

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO UAM

1/2021

Adres redakcji: Wydział Filozoficzny UAM
ul. Szamarzewskiego 89C,
60-568 Poznań
E-mail: preteksty@amu.edu.pl



PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO UAM
2021

Adres redakcji:

Wydział Filozoficzny UAM
ul. Szamarzewskiego 89C, 60-568 Poznań

E-mail:

preteksty@amu.edu.pl

Poznań 2021

Recenzenci:

Prof. UAM dr hab. Dariusz Dobrzański

Prof. UAM dr hab. Piotr Juchacz

Prof. UAM dr hab. Radosław Kazibut

Prof. UAM dr hab. Andrzej W. Nowak

Prof. UAM dr hab. Zbigniew Tworak

Wydawca:

Koło Studentów Filozofii UAM,

działające przy Wydziale Filozoficznym UAM w Poznaniu

Redakcja numeru:

Kamil Czaiński

Mariusz Jaskuła (redaktor naczelny)

Łukasz Piosik

Patrycja Sznajder

Projekt okładki:

Patrycja Sznajder

ISSN 1642-2929

SPIŚS TREŚCI

Kamil Czaiński

Komedia gwoździem do trumny? O wpływie *Chmur* Arystofanesa na proces Sokratesa.....4

Michał Gołda

Walden, czyli życie w lesie Henry’ego Davida Thoreau – u źródeł anarchoprymitywistycznego stylu życia.....18

Mariusz Jaskuła

Przestrzeń w filozofii Iris Marion Young.....28

Jakub Molenda

Stosowalność predykatu prawdy w odniesieniu do obiektów wizualnych.....40

Marcin Rabiza

Filozoficzne podstawy logiki nefregowskiej.....56

Marcin Rabiza

O podziale pracy, Marksowskiej alienacji i Durkheimowskiej anomii.....69

Marcin Rabiza

Nieodpłatna praca reprodukcyjna w ujęciu feminizmu marksistowskiego.....85

Katarzyna Rynkowska

Orfeusz wyzwolony – filozoficzne koncepcje Herberta Marcuse wobec ruchów kontestacyjnych lat 60..... 99

Komedia gwoździem do trumny? O wpływie *Chmur* Arystofanesa na proces Sokratesa

Komedia staroattycka jako gatunek literacki¹ poruszała przede wszystkim wątki społeczne i polityczne starożytnych Aten. Dzięki ponadczasowej tematyce, jak wojna, pokój, religia czy zawód państwową polityką, lektura komedii klasycznej dla współczesnego czytelnika nadal potrafi być cennym doświadczeniem. Do najwybitniejszych komediopisarzy tego klasycznego okresu zaliczano Eupolisa, Kratinosa i Arystofanesa². Zrządzeniem losu to właśnie pism tego ostatniego autora zachowało się najwięcej spośród wszystkich twórców komedii starej. Taki stan rzeczy wynika w dużej części z przypadku, ale faktem jest też, że Arystofanejskie komedie zawierały nienaruszony attycki dialekt, przez co umieszczone zostały w kanonie edukacyjnym. Po śmierci poety przez bardzo długi czas (nawet do XV wieku) jedną z jego najbardziej cenionych sztuk był *Plutos*, który zaliczany jest współcześnie do komedii średniej. Był on najbardziej „przystępny” do edukowania młodzieży, gdyż zawierał budujący morał przy jednoczesnym minimum tak charakterystycznych dla komedii starej żartów skatologicznych, czyli odnoszących się do produktów przemiany materii³.

Obok zachowanych do dzisiaj utworów komediowych, dzieło i imię Arystofanesa jest nam też współcześnie znane szczególnie dzięki Platonowi, który uwiecznił tego komediopisarza w swoich dialogach. Jednym z najbardziej rozpoznawalnych miejsc, w którym Platon wspomina o Arystofanesie, jest *Obrona Sokratesa*. W niej to oskarżony Sokrates przypomina mieszkańcom miasta o swoim jednoznacznie negatywnym portrecie naszkicowanym przez komediopisarza w *Chmurach*. Arystofanes w *Obronie* wymieniony jest przez Sokratesa w grupie „pierwszych oskarżycieli”, co wskazywać może na istotną dla Platona rolę komediopisarza w procesie filozofa. Warto wspomnieć, że podobnego oskarżenia nie znajdziemy u Ksenofonta czy Arystotelesa – najważniejszych poza Platonem myślicieli, którzy wpłynęli na przekaz myśli Sokratesa. A to właśnie przedstawienie dokonane przez Platona stało się wiodącym w kulturze europejskiej.

¹ W niniejszym szkicu na okres ten stosuję różne nazwy: komedia stara, komedia staroattycka, szerzej: komedia klasyczna. Określenia te odnoszą się jednak tylko do jednego okresu: od początków działalności Epicharma (VI-V w. p.n.e.) do Arystofanejskich *Żab* (405 rok p.n.e.), po których mowa już o komedii średniej. Działalność Arystofanesa przypada głównie na okres komedii starej, chociaż dwie z jego zachowanych w całości sztuk (*Sejm kobiet* i *Plutos*) należą do komedii średniej.

² Zob. Horacy, *Dzieła wszystkie*, t. II, przeł. O. Jurewicz, Ossolineum, Warszawa 1998, s. 50.

³ W kwestii recepcji i historii Arystofanejskich tekstów zob. O. Śmiechowicz, *Arystofanes*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2015 oraz N.W. Slater, *Aristophanes in Antiquity: Reputation and Reception*, [w:] *Brill's Companion to the Reception of Aristophanes*, red. Ph. Walsh, Leiden/Boston 2016.

Głównym celem niniejszego szkicu jest przybliżenie wizerunku Sokratesa w Arystofanejskiej komedii i zbadanie wpływu tego przedstawienia na proces filozofa. Do tego celu posłuży przede wszystkim krytyczne odczytanie twórczości Arystofanesa i wybranych dialogów Platona (*Obrona* i *Uczta*). Dla szerszego kontekstu przytoczone zostaną też wybrane fragmenty sztuk innych komediopisarzy tego okresu traktujące o Sokratesie. Powstałe na tej drodze wnioski stanowiąc będą argumenty za tezą o ograniczonym wpływie komediowych *Chmur* na proces Sokratesa.

Arystofanejskie qui pro quo

Zachowane komedie okresu starożytności pozwalają nam twierdzić, że średnio zawierają one około 1400 wersów, co w zaokrągleniu czyni je minimalnie krótszymi od tragedii greckich. Z tragedią w dużej części łączy je też struktura, czyli występowanie *prologu* (wstępnego wyjaśnienia fabuły), *parodosu* (wejścia chóru na scenę), *epejsodionów* (dialogów bohaterów i prowadzenia akcji), *stasimonów* (pieśni chóru) i *eksodosu* (opuszczenia sceny przez chór). Zasadniczą różnicą w strukturze jest komediowy *agon*, czyli kłótnia chóru z bohaterem lub dwóch półchórów między sobą. Przyjęło się, że chór, zwyczajowo nastawiony do bohatera konfliktowo, daje się przekonać do racji protagonisty w trakcie akcji. W komedii istnieje też *parabaza*, czyli krótkie przemówienie koryfeusza (członka chóru) do publiczności w imieniu autora. Najbardziej widoczną różnicą pomiędzy komedią a tragedią jest oczywiście tematyka i forma: podczas gdy tragedia traktuje patetycznie o micie, prowadząc widzów do katarctycznego oczyszczenia, komedia nawiązuje do spraw współczesnych, nie stroniąc od niewybrednych żartów. *Chmury* nie są w tej kwestii wyjątkiem, jako że należy je odczytywać przede wszystkim jako diatrybę na nowe prądy społeczne uwidaczniające się w ateńskim *polis*. Arystofanes krytykuje w nich nowinkarstwo, polegające na odrzucaniu tradycyjnego porządku, religii i moralności na rzecz pięknej mowy i dociekań przyrodniczych, wprowadzające tym samym chaos w umysłach młodych obywateli. Dla współczesnego czytelnika może intuicyjnie wydawać się dziwnym, że poeta czyni właśnie Sokratesa piewcą takich przekonań.

Premiera *Chmur* miała miejsce w 423 roku p.n.e. podczas Dionizjów Wielkich. Zachowany tekst komedii jest drugą wersją *Chmur*, która prawdopodobnie nie została wystawiona w teatrze za życia autora. Pierwotna wersja, uważana dziś za zaginioną, zajęła trzecie (tj. ostatnie) miejsce w komediowym konkursie poetyckim (pierwsze miejsce zajął Kratinos ze swoją *Butelką*, w której m.in. odpowiadał na zarzuty Arystofanesa z wystawionych

rok wcześniej *Rycerzy*⁴). Pozwala to przyjąć, że komedia Arystofanesa nie przypadła Ateńczykom do gustu.

Przypomnijmy fabułę *Chmur*. Otóż, komedia rozpoczyna się utyskiwaniem starca Strepsjadesa na swojego syna Fejdippidesa. Młodzieniec przejął po matce-arystokratce zamięłowanie do hodowli koni. Zainteresowanie szybko stało się nałogiem, wprowadzając tym samym Strepsjadesa w poważne długi. Właśnie w tym momencie rozpoczyna się akcja komedii. Strepsjades prosi syna, aby ten poszedł uczyć się do tych, którzy potrafią z gorszego argumentu uczynić lepszy. W ten sposób bohater chce uniknąć spłaty swoich należności. Fejdippides jednak odmawia ojcu, tym samym zmuszając go do samodzielnego pójścia na nauki. Szkołę do której udał się Strepsjades prowadzi Sokrates, któremu błogosławi tytułowe bóstwo Chmur. Filozof odrzuca innych bogów, a w swoich dociekaniach skupia się na retoryce i przyrodoznawstwie. Sokrates wraz z upersonifikowanymi Chmurami badają Strepsjadesa, stwierdzając finalnie jego brak umiejętności do nauki. Każą mu przyprowadzić do szkoły syna, na co Fejdippides po prośbach ojca w końcu się zgadza. Świeżo upieczony student staje przed wyborem Logosu Sprawiedliwego lub Niesprawiedliwego. To ten drugi skuteczniej przemawia do Fejdippidesa i pod jego egidą młodzieniec realizuje nauki w szkole Sokratesa. Wyćwiczony w retorycznej sztuce Fejdippides nie pomaga jednak Strepsjadesowi w pozbyciu się wierzycieli, ale za to usprawiedliwia bicie ojca przez syna. Komedia kończy się zemstą zawiedzionego nauką syna Strepsjadesa poprzez spalenie szkoły Sokratesa.

Przyjrzyjmy się na wstępie, z jakim obrazem Sokratesa i jego uczniów spotyka się czytelnik komedii. Już w prologu mamy do czynienia z dwoma skrajnymi opiniami. Strepsjades nazwał filozofa „wielce uczonym”, gdy prosił syna o pójście do niego na nauki⁵. W odpowiedzi Fejdippides określił Sokratesa „błędym zarozumiałcem”, powołując się na powszechną o nim opinię⁶. Z toku akcji dowiadujemy się, że Sokrates prowadził szkołę filozoficzną skupiającą się na retoryce i badaniu przyrody. Uczeń pod jej bramą poinformował Strepsjadesa o osiągnięciach swojego mistrza: zmierzeniu odległości skoku pchły, zbadaniu „brzęczącego narządu” komara czy kradzieży palta z uczty⁷. Pozostali uczniowie wypięci byli w stronę nieba, by jednocześnie „głową badać podziemie, a zadkiem niebo”⁸. Przekonany odkryciami i metodą Strepsjades sam poprosił o naukę – warto pamiętać, że w niecnym celu. Przy pierwszym

⁴ Zob. K. Bartol, J. Danielewicz, *Komedia grecka od Epicharma do Menandra. Wybór fragmentów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 82.

⁵ „To jest myślarnia dusz wielce uczonych. Tam zamieszkują ludzie, którzy twierdzą, że niebo, co nas otacza, to piecyk, my w jego wnętrzu to jakby węgielki. Oni też uczą, za dobrą zapłatą, zwycięskiej mowy w dobrej czy złej sprawie” (Arystofanes, *Komedie*, t. I, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001, s. 179).

⁶ Tamże.

⁷ Tamże, s. 181-184.

⁸ Tamże, s. 183-184.

spotkaniu Strepsjadesa z Sokratesem filozof wisiał nad ziemią w koszu, gdzie „kroczył powietrzem i spoglądał w słońce” oraz „badał wszystkie ponadziemskie zjawiska”⁹. To on też orzekł Strepsjadesowi, że „Zeus nie istnieje”, a jedynie Wir i Chmury¹⁰. Te ostatnie nazwały Sokratesa „najdrobiejszych błahostek kapłanem”¹¹, natomiast filozof powiedział o nich: „wielkie boginie próżniaków”¹². Sokrates pytał Strepsjadesa o sprawy językowe i sposoby wymigania się od spłaty długów. Jego pomysły są naiwnie komiczne, ale nawet dzisiejsi badacze nie są zupełnie pewni dlaczego filozof na tyle oburzył się na jeden z nich (ucieczka od spłaty za pomocą samobójstwa), że aż przegonił starca ze szkoły¹³. Sokrates nie wymagał opłaty za naukę Strepsjadesa (co m. in. będzie jednym z głównych punktów sporu w *Obronie*), choć finalnie otrzymał worek mąki od starca po wyedukowaniu Fejdippidesa¹⁴. Przy rozpoczęciu *agonu* obu Logosów Sokrates powiedział wprost – „sam się nauczy, słuchając mów obu. Ja sobie pójdę”¹⁵.

Powstaje więc pytanie o rolę Sokratesa w rozwoju akcji. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że filozof jedynie rozwijał Fejdippidesa w drodze, którą młodzieniec sam sobie obrał (bo w końcu samodzielnie wybrał Logos Niesprawiedliwy). Przyjmując taką linię interpretacyjną, przywołać należałoby sławną metodę majeutyczną Sokratesa, która wydobywała z dyskutanta wiedzę prawdziwą¹⁶. Nie jest to jednak interpretacja zupełnie uprawniona, jako że w ocenie Arystofanesa daleko tej komediowej wiedzy do miana „prawdziwej”. Sokrates był wiernym kapłanem *Chmur* i ich pośrednikiem. To w tej kwestii natrafiamy na poważny zarzut wobec niego – filozof otwarcie mówił bowiem o ateizmie. W zabawnym dialogu o bóstwach¹⁷ widać pewną kluczową różnicę pomiędzy Strepsjadesem a Sokratesem – podczas gdy ten pierwszy przysięgał, że „innym nie złoży ofiary, nie zleje libacji i nie spali przed nimi kadzidła”¹⁸, drugi mówił o nieistnieniu innych od Chmur, Języka czy Powietrza bóstw. Jest to różnica pomiędzy komediowym ateizmem, który w *Chmurach* upatrywał kolejnego bóstwa w orszaku olimpijskim, a stanowczym ateizmem, odrzucającym bóstwa państwowe na rzecz nowych. Jest to różnica zasadnicza, bo w pewien sposób Arystofanes antycypuje przyszły los filozofa.

⁹ Tamże, s. 186-187.

¹⁰ Tamże, s. 194-195.

¹¹ Tamże.

¹² Tamże, s. 191.

¹³ Mógłby to być przejaw prawdziwych nauk Sokratesa, chociaż założenie, że Arystofanes je znał byłoby w dużej mierze bezpodstawne (głównym poświadczonym argumentem za ich znajomością pozostaje obecność komediopisarza na Platońskiej *Uczcie*, o ile oczywiście takowa uczta miała rzeczywiście miejsce).

¹⁴ Tamże, s. 235. Trzeba przyznać, że zapłata to mierna w porównaniu do sofistów.

¹⁵ Tamże, s. 222.

¹⁶ Do czego zresztą jest nawiązanie w samej komedii, zob. Tamże, s. 181.

¹⁷ Tamże, s. 189-198.

¹⁸ Tamże, s. 198.

Alternatywny wybór Fejdippidesa pomiędzy Logosem Sprawiedliwym i niesprawiedliwym jest również wyborem etycznym. Ten pierwszy należy kojarzyć z tradycją i służbą państwu, drugi natomiast z hedonistycznymi wręcz uciechami życia i nowinkarstwem. Komiczny *agon* dwóch Logosów był pełen wyzwisk i oskarżeń, co stanowi tradycję tego gatunku literackiego. Jako człowiek młody, Fejdippides wybrał Logos Niesprawiedliwy i to jego nauk uświadczył za bramą „myślarni”¹⁹ Sokratesa. Radość Strepsjadesa z ominięcia spłaty długów nie trwała długo, bo Fejdippides nauczony się „gorszego z Logosów” potrafił odwrócić każdy argument na swoją korzyść. Swojego nowego doświadczenia nie wykazał w rozmowach z wierzycielami ojca, ale za to skutecznie zdołał podkopać jego światopogląd²⁰. Udowodnił nawet Strepsjadesowi, że bicie ojca i matki jest zgodne z prawem, co Fejdippides zaprezentował uderzając staruszką przy obiedzie. Dramatyczne podpalenie „myślarni” Sokratesa przez Strepsjadesa jest jedynym takim epilogiem w twórczości Arystofanesa, w którym komedia nie kończy się w jednoznacznie pozytywny i sielankowy sposób.

Dla szerszego zrozumienia fabuły i roli Sokratesa należy wspomnieć też o Chmurach. Tytułowy chór Chmur, który przedstawiony został jako spersonifikowane kobiety-bóstwa, od mniej więcej połowy sztuki stają się sprężyną fabuły. To właśnie one podsunęły Strepsjadesowi myśl wysłania swojego syna do Sokratesa, gdy jego nauka spełzła na niczym. Chmury kazały też Sokratesowi wy badać Strepsjadesa pod kątem zdolności umysłowych, a same asystowały w sporze Logosów. Funkcja Chmur w komedii jest początkowo nieintuicyjna. Czytelnik nie jest przez długi czas pewien po której stronie się opowiedziały. Leo Strauss, interpretator Arystofanesa skupiający się przede wszystkim na politycznym kontekście jego komedii, stwierdził, że Chmury są prawdopodobnie wariacją Muz, które starały się zostać ateńskim bóstwem²¹. Taka wykładnia wskazuje, że bóstwa te nie mogły działać na szkodę obywateli *polis*. Co warto zaznaczyć, Chmury milczały, gdy Sokrates rozprawiał o nieistnieniu innych bóstw. Choć w walce Logosów sprawiały wrażenie bezstronnych, można przypuścić, że optowały za Logosem Sprawiedliwym. Wskazywać na to mogą słowa skierowane do Strepsjadesa: „jeszcze tego pożałujesz”²² bezpośrednio po *agonie*, jak i sama końcówka komedii, gdzie na skargę starca odpowiadają: „ty jesteś winien temu, co się stało (...) za każdym razem tak postępujemy, kiedy do złego ktoś pali się czynu; wtedy umyślnie pchamy go w nieszczęście, by się nauczył lęku przed bogami”²³. Chmury są ze swej natury bóstwami zmiennymi, oszukańczymi i zwodnymi, a przejawia się to chociażby przez przytaczanie

¹⁹ Użyty w komedii neologizm *frontistérion* od *frontídzo* (rozmyślać), zob. Tamże, s. 435.

²⁰ Tamże, s. 249-251.

²¹ L. Strauss, *Sokrates i Arystofanes*, przeł. M. Filipczuk, Wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2018, s. 43.

²² Arystofanes, dz. cyt., s. 234.

²³ Tamże, s. 252.

różnych teogonii Patronują między innymi również retoryce, reprezentującej przecież podobne cechy. Ich zadaniem jest karać komediową odmianę *hybris* (czyli tragiczną pychę) nazywaną *alazoneia*. Strepsjades gotów był nawet przyjąć nowe bóstwa, aby móc osiągnąć swój niecny cel. Jedną z interpretacji roli Chmur jest zatem obrona porządku relacji człowiek-bóstwo i wymierzanie nauzki innowiercom. Pozostaje jednak pytanie dlaczego Chmury nie karzą swojego najbardziej oddanego kapłana? Odpowiedź na to pytanie zawarta jest poniekąd w pytaniu. Chmury przymykają oczy na niektóre z działań Sokratesa, bo ten jest ich najwierniejszym sługą oraz umożliwia im działanie zgodnie ze swoim przeznaczeniem. Filozof jest ich lojalnym, choć leniwym sługą.

Dotychczas w naszej rekonstrukcji, podaliśmy jeden poważny argument za postrzeganiem *Chmur* Arystofanesa jako preludium do *Obrony Sokratesa* Platona – bezbożność filozofa. Istnieje jednak kolejny, pierwotniejszy i bardziej niebezpieczny dla ateńskiego *polis* argument. Gdy komediowy Sokrates odrzucał Zeusa, przytoczył rozumowanie według którego pioruny nawet częściej uderzają w kaplice boga niż w krzywoprzysięców oraz odwołał się do mitu strącenia Kronosa przez swojego syna Zeusa do Tartaru²⁴. Jak w takim razie bóstwa mogą być postrzegane jako skarbnice moralności? – pyta *implicite* Sokrates. Stąd niedaleka już droga do podważenia sprawiedliwości uosobianej z postacią Zeusa, ale przede wszystkim do obnażenia niewystarczalności ateńskich opisów rzeczywistości, jak i samego mitu państwowego. Doskonale sprawę ujmuje Marco Menon, nawiązujący do politycznych rozważań Straussa:

Na czym więc polega różnica pomiędzy Sokratesem i Arystofanesem w kwestii Zeusa? Arystofanes powiedziałby: „Oczywiście, Zeus nie istnieje w naturze, ale istnieje na mocy konwencji. A konwencja to coś, czego lepiej nie rozmontowywać tak nieodpowiedzialnie”. Sokrates radykalnie dewaluuje konwencję, lub *nomos*, ponieważ patrzy tylko na naturę (...) nie traktując miasta poważnie, Sokrates nie rozumie istotności *nomosu* i fundamentalnej roli, jaką odgrywa wiara w Boga lub w bogów.²⁵ [tłum. własne – K. Cz.]

Przedstawienie Sokratesa jako przyrodoznawcy umożliwia taką interpretację komedii, podług której filozof istotnie staje się wywrotowcem. Sokrates badając rzeczy nadziemskie „odrywa się od ziemi” i „wędruje wśród chmur”. Pokazaniu tej różnicy mógł służyć komediopisarzowi balon, z którego Sokrates, metaforycznie i dosłownie, musiał przecież zejść na ziemię, aby porozmawiać ze Strepsjadesem. Filozof badając prawa naturalne nie zważał na prawa stanowione. Mylił też naśladowanie bóstw ze słuchaniem ich nakazów. Sformułowana

²⁴ Tamże, s. 197 i 224.

²⁵ “What constitutes, then, the difference between Socrates and Aristophanes on the issue of Zeus? Aristophanes would say: »of course, Zeus does not exist in nature, but he exists by convention. And the convention is something you’d better not dismantle so irresponsibly«. Socrates radically devalues convention, or *nomos*, because he looks only at nature (...) By not taking the city seriously, Socrates fails to understand the importance of *nomos* and the fundamental role played by the belief in God or in the gods” (M. Menon, *A Lesson in Politics: Some Remarks on Leo Strauss’ Socrates and Aristophanes*, “Philosophical Readings” 2017, Vol IX, No 1, s. 9).

właśnie interpretacja komedii jest następująca – Sokrates i jego podopieczni zajmując się sprawami przyrodniczymi i retorycznymi oddalali się od spraw *polis* na rzecz spraw dla miasta nieistotnych. Filozof działający w imię rozumu i nauki nie widział niczego obrazoburczego w odrzucaniu bóstw państwowych i społecznych konwencji. Doszukiwał się prawdy nie zauważając, że współobywatele nieprzychylnie go postrzegali. Już w prologu Fejdippides przytoczył przecież negatywną uwagę o filozofie na podstawie zasłyszanych o Sokratesie opinii. Jego uczniowie byli wyszydzani przez błady kolor skóry, bo nie mogli zbyt długo przebywać na agorze²⁶. Sokrates i jego podopieczni byli dla innych Ateńczyków dziwakami, którzy nie tylko nie pomagali we wspólnym funkcjonowaniu miasta, ale często nawet mu szkodzili.

Arystofanes w dziełach Platona

Komediowe przedstawienie Sokratesa zdaje się poważną diagnozą postawioną przez Arystofanesa. Oddając poecie sprawiedliwość należy jednak pamiętać, że *Chmury* wystawione były ćwierć wieku przed procesem Sokratesa. Nie bez powodu mówi się o Sokratesie Arystofanejskim oraz Sokratesie Platońskim (Leo Strauss napisał nawet w tym kontekście o Sokratesie presokratejskim²⁷ na określenie portretu dokonanego przez Arystofanesa). Sokrates wcześniejszy od tego Platońskiego prawdopodobnie miał więcej cech wspólnych z portetem odmalowanym przez Arystofanesa²⁸. Badacze są jednak z reguły zgodni co do tego, że przeciętny Ateńczyk nie odróżniał Sokratesa od innych sofistów²⁹. Jest zatem bardzo możliwe, że Arystofanes należał właśnie do tej grupy, przez co Sokrates stał się dla niego figurą retora. Komedio pisarz mógł wybrać właśnie jego z powodu rozpoznawalności filozofa w Atenach, jak i jego specyficznego zachowania. Jakikolwiek był faktyczny powód (niemożliwym jest współcześnie jednoznacznie o tym orzec), Platon uznał za konieczne przytoczenie komedii Arystofanesa w ustach oskarżonego Sokratesa:

Sokrates popełnia zbrodnię i dopuszcza się występku badając rzeczy ukryte pod ziemią i w niebie, i ze słabszego zdania robiąc mocniejsze, i drugich tego samego nauczając. To coś będzie w tym rodzaju. Boście przecież i sami coś takiego widzieli w komedii Arystofanesa, jak się tam

²⁶ por. przypis 8.

²⁷ Strauss, dz. cyt., s. 15.

²⁸ O rozróżnieniu tym często zapominano; Nietzsche, który skupiał się na późnym Sokratesie postrzegał *Chmury* jako przejaw nienawiści względem Sokratesa Platońskiego: „Niezawodny w swym działaniu instynkt Arystofanesa trafił w sedno, tym samym uczuciem nienawiści obejmując samego Sokratesa, tragedię Eurypidesa i muzykę nowszych dytyrambików, we wszystkich tych trzech zjawiskach wietrząc oznaki zdegenrowanej kultury” F. Nietzsche, *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, przeł. P. Pieniążek, [w:] *Dzieła wszystkie*, T.1A, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012, s. 119.

²⁹ Zob. Ch. Platter, *Plato's Aristophanes*, [w:] *Ancient Comedy and Reception. Essays in honor of Jeffrey Henderson*, red. S. Douglas Olson, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2014. Platter w swoim artykule zdecydowanie stwierdza o braku winy Arystofanejkiej komedii w oskarżeniu Sokratesa, s. 142.

taki Sokrates huśta, a mówi, że chodzi po powietrzu i mnóstwo innych głupstw wygaduje, na których ja się nic a nic, ani w ogólności, ani w szczególności nie rozumiem³⁰.

Możemy rozpoznać bezpośrednie nawiązania Sokratesa do treści sztuki³¹. Jeśli przekazy nie są tylko legendą, filozof faktycznie zasiadał na widowni blisko 30 lat przed swoim procesem, a nawet w pewnym momencie wstał, umożliwiając publiczności porównanie jego twarzy z maską aktora³². Prawdziwe oskarżenie na Zgromadzeniu Ludowym brzmiało jednak: „Zbrodnię popełnia Sokrates, bogów, których państwo uznaje, nie uznając, inne zaś nowe duchy wprowadzając; zbrodnię też popełnia, psując młodzież”³³. Sokrates chce jednak wpierv obronić się przed „pierwszymi oskarżycielami”, do których zalicza się właśnie Arystofanes. *Obrona* starała się więc odpowiedzieć na wszystkie zarzuty: te komediowe, jak i rzeczywiste.

Drugie oskarżenie w kontekście *Chmur* jest szczególnie interesujące, bo na podstawie samej komedii możnaby wysunąć podobne zarzuty. Komediowy Sokrates odrzuca bóstwa państwowe i psuje młodego Fejdippidesa (choć pośrednio, bo o tym zdecydował przede wszystkim Logos Niesprawiedliwy). Tego podobieństwa nie sposób zignorować i należy o nim pamiętać. *Obrona* dostarcza jednak zbyt mało odpowiedzi na pytanie naszych dociekań o rolę komedii w oskarżeniu. Sokrates wymienia po prostu jej główne zarzuty i przyjmuje, że są one warte odpowiedzi. Filozof nie uchwycił jednak ich istoty, bo broni się przede wszystkim przed oskarżeniem o badanie przyrody oraz uprawianie sofistyki. Sokrates miał akurat w tej kwestii słusność, bo jego działalność nie opierała się na tych filarach. Twórczość Platona opisująca Sokratesa kładła szczególny nacisk na udowodnienie odmienności tego drugiego od sofistów. Punktem wspólnym obu wersji oskarżenia jest jednak wywrotowość i działanie na szkodę *polis*. Dla zarysowania szerszego kontekstu należy sięgnąć do treści *Uczty*.

Akcja Platonskiej apoteozy Sokratesa miała miejsce w około siedem lat po wystawieniu *Chmur*. Wśród zaproszonych gości zwycięskiego tragika Agatona znajdował się Arystofanes. Sokrates jak wiemy z początku dialogu pierwotnie nie był na nią zaproszony, choć być powinien. Atmosfera między bohaterami jest przyjazna i nie wyczuwa się żadnych niesnasek. Na temat Erosa Arystofanes wygłosił zabawny i bardzo barwny (co pozostaje w zgodzie z jego twórczością) mit o trzeciej płci, rozdzielonej niegdyś piorunem Zeusa. Niektórzy badacze starali się dojrzeć w dialogu Platona próbę ośmieszenia Arystofanesa jego nieznaną Erosa i samą końcówką dzieła, w której to komediopisarz zgadza się na twierdzenie Sokratesa o dobrym poecie, który powinien umieć tworzyć zarówno komedię jak i tragedię³⁴. Stanowisko to miało być wzmocnione przez ogólnie nieprzychylną opinię Platona na temat komedii i

³⁰ Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 555.

³¹ Zob. przyp. 9.

³² Arystofanes, dz. cyt., s. 173.

³³ Platon, dz. cyt., s. 546.

³⁴ Tamże, s. 52-56, s. 89; zob. Platter, dz. cyt., s. 133.

śmiechu³⁵. Istnieją jednak badania wskazujące, że kwestia totalnego odrzucenia wątków komediowych przez Platona nie jest taka oczywista³⁶. Rozważania na temat śmiechu w twórczości Platona znacznie wykraczają poza cel niniejszych rozważań. Wystarczy stwierdzić, że oskarżenie o próbę skompromitowania Arystofanesa przez *Ucztę* jest przesadzone. Platon odmalował gości według ich rzeczywistego fachu: lekarz Eryksimachos wygłasza ścisły i suchy referat, komediopisarz Arystofanes zabawny i jaskrawy mit, a tragic Agaton piękny i kwiecisty ustęp. Niezwykle dla nas istotne jest wtargnięcie na ucztę pijanego Alkibiadesa. Jego wypowiedź w żartach nawiązuje do rzeczywistego tekstu *Chmur*: „Arystofanesie, przyszło mi to twoje na myśl, że on, jak teraz, tak i wtedy: bociani miał krok i toczył wkoło wzrok dumny to w prawo, to w lewo, na swoich i na nieprzyjaciół, a widać było i z daleka, że gdyby którego męża zaczepił, niełatwa byłaby z nim sprawa”³⁷. Jest to istotny trop, który pokazuje, że bezpośrednio po wystawieniu sztuki, nie było między twórcami żadnych konfliktów. Przybycie Alkibiadesa jest zakończeniem dochodzeń o istotę Erosa. On też koronuje swojego mistrza, stawiając mu nieśmiertelny, spiżowy pomnik. Tekst komedii został przytoczony, aby dialog zakończyć wśród śmiechu i wina. Trudno sobie wyobrazić, aby Platon przytoczył w takim momencie słowa, które w jego odczuciu raniłyby pamięć o mistrzu.

Po przytoczeniu powyższych ustępów zauważyć można ambiwalentność stosunku Sokratesa i Platona do komedii Arystofanesa. Z jednej strony w *Obronie* Sokrates powiedział o swoim krzywdzącym komediowym portrecie, który podtrzymywał kłamstwa na temat jego działalności. Z drugiej, bezpośrednio po premierze komedii, Arystofanes jest przedstawiony przez Platona przy boku Sokratesa w jak najkorzystniejszym świetle. *Uczta* jest też dialogiem najprawdopodobniej późniejszym (należy do okresu dialogów średnich) od *Obrony*, więc gdyby Platon żywił resentyment do Arystofanesa, mógłby jego wizerunek łatwo oczernić. W twórczości Platona nie pada nigdzie rozstrzygnięcie interesującej nas kwestii. Przydatnym w dalszym badaniu może okazać się przytoczenie innych komediowych świadectw o Sokratesie.

Chmury rozwiane?

Arystofanes nawiązuje do Sokratesa jeszcze w *Ptakach* i *Żabach*, należących do krańcowego okresu komedii starej. W każdym ze wspomnianych przypadków aluzja jest

³⁵ W tym kontekście często przytacza się *Państwo*: „Śmiechu też nie powinni kochać nade wszystko, bo jeśli się ktoś zanosi gwałtownym śmiechem, to również prowadzi do gwałtownych przemian wewnętrznych” (Platon *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003).

³⁶ Zob. chociażby P. Destreé, *The Allegedly Best Speaker: A Note On Plato On Aristophanes (SYMP. 189A7)*, „Classical Philology” 2015 Vol 110, No 4. Z przedstawionych tam Platońskich gier słownych w przekładzie Witwickiego pozostało najwyraźniej: „Pauzuje teraz Puzaniasz”, Platon *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999, s. 47. Oczywistymi tropami komediowymi są też ironia Sokratesa czy komizm w przedstawieniu postaci (np. Eutyfrona).

³⁷ Platon, dz. cyt., s. 87. Jest to bezpośrednie nawiązanie do słów chóru *Chmur* (zob. Arystofanes, dz. cyt., s. 194).

komicznie nacechowana. W *Ptakach* imię Sokratesa służy za określenie biedaka i nędzarza („Zanim to miasto słynne założyłeś, jak Lakonowie wszyscy wyglądali: kosmaci, głodni, niczym Sokratesi, z kijami w rękach”³⁸) oraz mąciociela dusz („Blisko kraju Cieniostopych jest brudne jezioro. Sokrates tam dusze prowadzi”³⁹). W *Żabach* z kolei Arystofanes nawiązuje do wątku z *Chmur*, tj. błahości zajęć filozofa i jego statusu w mieście: „A niepięknie z Sokratesem siedzieć sobie, bzdury pleść, muzykę odrzucać precz, lekceważyć najpiękniejsze tragików pomysły też. A na pompatyczne gadki i na kiepskie dowcipasy na próżno marnować czas może tylko jakiś wariat”⁴⁰. Trzeba jednak pamiętać o konwencji komedii, w której obywatele często stawali się figurą komiczną⁴¹. Obelgi te pozostają raczej w przyjaznym duchu, co stwierdzimy przy okazji omówienia tego, jak Arystofanes pisał o Kleonie (o czym w dalszej części szkicu).

Wśród niewielu zachowanych fragmentów komedii starej istnieją miejsca, gdzie Sokrates stał się przedmiotem drwin innych komediopisarzy. Przytoczenie ich jest o tyle dla niniejszych rozważań cenne, że zdejmuje ono nimb wyłączności żartów Arystofanesa z filozofa. Prawdopodobnie wcześniejszą⁴² od portretu Sokratesa w *Chmurach* jest wzmianka Kalliasa: „(A) A coś ty taka dumna i nosa zadzierasza? (B) Bo mam do tego prawo — sprawcą jest Sokrates”⁴³. Jest to więc przytyk do inteligencji i zadziorności filozofa. Amejsypjas w zachowanych fragmentach sztuki pt. *Konnos* wspomina o filozofie w dobrze znanym już kontekście opinii publicznej: „Sokratesie, najlepszy spośród kilku, z tłumu zaś najgłupszy! I tyś przyszedł do nas?! Silny z ciebie gość! Ale skąd wzięć ci płaszcz?”⁴⁴ Można przypuszczać, że Sokrates miał być najlepszym wśród szlachetnych, przez co postrzegany był przez resztę jako odszczepieniec (albo „Sokrates jest najlepszym z filozofów reprezentowanych przez chór, ale przez tłum uważany za niezbyt mądrego”⁴⁵). Jednym z najbardziej znanych komediowych fragmentów w kontekście Sokratesa jest skrawek twórczości Eupolisa: „Ja także nienawidzę Sokratesa, tego ubogiego gaduły, co myślał już o wszystkim; ale jeśli chodzi o to, gdzie mógł coś pochłonąć, nie zwracał na to uwagi”⁴⁶ (tłum. własne – K. Cz.). Komediopisarz otwarcie

³⁸ Arystofanes, *Komedie*, t. II, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003, s. 76.

³⁹ Tamże, s. 90.

⁴⁰ Tamże, s. 330.

⁴¹ Por. wielokrotnie przez Arystofanesa wspomnianą postać Kleonimosa-tchórza, który miał kiedyś porzucić tarczę na polu bitwy, czy Klejsthenesa-zniewieścica (oba wspomnienia pojawiają się chociażby w *Żabach*).

⁴² Kwestia ta nie jest definitywna. Jeśli wystawienie sztuki Kalliasa rzeczywiście miało miejsce w 430 roku p.n.e., to zachowany fragment byłby wcześniejszy od portretu uczynionego przez Arystofanesa. Krystyna Bartol sytuuje datę wystawienia *Spętanych* (z których to cytat pochodzi) w szerokich widelkach czasowych – od 432 p.n.e. do 415 p.n.e.; zob. Platter, dz. cyt., s. 148, Bartol, Danielewicz, dz. cyt., s. 107.

⁴³ Bartol, Danielewicz, dz. cyt., s. 108.

⁴⁴ Bartol, Danielewicz, dz. cyt., s. 217.

⁴⁵ Tamże. “And I also hate Socrates the impoverished chatter, who’s thought about everything else; but as for where he could get something to gobble down, he’s paid no attention to this”.

⁴⁶ “And I also hate Socrates the impoverished chatter, who’s thought about everything else; but as for where he could get something to gobble down, he’s paid no attention to this” (S. Douglas Olson, *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford University Press, New York 2007, s. 445).

wkłada w usta swojego bohatera nienawiść do filozofa, który myślał już o wszystkim („mydle i powidle”) oraz posiada rysy pochlebcy⁴⁷. Wspomniane nawiązania do Sokratesa wśród innych twórców pokazują podobną tendencję co u Arystofanesa: filozof służył raczej jako figura komiczna człowieka zarozumiałego i przemądrzałego, ale też przy tym zaniedbanego i ubogiego. Pokazują one również, że Arystofanes nie był odosobniony w komediowych przedstawieniach Sokratesa.

Na moment założmy, że komediopisarz chciał umyślnie ukrócić działalność Sokratesa. Poeta faktycznie mógłby być przeciwny jego naukom, bo sam był konserwatystą, szczególnie w kwestii wychowania. Arystofanes tworzył przede wszystkim komedię polityczno-społeczną. Początek jego kariery (za który przyjmuje się rok 427 p.n.e.) wiąże się w dużej części z atakowaniem Kleona – ateńskiego wodza i polityka. Komediopisarzowi nie podobało się w nim praktycznie wszystko: od marnych kwalifikacji i pochodzenia, po działania prowojenne i brak chęci zakończenia drugiej wojny peloponeskiej. Arystofanes poświęcił na jego krytykę bardzo dużo czasu i miejsca w swoich komediach. Kleon jako postać, występuje w niezachowanych *Babilończykach* (426 r. p.n.e.), za wystawienie których wódz wytoczył Arystofanesowi proces. W *Rycerzach* (424 r. p.n.e.) Kleon pod postacią Paflagona reprezentuje korupcję i omamienie Ludu (a prawdziwy wódz tym razem grozi tylko komediopisarzowi procesem). Natomiast w *Osach* (422 r. p.n.e.) chór urzędników głosował pod dyktando Kleona, a on sam ukazany został jako pies, który kradnie Lachesowi sukces wojenny przedstawiony jako ser. Dwie pierwsze z wymienionych sztuk zdobyły pierwsze miejsce w *agonie*. Ponadto Arystofanes wielokrotnie nawiązywał do Kleona we wszystkich ze swoich wczesnych sztuk, a w *Pokoju* (421 r. p.n.e.) nawet otwarcie cieszył się, że wódz wraz ze spartańskim politykiem prowojennym Brazydasem poległ w bitwie pod Amfipolis (422 r. p.n.e.). Do jego postaci nawiązywał nawet jeszcze w *Żabach*, choć wystawione były blisko 20 lat po śmierci przywódcy⁴⁸.

Ten krótki wtręt pokazuje, że Arystofanesowi zależało na polepszeniu standardów życia *polis*, a jego krytyki potrafiły być na tyle bezpośrednie, że ich cel nie pozostawiał żadnych złudzeń (w odróżnieniu od kwestii Sokratesa). Prawdą jest również to, że pomimo zwycięstw jego komedii, Kleon został ponownie wybrany na głównego wodza Aten. Na tę kwestię żali się poeta w *parabazie Chmur*. Widoczny jest więc rozdzźwięk pomiędzy sukcesem poetyckim a rzeczywistością polityczno-społeczną. Zwycięstwa dla Arystofanesa musiały być gorzkie, skoro nie doceniano przekazu jego sztuk. Sformułowane w tym miejscu przypuszczenie służy za argument na rzecz oddalenia sprawstwa *Chmur* w kwestii postawienia Sokratesa w stan oskarżenia. Arystofanes nawet gdyby chciał swoją komedią oskarżyć Sokratesa i postawić go

⁴⁷ Greckie *kolakes* znaczy równocześnie *pochlebcy* i *pasozycy*, zob. Bartol, Danielewicz, dz. cyt., s. 170.

⁴⁸ Arystofanes, dz. cyt., s. 281.

przed sądem, to prawdopodobnie jego starania pozostałyby nieskuteczne. Jego komedie, choć traktują o rzeczywistości (w często fantastyczny sposób), to nie przekładają się na rzeczywiste rezultaty. Arystofanes znany jest przede wszystkim jako komediopisarz pokoju, bo w wielu sztukach właśnie jego osiągnięcie (lub brak) było sprężyną akcji (*Acharnejczycy*, *Pokój*, *Ptaki*, *Lizystrata*, *Sejm kobiet* – wymieniając tylko komedie w całości zachowane). Trudno jednak doszukiwać się wpływu jego dążeń pokojowych na społeczeństwo ateńskie. Komedie zwyciężały, a wojna wciąż trwała. Jego sztuki były traktowane raczej jako miła fikcja, do której można uciec od strasznej rzeczywistości. *Pokój* został wystawiony gdy „pokój Nikiasza” był już zasadniczo pewny (421 r. p.n.e.), więc nie można mu przypisać sprawczości. Czy poeta komiczny za czasów ateńskich miał jakikolwiek wpływ na politykę czy społeczeństwo? Trudno tę kwestię jednoznacznie ocenić. Z pewnością żarty z obywateli mogły wpływać na publiczną o nich opinię, ale w kwestiach politycznych (przynajmniej w przypadku Arystofanesa) można przyjąć, że wpływ ten był znikomy⁴⁹.

Podsumowanie

Należy pamiętać, że omawiając wydarzenia społeczno-polityczne sprzed blisko dwóch i pół tysięcy lat operuje się raczej prawdopodobieństwem niż pewnością. Nie inaczej jest w przypadku wpływu Arystofanesowskiej komedii na proces Sokratesa. Historia antyczna okazuje się w tej kwestii pomocna, bo zakłada ona, że proces Sokratesa był *stricte* polityczny i oskarżycielom niepotrzebna była komedia do postawienia filozofa przed sądem. Sokrates był nauczycielem m.in. Alkibiadesa, Kritiasza czy Charmidesa, którzy niszczyli ateńską demokrację⁵⁰. Z drugiej jednak strony nie można założyć zerowego wpływu *Chmur* Arystofanesa na społeczne postrzeganie Sokratesa, bo teatralną część Dionizji oglądało całe ateńskie miasto wraz z poselstwami państw sojusznicych, a sam poeta należał do najwybitniejszych. Chociaż problem ten nie zostanie już nigdy rozstrzygnięty ze stuprocentową pewnością, powyższy szkic przytoczył pewne fakty i założenia pozwalające na skonstruowanie dobrze uargumentowanego stanowiska. Pora na podsumowujące ich przytoczenie, które będzie miało postać czterech punktów:

1. Odległość czasowa premiery *Chmur* oraz procesu Sokratesa (blisko 25 lat) i ostatnie miejsce komedii w *agonie* każe traktować ją jako przedstawienie, które bardziej mogło

⁴⁹ Chociażby niepełność zachowanych tylko skrawków sztuk innych twórców tego okresu uniemożliwia postawienie definitywnego wniosku odnośnie wszystkich komediopisarzy (a czynników, które trzeba byłoby wziąć pod uwagę jest jeszcze więcej). Postawione przypuszczenie jest jednak dobrze uzasadnione w przypadku Arystofanesa.

⁵⁰ R. Flacelière, *Historia literatury greckiej*, przeł. P. Sobczak, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2004, s. 252.

zapisać się w pamięci samego Sokratesa niż ówczesnej widowni. Wskazywać może na to m.in. fakt, że Ksenofont i Arystoteles gdy pisali o Sokratesie nawet o *Chmurach* nie wspomnieli.

2. Sprzeczny obraz Arystofanesa u samego Platona nie pozwala na jednoznaczne wskazanie znaczącej roli komediopisarza w oskarżeniu Sokratesa. Choć w *Obronie* komedia poety jest przytoczona jako przykład zgubnej dla Sokratesa reprezentacji, w *Uczcie* spisanej w kilka lat po procesie filozofa i parędziesiąt po premierze *Chmur* nie ma żadnych śladów resentymentu względem Arystofanesa.

3. Postrzeżenie Sokratesa przez Ateńczyków nie zostało wykreowane przez komedię Arystofanesa; zbieżna opinia części społeczeństwa ateńskiego o filozofie była wcześniejsza od premiery *Chmur*. Wniosek ten jest uzasadniony poprzez przytoczenie innych świadectw komediowych na temat Sokratesa.

4. Eksperyment myślowy mający za podstawę rzeczywiste i celowe działania Arystofanesa na rzecz zdyskredytowania Kleona pozwolił na postawienie przypuszczenia o niemalże zerowej mocy politycznej komedii starej.

Powyższe argumenty pozwalają opowiedzieć się za stanowiskiem wedle którego *Chmury* Arystofanesa nie miały żadnego realnego wpływu na oskarżenie Sokratesa. Takie podejście jest najprawdopodobniejsze i najczęściej obierane – jednak aby pokazać problem z niejednoznacznością omawianej kwestii, ostatni paragraf zostanie poświęcony zastanawiającej zbieżności zarzutów w komedii Arystofanesa i *Obronie* Platona.

Podobieństwo obu oskarżeń zaznaczone zostało już w ramach naszych dociekań i nie sposób odmówić im zbliżonego ducha krytyki. Jak ustaliliśmy, *Chmury* poprzez ukazanie Sokratesa jako przyrodoznawcy i retora pokazywały też jego bezbożność i szkodliwość dla ateńskiego społeczeństwa. Oskarżenie w *Obronie* przyjęło podobną postać: Sokrates miał wprowadzać nowe bóstwa przy jednoczesnym odrzucaniu starych oraz gorszyć młodzież. Są to też działania dokonane przez komediowego Sokratesa. Otwartym pytaniem, które jest wariacją tytułu naszych dociekań i na które również nigdy nie otrzymamy pewnej odpowiedzi, jest: czy *Chmury* Arystofanesa mogły być inspiracją dla oskarżających Sokratesa ćwierć wieku później obywateli? Wykonawcą pisemnego oskarżenia Sokratesa miał być poeta Meletos, który z powodu swojego fachu mógł przecież znać treść *Chmur*. Nieprzypadkowym było zaznaczenie celowości działania w czwartym argumencie – łatwo bowiem możemy śledzić niezamierzone przez twórców użycie ich tekstów oraz utworów (choćby *Lizystrata* Arystofanesa, która stała się ponadczasowym symbolem walki kobiet o swoje prawa, choć stworzona została jako komiczne ukazanie przewrotu politycznego i obyczajowego). Wystarczy, że wskazane podobieństwo okazałoby się czymś więcej niż przypuszczeniem i *Chmury* Arystofanesa w ten sposób mogłyby nieświadomie stać się gwoździem do trumny Sokratesa.

Literatura:

- Arystofanes, *Komedie*, t. I, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2001.
- Arystofanes, *Komedie*, t. II, przeł. J. Ławińska-Tyszkowska, Prószyński i S-ka, Warszawa 2003.
- Bartol K., Danielewicz J., *Komedia grecka od Epicharma do Menandra. Wybór fragmentów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Douglas Olson S., *Broken Laughter. Select Fragments of Greek Comedy*, Oxford University Press, New York 2007.
- Horacy, *Dzieła wszystkie*, t. II, przeł. O. Jurewicz, Ossolineum, Warszawa 1998.
- Menon M., *A Lesson in Politics: Some Remarks on Leo Strauss' Socrates and Aristophanes*, "Philosophical Readings" 2017, Vol IX, No 1.
- Nietzsche F., *Narodziny tragedii. Niewczesne rozważania*, przeł. P. Pieniążek, [w:] tegoż, *Dzieła wszystkie*, T.1A, Wydawnictwo Officyna, Łódź 2012.
- Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
- Platon, *Dialogi*, t. II, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 1999.
- Platon, *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.
- Platter Ch., *Plato's Aristophanes*, [w:] *Ancient Comedy and Reception. Essays in honor of Jeffrey Henderson*, red. S. Douglas Olson, Walter de Gruyter GmbH, Berlin/Boston 2014.
- Slater N.W., *Aristophanes in Antiquity: Reputation and Reception*, [w:] *Brill's Companion to the Reception of Aristophanes*, red. Ph. Walsh, Leiden/Boston 2016.
- Strauss L., *Sokrates i Arystofanes*, przeł. M. Filipczuk, Wyd. Teologia Polityczna, Warszawa 2018.
- Śmiechowicz O., *Arystofanes*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2015.

Walden, czyli życie w lesie Henry'ego Davida Thoreau – u źródeł anarchoprymitywistycznego stylu życia

Henry David Thoreau był amerykańskim pisarzem, poetą i filozofem, żyjącym w latach 1817-1862. Największy rozgłos przyniosło mu dzieło *Walden, czyli życie w lesie*¹. Rozważania Thoreau miały wpływ na wiele nurtów myślowych, takich jak transcendentalizm, abolicjonizm, ekologie głębokie, a także analizowany przeze mnie w artykule anarchoprymitywizm.

Anarchoprymitywizm jest ruchem społecznym, który postuluje odrzucenie technologii i cywilizacji, a także powrót do stanu, w którym ludzkość prowadziła łowiecko-zbieracki tryb życia. Do współczesnych filarów anarchoprymitywizmu należy odrzucenie autorytetu. Przejawia się ono w różnych sytuacjach: podczas manifestacji, pikiet, wykładów itp. Anarchoprymitywiści domagają się społeczeństwa bez klas, zwierzchności i hierarchii. Autorytet jest dla nich jednym z głównych czynników kształtujących społeczeństwo industrialne. Celem artykułu jest próba wykazania związku myśli Thoreau przedstawionej w dziele *Walden, czyli życie w lesie* z koncepcją anarchoprymitywistyczną.

W pierwszej kolejności przedstawię pojęcie anarchoprymitywizmu. Następnie, przejdę do omówienia zagadnienia autorytetu oraz wymienię jego typy. W ostatniej części przedstawię rozważania Thoreau nad autorytetem.

Główne idee anarchoprymitywizmu

Czym jest anarchoprymitywizm? Odpowiedź na to pytanie nie jest prosta. Doktryna ta, rozwijana najszerzej w Stanach Zjednoczonych, ma wielu przedstawicieli, np.: Johna Zerzana, Teodore'a Kaczynskiego, Fredy'ego Perlmana, oraz Johna Moore'a. Ze względu na mnogość ujęć i postulatów formułowanych w jej ramach, nie sposób przedstawić anarchoprymitywizmu jako spójnej, jednorodnej koncepcji.

Korzenie anarchoprymitywizmu sięgają osiemnastego wieku i twórczości Jeana-Jacquesa Rousseau (1712-1778). Za fundującą myśl anarchoprymitywizmu uznać należy koncepcję „szlachetnego dzikusa”². Po czasach oświecenia, grunt pod właściwy anarchoprymitywizm przygotowała myśl dziewiętnastowiecznych transcendentalistów, takich

¹ H. D. Thoreau, *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2020.

² *What is Anarcho-Primitivism?*, <https://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-what-is-anarcho-primitivism.>, dostęp [13.12.2020].

jak Ralph Waldo Emerson (1803-1882), Henry David Thoreau czy Margaret Fuller (1810-1850)³.

Anarchoprymitywizm można scharakteryzować, sięgając do dwóch członów tego terminu. *Anarcho* odsyła nas do anarchistycznych korzeni nurtu, obejmujących: odrzucenie wszelkiej zwierzchności, państwowości i akceptowanych powszechnie reguł społecznych. Człon *prymitywizm* wskazuje z kolei na związki myśli anarchoprymitywizmu z chęcią powrotu do szeroko rozumianego stanu natury, polegającego na odrzuceniu wszelkiej technologii. Wymienione postulaty mają zapewnić wolność i niezależność człowieka, jako nierozzerwalnie połączonego z naturą. Ład, który powstanie na gruzach cywilizacji, będzie stanem idealnej symbiozy człowieka i przyrody. To właśnie w tej koegzystencji, ludzie odnajdą szczęście i prawdziwy cel życia⁴.

Osiągnięcie stanu postulowanego przez anarchoprymitywistów może udać się wyłącznie dzięki odrzuceniu cywilizacji. Anarchoprymitywiści rozumieją przez nią działalność człowieka związaną z technologią. Ted Kaczynski uważa, że „problem cywilizacji, jest równoznaczny z problemem technologii. (...) Tam gdzie istnieje dostęp do technologii, prędzej czy później rozwinie się cywilizacja”⁵. Za technologię uznaje autor nie tylko maszyny czy narzędzia, ale także dziedziny naukowe (chemię, biotechnologię) oraz propagandę, psychologię edukacyjną, „inżynierię społeczną czy techniki organizacyjne”. Wszelkie tego rodzaju działalności, bazują oczywiście na aparaturze czyli narzędziach, maszynach i budynkach⁶.

Anarchoprymitywizm to swego rodzaju subkultura i ruch społeczno-polityczny, opowiadający się za powrotem do stanu, w którym ludzkość prowadziła łowiecko-zbieracki tryb życia. Powrót ten dokonać ma się w wyniku odrzucenia zdobyczy cywilizacji współczesnego człowieka. Stanowisko anarchoprymitywimu, związane jest z różnymi prądami myślowymi: anarchizmem, radykalnym ekologizmem, utopią współczesnego społeczeństwa łowców i zbieraczy, filozofią antytechnologiczną itp⁷.

Zdaniem anarchoprymitywistów osiągnięcie celu powrotu do pełnej jedności z naturą może udać się, tylko jeśli odrzucimy cywilizację i jej technologiczne fundamenty. Tylko radykalny przełom, a nie powolne reformy i próby zmian mogą przynieść pożądany efekt.

³ Tamże.

⁴ Tamże.

⁵ Veganarsy, *Mity prymitywizmu. Wywiad z Tedem Kaczynskim*, przeł. S. Jan, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/veganarsy-mity-prymitywizmu-wywiad-z-tedem-kaczynskim>, dostęp [18.12.2020].

⁶ Tamże.

⁷ *What is Anarcho-Primitivism?*, <https://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-what-is-anarcho-primitivism.>, dostęp [13.12.2020].

Łowcy-zbieracze jako ludzie żyjący w harmonii z naturą, bez dóbr materialnych, mogą wieść pod wieloma względami życie równie satysfakcjonujące, jak to prowadzone przez ludzi żyjących w społecznościach industrialnych⁸. Anarchoprymitywiści twierdzą, że walcząc z kapitalizmem i podziałem klasowym nadal działa się w ramach systemu, który chce się odrzucić. Podobnie jest w przypadku technologii, której dajemy się zniewalać poprzez samo korzystanie z niej. Niezbędny jest prymitywistyczny przewrót, powrót do korzeni. Rewolucja, a nie reforma⁹.

Rodzaje autorytetów

Autorytet jest obecny w każdej cywilizacji, niezależnie od stopnia i miejsca jej rozwoju. Nieważne, czy mamy do czynienia z wysoko rozwiniętymi państwami, czy prymitywnymi plemionami. Na siłę autorytetu, zwraca uwagę zarówno Thoreau, jak i anarchoprymitywiści.

W kontekście nauk społecznych, przez autorytet rozumie się właściwość osoby lub instytucji, która jest szczególnie uprawniona do wydawania poleceń i zarządzeń¹⁰. Anarchoprymitywiści odnoszą się do trzech rodzajów autorytetu: pierwszym z nich jest autorytet boski, czyli swego rodzaju metafizyczne uzasadnienie porządku społecznego. Drugi to autorytet ludzki, czyli społeczna egzemplifikacja porządku wyznaczonego przez religię (starcy, mędrcy, innymi słowy: ludzkie przedstawicielstwo ładu boskiego, które wymusza na ludziach działania w określonych ramach społecznych). Trzecim rodzajem jest autorytet industrialny – nowy i niepodważalny, o charakterze czysto technologicznym, realizowany za sprawą automatyzacji i robotyzacji współczesnego świata.

Najistotniejszy dla anarchoprymitywistów jest związek autorytetu z porządkiem industrialnym. Zwraca na niego uwagę John Moore, pisząc, że istotne dla zwolenników anarchoprymitywizmu jest: „zniesienie wszelkich stosunków władzy – t.j. struktur kontroli, przymusu, dominacji, eksploatacji”¹¹. John Zerzan natomiast, dostrzegając współcześnie społeczną wszechobecność autorytetów, uważa że społeczeństwo łowiecko-zbierackie prowadziło „bezpośrednie życie <<face to face>>, życie bez szefów, kapłanów i królów”¹².

⁸ J. Gowdy, *Łowcy-zbieracze i mitologia rynku*, przeł. nieznanymi, <https://ziemianarozdrozu.pl/artukul/3003/lowcy-zbieracze-i-mitologia-rynku>, dostęp [06.01.2021].

⁹ T. Kaczynski, *Industrial Society and its Future*, WingSpan Press, Livermore, CA 2009, s. 52.

¹⁰ B. Tuziak, *Autorytet jako zjawisko społeczne, wymiar lokalny*, „Studia socjologiczne” 2010, nr 197, s.2.

¹¹ J. Moore, *Elementarz Prymitywisty*, przeł. Ap.pl, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-moore-elementarz-prymitywisty>, dostęp [21.12.2020].

¹² J. Krawczyk, A. Wasieczko, *John Zerzan odpowiada. Wywiad z Johnem Zerzanem*, przeł. nieznanymi, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-zerzan-janusz-krawczyk-agnieszka-maria-wasieczko-john-zerzan-odpowiada>, dostęp [21.12. 2020].

Autorytet religijny jako metafizyczne usprawiedliwienie industrialnego porządku

Podejście do autorytetu zbliżone do anarchoprymitywistycznego można znaleźć na stronach *Waldenu*. Thoreau odnosił się do każdej z jego form wymienionych powyżej. Jeśli chodzi o autorytet religijny, autor niejednokrotnie wyrażał się drwiąco, czy nawet pogardliwie o tej zdominowanej przez teocentryzm sferze ludzkiego życia. Wspominał, że współcześni mu pastory wyrażali się o Bogu dość śmiało i autorytarnie, jakby mieli na niego monopol, nie znosząc sprzeciwu czy nawet różnicy zdań¹³. Czynili to w dużej mierze, właśnie na mocy „odgórnie danego im” autorytetu. Dzięki temu, mając posłuch wśród społeczności, skutecznie na nią wpływali. Umysły niewykształconych i łatwowiernych mas ludzkich miały wszczepiany obraz idealnego, industrialnego porządku. Ilustracją tej zależności, może być wspomniany na stronach *Waldenu* drwal¹⁴. Thoreau scharakteryzował go w następujący sposób: „jego sfera umysłowa i to, co nazywa się sferą duchową, pozostały uśpione jak u niemowlęcia. Pobierał tylko te nieszkodliwe i bezwocne nauki, których księża katolicy udzielają tubylcom, a które nie dają uczniowi wiedzy na poziomie świadomości, lecz jedynie na poziomie wiary i czci, toteż dziecko nie zamienia się w mężczyznę, tylko pozostaje dzieckiem”¹⁵. Kilka stron dalej dodał autor, że drwal, nie powinien polegać aż tak bardzo na naukach księdza, ale zwrócić się ku sobie w poszukiwaniu wewnętrznej mądrości¹⁶.

Autorytet religijny pełni w odniesieniu do społeczeństw ważną rolę podtrzymującą. Usprawiedliwia ważność autorytetu przypisywanego duchownym poprzez odwoływanie się do boskiego prawa, którego kler ma być stróżem i w ten sposób legitymizuje porządek społeczny. W skrajnych przypadkach autorytet religijny zastępuje prywatną duchowość poszczególnych ludzi, doprowadzając do zespolenia jednostkowej i kolektywnej sfery religijnej. Według Thoreau w konsekwencji tego zespolenia zanikała indywidualność i ukryta mądrość jaka przysługiwała każdemu człowiekowi, bez względu na wykształcenie, pochodzenie, kolor skóry itp. Idea ta jest bliska anarchoprymitywistom, którzy podkreślają, że jest możliwe odkrycie na nowo „wewnętrznej mądrości” przynależnej ludzkim istotom. Wymaga to powrotu do prawdziwej jedności z naturą.

¹³ H. D. Thoreau, dz. cyt., s. 181.

¹⁴ Tamże, s.175.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Tamże, s. 177.

Autorytet ludzki czyli pragmatyczna egzemplifikacja społecznego porządku

Wiele miejsca w *Waldenie* poświęca Thoreau rozważaniom nad „autorytetem ludzkim”. Zwracając uwagę na problem bezkrytycznego podporządkowania się autorytetowi przez osoby żyjące w przeszłości, stwierdza: „niektórym ludziom się wydaje, że przodkowie ich przemierzili cały obszar ludzkiego życia, zarówno góry, jak i doliny, i że nad wszystkim mieli pieczę”¹⁷. Cywilizacja zbudowana na ideale autorytetu religijnego i historii pisanej z perspektywy „mężów stanu” i bohaterów afirmuje autorytet nestora – wszechwiedzącego starca. To on, poprzez egzystencję w ludzkiej pamięci i świadomości, wpływa na ludzi żyjących w aktualnym czasie. Autorytety historyczne mają być ostoją industrialnego porządku. Wpływają na społeczeństwa wymuszając działanie, którego efektem jest szkodliwy rozwój prowadzący do epoki industrialnej.

Sceptyczne podejście do roli autorytetu rodzi u Thoreau nieufność do nauki i zajmujących się nią naukowców. Jest to ważny aspekt myśli amerykańskiego filozofa. Odrzucenie autorytetu naukowego jest w *Waldenie* jednoznaczne. Autor stwierdza, że nie możemy zaufać żadnemu sposobowi rozumowania ani działania, choćby było ono legitymizowane wielowiekową tradycją. Należy zawsze sprawdzić wartość „dawnej mądrości” po to, aby wyzbyć się różnego rodzaju przesądów¹⁸. Ponadto postulat odrzucenia mądrości przodków łączy się u Thoreau z postulatem odrzucenia cywilizacji – charakterystycznym dla doktryny anarchoprymitywistycznej. John Zerzan twierdzi np. że technologia, masowe społeczeństwo, industrializacja, a nawet cywilizacja to problemy, a nie rozwiązania¹⁹.

Ilustracją podejścia Thoreau, do społecznych przekonań wypływających z autorytetu, jest opowieść o farmerze, który namawiał autora, do porzucenia wegetarianizmu. W ocenie farmera wegetarianizm nie pozwalał na dostarczenie organizmowi składników potrzebnych do budowy kości. Rolnik, produkując pożywienie zapewniające mu zdrowe kości, używał do swojej pracy silnych, roślinożernych wołów, które ciągną nie tylko ciężki pług, ale i jego samego²⁰. Przywołanie przez Thoreau tego przykładu miało za zadanie ukazać bezrefleksyjne przyjmowanie mądrości płynących od autorytetów, bez uprzedniego, samodzielnego sprawdzenia prawdziwości danej tezy. Rolnik jest także egzemplifikacją sieci cywilizacyjnych powiązań, opartych właśnie na autorytecie. Opinia farmera na temat diety roślinnej, była tylko

¹⁷ Tamże, s. 36.

¹⁸ Tamże, s. 35.

¹⁹ J. Krawczyk, A. Wasieczko, dz. cyt.

²⁰ H. D. Thoreau, dz. cyt., s. 36.

jego opinią. Wpływała z pewnych przekonań, przekazanych rolnikowi od kogoś, kto posiadał w jego oczach duży autorytet.

Jednym z narzędzi, jakim posługuje się każde społeczeństwo, aby osadzić człowieka w systemie, jest praca. Według anarchoprymitywistów praca jest nieodzownym elementem ludzkiego życia, ale nie w wydaniu, jaki narzuca nam społeczeństwo industrialne²¹. Thoreau, mieszkając w chatce na brzegu jeziora Walden, pracował około sześciu tygodni w roku, a resztę czasu przeznaczał na odpoczynek i lekturę książek²². Żył z pracy własnych rąk i nie miał wygórowanych wymagań. Jako przykład Thoreau przywołuje swój pobyt w jednej ze szkół, na stanowisku dyrektora. Zauważył, że wydatki jakie ponosił, są niewspółmierne do osiągniętych przez niego dochodów. Musiał na przykład często wyjeżdżać na dodatkowe szkolenia i kupować ubiór adekwatny do zajmowanego stanowiska²³. Potrzeba posiadania konkretnego zawodu jest wyrazem chęci posiadania społecznego autorytetu. Z kolei potrzeba dysponowania autorytetem, związana jest z porządkiem industrialnym.

Wielkość wykonywanej pracy zwiększa się wraz z rozwojem cywilizacyjnym, zabierając ludziom nie tylko czas, ale także wolność i niezależność. Daje natomiast w zamian złudne poczucie posiadania rzeczy, których ludzie tak naprawdę nie potrzebują, bowiem według Thoreau „nikt nie jest na tyle biedny, aby musiał siedzieć na dyni”²⁴

Autorytet industrialny, czyli nowy, obcy rodzaj autorytetu

Trzecim rodzajem autorytetu, jaki można wyróżnić w dziele Thoreau, jest autorytet industrialny. Każdy współczesny Thoreau mieszkaniec Concord, mógł zgodzić się co do tego, że zarówno boski, jak i ludzki aspekt autorytetu istnieje. Dziewiętnasty wiek pozwalał jednak dostrzec ważność technicznych osiągnięć człowieka. Mógł być to początek powstania autorytetu industrialnego.

Należy zadać pytanie, czy technika może posiadać autorytet? Jest przecież wytworem człowieka. Anarchoprymitywistyczne spojrzenie na tę sprawę, jest jasne: rozwój cywilizacji dostarcza wszelkich przesłanek co do tego, aby tak sądzić. Jako ludzie ufamy maszynom: nie sprawdzamy na przykład, czy kalkulator dobrze obliczył dane równanie. Wypełniamy ich instrukcje, gdy wydają nam polecenia podczas zakupu kawy z automatu. Nie wyobrażamy sobie życia bez środków transportu, takich jak auta, pociągi czy samoloty, wierząc ślepo w ich

²¹ Veganarsy, dz. cyt.

²² Tamże, s. 95.

²³ H. D. Thoreau, dz. cyt., s. 95.

²⁴ Tamże, s. 91.

sprawność i niezawodność, mimo, że każdego dnia dostarczają nam nowych dowodów na swą niedoskonałość.

John Moore twierdzi w *Elementarzu*, że technologia jest pośrednikiem między ludźmi, a światem natury²⁵. Nie są to tylko i wyłącznie narzędzia, ale cały kompleks splecionych ze sobą systemów wydobywania, produkcji, dystrybucji i konsumpcji. Gwarancją optymalnego działania technologii jest pozbawienie człowieka jego wolności oraz zmuszenie go do posłuszeństwa na masową skalę. Stan ten nazywa abstrakcją, która uosabia wszelkie stosunki władzy²⁶. To właśnie ta abstrakcyjna, sztucznie wytworzona sfera posiada autorytet, który zniewala i wpływa na ludzkie społeczności.

Thoreau w swojej twórczości również zwraca uwagę na znaczenie technologii. Zauważa, że „diabeł nieprzerwanie wymaga składania mu do ostatka procentu od jego kapitału zakładowego i licznych inwestycji związanych z postępem. Nasze wynalazki to zwykłe śliczne błyskotki, które odrywają naszą uwagę od rzeczy poważnych. Są tylko ulepszonymi środkami wiodącymi do nie ulepszanego celu, celu już i tak zbyt łatwo osiągalnego”²⁷. Według niego ludzkość pragnie rozwoju za wszelką cenę, nie zastanawiając się ani przez chwilę, dlaczego to robi.

Najdobitniejszym obrazem postępu industrialnego, był dla Thoreau rozwój kolejnictwa. Kolei to według niego wynalazek, którym to nie my jeździmy, ale który nam jeździ wciąż po głowie²⁸. Ludzie nie zważają na to, jakie straty musi ponieść cywilizacja, aby zapewnić ciągły, nieprzerwany rozwój. Industrializacja zbiera żniwo w postaci śmierci ludzi i ich podziału: jedni zaznają szczęścia, jakim jest jazda pociągiem, drudzy zaś nieszczęścia w postaci bycia podkładem pod tory²⁹.

Rozważania o kolei pozostawione w *Waldenie* przypominają myśl anarchoprymitywisty Moore'a, który w jednej z prac twierdził podobnie, że technologia to pośrednik między ludźmi a naturą. Pisze Thoreau: „około stu prętów na południe od mojego domu Kolej Fitchburska dochodzi do samego stawu. Do miasteczka wędruję zazwyczaj jej nasypem i jak gdyby łączy mnie ona ze społeczeństwem”³⁰. Amerykański pisarz zauważa, że nasyp kolejowy jest drogą, która wyprowadza go ze stanu natury i kieruje wprost do społeczności industrialnej. Thoreau, który wybrał życie w zespoleniu z naturą, stał się prekursorem anarchoprymitywistycznego

²⁵ J. Moore, dz. cyt.

²⁶ Tamże.

²⁷ H. D. Thoreau, dz. cyt., s. 77.

²⁸ Tamże, s. 119.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże, s. 142.

stylu życia. Społeczeństwo, które reprezentuje oddalone od jego leśnej chaty miasteczko Concord, to przedstawiciel industrialnego porządku rzeczy. Kolej łączy więc dosłownie i w przenośni system industrialny, który przybiera coraz większe rozmiary z prostym i stałym stanem natury w którym żyje Thoreau. Technologia jako pośrednik, odciąga uwagę od życia zgodnego z naturą. Jest narzędziem, którym posługuje się społeczeństwo industrialne.

Położone na ziemi szyny były oznaką rozwoju. Budziły podziw i trwogę. Dawały komfort podczas jazdy, pozwalając aby pociąg mknął beztrąsko przed siebie. Zdawały się zaś niebezpieczne, gdy znajdowało się na nich, bezpośrednio przed nadjeżdżającym pociągiem: „Nie chcę, aby dym, para i syk pociągu wyłupiły mi oczy i popsuły słuch”³¹ – stwierdza Thoreau.

Autorytet industrialny, to nie tylko kolej oraz inne maszyny i narzędzia. To również mechanizmy społeczne, które wpływają na ludzi i ich niewolą. Thoreau zwracał w tym kontekście uwagę na modę: „kiedy proszę moją krawcową, aby uszyła mi ubranie o takim, a nie innym fasonie, odpowiada poważnie: <<teraz już się takich nie nosi>>, podkreślając <<nie nosi>>, jak gdyby cytowała autorytet równie bezosobowy jak los”³². Ów autorytet jest na tyle silny, że autor ma trudności, aby nakłonić osobę, której zleca przeprowadzenie usługi, do uszycia ubrania według jego wskazówek. Kobieta nie chce wierzyć, że jest on na tyle nieroztropny, że chce, aby jego ubranie nie było zgodne z ówczesnymi standardami mody.

Thoreau kolejny raz zwraca uwagę czytelnika na fakt, że industrialny system, wiąże ściśle wszystkie swoje aspekty. Napisał: „awangardowe mały w Paryżu włożyły podróżną czapkę i już wszystkie mały w Ameryce robią to samo”³³. Społeczeństwa industrialne są skazane na tego typu zależności. Wpływ globalnych trendów dotyka każdą społeczność. Dostrzegają je anarchoprymitywiści, pragnąc ich całkowitego odrzucenia dla dobra ludzkości. Thoreau pisał, że traci nadzieję na to, że będzie mógł dostać, gdziekolwiek na świecie coś prostego i uczciwego. Zamiast tego będzie musiał zadowolić w sprawie ubrań pomysłami kogoś pełnego przedziwnych wizji, których „nie trawi nawet ogień”³⁴.

Autorytet industrialny ma jeszcze jeden aspekt, który czyni go wyjątkowo groźnym w perspektywie anarchoprymitywistycznej. Pierwsze dwa rodzaje autorytetu, czyli religijny i ludzki odwołują się bezpośrednio do człowieka. Boski porządek jest przedstawiany i egzekwowany przez ludzi: pastorów, księży, szamanów. Podobnie rzecz ma się w odniesieniu

³¹ Tamże, s.151.

³² Tamże s. 51.

³³ Tamże, s. 52.

³⁴ Tamże.

do autorytetu ludzkiego, ten egzekwowany jest przez starców, przodków, polityków czy celebrytów. Maszyny zaś, mimo że w całości stworzone przez człowieka, są dla niego przykładem autorytetu całkowicie obcego. Rodzaj ich autorytetu jest odmienny – wtórny i zależny od człowieka, a mimo to wywierający na niego ogromny wpływ. Maszyny są intruzami w ludzkiej społeczności, przez co tym bardziej wprowadzają ludzi w błąd i dezorientację. Postulat odrzucenia technologii, według anarchoprymitywistów, jest postulatem odrzucenia trzeciego rodzaju autorytetu. Mniej autorytetu w przestrzeni społecznej to więcej ludzkiej wolności i autonomii. Rzeczywistość bez maszyn i robotów, będzie rzeczywistością lepszą z tego punktu widzenia.

Zakończenie

Myśl Thoreau w pewien sposób idzie pod prąd wobec dominującego w jego czasach sposobu patrzenia na świat, w którym rozwój ludzkości był tożsamy z postępem technologicznym. Dziewiętnastowieczny człowiek, który przyjął bez zastrzeżeń rozwój industrialny nie wiedział, lub nie chciał wiedzieć, o potencjalnych zagrożeniach jakie może on ze sobą nieść.

Niewątpliwie autorytet był obecny w społecznościach prymitywnych, reprezentowali go wodzowie plemienni oraz szamani – co w kontekście powyższych rozważań może być problematyczne. Nawet idealny stan ponownego zespolenia się ludzi z przyrodą, nie będzie wolny od swego rodzaju autorytetów. Ideolodzy anarchoprymitywizmu nie mają co do tego wątpliwości. Dla przykładu John Moore, twierdzi, że w prymitywnych społecznościach były i są obecne podstawowe stosunki władzy, jednak nie są one aż tak przytłaczające jak w społeczeństwach industrialnych³⁵. Jest to także przesłanka do tego, aby traktować trzeci rodzaj autorytetu, czyli industrializm, jak ciało obce występujące w społecznościach ludzkich. Właśnie brak tego rodzaju autorytetu w społecznościach pierwotnych sprawiał, że autorytet w ogóle nie był dla ludzi przytłaczający i zniewalający.

Henry David Thoreau dostrzegając wokół siebie autorytety, nie postulował całkowitego ich zniesienia. Jego twórczość obrazowała jedynie problemy, jakie się wiążą z ich szkodliwym dla człowieka funkcjonowaniem. Z pewnością nie można powiedzieć, że myśl filozofa była równie radykalna, co myśl anarchoprymitywistów. Można nawet uznać, że działał on w ramach systemu, który chciał zmienić. Było to działanie niezgodne z postulatami nowoczesnych nurtów anarchoprymitywistycznych, głoszących konieczność rewolucji i powrotu do stanu, w którym

³⁵ J. Moore, dz. cyt.

ludzie prowadzili łowiecko-zbieracki tryb życia Zdaniem anarchoprymitywistów przejście człowieka w tryb osiadły, czyli udomowienie, dało początek temu, co nazywamy hierarchią³⁶ w której ważnym elementem jest właśnie autorytet. W tym kontekście należy zastanowić się, czy teoretyczny powrót do stanu pierwotnego będzie charakteryzował się czymś takim, jak autorytet. Jeśli tak, to czy w tej samej formie? A może będzie to coś całkiem innego, czego my, współcześni ludzie wcale nie potrafimy nazwać, bo tego nie dostrzegamy i nie znamy?

Literatura:

Gowdy J., *Łowcy-zbieracze i mitologia rynku*, przeł. nieznanym, <https://ziemianarozdrozu.pl/artykul/3003/lowcy-zbieracze-i-mitologia-rynku>, dostęp [06.01.2021].

Kaczynski T., *Industrial Society and its Future*, WingSpan Press, Livermore, CA 2009.

Krawczyk J., Wasieczko A., *John Zerzan odpowiada. Wywiad z Johnem Zerzanem*, przeł. nieznanym, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-zerzan-janusz-krawat-krawczyk-agnieszka-maria-wasieczko-john-zerzan-odpowiada>, dostęp [21.12. 2020].

Moore J., *Elementarz Prymitywisty*, przeł. ap.pl, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-moore-elementarz-prymitywisty>, dostęp [21.12.2020].

Thoreau H. D., *Walden, czyli życie w lesie*, przeł. H. Cieplińska, Dom Wydawniczy REBIS, Poznań 2020.

Tuziak, B., *Autorytet jako zjawisko społeczne, wymiar lokalny*, „Studia socjologiczne” 2010, nr 197.

Veganarsy, *Mity prymitywizmu. Wywiad z Tedem Kaczynskim*, przeł. S. Jan, <https://pl.anarchistlibraries.net/library/veganarsy-mity-prymitywizmu-wywiad-z-tedem-kaczynskim>, dostęp [18.12.2020].

Pozostałe źródła internetowe:

What is Anarcho-Primitivism?, <https://theanarchistlibrary.org/library/anonymous-what-is-anarcho-primitivism>, dostęp [13.12.2020].

³⁶ J. Krawczyk, A. Wasieczko, dz. cyt.

Przestrzeń w filozofii Iris Marion Young

Niniejszy artykuł¹ jest rodzajem sprawozdania z zetknięcia się z myślą amerykańskiej filozofki feministycznej, Iris Marion Young. Jej dorobek jest słabo znany w polskiej humanistyce i rzadko bywa przedmiotem odniesień. Poniższy tekst stanowić ma jednak nie próbę wypełnienia luki, a raczej wstępne rozpoznanie myślowego dziedzictwa badaczki².

Zainteresowanie filozofią Iris Marion Young było dla mnie dość przypadkowe. Jej filozofia pojawiła się na zatknięciu mojego zainteresowania krytyką teorii sprawiedliwości Johna Rawlsa, odświeżonego zachwytu nad pisarstwem Virginii Woolf i odkryciem, wciąż dla mnie bardzo aktualnej, filozofii Antonio Gramsciego. Artykuł traktować będzie zatem głównie o problematyce przestrzeni, na podstawie której pokażę związki myśli Young z autorami wymienionymi powyżej, a także to, że nie są one aż tak przypadkowe. Z racji, że drugim zadaniem tekstu, jest przybliżenie postaci filozofki, chciałbym zacząć od krótkiego wprowadzenia biograficznego.

Iris Marion Young urodziła się 2 stycznia 1949 roku w Nowym Jorku. Studiowała filozofię na Queens College, który ukończyła w 1970 roku, a następnie doktoryzowała się na Uniwersytecie Stanowym w Pensylwanii w 1974 roku, również z filozofii. Wykładała następnie na wielu uniwersytetach, z czego wymienić należy uniwersytet w Pittsburgu oraz uniwersytet w Chicago, z którym związana była od 2000 do 2006 roku, kiedy to w wieku 57 lat zmarła na raka. Na jej cześć, Centrum Gender Studies na Uniwersytecie Chicagowskim nadał jej imię swoim prestiżowym cyklicznym wykładom³, a Uniwersytet Pittsburgski ufundował nagrodę dla studentek zaangażowanych w lokalną wspólnotę⁴.

Przez kolegów z wydziału Uniwersytetu Chicagowskiego określana była jako “jedna z najważniejszych filozofek politycznych ostatniego ćwierćwiecza”⁵. Głównymi obszarami jej

¹ Wstępna wersja została odczytana na konferencji „Międzynarodowy Dzień Praw Kobiet” 9 marca 2020 na Wydziale Filozoficznym UAM.

² Również styl tego artykułu ma odzwierciedlać pewną prawdę o próbnym, początkowym i fragmentarycznym zapoznaniu się z dorobkiem badaczki, która z pewnością zasługuje na bardziej pogłębione badania.

³ Iris Marion Young Distinguished Faculty Lecture, zob.: <https://gendersexuality.uchicago.edu/events/lectures.shtml>, dostęp [6.03.2020].

⁴ Iris Marion Young Award, zob.: <http://www.gsws.pitt.edu/students/iris-marion-young-award>, dostęp [6.03.2020].

⁵ “Iris Marion Young, a leading philosopher called by a colleague <<one of the most important political philosophers of the past quarter-century>>” [tłum. własne]. Zob.: *Iris Marion Young, 1949-2006*, University of Chicago News Office, <http://www-news.uchicago.edu/releases/06/060802.young.shtml>, dostęp [6.03.2020].

badań były teoria sprawiedliwości i teoria demokracji oraz myśl feministyczna. Określana jest najczęściej jako feministka socjalistyczna, choć na jej idee równie duży wpływ miała europejska myśl postmodernistyczna (głównie francuski poststrukturalizm). Jej prace można czytać jako jeden z wielu przejawów tzw. trzeciej fali feminizmu lub jako konceptualizację feminizmu różnicy.

Jej filozofia, o czym później piszę dokładniej, bierze się nie tylko z gruntownego przemyślenia tradycji marksistowskiej w duchu szkoły frankfurckiej wraz z uwzględnieniem krytyki postmodernistycznej. Główną siłą jest jej dialog z bieżącymi kwestiami politycznymi i społecznymi. Można pokusić się wstępnie o tezę, że Iris Marion Young nieustannie socjologizuje czy politycyzuje filozofię, ale też z drugiej strony nadaje filozoficzny wymiar współczesnym działaniom społecznym, których jest świadkiem.

Najlepszym przykładem takich działań jest kanoniczna praca autorki: *Justice and the Politics of Difference* z 1990 roku⁶, w której to klasycznej, liberalnej teorii sprawiedliwości przeciwstawia wizję uwzględniającą postulaty ruchów lewicowych lat 60. i 70. Normatywną refleksję na temat teorii sprawiedliwości i teorii demokracji kontynuuje również w książce *Inclusion and Democracy* z 2000 roku⁷, a pośmiertnie w 2011 roku ukazała się jej praca poświęcona kwestii „od-powiedzialności”: *Responsibility for Justice*⁸. Warto zauważyć również, że Young była filozofką bardzo wszechstronną i często wychodziła poza klasyczne zagadnienia filozofii polityki i prawa. Zajmowała się również fenomenologią ciała kobiecego, feministyczną teorią rodziny i innymi wyzwaniem współczesnego feminizmu i filozofii politycznej w ogóle.

Na język polski jej tekstów przetłumaczonych jest niestety niewiele. W 2017 roku w pracy zbiorowej *Główne problemy współczesnej fenomenologii* ukazał się jeden z jej pierwszych esejów z 1980 roku: *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności* w tłumaczeniu Moniki Rogowskiej-Stangret⁹. Wcześniej na stronach „Think-tanku feministycznego” ukazał się esej z 1985 roku *Bezstronność i obywatelska sfera publiczna* w

⁶ I. M. Young, *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, New Jersey, 1990.

⁷ I. M. Young, *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.

⁸ I. M. Young, *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011. Dywiz w terminie „od-powiedzialność” bierze się z potrzeby podkreślenia ważnej dla Young i zawartej w oryginalnym terminie (*responsibility*) – „responsywności”, będącej kluczową składową odpowiedzialności, co ma wskazywać według Young na komunikacyjny, zwrotny, dialogiczny charakter publicznej kategorii odpowiedzialności.

⁹ I.M. Young, *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała*, przeł. M. Rogowska-Stangret, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.

tłumaczeniu Jakuba Maciejczyka¹⁰ oraz w 2010 roku w „Praktyce Teoretycznej” ukazał się artykuł pochodzący z 1990 roku: *Ideal wspólnoty i polityka różnicy* w tłumaczeniu Agnieszki Kowalczyk¹¹. Jest to znikomy ułamek twórczości filozofki i jej obecność w języku polskim w żaden sposób nie oddaje wagi jej dorobku w anglosaskiej akademickiej myśli feministycznej.

Nie ma dokąd uciec

Inspiracja Virginią Woolf, o której pisałem na początku, polega na podobieństwie u obu autorek w pojmowaniu problematyki przestrzeni. Przy lekturze *Własnego pokoju* i *Trzech gwinej*¹² nieustannie uderza klaustrofobiczna wręcz atmosfera tych tekstów. Autorka/narratorka wciąż zdaje się jakby mówić w formie zależnej, przybierać różne maski, odgrywać role odpowiednie do sytuacji – pojawia się kilkakrotnie motyw wchodzenia w różne przestrzenie i konieczności poruszania się zaprojektowanymi dla kogoś innego trajektoriami. Cała przestrzeń kampusu Cambridge University czy British Library lub innych chwalebnych instytucji, jest przestrzenią nie dla niej. W tym sensie postulat „własnego pokoju” nabiera znaczenia również czysto przestrzennego – miejsca, w którym kobieta może sama wyznaczać normy zachowania i uzyskać swobodę myślenia.

Iris Marion Young jest jednak w tej kwestii dużo bardziej pesymistyczna niż Woolf. Dla tej drugiej możliwa wciąż była taka, choćby hipotetyczna, przestrzeń wolna od patriarchy. Potrzebny do tego jest tylko (i aż) własny pokój i „500 funtów rocznego dochodu”¹³. Dla Young nawet w owym własnym pokoju doznawać będziemy przestrzeni jako męskiej. Patriarchat jest wcielony nie tylko w budynkach i przedmiotach, ale też w ciałach i umysłach kobiet. Jedyne co można zrobić, to nauczyć się w tych przestrzeniach... tańczyć.

Esej *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała, motoryczności i przestrzenności*¹⁴ jest retorycznie skonstruowany dość nietypowo. Na mniej więcej dwudziestu stronach Young analizuje opisy kobiecej postawy ciała i charakterystyki jego ruchu, które dostępne są w literaturze. Jedyne opisy jakie można było znaleźć to przedstawienia porównawcze ciała

¹⁰ I. M. Young, *Bezstronność i obywatelska sfera publiczna. Niektóre implikacje feministycznej krytyki teorii moralnej i politycznej*, przeł. J. Maciejczyk, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego 2009, http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0087_iris_m_young.pdf, dostęp [15.01.2021].

¹¹ I. M. Young, *Ideal wspólnoty i polityka różnicy*, przeł. A. Kowalczyk, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1, („Wspólnota”), <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2688>, dostęp [15.01.2021].

¹² V. Woolf, *Własny pokój. Trzy gwinej*, przeł. E. Krasieńska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2002.

¹³ Mowa oczywiście o sile nabywczej funta z 1929 roku. Dziś to równowartość około 32 tys. funtów brytyjskich, czyli mniej więcej 170 tys. złotych (orientacyjne dane z dnia 4.03.2021).

¹⁴ I. M. Young, *Rzucać...*, dz. cyt.

kobiecego do męskiego, w których to przedstawieniach kobiece ciała nie mogą sprostać w różnych dziedzinach wzorcowi męskiemu. Gdy mowa o doświadczeniach ciała wyłącznie kobiecych to charakteryzowane są one także przez same kobiety w kategoriach ciężaru, ułomności, tajemniczości itd. Na końcu badaczka dochodzi wręcz do wniosku, że kobiecość jako taka to właściwie fizyczna ułomność w porównaniu z cielesnością męską. Paradoksalnie (choć tylko w warstwie retorycznej) przyznaje więc rację takim „klasykom mizoginii” jak Otto Weininger z książki *Płeć i charakter*¹⁵. Jej wniosek jest jednak diametralnie inny, ale o tym za chwilę.

Kobiece nastawienie do świata i przestrzeni było tradycyjnie rozważane jako warunkowane biologicznie (choć rzadko anatomicznie) lub jako wynikające z jakiejś specyficznie kobiecej tajemniczej istotowości. Sprzeciw tym ujęciom dała Simone de Beauvoir¹⁶, dla której każda ludzka egzystencja określana jest głównie przez sytuację. Mimo tego, że dzięki francuskiej myślicielce możemy traktować pewną jednolitość sytuacji socjohistorycznej kobiet jako coś zrozumiałego i dającego się opisać, to według Young, sama uciekała ona od tematu anatomii i cielesności kobiecego ciała i wierzyła skrycie, że to one, chociażby częściowo, warunkują niewolny status kobiet. Taki pogląd wprost przyjmuje również np. Shulamith Firestone, która w książce *Dialectic of Sex*¹⁷ głosi potrzebę transcendencji natury (czyli anatomii), ponieważ to w niej tkwi źródło nierówności płci. Artykuł Young ma za zadanie według samej badaczki zapełnić lukę, która istnieje w egzystencjalnej fenomenologii, jak i w teorii feministycznej – chce opisać niektóre z podstawowych modalności kobiecego ciała, sposobu poruszania się i usytuowania w przestrzeni. Autorka używa do tego kategorii wypracowanych w teorii żywego ciała Maurice’a Merleau-Ponty’ego oraz teorii sytuacji Simone de Beauvoir. Przyjmuje taką oto roboczą koncepcję kobiecości: “<<Kobiecość>> nie oznacza tajemniczej jakości lub istoty, którą wszystkie kobiety posiadają z racji tego, że są kobietami biologicznie. <<Kobiecość>> to raczej zbiór struktur i warunków, które wyznaczają granice typowej sytuacji bycia kobietą w określonym społeczeństwie oraz typowy sposób, w jaki same kobiety przeżywają tę sytuację”¹⁸.

¹⁵ O. Weininger, *Płeć i charakter*, przeł. O. Ortwin, wstęp. G. Kunigiel, posł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1994. Pozycja ta znana jest jako klasyka filozoficznie podbudowanego seksizmu i rasizmu, wprost głoszącego, że ideały kultury należy budować w kontrze do tego, co kulturowo kobiece i żydowskie.

¹⁶ S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska i M. Leśniewska, wstęp M. Środa, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.

¹⁷ S. Firestone, *Dialectics of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, Nowy York 1970.

¹⁸ I. M. Young, *Rzucać...*, dz. cyt., s. 637-638.

W definicji Young podkreślana jest typowość, ponieważ wiele kobiet się w tej charakterystyce nie mieści i nie musi mieścić – nie jest to też żaden wyznacznik normatywny, ponieważ, jak zostało przytoczone w cytacie, nie jest to jakaś istota kobiecości, a raczej konstrukt społeczny.

Następnie zauważa Young w analizie postawy i zachowania kobiecego ciała następujące rzeczy: dziewczynki (przy rzucaniu piłką) nie angażują całego ciała (nie wykorzystują pełni jego możliwości), ich postawa wskazuje na pewne ograniczenia przestrzenne, wykazują one obawę przed zranieniem w kontakcie z przedmiotami w ruchu, a ich uwaga skierowana jest bardziej na samo ciało niż na cel, który ma być osiągnięty. Te opisy następnie Young przepuszcza przez aparat pojęciowy wypracowany w *Fenomenologii percepcji* Merleau-Ponty'ego¹⁹, co pozwala jej wyróżnić trzy modalności kobiecej motoryczności: 1. niejednoznaczną transcendencję, 2. wstrzymwaną intencjonalność i 3. nieciągłą jedność z otoczeniem²⁰. Źródłem tych modalności, których główną charakterystyką jest wewnętrzna sprzeczność, jest autoreferencyjność kobiecej postawy ciała: pojmowanie go zarazem jako możliwości i jako rzeczy. Podobnie przedstawia się kobiece istnienie umieszczone w przestrzeni: 1. kobiety konstruują przestrzeń wyobrażoną jako zamkniętą, ograniczoną, 2. przestrzeń traktowana jest jako coś, czemu się przygląda, a nie w czym się porusza, 3. kobiece ciało istnieje w przestrzeni, o ile kobieca cielesna egzystencja jest autoreferencyjna i doświadcza siebie jako przedmiotu²¹.

Dopiero w tym miejscu, po wyczerpaniu beznamiętnego, naukowego, fenomenologicznego opisu, Young przechodzi do pisania bardziej zaangażowanego, ukazując w ten sposób rzeczywistą rolę swojego tekstu. Ów „zbiór struktur i warunków, które wyznaczają granice typowej sytuacji bycia kobietą w określonym społeczeństwie”²² staje się więc w rezultacie ściśle uwarunkowany seksistowską opresją we współczesnych społeczeństwach. O różnicach w funkcjonowaniu kobiecych i męskich ciał nie stanowi więc ani anatomia, ani fizjologia, ani jakaś tajemnicza „istota”, ale po prostu kultura. Ważne jednak jest to, że owa opresja obecna w kulturze nie jest jakimś niematerialnym, jedynie mentalnym wyobrażeniem. Cały opis fenomenologii kobiecej postawy ciała był Young potrzebny po to, by pokazać, że owa opresja prowadzi do realnego, fizycznego upośledzenia, na które składają się: hamowanie, ograniczanie, umiejscowianie i

¹⁹ M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński ; posł. opatrzył J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.

²⁰ I. M. Young, *Rzucac...*, dz. cyt., s. 642-647.

²¹ Tamże, s. 648-651.

²² Tamże, s. 638.

uprzedmiotawianie²³. Kobięce ciało musi ten kulturowo-przestrzenny nacisk pokonywać, aby realizować pełnię swoich możliwości. Na strukturę owej seksistowskiej opresji składają się: 1. zarówno brak doświadczeń w aktywnościach rozumianych jako chłopięce/męskie oraz seria pozytywnych wzmocnień, czy inaczej, tresura pozytywna do aktywności kobiecych, 2. obecne w kulturze definiowanie kobiety jako rzeczy, 3. zagrożenie gwałtem lub doświadczenia gwałtu²⁴.

Esej kończy się uwagą, że realizacja pełni potencjału kobiecego ciała wcale nie musi iść zawsze drogą pokonywania barier stawianych przez seksistowską opresję. Męskie ciało nie jest pełnią i doskonałością, do której należy dążyć – jest nią tylko w strukturach wyznaczonych przez samą opresję. Jedną z takich odmiennych aktywności jest np. taniec, którego fenomenologiczny opis pod kątem charakterystyki modalności kobiecego ciała czeka wciąż według Young na odpowiednią badaczkę. Kończy się więc tekst obietnicą pewnej emancypacji: poszerzania fizycznych możliwości kobiecego ciała w zorientowanych na zadaniach aktywnościach poprzez walkę z seksistowską opresją oraz rewaloryzację kulturową aktywności cielesnych, tak by aktywności niezorientowane zadaniowo mogły pozwolić ciałom „rozkwitnąć”. Dziesięć lat po napisaniu tego artykułu Young wróci do tematu opresji, ale spojrzy na nią z jeszcze szerszej i systematycznej perspektywy.

Wobec dominacji i opresji

W wydanej w 1990 roku książce *Justice and the Politics of Difference*²⁵ Young osadza refleksję o teorii demokratycznej na kategorii heterogeniczności. Do tradycyjnej, liberalnie pojmowanej wolności od dyskryminacji dodaje za Hanną Arendt dyskryminację pozytywną, wynikającą z pierwszeństwa życia społecznego/politycznego nad życiem jednostkowym.

Ideę książki autorka przedstawia bardzo prosto. Chciała ona stworzyć filozofię polityczną, która rodzi się z uznania nowych ruchów lewicowych i ich postulatów obecnych w amerykańskiej (i nie tylko) polityce od lat 60. (np. ruch feministyczny, ruch wyzwolenia Czarnych, ruch amerykańskich Indian, ruch gejów i lesbijek itd.). Taka filozofia, oprócz tego, powinna wyciągnąć implikacje polityczne z wyzwania jakie postmodernizm rzucił tradycji zachodniego rozumu. Uwzględnienie dwóch powyższych przesłanek powinno doprowadzić do pogłębienia i poszerzenia tradycyjnych socjalistycznych ideałów politycznych. Żeby zaś to wszystko przeprowadzić Young

²³ Tamże, s. 653-654.

²⁴ Tamże.

²⁵ I. M. Young, *Justice...*, dz. cyt. Wszelkie stosowane poniżej parafrazy twierdzeń Young są mojego autorstwa – M.J.

skupia się na pojęciu sprawiedliwości jako głównym przedmiocie filozofii politycznej²⁶. Postaram się opisać pokrótce podstawowe idee przedstawione w tej książce.

Ważnym postulatem Young jest odejście od tzw. paradygmatu dystrybucyjnego w teorii sprawiedliwości²⁷. Według badaczki należące do owego paradygmatu teorie ograniczają znaczenie sprawiedliwości społecznej do właściwej moralnie dystrybucji świadczeń i obciążeń, czyli *de facto* alokacji dóbr materialnych i pozycji. W takim paradygmacie kwestie społeczne zostają właściwie unieruchomione oraz implikowany jest atomizm społeczny. Paradygmat dystrybucyjny zakłada również (a zarazem zaciemnia) kontekst instytucjonalny. Prowadzi to do tego, że nie można wziąć w nim kapitalistycznych instytucji i stosunków klasowych pod ewaluację. Powstałe pojęcie sprawiedliwości jest efektem stosunków produkcji, więc nie może tychże stosunków osądzać. W takim znaczeniu przyjmuje Young Marksowską tezę, że taki koncept sprawiedliwości jest wytworem ideologii burżuazyjnej.

Young z samej idei dystrybucji nie rezygnuje, ale uważa, że jest ona nazbyt szeroko rozciągana²⁸. Przez to, że sam paradygmat dystrybucyjny nie widzi swoich własnych granic i swoją logikę stosuje do wartości nieprzedmiotowych, kształtuje mylny i niekompletny obraz ontologii społecznej. Young zauważa szczególnie niemożliwość postrzegania praw w wymiarze dystrybucyjnym, ponieważ są one stosunkami społecznymi, a nie rzeczami. Podobnie rzecz ma się z tzw. dystrybucją uznania – stosunek do samego siebie nie może być postrzegany jako posiadane dobro, a raczej wynika z relacji i procesów, w jakich ludzie działają.

Zarzuty Young wobec teorii sprawiedliwości są jednak również bardziej fundamentalne. Według badaczki ogólna „teoria” dla wszystkich zawsze jest konstruktem bazującym na konkretnych doświadczeniach wybranych jednostek. Tak zwana „teoria” cechuje się zawsze takimi pojęciami jak zewnętrżność, bezstronność, jedność, całość, bezzasowość. Teoria sprawiedliwości stoi przed dwiema trudnościami: albo przyjmuje postawę spoza, by móc normatywnie oceniać, albo gdy jest uczestnikiem zdarzeń, grozi jej prywatyzacja moralności. Są więc według Young dwie kłopotliwe konsekwencje praktyczne przyjęcia tzw. „teorii” : 1. teoria uniwersalna i niezależna: musi mieć jednak substancjalne przesłanki na temat życia społecznego, które mogą być wywiedzione tylko z rzeczywistych doświadczeń na temat życia społecznego (tak np. teoria

²⁶ Tamże, s. 3.

²⁷ Tamże, s. 18-24.

²⁸ Tamże, s. 24-29.

Rawlsa²⁹ bierze przesłanki z doświadczeń ludzi żyjących w nowoczesnych, liberalnych, społeczeństwach kapitalistycznych), 2. teoria uniwersalna i naukowa, która jednak musi mylić refleksję moralną z wiedzą naukową i skażona jest tzw. widmem badacza jako „patrzącego”. Zamiast „patrzenia” Young, śladem Jeana-François Lyotarda, preferuje wywodzenie poczucia sprawiedliwości ze zmysłu słuchania³⁰.

Ważne jest, że dla Young odrzucenie „teorii” nie oznacza odrzucenia racjonalnego dyskursu *per se*. Głównymi zadaniami pozostają wciąż: wyjaśnianie znaczenia koncepcji, opisywanie i tłumaczenie stosunków społecznych, artykulacja oraz obrona zasad i idei. Przyjmuje więc narzędzia zrodzone na gruncie teorii krytycznej, które prowadzą do tzw. analizy sytuacyjnej: normatywnej refleksji, która została historycznie i społecznie skontekstualizowana³¹.

Taka „poprawiona” o narzędzia teorii krytycznej koncepcja sprawiedliwości powinna zaczynać się według badaczki od walki z dominacją i opresją. Nakłada się więc na koncepcję polityczności jako takiej. Tyle, że jest to już polityczność poszerzona, dzięki walce emancypacyjnych ruchów społecznych, o „polityzację” nowych przestrzeni przeciw „depolityzacji” państwowego liberalizmu.

Żeby zdefiniować jakoś pojęcia dominacji i opresji należy zaznaczyć, że są one zjawiskami przeciwstawnymi innym zjawiskom społecznym. Według Young mianowicie istnieją dwie grupy pozytywnych, uniwersalnych wartości sprawiedliwości (przedstawiają one więc fundamenty poglądów antropologicznych autorki): 1. rozwijanie i realizowanie możliwości oraz wyrażanie swoich doświadczeń, 2. wpływ na swoje życie i jego warunki. Wobec tych dwóch dążeń ludzi kształtują się społeczne warunki niesprawiedliwości, czyli dominacja i opresja³². Opresja składa się z systemowych i instytucjonalnych przeszkód, które ograniczają ludziom możliwość uczenia się, prowadzenia bogatego życia społecznego, zdolność do zabawy i komunikacji, czy wyrażania swoich emocji i pragnień wobec ludzi w autentycznych relacjach społecznych. Dominacja zaś zawiera ograniczanie lub hamowanie wpływu ludzi na swoje własne życie i jego warunki; jednostka żyje wtedy w strukturach, które bezpośrednio lub przez pośrednie konsekwencje określają jej życie i podejmowane działania³³.

²⁹ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. „Biblioteka Współczesnych Filozofów”.

³⁰ I. M. Young, *Justice...*, dz. cyt., s. 4.

³¹ Tamże, s. 5-7.

³² Tamże, s. 37-38.

³³ Tamże, s. 38.

Twierdzenia o opresji i dominacji Young wywodzi z postulatów ruchów lewicy z lat 60. i 70. Wymienia ich wiele: ruch demokratycznych socjalistów, ruch walczący o środowisko (ruchy ekologiczne), ruch Czarnych, ruch Chicanos (tożsamości amerykańsko-meksykańskiej), Portorykańczyków, amerykańskich Indian, ruch przeciw interwencjom wojskowym, ruch gejów i lesbijek, ruch niepełnosprawnych, ludzi starych, ruch lokatorski, ruch na rzecz biednych oraz ruch feministyczny³⁴. Young podkreśla wagę różnic między wszystkimi wymienionymi ruchami społecznymi. Dotychczasowa ontologia społeczna zawarta w teorii sprawiedliwości nie operowała w ogóle kategorią grupy społecznej. Grupy społeczne są jednak dla Young niekwestionowanym faktem życia społecznego. Ich ontologiczna wartość wypływa z przyjętej (Marksowskiej z ducha) antropologii, w której człowiek realizuje pełnię swojego potencjału oraz potrzeby emocjonalne i ekspresyjne w relacjach społecznych. Skoro więc istnieje podział na grupy społeczne to, według Young, oznacza to istnienie ich hierarchii opartej na dominacji i opresji. Sprawiedliwość społeczna wymaga więc czynnego uwzględnienia tych faktów i aktywne przeciwdziałanie³⁵.

Wspomniana opresja przydarza się właśnie grupom społecznym. Stan rzeczy, w którym funkcjonująca teoria sprawiedliwości oparta jest na teorii socjologicznej, która nie operuje koncepcją grupy społecznej, prowadzi według badaczki nieodmiennie do wzmacniania opresji.

Na koniec tej części jeszcze tylko krótko przedstawię opisane przez Young „pięć twarzy opresji”, czyli wyzysk, marginalizację, bezsilność, kulturowy imperializm i przemoc³⁶. Wyzysk to klasyczna marksistowska kategoria, wynikająca z podziału klasowego w społeczeństwie. Young jednak poszerza ją w analizie o zdobycze studiów feministycznych i postkolonialnych, czyli o wyzysk wynikający z podziału na płeć i rasę. Podczas, gdy wyzysk dotyczy opresji wynikającej z samej istoty systemu kapitalistycznego, tak marginalizacja polega na zepchnięciu części populacji poza rynek pracy. Young wskazuje, że leży ona głównie na gruncie rasowym i składa się z takich kategorii jak: ludzie starzy, młodzi kolorowi mężczyźni, samotne matki, ludzie z niepełnosprawnościami psychicznymi i fizycznymi, Indianie w rezerwach. Kolejny element, czyli bezsilność, wynika ze społecznego podziału pracy, a więc z istnienia podziału klasowego.

³⁴ “Ideas and experience born in the new left social movements of the 1960s and 1970s continue to inform the thoughts and actions of many individuals and organizations in contemporary American political life: democratic socialist, environmentalist, Black, Chicano, Puerto Rican, and American Indian movements; movements against U.S. military intervention in the Third World; gay and lesbian liberation; movements of the disabled, the old, tenants, and the poor; and the feminist movement”. Tamże, s.7.

³⁵ Tamże, s. 44-48.

³⁶ Tamże, s. 48-65.

Tzw. nieprofesjonaliści na rynku pracy doznają, oprócz wyzysku, dodatkowej formy opresji, związanej z niskim statusem, brakiem posłuchu społecznego, niskim poczuciem własnej wartości itd. Kulturowy imperializm zaś polega na doświadczaniu tego jak dominująca kultura unieważnia i czyni niewidzialnymi realne doświadczenia danej grupy społecznej, jednocześnie ją stereotypizując w kategoriach Inności. Ostatni element to przemoc i jej systemowy, losowy i irracjonalny charakter wobec danych grup społecznych. Element ten spina klamrą rozważania o sprawiedliwości z omawianym wcześniej esejem o fenomenologii kobiecego ciała. Istniejąca w społeczeństwie systemowa przemoc wobec danych grup społecznych (w tym wobec kobiet) ma za zadanie upokorzyć, uszkodzić lub zniszczyć daną osobę i w pewien sposób naznaczyć ją podporządkowaniem, które następnie trwale odznacza się na ontologii społecznej.

Kilka pytań, kilka wniosków

Podstawowy wniosek jaki narzuca się z lektury Iris Marion Young to potwierdzenie podstawowego rozpoznania Antonio Gramsciego o hegemonii kulturowej³⁷. Przestrzeń, która znalazła się w tytule niniejszego artykułu, jest dla mnie zatem przestrzenią hegemoniczną. Mam też wrażenie, że Virginia Woolf, Antonio Gramsci oraz Iris Marion Young mieli podobne rozpoznania na temat ontologii społecznej. Gest Woolf mimo, że literacko bardzo inspirujący, naznaczony jest jednak pewnym elitarystyczno-modernistycznym ukąszeniem. Pisarstwo Young podyktowane było moim zdaniem rozpoznaniem kluczowej roli walki kulturowej i jej wpływie na rzeczywistość.

Rezultatem wydania *Justice and the Politics of Difference* była coraz powszechniejsza obecność tzw. dyskryminacji pozytywnej w amerykańskim prawodawstwie oraz niewątpliwie korekta liberalnego, akademickiego dyskursu sprawiedliwości³⁸. Young pozwala zauważyć, że liberalna teoria sprawiedliwości niezauważająca trwałej hegemonii kulturowej, nie tylko nie pełni swojej roli, ale wręcz ową hegemonię konstytuuje i wzmacnia. Wnioskiem socjalistycznej teorii sprawiedliwości byłaby więc szeroko zakrojona państwowa oraz oddolna, długotrwała polityka kontrhegemoniczna. Young jest wyraźnie po stronie słabych form sprawowania władzy i jej

³⁷ Zob. M. Wróblewski, *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016.

³⁸ Zob. P. W. Juchacz, *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2015, s. 181-189. Autor przedstawia krytykę Young jako ważną składową tzw. drugiej fazy rozwoju demokracji deliberatywnej.

postulat teoretyczny „słuchania” prowadzi do wizji demokracji opartej na odpowiedzialności (*responsibility*). Co też nie jest dalekie wizji Gramsciego z jego ideą nieustannego praktycznego dialogu intelektualistów z ludem jako głównego postulatu edukacyjnej polityki społecznej³⁹.

Pozostaje jeszcze pytanie, które po trzydziestu latach od ukazania się książki Young wisi wciąż w powietrzu: co dobrego, a co złego wyniknęło dla feminizmu z tzw. feminizmu różnicy i jaką rolę pełni w tym problemie książka Young. Z racji, że jest to temat na analizę dużo bardziej czasochłonną niż ten skromny artykuł, pozostawiam to pytanie bez odpowiedzi.

Literatura:

- de Beauvoir S., *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska i M. Leśniewska, wstęp: M. Środa, Wydawnictwo Czarna Owca, Warszawa 2014.
- Firestone S., *Dialectics of Sex. The Case for Feminist Revolution*, Bantam Books, Nowy York 1970.
- Gramsci A., *Intelektualiści i organizowanie kultury*, przeł. B. Sieroszevska, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
- Juchacz P. W., *Deliberatywna filozofia publiczna. Analiza instytucji wysłuchania publicznego w Sejmie Rzeczypospolitej Polskiej z perspektywy systemowego podejścia do demokracji deliberatywnej*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2015.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński ; posł. opatrył J. Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, przekład przejrzał i uzupełnił S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009. „Biblioteka Współczesnych Filozofów”.
- Weininger O., *Płeć i charakter*, przeł. O. Ortwin, wstęp G. Kunigiel, posł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Sagittarius, Warszawa 1994.
- Woolf V., *Własny pokój. Trzy gwiney*, przeł. E. Krasieńska, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2002.
- Wróblewski M., *Hegemonia i władza. Filozofia polityczna Antonia Gramsciego i jej współczesne kontynuacje*, Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2016.
- Young I. M., *Justice and the Politics of Difference*, Princeton University Press, New Jersey, 1990.

³⁹ A. Gramsci, *Intelektualiści i organizowanie kultury*, przeł. B. Sieroszevska, [w:] tegoż, *Pisma wybrane*, t. 1, Książka i Wiedza, Warszawa 1961.

- Young I. M., *Inclusion and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 2000.
- Young I. M., *Responsibility for Justice*, Oxford University Press, Oxford 2011.
- Young I. M., *Rzucać jak dziewczyna. Fenomenologia kobiecej postawy ciała*, przeł. M. Rogowska-Stangret, [w:] *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.
- Young I. M., *Bezstronność i obywatelska sfera publiczna. Niektóre implikacje feministycznej krytyki teorii moralnej i politycznej*, przeł. J. Maciejczyk, Biblioteka Online Think Tanku Feministycznego 2009, http://www.ekologiasztuka.pl/pdf/f0087_iris_m_young.pdf, dostęp [15.01.2021].
- Young I. M., *Ideal wspólnoty i polityka różnicy*, przeł. A. Kowalczyk, „Praktyka Teoretyczna” 2010, nr 1 („Wspólnota”), <https://pressto.amu.edu.pl/index.php/prt/article/view/2688>, dostęp [15.01.2021].

Stosowalność predykatu prawdy w odniesieniu do obiektów wizualnych

Status obiektów wizualnych w ramach dyskusji wokół problemu prawdy jest poruszany bardzo rzadko. Standardowo przyjmuje się, że przymiotnik „prawdziwy” stosuje się do obiektów takich jak zdania, sądy, przekonania, myśli, wypowiedzenia¹. Cechą wspólną wszystkich tych nośników prawdy jest ich bezpośredni związek z językiem naturalnym, z którego zresztą ten specyficzny termin się wywodzi. Wydaje się, że mówienie o obiektach wizualnych (takich jak zdjęcia, malowidła, wykresy, diagramy, itp.) jako prawdziwych lub fałszywych jest nieintuicyjne, a nawet niepoprawne. Lepiej pasują tu słowa: wierny, rzeczywisty, autentyczny, adekwatny, itd. Sytuacja jednak komplikuje się, gdy przejdziemy na grunt przeprowadzanych przez nas rozumowań.

Logika jako nauka zajmująca się formalizacją poprawnych wnioskowań, teorią poprawnej argumentacji, a zdaniem niektórych również teorią (zasad) przekształcania informacji² nie może uciec od faktu, że różnych obiektów wizualnych – np. w postaci wykresów, zdjęć lub choćby diagramów – używa się jako integralnych części przeprowadzanych rozumowań. Nie stanowią one jedynie pomocy wizualnej – w pracach matematyków poprawnie skonstruowana wizualizacja stanowi nieki część dowodu. Za przykład może posłużyć geometryczny dowód twierdzenia Pitagorasa bądź graficzne przedstawienie sumy szeregu geometrycznego³. Dany obiekt wizualny staje się w ten sposób składnikiem rozumowania, w szczególności zaś występuje w roli przesłanki. Logika klasyczna, która gwarantuje transmisję prawdziwości z przesłanek do wniosku (o ile wynika on z nich logicznie), powinna więc uwzględnić możliwość przypisania prawdziwości tego rodzaju przedmiotom. Ponieważ zwykle systemy formalne wykluczają podstawianie za zmienne innych obiektów niż zdania w sensie logicznym, rozumowania zawierające obiekty wizualne jako swoją integralną część zdają się nie podlegać ocenie z punktu widzenia poprawności formalnej.

¹ Z. Tworak, *Współczesne teorie prawdy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 12-13.

² Por. J. Perzanowski, *Logika a filozofia. Uwagi o zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych*, [w:] *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, red. J. Perzanowski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989. Takie ujęcie logiki pozwala traktować obiekty wizualne jako nośniki informacji.

³ Status obiektów wizualnych w dowodzie jest przedmiotem dyskusji. Nie będę tutaj rozważał zasadności poszczególnych stanowisk, wykracza to poza zakres tej pracy.

Nie tylko kwestia formalizacji jest tutaj problematyczna. Kłopot sprawia też bardzo szeroki zakres pojęcia obiektu wizualnego, który zawiera w sobie wiele rodzajów nieprzystających do siebie przedmiotów. Powiedzieć o fotografii, że jest prawdziwa, nie jest tym samym, co orzekać prawdziwość o malowidle w galerii, nie mówiąc już o prawdziwości wykresu będącego graficznym przedstawieniem przebiegu pewnej funkcji. Konstruując teorię prawdy przyjmującą, że obiekty wizualne mogą być nośnikami prawdy, trzeba więc albo ograniczyć to pojęcie tylko do wybranych klas takich przedmiotów, albo stworzyć bardzo szeroką definicję pojęcia prawdy, która uwzględni każdą z możliwych jego interpretacji. Oba wyjścia są wadliwe, a teoria prawdy stworzona w oparciu o którekolwiek z nich nie będzie w istocie zadowolająca. Z drugiej strony odrzucenie możliwości szerszego stosowania owego pojęcia nie daje odpowiedzi na problem pojawiania się różnych obiektów wizualnych jako istotnych przesłanek w przeprowadzanych rozumowaniach. W pracy naukowców stale używa się odpowiednich wizualizacji, choćby w postaci symulacji komputerowych⁴, które mimo że nie są dowodem formalnym w podstawowym rozumieniu tego pojęcia, to jednak nierzadko są wystarczającą racją uznania danego twierdzenia matematycznego za prawdziwe.

W niniejszej pracy postaram się przedstawić pewne intuicje związane z tym, czym są i jaką rolę pełnią obiekty wizualne w ramach przeprowadzanych rozumowań, a w konsekwencji postawić pytanie o adekwatność zastosowania korespondencyjnej teorii prawdy (w stylu Alfreda Tarskiego) do tego typu obiektów. W drugiej części omówię pokrótce system zaproponowany przez Erica Hammera i Sun Joo Shin, którzy zajęli się formalizacją tzw. wnioskowań diagramatycznych (ang. *diagrammatic reasoning*), a w efekcie, nawiązując do dokonań Tarskiego, przedstawili definicję prawdziwości w modelu, która pozwala na stosowanie predykatu prawdy w odniesieniu do pewnych ustalonych obiektów wizualnych⁵.

Problemy związane z obiektami wizualnymi i intuicje Tarskiego

Jedną z najważniejszych cech odróżniających obiekty wizualne od zdań jakiegoś języka jest strukturalność. Dane wyrażenia o tyle tworzą zdanie, o ile są powiązane ze sobą zgodnie z

⁴ M. Sochański, *What is Diagrammatic Reasoning*, "Logic and Logical Philosophy" 2018, Vol 27, No 4, s. 586.

⁵ Badania nad przedmiotami wizualnymi w kontekście logicznym zaczęły się od Ch. S. Peirce'a. Uważał on, że „logika jest nauką zajmującą się relacjami między symbolami i ich przedmiotami” oraz że wyrażenia logicznie można przełożyć na obrazy graficzne. Kontekst takiego kierunku badań ugruntowany był w strukturalistycznym podejściu filozofa. Por. T. Komiedziński, *Logika Charlesa Peirce'a*, „Acta Universitatis Nicolaï Copernici” 1991, Logika 1 (224), s. 71-81.

regułami składniowymi obowiązującymi w języku, z którego pochodzą. Obiekty wizualne takiej sekwencyjności nie posiadają – są umieszczone w przestrzeni (w celu uproszczenia rozważań przyjmuję, że w dwuwymiarowej). Sprawia to, że znajomość sposobu uporządkowania elementów nie pozwala na określenie jednoznacznie ich sensu, gdyż rolę gra również forma użytych znaków i ich umiejscowienie w przestrzeni, co w przypadku konstruktów językowych nie ma miejsca⁶. Zilustrować można to na następujących przykładach. W przypadku klasycznego rachunku zdań, niezależnie od użytej notacji, poszczególne znaki będą po prostu umieszczone obok siebie i to znajomość ich kolejności określa znaczenie całej formuły, np. (używając notacji Łukasiewicza) $CKpNpq$. Natomiast, przyglądając się znakom drogowym, można dostrzec, że to nie sekwencyjność (gdyż nie da się jej określić) poszczególnych elementów składowych, lecz ich forma, w tym m. in. kolor i kształt, gra kluczową rolę. To jednak, co trzeba brać pod uwagę przy przypisywaniu danym obiektom wizualnym znaczenia, a tym samym przy przypisywaniu im prawdziwości, jest często uzależnione od tego, do jakiej klasy obiektów są zaliczane.

Podobne intuicje formułuje również Douglas Morgan w swojej pracy *On Pictorial Truth*. Mimo że nie dostarczają one żadnych bezpośrednich wskazówek do stworzenia teorii prawdy dla obiektów wizualnych, to pomagają jednak lepiej zrozumieć naturę problemu. Rozważa się dwie hipotetyczne sytuacje. Pierwsza z nich dotyczy zdjęcia⁷, które przedstawia mężczyznę i kobietę pijących szampana. Małżonka mężczyzny, widząc zdjęcie, może z niego wywnioskować, że taka sytuacja miała rzeczywiście miejsce. Oznacza to, że zdjęcia – analogicznie do zdań – są nośnikami informacji i przypisuje się im zdolność stwierdzania zachodzenia pewnych stanów rzeczy. Przykład ten można jeszcze rozszerzyć: w ramach eksperymentu myślowego jestem w stanie założyć, że fotografia została zmanipulowana. Przedstawia ona pewien stan rzeczy, który w rzeczywistości nie miał miejsca. Nie oznacza to jednak, że na jej podstawie nie można wyciągnąć pewnych – być może fałszywych – wniosków. Istnieje więc podobieństwo pomiędzy obiektami wizualnymi a zdaniami ze względu na ich zdolność bycia prawdziwymi (fałszywymi)⁸. Upraszczając, „fałszywość” fotografii wynika z tego, że „orzeka” ona o danym wycinku rzeczywistości coś, co jest niezgodne faktami. Podobnie jak w przypadku pewnych zdań (zwłaszcza zdań protokolarnych), można określić, czy fotografia jest fałszywa czy też nie – należy

⁶ L. Perini, *The Truth in Pictures*, „Philosophy of Science” 2005, Vol 72, No 1, s. 263-264.

⁷ To, że rozważa się tu fotografię, ma kluczowe znaczenie.

⁸ D. Morgan, *On Pictorial Truth*, „Philosophical Studies” 1953, Vol IV, No 2, s. 19-21.

zweryfikować jej prawdziwość na podstawie relacji wiążącej ją z rzeczywistością (przynajmniej w ramach korespondencyjnej teorii prawdy).

W tej samej pracy autor dostarcza drugiego przykładu stosowalności pojęcia prawdy do obiektów wizualnych, tym razem w odniesieniu do malowideł i rysunków. Przytoczone intuicje ukazują, że choć potocznie używa się wyrażenia „jest prawdziwe” w takim kontekście, to w tym przypadku jest to tylko pewien nieuzasadniony nawyk językowy. Tak, jak kryterium prawdziwości dla fotografii była – analogicznie do zdań – zgodność z rzeczywistością, tak w stosunku do malowideł i rysunków niemożliwym jest zastosowanie owego kryterium⁹.

Zupełnie innej perspektywy – kluczowej dla niniejszych rozważań – dostarcza Laura Perini. Poddaje ona analizie nie obiekty wizualne w ogóle, ale specyficzne konstrukcje używane zazwyczaj w pracach naukowców, które nazywa „reprezentacjami”. Można przyjąć, że dany obiekt *a* reprezentuje obiekt *b*, jeżeli, na mocy pewnej konwencji, obiekt *a* niesie pewną informację o obiekcie *b*. Nie jest to jednak definicja ścisła, gdyż nie wskazuje w zasadzie na to, co w ogóle zajście takiej relacji umożliwia. Pojęciu argumentu nadane zostaje szersze znaczenie. Mianowicie jest on zbiorem reprezentacji, a nie wyłącznie zbiorem zdań¹⁰. Powodem takiego rozumienia argumentu jest codzienna praktyka używania wykresów, diagramów, fotografii i wizualizacji jako ważnych elementów w rozumowaniach przeprowadzanych na gruncie nauk zarówno empirycznych (zdjęcia obiektów mikroskopowych), jak i formalnych (dowody Euklidesowe). Używanie danego obiektu, danej reprezentacji, jako przesłanki staje się powodem do namysłu nad jego naturą w kontekście prawdziwości. Okazuje się jednak, że różnorodność obiektów wizualnych ponownie stanowi dużą przeszkodę w stworzeniu w stosunku do nich zadowalającej definicji prawdy, zaś ograniczenie się tylko do zbioru określonego mianem reprezentacji nie jest skutecznym rozwiązaniem. Zilustruję to dwoma przykładami. Pierwszym będzie twierdzenie Pitagorasa, którego dowód wizualny (geometryczny) przedstawiany jest za pomocą następującego diagramu:

⁹ Tamże, s. 21-23.

¹⁰ L. Perini, dz. cyt., s.264.

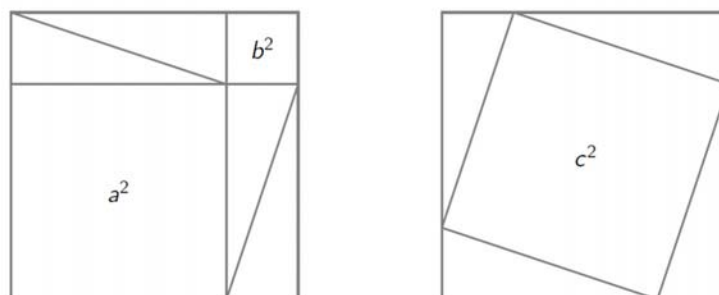


Diagram 1

Schemat pokazuje obrazowo zależności, które zwyczajowo wyraża się wzorem $a^2 + b^2 = c^2$. Na mocy tego graficznego przedstawienia każda osoba zaznajomiona z podstawami geometrii powinna być w stanie wywnioskować, że lewa strona równania jest w istocie równa jego prawej stronie. Skonstruowany w ten sposób dowód geometryczny nie korzysta z żadnego rodzaju konwencji – ukazuje występujące w trójkącie prostokątnym relacje na podstawie obiektu wizualnego, będącego rzeczywiście trójkątem prostokątnym (i kwadratach zbudowanych na jego bokach). Cechę dosłownego przekazywania informacji przez obiekt wizualny (diagram) Hammer nazwie „dosłownym zachowaniem” (ang. *literal preservation*)¹¹. Nie wszystkie reprezentacje tę cechę posiadają, czego przykładem jest wzór strukturalny cząsteczki wody:

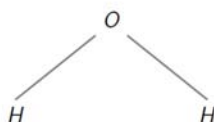


Diagram 2

Ten obiekt wizualny przedstawia cząsteczkę wody, jednak zdecydowanie nie można powiedzieć, że jest to przedstawienie dosłowne. Na przykład w przeciwieństwie do reprezentowanej cząsteczki jest on dwuwymiarowy. Elementy składowe tego wzoru symbolizują określone właściwości cząsteczki wody wyłącznie na mocy przyjętych konwencji. Stąd cecha gwarantująca prawdziwość w przypadku poprzednim tutaj nie ma zastosowania. Reprezentacja ta

¹¹ E. Hammer, *Logic and Visual Information*, The European Association for Logic, Language and Information, Stanford 1995, s. 6-8.

przedstawia występujące w rzeczywistości relacje, jednak w sposób konwencjonalny. Hammer określa tego typu cechę diagramu jako „niedosłowne zachowanie” (ang. *non-literal preservation*) i zauważa, że odznacza się nią większość reprezentacji¹².

Perini przytacza pracę Nelsona Goodmana, który wyróżnia wiele typów tzw. systemów symboli różniących się pod względami syntaktycznymi i semantycznymi. Klasyfikacja Goodmana służy porównywaniu właściwości różnego typu „języków” (umożliwia m. in. zestawienie klasycznego rachunku zdań z językiem naturalnym bądź wykresem). Na tej podstawie wnioskuje, że cecha prawdziwości musi być formułowana w ramach konkretnego systemu symboli, a nie jako predykat uniwersalny. Jest to pewne rozwiązanie problemu istnienia wielu różnych klas przedmiotów, co do których stosować może się predykat prawdy¹³. Ujmując rzecz krótko, powiedzieć, że zdanie jest prawdziwe jest po prostu czymś innym, niż powiedzieć, że fotografia jest prawdziwa itd. Nie jest to rozwiązanie idealne, gdyż teoria prawdy traci tym samym swój uniwersalny charakter. Staje się zbiorem różnych koncepcji, aniżeli spójnym i jednolitym systemem. Jakkolwiek, warto w tym momencie zaznaczyć, że rozróżnianie wielu typów przedmiotów, co do których predykat może się stosować, i ograniczenie jego zakresu w sposób stosowny do tych, które spełniają pewne założenia, nie jest żadnym *novum*. Z podobnym problemem zmagał się już Tarski.

Punktem wyjścia prac Tarskiego na temat prawdy było założenie, że predykat ten może być stosowany tylko i wyłącznie do zdań oznajmujących w sensie gramatycznym. Zdania takie utworzyć można zarówno na gruncie języka naturalnego jak i w językach sformalizowanych. Tarski w wyniku swoich badań uznał jednak, że dla języka naturalnego nie może być sformułowana odpowiednia definicja prawdy. Wynika to z jego specyficznych cech. Najistotniejszą z nich jest uniwersalność umożliwiająca budowanie zdań samoodnośnych (w szczególności uniwersalność semantyczna pozwala konstruować zdania przypisujące sobie pewne własności semantyczne, co niekiedy prowadzi do powstania antynomii). Językami pozbawionymi tej wady są semantycznie otwarte języki sformalizowane. Posiadają one określony słownik, reguły budowania formuł oraz pozwalają ustalić w skończonej liczbie kroków, czy dane wyrażenie (formuła) należy do danego języka. Dla takich i tylko takich języków można sformułować zdaniem

¹² Tamże, s. 8-11.

¹³ L. Perini, dz. cyt., s. 267-273.

Tarskiego definicję prawdy, która jest formalnie poprawna i jednocześnie uchwytuje sens korespondencyjnej teorii prawdy Arystotelesa¹⁴. Tarski przedmiotem badań uczynił języki pierwszego rzędu (JPR), uznając, że spełniają postawione przez niego warunki¹⁵.

Interpretacja JPR sprowadza się do wyróżnienia pewnej struktury M , która ma być modelem semantycznym (reprezentacją pewnego „wycinka” świata) dla rozważanego języka, zaś prawdziwość redukuje się do spełniania jako relacji zachodzącej pomiędzy formułami rozważanego języka a ciągami przedmiotów należących do uniwersum modelu M . Spełnianie formuł złożonych sprowadza się do spełniania formuł atomowych (z uwagi na przyjętą procedurę rekurencyjną), spełnianie formuł atomowych redukuje się z kolei do interpretacji stałych pozalogicznych (relacji desygnowania korelującej nazwy z przedmiotami będącymi elementami uniwersum oraz relacji stosowalności korelującej predykaty z przedmiotami, parami przedmiotów itd.)¹⁶. Mówiąc konkretniej, zinterpretowany język określić można jako parę $\langle J, M \rangle$, gdzie J jest pewnym typem języka sformalizowanego, zaś M jego interpretacją semantyczną¹⁷. Dla Tarskiego J jest językiem pierwszego rzędu, jednak, jak zostanie wykazane, może on być na przykład systemem opartym na obiektach wizualnych. Na pierwszy rzut oka wydawać się może, że teoria prawdy Tarskiego nie jest tutaj pomocna ze względu na jej rygorystyczne warunki. W dalszej części pokażę, że możliwe jest wykorzystanie koncepcji Tarskiego do analizy prawdziwościowej przynajmniej niektórych obiektów wizualnych.

Kilka uwag o rozumowaniach diagramatycznych

Zanim przedstawiony zostanie wspomniany system, warto poczynić kilka uwag wstępnych w odniesieniu do tego, co w literaturze przedmiotu określa się jako „rozumowania diagramatyczne” (ang. *diagrammatic reasoning*). Termin ten używany jest do określania dwóch procesów. Pierwszy z nich ma charakter mentalny i nazywany bywa „myśleniem wizualnym” (ang. *visual thinking*). Oznacza wyobrażanie sobie przez osobę pewnych obiektów, np. matematycznych, w celu ułatwienia sobie procesu rozumowania. Drugi ma charakter logiczny w tym sensie, że

¹⁴ A. Tarski, *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tegoż, *Pisma logiczno-filozoficzne*, T.1: *Prawda*, red. Jan Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.

¹⁵ Charakterystykę syntaktyczną języka pierwszego rzędu znaleźć można np. w pracy T. Batóg, *Podstawy logiki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1999.

¹⁶ Z. Tworak, dz. cyt., s. 42-43.

¹⁷ Tamże, s. 38-39.

obiekty wizualne pełnią rolę przesłanek bądź wniosku w przeprowadzanych rozumowaniach¹⁸. Przedmiotem mojego zainteresowania w niniejszej pracy jest drugi z wymienionych wyżej procesów. Tylko on skłania nas do uznania danych obiektów wizualnych za prawdziwe (lub fałszywe), a nie za pomoc heurystyczną.

Problem statusu logicznego obiektów wizualnych jako pierwszy podjął Ch. S. Peirce. Próbował on stworzyć swoisty system dedukcyjny dla takich reprezentacji, jak diagramy Venna oraz diagramy Eulera. Motywowane było to silnym związkiem filozofa z nurtem strukturalizmu. Logikę pojmował on bowiem jako naukę o ogólnych i koniecznych prawach znaków, nie ograniczając jej przedmiotu badań do rozumowań wyrażanych za pomocą zdań jakiegoś języka¹⁹. Autor zaproponował więc pewne reguły manipulacji tymi obiektami, które miały zapewnić poprawność przeprowadzanych za ich pomocą rozumowań, podobnie jak to się robi np. w sylogistyce, używając tzw. metody graficznej. Jakkolwiek interesujący, system Peirce'a posiadał wiele wad, które dyskwalifikowały go jako system logiki. Zarzuca mu się przede wszystkim brak ściśle określonej semantyki i syntaktyki²⁰.

Współcześnie formalizacją tego typu specyficznych rozumowań zajęli się głównie Sun-Joo Shin oraz Eric Hammer. Niektóre z ich prac są kontynuacją myśli Peirce'a, inne zaś korzystają ze współczesnego aparatu logiki w celu stworzenia odrębnego i niezależnego systemu. Badania te skupiają się wokół obiektów wizualnych nazywanych „diagramami”. Ten typ przedmiotów scharakteryzować można jako graficzne (bądź graficzno-językowe) przedstawienie pewnej informacji w sposób schematyczny i konwencjonalny. Nie jest to jednak ścisła definicja, gdyż wśród diagramów wyróżnić można wiele ich typów, których charakterystyka wykracza poza zakres poruszanej w pracy tematyki²¹. Wróć teraz do głównego przedmiotu naszych rozważań.

Semantyka formalna diagramów Venna i teoria Tarskiego

Poniżej przedstawię krótko opis języka systemu *Venn-I*, który jest swego rodzaju logiką diagramów Venna. System ten w swej oryginalnej formie przedstawiony został przez Sun-Joo Shin

¹⁸ M. Sochański, dz. cyt., s. 578.

¹⁹ T. Hawkes, *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. I. Sieradzki, PWN, Warszawa 1988, s. 164.

²⁰ S. Shin, O. Lemon, J. Mumma, *Diagrams*, <https://plato.stanford.edu/entries/diagrams/>, dostęp [10.04.2020].

²¹ Czytelnik może zapoznać się bliżej z różnymi koncepcjami diagramów m. in. w E. Hammer, dz. cyt.

w jej pracy *The Logical Status of Diagrams*²², zaś jego wariant zaprezentowany poniżej jest autorstwa Hammera oraz Danner²³.

Scharakteryzowanie w odpowiedni sposób języka diagramów Venna umożliwi zaproponowanie semantyki będącej modyfikacją ujęcia Tarskiego, tj. nie będzie ona semantyką JPR, lecz semantyką diagramów Venna zbudowanych w systemie *Venn-I*. Zmiana języka przedmiotowego nie stanowi jednak przeszkody do tego, aby skonstruować dla niego adekwatne pojęcie interpretacji semantycznej²⁴, wartościowania oraz wreszcie prawdziwości, o które nam chodzi.

Definicja 1 (Słownik). Słownik języka *Venn-I* zawiera następujące grupy symboli:

1. Prymitywne obiekty diagramatyczne.



2. Litery A, B, C, \dots

Prostokąt oznacza uniwersum, pojedyncza krzywa zamknięta (elipsa) oznacza podzbiór uniwersum, zaciemnienie oznacza pustość danego zbioru, zaś symbole \otimes , połączone ewentualnie liniami²⁵, tzw. \otimes -sekwencje, służą do oznaczania niepustości zbioru. Litery wykorzystuje się do odróżnienia poszczególnych zbiorów reprezentowanych przez prostokąt i elipsy. Każdy obiekt skonstruowany z prymitywnych obiektów diagramatycznych nazwiemy diagramem. Kolejne definicje pozwolą nam odróżnić – podobnie jak w przypadku formuł języków sformalizowanych – diagramy poprawnie zbudowane od bezsensownych.

Definicja 2 (Region Podstawowy). Regionem diagramu D nazywamy dowolny obszar r ograniczony przez prostokąt P wyznaczający D lub jakąkolwiek elipsę znajdującą się wewnątrz prostokąta P .

Definicja 3 (Region).

1. Każdy region podstawowy jest regionem.

²² S. Shin, *The Logical Status of Diagrams*, Cambridge University Press, Cambridge/Nowy Jork 1994, s. 41-109

²³ E. Hammer, N. Danner, *Towards a Model Theory of Diagrams*, "Journal of Philosophical Logic" 1996, Vol 25, s. 464-471.

²⁴ W późniejszych częściach pracy będę używał pojęcia modelu – jest to taka interpretacja semantyczna formuł (diagramów), przy której są one prawdziwe.

²⁵ W przypadku, gdy w diagramie znajduje się tylko jeden znak \otimes , nie stosuje się linii.

2. Jeżeli r i s są regionami, to:

- a. obszar będący połączeniem obszaru regionu r oraz regionu s również jest regionem (oznaczanym przez $r \cup s$),
- b. obszar będący nałożeniem się na siebie obszaru regionu r oraz regionu s (o ile istnieje) jest również regionem (oznaczanym przez $r \cap s$),
- c. obszar, który zawiera w sobie region r , lecz nie zawiera w sobie regionu s (o ile istnieje), jest również regionem (oznaczanym przez $r \setminus s$)²⁶.

3. Nie ma innych regionów poza tymi, które zostały wymienione w (1) i (2).

Definicja 4 (Podregion). Region r jest podregionem regionu s wtw $r = s$ bądź istnieje taki region t , że $(r \cup t) = s$.

Definicja 5 (Region minimalny). Region r diagramu D jest regionem minimalnym wtw dla każdego regionu s , jeżeli s jest podregionem r , to $s = r$.

Zilustruję powyższe definicje następującym przykładem:

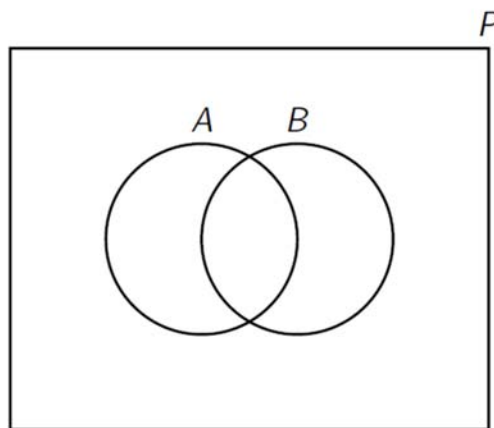


Diagram 3

Składa się on z trzech regionów podstawowych. Pierwszy z nich to region ograniczony przez prostokąt P ; oznaczam go literą r . Dwa następne to regiony ograniczone przez krzywe A i B ; oznaczam je odpowiednio przez s i t . Występują tu cztery regiony minimalne: 1. region ograniczony przez prostokąt, lecz poza obszarem ograniczonym przez jakąkolwiek z krzywych ($r \setminus (s \cup t)$), 2. region ograniczony przez krzywą A , lecz poza obszarem ograniczonym przez

²⁶ Symbole, których zwyczajowo używa się do oznaczania operacji na zbiorach, tutaj reprezentują poszczególne regiony. Później, w zależności od kontekstu, symboli tych będę używać w obu tych znaczeniach.

krzywą B ($s \setminus t$), 3. region ograniczony przez krzywą B , lecz poza obszarem ograniczonym przez krzywą A ($t \setminus s$) i 4. region będący nałożeniem się na siebie obszarów obu krzywych ($s \cap t$).

Definicja 6 (Diagram poprawnie zbudowany). Poprawnie zbudowanym diagramem (pzd) nazywamy:

1. każdy pojedynczy prostokąt;
2. jeżeli D jest pzd, zaś D' powstaje poprzez dodanie do D zamkniętej krzywej oznaczonej w taki sposób, że żadna już występująca krzywa nie jest oznaczona tą samą literą, zgodnie z zasadą częściowego przecinania się (ang. *partial overlapping rule*) opisaną poniżej, to D' jest pzd; zasada częściowego przecinania się wymaga, aby nowo dodana krzywa przecinała każdy region minimalny raz i tylko raz;
3. jeżeli D jest pzd, zaś D' powstaje poprzez zacięniowanie całego jednego z minimalnych regionów D , to D' jest pzd;
4. jeżeli D jest pzd, zaś D' powstaje poprzez dodanie łańcucha jednego lub więcej znaków \otimes połączonych liniami (nazywanego \otimes -sekwencją) do D w taki sposób, że każdy ze znaków tworzących ów łańcuch znajduje się w obszarze któregoś z minimalnych regionów oraz żadna inna \otimes -sekwencja w D nie znajduje się w tych samych regionach minimalnych, to D' jest pzd;
5. nie ma innych pzd niż zbudowane wg powyższych reguł.

Łatwo zauważyć, że diagram 3 spełnia warunki wyróżnione w powyższej definicji, co przesądza o jego poprawności (jest on pzd). Poniżej przedstawiam „diagram bezsensowny”.

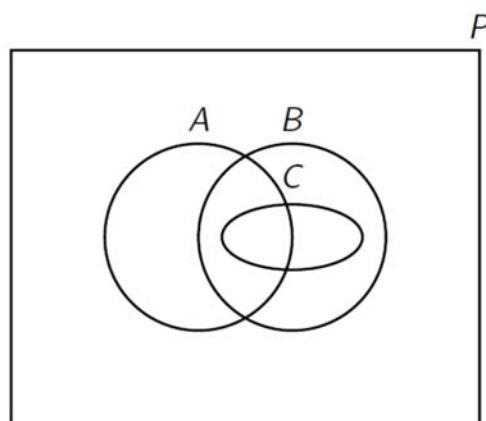


Diagram 4

Diagram 4 nie jest pdz, ponieważ krzywa C nie przecina m. in. regionu minimalnego ograniczonego krzywą A , ale znajdującego się poza obszarem ograniczonym przez krzywą B .

Z tak zbudowanym językiem można przejść do jego semantyki, która umożliwi sformułowanie definicji „prawdziwości” diagramu. Przedstawione poniżej definicje będą analogiczne do tych związanych z teorią prawdy Tarskiego. Są próbą formalnego wyrażenia relacji zachodzących między interesującym nas językiem (tj. językiem diagramów Venna) a pewnym uniwersum interpretacji.

Definicja 7 (Wartościowanie I). Niech U będzie niepustym zbiorem zwanym uniwersum interpretacji. Funkcję v nazwiemy funkcją wartościowania wtw przypisuje ona regionom podzbiory zbioru U w taki sposób, że:

1. jeśli r jest regionem ograniczonym przez prostokąt, to $v(r) = U$;
2. jeśli r jest regionem ograniczonym przez krzywą, to $v(r) \subseteq U$, przy czym, jeśli r i s są regionami ograniczonymi przez krzywe oznaczone tymi samymi literami, to $v(r) = v(s)$.

Zdefiniowana wyżej funkcja wartościowania v działa tylko na regionach podstawowych. Można ją jednak w prosty sposób przedłużyć na dowolne regiony danego diagramu.

Definicja 8 (Wartościowanie II). Niech v będzie funkcją wartościowania określoną jak wyżej. Istnieje dokładnie jedna funkcja I przedłużająca funkcję v w taki sposób, że dla r będącego regionem podstawowym $v(r) = I(r)$ oraz dla dowolnych regionów r i s diagramu D spełnione są warunki:

1. $I(r \cup s) = I(r) \cup I(s)$;
2. jeżeli istnieje region $r \cap s$, to $I(r \cap s) = I(r) \cap I(s)$;
3. jeżeli istnieje region $r \setminus s$, to $I(r \setminus s) = I(r) \setminus I(s)$.

Pojęcie modelu dla języka *Venn-I* definiuje się standardowo jako parę $M = \langle U, I \rangle$ (pamiętając o nałożonych na funkcję I warunkach). Mając zdefiniowane pojęcie modelu, można wreszcie zdefiniować pojęcie prawdziwości diagramu (w danym modelu).

Definicja 9 (Prawdziwość). Niech M będzie modelem dla *Venn-I*, a D niech będzie diagramem poprawnie zbudowanym w tym języku. Diagram D jest prawdziwy w modelu M wtw dla każdego regionu r diagramu D zachodzi:

1. jeśli r jest obszarem zacięniowanym, to $I(r) = \emptyset$,
2. jeśli \otimes -sekwencja pojawia się w regionie r , to $I(r) \neq \emptyset$.

Prawdziwość diagramu jest więc ugruntowana w tym, jakie zbiory (puste czy niepuste) funkcja I przypisuje poszczególnym regionom. To z kolei redukuje się do funkcji wartościowania, która ustala denotaty poszczególnych regionów podstawowych. Pamiętać jedynie należy o warunkach, nałożonych na te funkcje, definiując je. Zilustruję to przykładem. Niech D będzie diagramem o następującej postaci:

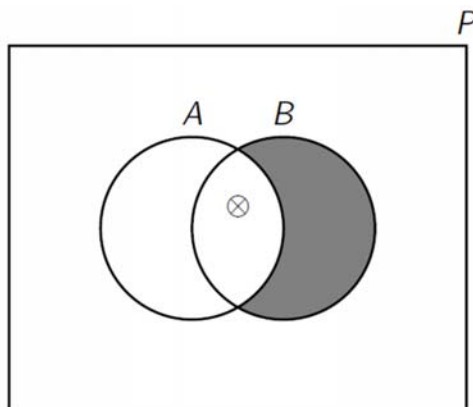


Diagram 5

Region ograniczony prostokątem oznaczam jako r , region ograniczony krzywą A jako s , region ograniczony krzywą B jako t . Niech $M = \langle U, I \rangle$ będzie modelem, w którym U jest zbiorem liczb rzeczywistych. Funkcja wartościowania v na mocy definicji 9 przypisuje regionowi r zbiór U . Załóżmy, że funkcja ta przypisuje regionowi s zbiór liczb wymiernych, zaś regionowi t zbiór liczb naturalnych, co jest zgodne z definicją wartościowania. Ponieważ na przedstawionym diagramie tylko jeden region jest zacieniowany i tylko na jednym regionie znajduje się \otimes -sekwencja, to zakwalifikowanie go jako prawdziwego redukuje się do sprawdzenia, jakie zbiory funkcja I przypisuje tym dwóm regionom. Łatwo zweryfikować, że funkcja I przypisuje regionowi z \otimes -sekwencją zbiór będący iloczynem zbioru liczb naturalnych i zbioru wymiernych, czyli zbiór naturalnych, który jest oczywiście niepusty oraz że regionowi zacieniowanemu przypisuje różnicę zbioru liczb naturalnych i zbioru liczb wymiernych. Ponieważ każda liczba naturalna jest wymierna, to zbiór ten będzie zbiorem pustym. Diagram ten jest prawdziwy w modelu M .

Zakończenie i konfrontacja wyników

Wykazane zostało, że skonstruowanie semantyki formalnej dla pewnych z obiektów wizualnych umożliwia im stawanie się prawdziwymi bądź fałszywymi w tym sensie, że reprezentują one poprzez swój specyficzny język pewne zależności zachodzące w odcinku

rzeczywistości, który nazywać zwykło się uniwersum interpretacji. Nie był do tego potrzebny język, który umożliwiałby formułowanie zdań w sensie gramatycznym, lecz wymagało to podjęcia pewnej określonej drogi w postaci zastosowania aparatu formalnego, który uwzględnił specyfikę przedmiotu.

Intencją teorii prawdy zaproponowanej przez Alfreda Tarskiego była eksplikacja (uściślenie) klasycznej, korespondencyjnej teorii prawdy. Zakłada ona referencjalne rozumienie interpretacji, polegające na przyporządkowaniu wyrażeniom (rozważanego języka pierwszego rzędu) ich denotatów. Prawdziwość formuły sprowadza się do jej spełnienia, spełnianie formuły złożonej uzależnione jest od spełnienia tworzących ją formuł atomowych, spełnianie formuł atomowych redukuje się do interpretacji występujących w niej stałych pozalogicznych (w szczególności do relacji desygnowania)²⁷. Pewne podobieństwa są zachowane, gdy konstruuje się semantykę dla *Venn-I*. Pojęcie prawdziwości diagramu sprowadza się do relacji zachodzącej pomiędzy jego składnikami (tj. regionami) a fragmentami uniwersum U . Relację tę można z kolei sprowadzić do przypisywania pewnych wartości regionom podstawowym, wartościowanie zaś do relacji desygnowania. Zaprezentowana powyżej definicja prawdy dla logiki diagramatycznej jest też zgodna z korespondencyjną teorią prawdy z innego powodu. Struktura M nie jest tylko i wyłącznie modelem semantycznym, lecz również reprezentacją wycinka świata naturalnego²⁸. Mianowicie, reprezentuje podstawowe zależności zachodzące między wybranymi zbiorami.

Przedstawiona konstrukcja budzi też różne kontrowersje. Problemem, który najbardziej rzuca się w oczy jest to, że wykorzystuje się obiekty wizualne, a nie standardowy język. W *Venn-I* niemożliwe jest sformułowanie zdań, co tym samym jest niezgodne z jednym z głównych założeń Tarskiego. Pozostaje również kwestia tego, na ile ta logika diagramatyczna jest rzeczywiście systemem oddzielnym i samodzielny, a na ile można sprowadzić ją do opisu choćby w JPR.

Trzeba też mieć na uwadze, że wspomniany system jest formalizacją wyłącznie diagramów Venna. Są to obiekty wizualne o stosunkowo prostej budowie, dlatego ten zabieg mógł być zastosowany. Nie uzyskana została natomiast odpowiedź na pytanie, w jaki sposób charakteryzować prawdziwość innych obiektów wizualnych. Skonstruowana definicja prawdziwości dotyczy diagramów Venna zbudowanych według ustalonych reguł. Niemożliwe jest

²⁷ Z. Tworak, dz. cyt., s. 43.

²⁸ Tamże, s. 43.

zastosowanie takiej definicji prawdziwości do innego rodzaju reprezentacji, jak choćby diagramy Eulera.

W języku potocznym używa się predykatu „jest prawdziwe” w bardzo szerokim zakresie, często nie zważając na konsekwencje takiego użycia. Poddając jednak to wyrażenie bliższej analizie logiczno-filozoficznej, należy uznać, że zakres ten powinien być ograniczony do pewnych szczególnych przypadków. Kwestia prawdziwości obiektów wizualnych może w pewnych przypadkach zostać sprowadzona do ich zgodności z pewnym rzeczywistym stanem rzeczy, do przekazywania pewnej prawdziwej informacji bądź do wykazywania zależności zachodzącym w pewnym modelu. Żadne z tych rozwiązań nie jest jednak rozwiązaniem systemowym, a jedynie szczegółowym – odnosi się ono tylko do pewnych typów obiektów wizualnych. Prawdziwość fotografii nie jest ufundowana na tym samym, co prawdziwość diagramu, zwłaszcza takiego, który zbudowany jest według zasad swoistego rodzaju logiki.

Na tej podstawie wywnioskować można, że w pewnych okolicznościach i przy pewnych założeniach można mówić o prawdziwości wybranych reprezentacji. Wymaga to jednak odpowiedniej teorii oraz ścisłego określenia przedmiotu. To, czy zaproponowanie odpowiedniej – np. inspirowanej koncepcją Tarskiego – semantyki formalnej dla pewnych obiektów wizualnych jest warunkiem wystarczającym, aby mówić o ich prawdziwości, jest kwestią sporną. Daje to jednak podstawy do namysłu nad tą problematyką i podjęcia dokładniejszych badań.

Literatura:

Batóg T., *Podstawy logiki*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1999.

Hammer E., *Logic and Visual Information*, The European Association for Logic, Language and Information, Stanford 1995.

Hammer E., *Reasoning with Sentences and Diagrams*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” 1994, Vol 35, No 1.

Hammer E., Danner N., *Towards a Model Theory of Diagrams*, „Journal of Philosophical Logic” 1996, Vol 25.

Hawkes T., *Strukturalizm i semiotyka*, przeł. I Sieradzki, PWN, Warszawa 1988.

Komedziński T., *Logika Charlesa Peirce’a*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici” 1991, Logika 1 (224).

Morgan D., *On Pictorial Truth*, „Philosophical Studies” 1953, Vol IV, No 2.

- Perini L., *The Truth in Pictures*, "Philosophy of Science" 2005, Vo 72, No 1.
- Perzanowski J., *Logika a filozofia. Uwagi o zasięgu analizy logicznej w naukach filozoficznych*, [w:] tegoż, *Jak filozofować? Studia z metodologii filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1989.
- Sochanski M., *What is Diagrammatic Reasoning*, "Logic and Logical Philosophy" 2018, Vol 27, No 4.
- Shin S., *The Logical Status of Diagrams*, Cambridge University Press, Cambridge/Nowy Jork 1994.
- Shin S., Lemon O., Mumma J., *Diagrams*, <https://plato.stanford.edu/entries/diagrams/>, dostęp [10.04.2020].
- Tarski A., *Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki*, [w:] tegoż, *Pisma logiczno-filozoficzne*, T.1: *Prawda*, red. Jan Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995.
- Tworak, Z., *Informacyjny model reprezentacji Barwise'a-Seligmana*, [w:] *Między filozofią a chemią. Księga Jubileuszowa dla Profesora Pawła Zeidlera*, red. J. Boruszewski, R. Kazibut, S. Leciejewski, T. Rzepiński, Z. Tworak, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2019.
- Tworak Z., *Współczesne teorie prawdy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009.

Filozoficzne podstawy logiki niefregeowskiej

Termin „logika niefregeowska” wprowadzony został do literatury logicznej i dyskursu akademickiego w latach 60. XX wieku przez polskiego logika Romana Suszkę. Nazwał on w ten sposób rachunek, który uzyskuje się poprzez rozszerzenie słownika logiki klasycznej o nieprawdziwościowy spójnik identyczności międzyzdaniowej \equiv . Wyraża on jednak identyczność zdań nie w sensie syntaktycznym, lecz semantycznym, a mianowicie identyczność tego, o czym mówią połączone nim zdania¹. Zdania postaci $A \equiv B$ winniśmy więc odczytywać następująco „to, o czym mówi zdanie A jest identyczne z tym, o czym mówi zdanie B”². Tak pomyślana logika nosi nazwę „niefregeowskiej” z uwagi na inspirację poglądami semantycznymi Gottloba Fregego oraz ideami ontologicznymi wczesnego Ludwiga Wittgensteina.

Fregego semantyka zdań i nazw

Pisząc tu o semantyce Fregego, odwołam się przede wszystkim do jego artykułu *Sens i znaczenie* (niem. *Über Sinn und Bedeutung*). Tytułowe rozróżnienie (na sens nazwy i jej korelat semantyczny) wprowadza się w nim na podstawie rozważań nad tożsamością nazw w kontekście zdań postaci „ $a = b$ ”. Według Fregego formułując w języku naturalnym zdanie tej postaci, chce się powiedzieć, że nazwy „ a ” i „ b ” oznaczają to samo, czyli mają ten sam korelat semantyczny. Intencją mówiącego nie jest stwierdzenie stosunku tożsamości kształtu nazw. Stwierdzenie takie nie byłoby bowiem wiedzotwórcze. W ogólnym przypadku tożsamość zachodzi więc dzięki zdolności znaków do nazywania – dzięki temu, że nazwy mają pewne odniesienie.

Wiedzotwórczy charakter zdań tożsamościowych pozwala wyjaśnić właśnie rozróżnienie na sens i znaczenie nazw. *Znaczeniem* (niem. *Bedeutung*) nazwy jest przedmiot, do którego się ona odnosi (tj. denotat), natomiast jej *sensem* (niem. *Sinn*) – sposób dania przedmiotu, czyli pewien „obiektywny, przez język wyznaczony sposób rozumienia wyrażenia”³. Przez *nazwę* albo *znak* (niem. *Eigennamen*) rozumie się tu wszelki symbol stanowiący wyrażenie języka naturalnego zbudowane zgodnie z obowiązującymi w tym języku regułami gramatycznymi, mogący występować w funkcji imienia własnego i oznaczać

¹ R. Wójcicki, *Romana Suszki semantyka sytuacyjna* „Studia Filozoficzne” 1984, nr 224(7), s. 3.

² Np. „Byłem w Paryżu” jest identyczne z tym, że „byłem w stolicy Francji”.

³ M. Omyła, *Zarys logiki niefregeowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 54.

określony przedmiot⁴. Możliwość zachodzenia bądź niezachodzenia tożsamości wyjaśnia Frege możliwością występowania różnicy w sposobach dania przedmiotu oznaczanego.

Istotność wyróżnienia sensu i znaczenia uwidacznia przykład nazw: „Gwiazda Poranna” oraz „Gwiazda Wieczorna”. Oba wyrażenia mają to samo znaczenie, jakim jest planeta Wenus. Każde z nich wyraża jednak inny sens. Gwiazdą Poranną nazwano ciało niebieskie widoczne na niebie najdłużej nad ranem, przed wschodem Słońca, kiedy gwiazdy widoczne w nocy nie są już obserwowalne z powodu światła dnia. Gwiazdą Wieczorną nazwano zaś ciało niebieskie widoczne na horyzoncie najwcześniej po zachodzie Słońca. Początkowo nie zdawano sobie jednak sprawy z faktu, iż obie nazwy denotują ten sam obiekt. Dzięki różnym sensom wyrażanym przez powyższe nazwy w zdaniu stwierdzającym tożsamość ich znaczeń zawarta jest rzeczywista wiedza⁵.

Każde wyrażenie, które występuje jako nazwa i jest poprawnie zbudowane gramatycznie, ma sens. Z pewnością jednak nie każde takie wyrażenie ma znaczenie. Pewne nazwy takie jak „szereg najwolniej zbieżny” czy „Odyseusz” próbują denotować obiekty nieistniejące, nie mogą mieć zatem znaczenia⁶. Wyrażenia takie nazywamy *nazwami pustymi* lub *bezprzedmiotowymi*. Jeżeli znaczenie nazwy istnieje, to jest przez sens oświetlone zawsze jednostronnie⁷. Ponieważ jednej nazwie przypisać można zwykle wiele różnych sensów, stosunek sensu do znaczenia odpowiada wówczas stosunkowi części do całości⁸. Aby z miejsca rozstrzygnąć, czy jakiś sens przynależy do danego znaczenia, należałoby znaczenie to znać wszechstronnie⁹.

W różnych typach wypowiedzi wyróżnić można wiele formalnych relacji w strukturze nazwa-sens-znaczenie. Okoliczność, w której pojedynczej nazwie odpowiada w danym kontekście określony sens, a sensowi określone znaczenie, to sytuacja „doskonała” – charakteryzuje ją bowiem jednoznaczność – ale występująca niemal wyłącznie w językach sztucznych i w klasach wyrażen odpowiednio zdefiniowanych. Język naturalny obfituje w bogactwo różnych typów korelacji nazw z sensami oraz znaczeniami. Tam, gdzie jest to

⁴ G. Frege, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2014, rozdział *Sens i znaczenie*, s. 62.

⁵ Innym przykładem, na który powołuje się Frege jest punkt przecięcia środkowych trójkąta: „Niech proste a, b, c łączą wierzchołki trójkąta ze środkami przeciwległych boków. Punkt przecięcia prostych a i b jest wtedy tożsamy z punktem przecięcia prostych b i c. Mamy więc dwa różne oznaczenia tego samego punktu, przy czym nazwy tych punktów («punkt przecięcia prostych a i b», «punkt przecięcia prostych b i c») wskazują zarazem sposób w jaki przedmiot jest dany” [Tamże, s. 62]. Podobnie myśleć można także o obiektach matematycznych. W zapisie $2+3 = 1+4$ obie strony równości oznaczają liczbę 5, daną jednak za każdym razem w inny sposób.

⁶ Tamże, s. 63

⁷ Ponieważ sens stanowi pewien wybrany sposób rozumienia wyrażenia.

⁸ Arystotelesa można zatem nazwać zarówno „uczniem Platona”, „nauczycielem Aleksandra Wielkiego”, jak i „autorem *Etyki nikomachejskiej*”, uchwytyjąc za każdym razem inny aspekt jego osoby.

⁹ Tamże, s. 63. Według niektórych badaczy jest to załączek teorii idealnego podmiotu językowego, jednak sam Frege rozważania w tym miejscu urywa, stwierdzając, że „tego zaś nie osiągniemy nigdy”.

użyteczne, a zatem np. w przypadku dyskursów naukowych, eliminuje się z języka struktury wieloznaczne, poszukując raczej wielości sensów dla jednostkowych znaczeń. Najbardziej podstawową kategorię językową stanowią dla Fregego jednak nie nazwy, lecz zdania. W ich kontekście nazwy zyskują dopiero ustalone znaczenie¹⁰. Wyrażenia tego rodzaju także można analizować na poziomie sensu i znaczenia. Ponieważ zdanie składa się na ogół również z nazw, jego sens i znaczenie pozostają zależne od ich cząstkowych sensów i znaczeń¹¹. Zdanie w pierwszej kolejności wyraża jakąś myśl i to myśl nazywa Frege *sensem zdania*. W przypadku znaczenia zdań kwestia jest jednak bardziej złożona:

Znaczenia zdań trzeba się doszukiwać zawsze wtedy, gdy gra jakąś rolę znaczenie ich składników. Tak zaś jest wtedy, i tylko wtedy, gdy pytamy o wartość logiczną. W ten sposób dochodzimy do uznania wartości logicznej zdania za jego znaczenie. Przez wartość logiczną zdania rozumiem okoliczność, że jest ono prawdziwe, lub że jest fałszywe. Innych wartości logicznych nie ma. Jedną z nich nazywam krótko Prawdą, a drugą Fałszem¹².

W przytoczonym cytacie wyraża się *implicite* zasada kompozycyjności, która głosi, że znaczenie złożonego wyrażenia językowego (np. zdania) jest całkowicie zdeterminowane przez jego strukturę oraz znaczenie jego poszczególnych części składowych. Kompozycyjność języka jest uznawana za niezbędną cechę każdej zadowolającej teorii znaczenia.

W pewnych typach dyskursu¹³ myśl traci dla nas na użyteczności w okoliczności, gdy wyrażające ją zdanie nie ma znaczenia. Wszędzie tam, gdzie zdania traktujemy jako opis rzeczywistości, nie zadowolamy się zrozumieniem myśli wyrażonej w zdaniu, lecz pytamy jeszcze, czy w rzeczywistości jest tak, jak owo zdanie głosi. *Znaczeniem zdania* jest zatem jego wartość logiczna¹⁴. Wszystkie zdania prawdziwe mają to samo znaczenie, podobnie zdania fałszywe. Znaczeniem nie mogłaby być myśl przez zdanie wyrażana, ponieważ w językach ekstensjonalnych zastąpienie nazwy terminem o tym samym znaczeniu, ale innym sensie, zmienia wyrażaną przez nie myśl, lecz nie wpływa na jego wartość logiczną. Stanowi to zasadę ekstensjonalności w ujęciu Fregego: „Jeżeli w zdaniu zastąpimy jeden wyraz innym o tym samym znaczeniu, choć o innym sensie, to nie może to wpłynąć na znaczenie zdania. Jest natomiast jasne, że zmieni się myśl”¹⁵. Ponadto, zdaniu przysługuje kwalifikacja prawdziwościowa tylko wtedy, gdy znaczenie można przypisać jego składnikom. Zdania zawierające nazwy puste, takie jak „Odyseusz został wysadzony w głębokim śnie na ląd Itaki”¹⁶

¹⁰ M. Omyła, *Zarys logiki niefregeowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 55.

¹¹ W tym kontekście koncepcję semantyczną Fregego scharakteryzować można jako składnikowo-kompozycyjną.

¹² G. Frege, dz. cyt., s. 70.

¹³ Na przykład w rozważaniach naukowych. Inaczej rzecz się ma chociażby w sztuce.

¹⁴ W dalszej części pracy przyjęto konwencję nazywania *znaczenia zdania* jego korelatem semantycznym.

¹⁵ Tamże, s. 68.

¹⁶ Tamże, s. 68.

w sposób oczywisty wyrażają pewien sens, lecz wobec niekompletnych znaczeń składników orzekanie ich prawdziwości lub fałszywości byłoby niezgodne z naszą intuicją językową.

Co ciekawe, Frege nie był zwolennikiem korespondencyjnej teorii prawdy. W pracy *Myśl – studium logiczne*¹⁷ filozof kontrastuje prawdziwość orzekaną w kontekście obrazów i przedstawień z prawdziwością orzekaną w kontekście zdań i myśli. Wydaje się, że obraz nazwać można prawdziwym, jeśli jest zgodny z tym, co intencjonalnie przedstawia. Frege pyta jednak o charakter owej zgodności. Czy „zgodny” oznacza „tożsamy”? Wówczas tylko ten obraz czy przedstawienie byłoby prawdziwe, które stanowiłyby jednocześnie obiekty przedstawiane. Tego jednak nie chcemy, gdy określamy prawdę jako zgodność przedstawienia z rzeczywistością – w istocie mają się one właśnie różnić. Zgodność powinno się zatem rozumieć jako zgodność pod pewnym ustalonym względem. Tak myślana zgodność zawsze będzie wielkością arbitralną, znaczeniowo niejasną i często stopniowalną – a prawda nie dopuszcza wszak stopniowania. Zdaniem Fregego nie można więc sformułować epistemicznie prawomocnych kryteriów rozstrzygnięcia prawdziwości w ramach korespondencyjnej teorii prawdy. Prawdy zdefiniować nie da się jego zdaniem w ogóle, ponieważ każda definicja podaje jakieś cechy. Pytając o prawdę, pytalibyśmy wówczas, czy prawdą jest, że pewne jej cechy się w danej sytuacji ujawniają – co prowadziłoby do regresu *ad infinitum*.

Podobnie rzecz ma się w przypadku zdań, a raczej tego, czego prawdziwość chcemy rozstrzygnąć – ich sensu. Zdanie: „Faktem jest, że Hannibal przekroczył Alpy” jest wyłącznie parafrazą stwierdzenia „Myśl, że Hannibal przekroczył Alpy jest prawdziwa”. Zdaniem Michaela Dummeta, autora pracy *Frege: Philosophy of Language*, przykład ten wskazuje na to, że fakty jako myśli prawdziwe należą nie do dziedziny znaczenia, lecz sensu. Z tego powodu nie możemy powiedzieć, że myśl jest prawdziwa, jeśli koresponduje z pewnym faktem – jeśli jest prawdziwa, to jest ona faktem, i nie ma żadnych dwóch obiektów, które można by porównać w celu wskazania relacji korespondencji¹⁸. Niech A będzie zdaniem ocenianym pod względem prawdziwości, a W czymś, z czym ma się ono zgadzać, o ile ma być prawdziwe. Innymi słowy: A jest prawdziwe, o ile A koresponduje z W . By móc stwierdzić, że ów związek zgodności, korespondencji pomiędzy A a W zachodzi, należy zbadać prawdziwość innego zdania A^* : A koresponduje z W . Zgodnie z przyjętym kryterium: A^* jest prawdziwe, o ile będzie korespondować z jakimś W^* . To prowadzi do regresu – stajemy przed koniecznością zbadania, czy kolejne zdania A^* , A^{**} , ... korespondują z kolejnymi W (W^* , W^{**} , ...) – drugimi członami relacji korespondencji.

¹⁷ Tamże, s. 101–129.

¹⁸ M. Dummett, *Frege: Philosophy of Language*, Harper & Row Publishers, Nowy York, 1973, s. 442.

Dla Fregego pytanie o prawdziwość wszelkich przedstawień sprowadzić można do pytania o prawdziwość myśli, a ta umyka w nieskończonym szeregu kolejnych korespondencji. W świetle tego nieco sceptycznego argumentu prawdziwość pozostaje „czymś absolutnie swoistym i niedefiniowalnym”¹⁹.

Wittgensteina ontologia przedmiotów i sytuacji

Wittgenstein podejmuje ontologiczno-semantyczne rozważania Fregego w *Traktacie logiczno-filozoficznym*. Filozof przedstawia w nim pewną teorię rzeczywistości²⁰:

- 1 Świat jest wszystkim, co jest faktem.
- 1.1 Świat jest ogółem faktów, nie rzeczy. [...]
- 2 To, co jest faktem – fakt – jest istnieniem stanów rzeczy.
- 2.01 Stan rzeczy jest połączeniem przedmiotów (obiektów, rzeczy). [...]
- 2.011 Dla rzeczy jest istotne, że może być składnikiem stanu rzeczy.
- 2.012 W logice nic nie jest przypadkowe. Jeżeli rzecz może wystąpić w stanie rzeczy, to jego możliwość musi już w niej być przesądzona.
- 2.0121 [...] Jeżeli rzeczy mogą występować w stanach rzeczy, to musi to już w nich tkwić. [...] Jak przedmiotów przestrzennych nie można sobie w ogóle pomyśleć poza przestrzenią, a czasowych – poza czasem, tak żadnego przedmiotu nie można pomyśleć poza możliwością jego powiązania z innymi przedmiotami. Jeżeli mogą pomyśleć sobie przedmiot w kontekście stanu rzeczy, to nie mogą go pomyśleć poza możliwością tego kontekstu. [...]
- 2.0124 Jeżeli dane są wszystkie przedmioty, to tym samym dane są też wszystkie możliwe stany rzeczy. [...]
- 2.014 Przedmioty zawierają możliwość wszystkich sytuacji.
- 2.0141 Możliwość występowania w stanach rzeczy jest formą przedmiotu.
- 2.02 Przedmiot jest prosty. [...]
- 2.021 Przedmioty stanowią substancję świata. Dlatego nie mogą być złożone. [...]
- 2.06 Istnienie i nieistnienie stanów rzeczy jest rzeczywistością.

Formułowany jest w tym miejscu podstawowy „słownik” *Traktatu*. Substancję świata stanowią u Wittgensteina *przedmioty* lub *rzeczy*²¹, będące obiektami bazowymi, koniecznymi, prostymi, nierozkładalnymi, stałymi i trwałymi. Widocznym jest, iż wprowadzone pojęcie odbiega od zwykłego, zdroworozsądkowego rozumienia terminu „przedmiot”. Założenie istnienia rzeczy jest o tyle konieczne, iż bez nich nie można by operować pojęciem prawdy i posługiwać się językiem w sposób sensowny: „2.0211 Gdyby świat nie miał substancji, wtedy to, czy dane zdanie ma sens, zależałoby od tego, czy pewne inne zdanie jest prawdziwe. 2.0212 Nakreślenie obrazu świata (prawdziwego lub fałszywego) byłoby wówczas niemożliwe”²². Jediną charakterystyką przedmiotu jest jego forma logiczna, w której ujawniają się możliwości występowania przedmiotu w określonych stanach rzeczy. W kontekście właściwości wewnętrznych Wittgensteinowskie przedmioty przypominają Leibnizjańskie monady, które

¹⁹ G. Frege, *dz. cyt.*, s. 104

²⁰ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 5-9.

²¹ Wittgenstein prawdopodobnie nie odróżniał tych pojęć.

²² Tamże, s. 7.

„nie mają okien, przez które by cokolwiek mogło się do nich dostać lub z nich wydostać”²³. Przedmioty pozostają zawsze w pewnych zmiennych i nietrwałych, ale określonych przez ich formę logiczną konfiguracjach. Forma logiczna przedmiotów nie jest ich strukturą wewnętrzną, ponieważ przedmioty są strukturalnie proste. Przyjmujemy, że forma logiczna przedmiotu odzwierciedla jego możliwości kombinatoryczne. Konstytuują ją te cechy, które przesądzają o możliwości łączenia się danego przedmiotu z innymi przedmiotami. Forma danego przedmiotu *p* określa dla każdego innego przedmiotu, czy *p* może się z nim połączyć, czy też nie. Połączenia przedmiotów – konfiguracje – to *stany rzeczy*: „2.0271 Przedmiot jest tym, co stałe i trwałe; konfiguracja — tym, co zmienne i nietrwałe. 2.0272 Konfiguracja przedmiotów tworzy stan rzeczy. 2.03 W stanie rzeczy przedmioty splatają się z sobą jak ogniwa w łańcuchu”²⁴. Stany rzeczy dzieli Wittgenstein na istniejące oraz nieistniejące, ale logicznie możliwe. Istniejące stany rzeczy nazwane są *faktami*, natomiast zbiór wszystkich faktów stanowi *świat*. Suma *faktów* (istniejących stanów rzeczy) oraz nieistniejących stanów rzeczy wyznacza przestrzeń logiczną nazwaną *rzeczywistością* – najszerszą kategorię ontologiczną *Traktatu*.

Ostatnim rozważanym terminem Wittgensteinowskim jest pojęcie *sytuacji*. Pojęcie to wykracza nieco poza teorię rzeczywistości *Traktatu* i stanowi część tzw. obrazkowej teorii zdania:

- 2.1 Tworzymy sobie obrazy faktów.
- 2.11 Obraz przedstawia pewną sytuację w przestrzeni logicznej – istnienie i nieistnienie stanów rzeczy.
- 2.12 Obraz jest modelem rzeczywistości. [...]
- 2.182 Każdy obraz jest także obrazem logicznym.
- 2.19 Obraz logiczny może odwzorowywać świat.
- 2.201 Obraz odwzorowuje rzeczywistość przedstawiając pewną możliwość istnienia i nieistnienia stanów rzeczy.
- 2.202 Obraz przedstawia pewną możliwą sytuację w przestrzeni logicznej.
- 2.203 Obraz przedstawia możliwość przedstawionej sytuacji.
- 2.21 Obraz jest zgodny lub niezgodny z rzeczywistością; jest trafny lub błędny, prawdziwy lub fałszywy. [...]
- 2.221 To, co obraz przedstawia, stanowi jego sens.
- 2.222 Prawdziwość lub fałszywość obrazu polega na zgodności lub niezgodności jego sensu z rzeczywistością.
- 2.223 Aby rozpoznać, czy obraz jest prawdziwy, czy fałszywy, trzeba go porównać z rzeczywistością.
- 2.224 Z samego obrazu nie można rozpoznać, czy jest prawdziwy, czy fałszywy.
- 2.225 Nie ma obrazu prawdziwego a priori²⁵.

²³ G. W. Leibniz, *Monadologia*, przeł. S. Cichowicz, <https://sady.up.krakow.pl/fil.leibniz.monadologia.htm>, dostęp [20.08.2019], §7.

²⁴ L. Wittgenstein, dz. cyt., s. 9-11.

²⁵ Tamże. s. 9-11.

Sytuacje to stany rzeczy możliwe do przedstawienia (zobrazowania) przez podmiot poznający²⁶. Obraz może modelować rzeczywistość, ponieważ to, że elementy obrazu mają się do siebie w określony sposób, wyobraża, że podobnie mogą się mieć do siebie elementy rzeczywistości odwzorowywanej. Przyporządkowania między elementami obrazu a rzeczami nazywa Wittgenstein *stosunkiem odwzorowania*, natomiast możliwość zachodzenia takiego stosunku – *formą odwzorowania*²⁷. Stosunek ten interpretować można jako izomorfizm. Aby obraz mógł rzeczywistość – trafnie lub błędnie – odwzorowywać, musi mieć z nią wspólną formę. Taką formą wspólną wszelkiemu obrazowi oraz rzeczywistości jest forma logiczna. Forma odwzorowania każdego obrazu (przestrzennego, barwnego, emocjonalnego etc.) jest zatem w pierwszej kolejności także formą logiczną.

W uniwersum ontologicznym Wittgensteina jedyną kategorię dostępną podmiotowi epistemicznemu stanowią sytuacje. Te zaś stanowią przedstawienia faktów lub możliwych, acz niezrealizowanych, stanów rzeczy, o ile w obrazowaniu zachowana została forma logiczna. Tak rozumiane obrazowanie umożliwia zachodzenie korespondencji między strukturami myśli (zatem także języka) i rzeczywistości:

- 3 Logicznym obrazem faktów jest myśl.
- 3.01 Ogół myśli prawdziwych jest obrazem świata. [...]
- 3.1 W zdaniu myśl wyraża się w sposób zmysłowo postrzegalny.
- 3.11 Posługujemy się zmysłowo postrzegalnym znakiem zdania (fonetycznym lub graficznym itd.) jako projekcją możliwej sytuacji.
- 3.202 Nazwy to zastosowane w zdaniu znaki proste.
- 3.203 Nazwa oznacza przedmiot. Przedmiot jest jej znaczeniem.
- 3.21 Konfiguracji prostych znaków w znaku zdaniowym odpowiada konfiguracja przedmiotów w sytuacji.
- 3.24 [...] Kompleks może być dany tylko przez opis, a ten będzie trafny lub nie. Zdanie, w którym mowa o kompleksie, nie staje się niedorzeczne, gdy ów kompleks nie istnieje, lecz po prostu fałszywe. [...] Symbol kompleksu można skrócić do symbolu prostego przez definicję.
- 4 Myśl jest to zdanie sensowne.
- 4.021 Zdanie jest obrazem rzeczywistości. Albowiem rozumiejąc je, znam przedstawianą przez nie sytuację.
- 4.022 Zdanie pokazuje swój sens. Ze zdania widać, jak się rzeczy mają, gdy jest prawdziwe. [...]
- 4.024 Rozumieć zdanie, znaczy wiedzieć co jest faktem, gdy jest ono prawdziwe. [...]
- 4.032 Zdanie jest tylko o tyle obrazem sytuacji, o ile jest logicznie ułożone.
- 4.04 w zdaniu musi dać się wyróżnić akurat tyle, co w przedstawianej przez nie sytuacji. Zdanie i sytuacja muszą mieć tę samą różnorodność logiczną (matematyczną). [...]
- 4.05 Rzeczywistość porównuje się ze zdaniem.
- 4.06 Zdanie może być prawdą lub fałszem tylko dzięki temu, że jest obrazem rzeczywistości²⁸.

Wittgensteinowskim przedmiotom odpowiadają po stronie głębokiej struktury języka nazwy. Sploty nazw tworzą *zdania elementarne* (atomowe), będące odpowiednikami elementarnych stanów rzeczy. Sytuacjom odpowiadają dalej językowe kompleksy, a zatem

²⁶ Nie potrafimy obrazować sobie przede wszystkim ani zbyt prostych, ani zbyt złożonych stanów rzeczy. Naprzeciw temu wychodzą: nauka, sztuka i coś, co nazwalibyśmy intuicją, dzięki którym człowiek stale poszerza swój horyzont poznawczy zarówno o nowe modele zjawisk mikroświata, jak i wysoce abstrakcyjne hipotezy dotyczące ogólnych aspektów rzeczywistości.

²⁷ Tamże, s. 9.

²⁸ Tamże, s. 9-11.

zdania (złożone), będące funkcjami prawdziwościowymi zdań elementarnych. Sytuacji nie można zatem nazywać, lecz tylko przedstawiać i opisywać je za pomocą zdań. Pod względem logicznym zdania opisujące sytuacje są złożone w takim stopniu, w jakim złożone są opisywane przez nie sytuacje²⁹. W języku potocznym jednak dokonuje się często reifikacji sytuacji – prób skracania ich opisów, oznaczania nazwami, traktowania kompleksów jako przedmiotów.

Zdanie opisujące pewną sytuację jest prawdziwe wówczas, gdy sytuacja ta rzeczywiście zachodzi, to znaczy jest faktem. Analogicznie, zdanie jest fałszywe, gdy opisuje sytuację możliwą w przestrzeni logicznej, lecz niezachodzącą. Zdania, o których można rozstrzygać czy są prawdziwe, czy są fałszywe, nazywa Wittgenstein *zdaniami sensownymi*. Do *zdań bezsensownych* zalicza (nieco niezgodnie z naszą intuicją językową) z kolei tautologie i sprzeczności jako te zdania, które niczego o świecie nie mówią, bo nie posiadają warunków prawdziwości³⁰. Pierwsze prawdziwe są bowiem bezwarunkowo, drugie nie są zaś prawdziwe pod żadnym warunkiem. Tautologie i sprzeczności nie są obrazami rzeczywistości w rozumieniu Wittgensteina³¹, ponieważ nie przedstawiają żadnej możliwej sytuacji przestrzeni logicznej – dopuszczają bowiem odpowiednio wszystkie sytuacje bądź żadnej. Nie są to jednak zdania niedorzeczne, gdyż ujawniają logiczne „rusztowanie” rzeczywistości. *Zdaniami niedorzecznymi* nazwane zostają zdania łamiące logiczne bądź syntaktyczne związki zgody między wyrażeniami składowymi³².

Widocznym staje się teraz, że w rzeczywistości, do której język się odnosi, nie ma żadnych „przedmiotów logicznych”. Gdyby bowiem obiekty wyróżnione, takie jak Fregeowskie „Prawda” oraz „Fałsz”, w jakiś sposób bytowały, byłyby one, zgodnie z ideą korespondencji struktur języka i rzeczywistości, wyróżnione także w języku – tak zaś nie jest. U Wittgensteina korelatami semantycznymi zdań pozostają sytuacje, zaś nazw – przedmioty.

Odrzucenie aksjomatu Fregego

Przedstawione stanowiska filozoficzne leżą u podstaw programu logicznego Romana Suszki. Tak jak u Fregego, zarówno nazwy, jak i zdania, mają dla Suszki sens oraz korelaty semantyczne. Przyjmuje on również zasady logicznej dwuwartościowości oraz ekstensjonalności. Polski logik odrzuca jednak pogląd Fregego, wedle którego korelatami semantycznymi zdań są wartości logiczne. Swoją koncepcję opiera Suszko na pojęciu sytuacji

²⁹ Ujawnia się tu naczelną tezę *Traktatu logiczno-filozoficznego*, jaką jest *sui generis* homomorfizm (korespondencja) struktur języka i rzeczywistości.

³⁰ Zdanie „dzisiaj pada lub nie pada” nie mówi nam wszak nic o pogodzie. [Tamże, s. 38, t. 4.461]. W *Traktacie* milcząco przyjmuje się weryfikacjonistyczne kryterium sensowności zdań.

³¹ Por.: Tamże, t. 3 oraz t. 4.

³² Por.: przykład pochodzący od Noama Chomsky’ego: „Bezbarwne zielone idee śpią wściekle” (ang. *Colorless green ideas sleep furiously*) [N. Chomsky, *Syntactic Structures*, Mouton Publishers, Haga 1957, s. 15].

pochodzącym od Wittgensteina. Motywacją opracowania logiki niefregowskiej jest przekonanie, że czym innym jest to, że sytuacje zachodzą lub nie zachodzą jednocześnie, a czym innym to, że okazują się jedną i tą samą sytuacją³³. Język i aksjomatyka logiki niefregowskiej mają być narzędziami umożliwiającymi formalizację rozumowań w tak określonym uniwersum.

Proponując logikę niefregowską, Suszko przyjmuje następujące postulaty semantyczne:

- (1) Każde zdanie poprawnie zbudowane posiada korelat semantyczny.
- (2) Zdania prawdziwe oznaczają fakty pozytywne, zaś fałszywe – fakty negatywne.
- (3) Spełnione są klasyczne warunki prawdziwości zdań³⁴.

Postulat 1 mówi, że dla dowolnego języka istnieje uniwersum korelatów semantycznych zdań tego języka. W wymiarze ontologicznym oznacza to, że istnieje uniwersum sytuacji. Jak twierdzi polski logik i badacz semantyki sytuacyjnej Ryszard Wójcicki, postulat ten pozostaje w niezgodzie z poglądami samego Wittgensteina, bowiem zgodnie z literą *Traktatu* zarówno zdania bezsensowne (tautologie, sprzeczności) jak i niedorzeczne (zdania łamiące logiczne związki zgody, zdania niepoprawne gramatycznie) nie oznaczają zgoła nic³⁵. Wójcicki wydaje się sugerować, że choć Suszko nie przypisywał znaczenia zdaniom niedorzecznym – a zatem semantycznie jałowym, to zdania tautologiczne i kontrtautologiczne traktował jako zdania denotujące pewne fakty.

Aby rachunek logiczny proponowany przez Romana Suszkę mógł być stosowalny, jego dziedzina musi być niepusta. Przedstawione postulaty są spełnione, gdy przyjmie się istnienie co najmniej dwóch sytuacji – faktu pozytywnego i faktu negatywnego. Ta egzystencjalna teza stanowi ontologiczny fundament niefregowskiego rachunku zdań (SCI). Logika niefregowska *sensu largo* jest jednak bogatsza od proponowanego przez Suszkę rachunku zdań z identycznością, ponieważ dotyczy nie tylko sytuacji, ale także obiektów jednostkowych oraz ufundowanych na nich zbiorów³⁶.

Najważniejszym elementem odróżniającym logikę niefregowską od logik klasycznych jest *aksjomat Fregego*. Aksjomat ten w wersji nazwanej przez Suszkę *semantyczną* lub *metateoretyczną* głosi, że „wszystkim zdaniom prawdziwym w pewnym modelu odpowiada w tym modelu jeden i ten sam korelat semantyczny i, podobnie, wszystkim zdaniom fałszywym w tym modelu odpowiada jeden i ten sam korelat semantyczny”³⁷. Oznacza to, że jeżeli tylko dwa dowolne zdania języka, w którym założony jest pewny rachunek logiczny, mają tę samą

³³ M. Omyła, *Zarys logiki niefregowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, s. 58.

³⁴ R. Wójcicki, *Romana Suszki semantyka sytuacyjna*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 224 (7), s. 6.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże.

³⁷ M. Omyła, dz. cyt., s. 77.

wartość logiczną w danym modelu, to zdania te mają również w tym modelu ten sam korelat semantyczny.

Aksjomat Fregego w odpowiadającej wersji ontologicznej ma kilka równoważnych sformułowań. Przyjmuje się, że niektórym zdaniom odpowiadają pewne możliwości w postaci korelatów semantycznych. Jeżeli dana możliwość (sytuacja) realizuje się, to jest faktem pozytywnym, jeżeli nie – faktem negatywnym. Aby stwierdzić, czy dwa różne zdania odnoszą się do tej samej sytuacji, Suszko wprowadził do języka logiki nefregowskiej nieprawdziwościowy *spójnik identyczności* \equiv . Dla porównania, prawdziwościowy *spójnik równoważności* obrazuje, czy dwa zdania zachodzą jednocześnie – a zatem czy porównywane zdania posiadają tę samą wartość logiczną. Aksjomat Fregego reprezentować mogą trzy równoważne formuły utożsamiające identyczność sytuacji z ich równoważnością:

$$\begin{aligned}(\alpha \equiv \beta) \vee (\alpha \equiv \gamma) \vee (\beta \equiv \gamma) \\ (\alpha \leftrightarrow \beta) \leftrightarrow (\alpha \equiv \beta) \\ (\alpha \equiv \beta) \equiv (\alpha \leftrightarrow \beta)\end{aligned}$$

Zdania o tej samej wartości logicznej nie muszą oznaczać tego samego. Faktem jest, że Wittgenstein znał Fregego i faktem jest, że Wittgenstein korespondował z Russellem, ale są to fakty różne. Zdania, które fakty te stwierdzają różnią się zatem korelatami, mimo iż nie różnią się wartością logiczną³⁸.

Istota aksjomatu Fregego ujawnia się teraz wyraźnie – redukuje on bogate uniwersum sytuacji na rzecz założenia, że zdania i zmienne zdaniowe przyjmują wartości wyłącznie w dwuelementowym zbiorze wartości logicznych. Na gruncie języka identyfikuje zaś spójnik identyczności z prawdziwościowym spójnikiem równoważności. Spójniki te na gruncie aksjomatu są nieodróżnialne i jeden z nich staje się zbędny. Odrzucenie aksjomatu Fregego i przyjęcie logiki nefregowskiej bądź teorii na logice nefregowskiej opartej³⁹ wydaje się jedyną drogą dla formalizacji ontologii związanych z pojęciem sytuacji.

W tradycji logiki filozoficznej argument za przyjęciem aksjomatu Fregego, czyli argument postulujący jedno wspólne znaczenie wszystkich zdań prawdziwych, określany jest jako tzw. *argument z katapulty* lub *argument z wyrzutni* (ang. *slingshot argument*)⁴⁰. Nazwa *slingshot* pochodzi od Jona Barwise'a i Johna Perry'ego⁴¹ i funkcjonuje ze względu na jego niezwykłą prostotę. Argument „z katapulty” to w gruncie rzeczy określenie całej klasy

³⁸ R. Wójcicki, dz. cyt., s. 5.

³⁹ Skończenie wielowartościowe logiki Łukasiewicza oraz niektóre systemy modalne okazały się być teoriami zbliżonymi do logiki nefregowskiej [M. Omyła, dz. cyt., s. 83].

⁴⁰ Z. Tworak, *Współczesne teorie prawdy*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2009, s. 118.

⁴¹ J. Barwise, J. Perry, *Semantic Innocence and Uncompromising Situations*, "Midwest Studies In Philosophy" 1981, nr 6, s. 387-404.

argumentów występujących w różnych wersjach u różnych autorów. Argument ten wykorzystywany był w różnych celach, między innymi: podważenia semantyki sytuacyjnej przez Alonzo Churcha⁴², podkreślenia wartości teorii deskrypcji Russella przez Kurta Gödla⁴³, czy krytyki korespondencyjnej teorii prawdy przez Donalda Davidsona⁴⁴.

Języki formalne typu W

Do formalizacji rozumowań dotyczących obiektów z pewnego uniwersum, niezbędny jest język ze zmiennymi przebiegającymi to uniwersum. Zgodnie z omówionymi założeniami semantycznymi, przyjmuje się, że w każdym modelu danego języka J istnieje uniwersum korelatów semantycznych wyrażen tego języka. W celu formalnego ujęcia przedstawionej w *Traktacie logiczno-filozoficznym* ontologii przedmiotów i sytuacji, Suszko wprowadza specjalną klasę języków – *języki typu W* lub też *W-języki* (W – od Wittgenstein). W językach tego rodzaju występują następujące symbole logiczne:

- (1) zmienne nazwowe: x_1, x_2, x_3, \dots ;
- (2) zmienne zdaniowe: p_1, p_2, p_3, \dots ;
- (3) spójniki prawdziwościowe: $\neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow$;
- (4) spójnik i predykat identyczności: \equiv ;
- (5) kwantyfikatory wiążące zmienne nazwowe i zdaniowe: ogólny \forall oraz egzystencjalny \exists oraz dowolne symbole pozalogiczne⁴⁵.

Wyróżnienie zmiennych nazwowych oraz zdaniowych jest zabiegiem istotnym z punktu widzenia przyjętych założeń filozoficznych. Formułowanie teorii pewnych obiektów wymaga języka zawierającego zmienne odnoszące się do tych obiektów. W przypadku obiektów jakimi są Wittgensteinowskie przedmioty oraz sytuacje, potrzeba zmiennych dwóch kategorii. Zmienne nazwowe przyjmują wartości w uniwersum przedmiotów, zaś zmienne zdaniowe – wartości w uniwersum sytuacji. Przyjęcie tylko jednego rodzaju zmiennych skutkowałoby językiem zbyt ubogim by formalizować teorie wszystkich obiektów w ontologii *Traktatu*.

Spójniki prawdziwościowe charakteryzują się tym, że wartość logiczna dowolnego zdania zbudowanego za ich pomocą w dowolnym modelu zależy tylko i wyłącznie od wartości logicznej zdań składowych, nie zaś od ich treści, statusu logicznego czy kontekstu⁴⁶. Są to spójniki charakterystyczne dla klasycznego rachunku zdań: jednoargumentowy spójnik negacji oraz dwuargumentowe spójniki równoważności, implikacji, koniunkcji i alternatywy.

⁴² A. Church, *Carnap's Introduction to Semantics* "The Philosophical Review" 1943, nr 52(3) s. 298-304. Zob. także: A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press, Princeton 1970.

⁴³ K. Gödel, *Russell Mathematical Logic*, "The Journal of Symbolic Logic" 1946, nr 11(3), s. 75-79.

⁴⁴ D. Davidson, *True to the Facts*, "The Journal of Philosophy" 1969, nr 66(21), s. 748-764.

⁴⁵ M. Omyła, dz. cyt., s. 77.

⁴⁶ Tamże, s. 74.

Interpretacją predykatu identyeczności jest relacja identyeczności zachodząca między przedmiotami (korelatami nazw), natomiast interpretacją spójnika identyeczności – relacja identyeczności zachodząca między sytuacjami (korelatami zdań). Operator identyeczności umożliwia porównywanie zdań przez ich odniesienie do skorelowanych sytuacji.

Do W-języków włączone zostały kwantyfikatory wiążące zarówno zmienne nazwowe, jak i zdaniowe, ponieważ pojęcia ogólności i istnienia odnosić chcemy tak do przedmiotów, jak i sytuacji.

Stałe logiczne (\in , \top , \perp , etc.) i symbole pozallogiczne W-języków pozwalają, podobnie jak w innych klasach języków, symbolicznie przedstawiać różnorodne strukturalne i numeryczne warunki nakładane na opisywane przez język uniwersum. Od innych języków sformalizowanych, języki typu W różnią się przede wszystkim tym, że występują w nich zmienne będące formułami zdaniowymi⁴⁷. Języki klasycznego rachunku zdań (KRZ) i klasycznego rachunku predykatów (KRP) są co do zasady szczególnymi przypadkami języków W, które powstają przez pominięcie pewnego rodzaju symboli – na przykład pominięcie operatora identyeczności przez wynikające z aksjomatu Fregego zastąpienie go operatorem równoważności. Określony w W-języku rachunek logiczny nazywamy *fregowskim*, gdy jego twierdzeniem logicznym jest aksjomat Fregego. Na gruncie rachunków sformułowanych w opisanym języku typu W, rolę tego aksjomatu w wersji ontologicznej pełnią trzy logicznie równoważne formuły:

$$\begin{aligned} &\forall p_1 \forall p_2 \forall p_3 (p_1 \equiv p_2) \vee (p_1 \equiv p_3) \vee (p_2 \equiv p_3) \\ &\forall p_1 \forall p_2 (p_1 \leftrightarrow p_2) \leftrightarrow (p_1 \equiv p_2) \\ &\forall p_1 \forall p_2 (p_1 \equiv p_2) \equiv (p_1 \leftrightarrow p_2) \end{aligned}$$

Formuła pierwsza jest warunkiem numerycznym nałożonym na uniwersum zmiennych zdaniowych. Przy założeniu, że zmienne zdaniowe przebiegają uniwersum sytuacji, formuła ta jest równoznaczna ze stwierdzeniem, że spośród dowolnych trzech sytuacji dwie są zawsze identyeczne. Formuła druga stwierdza, że dowolne dwie sytuacje równocześnie zachodzą lub równocześnie nie zachodzą, wtedy i tylko wtedy, gdy są identyeczne. Formuła trzecia głosi natomiast, że identyeczność dwóch sytuacji jest tożsama z ich równoczesnym zachodzeniem, bądź też ich równoczesnym niezachodzeniem. Z powyższych formuł oraz twierdzenia:

$$\neg(p \leftrightarrow \neg p)^{48}$$

wyprowadzić można wniosek, że uniwersum zmiennych zdaniowych jest dokładnie dwuelementowe – a zatem odpowiadające uniwersum denotacji zdań Fregego.

⁴⁷ M. Omyła, dz. cyt., s. 80.

⁴⁸ Tamże, s. 80.

Z powyższych ustaleń wynika, że aksjomatu Fregego w wersji ontologicznej nie można sformułować w językach, w których nie występują zmienne zdaniowe.

Klasyczny rachunek logiczny Suszko nazwał *logiką fregowską*, natomiast klasyczny rachunek zdań – *fregowskim rachunkiem zdaniowym*. *Fregowskim* nazwiemy każdy rachunek logiczny sformułowany w W-języku, którego twierdzeniem jest aksjomat Fregego. *Per analogiam*, rachunek logiczny, do którego twierdzeń nie należy aksjomat Fregego nazwiemy *niefregowskim*. Ponadto, w dowolnym modelu dla teorii opartej na logice fregowskiej, uniwersum zmiennych zdaniowych jest dwuelementowe, w związku z czym w teoriach fregowskich kwantyfikatory wiążące zmienne zdaniowe są pomijane.

Literatura:

- Barwise, J., Perry J., *Semantic Innocence and Uncompromising Situations*, "Midwest Studies In Philosophy" 1981, nr 6, s. 387-404.
- Chomsky N., *Syntactic Structures*, Mouton Publishers, Hague 1957, s. 15.
- Church A., *Carnap's Introduction to Semantics*, "The Philosophical Review" 1943, nr 52(3), s. 298-304.
- Church A., *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press, Princeton 1970.
- Davidson D., *True to the Facts*, "The Journal of Philosophy" 1969, nr 66(21), s. 748-764.
- Frege G., *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.
- Gödel K., *Russell Mathematical Logic*, "The Journal of Symbolic Logic" 1946, nr 11(3), s. 75-79.
- Koziński P., *Funktor zdaniotwórczy*, [w:] *Mała encyklopedia logiki*, pod red. W. Marciszewskiego, Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław-Warszawa-Kraków 1970.
- Leibniz G. W., *Monadologia*, przeł. S. Cichowicz, <https://sady.up.krakow.pl/fil.leibniz.monadologia.htm>, dostęp [20.08.2019].
- Omyła M., *Zarys logiki nefregowskiej*, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. i wstępem opatrzył B. Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Wójcicki R., *Romana Suszki semantyka sytuacyjna*, „Studia Filozoficzne” 1984, nr 224(7), s. 3–19.

O podziale pracy, Marksowskiej alienacji i Durkheimowskiej anomii

Podjmując refleksję w obszarze nauk społecznych, pragnęlibyśmy posługiwać się pojęciami, którym można przypisać cechę uniwersalności. Zagadnienie istnienia takich pojęć szczególnie istotne wydaje się w przypadku badań komparatystycznych, wymagających przyjęcia terminologii, za pomocą której można by trafnie opisywać różne, często konkurencyjne modele. Zdaniem Reinharda Bendixa, jednym z nielicznych pojęć o charakterze uniwersalnym jest kategoria podziału pracy¹. Termin ten odnosi się do zjawiska specjalizacji pracy w obrębie zbiorowości. Pojęcie podziału pracy jest uniwersalne, ponieważ nie znamy społeczeństw, w których taka specjalizacja by nie zachodziła. Bendix podział pracy widzi jako główną zasadę społecznej organizacji. Zgodnie z tą tezą, badając różnice w podziale pracy w obrębie dwóch społeczeństw, możemy konkluzywnie porównać ich wewnętrzną organizację.

Podział pracy to zjawisko powszechne od czasów pierwszych cywilizowanych społeczeństw. Oznacza proces różnicowania się społeczeństwa ze względu na dowolną formę specjalizacji pracy oraz przyjmowanie przez jego członków różnych ról społecznych². Począwszy od wieku XVIII i refleksji szkockiego ekonomisty Adama Smitha podział pracy traktowany jest głównie jak podział zadań procesu przemysłowego, a zatem jako najważniejsza zasada pozwalająca wyjaśniać transformację tradycyjnych społeczeństw agrarnych w nowoczesne społeczeństwa przemysłowe³. Zdaniem Smitha podział pracy zapewniał tańszy i wydajniejszy sposób produkcji towarów. Z tego względu stanowił on klucz do postępu gospodarczego, prowadzącego do powszechnego bogactwa wszystkich – również najniższych – klas społecznych.

Teorię podziału pracy rozwija później m.in. francuski uczyony Émile Durkheim, który problematykę podziału pracy podejmuje z perspektywy socjologicznej – w kontekście swoich rozważań o społecznej rewolucji. Zamiast postrzegać podział pracy jako konsekwencję dążenia do zaspokojenia potrzeb materialnych, Durkheim twierdził, że specjalizacja wynika ze zmian w strukturze społecznej spowodowanych naturalnym

¹ R. Bendix, *Concepts and Generalizations in Comparative Sociological Studies*, "American Sociological Review" 1963, nr 28 (4), s. 532.

² *Division Of Labor*, Encyclopedia.com, <https://www.britannica.com/topic/division-of-labour>, dostęp [18.10.2019].

³ A. Smith, *An Inquiry Into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, University Of Chicago Press 1977, s. 17-28 oraz H.-P. Müller, *Social Differentiation and Organic Solidarity: The 'Division of Labor' Revisited*, "Sociological Forum" 1994, nr 9 (1), s. 76.

wzrostem wielkości i gęstości zaludnienia oraz odpowiadającym mu wzrostem konkurencji o przetrwanie. Podział pracy pełnić miał w takich warunkach rolę spoiwa zabezpieczającego społeczeństwo przed rozpadem⁴. Durkheim nie podzielał liberalizmu Smitha – był solidarystą, wierzył w niezależną od statusu ekonomicznego wspólnotę interesów różnych grup społecznych. Konieczność współpracy oraz wytworzenie solidarnościowej świadomości zbiorowej jawią się u Durkheima jako konsekwencje podziału pracy. Socjolog nie kwestionował jednak praw rynku, ale kapitalistyczny niesprawiedliwy podział wartości dodatkowej, czyli zysku.

Choć śladów pierwszych form podziału pracy z powodzeniem szukać można w prehistorii – w okolicznościach rewolucji neolitycznej i początkach wymiany barterowej – socjoekonomiczna refleksja nad podziałem pracy rozkwitła podczas rewolucji technologicznej XVIII i XIX wieku., kiedy to doszło do gwałtownych przemian gospodarczych, społecznych i kulturowych. Zmiany związane były przede wszystkim z przejściem od modelu gospodarki opartej na rolnictwie oraz produkcji manufakturowej bądź rzemieślniczej do modelu opierającego się na mechanicznej produkcji fabrycznej na skalę przemysłową. Powstający przemysł nie pozostawiał wątpliwości ówczesnym uczonym co do swoich dążeń – rozpędzania nowych, potężnych mechanizmów gospodarczych, grupowania sił i kapitału, a także do ogromnej specjalizacji⁵. Współczesny podział pracy przypisuje się procesom ekonomii kapitalistycznej, przede wszystkim wymianie usług oraz handlowi. Postępująca dywersyfikacja dotyczy jednak nie tylko świata gospodarki, ale także najróżniejszych dziedzin życia społecznego. Specjalizacji ulegają funkcje polityczne, administracyjne, artystyczne i naukowe. Durkheim słusznie zauważył również, że „dawno już minął czas, gdy filozofia była jednolitą nauką; rozczłonkowała się na bardzo wiele specyficznych dyscyplin, z których każda ma swój przedmiot, metodę, swojego ducha”⁶. Podział pracy jest zatem faktem o zasięgu, którego ekonomiści, mówiący o nim po raz pierwszy, nie mogli przewidzieć: zdaje się on angażować cały żyjący świat.

Interesuje nas jednak szczególnie wybrana część tej siły, mianowicie indywidualny oraz społeczny wymiar specjalizacji pracy. Podział tego rodzaju nie może zachodzić bez pozostawiania piętna na konstytucji moralnej człowieka. Kwestią sporną pozostaje zatem czy podziału tego należy pragnąć, czy raczej się obawiać; czy mu się poddać, czy przeciwstawić. Czy wobec niego walczyć o wolność samostanowienia, czy pozostać tylko

⁴ *Division of labour*, Britannica.com, <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/economics-business-and-labor/economics-terms-and-concepts/division-labor>, dostęp [18.10.2019].

⁵ É. Durkheim, *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, pod red. E. Tarkowskiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, s. 53.

⁶ Tamże, s. 54.

częścią całości – organem w organizmie? Chodzi więc o odpowiedź na syntetyczne pytanie o to, czy podział pracy jest w równej mierze prawem natury co prawem moralnym. Pytania tego nie sposób bagatelizować, gdyż co najmniej od czasów rewolucji przemysłowej odczuwamy, że podział pracy jest jedną z podstaw porządku społecznego⁷.

W obliczu tak postawionych pytań ambicją niniejszego artykułu jest charakterystyka i porównanie dwóch koncepcji podziału pracy zaproponowanych dwóch przez myślicieli reprezentujących odmienne perspektywy filozoficzne: Karola Marksa i Émile’a Durkheima. Prowadzona refleksja zorientowana jest przede wszystkim na wymiar etyczny i wartościotwórczy zjawiska podziału pracy społecznej.

Marksa teoria alienacji pracy

Ideę alienacji pracy po raz pierwszy określił Karol Marks w autorskich artykułach publikowanych w redagowanych wspólnie z Arnoldem Rugem „Rocznikach Niemiecko-Francuskich” (niem. „Deutsch-Französische Jahrbücher”). Znacząco rozwija jednakże swoją myśl dopiero w *Rękopisach filozoficzno-ekonomicznych z 1844r*⁸.

Od strony formalnej alienacja jest relacją dwuczłonową – ma swój podmiot i przedmiot. W filozofii Hegla odnosi się ona do wyobcowania idei absolutnej w przyrodę, zejścia ducha ludzkiego w historyczny świat przedmiotowy, a także do wyobcowania z ducha człowieka wytworów jego pracy⁹. U Feuerbacha podmiotem alienacji jest człowiek, przedmiotem zaś są jego cechy gatunkowe, a także wytwarzane wyobrażenia religijne¹⁰. W *Rękopisach* Karol Marks zdaje się wykorzystywać podobny aparat konceptualny¹¹. Ujmuje on człowieka jako podmiot alienacji, której przedmiot stanowią tworzone przez niego instytucje społeczno-polityczne i ich produkty. W tym kontekście alienacja dotyczy zatem przede wszystkim wyobcowania procesu i produktu pracy w warunkach kapitalistycznej własności prywatnej. Pracę widział, jak sądzę, Marks jako specyficzny aktywny stosunek człowieka do świata przyrody – za zmysłowe obcowanie z przyrodą na zasadzie przekształcania jej¹². Jest to *par excellence* ludzki stosunek racjonalnego podmiotu do bezpośrednio danego, irracjonalnego świata¹³. Alienacja pracy ma być zaś zjawiskiem

⁷ Tamże, s. 56.

⁸ Wykładnia teorii pracy wyobcowanej nie jest jednak jednoznaczna i pozostaje zawsze interpretacją, ponieważ opinia filozofa o pracy wyobcowanej zmieniała się na przestrzeni lat wraz z ewolucją jego myśli i kolejnymi publikacjami.

⁹ L. Krzyżanowski, *Marksovska teoria alienacji*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1990, nr 11 (197), s. 134.

¹⁰ Tamże, s. 134.

¹¹ Por. L. Kołakowski, *Główne nurty marksizmu*, Wydawnictwo „Krağ”, Wydawnictwo „Pokolenie”, Warszawa 1989, s. 111–112.

¹² Por. Tamże, s. 111–112.

¹³ Tamże, s. 112.

towarzyszącym rewolucji przemysłowej i transformacji gospodarczej, w wyniku której rozpoczyna się produkcja masowa oraz wyłaniają się klasy: wyzyskująca burżuazja i wyzyskiwana klasa robotnicza¹⁴:

Wyraża się ona w tym, iż robotnikowi staje się obca zarówno sama czynność własna, jak jej wytwory. Praca stała się towarem na równi z innymi, co oznacza, że robotnik sam stał się towarem i zmuszony jest sprzedawać samego siebie wedle cen rynkowych, określonych minimalnymi kosztami utrzymania; dlatego płaca robocza ma nieustanną tendencję do siadania na najniższym poziomie, który wystarcza by utrzymać po prostu pracującego przy życiu i zapewnić prokreację¹⁵.

Problemu alienacji nie da się jednak zredukować do wyobcowywania czegoś względem siebie¹⁶. Zdawać bowiem mogłoby się tak, analizując przykład wyobcowywania produktów swojej aktywności materialnej – pracy – względem siebie w postaci towaru i pieniędzy, co ma miejsce w uprzemysłowionej gospodarce. Ponadto, podać można by przykład wyobcowywania produktów swojej aktywności duchowej w formie religii oraz moralności itp. Jak zauważa Gajo Petrović, jugosłowiański teoretyk marksowskiego humanizmu, Marksowska alienacja to przede wszystkim samoalienacja – wyobcowanie charakteryzowane jako relacja zwrotna¹⁷. Jest to sytuacja, której jednostka w tym samym czasie wyobcowuje przedmiot względem siebie i siebie względem przedmiotu – wyobcowuje siebie z siebie samego¹⁸. Kiedy rola pracy ogranicza się do bycia środkiem utrzymania się przy życiu, robotnik wyobcowuje nie tylko ją i jej produkty, ale także siebie – odczłowiecza się. Praca jawiąca się jako niezrozumiała i narzucona odziera go z możliwości bycia człowiekiem ukonstytuowanym, a zatem z bycia wytwórcą produkującym bez fizycznego przymusu – w swojej wolności¹⁹. Podejmując pracę wyobcowaną, robotnik „zatraca swoją ludzką istotę, praca bowiem przedstawia mu się jako proces obcy, a ludzka jego istota redukuje się do czynności biologicznych”²⁰.

W ujęciu Marksa kategoria alienacji zmienia, jak sądzę, swój teoretyczny kontekst i służy jako narzędzie krytyki podstaw społeczeństwa kapitalistycznego. Jednym z czynników rozwoju takiej patologicznej sytuacji powszechności pracy wyobcowanej jest zdaniem niemieckiego filozofa podział pracy, o którym pisze w *Manifeście partii komunistycznej* następująco:

Praca proletariuszy zatraciła na skutek rozpowszechnienia maszyn i podziału pracy wszelkie cechy samodzielności, a wraz z tym wszelki powab dla robotników. Robotnik staje się

¹⁴ Tamże, s. 116.

¹⁵ Tamże, s. 116.

¹⁶ Por. Tamże, s. 116.

¹⁷ G. Petrović, *Marx's Theory of Alienation*, "Philosophy and Phenomenological Research", 1963, nr 23 (3), s. 420..

¹⁸ Tamże, s. 421.

¹⁹ L. Kołakowski, dz. cyt., s. 112.

²⁰ Tamże, s. 112.

prostym dodatkiem do maszyny, od którego wymagane są tylko czynności najprostsze, najbardziej jednostajne, do wyuczenia się najłatwiejsze. [...] Co więcej, w tym samym stopniu, w jakim rośnie zastosowanie maszyn i podział pracy, zwiększa się także masa pracy, bądź skutek pomnożenia godzin pracy, bądź też skutek zwiększenia pracy wymaganej w danym okresie czasu, przyspieszenia biegu maszyn itd²¹.

Ponieważ zaś praca jest wyrazem działalności ludzkiej w ramach alienacji, przejawianiem się życia jako alienowania go, to i podział pracy jest niczym innym, jak tylko wyobcowanym, wyalienowanym *modus*em działalności ludzkiej.

W gospodarce kapitalistycznej robotnik staje się towarem i jako taki podlega zwykłemu prawom popytu i podaży. Szczęściem jest dla niego znaleźć swojego nabywcę. Jak argumentuje niemiecki filozof²², przy wysoce rozwiniętym podziale pracy robotnikowi trudno adaptować się do sytuacji na rynku pracy zależnej od wąskiej grupy kapitalistów. Najtrudniej zaś przychodzi mu znalezienie dla swojej pracy innego niż dotychczasowe zastosowania. Z perspektywy robotnika jedynym pomyslnym scenariuszem wydaje się życie w społeczeństwie, w którym bogactwo wzrasta, ponieważ popyt na robotników przewyższa wówczas ich podaż. W *Rękopisach* zauważa jednak Marks, że w takich okolicznościach:

Nagromadzenie kapitału zwiększa podział pracy, podział pracy zwiększa ilość robotników; odwrotnie – zwiększenie ilości robotników zwiększa podział pracy, a podział pracy zwiększa nagromadzenie kapitałów. Wraz z rozwojem podziału pracy – z jednej strony – i gromadzeniem się kapitałów – z drugiej, robotnik staje się coraz bardziej zależny wyłącznie od pracy, i to od określonej, bardzo jednostronnej, zmechanizowanej pracy. W miarę jak robotnik jest duchowo i fizycznie degradowany do roli maszyny, przekształcany z człowieka w abstrakcyjną działalność i żołądek, popada on w coraz większą zależność od wszelkich wahań ceny rynkowej, zastosowania kapitałów i kaprysu bogaczy. Zarazem skutek przyrostu klasy ludzi żyjących tylko z pracy zwiększa się konkurencja wśród robotników, a więc cena ich spada²³.

Podział pracy istotnie podnosi produkcyjną siłę pracy, pomnaża bogactwo i napędza społeczną dynamikę²⁴. Ponieważ jednak zdegradowany w ten sposób robotnik staje się zależny od pracy zmechanizowanej, podział pracy widzę jako zubażający go, pomniejszający jego zdolności, czyniący go coraz bardziej zależnym, redukujący jego rolę do roli maszyny. W wyniku podziału pracy robotnik wyspecjalizowany jest na podobieństwo wyspecjalizowanej maszyny, która jawić będzie mu się odtąd jako pozaludzki konkurent²⁵.

²¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, przeł. nieznanymi, red. T. Zabłudowski, https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf, dostęp: [16.02.2021], s. 7.

²² K. Marks, *Rękopisy filozoficzne – ekonomiczne z 1844 roku*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/karol-marks/rekopisy-ekonomiczno-filozoficzne-z-1844-roku/>, dostęp: [16.02.2021], s. 6.

²³ Tamże, s. 6.

²⁴ Por. L. Kołakowski, dz. cyt., s. 144.

²⁵ Por. Tamże, s. 117.

Rozwój cywilizacji widzę w istotnej części jako rozwój duchowy. Aby takowy progres mógł zachodzić, ludzkość nie może pozostawać jedynie w niewoli swych potrzeb fizycznych i materialnych. Musi więc mieć przede wszystkim czas i środki na to, by móc stworzyć dobra duchowe i z nich korzystać. Takie możliwości zdaje się w mojej opinii zapewniać w czasach Marksa mechaniczna, a współcześnie automatyczna, organizacja pracy. We wszystkich gałęziach produkcji dzięki nowoczesnym siłom napędowym i ulepszonym maszynom wykonuje się nierzadko pracę stanowiącą równowartość pracy setek ludzkich robotników, gdyż w coraz większej mierze wykorzystuje się zewnętrzne siły przyrody do udziału w pracy ludzkiej. Wydawałoby się zatem, że wraz ze wzrostem stopnia uprzemysłowienia gospodarki powiększają się także możliwości twórczości duchowej i korzystania z niej. Powołując się jednak na pracę niemieckiego ekonomisty Wilhelma Schulza, Karol Marks zauważa, że przejmowanie pracy przez maszyny zakłada konieczność rozłożenia skomplikowanej, subtelnej pracy ręcznej na proste i powtarzalne części²⁶. Dopóki zaś proces automatyzacji produkcji nie osiągnie stopnia maksymalnego, dopóty tylko pewną część jednostajnie powtarzających się operacji wykonywać będą maszyny, druga natomiast ciągle przypadać będzie ludziom. Co za tym idzie „z natury rzeczy i według zgodnych doświadczeń taka ustawiczna, jednostajna czynność jest równie szkodliwa dla ducha, jak i dla ciała; a zatem przy tym połączeniu maszyn z prostym podziałem pracy pomiędzy wiele rąk ludzkich muszą jeszcze występować także wszystkie szkodliwe strony takiego podziału”²⁷. Ludzkość być może jest w stanie na powrót odzyskać swoje właściwe człowieczeństwo, ale dopiero gdy w pełni wykorzysta działające w maszynach, bezosobowe siły przyrody²⁸.

Niemiecki filozof kontynuuje rozważania nad zjawiskiem alienacji pracy i jego destrukcyjnym wpływem na wszystkie dziedziny bytu społecznego w swoich późniejszych dziełach, m. in. w *Kapitale*²⁹. Autor nie poprzestaje na krytyce takiego stanu rzeczy, lecz poszukuje warunków jego przezwyciężenia³⁰. Marks odrzuca pogląd o możliwości poddania produkcji kapitalistycznej społecznej kontroli³¹. Marks wiąże podział pracy z własnością prywatną i wymianą handlową jako czynnikami wzajemnie się warunkującymi³². W konsekwencji stwierdza, że jedyna droga do dezalienacji człowieka i stosunków

²⁶ K. Marks, dz. cyt., s. 9.

²⁷ W. Schulz, dz. cyt., s.75, cyt. za: K. Marks, dz. cyt., s. 9.

²⁸ Pogląd autora.

²⁹ L. Krzyżanowski, dz. cyt., s. 135.

³⁰ Tamże, s. 135.

³¹ Tamże, s. 134.

³² L. Kołakowski, dz. cyt., s. 143–144.

społecznych w ogóle „wiedzie przez zniesienie własności prywatnej i klas społecznych, a więc ukształtowanie ekonomicznych i kulturowych przesłanek społeczeństwa komunistycznego”³³.

Durkheima teoria anomii

Pojęcie anomii pojawia się u Durkheima po raz pierwszy w dziele *O podziale pracy społecznej*, w którym filozof podejmuje zagadnienia funkcji oraz moralnej wartości podziału pracy, solidarności mechanicznej i organicznej, świadomości wspólnotowej oraz anormalnych form życia społecznego. Zauważyć należy, że poglądy Durkheima na podział pracy z czasem uległy zmianom³⁴. Wierzący początkowo w wyjątkowość stanu anomicznego, która miałyby być związana z rzekomo samoczynną regulacją rynku i podziału pracy, pod wpływem obserwacji rozwoju europejskich gospodarek kapitalistycznych socjolog stwierdza powszechny charakter rosnącej wraz podziałem pracy anomii³⁵.

Punktem wyjścia rozważań Durkheima jest obserwacja, że życie nowoczesnych społeczeństw urządzone jest w oparciu o przyjmowanie ról zawodowych³⁶. Fakt postępującej specjalizacji tych ról – podziału pracy – nie uchodził w oczach Durkheima za kłopotliwy, ponieważ wyspecjalizowane jednostki niebędące w stanie samodzielnie zaspokoić wszystkich swoich potrzeb życiowych „zmuszone” zostają do kooperacji. Współzależność ta stanowić ma źródło doskonalszej formy solidarności społecznej – solidarności organicznej³⁷.

W celu sformułowania spójnej tezy dotyczącej związku podziału pracy i solidarności, Durkheim wprowadza trzy podstawy: konceptualną – definicję solidarności, metodologiczną – argument porównawczy oraz substancjalną – warunki, w których podział pracy społecznej może fundować społeczną integrację i solidarność³⁸.

Solidarność rozumie Durkheim jako „ogół form życia społecznego i ich praw”³⁹. W jego oczach więzi społeczne różnią się w zależności od typu społeczeństw oraz funkcjonujących w nich *modi* solidarności⁴⁰. Solidarność dla Durkheima jest zatem relacyjną własnością społeczeństw desygnującą związki ich struktur z ich funkcjonowaniem.

³³ Tamże, s. 134.

³⁴ Por. S. Marks, *Durkheim's Theory of Anomie*, „American Journal of Sociology” 1974, nr 80 (2), s. 330.

³⁵ Por. Tamże.

³⁶ É. Durkheim, dz. cyt., s. 233 oraz S. Marks, dz. cyt., s. 330.

³⁷ É. Durkheim, dz. cyt., s. 223–254.

³⁸ H.-P. Müller, dz. cyt., s. 78.

³⁹ Tamże, s. 79.

⁴⁰ Tamże, s. 79.

Z jednej strony dotyczy zatem organizacji społeczeństwa, z drugiej zaś jego systemu wartości, czy też moralności. Społeczeństwo zdrowe i solidarne zawiązuje się, gdy jego organizacja i system aksjologiczny korespondują ze sobą. W przypadku braku takiej korespondencji, więzi społeczne zaczynają się rozpadać a społeczeństwo popada w anomię – stan niedoboru lub nadmiaru obowiązujących w społeczeństwie reguł nieuchronnie prowadzący do chaosu.

Termin „anomia” (gr. *a-* = „bez”, *nomos* = „prawo”) oznacza wewnętrzną niespójność i sprzeczność w obrębie systemu aksjonormatywnego⁴¹. Polski socjolog Piotr Sztompka wyjaśnia, że jest to „stan, w którym system normatywny traci koherencję i zamienia się w chaos. Drogowskazy działania – celów i środków – stają się nieostre, niejednoznaczne. Ludzie tracą poczucie, co jest dobre, a co złe, co godne, co niegodne, do czego należy dążyć, czego unikać, jakie metody są dozwolone, a jakie zakazane. Dezorganizacja kultury normatywnej oznacza dezorientację członków zbiorowości”⁴². Anomię rozumiem jako stan załamania porządku społecznego towarzyszący niektórym głębokim przemianom społecznym – organizacyjnym, kulturowym, obyczajowym – inicjowanym przez postęp techniki, produkcji, ale także z nagłymi kryzysami gospodarczymi czy politycznymi, przełomami ustrojowymi itp. Towarzyszy mu poczucie niepewności co do przyszłości społeczeństwa, nieprzejrzystości jego funkcjonowania, rozchwianie systemu norm i zachwiane intuicji moralnych – sytuacja, w której nie wiadomo, jakie reguły powinny być przestrzegane, ponieważ dawniej obowiązujące normy nie pasują do nowej rzeczywistości, a nowe nie są jeszcze ukształtowane. Jest to stan na tyle dotkliwy, że towarzyszy mu wzrost liczby zachowań o charakterze przestępczym i dewiacyjnym. Sam Durkheim widział w nim przyczynę jednej z postaci tendencji samobójczych, którą określał mianem samobójstw anomijnych⁴³.

Jak pisze berliński socjolog i badacz myśli Durkheima Hans-Peter Müller: “relacyjny charakter pojęcia solidarności staje się jasny, gdy przyjrzymy się porównawczemu argumentowi Durkheima. Wyróżnia on dwa typy solidarności, które dominują w różnych rodzajach społeczeństw”⁴⁴. Zdaniem Durkheima, w społeczeństwach archaicznych, składających się z małych, segmentowo zróżnicowanych i podobnych grup, silne poczucie wspólnoty tworzy solidarność na podstawie podobieństw między członkami grupy. Solidarność tego typu nazywa socjolog solidarnością mechaniczną, przypisując jej rolę

⁴¹ P. Sztompka, *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Znak, Kraków 2002, s. 202.

⁴² Tamże, s. 202.

⁴³ Tamże, s. 202.

⁴⁴ H.-P. Müller, dz. cyt., tłum. własne, s. 79.

integracji jednostki w obrębie wspólnoty. Inaczej rzecz ma się w nowoczesnych społeczeństwach rozwiniętych, charakteryzowanych m.in. przez czynniki takie, jak mobilność ludności, urbanizację czy sekularyzację, które tworzą wielkie, funkcjonalnie zróżnicowane sfery życia społecznego. W obrębie takich społeczeństw podział pracy tworzy skomplikowaną sieć współzależności. W takich okolicznościach dominuje solidarność organiczna, która wiąże jednostkę ze społeczeństwem niebezpośrednio, poprzez integrowanie jej za pośrednictwem różnych obszarów społecznej aktywności, w którą jest włączona. Podział pracy przez zróżnicowanie i specjalizację dodatnio wpływa na rozwój jednostek z uwagi na konieczność nabywania przez nie nowych umiejętności. Ponieważ w takich warunkach poziom zindywidualizowania jednostek wzrasta, nie mogą być one dalej zintegrowane na zasadzie mechanicznego poczucia wspólnotowości. Zamiast tego, poczucie to samo w sobie zyskuje formę wielu różnych funkcjonalnych kodeksów normatywnych, zachowując przy tym jednak swój moralny charakter. Podział pracy stanowi źródło społecznej solidarności, a co za tym idzie etyczną podstawę życia społecznego⁴⁵.

W warunkach „normalnych” specjalizacja „kolektywnych organów” prowadzi zatem do powstawania społecznej solidarności. Przeciwstawia temu Durkheim sytuację „anormalną”, w której podział pracy prowadzi do rozkładu społecznych więzi. Zdaniem filozofa „dzieje się tak dlatego, że stosunki między organami nie są uregulowane – że pozostają w stanie anomii”⁴⁶.

Francuski filozof zwraca uwagę na wymiar strukturalny oraz normatywny owego stanu patologicznego. Drugi przypadek można zobrazować za pomocą odwołania do zbioru reguł – czy to przepisów prawnych, czy zasad opartych na obyczaju – traktowanych jako narzędzia, które w warunkach normalnych reguluje całość relacji łączących podzielone organy społeczne, a którego nieobecność lub niekompletność powoduje zachwianie stabilności lub rozpad tych relacji. W sensie strukturalnym anomia odnosi się do niedostatku szczególnego rodzaju interakcji społecznych umożliwiających spontaniczne wyłanianie się potrzebnych norm. Autor *O podziale pracy społecznej* opisuje w swoim dziele mechanizm powstawania stanu anomii:

Jeżeli jednak pojawi się między nimi [organami społecznymi] jakieś nieprzenikliwe środowisko, z organu do organu będą mogły być przekazywane już tylko podniety o ściśle określonej intensywności. Ponieważ stosunki nie powtarzają się dostatecznie często aby się utrwalić, z każdym razem błądzi się po omacku. Drogi komunikacyjne, przez które przebiegają drgania, nie mogą powstać, ponieważ same te drgania są zbyt nieregularne⁴⁷.

⁴⁵ Tamże, s. 79–80.

⁴⁶ É. Durkheim, dz. cyt., s. 465.

⁴⁷ Tamże, s. 466.

„Przenikliwość” środowiska społecznego między organami zapewnia ich solidarność. Stan anomii nie wystąpi tam, gdzie „organy solidarne pozostają w dostatecznym i wystarczająco długim kontakcie”⁴⁸. Podział pracy przyczynia się zdaniem Durkheima do budowania owej solidarności organicznej – solidarności organów społecznego organizmu – ponieważ implikuje podział funkcji społecznych na wiele części organizmu. Funkcja może być podzielona na organy wtedy i tylko wtedy, gdy organy te ze sobą sąsiadują. Gdy tylko praca zostaje podzielona, organy jako części potrzebujące siebie wzajemnie naturalnie dążą do zmniejszania dzielącego ich dystansu. Ponieważ zaś sąsiadują ze sobą, świadome są w każdych okolicznościach swojej współzależności. Dzięki temu wymiana między nimi zachodzi łatwo, często regularnie, a cały w ten sposób powiązany organizm reguluje się sam przez się, osiągając w końcu stan równowagi. Regulujące zależności między funkcjami społecznymi, ustalane samorzutnie stosunki wewnętrzne takiej „sieci” społecznych aktorów przybierają w końcu ostateczną formę, jaką jest zbiór reguł. Ponieważ zaś aktorzy odczuwają najmniejsze reakcje ze wszystkich stron, powstające w ten sposób zasady przewidują i ustalają porządek społeczny nawet w bardzo małych szczegółach – budując w ten sposób cały system aksjonormatywny.

Durkheim nie przeprowadza dokładnego, analitycznego rozróżnienia między dwoma wskazanymi biegunami zjawiska anomii: strukturalnym i normatywnym. Identyfikuje stan patologiczny odwołując się raz do modeli jednego rodzaju, raz do drugiego. Jasne jest jednak, że gdziekolwiek przywołuje jeden z biegunów anomii, na myśli ma także drugi⁴⁹. Jak sugeruje amerykański socjolog Stephen Marks, holistyczna forma analizy uwzględniająca kontekstualną jedność dwóch wymiarów anomii jest kluczowa dla zrozumienia prac i rozwoju myśli Émile’a Durkheima⁵⁰. W szczególności trafnie oddawać ma Durkheima zaangażowanie w analizę na poziomie mikrosocjologicznym, jako najlepiej ujawniającą strukturalne (w sensie struktury społeczeństwa) podstawy kultury normatywnej. W rozdziale *Anomiczny podział pracy* rozprawy *O podziale pracy społecznej* filozof, pomimo widocznej troski o problemy nękające cały przemysł, skupia się przede wszystkim na procesach mikrosocjalnych, w szczególności zaś na niedoborach interakcji społecznych⁵¹.

Francuski filozof chętnie odwołuje się do przykładów ekonomicznych. Jego zdaniem, w młodych gospodarkach istnieje wiele małych rynków i odpowiadających im

⁴⁸ Tamże, s. 465.

⁴⁹ S. Marks, dz. cyt., s. 331

⁵⁰ Tamże, s. 330.

⁵¹ É. Durkheim, dz. cyt., s. 441–471.

segmentów produkcyjnych. Producenci są wówczas stale blisko konsumentów, w związku z czym łatwo zdają sobie sprawę z wielkości potrzeb jakie należy zaspokoić. W takiej sytuacji „równowaga ustala się [...] bez trudu, a produkcja reguluje się sama przez się”⁵². W miarę rozwoju gospodarki odrębne do tej pory rynki łączą się w jeden rynek uniwersalny, ogólnokrajowy, a nawet ogólnoświatowy. Wówczas każdy przemysł produkuje dla rozproszonej rzeszy konsumentów na całym świecie. Kontakt między funkcjami produkcyjnymi a konsumpcyjnymi nie jest już dostateczny, producent „nie może już ogarnąć rynku wzrokiem, ani myślą”⁵³. Wskutek tego uprzednia równowaga jest naruszana, organy gospodarcze zaś błędzą po omacku i nie są w stanie odnaleźć właściwej miary. Zdaniem Durkheima jest to przyczyna kryzysów okresowo zakłócających aktywność funkcji gospodarczych. Rozszerzaniu się rynku towarzyszy także rosnący w siłę przemysł masowy oraz proces przekształcenia stosunków między właścicielami a robotnikami. „Praca maszynowa zastępuje pracę człowieka; praca w manufakturze – pracę w małym warsztacie. Praca pochłania robotnika, odrywa na cały dzień od rodziny; jest on coraz bardziej oddzielony od tego, kto go zatrudnia”⁵⁴. Durkheim, podobnie jak Marks, dostrzega zjawisko wyobcowania pracy w społeczeństwach uprzemysłowionych. Zaznacza on jednak, że nowe warunki życia przemysłowego wpływają na zmianę potrzeb robotników i wymagają nowej organizacji⁵⁵. Ponieważ jednak zmiany, takie jak rewolucje przemysłowe czy transformacje ustroje zachodzą z ogromną szybkością, sprzeczne interesy nie mają dość czasu, by osiągnąć punkt stan równowagi⁵⁶. Francuski socjolog przyznaje, że podział pracy może umniejszać jednostkę, sprowadzając ją do roli maszyny, ale tylko jeśli jednostka ta nie wie, do czego zmierzają czynności, których się od niej wymaga. Robotnik, nie wiążąc swej pracy z żadnym uchwytnym celem, wywiązuje się z niej wyłącznie rutynowo, bez zainteresowania i bez zrozumienia. W tym sensie robotnik nie jest już komórką żywego organizmu, która, pozostając w kontakcie z innymi komórkami, odpowiada na ich oddziaływanie i sama na nie oddziałuje. Pozostając poza ową siecią solidarnościowych powiązań, robotnik istotnie jest w swej pracy wyobcowany, działa zawsze tak samo, bezwładnie poddając się jednej zewnętrznej sile.

Dla Durkheima takie poniżenie natury ludzkiej jest moralnie niedopuszczalne. Skoro zaś celem moralności jest nie tylko indywidualne doskonalenia, ale także doskonałość

⁵² É. Durkheim, dz. cyt., s. 467.

⁵³ Tamże, s. 467.

⁵⁴ Tamże, s. 468.

⁵⁵ Tamże, s. 468.

⁵⁶ Ciekawy przykład dla analizy tego typu stanowią może transformacja ustrojowa w Polsce od 1989 roku i związane z nią zjawiska społeczne.

społeczna, należy szukać organicznej solidarności nie tylko w przypadku funkcji gospodarczych, ale wszystkich funkcji społecznych. Filozof powołuje się na słowa Comte'a: „jeśli w dziedzinie materialnej słusznie ubolewano nad losem robotnika zajętego w ciągu całego życia wyrabianiem trzonek do noży lub główek do szpilek, to w dziedzinie intelektu filozofia powinna nie mniej ubolewać nad wyłącznym i ciągłym użytkowaniem ludzkiego mózgu do rozwiązywania jakichś równań lub klasyfikowania insektów. Skutek moralny jest niestety w obu przypadkach bardzo podobny”⁵⁷. Jako lekarstwo na takie niebezpieczeństwo proponowano niekiedy poprzedzanie pracy wdrożeniem do kultury ogólnej, np. zapewniając wyspecjalizowanym pracownikom wykształcenie ogólne. Durkheim nie podejmuje jednak tego zagadnienia.

Dywersyfikacja pracy nie rodzi zdaniem Durkheima wskazanych konsekwencji „z konieczności, z racji swej natury, lecz jedynie w okolicznościach wyjątkowych i anormalnych”⁵⁸. Problemy prowadzące zaś do stanu anomii można rozwiązać, zgodnie z przyjętą przez niego mikrosocjologiczną perspektywą, wewnątrz, tj. w ramach zawodowego kolektywu. Podział pracy jest sam w sobie czymś społecznie pożądanym z uwagi na jego potencjał solidarnościotwórczy. Tym naturalnym procesom trzeba jednak pozwolić zachodzić w odpowiednim tempie, nie zniekształcając ich, ani nie dodając zewnętrznych sił do układu. Efektywne działania każdej wyspecjalizowanej funkcji społecznej wymaga, aby „jednostka nie zamykała się w niej, ale pozostawała w tym działaniu w stałych stosunkach z sąsiednimi funkcjami, uświadamiała sobie ich potrzeby, zachodzące w nich zmiany itp.”⁵⁹. Durkheim konkluduje następująco:

Podział pracy zakłada, że pracownik [...] nie traci z oczu współpracowników, oddziałuje na nich i podlega ich wpływom. Nie jest to więc maszyna powtarzająca ruchy, których kierunku nie dostrzega, ale ktoś kto wie, że ruchy te zmierzają w kierunku celu, który wyobraża sobie mniej lub bardziej wyraźnie. Jednostka czuje, że służy czemuś. W tym celu nie musi ona obejmować bardzo dużych obszarów horyzontu społecznego, wystarczy, że jej działania mają cel wykraczający poza nie same⁶⁰.

W świetle oskarżenia stawia Durkheim ekonomistów, którzy jego zdaniem odpowiadają za narażenie podziału pracy na niezasłużone zarzuty przez sprowadzenie go wyłącznie do środka powiększania wydajności sił gospodarczych, pomijając jego ważną rolę społeczną i wartościotwórczą.

⁵⁷ Cyt. za: É. Durkheim, dz. cyt., s. 470.

⁵⁸ É. Durkheim, dz. cyt., s. 470.

⁵⁹ Tamże, s. 470.

⁶⁰ Tamże, s. 471.

Zakończenie

Marks swoją krytykę podstaw społeczeństwa kapitalistycznego – w tym podziału pracy – przeprowadza z punktu widzenia ekonomii politycznej. Perspektywa ta, choć obiecująca przez wzgląd na swój globalny charakter, w znacznym stopniu zdaje się redukować problem patologizacji społeczeństwa do relacji człowiek – praca czy też człowiek – rynek. Analiza Marksa obejmuje wprawdzie polaryzację społeczeństwa na burżuazję i proletariatus, ale koncepcja walki klas, jak sądzę, nie uwzględnia powiązania jednostek w sieć współzależnych aktorów społecznych i, choć wartościowa w sensie konceptualnym, zdaje się tylko w niewielkim stopniu oddawać złożoność i dynamikę dzisiejszych procesów społecznych. Z namysłu niemieckiego filozofa nad możliwością poprawy kondycji społeczeństwa wynikać mogą zaś rewolucyjne propozycje dyktatury proletariatus lub też odległe, jak sądzę, idee pełnej automatyzacji produkcji⁶¹.

Zupełnie inną optykę przyjmuje Durkheim, który anomiczny podział pracy widzi nie jako następstwo koniecznego prawa, ale wynik splotu niesprzyjających okoliczności, których można uniknąć. Francuski socjolog krytykuje ekonomistów sprowadzających kwestię podziału pracy do wyłącznie stosunku gospodarczego, skupia się raczej na moralnym wymiarze więzi społecznych, a sytuacje ich rozkładu bada z perspektywy mikrosocjologicznej. Społeczeństwo widzi on jako rozwijający się organizm, a jego części, powołując się na Spencera, jako organy coraz bardziej zbliżające się do siebie i zapełniające dzielące je szczeliny w miarę jak organizm zwierzęcy zajmuje wyższe miejsce na skali organizmów żywych⁶².

Analizy Durkheima na tle poglądów innych teoretyków społecznych XVIII i XIX wieku takich jak Adam Smith, Henri de Saint-Simon, August Comte, Herbert Spencer, Karol Marks czy Gustav von Schmoller wyróżniają dwie główne cechy:

1. Podjęcie próby uteoretyzowania więzi społecznej w duchu francuskiej tradycji asocjacionistycznej. Postrzeganie podziału pracy jako rodzaju więzi *par excellence* społecznej tłumaczy, dlaczego związki podziału pracy z solidarnością organiczną i ich moralny wymiar stanowią główny obszar zainteresowania francuskiego socjologa.
2. Polemika z brytyjską szkołą indywidualistycznego utilitaryzmu oraz z niemiecką tradycją Marksowskiego socjalizmu⁶³.

⁶¹ K. Marks, F. Engels, *Manifest Partii Komunistycznej*, https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf, dostęp: [16.02.2021], s. 21. Por. A. Bastani, *Marx was a Fully Automated Luxury Communist*, <https://www.versobooks.com/blogs/4356-marx-was-a-fully-automated-luxury-communist>, dostęp: [19.02.2021] oraz A. Bastani, *Fully Automated Luxury Communism*, Verso Books, Londyn 2019.

⁶² É. Durkheim, dz. cyt., s. 467.

⁶³ Por. H. Müller, dz. cyt., tłum. własne, s. 78.

Z tego powodu wydaje się, że problem rozprawy Durkheima w najogólniejszej formie sprowadza się do związków między indywidualizmem oraz socjalizmem. Podział pracy nie pociąga bowiem koniecznie utworzenia pokojowego społeczeństwa kapitalistycznego, w obrębie którego bogacą się zarówno narody jak i jednostki, jak chciałby Adam Smith. Przeciwnie, wydaje się, że stwarza konieczność podejmowania wysiłku, walki oraz prowadzić może do społecznej anomii. Z drugiej jednak strony, kapitalistyczny podział pracy nie prowadzi z konieczności do wycisku pracowników, alienacji pracy i pauperyzacji społeczeństwa. Jak wykazuje Durkheim, zachodzą procesy przeciwne – podział pracy implikuje zróżnicowanie, specjalizację oraz ekonomiczną produktywność w określonych, sprzyjających okolicznościach.

Podział anomiczny prowadzi do zaniku społecznych norm. W obliczu ich zawieszenia, niestabilny porządek wprowadzany jest przemocą za pomocą narzuconego podziału pracy, co systematycznie prowadzi do asymetrycznego układu sił w społeczeństwie, który jest korzystny dla wąskiej klasy elit, niekorzystny zaś dla społecznych mas. Widzimy zatem, że obserwacje Durkheima zbieżne są z obserwacjami Marksa. Niemiecki filozof widzi jednak przyczynę patologicznego, wymuszonego podziału pracy w samych prawach ekonomii kapitalistycznej, która nieuchronnie prowadzi do wycisku oraz alienacji. Poglądy Marksa stanowią przyczynek do niemieckiej tradycji socjologicznej, która podział pracy sytuuje w kontekście rozwoju społecznych klas. Dla Durkheima natomiast siłowe narzucenie pewnego społecznego stanu rzeczy stanowi krótkotrwały fakt stowarzyszony z uprzednio zaistniałym rozpadem więzi społecznych i anomicznym podziałem pracy. Fakt ten przestaje zachodzić w obliczu instytucjonalizacji nowych norm koordynacji i kooperacji społecznych funkcji oraz grup.

Poszukiwanie zasady działania podzielonych funkcji społecznych zorientowane jest na zapobieganie załamaniu wspólnotowej świadomości, a w ujęciu pozytywnym – na budowanie społecznej solidarności. Ogólne roszczenie ważnościowe takiego *modus* życia społecznego ma zatem charakter przede wszystkim etyczny. Normalne i patologiczne rodzaje więzi społecznych związane z podziałem pracy to zagadnienia budzące wiele pytań aktualnych także w społeczeństwach współczesnych. Dowodzą tego chociażby przykłady przemian społeczeństw europejskich zachodzących w XX wieku – w tym także polskiej transformacji ustrojowej. W obliczu wydarzeń historycznych ujawnia się ważna rola idei podziału pracy badanej z perspektywy socjologii, ekonomii, etyki oraz filozofii społecznej.

Literatura:

- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Bastani A., *Marx was a Fully Automated Luxury Communist*, <https://www.versobooks.com/blogs/4356-marx-was-a-fully-automated-luxury-communist>, dostęp [19.02.2021].
- Bendix R., *Concepts and Generalizations in Comparative Sociological Studies*, "American Sociological Review" 1963, nr 28 (4), s. 532–539.
- Durkheim É., *O podziale pracy społecznej*, przeł. K. Wakar, pod red. E. Tarkowskiej, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Durkheim É., *The Division of Labour in Society*, przeł. G. Simpson, Palgrave Macmillan, Nowy Jork 1984.
- Kołakowski L., *Główne nurty marksizmu*, Wydawnictwo „Krağ”, Wydawnictwo „Pokolenie”, Warszawa 1989.
- Krzyżanowski L., *Marksowska teoria alienacji*, „Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia” 1990, nr 11 (197), s. 133–135.
- Marks K., Engels F., *Manifest Partii Komunistycznej*, przeł. nieznanym, red. T. Zabłudowski, https://www.ce.uw.edu.pl/wp-content/uploads/2018/10/4.-kapitalizm_marks_engels_manifest-komunistyczny.pdf, dostęp: [16.02.2021].
- Marks K., *Rękopisy filozoficzno – ekonomiczne z 1844 roku*, przeł. K. Jażdżewski, T. Zabłudowski, <http://marksizm.edu.pl/wydawnictwa/klasyka-mysli-marksistowskiej/karol-marks/rekopisy-ekonomiczno-filozoficzne-z-1844-roku/>, dostęp: [16.02.2021].
- Marks S. R., *Durkheim's Theory of Anomie*, "American Journal of Sociology" 1974, nr 80 (2), s. 329–363.
- Müller H.-P., *Social Differentiation and Organic Solidarity: The "Division of Labor" Revisited*, "Sociological Forum" 1994, nr 9 (1), s. 73–86.
- Petrović G., *Marx's Theory of Alienation*, "Philosophy and Phenomenological Research" 1963, nr 23 (3), s. 419–426.
- Sztompka P., *Socjologia. Analiza społeczeństwa*, Biblioteka Uniwersytetu Gdańskiego, Znak, Kraków 2002.

Pozostałe źródła internetowe:

Division of Labour, Britannica.com, <https://www.britannica.com/topic/division-of-labour>,
dostęp [18.10.2019].

Division Of Labor, Encyclopedia.com, <https://www.encyclopedia.com/social-sciences-and-law/economics-business-and-labor/economics-terms-and-concepts/division-labor>,
dostęp [18.10.2019].

Nieodpłatna praca reprodukcyjna w ujęciu feminizmu marksistowskiego

Pojęcie pracy reprodukcyjnej

Praca reprodukcyjna, zwana inaczej pracą opiekuńczą, to społeczna praktyka, na którą składają się wszelkie prace wykonywane na rzecz trwania i odtwarzania społeczeństwa, a więc odradzania się pokoleń oraz podtrzymania zdrowia i życia ludzi w sferze nie tylko biologicznej, ale także społeczno-kulturowej¹.

W świetle powyższej definicji do pracy reprodukcyjnej zaliczymy także to, co nazywamy po prostu opieką – ochronę, troskę, zaspokajanie potrzeb, pielęgnację, nadzór i uwagę podejmowane na rzecz domu, rodziny, bliskich oraz osób zależnych (np. osób starszych czy niepełnosprawnych)². Celem opieki jest bowiem pomoc jednostce w osiągnięciu przynajmniej podstawowego poziomu dobrostanu, w znaczeniu minimum niezbędnego do przeżycia i funkcjonowania. Zdaniem Daniela Engstera pomoc ta sprowadza się do kształtowania, w większym lub mniejszym stopniu, podstawowych zdolności jednostki do funkcjonowania w społeczeństwie³.

Prace reprodukcyjne mogą być wykonywane przez podmioty prywatne lub instytucje publiczne. Przykład zinstytucjonalizowanej pracy opiekuńczej stanowić może praca socjalna, którą określamy, zgodnie z literą polskiej ustawy o pomocy społecznej, “interdyscyplinarną działalnością zawodową mającą na celu pomoc osobom i rodzinom we wzmacnianiu lub odzyskiwaniu zdolności do funkcjonowania w społeczeństwie poprzez pełnienie odpowiednich ról społecznych oraz tworzenie warunków sprzyjających temu celowi”⁴. Prace tego typu podejmowane są w instytucjach samorządowych lub państwowych takich jak żłobki, przedszkola, szkoły, świetlice, domy opieki, ośrodki pomocy społecznej, domy starców, hospicja itd., gdzie praca odpłatna finansowana jest z budżetu lokalnego lub krajowego. Ostatecznie usługi te świadczone mogą być także na rynku w sektorze prywatnym, gdzie

¹ Z. Łapniewska, *Prace reprodukcyjne*, rownosc.info/dictionary/prace-reprodukcyjne, dostęp [13.01.2020].

² Argumentację na rzecz rozróżnienia opieki od pracy produkcyjnej znaleźć można w: S. Schwarzenbach, *On Civic Friendship* “Ethics” 1996, nr 107 (1), s. 97-128.

³ D. Engster, *Rozważania na temat teorii opieki: praktyka i obowiązek opieki*, przeł. M. Maciejewska i M. Marszałek [w:] *Gender i ekonomia opieki*, pod red. E. Charkiewicz i A. Zachorowskiej-Mazurkiewicz, Biblioteka Think Tanku Feministycznego, Warszawa 2009.

⁴ Art. 6 ust. 12 ustawy z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej.

indywidualni opiekunowie-specjaliści bądź specjalistyczne podmioty prawne pobierają za niepłatność od usługobiorców i ich rodzin.

W związku z rozwojem gospodarki kapitalistycznej oraz postępującą popularyzacją modeli państw skłaniających do pracy (ang. *workfare state*) w stosunku do modelu państwa opiekuńczego (ang. *welfare state*), ciężar podejmowania pracy reprodukcyjnej wydaje się spoczywać jednak w większym stopniu na gospodarstwach domowych. W takich okolicznościach prace reprodukcyjne przyjmują najczęściej formę nieodpłatnej pracy domowej, która stanowi główny przedmiot refleksji niniejszej pracy.

Udział kobiet i mężczyzn w pracach opiekuńczych w Polsce

Do prac reprodukcyjnych zaliczamy prace związane z utrzymaniem gospodarstwa domowego – prace domowe (ang. *housework*). Od wieków zaobserwować możemy cywilizacyjnie powszechne dysproporcje w obciążeniu kobiet i mężczyzn pracami tego rodzaju. Różnice te przedstawiono na przykładzie polskim w badaniu *Kobiety i mężczyźni w domu* z września 2018 zlecone przez CBOS⁵. Współcześnie większa część prac związanych z opieką nad dziećmi i obowiązkami domowymi jest w Polsce wykonywana przez kobiety (feminizacja roli opiekuna), co empirycznie ilustrują wyniki przytoczonych badań społecznych i analiz statystycznych.

Zgodnie z treścią raportu z badania, w większości gospodarstw domowych wyłącznie na kobietach spoczywa wykonywanie czynności związanych z praniem (82%) oraz prasowaniem (81%). Podział obowiązków w tym zakresie nie ulega istotnym zmianom w czasie, podobnie jak przygotowanie posiłków, które w prawie dwóch trzecich gospodarstw domowych wykonują wyłącznie kobiety (65%). Częściej na barkach kobiet spoczywają także sprzątanie i gruntowne porządki (odpowiednio 61% i 57%). Bardziej egalitarny podział między kobietami i mężczyznami dotyczy codziennych zakupów i wyrzucania śmieci – w połowie gospodarstw domowych nie ma osób na stałe zajmujących się tymi czynnościami (odpowiednio 51% i 50%). Również załatwianie spraw urzędowych w 38% jest wykonywane wspólnie lub czasem przez kobietę, a czasem przez mężczyznę. Czynności, w których wykonywanie od lat zaangażowani są bardziej mężczyźni niż kobiety to wykonywanie drobnych napraw (81%) i zlecenie wykonywania usług (60%). Należy przy tym zauważyć, że proporcje podejmowania obowiązków domowych zmieniają się wraz z wykształceniem, wzrostem dochodów oraz miejscem zamieszkania (wieś/miasto) respondentów.

⁵ Komunikat z badań *Kobiety i mężczyźni w domu*, Centralny Ośrodek Badań Społecznych, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_127_18.PDF, dostęp [13.01.2020].

Z wyników przytoczonego badania wynika, że także domowe obowiązki opiekuńczo-wychowawcze, a więc związane z przygotowaniem jednostek do życia w grupie w sensie społeczno-kulturowym, są na ogół domeną kobiet. Odsetek gospodarstw domowych, w których wyłącznie na mężczyźnie spoczywa opieka nad dziećmi, odrabianie lekcji czy opieka nad osobami z niepełnosprawnościami, nie przekracza 3%. W przypadku kobiet jest to kolejno 16%, 15% oraz 7%. Zdecydowanie częściej niż przeciętnie w całości na barkach kobiet spoczywa zajmowanie się dziećmi, zdaniem respondentów bezrobotnych, gospodyń domowych, osób praktykujących religijnie oraz w gospodarstwach domowych o niskich dochodach. W perspektywie ostatnich lat rośnie nieco sprawowanie czynności wychowawczych lub opiekuńczych wspólnie przez kobietę i mężczyznę. Można przy tym zauważyć, że choć nieznacznie zmniejszyła się grupa kobiet, na których spoczywają funkcje opiekuńcze, to mężczyznom nie przybywa obowiązków związanych z opieką nad innymi, które należałyby wyłącznie do nich⁶.

Z analiz statystycznych wynika ponadto, że ze zjawiskiem feminizacji pracy reprodukcyjnej mamy do czynienia także w przypadku odpłatnej pracy socjalnej. Odpowiada to szerszemu obrazowi feminizacji opieki państwowej w Polsce, który rysuje Magdalena Pokrzywa:

Do najbardziej sfeminizowanych sekcji gospodarki narodowej należą: *Opieka zdrowotna i pomoc społeczna* oraz *Edukacja*, w których kobiety stanowią ok. 8 na 10 pracujących (GUS 2016). Wysoki wskaźnik zatrudnienia płci damskiej w zawodach pomocowych (w tym pracy socjalnej) jest charakterystyczny dla wielu krajów m.in. Niemiec i Stanów Zjednoczonych. Polska znajduje się w czołówce państw zatrudniających liczną kategorię kobiet w pomocy społecznej, pokazują to cykliczne ogólnopolskie badania, w których to kobiety stanowią nie mniej niż 90% wszystkich pracowników socjalnych⁷.

Kwestia udziału kobiet i mężczyzn w pracy socjalnej nie stanowi jednak przedmiotu niniejszej pracy, ponieważ ta nie jest pracą nieodpłatną.

Marksistowska ocena płciowego stosunku sił w rodzinie

Mówiąc o pracy reprodukcyjnej podejmowanej w gospodarstwach domowych, mówimy głównie o nieodpłatnej pracy kobiet, która związana jest z funkcjonowaniem społecznego kontraktu płci i odmiennych społeczno-kulturowych *modi* bycia kobiet i mężczyzn w sferze prywatnej. Niewynagradzane usługi świadczone na rzecz gospodarstw domowych

⁶ Zob. także: A. Titkow, D. Duch-Krzystoszek, B. Budrowska, *Nieodpłatna praca kobiet: mity, realia, perspektywy*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2004.

⁷ M. Pokrzywa, *Feminizacja zawodu pracownika socjalnego*, konferencja "Nová sociálna edukácia človeka V", Prešov 2016. <https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Husar7/subor/Pokrzywa.pdf>, dostęp [9.01.2020]. Dane autorki na podstawie badań pracowników socjalnych: CMK, Warszawa 1988; IRISS, Warszawa 1995; IPS, Warszawa 2010; IRSS, Warszawa 2013.

często pozbawiane są znaczenia, gdyż znajdują się poza „widoczną” sferą produkcyjną, będącą głównym obszarem eksploatowanym przez teorię i praktykę kapitalizmu.

Problem nieodpłatnej pracy opiekuńczej i związanej z nią opresji kobiet podejmuje jeden z klasyków marksizmu – Fryderyk Engels. Wpływ zmian materialnych warunków życia ludzi na sposób organizacji stosunków panujących w obrębie rodziny filozof opisuje w rozprawie *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa* z 1884 roku. Wyraża w niej przekonanie, że status kobiet w społeczeństwie pierwotnym stanowił następstwo pozycji, jaką zajmowały w gospodarstwie domowym, najdawniejszym ośrodku produkcji. Tylko zmiana tego ośrodka doprowadzić mogła do tego, że kobieta utraciła swoją wyróżnioną pozycję⁸. Bezpośrednich przyczyn sytuacji kobiet we współczesnych gospodarstwach domowych upatruje w historycznym procesie wyłaniania się modelu *rodziny monogamicznej* tj. rodziny “opartej na przesłankach ekonomicznych”⁹.

Powołując się na pierwsze teorie etnografii ewolucyjnej, Engels stwierdza, iż społeczeństwo rozwija się w historii przechodząc etapy wspólnoty pierwotnej, cywilizacji i komunizmu. Zgodnie z tym schematem dowodzi, że przed instytucją tradycyjnie rozumianej rodziny tj. rodziny opartej na zinstytucjonalizowanych relacjach małżeńskich pierwsi ludzie żyli w stanie promiskuityzmu („nieuregulowanych stosunków płciowych”), przechodząc kolejno różne fazy małżeństwa grupowego oraz parzystego z dominacją kobiet (filiacja matrylinearna) do modeli poli- i monogamicznych rodzin patriarchalnych (filiacja patrylinearna). W pierwotnych społeczeństwach żyjących w *małżeństwach parzystych* praca kobiet miała podstawowe znaczenie dla przetrwania plemienia, z uwagi na uspołecznienie pracy opiekuńczej oraz pewną związaną z tym siłę wytwórczą¹⁰. Społeczeństwa te miały być matrylinearne oraz matriarchalne, tzn. że kobiety utrzymywały w nich równie silną pozycję polityczną i społeczną, co ekonomiczną, a pokrewieństwo i ewentualne dziedziczenie rozpatrywano w linii żeńskiej.

Wykształcenie się modelu rodziny monogamicznej wiąże Engels z dodatkową, poza prokreacyjną i reprodukcyjną, funkcją rodziny, jaką zaczęła ona pełnić wraz ze wzrostem sił wytwórczych ludzi – funkcją produkcyjną. W społeczeństwach, które nazywa Engels „barbarzyńskimi” wraz ze wzrostem sił produkcyjnych zaczęto wytwarzać nie tylko domostwa,

⁸ R. Putnam Tong, *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos i B. Umińska, przekł. przejrzała M. Środa, PWN, Warszawa 2002, s. 134.

⁹ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, przeł. R. Panasiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1979, s. XXIV.

¹⁰ W czasach przedhistorycznych kobiety wytwarzały znaczną ilość niezbędnych dóbr materialnych takich jak posłania, ubiory, naczynia czy narzędzia.

ubrania, broń czy prymitywne narzędzia potrzebne na użytek codzienny, ale zaczęto także gromadzić większe dobra, takie jak np. stada bydła, narzędzia, surowce czy ozdoby. Tym samym rozpoczęła się więc pierwotna akumulacja kapitału. Zgromadzony majątek wymagał jednak ciągłego dozoru i opieki. Pierwotnie ogół dóbr należał do plemienia lub rodu i to w jego obrębie następował podział pracy związany z utrzymywaniem majątku. Bogactwo to jednak zaczęło z czasem przechodzić na własność prywatną pojedynczych rodzin. Według ówczesnego podziału pracy i społecznego kontraktu płci w rodzinie mężowi przypadało w udziale zdobywanie pożywienia, wytwarzanie nowych dóbr i potrzebnych do tego narzędzi pracy. Żona zaś stawiała się wówczas powierniczką domowego ogniska i sprzętu domowego. W miarę jak produkcja przebiegająca poza domem zaczęła odgrywać większą rolę niż produkcja domowa, dotychczasowy „kontrakt płci” zaczął nabierać nowych znaczeń społecznych. Wraz ze wzrostem znaczenia aktywności produkcyjnej mężczyzn spadała nie tylko wartość pracy opiekuńczej kobiet, ale także ich status społeczny¹¹. Przez tę różnicę w produkcji własność prywatna dotarła nie tylko do rodziny, ale także do pojedynczych jednostek w jej obrębie – męża i żony. Nowa, silna pozycja męża wywoływała chęć wykorzystania tego wzmocnionego stanowiska do obalenia, na korzyść własnych dzieci, tradycyjnego systemu dziedziczenia przez krewnych i dzieci żony. Prawo matrylinearne zostało zatem, w wyniku zachowywania własności prywatnej, akumulacji kapitału i pierwszego podziału prac w obrębie rodziny, w końcu obalone na korzyść modelu patriarchalnego i uznawania pochodzenia oraz dziedziczenia w linii męskiej. Ukonstytuowała się wówczas przejściowa forma „rodziny patriarchalnej”, tzn. organizacji ludzi w grupę z ojcowską figurą głowy rodziny. Jak dokonała się ta rewolucja u ludów cywilizowanych i kiedy – tego Engels już nie stwierdza, zauważając jedynie, iż w obliczu zebranych przez etnologów śladów prawa macierzystego podobna transformacja musiała przypaść na czasy przedhistoryczne¹². Obalenie prawa macierzystego nazywa Engels „wszechświatową historyczną klęską rodzaju żeńskiego”¹³. W jej wyniku mężczyzna ujął w swe ręce również ster gospodarstwa domowego, a kobieta „została poniżona, uciemniona, stała się niewolnicą jego namiętności i zwykłym narzędziem do rodzenia dzieci”¹⁴.

Rodzina patriarchalna miała być stadium przejściowym rodziny monogamicznej. Ponieważ to kobieta rodzi dzieci, zawsze jasnym pozostaje kto jest matką dziecka. Nie można

¹¹ R. Putnam Tong, dz. cyt., s. 135.

¹² F. Engels, dz. cyt., s. 66.

¹³ Tamże, s. 67.

¹⁴ Tamże, s. 67.

być przy tym każdorazowo pewnym tożsamości ojca. Pewność ojcostwa jest jednak wymagana, ponieważ z czasem potomkowie ojca, jako spadkobiercy mają odziedziczyć jego zakumulowany kapitał. Gwarancją małżeńskiej wierności żon i bezproblemowego transferu własności prywatnej ojców do dzieci byłaby zatem instytucja przymusowej monogamii, przy czym wydaje się, że w nazwie „monogamia” jest ukryte to, że ma być monogamią przede wszystkim wyłącznie dla kobiety. Engels konkluduje w związku z tym, że małżeństwo pojedynczej pary bynajmniej nie wkracza do historii jako najdoskonalsze pojednanie między mężczyzną a kobietą. Przeciwnie: „Zjawia się ono jako ujarzmienie jednej płci przez drugą, jako proklamowanie nie znanej dotychczas w dziejach pierwotnych wrogości płci”¹⁵. Tak opisany antagonizm jawi się w istocie jako pierwsze w historii przeciwieństwo klasowe z pierwszym klasowym uciskiem – uciskiem płci żeńskiej przez męską. Rozumiejąc rodzinę jako społeczną komórkę podległą interesowi ekonomicznemu Engels dowodzi, że małżeństwa uzależnione są od klasowego położenia zainteresowanych i są tym samym niemal zawsze małżeństwami z wyrachowania¹⁶. Powołuje się przy tym na krytyczne słowa Fouriera: „jak w gramatyce dwa przeczenia dają twierdzenie, tak samo w moralności małżeńskiej dwie prostytutki dają jedną cnotę”¹⁷. W marksistowskim pojmowaniu dziejów, dominacja mężczyzn w postaci monogamicznej rodziny patrylinearnej i patriarchy jest następstwem podziału klasowego między posiadającymi i produkującymi własność prywatną mężczyznami i oddalonymi od tej własności kobietami.

Zgodnie z etnograficzną narracją podjętą przez Engelsa, w pierwotnym komunistycznym społeczeństwie prace reprodukcyjne podejmowane były wspólnie przez wiele kobiet. Powierzone kobietom kolektywne gospodarstwo domowe było taką samą sprawą publiczną, jak zdobywanie pożywienia przez mężczyzn. Wraz z upowszechnieniem własności prywatnej oraz modelu patriarchalnej rodziny monogamicznej prowadzenie gospodarstwa domowego przestało być kolektywną *szłąbą publiczną*, a stało się *szłąbą prywatną*. Żona stała się pierwszą służącą domu, będąc przy tym wypartą z udziału w produkcji społecznej. Aby

¹⁵ F. Engels, *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, przeł. Twardowski, Wydawnictwo „Życie”, Kraków 1912, s. 86. [W trakcie pracy nad artykułem byłem niestety zmuszony korzystać z dwóch różnych tłumaczeń książki.]

¹⁶ F. Engels, dz. cyt., tłum. R. Panasiuk, s. 75. Zauważa przy tym Engels, że choć postęp prawodawstwa zdaje się wpływać korzystnie na równoprawną pozycję kobiet w małżeństwach, to czyni to często jednak wyłącznie „na papierze”. Małżeństwo ma być bowiem obustronną, dobrowolną umową, zgodnie z którą obie strony noszą jednakowe względem siebie prawa i obowiązki. Strony rzeczywiście są sobie równe w literze prawa, nic jednak prawo to nie mówi o stosunkach dominacji ekonomicznej, kulturowej czy społecznej, których kształt może wymusić zawarcie takiej a nie innej umowy.

¹⁷ F. Engels, dz. cyt., tłum. K. Twardowski, s. 86.

spod władzy mężów się wyzwolić, kobiety winny najpierw zdobyć ekonomiczną niezależność od mężczyzn.

Pierwszą przesłanką emancypacji kobiet będzie zatem dla marksistów wywalczenie udziału w społecznej produkcji¹⁸. Drogę do tego udziału otworzyć miał kobiecie-proletariuszce na powrót wielki przemysł czasów rewolucji technologicznej. Zauważa jednak Engels, że jeśli kobieta wykonuje pracę reprodukcyjną i spełnia obowiązki rodzinne, to pozostaje wyłączona ze społecznej produkcji, w związku z czym nie może niczego zarobić. Jeśli zaś chciałaby w produkcji tej uczestniczyć i także wytwarzać kapitał, to nie mogłaby jednocześnie realizować pracy reprodukcyjnej¹⁹. W takich okolicznościach jeden z małżonków, zwykle był to mąż, pozostawał tym, który realizuje pracę zarobkową i „żywi” rodzinę, co zapewnia mu w kapitalistycznym społeczeństwie stanowisko uprzywilejowane²⁰. Jak stwierdza Engels „W rodzinie jest on [mąż] burżua, a żona reprezentuje proletariat”²¹.

Praca reprodukcyjna a kapitalizm

Rozważania Engelsa rzucają światło na zagadnienia społecznej produkcji i reprodukcji jako kluczowe do zrozumienia zjawisk walki klasowej oraz procesu dziejowego. Zniesienie opresji płciowej, będącej tu formą opresji klasowej, możliwe ma być zdaniem marksistów w komunistycznym społeczeństwie zniesionej własności prywatnej, powszechnego dostępu do pracy produkcyjnej oraz uspołecznienia pracy reprodukcyjnej.

Interpretacje klasyków marksizmu takich jak Fryderyk Engels wydają się pozostawać podstawą inspiracji współczesnych feministek marksistowskich, które koncentrują się na zagadnieniach zależności między instytucją rodziny a kapitalizmem²². Nieodpłatna praca opiekuńcza kobiet podejmowana często jako „drugi etat” pozbawiana jest znaczenia w społeczeństwach kapitalistycznych, ponieważ nie jest uznawana za pracę produkcyjną tzn. pracę „prawdziwą”. Kierując się w pierwszej kolejności interesem ekonomicznym, wydawać się może, że kobiety pracujące nieodpłatnie w domach pozostają jedynie konsumentkami wytworów pracy pozostałej, głównie męskiej, części społeczeństwa. Kobiety te są jednak pierwotnie pierwszymi producentkami – praca reprodukcyjna jest bowiem warunkiem

¹⁸ R. Putnam Tong, dz. cyt., s. 136-137.

¹⁹ Mówiąc o udziale w produkcji społecznej mam na myśli nie tylko pracę w fabryce, ale także wszelkie inne dziedziny działalności zawodowej.

²⁰ Uprzywilejowane w sensie ekonomiczno-społecznych, nie według prawa.

²¹ F. Engels, dz. cyt., tłum. K. Twardowski, s. 90.

²² R. Putnam Tong, dz. cyt., s. 141.

możliwości wykonywania wszystkich innych typów pracy, w których wykonywana powstaje wartość dodatkowa.

Badaczka feminizmu Rosemarie Putnam Tong prezentuje pogląd Margaret Brenston, która, podejmując z tego punktu zagadnienie emancypacji kobiet, zauważa, że dopóki na barkach kobiet pozostaje niedostrzegany przez społeczeństwo kapitalistyczne ciężar wykonywania obowiązków domowych, dopóty wchodzenie kobiet na rynek będzie raczej oddalało, a nie przybliżało rzeczywiste wyzwolenie kobiet²³. Taka sytuacja ma miejsce ponieważ współcześnie kobiety, zwłaszcza mężatki z dziećmi, które pracują poza domem, mają po prostu dwie posady – na co dzień godzić muszą wykonywanie swoich obowiązków zawodowych z pracami domowymi, lub też prace te komuś zlecić. Istotnym jest to, że znaczna część kobiet realizować może się na rynku pracy tylko pod warunkiem, że wykonywane są przy tym obowiązki związane z utrzymaniem domu. Równy dostęp do pracy zarobkowej poza domem, stanowiący jeden z postulatów ruchów na rzecz emancypacji kobiet, zdaje się zatem nie gwarantować wcale rzeczywistej równości. Wprowadzenie kobiet w sferę produkcji społecznej, jak chciałby Engels, będzie w istocie zwiększało opresję kobiet, jeśli nie będzie związane z uspołecznieniem prac domowych. Proponowane przez Brenston uspołecznienie prac domowych może oznaczać przeniesienie prac reprodukcyjnych wykonywanych przez kobiety poza dom. Postulat ten realizowalny byłby na przykład przez wprowadzenie funkcjonujących w sferze publicznej komunalnych jadłodajni w miejsce prywatnych kuchni domowych. Przeniesienie prac opiekuńczych związanych z prowadzeniem gospodarstwa domowego i opieki nad dziećmi ze sfery prywatnej w sferę publiczną skutkowałaby zdaniem Brenston rozpoznaniem społecznej wartości tego typu aktywności oraz powszechnym uznaniem wcześniej niedostrzeganego wysiłku wkładanego w reprodukcję społeczeństwa. Rozwiązanie to, bliskie w swej istocie postulatowi marksistowskiemu, miałyby nie tylko położyć kres opresji kobiet, ale także zapewnić im odpowiedni szacunek.

Zdaniem części feministek problemu sytuacji kobiet nie trzeba szukać w odległych, marksistowskich ideach uspołecznienia prac, ale należy zastanowić się nad wewnątrzsystemowym rozwiązaniem, które funkcjonowałoby w ramach samego kapitalizmu. Badaczki Mariarosa Dalla Costa i Selma James wskazują, że praca reprodukcyjna jest w istocie jednak formą pracy produkcyjnej tzn. pracy w której tworzona jest, tak istotna dla ekonomii kapitalistycznej, wartość dodatkowa: „dbając o zapewnienie obecnym (i przyszłym) robotnikom nie tylko jedzenia i ubrania, ale także komfortu uczuciowego i poczucia ciepła

²³ Tamże, s. 141.

domowego ogniska, kobiety utrzymują tryby kapitalistycznej maszyny w ruchu”²⁴. Wydaje się zatem, że utrzymywany w ten sposób rynek powinien w jakiś sposób partycypować w realizacji prac reprodukcyjnych i je dowartościowywać, już choćby z perspektywy realizacji interesu ekonomicznego. W świetle przekonania, że praca reprodukcyjna stanowi pracę produkcyjną, Dalla Costa i James proponują inny niż Brenston program realizacji wyzwolenia kobiet, który opiera się na wprowadzeniu płacy za prace domowe. Postulują, by to nie indywidualni mężczyźni (mężowie, ojcowie), ale państwo płaciło kobietom za realizację prac reprodukcyjnych w domu. Środki na płace na rzecz prac domowych pochodzić mogłyby z podatków, którymi obłożono pracodawców, ponieważ w ostatecznym rozrachunku to ogólnorynkowy kapitał czerpie korzyści z wyzysku kobiet²⁵. Płaca ta nie musiałaby także każdorazowo przyjmować formy wypłaty konkretnej kwoty, ale mogłaby być dystrybuowana w postaci różnego rodzaju zasiłków, bonów lub ulg podatkowych dla rodzin obciążonych opieką nad dziećmi lub innymi potrzebującymi.

Istotnym zagadnieniem w kontekście płacy za prace opiekuńcze pozostaje kwestia gromadzenia środków przez państwo na ten cel. Wyobrazić możemy sobie sytuację, w której państwo obciąża pracodawców odpowiednio zwiększonymi podatkami na rzecz wypłacania płacy gospodyniom opiekującym się przyszłymi i obecnymi aktorami rynku produkcji społecznej. Obciążeni jednak przez pojedyncze państwo pracodawcy mogliby jednak przenosić swoją działalność do krajów, które nie wprowadziły podobnych rozwiązań, co dyktowałby interes ekonomiczny przedsiębiorstw. Na skutek „ucieczki” przedsiębiorców i odpływu kapitału ucierpiałaby najprawdopodobniej także gospodarka samego państwa z płacą za pracę reprodukcyjną. Na tej podstawie wysnuć można wniosek, że obciążanie pracodawców zobowiązaniami na rzecz płacy za pracę reprodukcyjną nie leży w interesie ekonomicznym samego państwa, przynajmniej dopóki jego sytuacja polityczna pozostaje stabilna – tj. na przykład dopóki będące obywatelkami gospodynie domowe nie porzucą swych obowiązków związanych z reprodukcją siły roboczej w ramach strajku. W dobie globalizacji rynków produkcji społecznej wydaje się więc, że wprowadzenie płacy za pracę w domu musiałoby być ponadpaństwowym rozwiązaniem globalnym, które w podobnej mierze obciążałoby wszystkie państwa, nie determinując swym charakterem uprzywilejowanej pozycji jednych względem drugich.

²⁴ M. Dalla Costa, S. James, *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol 1972, s. 34. Cyt.za: R. Putnam-Tong, dz. cyt., s. 142.

²⁵ R. Putnam Tong, dz. cyt., s. 143.

W oczywisty sposób narzucają nam się trudności towarzyszące realizacji podobnej reformy. Część feministek twierdzi, że idei płacy za prace domowe nie da się w ogóle zrealizować w praktyce. W obliczu braku możliwości wprowadzenia ogólnych rozwiązań globalnych, kierując się własnym interesem ekonomicznym pojedyncze państwo wprowadzając płacę za prace reprodukcyjne nałożyłoby specjalny podatek na żonatyh mężczyzn, z którego uzyskane środki byłyby później redystrybuowane wśród ich żon za pośrednictwem administracji państwowej²⁶. Zarobek żony-gospodyni oznaczałby *de facto* poprawę jej statusu społecznego, ale nie realny zysk finansowy z punktu widzenia dochodu rodziny. W innej implementacji koncepcji płacy za prace opiekuńcze państwo mogłoby wypłacać pensje gospodyniom domowym, na które środki uzyskiwano by z podatków płaconych przez wszystkich podatników, niezależnie od tego czy faktycznie żyłoby w rodzinie z kobietą podejmującą pracę reprodukcyjną czy nie. Taki system zaś doprowadzić mógłby do nadmiernego obciążenia finansowego osób samotnych oraz rodzin z dwoma małżonkami pracującymi zarobkowo.

Wiele feministek marksistowskich wysuwa poważne zastrzeżenia wobec koncepcji płacy za prace reprodukcyjne, argumentując, że rozwiązanie to wbrew postulatowi swobodnego dostępu do produkcji społecznej i utrwalonemu w początkach ruchu feministycznego założeniu, że „praca wyzwoli kobietę”, pogłębiłoby tylko proces wycofywania się kobiet z rynku pracy do sfery domowej i utrudniłoby „odczarowanie” tradycyjnie postrzeganych „zajęć męskich” oraz „zajęć kobiecych”. Zjawisko to zachodzić miało na skutek:

- 1) ekonomicznej opłacalności życia w modelu rodziny z jednym małżonkiem pracującym produkcyjnie, a drugim reprodukcyjnie, która byłaby konsekwencją wprowadzenia płacy wypłacanej z podatków pobieranych od wszystkich podatników;
- 2) zmniejszonej motywacji do wchodzenia na rynek pracy towarzyszącej możliwości pobierania świadczeń za wykonywanie prostych obowiązków domowych.

W rezultacie, społeczny kontrakt płci i płciowy podział pracy tylko bardziej konsytuowałyby się w swoim tradycyjnym kształcie. Zdaniem części badaczy, częściej to mężczyzna pozostawałby w takich okolicznościach małżonkiem zajmującym się pracą produkcyjną z uwagi na uśrednione wyższe zarobki wszystkich mężczyzn²⁷. Dla części

²⁶ Patrz: B. Bergmann, *The Economic Emergence of Women*, Basic Books, Nowy Jork 1986.

²⁷ Por. kwestia różnicy płac (ang. *gender pay/wage gap*). Niektóre badania wskazują, że więcej mężczyzn niż kobiet podejmuje pracę zarobkową w bardziej opłacalnych, niebezpiecznych lub wysoce kompetytywnych zawodach. Mężczyźni pracują także zawodowo średnio na większą część etatu, co może być zjawiskiem towarzyszącym pracy kobiet „na dwóch etatach”. Patrz: P. Meyer, *What Boards Need to Know and Do About Gender Pay Equity*, <https://www.pearlmeier.com/you-too-what-boards-need-know-and-do-about-gender-pay-equity.pdf>, dostęp [25.01.2021]; *Women in the Labor Force: A Databook*, US Bureau of Labor Statistics, Report

feministek wprowadzenie kobiet na rynek pracy było zagadnieniem tak istotnym w kontekście walki z seksizmem, że postulowały one całkowite wykluczenie możliwości podjęcia pracy opiekuńczej w domu: “Żadna kobieta nie powinna mieć prawa do pozostawania w domu, by wychowywać swoje dzieci. [...] Kobiety nie powinny mieć możliwości takiego wyboru właśnie dlatego, że, jeśli będą miały taką możliwość, to zbyt wiele kobiet ją wybierze”²⁸.

Co więcej, kampania na rzecz płacy za prace domowe przyczynia się do wzmocnienia „charakterystycznej dla kapitalizmu tendencji do zmieniania wszystkiego w towar” – w tym relacji między członkami rodziny. Podobnie jak uspołecznienie pracy reprodukcyjnej proponowane przez Brenston jawiło się jako rozwiązanie w duchu marksistowskim skrajnie antykapitalistyczne, tak postulat wprowadzenia płacy za tę samą pracę jaki wysuwają m. in. Dalla Costa i James wydaje się głęboko kapitalistycznym i niepokojąco napędzającym utowarowienie stosunków społecznych. W podobnym duchu podnoszone są głosy, że koncepcja płacy za wykonywanie pracy reprodukcyjnej jest nie tylko utopijna i nierealizowalna w praktyce, ale może w ogóle niepożądana jako strategia walki przeciwko opresji ze względu na płeć.

Zakończenie

Przedstawione rozważania prowadzą do kilku wniosków dotyczących nie tylko nieodpłatnej pracy kobiet, ale także samego nurtu feminizmu marksistowskiego.

Po pierwsze, wydaje się, że seksizm nie tylko możemy wygodnie konceptualizować jako formę opresji klasowej, ale także, że zagadnienie dyskryminacji ze względu na płeć na poziomie globalnym jest zawsze ściśle związane z ekonomiczno-społeczną strukturą klasową społeczeństw i w tym kontekście powinno być badane. Pierwsi związek ten zauważyli i próbowali zbadać myśliciele tradycji marksizmu. Współcześnie zaś idea ta eksploatowana jest powtórnie przez przedstawicielki feminizmu trzeciej fali²⁹.

Korzystając z aparatu konceptualnego marksizmu część feministek rozpatruje problem nieodpłatnej pracy kobiet w kontekście mechanizmu funkcjonowania ekonomicznych struktur kapitalizmu. Usytuowanego w tej perspektywie problemu dyskryminacji ze względu na płeć

1052, 2014, <https://www.bls.gov/opub/reports/womens-databook/2018/pdf/home.pdf>, dostęp [13.01.2020]; *The State of a Gender Pay Gap 2019*, <https://www.payscale.com/data/gender-pay-gap>, dostęp [13.01.2020]; R. Drago, C. Williams, *The Gender Wage Gap 2009 (Updated September 2010)*, Institute For Women’s Policy Research, <https://iwpr.org/publications/page/80/>, dostęp [13.01.2020].

²⁸ B. Friedan, *A Dialogue with Simone de Beauvoir* [w:] tejsze, *It Changed My Life: Writings on the Women’s Movement*, Random House, New York 1976, s. 397 [tłumaczenie własne].

²⁹ Por. związek seksizmu, klasizmu i rasizmu u bell hooks: b. hooks, *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. E. Majewska, przekł. przejrzała E. Klekot, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.

nie da się satysfakcjonująco wyjaśnić w oparciu o potoczny model męskiej dominacji i płciowej opozycji kobieta-mężczyzna. W świetle omawianych prac wydaje się, że badaczki feministyczne takie jak Mariarosa Dalla Costa i Selma James postrzegają samych mężczyzn raczej jako „oszukanych przez kapitał” niż jako intencjonalnych opresorów kobiet³⁰. Wskazywać mogłoby to na aspirację ruchu feministycznego nie tylko do walki z opresją kobiet, ale do walki z opresją ze względu na płeć w ogóle. Nadto, badaczki takie jak Ewa Charkiewicz i Anna Zachorska-Mazurkiewicz wskazują, że obarczenie kobiet pracą „na dwóch etatach” nie byłoby możliwe także „bez dostosowania i angażowania posłuszeństwa kobiet (i mężczyzn) za pomocą nowych podmiotowości, takich jak: przedsiębiorcza kobieta, super-matka, wielozadaniowa, dyspozycyjna w trybie 24/24, elastyczna, nowa <<wyzwolona>> Polka”³¹.

Choć myśl feministyczno-marksistowska proponuje konkretne rozwiązania problemu nieodpłatnej pracy kobiet, to każde z nich wydaje się odległe, nierealizowalne lub uwikłane w sam aparat kapitalistycznej opresji. Jeśli jednym z najważniejszych postulatów feminizmu marksistowskiego jest zniesienie płciowego podziału pracy, to propozycją koncepcyjnie najprostszą i najbliższą naszym intuicjom byłby postulat uspołecznienia ogółu prac reprodukcyjnych. W wyniku jego realizacji co prawda kobiety w dużej mierze nadal zajmowałyby się „kobiecyimi zajęciami”, ale ich praca byłaby społecznie i ekonomicznie dowartościowana, co wpłynęłoby dodatkowo na świadomość klasową kobiet podejmujących taką aktywność. Implementacja jednak takiego rozwiązania wymagałaby społecznej i kulturowej rewolucji na wielką skalę – rewolucji podobnej tej, jaką prognozowali marksiści. Z drugiej strony rozważana koncepcja płacy za prace opiekuńcze miałyby szansę powodzenia w dłuższej perspektywie czasowej tylko w wypadku, w którym zaangażowane w podobną kampanię byłyby wszystkie państwa, co wydaje się nieprawdopodobne. Z tego powodu konsekwentny feminizm jawi się jako ruch z istoty antykapitalistyczny, a przynajmniej pozostający w głębokiej polemice z założeniami gospodarki kapitalistycznej.

Z uwagi na to, że opieka nad aktorami społecznej produkcji jest w dużej mierze odpowiedzialnością prywatnych gospodarstw domowych, w których wykonywana w dużej mierze przez kobiety praca reprodukcyjna staje się niewidoczna, niektóre ekonomistki feministyczne podkreślają, że usługi opiekuńcze powinny być włączane do ram krajowej gospodarki i wliczane do produktu krajowego³². Ponieważ zaś współczesny feminizm uwikłany

³⁰ R. Putnam Tong, dz. cyt., s. 143.

³¹ E. Charkiewicz, A. Zachorowska-Mazurkiewicz, *Wprowadzenie – Kryzys opieki w Polsce i na świecie*, [w:] *Gender i ekonomia opieki*, pod red. E. Charkiewicz i A. Zachorowskiej-Mazurkiewicz, Biblioteka Think Tanku Feministycznego, Warszawa 2009, s. 10–11.

³² N. Flobre, *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, New Press, New York, 2001.

jest nieodłącznie nie tylko w kontekst społeczno-kulturowy, ale przede wszystkim w kontekst ekonomiczny, wydaje się, że zagadnienie prac reprodukcyjnych należy obecnie rozpatrywać z perspektywy zależności makroekonomicznych, nie tylko jako wkład kobiet do dochodu narodowego, lecz także jako relacje między kobietami i mężczyznami oraz instytucjami życia społecznego w ogóle³³.

Literatura:

- Bergmann B., *The Economic Emergence of Women*, Basic Books, New York 1986.
- Charkiewicz E., Zachorowska-Mazurkiewicz A., *Wprowadzenie – Kryzys opieki w Polsce i na świecie*, [w:] *Gender i ekonomia opieki*, pod red. E. Charkiewicz i A. Zachorowskiej-Mazurkiewicz, Biblioteka Think Tanku Feministycznego, Warszawa 2009.
- Dalla Costa M., James S., *The Power of Women and the Subversion of the Community*, Falling Wall Press, Bristol 1972.
- Drago R., Williams C., *The Gender Wage Gap 2009 (Updated September 2010)*, Institute For Women's Policy Research, <https://iwpr.org/publications/page/80/>, dostęp [13.01.2020].
- Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, przeł. K. Twardowski, Wydawnictwo "Życie", Kraków 1912.
- Engels F., *Pochodzenie rodziny, własności prywatnej i państwa*, przeł. R. Panasiuk, Książka i Wiedza, Warszawa 1979.
- Engster D., *Rozważania na temat teorii opieki: praktyka i obowiązek opieki*, przeł. M. Maciejewska i M. Marszałek, [w:] *Gender i ekonomia opieki*, pod red. E. Charkiewicz i A. Zachorowskiej-Mazurkiewicz, Biblioteka Think Tanku Feministycznego, Warszawa 2009.
- Flobre N., *The Invisible Heart: Economics and Family Values*, New Press, New York, 2001.
- Friedan B., *A Dialogue with Simone de Beauvoir*, [w:] tejsze, *It Changed My Life: Writings on the Women's Movement*, Random House, New York 1976.
- hooks b., *Teoria feministyczna. Od marginesu do centrum*, przeł. E. Majewska, przekł. przejrzała E. Klekot, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2013.
- Łapniewska Z., *Prace reprodukcyjne*, <https://rownosc.info/dictionary/prace-reprodukcyjne/>, dostęp [13.01.2020].

³³ E. Charkiewicz., A. Zachorowska-Mazurkiewicz, dz. cyt., s. 8–9.

Meyer P., *What Boards Need to Know and Do About Gender Pay Equity*, Compensation Committee Series Webinar, 2018, <https://www.pearlmeyer.com/you-too-what-boards-need-know-and-do-about-gender-pay-equity.pdf>, dostęp [13.01.2020].

Pokrzywa M., *Feminizacja zawodu pracownika socjalnego*, konferencja “Nová sociálna edukácia človeka V”, Prešov 2016,
<https://www.pulib.sk/web/kniznica/elpub/dokument/Husar7/subor/Pokrzywa.pdf>, dostęp [13.01.2020].

Putnam Tong R., *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*, przeł. J. Mikos i B. Umińska, przekł. przejrzała M. Środa, PWN, Warszawa 2002.

Schwarzenbach S., *On Civic Friendship*, “Ethics” 1996, nr 107 (1).

Titkow A., Duch-Krzystoszek D., Budrowska B., *Nieodpłatna praca kobiet: mity, realia, perspektywy*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2004.

Ustawa z dnia 12 marca 2004 r. o pomocy społecznej, „Dziennik Ustaw” 2004, nr 64 poz. 593.

Pozostałe źródła internetowe:

Kobiety i mężczyźni w domu, Centralny Ośrodek Badań Społecznych, 127/2018,
https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2018/K_127_18.PDF, dostęp [13.01.2020].

The State of a Gender Pay Gap 2019, <https://www.payscale.com/data/gender-pay-gap>, dostęp [13.01.2020].

Women in the Labor Force: A Databook, US Bureau of Labor Statistics, Report 1052, 2014,
<https://www.bls.gov/opub/reports/womens-databook/2018/pdf/home.pdf>, dostęp [13.01.2020].

Orfeusz wyzwolony - filozoficzne koncepcje Herberta Marcuse wobec ruchów kontestacyjnych lat 60.

Nowe orientacje intelektualne w dekadzie kontestacji

Prądy myślowe pojawiające się w latach 60. były próbą demaskowania niewydolności systemu i obłudy utrwalonych, niewystarczających już konstruktów. Podejmowały również wyzwanie poszukiwania propozycji rozwiązań w obliczu istniejących w społeczeństwie problemów¹. Krytyczny charakter nowych idei sprawił, iż stały się one intelektualną podstawą dla nowych ruchów dążących do ziszczenia się rewolucji. Według Aldony Jawłowskiej postawy buntu realizują się w społecznym współżyciu, ale również w sferze ideowej, bowiem jednym z przejawów kontestacji, jest kwestionowanie kultury dominującej we wszystkich jej aspektach. Skutkiem jest utworzenie nowych form oraz wartości, nowego rozumienia świata i filozofii. W konsekwencji zabiegi te prowadzą do stworzenia kontrkultury².

W dekadzie lat 60. triumfy święciła rozwijająca się szczególnie w środowiskach akademickich Nowa Lewica. Warto zauważyć, iż ruchy nowolewicowe, nie utworzyły jednolitej, domkniętej koncepcji ideowej, swoistej „sztywnej” doktryny – były bowiem kontaminacją poglądów zaczerpniętych między innymi z marksizmu, trockizmu, anarchizmu, maoizmu, egzystencjalizmu³. Samo określenie zyskało rozgłos za sprawą amerykańskiego socjologa Charlesa Wrighta Millsa, który to w 1960 r. w liście otwartym (*Letter to the New Left*) wyrażał sprzeciw wobec polityki dotychczasowych partii socjaldemokratycznych oraz autorytarnych postaw władz w duchu imperializmu⁴.

Manifest stał się wzorem dla późniejszych tego typu pism, będących „kołem zamachowym” rewolucji. Filozoficzne, polityczne i obyczajowe poglądy Millsa sprawiły, że sytuować można go w towarzystwie intelektualnych ikon pokolenia '68 takich jak Herbert Marcuse czy Jean-Paul Sartre. Socjolog kierował rozważania ku uosabiającej przyszłość młodzieży zdystansowanej wobec dotychczasowej lewicy, której założenia i strategię w gruncie rzeczy się wyczerpały i nie przystawały już do realiów. Mills postulował przekształcenie

¹ A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975, s. 206.

² Tamże.

³ J. Janicki, *Lewacy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981, s. 64-65.

⁴ C. Wright Mills, *Letter to the New Left*, „New Left Review” 1960, nr 5.

tradycyjnej koncepcji lewicowości oraz podkreślał potencjał młodego pokolenia intelektualistów, w których drzemią pokłady sił rewolucyjnych⁵.

Dlaczego robotnicy uważani dawniej za główne ogniwo rewolucji nie mieli stać się nim i tym razem? Tradycyjnie ruchy antysystemowe, a więc wywodzące się jeszcze z XIX wieku dzieliły się na dwie frakcje – społeczne i narodowe. Obie dążyły do uzyskania szeroko pojętej równości i zniesienia ucisku, co mogło stać się możliwe poprzez przejęcie władzy państwowej. Tego rodzaju zabieg rozumiano jako etap konieczny na drodze do realizacji celu⁶. W perspektywie nadchodzącej rewolucji oczywistym stało się, że ruchy tradycyjne nie są w stanie zaradzić aktualnym problemom, bowiem niewystarczająco skutecznie radziły sobie z systemem kapitalistycznym oraz jego instytucjonalnymi przejawami. Ponadto, rozczarowanie dotyczyło także kwestii dążenia do zapewnienia zadawalających okoliczności i warunków życia⁷. W obliczu tego, że poprzednie strategie działania nie spełniły znaczących oczekiwań. Potrzebne było nowe, świeże spojrzenie oraz koncepcja odmienna, proponująca innego rodzaju rewoltę. Lewica wymagała przekształcenia. Nie proletariat, a młodzież miała zainicjować ożywienie idei socjalizmu.

Kultura kontr

Krytyka konsumpcjonizmu oraz modelu państwa opresyjnego względem jednostki spotkała się z sympatią studentów amerykańskich uczelni wyższych, i tak w 1962 roku w Stanach Zjednoczonych powstała organizacja o nazwie „Studenci na Rzecz Demokratycznego Społeczeństwa” z Thomasem Haydenem na czele. Dochodzono do wniosku, iż „szkoła z narzędzia sprawowania władzy powinna przekształcić się w centrum rewolucyjnej myśli, stać się czynnikiem przyspieszenia społecznej zmiany”⁸. Redukowanie uniwersytetów do funkcji narzędzi przygotowujących studentów do wypełniania ról w systemach społecznej reprodukcji, kwestionowało rolę jednostek naukowych jako przestrzeni rozwoju myśli i refleksji. Co gorsza, uniwersytecki system produkcji nie był kompatybilny z rzeczywistymi potrzebami społeczeństwa. Autonomia uczelni w Stanach Zjednoczonych została poważnie naruszona poprzez politykę ścisłych połączeń z instytucjami militarno-przemysłowymi, która zmierzała do wzmocnienia systemu opartego na dominacji i czerpaniu korzyści z zasobów, jakimi może dysponować człowiek. Ponadto, badania podlegały kontroli, przez co nauka służyła interesowi

⁵ Tamże.

⁶ I. Wallerstein, S. Zukin, *1968 – rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.

⁷ Tamże.

⁸ A. Jawłowska, dz. cyt., s. 169.

państwa⁹. W świetle powyższych zarzutów dochodzono do wniosku, że uczelnie nie tyle powinny podlec gruntownym, ale to właśnie one są miejscem, w ramach których mają szansę wykuwać się idee prowadzące do reorganizacji sfery wartości oraz ich społecznego dekodowania.

Na znaczeniu zyskiwało coraz więcej inicjatyw, w które angażowało się młode pokolenie. W tym kontekście można mówić o w dużej mierze generacyjnym charakterze nowopowstałych zjawisk i ruchów¹⁰. Uniwersytety stały się ośrodkami rozkwitu życia politycznego i artystycznego skupiającymi charyzmatycznych, zainteresowanych partycypacją uczestników nie tylko w Stanach Zjednoczonych. Za „żelazną kurtyną” sytuacja miała się podobnie – młodzieżowe wystąpienia i wiece były znaczące dla przemian. We Francji prawdziwe poruszenie wywołał z kolei obnażający moralny dualizm oraz niemoc sprawczą środowisk akademickich pamflet *O nędzy środowiska studenckiego* pod redakcją Guya Deborda oraz Mustaphy Kayati¹¹.

Rok '68 był swego rodzaju kulminacją społecznych niepokojów, spowodowaną szeregiem czynników, wśród których wskazać można imperialistyczną politykę państw Zachodu i w związku z tym nierozwiązane w dalszym ciągu kwestie o wymiarze kolonialnym, wojnę w Wietnamie, hegemoniczną pozycję Stanów Zjednoczonych prowadzącą do zbudowania systemu sojuszy oraz podporządkowania sobie zachodnioeuropejskich i japońskich rynków zbytu w ramach polityki międzynarodowej¹². Wzmagającym napięcie był także fakt, iż nadal odczuwalna pozostawała nawiązana w latach 50. między USA a Związkiem Radzieckim relacja „zimnej wojny”, gwarantująca drugiemu z wymienionych strefę dominacji na obszarze Europy Wschodniej¹³. Mimo wcześniejszej śmierci Stalina i postępującego procesu schyłku trwałego bloku sowieckiego, w dekadzie lat 60. nie doszło na tym polu do fundamentalnych reform. Efektem były rozruchy w roku 1968, między innymi w Stanach Zjednoczonych, we Francji, Czechosłowacji, Niemczech, Meksyku¹⁴. „Kołem zamachowym” demonstracji i akcji ulicznych stały się wydarzenia, do których doszło we Francji właśnie. Po tym, jak rząd zamknął budynek uczelni wyższej w Nanterre, zwołano spotkanie na Sorbonie. Zakończyło się ono aresztowaniem studentów, co w konsekwencji radykalizowało nastroje społeczne i ostatecznie doprowadziło do zamieszek na ulicach¹⁵.

⁹ Tamże.

¹⁰ Tamże.

¹¹ J. Sowa, *Władza spektaklu, spektakl władzy. Debord 40 lat później*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6, s. 100.

¹² I. Wallerstein, S. Zukin, dz. cyt., s. 113.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ J. Sowa, dz. cyt., s. 100.

Nie powinniśmy jednak ulegać nadmiernym uproszczeniom i skrótom myślowym, stwierdzając, iż maj '68 roku stanowił zespół zjawisk występujących w wielu krajach, (zwłaszcza europejskich) w identycznej formie. Mimo wspólnych mianowników, wydarzenia zachodzące w tym samym czasie w różnych częściach świata, nosiły także znamiona różnicy. Nie wszystkie postulaty buntowników były tożsame, czego źródeł każdorazowo należy dopatrywać się w sytuacji polityczno-kulturowej danego kraju¹⁶.

Szczególnie emblematiczne jest przyjęcie przez rewoltę formy zespołu przemian o charakterze obyczajowym i kulturowym, co powodowane było niechęcią w stosunku do mieszczańskich sposobów życia oraz konserwatywnej mentalności¹⁷. Na pierwszy plan wysuwa się zwrot ku nowym sposobom życia, skupienie na doświadczaniu przyjemności (dążenia hedonistyczno-indywidualistyczne), rozwój artystycznych środków wyrazu, rozkwit nowych form komunikacji, przeobrażenia w sferze języka oraz sztuki. Działania wpisujące się w nurt Nowej Lewicy postrzegać można jako egzemplifikację alternatywy względem staroświeckich sposobów działania opozycji, które sprowadzały się w głównej mierze do stojącej na robotnikach walki klasowej¹⁸. Na znaczeniu zyskują metody mniej konwencjonalne – idąc tym tropem wspomnieć można chociażby sytuacionistów, dla których wywrotowość z powodzeniem realizować miała się w życiu codziennym. Co więcej, podkreślali w tym kontekście istotność sztuki rozumianej jako barwną odmianę powszedniości, stawiającą człowieka w sytuacjach prowadzących do wyzwolenia spontaniczności. Propagowali odejście od pojmowania sztuki jedynie przez pryzmat wytwarzania obiektów (co należy do mieszczańskiego etosu utowarowiania i kultu przedmiotu za względu na dawany przezeń prestiż) na rzecz twórczego działania¹⁹. Znajdzie to swoje odzwierciedlenie na przykład w ikonicznych, poetyckich hasłach towarzyszących rozruchom.

Przeciw fałszywej wolności

Herbert Marcuse jest postacią, której poglądów w kontekście kontrkultury pominąć nie można. Niemiecko-amerykański filozof i socjolog marksistowski, przedstawiciel szkoły frankfurckiej stał się jednym z głównych ideologów studenckiej rewolty (choć sam niejednokrotnie dystansował się od tego, twierdząc, iż jego poglądy ulegały trywializacji). Szereg prac krytycznych porusza wątki relacji między jednostką a społeczeństwem, kwestię

¹⁶ M. Giełzak, *Rok Nowej Lewicy*, „Wszystko, co najważniejsze”, <https://wszystkoconajwazniejsze.pl/marcin-gielzak-rok-nowej-lewicy/>, dostęp: [15.01.2021].

¹⁷ J. Sowa, dz. cyt., s. 100.

¹⁸ P. Oseka, *Rok 1968 miał charakter generacyjny*, *Dzieje.pl*, <https://dzieje.pl/aktualnosci/dr-p-oseka-rok-1968-mial-charakter-generacyjny>, dostęp [15.01.2021].

¹⁹ J. Sowa, dz. cyt., s. 101.

wolności, wykluczenia, dążenia do emancypacji, a więc obszary szczególnie dla powstających ruchów istotne. Przedmiotem rozważań w pismach filozofa było również poszukiwanie kontrpropozycji dla wzorów kulturowych utrwalonych w cywilizacji zachodniej za sprawą moralności judeochrześcijańskiej, a także archetypów postaw bazujących na postaciach zaczerpniętych z kultury antycznej. Wierzył on w możliwość postępu rodzącego się z odnowy na gruncie symboliki przypisanej do wartości.

Marcuse wysnuwa tezę, iż powojenny porządek, w ramach którego funkcjonowało społeczeństwo prowadził do konsolidacji, z czasem w coraz większym stopniu uniemożliwiającej dokonania zmian jakościowych. Wzrost gospodarczy zapewniający dobrobyt w okresie późnej nowoczesności oraz rozwój technologiczny w rzeczywistości blokowały rozwój jednostek, bowiem prowadziły do wolności mającej charakter jedynie pozorny. System kapitalistyczny jawi się u Marcusego jako szczególna forma zniewolenia jednostki oparta na produkcji i reprodukcji fałszywej świadomości²⁰. Wspomniana pozorność wolności wynikała z tego, że większość obywateli bezwiednie przyjmowała i tolerowała mechanizmy socjalizacji, które prowadziły ostatecznie do ograniczenia ich autonomii i podmiotowości. Człowiek żyjący w takim środowisku utwierdzał się w iluzji, iż w dobie wysokiego rozwoju rynkowego posiada wpływ na politykę oraz kulturę²¹.

Zarówno na poziomie jednostkowym, jak i zbiorowym, człowiek przestał być zdolny do stawiania sobie pytań granicznych, a w konsekwencji, twórczego przekształcania swojej egzystencji. Uleganie konsumpcjonizmowi oraz represywnej tolerancji prowadziło do zrzeczenia się autentyzmu, wolności, podmiotowości. Marcuse nie pozostawał odosobniony w poglądach. W roku 1967 ukazało się *Spoleczeństwo spektaklu* autorstwa Guya Deborda. Bezkompromisowy ton spowodował, iż najważniejsza w dorobku Deborda praca stała się również jedną z najgłośniejszych prób krytycznych dekady kontestacji. Śmiało i dosadnie głosił on tezę, iż obecne społeczeństwo znalazło się w położeniu, które można określić mianem „totalitarnej obfitości”. Taki stan rzeczy bezpośrednio przyczynia się do kryzysu cywilizacyjnego, a zatem, jak precyzuje sam autor, odrealnienia, rozmycia rzeczywistości i zastąpienia jej szeregiem obrazów i reprezentacji. Postępuje relatywizacja, a co za tym również idzie – zacieranie się pojęcia prawdy, pasywność, destrukcja. Wszystko to wiąże się z

²⁰ M. Lipowicz, *Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej*, „Diametros” 2016, nr 49.

²¹ H. Marcuse, *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.

niepohamowaną konsumpcją towarów, podsycaną przez system globalnej gospodarki oraz gwałtowny rozwój kapitalizmu²².

Trzeba postawić sobie pytanie: czy w obliczu powyższych okoliczności społeczno-kulturowych istnieje możliwość zmiany? W jaki sposób wyjść poza ograniczający system ku prawdziwej świadomości? Debord odchodzi od klasycznej doktryny marksizmu, wierząc, że choć problemy zbiorowości zakorzenione są głęboko w mentalności mieszczańskiej oraz wynikają z przyczyn natury ekonomicznej, rozwiązań szukać należy na innym gruncie. Aby skutecznie i długofalowo zapobiec rozkładowi, konieczne jest odżegnanie się od metod oświeceniowych²³. Przewrót dokonać powinien się w nadbudowie, w dziedzinie idei. U Marcusego zauważyć można podobny wniosek. Podstawą do rewolucji staje się namysł filozoficzny, pociągający za sobą zmiany na poziomie aksjologicznym. Nowe kategorie rozumienia i postrzegania są niezbędnym elementem w całym procesie budowania odmienionego porządku²⁴.

Rewolucja świadomości

W książce *Eros i cywilizacja* (której postulaty zostają rozszerzone w *Człowieku jednowymiarowym*) filozof podejmował polemikę, z zawartą w dziele *Kultura jako źródło cierpień*, tezę Zygmunta Freuda odnośnie konieczności represji w procesie rozwoju kultury. Wysnuł także myśl, wedle której istnieje możliwość funkcjonowania społeczeństwa nierepresyjnego²⁵.

U Freuda pojawiał się proces sublimacji, w ramach którego *zasada przyjemności* jest transformowana w *zasadę rzeczywistości*²⁶, a człowiek „uczy się wyrzekać natychmiastowej, niepewnej i destrukcyjnej rozkoszy na rzecz przyjemności odroczonej, ograniczonej, ale pewnej”²⁷. Istotną w tej koncepcji kwestią było to, że pragnienia ujarzmione, zorganizowane przez system społeczny przestają należeć do człowieka, który przekazuje rządzące nim prawa następnym pokoleniom. Emanacją związku między wolnością a zniewoleniem, przyjemnością a cierpieniem stają się postacie Erosa i Thanatosa²⁸. Człowiek rozpięty jest między dwoma ambiwalentnymi wartościami, między popędem sprawczości, kreacji, a popędem śmierci, destrukcji. Freud postulował, że ograniczenie wolności jest nieuchronnym skutkiem rozwoju

²² G. Debord, *Spoleczeństwo spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998, s. 11-12.

²³ Jan Sowa, dz. cyt., s. 99.

²⁴ H. Marcuse, *Eros i Cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998.

²⁵ Z. Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.

²⁶ Tamże.

²⁷ Tamże, s. 31.

²⁸ Tamże.

cywilizacyjnego, Marcuse zaś doszedł do wniosku, że w dobie społeczeństwa, w którym na skutek rozwoju technologicznego pojawia się więcej czasu wolnego, nie jest koniecznością stosowanie ograniczeń względem zasady przyjemności²⁹. Ponadto, wprowadzając termin „represji nadwyżkowej” wysunął stwierdzenie, iż represjonowanie energii libidalnej na rzecz funkcjonowania zgodnego z rzeczywistością, współcześnie zatraciło charakter produktywny i zostało zredukowane do jednego z narzędzi społecznej oraz politycznej kontroli³⁰.

Czy wobec powyższych wniosków istnieje w takim razie możliwość życia poza opresyjnym systemem? Marcuse uznał, że owszem: jeśli dokonamy zmiany świadomości, w ramach której kultura oparta zostanie na nowych archetypach postaw. Obecna kultura bazuje na figurze Prometeusza, będącego odzwierciedleniem produktywności, wysiłku nakierowanego na stworzenie ładu i struktur domykających rzeczywistość, dla którego zagrożeniem jest utożsamiona z Pandorą seksualność oraz przyjemność (nie bez znaczenia jest tutaj odniesienie do kobiety – istoty utożsamianej ze zwodniczą, zgubną siłą)³¹.

Nowa kultura powinna zatem opierać się na zgoła odmiennej symbolice. Marcuse proponuje odwołanie się do Orfeusza i Narcyza, egzemplifikacji „porządku zaspokojenia”, postaci, które wyobrażają „radość i spełnienie, głos, który nie rozkazuje, lecz śpiewa; gest, który daje i przyjmuje; czynu, który jest pokojem i kończy ciężką pracę podbijania, wyzwolenie od czasu jednoczące człowieka z bogiem, człowieka z przyrodą”³². Orfeusz i Narcyz mogą pogodzić siły Erosa i Thanatosa, kreując wizję świata uporządkowanego, ale nie w kontekście represyjności. Orfeusz niesie twórczą siłę, która zapewnia wolność i pokój. Z kolei „Narcyz odrzuca normalnego Erosa nie dla ascetycznego ideału, lecz dla Erosa pełniejszego”³³, jego egzystencja ma charakter refleksyjny, kontemplacyjny.

Filozof kreśli wizję rewolucji, w ramach której artykułowane są żądania nie tylko o charakterze czysto ekonomicznym czy politycznym, ale przede wszystkim dotyczące najgłębszych pragnień w kwestii ustanowienia nowej świadomości i moralności opartych na redefinicji figur kluczowych dla filozoficznego ujęcia kultury. Nowa moralność wpływać miała na praktyki społeczne oraz interakcje prowadzące do przeobrażeń egzystencji, pełniejszego, afirmatywnego, samoświadomego bytowania. Kultura jawiła się jako reprezentacja zmysłowego wymiaru życia. Zakwestionowanie dotychczasowych, ugruntowanych wzorów opartych na sublimacji było procesem metodycznej „desublimacji” – walki na rzecz uwolnienia

²⁹ H. Marcuse, *Eros i Cywilizacja*, dz. cyt., s. 61.

³⁰ Tamże, s. 51.

³¹ Tamże, s. 165.

³² Tamże.

³³ Tamże, s. 174.

i wzmocnienia bezpośredniości twórczych popędów w ramach życia społecznego, a także jednostkowego.

Postać Orfeusza wyobrażała konieczność wywyższenia estetycznych wymiarów egzystencji w celu wzmocnienia wrażliwości, która stanowi jeden z komponentów twórczego potencjału. Ponadto, ewokuje ona postulat przełamania zastanego w kulturze zachodniej prymatu etyki nad estetyką. To właśnie w sztuce upatrywać powinno się źródła przeobrażeń – miałyby ona stanowić rezerwuar znaków i sensów, żywą materię przeżywania, ale i kodowania podstawowych wartości.

Kto zatem może stać się wykonawcą postulatów wolnościowych? Jednostki dysponujące fałszywą świadomością nie zdają sobie przecież sprawy z położenia, w którym się znalazły, ponieważ uwikłane są w relację zależności względem władzy. Ruchy robotnicze nie mają szans na obalenie systemu, którego również są ofiarami. Kto w takim razie przeprowadzić może rewolucję? „Tylko inni, tzn. wykluczeni, mogli wówczas stanowić podmiot prawdziwej krytyki społeczeństwa. Wyzwolenie nie miało przyjść zatem z dołu (czyli z nizin społecznych), lecz z zewnątrz, czyli od outsiderów: nie wyzyskiwani, tylko wykluczeni mieli pociągnąć większość społeczeństwa do zakwestionowania ustalonych zasad życia społecznego. Dlatego miejsce rewolucyjnego proletariatu Marksa zajęła u Marcusego szeroko pojęta awangarda”³⁴. Włączenie nieoczywistych aktorów umożliwiło wypracowanie nowych, nieortodoksyjnych form sprzeciwu. Zdaniem autora *Erosa i cywilizacji* to jednostki wymykające się społecznej strukturze są w stanie pełnić rolę piewców rewolty. Odmieńcy sytuujący się na peryferiach utrwalonego ładu niosą w sobie potencjał przekształcania rzeczywistości³⁵. Posługując się kategorią wykluczonych, Marcuse zwracał uwagę na podmioty nieuprzywilejowane, pomijane, dyskryminowane. Warto podkreślić, że nie odnosił się jedynie do kontekstu klasowego, ale również rasowego. Obok marginalizowanych, kontestatorami mieli być także intelektualiści, myśliciele, pisarze, artyści, radykalni studenci, bowiem to właśnie oni poprzez postawę nonkonformizmu, idealizmu oraz indywidualizmu, zachowali zmysł krytyczny i autentyczność. Co więcej, wspomniana grupa dysponuje zasobami wrażliwości, odpowiadającymi na kwestie dotyczące redefinicji znaczeń oraz podkreślenia estetycznych i zmysłowych wymiarów życia.

Powidoki rewolty

Dekadę lat 60. określić można mianem rewolucji w nadbudowie. Czynniki ekonomiczne w istocie od samego początku schodziły na dalszy plan. Jak zauważa Marcin

³⁴ M. Lipowicz, dz. cyt.

³⁵ Tamże.

Gielzak: „To było coś więcej niż walka o władzę i wpływy w ramach ruchu, coś poważniejszego niż krzątanie na zapleczu czy zmiana strojów; scenę opuścił aktor dziejowy, który miał urzeczywistnić marzenia o (jakkolwiek rozumianym) socjalizmie”³⁶. Nowa Lewica nie opierała się na ścisłej wykładni marksizmu. Nie koncentrowała się na jednej klasie społecznej, która miałaby stać się siłą dokonującą przebudowy, ale uwzględniała wiele mniejszych grup i ruchów społecznych, a więc intelektualistów, młodzież czy zbiorowości marginalizowane.

Jej siłą był również fakt, że głównymi postaciami, inicjatorami, ideologami nie byli politycy, ale osoby związane ze środowiskami twórczymi, a także filozofowie. Jednym z nich był właśnie Herbert Marcuse. Orędownik „emancypacji zmysłów”, estetycznego odbierania rzeczywistości pisał po latach, że „Nowa Lewica skupiła się na uwolnieniu wyobraźni od ograniczeń rozumu instrumentalnego. W opozycji wobec przemierza realizmu i konformizmu siły Nowej Lewicy ukuły slogan <<Bądź realistą, żądaj nie możliwego>>. To tam właśnie tkwi estetyczny komponent ruchu: sztukę postrzega on jako siłę emancypacyjną, jako doświadczenie innej rzeczywistości”³⁷. Koncepcje samego Marcusego miały niekwestionowany wpływ na rozpalanie owej wyobraźni zaangażowanych w kontestacyjne działania.

Rewolucję roku 1968 można bez wahania opatrzeć mianem wydarzeń przełomowych, to znaczy „nadających kierunek historii naszego nowoczesnego systemu światowego”³⁸. Społeczne, polityczne oraz ideologiczne realia zostały trwale zmienione, wprowadzone na nowe tory, co zauważalne jest w ramach utrwalania wzorów kulturowych. Procesy tego rodzaju pozostają znaczące dla dalszego kształtowania się rzeczywistości. Mimo, iż nie udało zrealizować się wszystkich postulatów, a powstałe ruchy ostatecznie rozwarstwiły się, przyznać należy, iż pozostawiły swoje odbicie w toku dalszego kształtowania norm obyczajowych, na przykład manifestowania prawa do indywidualności we wszelkich przejawach życia codziennego³⁹. Nie wyłoniło się społeczeństwo wolne od wszelkich represji, składające się z refleksyjnych jednostek dysponujących nienaruszoną w procesie adaptacyjnym świadomością, ale mimo tego w kulturze Zachodu można dostrzec cień Orfeusza i Narcyza. Odwoływanie się do zagadnień zmysłowej egzystencji oraz kwestii estetyki stanowiło jeden z ważniejszych aspektów, które ostatecznie stawały się paliwem rewolucji.

³⁶ M. Gielzak, dz. cyt.

³⁷ H. Marcuse, *Porażka Nowej Lewicy*, przeł. P. Pluciński, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29.

³⁸ I. Wallerstein, S. Zukin dz. cyt., s. 112.

³⁹ P. Osęka, dz. cyt.

Co w odniesieniu do współczesnych ruchów oporu oznaczać jeszcze mogą tezy Marcusego? Czy są one w jakimś stopniu aktualne? A może sam fenomen filozoficznego zaplecza buntowników dekady lat 60. stanowić może pewnego rodzaju inspirację? Trudno jednoznacznie odpowiedzieć na wszystkie te pytania. Namysł teoretyczny bazujący na symbolice oraz archetypach (mimo dokonanej wcześniej analizy społecznych struktur i mechanizmów) ulegać może nadinterpretacjom. Co więcej, odczytywać należy go jako pewnego rodzaju zbiór typów idealnych, których przełożenie na rzeczywistość nigdy nie jest w pełni możliwe.

A jednak znamienitą pozostaje kwestia, iż zawarte w filozoficznych rozważaniach wizje człowieka, jego relacji względem samego siebie oraz drugiego, jego status ontologiczny, wartości, którymi posługuje się, a także świat symboli, kodów kulturowych i odniesień, do których przynależy, powinny być rzeczywistym punktem wyjścia do konstruowania postulatów na rzecz stworzenia nowego ładu. Ponadto, wspomniany namysł na gruncie filozoficznym sytuuje rewolucje już nie jedynie w obszarze politycznym, ale również kulturowym. Tego rodzaju humanistyczne ujęcie sprawić może, że na pierwszy plan nie będą wybijać się stosunki władzy, kwestie gospodarcze czy ustrojowe, lecz człowiek oraz jego podmiotowość wraz z najgłębszymi potrzebami kierowanymi ku rzeczywistości, których dostrzeżenie daje poczucie pełnoprawnego uczestnictwa w jej kształtowaniu.

Literatura:

Debord G., *Spółeczeństwo spektaklu*, przeł. A. Ptaszkowska, słowo/obraz terytoria, Gdańsk 1998.

Freud Z., *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2013.

Gielzak M., *Rok Nowej Lewicy*, „Wszystko, co najważniejsze”,
<https://wszystkoconajwazniejsze.pl/marcin-gielzak-rok-nowej-lewicy/>, dostęp:
[15.01.2021].

Janicki J., *Lewacy*, Książka i Wiedza, Warszawa 1981.

Jawłowska A., *Drogi kontrkultury*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1975.

Lipowicz M., *Porównanie myśli Herberta Marcusego z myślą Michela Foucaulta – czyli jak w latach sześćdziesiątych i siedemdziesiątych XX wieku outsiderzy zmienili społeczny porządek kultury zachodniej*, „Diametros” 2016, nr 49.

- Marcuse H., *Człowiek jednowymiarowy*, przeł. S. Konopacki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1991.
- Marcuse H., *Eros i Cywilizacja*, przeł. H. Jankowska, A. Pawelski, Wydawnictwo Muza, Warszawa 1998.
- Marcuse H., *Porażka Nowej Lewicy*, przeł. P. Pluciński, „Nowa Krytyka” 2012, nr 29.
- Oseka P., *Rok 1968 miał charakter generacyjny*, Dzieje.pl, <https://dzieje.pl/aktualnosci/dr-p-oseka-rok-1968-mial-charakter-generacyjny>, dostęp [15.01.2021].
- Sowa J., *Władza spektaklu, spektakl władzy. Debord 40 lat później*, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.
- Wallerstein I, Zukin S., *1968 – rewolucja w systemie światowym. Tezy i pytania*, przeł. A. Ostolski, „Krytyka Polityczna” 2004, nr 6.
- Wright Mills C., *Letter to the New Left*, “New Left Review” 1960, nr 5, <https://www.marxists.org/subject/humanism/mills-c-wright/letter-new-left.htm>, dostęp [15.01.2021].