

# PRETEKSTY

\*\*\*

Skan & OCR: Adam Pietrzykowski  
<http://www.amu.edu.pl/~ksf/preteksty>

2007

# PRETEKSTY

CZASOPISMO  
KOŁA STUDENTÓW FILOZOFII  
Luty 2006

Redaguje zespół:  
Arkadiusz Kuciak  
Marcin Trydencki  
Damian Reszkowski

Adres redakcji:  
Instytut Filozofii UAM  
ul. Szamarzewskiego 89c (sekretariat)  
60-568 Poznań  
[ksf@amu.edu.pl](mailto:ksf@amu.edu.pl)

\*

Wydawnictwo finansowane ze środków UAM Poznań

Recenzenci:

Prof. dr hab. Roman Kubicki ( 1 )

Prof. dr hab. Anna Pałubicka ( 2 )

Mgr Tomasz Misiak ( 3 )

Prof. dr hab. Andrzej Klawiter ( 4 )

Dr Piotr Przybysz ( 5 )

Prof. dr hab. Antoni Szczuciński ( 6 )

Prof. dr hab. Zbigniew Drozdowicz ( 7 )

Dr Norbert Leśniewski ( 8 )

Wydawca:

Koło Studentów Filozofii

przy IF UAM, Poznań

Projekt okładki; Urszula Kurzawa

Skład i łamanie: Marcin Trydencki

Arkadiusz Kuciak

Korekta: Damian Reszkowski

Druk i oprawa: Wydawnictwo Naukowe

Poznań 2006

**ISSN 1642-2929**

## SPIS TREŚCI:

Słowo od redakcji.....	5
1. Joanna Bednarek <i>Polityczne implikacje estetyki egzystencji.....</i>	7
2. Małgorzata Kowalska <i>Próby definiowania dzieła sztuki z książką Josepha Margolisa „ Czym w gruncie rzeczy jest dzieło sztuki?”.....</i>	19
3. Piotr Boćkowski <i>Narodziny szczerzego fetyszu z ducha behawioryzmu..</i>	24
4. Ryszard Auksztulewicz <i>Schizofrenia w perspektywie kognitywistycznej.....</i>	27
5. Magdalena Reuter <i>Koncepcja „ Siedmiu grzechów pamięci” Daniela Schactera.....</i>	45
6. Damian Reszkowski <i>Etyka i przyrodoznawstwo - wieczny rozbrat czy ostateczna zgoda?.....</i>	63
7. Juliusz Iwanicki <i>Współczesna ezoteryka i motywy religijne w świetle filozofii Platońskiej.....</i>	77
8. Tomasz Kamiński <i>Moralność i życie - uwagi wokół etyki Fryderyka Nietzschego.....</i>	93

## SŁOWO OD REDAKCJI

Witamy na łamach siódmego numeru PRETEKSTÓW. Dziękujemy autorom oraz recenzentom.

Zapraszamy studentów do publikowania swoich artykułów i zachęcamy do udziału w spotkaniach Koła Studentów Filozofii (informacje na tablicy KSF).

Przypominamy, że koniecznym warunkiem przyjęcia tekstu do publikacji jest jego filozoficzny profil oraz recenzja pracownika naukowego UAM.

Dziękujemy Dyrekcji IF UAM, Władzom WNS i Władzom Uniwersytetu za przychyłność i wsparcie finansowe czasopisma oraz Panu doktorowi Norbertowi Leśniewskiemu za opiekę nad Kołem.

Redakcja

## Polityczne implikacje estetyki egzystencji

Jakie było polityczne stanowisko Michela Foucaulta? Czy był lewicowcem, anarchistą (określenia zresztą same w sobie niejednoznaczne), czy też „estetyzującym liberałem”?<sup>1</sup> Najłatwiej ominąć to pytanie przypominając, że był on przede wszystkim filozofem i historykiem. Redukowanie jego myśli do konkretnej opcji ideologicznej byłoby więc równoznaczne ze zubożeniem perspektywy teoretycznej, którą ona otwiera. Problem w tym, że Foucault był filozofem władzy: tego tematu nie sposób podejmować zachowując bezpieczną neutralność i obiektywizm. Teoria władzy zawsze jest już praktyką; zmusza do postawienia pytania o status użytych terminów (być może pozornie) opisowych, cele i intencje autora, a także o perspektywy na przyszłość i szanse potencjalnego oporu czy też przejścia władzy.

Ten ostatni punkt jest szczególnie istotny w odniesieniu do historycznych analiz Foucaulta. Proponuje on, bowiem koncepcję władzy pozostającej poza kategoriami prawomocności i suwerenności. Nie chodzi o to, jaki typ władzy ma największe szanse przejść test uprawomocnienia i sprawiedliwości ani kto powinien taką władzę sprawować; perspektywa jest nie normatywna, a opisowa. Władza działa nie poprzez egzekwowanie prawa, ale poprzez

<sup>1</sup> T. Komendant: *Testament Michela Foucaulta*. W: M. Foucault, *Historia seksualności*. Przeł. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa 2000, s. 8.

konkretne praktyki i techniki regulacyjne. Nie ma na celu ograniczenia i zniewolenia podległych sobie podmiotów, ale ich aktywizację, rozwój w nich pewnych predyspozycji, wdrożenie do większej produktywności. Jej cel - w przeciwieństwie do władzy opartej na prawie, gdzie celem suwerenności jest ona sama - stanowi rozwój, pomnożenie, proliferacja, zarówno jej samej jako coraz bardziej szczegółowych technik kontroli, jak i kontrolowanej rzeczywistości - kompleksów „ludzi i rzeczy”<sup>2</sup>. Oba typy władzy - „prawny” i „regulacyjny” są charakterystyczne dla nowoczesności. Pierwszy, niejako oficjalnie, poprzez koncepcje absolutyzmu oświeconego, a później liberalizmu i triumfującej demokracji, drugi, rozwijający się w obrębie tego, co stanowi peryferie lub zewnątrz tradycyjnie rozumianej polityki - administracji, dyskursu medycznego i ekonomicznego, socjotechniki. Dla zachodniego państwa i społeczeństwa demokratycznego, kierującego się ideami regulatywnymi wolności i równości oznacza to nakładanie się na siebie dwu heterogenicznych struktur: systemu instytucji (parlament, prawa człowieka), zakładających suwerenność każdego obywatela i mających zagwarantować mu możliwość pośredniego sprawowania władzy i realizacji swojej wolności oraz systemu sposobów kontroli i manipulacji, sięgających niemal każdej sfery życia i podających, gdy się je wydobędzie na jaw, w wątpliwość postulowaną autonomię jednostki. Mamy, więc sytuację, w której mówi się nam, że to my sprawujemy władzę, a przynajmniej mamy do tego teoretycznie prawo, a jednocześnie poddaje się nas subtelnej presji normalizacji i wdrażania do pewnych zachowań, co dostrzegamy tylko, gdy praktyki te jawią się nam jako ograniczenie, a nie, na przykład, szansa osobistego doskonalenia. „Się” oznacza przy tym, że nie leży to w interesie i nie jest wynikiem celowych działań żadnego autonomicznego, wolnego podmiotu działania, żadnej jednostki lub grupy. Jak opierać się władzy, której nikt nie sprawuje i której nie można przejąć?

<sup>2</sup> M. Foucault: *Rządomyślność*. W: *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism*. Przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa - Wrocław 2000, s. 172.

Można zakwestionować trafność tej diagnozy i realność sieci mikrowładz, przyjmując konsekwentnie optykę „prawną”, sytuując się w miejscu, z którego widziane są mniej wyraźnie, co wydają się robić w dyskusji z Foucaultem Michael Walzer, Richard Rorty i Charles Taylor:

Jest truizmem obywatelskiej tradycji humanistycznej w teorii politycznej, że wolne instytucje uczestniczące wymagają pewnych wspólnie przyjętych autodyscyplin.<sup>3</sup>

Foucault uważa, że dyscyplina jest prostą koniecznością; czuje odrazę do wszystkich jej form, do każdego rodzaju zamknięcia i kontroli; liberalizm to dla niego jedynie ukryta dyscyplina.<sup>4</sup>

W społeczeństwie liberalnym nie oczekuje się od naszego publicznego postępowania ze współobywatelami, że będzie ono romantyczne czy pełne pomysłów - ma cechować się ono ustaloną zrozumiałością rynku czy sali sądowej<sup>5</sup>

Zauważają oni zresztą, nie bez pewnej słuszności, że perspektywa „regulatywna” również oznacza ślepotę na dobre strony demokracji.

Obie strony są zmuszone użyć techniki anamorfozy - przedmiot krytyki jest z ich punktu widzenia znacznie zniekształcony, odzyskuje jednak „normalny” wygląd, gdy spojrzy się na niego ze stanowiska adwersarza. Widzimy albo realizację wolności jednostki w państwie liberalnym, zakłócaną przez przygodne (takie jak np. biurokratyzacja) „błędy i wypaczenia”, albo konstytuujące i ujarzmiające jednostki sieci władzy-wiedzy ukryte za fasadą demokratycznej retoryki.

Rorty i Taylor zarzucają Foucaultowi brak praktycznych konsekwencji zastosowania jego pojęcia władzy. Jeśli uznamy, że ma ono wydźwięk

<sup>3</sup> C. Taylor: *Foucault o wolności i prawdzie*. W: „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*” *Michel Foucault dzisiaj*. Poznań 1998, s. 85.

<sup>4</sup> M. Walzer: *Samotna polityka Michela Foucaulta*. W: *ibidem*, s. 27.

<sup>5</sup> R. Rorty: *Moralna tożsamość a prywatna autonomia*. W: *ibidem*, s. 33.



pejoratywny, że tej władzy należy stawiać opór, nie znajdziemy w tekstach Foucaulta żadnych wskazówek co do charakteru tego oporu. Jeśli natomiast potraktujemy władzę jak termin neutralny, mówienie o oporze nie będzie miało sensu, ale też zagrożona zostanie (tak można rozumieć zarzut Taylora<sup>6</sup>) oparta na dychotomiach struktura naszego<sup>7</sup> języka, gwarantująca mu sensowność.

Zakwestionowana zostaje więc wartość zarówno teoretyczna, jak i praktyczna tego ujęcia władzy. Jeśli jednak, nie ufając tak bezgranicznie zapewnieniom o suwerenności podmiotu, damy się przekonać o realności władzy-wiedzy, pozostaje problem: jak się jej przeciwstawić?

Za rozwiązanie można uznać, jak robi to Tadeusz Komendant, wydzielenie w twórczości Foucaulta dwu, oddzielonych radykalną nieciągłością, stanowisk odnośnie możliwości realizowania przez jednostkę szeroko pojmowanej wolności<sup>8</sup>. Modelowym przykładem pierwszego jest, w uproszczeniu, pierwszy tom *Historii seksualności*, *Wola wiedzy*, drugiego - pozostałe dwa tomy, *Użytek z przyjemności* i *Troska o siebie*. Foucault „zmienił swoje poglądy o 180 stopni”, z libertyna i „lewaka” stając się liberałem. Zamiast wyzwalać ciało, permanentnej rewolucji skierowanej przeciwko porządkowi społecznemu jako takiemu, podejmowany przez jednostkę wysiłek stania się sobą, uczynienia ze swego życia dzieła sztuki. Zamiast maksymalistycznej, niekonkretnej i nie do przełożenia na praktykę społeczną utopii wreszcie pozytywna propozycja, mówiąca, w jaki sposób

<sup>6</sup> „Maska, fałsz nie mają sensu bez odpowiadającego im pojęcia prawdy (...) Mówić o władzy i chcieć odmówić miejsca „wyzwoleniu” i „prawdzie”, jak również połączeniu między nimi, to mówić niespójnie.”(C. Taylor, op.cit, s. 97).

<sup>7</sup> Taylor, zarówno w cytowanym tekście, jak i w *Źródłach podmiotowości* i *Etyce autentyczności*, nader często używa słowa „nasze”: nasza tożsamość, nasza (zachodnia) kultura, nasze wartości... W odróżnieniu od Rorty'ego, który mówiąc „my, liberałowie”, projektuje pewną wspólnotę i zaprasza do niej wszystkich, którzy mają ochotę się przyłączyć, ma on chyba na myśli raczej opis jakiejś monolitycznej esencji niż preskrypcję i perswazję, co wydaje się być dość problematyczne i nieść ze sobą możliwość wykluczeń i dyskryminacji.

<sup>k</sup> T. Komendant: *Testament...*, s. 8.

podmiot może przejąć władzę, z niewolnika stając się panem. By jednak estetyka egzystencji stała się odpowiedzią na wcześniejsze analizy zniewolenia, musi dokonać się „zmiana politycznych poglądów” Foucaulta. W ujęciu Komendanta znowu mamy więc do czynienia ze znajomą anamorfozą. Co bowiem oznacza, że Foucault stał się liberałem? Czy nie jest to przypadkiem równoznaczne z utratą przez jego koncepcję mocy subwersywnej?

Oczywiście „metafizyka Foucaulta pozostała nietzscheańska, nie ma w niej miejsca na podmiot transcendentálny”<sup>9</sup>, niemniej podmiot staje się tu już źródłem działania - „ja” jest efektem dokonującej się w historycznym, społecznym i indywidualnym wymiarze pracy samorealizacji”,<sup>10</sup> Trzeba jednak zadać pytanie o warunki możliwości tej autokreacji. Nie sposób nie pomyśleć (narzuca to sam projekt Foucaulta) o demokracji ateńskiej i o współczesnym państwie liberalnym.

Pierwszy z tych ustrojów czyni pracę nad sobą, etyczne kształtowanie swojego życia wykraczające poza posłuszeństwo kodeksowi moralnemu, zarazem koniecznością i luksusowym naddatkiem. Koniecznością ponieważ aby móc dobrze rządzić miastem i rodziną, należy umieć rządzić samym sobą. Luksusem z tego samego powodu - to propozycja moralności dla nielicznych, elity tego społeczeństwa, wolnych mężczyzn nie muszących pracować, dysponujących dostępem do sfery publicznej i dużą ilością czasu wolnego. Autokreacja przynależy tu do aktywności politycznej, ze względu na nieistnienie sfery prywatnej w nowoczesnym znaczeniu tego pojęcia - obszaru wolności jednostki od politycznych interwencji, umożliwiającego osobiste dążenie do szczęścia. Sfera prywatna dla starożytnych Greków była domeną tego, co charakterystyczne dla człowieka jako gatunku biologicznego, podtrzymywania życia jednostki przez pracę i gatunku przez reprodukcję<sup>11</sup>. Rozwijanie tej historycznej postaci estetyki egzystencji

<sup>9</sup> T. Komendant: *Testament...*, s. 8.

<sup>10</sup> T. Komendant, *ibidem*, s. 8 - 9.

<sup>11</sup> H. Arendt: *Dziedzina publiczna i dziedzina prywatna*. W: *Kondycja ludzka*. Przeł. A. Łagocka. Warszawa 2000.

odbywało się więc kosztem trwałego pozbawienia do niej dostępu pewnych jednostek (kobiet i niewolników). Nie sposób więc nie odnieść się do niej krytycznie (co zresztą czyni sam Foucault<sup>12</sup>). Warto też wskazać na jej związki z władzą regulacyjną. Pojawiające się w XVI wieku, u zarania nowoczesności, koncepcje sztuki rządzenia oparte są na trychotomii: rządzi się sobą, rodziną i państwem, kolejne stopnie tworzą porządek wstępujący moralności, ekonomii i polityki. Największe znaczenie uzyskuje stopień środkowy, stając się modelem władzy-zarządzania, nastawionej na kontrolę i jednocześnie maksymalizację bogactwa<sup>13</sup>. Istniejąc między antycznym ideałem troski o siebie i nowożytną władzą związku, które sprawiają, że estetyka egzystencji, przeniesiona w czasy współczesne, wcale nie musi stać się gwarancją wolności podmiotu. Wręcz przeciwnie, może nawet stać się czynnikiem utrwalającym te aspekty doktryny liberalizmu, które czynią jednostkę bezbronną wobec władzy-wiedzy. Jeśli zrezygnujemy z krytyki demokracji z perspektywy genealogicznej, pozbawimy się narzędzia pozwalającego uchwycić jej wymiar historyczny i elementy opresywności w tym, co wydaje się być jej podstawą i istotą. Odnosi się to zwłaszcza do dychotomii publiczne - prywatne, podtrzymywanej np. przez Rorty'ego w jego rozróżnieniu prywatnej autokreacji i ironii oraz publicznego nominalizmu, historycyzmu i solidarności<sup>14</sup>. Rozmaite projekty artystycznego kształtowania swojego życia, z ich nieuniknioną w wielu wypadkach transgresywnością i ekstremalnością, muszą w imię przetrwania wspólnego, społecznego świata zostać umieszczone w bezpiecznych granicach życia prywatnego, czy wręcz czasu wolnego, precyzyjnie wydzielonego obszaru wolności od etycznych obowiązków nakładanych na nas przez dążące do przejrzystości i realizacji wspólnego dobra instytucje i praktyki sfery publicznej. Konsekwencją jest pozostawienie tej sfery, jak również powiązanych z nią demokratycznych wartości wolności i równości poza podejrzeniami co do ich historycznej genezy i związanych z nią ograniczeń.

<sup>12</sup> M. Foucault: *Historia...*, s. 184-185.

<sup>13</sup> M. Foucault: *Rządomyślność...*, s. 169.

<sup>14</sup> R. Rorty: *Przygodność, ironia i solidarność*. Przeł. J. Popowski. Warszawa 1996.

Liberalizm, umieszczony w tym dychotomicznym schemacie (w który wydaje się zresztą podejrzenie łatwo wpasowywać) wymyka się możliwościom krytycznej rewizji, staje się podatny na historyczną stagnację i zaczyna dryfować w stronę konserwatyzmu. Coraz trudniejsze, jeśli nie wręcz niemożliwe, staje się ukazanie złych stron jego abstrakcyjno-prawnego ujęcia podmiotu, rozważanego w oderwaniu od konkretnych warunków życia, tradycji i obyczajów, możliwości dyskryminacji, nadużyć i wyzysku kryjących się w dogmacie nienaruszalności prywatności i wolnego rynku. Więcej, w sytuacji, gdy prywatna autokreacja pozostaje jedyną enklawą jednostkowej wolności, może stać się jeszcze jednym mechanizmem u/orzemia, choć będzie to mechanizm na usługach władzy, której Foucault nie analizował<sup>15</sup> - rynku działającego poprzez uwodzenie. Według Zygmunta Baumana jest to postać władzy charakterystyczna dla ponowoczesności, redukująca do minimum obecność nowoczesnego panoptikonu, któremu pozostawia tylko zadanie chronienia granic i utylizacji odpadów (czyli jednostek, które z jakichś przyczyn nie mogą podołać prawu, a zarazem obowiązkowi konsumpcji)<sup>16</sup>. Biorąc pod uwagę, że ilość tych „odpadów”, zwłaszcza w skali światowej, jest niepokojąco duża, lepiej chyba postawić ostrożniejszą tezę o dopełnianiu się tych dwu rodzajów władzy.

Kapitalizm w swej fazie konsumenckiej podporządkowuje sobie jednostkę nie tyle wytwarzając ją za pomocą dyscyplinujących praktyk, co zapraszając do współdziałania, przyciągając wizją symbolicznej (niematerialnej jak sama gospodarka, w coraz większym stopniu rozwijająca się w oparciu o symbole, marki i informację) autokreacji. Tożsamość zostaje przedstawiona jednocześnie jako najwyższa, skrajnie idiomatyczna, wartość i model do

<sup>15</sup> Rynek, jego prawa i wymogi stoją oczywiście za wszystkimi opisywanymi przez Foucaulta instytucjami i technikami dyscyplinującymi, ale są to wymogi produktywności, charakterystyczne dla industrialnej fazy kapitalizmu; nie wydają się więc być szczególnie przydatne, jeśli chodzi o krytykę etapu współczesnego, zdominowanego przez konsumpcję i jej specyficzne mechanizmy upodmiotowienia.

<sup>16</sup> Z. Bauman: *Wolność: zyski i straty*. W: *Wolność*. Przeł. J. Tokarska-Bakir. Kraków 1995, s. 61-87.

złożenia z dostępnych na rynku elementów, zaś wysiłek stworzenia siebie, „stania się tym, kim się jest” uprywatniony<sup>17</sup>. Biorąc pod uwagę potężne nierówności ekonomiczne i przyziemną konieczność zarabiania, by móc konsumować, co jest równoznaczne z ograniczeniem estetyki egzystencji do czasu wolnego (bo tylko nielicznym szczęśliwcom udaje się zarobić na rozwój swojej tożsamości tejże tożsamości sprzedają), propozycja ta wydaje się być kolejną gratyfikacją oferowaną tylko uprzywilejowanym. Jeśli spojrzeć krytycznie z tej perspektywy na dopełniające się ideały osobowe Rorty'ego z *Przygodności, ironii i solidarności*, „ironistę” i „tęgiego poetę”, (co czyni Richard Shusterman<sup>18</sup>) wydają się one składać na postać niebezpiecznie podobną do dążącego do dysponowania nieskończonymi środkami nałogowego konsumenta. Pęd ku ciągłej autoredeskrypcji, poszukiwaniu wciąż nowych narracji, lęk przed utknięciem w jednym słowniku finalnym odpowiadają kompulsywnemu kupowaniu wciąż nowych dóbr o wartości symbolicznej i mitycznej i lękowi przed pozostaniem z jedną, ubogą i niemodną tożsamością.

Może się więc wydawać, że projekt estetyki egzystencji nie jest dobrą odpowiedzią na pytanie, co zrobić z wiedzą jaką dzięki wcześniejszym pracom Foucaulta mamy na temat wszechobecności kontroli w naszym życiu. Stanowi najwyżej zbawienną zmianę optyki, pozwalającą uniknąć pesymistycznych konsekwencji poprzedniej fazy: Foucault, zdaniem Komendanta, a prawdopodobnie też Rorty'ego, nie miał innego wyjścia jak dołączyć do obozu liberałów.

Istnieje jednak możliwość innego ujęcia, uwypuklającego polityczny i społeczny wymiar troski o siebie, jak również konsekwencję i ciągłość „negatywnych” analiz władzy i „pozytywnej” propozycji jednostkowej autokreacji. Konieczne będzie przy tym odwołanie się do innych niż

<sup>17</sup> Z. Bauman: *Nie odwzajemniona miłość: o państwie i intelektualistach*. W: „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”..., s. 177.

<sup>18</sup> R. Shusterman: *Sztuka życia a etyka postmodernistyczna*. W: *Estetyka pragmatyczna. Żywe piękno i refleksja nad sztuką*. Przeł. A. Chmielewski, E. [Ignaczak, L. Koczanowicz, Ł. Nysler, A. Orzechowski. Wrocław 1998, s. 314-351.

### *Polityczne implikacje estetyki egzystencji*

przedstawione w *Historii seksualności* sposobów życia i wzorców osobowych. Jak pisze Marek Kwiek:

W naszych rozważaniach o „estetyce egzystencji i „dawaniu przykładu”. *Historia seksualności* (drugi i trzeci tom) nie odgrywa jednak jedynej roli. Bo oto okazuje się, że w bardzo licznych, rozproszonych tekstach z początku lat osiemdziesiątych Foucault mówi rzeczy niezmiernie dla nas ważne. Chociaż są one, powiedzmy, satelickie w stosunku do głównego projektu rozpisanego w *Użytku z przyjemności* i *Trosce o siebie*, to z naszej perspektywy stają się one niezwykle istotne. Na przykład dwie kluczowe postacie, Kant i Baudelaire, pojawiają się jedynie w owych satelickich drobiazgach, nie wchodząc bezpośrednio do głównego projektu, a przecież ich miejsce w idei etyki jako estetyki jest wprost kluczowe.<sup>19</sup>

Na obrzeżach dyskursu dokonuje się decydujące dla całego projektu umieszczenie go w kontekście Oświecenia i nowoczesności. Patronuje mu Kant, który w tekście *Co to jest Oświecenie?* pierwszy postawił pytanie: „jaką różnicę wprowadza dzisiaj w stosunku do wczoraj?”, pytanie o terażniejszość i konieczność ustosunkowania się do niej filozofa, intelektualisty, czy szerzej - myślącego niedogmatycznie podmiotu; dopełnienie stanowi „postawa nowoczesna” Baudelaire'a, wyrażająca się w nakazie „nie macie prawa gardzić terażniejszością”:

Dla postawy nowoczesnej wysoka wartość terażniejszości jest nierozzerwalnie związana z wyteżonym usiłowaniem wyobrażenia jej sobie, ujrzenia jej inną niż jest oraz przekształcenia jej w taki sposób, by nie zniszczyć, lecz uchwycić to, czym jest. Baudelaire'owska nowoczesność jest ćwiczeniem, w którym

<sup>19</sup> M. Kwiek: *Kant - Nietzsche - Foucault*. W: „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”..., s. 218.

najwyższa uwaga zwrócona ku temu, co rzeczywiste, ściera się z praktykowaniem wolności, która zarazem uznaje je i zakłóca<sup>20</sup>.

Teraźniejszość zasługuje na coś lepszego niż na bezwarunkową akceptację, która najczęściej jest zapatrzeniem się w dzień wczorajszy i będące odpowiedziami na jego wyzwania do niedawna aktualne, lecz już minione formy racjonalności i etyczności. Oświecenie nie jest zbiorem dogmatów, tez czy tematów, ale postawą, *ethosem*, który Foucault charakteryzuje jako „permanentną krytykę naszego historycznego bytu”<sup>21</sup>. Krytykę unikającą myślenia w kategoriach opozycji binarnych, bycia za albo przeciw (Oświeceniu, racjonalności, solidarności), „skierowaną ku aktualnym granicom tego, co konieczne”<sup>22</sup> i poszukującą możliwości transgresji. Nie chodzi tu o transgresję przywracającą granicę niemal w tym samym akcie, w którym ją kwestionuje, rewolucję w kategoriach „wszystko albo nic”; praca na granicach odbywa się ciągle, stawką nie jest ani destrukcja systemu władzy, nie odkrywanie rzeczywistości, ale „dekonstruowanie konieczności”<sup>23</sup>. Nie jest to działalność ani prywatna, ani publiczna, ani etyczna, ani estetyczna:

Wydaje się, że -jak to często u Foucaulta w całym jego pisarstwie bywa - tradycyjne określenia po prostu nie oddają sedna jego zamierzeń. I moralność, i etyka, i estetyka, i asceza -jak również przecież filozoficzny sposób życia i krytyka - otrzymują znaczenia, które tkwią silnie we wspólnej sieci, jaką jest jego późne dzieło. Jeśli brać je oddzielnie, to okazać się może, że pozostaje jedynie elitarny, na poły prywatny projekt estetyzacji siebie. Trudno pisać o „innej” moralności, etyce, estetyce, ascezie czy krytyce; potrzebny

<sup>20</sup> M. Foucault: *Czym jest oświecenie*. W: *Filozofia, historia, polityka...*, s.285.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 286.

<sup>22</sup> Ibidem, s. 287.

<sup>23</sup> D. Couzens Hoy, *Foucault a teoria krytyczna*, w: „*Nie pytajcie mnie, kim jestem...*”, *op. cit.*, s. 79.

byłby chyba jakiś nowy język, wykraczający poza tradycyjne gry językowe (...) <sup>24</sup>

Etyka, estetyka, asceza i krytyka łączą się w pojęciu *ethosu*, przekraczającym opozycję publiczne - prywatne:

Foucault myśli o *ethosie* jako o czymś osobistym, a nie prywatnym. *Ethos* jest publicznie zauważalny i jest w sposób widzialny przeniknięty przez społeczne normy i polityczne kody. A zatem Foucault nie ma zamiaru wykorzystywać rozróżnienia na to, co publiczne i to, co prywatne, do odróżniania filozofii intelektualisty od jego polityki. W *ethosie* to, co polityczne jest osobiste, a to, co osobiste, jest polityczne. <sup>25</sup>

Jak widać, jednostka, podmiot pozostaje wciąż zwornikiem dyskursów, generujących władzę; nie znaczy to już jednak, że stanowi wyłącznie ich bezwolny produkt. Dyskurs jest nośnikiem władzy, jak stwierdza Foucault w *Porządku dyskursu* <sup>26</sup>, jednak ani sam dyskurs, ani władza nie należą do nikogo, jak również nie są systemami całkowicie autonomicznymi, będącymi w stanie funkcjonować bez współdziałania wytwarzanych przez nie podmiotów. Celem analiz genealogicznych nie jest doprowadzenie do paranoicznego poczucia wszechobecności macek władzy - wiedzy i niemożności „wyzwolenia się” spod jej wpływu, ale przedstawienie naszej tożsamości jako wytworu wielu, często heterogenicznych i sprzecznych technik regulacyjnych oraz gestów strategicznego wykluczenia. Władza, manifestująca się w „nieciągłych seriach relacji” <sup>27</sup> dyskursywnych, działająca poprzez rutynowe, codzienne praktyki, oferuje również nieciągłe, cząstkowe

<sup>24</sup> M. Kwiek: *Kant...*, s. 219.

<sup>25</sup> D. Couzens Hoy: *Foucault...*, s. 64.

<sup>26</sup> M. Foucault: *Porządek dyskursu*. Przeł. M. Kozłowski. Gdańsk 2002, s. 27.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 42.



Joanna Bednarek

możliwości oporu; świadomość podlegania technikom normatywizującym może nas (to znaczy wszystkich, którzy uznają którąkolwiek z tych technik za opresywną dla nas samych lub dla licznych „innych”<sup>28</sup>) uwrażliwić zarówno na możliwe zagrożenia wolności, jak i obecne w codziennych interakcjach w polu dyskursu - czy raczej dyskursów - szanse ich modyfikacji.

<sup>28</sup> Ze szczególnym powodzeniem zastosowano teorię Foucaulta w ramach *queer theory* (zwłaszcza w pracach Judith Butler), próbując „pomyśleć inaczej” o tożsamości płciowej i orientacji seksualnej, pozbawiając je normatywnej presji. Nic dziwnego, że najważniejsza dla tego nurtu książką Foucaulta jest nie któryś z dalszych tomów *Historii seksualności*, opisujących zdecydowanie normatywne wzorce etyki seksualnej starożytnych Greków, ale *Wola wiedzy*, skupiająca się na mechanizmach upodmiotowienia i opresji i wspominająca o potraktowaniu „ciał i przyjemności” (w opozycji do seksu - pragnienia i generowanej przez niego tożsamości) jako punktu oporu.

Próby definiowania dzieła sztuki z książką  
Josepha Margolisa  
„Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki?”

Ileż zamętu w analizie sztuki współczesnej wprowadza kantowska definicja sztuki: „sztuka jest pięknym przedstawieniem pewnej rzeczy, co więcej -jest przedstawieniem estetycznym idei, tj. czegoś, co znajduje się poza wszelkim pojęciem”.<sup>1</sup>

Krocząc śladami historii sztuki, od jej początków aż do czasów współczesnych, trudno oprzeć się wrażeniu, że to, co widzimy teraz, nijak ma się do tego, co miało miejsce w przeszłości. Wprowadza to wiele zamętu w głowach tych, którzy przyzwyczajeni do duchowej interpretacji sztuki, zmuszeni są zwrócić się do rozumu z prośbą o pomoc. Nie ulega też wątpliwości, że od momentu, gdy sztuki piękne stały się ważnym elementem życia ludzkiego, tak zaraz rozum kazał poddać je pod pewne prawa i objawić tajemnice ich działań, a natura, że czasami psotną bywa, dała ludziom nieskończoną możliwość zapatrywania się na rzeczy<sup>2</sup>, a tym samym nieograniczoną możliwość własnej ekspresji.

Zatem pytamy za H. G. Gadamerem, jaka jest nowoczesna sztuka niefiguratywna? Czy dawne pojęcia estetyczne, którymi zwykliśmy definiować istotę sztuki mają jeszcze jakiegokolwiek znaczenie? Czy używając

<sup>1</sup> I. Kant: *Krytyka władzy sądzienia*. Przeł. J. Gałęcki. Warszawa 1986, s. 229.

<sup>2</sup> E. Słowacki: *Istota smaku w dziełach sztuk pięknych*. Kraków, Universitas 2003, s. 42.

słowa „dawne” odcinamy sztukę współczesną od jej korzeni i nie oceniamy jej przez pryzmat przeszłości? Czy można uniwersalnie, ponadczasowo zdefiniować dzieło sztuki?

Odpowiedzi na te i podobne temu pytania nie są sprawą prostą. Tylko głęboka analiza wielu czynników towarzyszących procesom interpretacji sztuki pozwala na zrozumienie istoty powyższych kwestii. Takiemu wyzwaniu stara się sprostać Joseph Margolis w swojej książce „Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki?”

Zastanawiające jest, dlaczego autor próbując udzielić odpowiedzi na pytanie zawarte w tytule, tak mało czasu poświęca niekończącej się (zdawać by się mogło) debacie modernistów z postmodernistami?

Otóż uważa on, że moderniści są tak samo niepoprawni jak postmoderniści, a prawdziwą sztuką jest przeniknięcie pod powierzchnię lub raczej wzbicie się ponad spory dzisiejszych czasów. Nie ulega wątpliwości, że świat doszedł do punktu pojęciowej transformacji, a w cień mogą zostać odsunięte wszelkie dotychczas ustalone kanony. Na tym głównie należy skupić uwagę i spożytkować wszelkie siły.

Już na początku stwierdza, że ośmieszyłby się ten, kto zapytany o to, czym jest dzieło sztuki, zacząłby wymieniać tak dużo cech definiujących, ile tylko by zdołał. Znaczący patrzyliby w sufit mając uciechę, że pytanego złapano w pułapkę gdyż sztukę (przynajmniej dzisiaj) wyróżnia zdolność wymykania się jakimkolwiek próbom definiowania jej. Nie oznacza to, że wszystko jest dozwolone, lecz że niechętnie wykluczamy cokolwiek bez powodu, szczególnie, kiedy nie możemy przewidzieć, co mogłoby być powodem.

Nietrudno dostrzec, że odpowiedź ta jest średnio satysfakcjonująca, gdyż ciągle nie mamy wskazówki czym jest sztuka lub czy faktycznie tak bardzo różni się od tego czym była, a może tak naprawdę wciąż jest tym samym, dostatecznie zamazanym i zdeformowanym by zawierzyć iluzji.

Podążając tym tropem dochodzimy do terminu „współczesny”. W porównaniu do innych przekazów językowych i niejęzykowych, dzieło s/tuki jest absolutną terażniejszością dla każdej terażniejszości<sup>3</sup>. Tak samo

sztuka renesansowa była współczesną dla renesansu, jak i barocco rococco do baroku. Jeśli ktoś uważa, że wraz z tym pojęciem proces periodyzacji historii uległ zatrzymaniu, to zdaniem Margolisa, oznacza to, że tak naprawdę zaczął kolejny odrębny okres historii. Pomijając fakt, że spenodyzowana na stałe, czy też raz na zawsze ustalona historia, nie jest tak naprawdę historią, lecz wypunktowanym okresem czasu wewnątrz zamrożonej, niezmiennej przestrzeni z dołączoną ideologią. Nie zapominajmy jednak, przypomina Margolis, że nie jesteśmy w stanie zgłębić sztuki inaczej niż w sposób historyczny (jako że sztuka jest konstrukcją horyzontalną, stworzoną przez nas samych, a my jesteśmy produktami historii), tak jak nie jesteśmy w stanie poznać siebie samych, inaczej niż w sposób historyczny.

Przy próbie definiowania dzieła sztuki natrafiamy na kolejny problem, jakim jest relatywizm i względność kulturowa. Jak często, w kontaktach międzyludzkich, nawet w obrębie tej samej grupy społecznej, tego samego środowiska, w jakim żyjemy, spotykamy się z niezrozumieniem, spowodowanym różnorodnym sposobem postrzegania świata. W gruncie rzeczy możemy też przyznać, że nie zawsze mamy pewność, czy w niektórych krytycznych momentach rozumiemy też samych siebie<sup>4</sup>. Zdaniem Margolisa całe rozwiązanie problemu (a na pewno większa jego część) tkwi w tzw. Intencjonalności (przez którą rozumie sumę własności ekspresywnych lub przedstawiających). Autor rozmyślnie używa dużej litery „I”, aby świadomie odróżnić rodzinę własności, ograniczoną tylko do świata kultury, nie zrównuje tego terminu z innymi formami intencjonalności opisywanymi w różnych teoriach (np. Brentano czy Husserla). Wyznaczają one, według niego znaczenia dla pewnych struktur, przy pomocy rozmaitych form kulturowo istotnej działalności, tak, aby te własności zostały spostrzeżone i obiektywnie zinterpretowane. Możliwość intencjonalnego rozpoznania dzieł sztuki jest zmiennym atrybutem historii, uzależnionym od historycznie zmieniającego się ludzkiego życia, zatem dzieła sztuki nie są

<sup>3</sup> H.-G. Gadamer: *Rozum, słowo, dzieje*. Warszawa, PIW 1979, s.127.

<sup>4</sup> J. Margolis: *Czym, w gruncie rzeczy, jest dzieło sztuki?*. Kraków, Universitas 2004, s.57.

intencjonalnie określone, ale dają się interpretować w intencjonalny sposób. Wyodrębnienie obiektywnej interpretacji dzieła sztuki jest możliwe tylko na gruncie wyodrębnienia relatywnie stabilnej części świata kulturowego, odpowiedniego dlatego przedsięwzięcia. Margolis zakłada: „Gdzie brakuje Intencjonalności zakładamy [że istnieje] niezależny świat. Gdzie intencjonalność jest obecna, taki niezależny świat nie może istnieć”.

Czy zatem znaleźliśmy w naszych krótkich rozważaniach podstawy, by z pomocą Margolisa odpowiedzieć na pytanie, czym zwie się dzieło sztuki? On sam sugeruje, że nie można na pewno definiować tego bardzo dziwnego „bytu”<sup>5</sup>, jak złota czy wielbłąda (sam pokusił się o ogólną formułę, że dzieła sztuki to ucieleśnione fizycznie byty o pochodzeniu kulturowym). Proponuje przy tym przykład teorii Wolfganga Isera tzw. „reakcji czytelnika”. Według Isera, w analizie dzieła literackiego należy wziąć pod uwagę nie tylko sam tekst, ale także - i to w równym stopniu - wszystkie działania związane z odbiorem tego tekstu.<sup>6</sup>

Kierując się dalej rozważaniami Margolisa czytamy, iż zwykle uważa się, że obiekty fizyczne są samodzielnymi bytami. Natomiast byty kulturowe takimi nie są, ponieważ dzielą struktury intencjonalne wspólnego świata interpretacyjnego i od nich zależą (nie mogą istnieć z dala od życia ludzkiego). W związku z tym, czy można w sposób uniwersalny definiować coś, co w swym założeniu jest zmienne?

Wydaje mi się, że tym razem J. Margolis jednoznacznej odpowiedzi nie udziela na nurtujące nas pytanie, mimo wszelakich prób zawartych na łamach książki. Jednak, rzuca światło na wiele cennych wskazówek pozwalających na kształtowanie naszych własnych opinii i dlatego książka ta jest warta, by poświęcić jej znaczną uwagę.

Nie zapominajmy, że istota trwałej wartości dzieła nie leży w jego wierzchniej warstwie, tj. w temacie, ikonografii, w zależności od obowiązującej konwencji, lecz, że tkwi ona w najgłębszej afirmacji świata i życia ludzkiego, którą wyraża doskonałość wizji. Gdy robota artysty

J. Margolis traktuje tu "byt" w sensie oznaczającym *jakiegokolwiek* /indywidualizowane, rozpoznawalne *denotatum* w świecie rzeczy istniejących.

" Ibidem, s. 104.

*Próby definiowania dzieła sztuki z książką Josepha Margolisa...*

ukształtowana jest płytko, słabo, przemawia tylko warstwą zewnętrzną, jej wymowa milknie wraz z wygaśnięciem danego okresu. Natomiast wymowa arcydzieł nie milknie nigdy. Zawarta w nich idea pozostaje trwała, to znaczy, że zdolna jest dawać radość i siłę człowiekowi i całemu społeczeństwu ludzkiemu tak długo, jak długo nurtować ją będzie twórcza potrzeba opanowywania rzeczywistości, potrzeba bogacenia i doskonalenia swego bytu.<sup>7</sup>

Sztuka współczesna?

Ależ skąd!

Sztuka wielka = doczesna!!!

<sup>7</sup> J. Bogucki: *Rozmowy o sztuce*. Kraków, Wydawnictwo Literackie 1958, s. 176.

*Piotr Boćkowski*

## Narodziny szczurzego fetyszu z ducha behawioryzmu<sup>1</sup>

Sytuacja projekcji, wytworzona przez wizualne technologie elektryczne, jest sytuacją zamknięcia w klatce. Widz, któremu jest odtwarzana projekcja, zostaje zdefiniowany jako szczur. Klatka narzuca się widzowi jako zestaw percepcyjny, który ustala relacje między szczurami w klatce. Rozwój projekcji w czasie, jako elektrycznie zaprogramowane doświadczenie szczura, jest funkcjonalnym warunkowaniem widza poprzez wyładowania prądu. Tak jak podczas tresury szczura, impuls elektryczny zastępuje przedmiot doświadczenia - fetyszyzując go.

Szczurzym fetyszem jest elektryczny pastuch; narzędzie stymulacji w zautomatyzowanej klatce na szczury. Pobudzony prądem szczur nauczył się uruchamiać kołowrotek. Pożąda technologicznej trutki, która programuje jego doświadczenie. Miniaturyzacja nowych automatów pozwala każdemu szczurowi wejść w posiadanie jego własnego elektrycznego pastucha oraz indywidualne dawkowanie prądu. Skąd jednak szczury pozyskują swoją technologiczną trutkę? Pracując przez większość czasu, szczury wiedzą, że upragnione elektryczne pastuchy są nagrodą za podtrzymywanie obrotu kołowrotka. Na obudowie pastuchów widnieje napis: MADE IN CHINA.

<sup>1</sup> Poniższy tekst jest manifestem propagandowym multimedialnego projektu Sceny Sublimacji Obscenicznej - „Klatka na szczury”,  
ml: [www.klatkanaszczury.republika.pl](http://www.klatkanaszczury.republika.pl);  
e kontakt: [crocodyl@poczta.onet.pl](mailto:crocodyl@poczta.onet.pl) + [bockowski Piotr@wp.pl](mailto:bockowski Piotr@wp.pl).

Produkcja chińskiej elektroniki jest związana z hodowlą szczurów w klatce. Chińczycy dostarczają szczurom trutkę, programując tym samym organizację szczurzego stada. Programowane są kanały dystrybucji szczurzego fetyszu, który jako impuls warunkujący zachowanie szczurów jest podstawową jednostką informacji w stadzie. Dyscyplina w stadzie jest utrzymywana dzięki dystrybucji trutki. Chińczycy, jako monopolistyczny producent trutki, wykorzystują bez skrpułów uzależnione szczury do pracy przy taśmie w fabryce sprzętu elektronicznego. Taśmociąg z podzespołami uruchamia kołowrotek w klatce na szczury. Socjotechnologiczny projekt mechanizmu klatki na szczury jest praktyką chińskiego spisku. Pomimo złożonych wariantów architektonicznych klatki, jej mechanizm jest prosty. Klatka na szczury to rozmaite projekty klatek w konstrukcyjnych przymierzach przeciwko sobie. Mechanizm klatki napędza kołowrotek.

Klatka na szczury jest środowiskiem życia, do którego szczury dostosowują swoje zachowanie. W nowych organizacjach stada oraz działaniach przez nie podejmowanych łatwo można zaobserwować chiński syndrom. Szczury szybko przyzwyczajają się do coraz to intensywniejszych dawek trutki i wciąż domagają się nowszych modeli elektrycznego pastucha. Pienią się w szczurzym stadzie fetyszystyczne hybrydy pastucha niczym nowe mutacje chorób zakaźnych. Zdegenerowane silnymi dawkami prądu, szczury stają się jednocześnie inteligentniejsze, bo zmuszane do obsługi bardziej skomplikowanych technologii. Tylko mechanizm kołowrotka pozostaje wciąż ten sam.

Szczury reprodukuja się coraz liczniej, potrzebują więc zwiększenia przestrzeni życiowej. W odpowiedzi na mnożące się w stadzie patologiczne efekty bagna behawioralnego, Chińczycy wytwarzają szczurom fetysz przestrzeni. Rozwijają globalną nadstrukturę klatki na szczuty-pajaka. Jego sieć, przedłużająca układ nerwowy pajaka, zagęszcza swoje sploty w oczekiwaniu na impuls. Jednak pomimo umieszczenia chińskich agentów w wielu splotach sieci, pajak staje się coraz bardziej nieprzewidywalny. Pajak projektuje sublimacje kolejnych technicznych modeli szczurzego fetyszu.



Będąc biologiczną autoregulacją organizacji stada szczurów, wciąż na nowo programuje elektryczne pastuchy. Stymulacja pastuchem wywołuje halucynacje - ten serwomechanizm klatki definiuje szczura jako widza odtwarzanej mu projekcji.

## Schizofrenia w perspektywie kognitywistycznej

### **Konceptualizacja schizofrenii**

Celem niniejszej pracy jest dokonanie przeglądu koncepcji i badań dotyczących schizofrenii, sformułowanych na gruncie szeroko rozumianego podejścia kognitywistycznego. Szczególne miejsce wśród nich zdaje się zajmować koncepcja Christophera Fritha, dobrze ilustrująca multidyscyplinarny charakter teorii kognitywistycznych i jednocześnie posiadająca istotne implikacje filozoficzne.

Opis zachowań utożsamianych dzisiaj z symptomami schizofrenii można znaleźć w źródłach dowolnej epoki. Choroba ta zresztą najdłużej nosiła znamię opętania przez tajemne moce. O zaburzeniach funkcjonowania umysłu wzmiankowano m.in. w pracach filozoficznych. W *Medytacjach* Kartezjusza można znaleźć stwierdzenie, że szaleństwo, podobnie jak sen, jest błędną reprezentacją rzeczywistości<sup>1</sup>. Locke i empiryści brytyjscy stali na stanowisku, że zaburzenie psychiczne to niezdolność łączenia idei prostych w złożone. Być może problem ten znalazłby formę rozwiązania w kantyzmie - można przypuszczać, że wiązano by go z zakłóceniami postrzeżeniowymi przestrzeni, czasu, czy zakłóceniami kategorii rozumu<sup>2</sup>.

Objawy przypisywane dziś schizofrenii zawarto historycznie

\*R. Descartes: *Medytacje o filozofii pierwszej*. Przkł. Jan Hartman. Kraków, Aureus 2002/1641.

<sup>2</sup> T. Reimus: *Kategoria schizofrenii w postmodernistycznym dyskursie o rozumie i podmiocie w myśli Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego*, Kraków: niepublikowana praca magisterska, 2002.

w następujących pionierskich klasyfikacjach<sup>3</sup>: (1) jako wyobcowanie umysłu (*mentis alienatio*) z gorączką (*phrenitis /paraphrenitis* - zapalenie mózgu z omamami) w Platera *Praxeos Tractatus* z 1609; (2) jako majaczenia (*delires*) zakłócające osąd - w tym przekrwienie mózgu (*transport au cerveau*), otępienie (*demence*), demonomanię - u Boissiera de Sauvages (praca *Nosologie methodique* z 1763); (3) podobnie w *Genera morborum* Linneusza z 1763; (4) poszczególne objawy - natarczywe i uporczywe myśli, dziwaczne ożywienie, niestałość umysłu oraz urojenia - wyróżnia też Weickhard w *Derphilosophische Arzt* z 1790.

Pierwsze, trwałe historycznie naukowe próby strukturalizowania problemu schizofrenii znajdziemy w pracach Kraepelina i Bleulera z początku XX wieku<sup>4</sup>. Emil Kraepelin był twórcą pierwszej powszechnie uznanej klasyfikacji zaburzeń psychicznych. W 1896 opisał zaburzenie, któremu nadał nazwę *dementia praecox* (dosł. przedwczesne otępienie), a do którego symptomów należały: (1) niewłaściwe reakcje emocjonalne, (2) stereotypowe zachowania ruchowe, (3) trudności z koncentracją, (4) doświadczenia sensoryczne w przypadku braku odpowiednich bodźców oraz (5) trzymanie się własnych przekonań mimo przeczących im dowodów<sup>5</sup>. Eugen Bleuler, twórca pojęcia *schizofrenia* (gr. *σχίσις* - rozszczepienie; *φρεν* - serce, umysł) i zwolennik poglądu, że jest ona chorobą mózgu, rozpoznał istotne składowe schizofrenii i ujął je w dwa objawy osiowe: autyzm i rozszczepienie<sup>6</sup>, przy czym **autyzm** jest tu rozumiany jako przeciwieństwo metabolizmu informacyjnego - wycofanie się z kontaktów z otoczeniem, a **rozszczepienie** jest równoznaczne z dezintegracją wszystkich funkcji psychicznych. Ujęcie Bleulera okazało się nadzwyczaj trwałe i do dzisiaj jest traktowane jako punkt odniesienia wielu badań i metod terapeutycznych.

<sup>3</sup> M. Foucault: *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Przeł. Helena Kęszycka. Warszawa, Państwowy Instytut Wydawniczy 1987.

<sup>4</sup> M. E. P. Seligman, E. F. Walker, D. L. Rosenhan: *Psychopatologia*. Poznań, Zysk i S-ka 2001.

Ibidem, s. 447.

A. Kępiński: *Schizofrenia*. Kraków, Wydawnictwo Literackie 2001/1972.

Zgodnie z klasyfikacją zaburzeń psychicznych DSM-IV, stworzoną przez Amerykańskie Towarzystwo Psychiatryczne, symptomy schizofrenii można podzielić na dwie grupy - do **symptomów pozytywnych (wytwórczych)** należą urojenia, halucynacje (omamy), zaburzenia mowy oraz zachowanie znacznie zdeorganizowane lub katatoniczne, natomiast do **symptomów negatywnych** - spłycenie stanów afektywnych, alogia (niezdolność mówienia) i awolicja (niezdolność do podejmowania decyzji), przy czym nie wszystkie muszą być zaobserwowane, by u pacjenta rozpoznano schizofrenię (nie jest to również warunek wystarczający)<sup>7</sup>. Obowiązującą w Europie klasyfikacją jest ICD-10, jednak w przypadku schizofrenii oba podręczniki - DSM-IV i ICD-10 - nie różnią się znacząco.

Obecnie w wielu miejscach można znaleźć przeformułowania dychotomicznego podziału symptomów schizofrenii na pozytywne i negatywne na rzecz uznania trzech syndromów, wyodrębnionych na drodze analizy czynnikowej przez Liddle'a<sup>8</sup>. Te trzy syndromy to: **zubożenie psychomotoryczne** (obejmującego wiele tzw. symptomów negatywnych), **zniekształcenia rzeczywistości** (omamy i urojenia) oraz **dezorganizacja** (zaburzenia toku myślenia i zachowania).

We wspomnianej klasyfikacji DSM-IV wyróżnia się pięć typów schizofrenii<sup>9</sup>: (1) typ paranoidalny, charakteryzujący się obecnością urojeń i wyraźnymi omamami słuchowymi; (2) typ zdeorganizowany (wcześniej: hebefreniczny), którego częstymi objawami są brak powagi, niespójność zachowań, rozproszone omamy i urojenia; (3) typ katatoniczny, przy którym zachowania chorego przyjmują formę hipokinetyczną (stupor) lub hiperkinetyczną (furor); (4) typ niezróżnicowany, kiedy pacjent nie spełnia kryteriów diagnostycznych innych typów schizofrenii, ale obecne są u niego symptomy psychotyczne i obniżone przystosowanie; (5) typ rezydualny,

<sup>7</sup>M. E. P. Seligman i in., op. cit.

<sup>8</sup>J. M. Gold, D. R. Weinberger: *Cognitive deficits and the neurobiology of schizophrenia*. „Current Opinion in Neurobiology”, 1995, nr 5, s. 225-230.

G. Kuperberg, S. Heckers: *Schizophrenia and cognitive function*. „Current Opinion in Neurobiology”, 2000, nr 10, s. 205-210.

<sup>9</sup>M. E. R Seligman i in., op. cit.

zazwyczaj niepsychotyczny, przy którym pacjent przejawia niespecyficzne i skąpe objawy charakterystyczne dla bardziej wyraźnych typów schizofrenii. Warto zauważyć, że choroba nazywana potocznie schizofrenią maniakalno-depresyjną nie jest jednym z typów schizofrenii, ale oddzielną jednostką chorobową, zwaną chorobą schizoafektywną (łączy ona objawy psychotyczne schizofrenii z wahaniami nastroju). Typem schizofrenii, do którego odnosi się większość cytowanych poniżej badań i koncepcji, jest schizofrenia paranoidalna.

### Uzasadnienie podejścia kognitywistycznego i przykłady jego zastosowania

Ze względu na swoją wielopostaciowość i opieranie się próbom jej wyjaśnienia, schizofrenia budzi zrozumiałe zainteresowanie badaczy. Obecnie w wielu miejscach można znaleźć sugestie pracujących w rozmaitych dziedzinach i paradygmatach. Źródłem tego zaburzenia dociekano w ramach psychologicznych koncepcji systemowych, gdzie sformułowano słynne hipotezy matki schizofrenogennej i podwójnego związania. Wśród psychologów znajdziemy zarówno zwolenników redukcjonistycznego lub deterministycznego, jak i humanistycznego czy narracyjnego podejścia do schizofrenii. Prowadzi się na szeroką skalę badania z perspektywy neurologicznej i neurobiologicznej, szuka się wreszcie determinant genetycznych oraz uzasadnia ewolucyjnie utrzymywanie się schizofrenii we wszystkich społeczeństwach na poziomie 1 % liczebności populacji<sup>10</sup>. Z kolei w badaniach nad percepcją w schizofrenii otrzymano wyniki świadczące o nieprawidłowościach już na wczesnych etapach przetwarzania wzrokowego<sup>11</sup>.

Symptomy schizofrenii bezpośrednio lub pośrednio dotyczą licznych

<sup>10</sup> D. Wiener, J. Rybakowski: *Schizofrenia w świetle koncepcji ewolucyjnych*. „Psychiatria Polska”, 2003, nr 4, s. 601-613.

<sup>11</sup> P. D. Butler, i in.: *Dysfunction of Early-Stage Visual Processing in Schizophrenia*. „American Journal of Psychiatry”, 2001, nr 158, s. 1126-1133.

obszarów funkcjonowania człowieka, od poznawczego i emocjonalnego po społeczne. Podejście kognitywistyczne z jednej strony pozwala na zbadanie szerokiego zakresu zjawisk, umożliwiając badaczowi poruszanie się na wielu płaszczyznach badawczych (poziom neuronu, procesu poznawczego, modułu czy informacji), z drugiej zaś - zapewnia ścisły charakter rozważań. Ponadto - jakkolwiek schizofrenik działa w świecie specyficznym treściowo, unikatowym, często niezrozumiałym dla obserwatora - wydaje się, że nie jest niemożliwe wyjaśnienie mechanizmów rządzących tym zaburzeniem w kategoriach procesów neurobiologicznych czy neurokognitywnych (w wersji słabszej zdanie to mówiłoby, że schizofrenia i inne kliniczne zaburzenia psychiczne są wyjaśnialne w kategoriach procesów neurokognitywnych, o ile niezaburzone funkcjonowanie psychiczne jest wyjaśnialne w tych kategoriach; poprzednik zaś jest przyjęty na gruncie podejścia kognitywistycznego). Nie brakuje zwolenników poglądu, że o ile podejście kognitywistyczne jest niezwykle obiecującą próbą wyjaśnienia zagadki schizofrenii, o tyle w samym kontakcie z pacjentem i w terapii tego zaburzenia należy promować podejście humanistyczne czy wręcz hermeneutyczne<sup>12</sup>. Część badaczy uważa jednak, że w podejściu kognitywistycznym łączą się neopozytywistyczne postulaty ścisłości pomiaru z hermeneutycznym skupieniem na roli znaczenia i kontekstu<sup>13</sup>.

Niektórzy spośród wczesnych kognitywistów szczególnie interesowali się zaburzeniami psychicznymi. Pod koniec lat 60 próbowano stosować koncepcje cybernetyczne do psychopatologii i psychoterapii. Prowadzono również badania w obszarze sztucznej inteligencji - w 1981 roku Colby skonstruował program PARRY, który symulował zaburzenia paranoidalne. Na przełomie lat 80. i 90. powstały liczne prace, modelujące zjawiska z obszaru psychopatologii z użyciem sztucznych sieci neuronowych<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> L. Ciarke: *Schizophrenia: all in the mind or locked in the brain?* „Journal of Advanced Nursing”, 1998, nr 28 (2), s. 398-404.

<sup>13</sup> D. J. Stein: *Cognitive Science and Psychiatry: An overview.* „Integrative Psychiatry”, 1992, nr 8, s. 109-116.

<sup>14</sup> D. J. Stein, op. cit.

Badania dotyczące przetwarzania informacji w schizofrenii prowadzono również w ramach podejścia koneksjonistycznego. W badaniach Hoffmana z końca lat 80. XX wieku<sup>15</sup> nad perturbacjami w sieci Hopfielda (jednym z rodzajów sztucznych sieci neuronowych, symulujących sieci naturalne) wykryto, że przeciążenie pamięci prowadzi do zaburzeń podobnych do tych obserwowanych w schizofrenii, natomiast symulację manii można uzyskać przez wzrost losowego charakteru sygnałów.

Podejście koneksjonistyczne zaowocowało również interesującymi wynikami w obszarze modeli sieci semantycznych<sup>16</sup>. Zgodnie z modelem koneksjonistycznym, pojęcia są zorganizowane w umyśle na wzór sieci. Poszczególne pojęcia stanowią węzły sieci, a połączenia między nimi reprezentują relacje (np. przynależność do kategorii, bycie atrybutem i inne relacje semantyczne) między pojęciami<sup>17</sup>. Pobudzenia jednego elementu sieci rozprzestrzenia się na węzły sąsiednie z szybkością zależną od: (1) mocy skojarzeniowej sieci (określanej liczbą elementów stanowiących wzajemne skojarzenia w stosunku do wszystkich elementów wchodzących w skład sieci) i (2) odległości semantycznej między poszczególnymi węzłami<sup>18</sup>. Zakłada się, że węzły są uaktywniane równolegle. Wyniki badań nad rozchodzeniem się pobudzenia w sieci u osób zdrowych i schizofreników sugerują, że u tych ostatnich występuje nadmierna aktywacja silnie powiązanych sieci oraz niedostateczna aktywacja sieci powiązanych słabo. Podwyższony poziom aktywacji powoduje szybsze i dalsze rozprzestrzenianie się pobudzenia. Hipoteza ta wyjaśnia pewną sztywność skojarzeń u schizofreników. Bardziej prawdopodobne jest u nich skojarzenie oczywiste lub niedostosowane do kontekstu skojarzenie dalekie (tłumaczone odpowiednio szybkim i dalekim rozprzestrzenianiem się pobudzenia po sieci o wysokiej mocy skojarzeniowej) niż wywołanie adekwatnego do sytuacji, słabego

<sup>15</sup> Za: D. J. Stein, op.cit.

<sup>16</sup> K. Pers, A. Rajewski: *Zaburzenia procesów kojarzeniowych w schizofrenii*. „Psychiatria Polska”, 2003, nr 4, s. 615-626.

<sup>17</sup> R. J. Sternberg: *Psychologia poznawcza*. Warszawa, WSiP 2001/1996.

<sup>18</sup> K. Pers, A. Rajewski, op.cit.

skojarzenia dzięki wskazówkom płynącym z kontekstu (wolne rozprzestrzenianie się pobudzenia po sieci o niskiej mocy skojarzeniowej). Przykłady nietypowej aktywacji sieci skojarzeń w wypowiedzi osoby chorej na schizofrenię są zazwyczaj bardzo efektowne:

Papierosy są mniej szkodliwe i dlatego właśnie człowiek nie to, że przyzwyczajają się, a i to też, tylko Nie szkodzą zabójczo organizmowi człowieka. Papieros jest produkowany. Papieros nie rośnie lecz produkcją Jego zajmuje się Zakłady Tytoniowe w całym Świecie oraz i w Polsce. Papieros składa się z filtra i tabaka oraz i tylko z tabaka. Papieros składa się tylko z tytoniu a tytoń z liścia tabaka - liść tabaka inaczej tytoń. Tytoń to i tak papieros<sup>19</sup>.

Nietypowe rozprzestrzenianie się pobudzenia w sieci semantycznej można powiązać z zaburzeniami językowymi, jednymi z bardziej charakterystycznych symptomów schizofrenii. Obszerny przegląd badań nad funkcjonowaniem językowym osób chorych na schizofrenię znajdują zainteresowani w pracy Kuperberg i Caplana.<sup>20</sup>

### **Neuropsychologiczne i neurobiologiczne próby opisu i wyjaśnienia symptomów schizofrenii**

Mózgowe podłoże schizofrenii badano zarówno *post mortem*, co pozwoliło na zaobserwowanie pewnych zmian anatomicznych i fizjologicznych (m.in. powiększone komory mózgowe, ubytek masy kory, wzrost ilości receptorów

<sup>19</sup> Materiały własne.

<sup>20</sup> G. Kuperberg, D. Caplan: *Language dysfunction in schizophrenia*. W: *Neuropsychiatry*. Red. R. B. Schiffer, S. M. Rao, B. S. Fogel. Philadelphia, Lippincott Williams and Wilkins 2003, s. 444-466.



dopaminy i kwasu  $\gamma$ -aminomasłowego GABA)<sup>21</sup>, jak i metodami obrazowania *in vivo*: np. pozytonową tomografią emisyjną (PET) czy funkcjonalnym rezonansem magnetycznym (fMRI). W jednej z rzadszych postaci schizofrenii, tzw. schizofrenii dziecięcej, rozpoczynającej się nie -jak u większości pacjentów - po 20. roku życia, ale nawet przed 12. rokiem życia, obrazowanie MRI pozwoliło na ustalenie, że u dzieci dotkniętych chorobą pomiędzy 13. a 18. rokiem życia dochodzi do postępującego zaniku istoty szarej kory, obejmującego stopniowo ośrodki odpowiedzialne za myślenie kojarzeniowe, percepcję zmysłową i kontrolę ruchów mięśni<sup>22</sup>. Im poważniejsze objawy psychotyczne i deficyty obserwowano u chorych, tym głębsze były uszkodzenia kory. Średni roczny ubytek istoty szarej, dotyczący zresztą wszystkich płatów kory (szczególnie zaś ciemieniowego i skroniowego), określono na poziomie 3% w porównaniu do minimalnych ubytków w grupie kontrolnej. W związku z tym sugerowano włączenie obrazowania funkcjonalnego opartego na MRI lub PET w proces diagnostyczny, miałyby to bowiem pozwolić na wcześniejsze wykrywanie schizofrenii i przyspieszenie jej leczenia.

Część wyników wydaje się łączyć niespecyficzne uszkodzenia na poziomie mózgu z ogólnym obniżeniem efektywności funkcjonowania poznawczego. W badaniach Bildera, Goldmana, Robinsona i in.<sup>23</sup> nad wpływem debiutu schizofrenii na funkcjonowanie poznawcze i motoryczne, mierzonym na sześciu skalach (język, pamięć, uwaga, czynności wykonawcze, motoryczne i wizualno-przestrzenne), zaobserwowano znaczny deficyt uogólniony (na poziomie 1,5 odchylenia standardowego,  $p < 0.0001$ ) w porównaniu do grupy kontrolnej; grupa pacjentów różniła się na niekorzyść od grupy kontrolnej na każdej z sześciu wymienionych skal, szczególnie silnie

<sup>21</sup> M. F. Egan, D. R. Weinberger: *Neurobiology of schizophrenia*. „Current Opinion in Neurobiology”, 1997, nr 7, s. 701-707.

<sup>22</sup> S. E. Hyman: *Diagnozowanie zaburzeń psychicznych*. „Świat Nauki”, 2003, nr 10 (146), s. 78-85.

<sup>23</sup> R. M. Bilder, R. S. Goldman, D. Robinson i in.: *Neuropsychology of First-Episode Schizophrenia: Initial Characterization and Clinical Correlates*. „American Journal of Psychiatry”, 2000, nr 157, s. 549-559.

na skali pamięci i funkcji wykonawczych. Obniżenie wyników korelowało silniej z symptomami negatywnymi schizofrenii niż z symptomami pozytywnymi (urojeniami, omamami). Badacze nie wychodzą jednak poza stwierdzenie "niespecyficznego wzorca uszkodzeń", dotyczącego śródmózgowia, międzymózgowia, układu limbicznego bądź płatów czołowych - okolic modulujących działanie rozproszonych sieci neuronowych. Z kolei analiza czynnikowa wyników osób chorych na schizofrenię w poszczególnych podtestach popularnego testu inteligencji WAIS-R<sup>24</sup> pozwala na określenie średniej korelacji wyniku w podteście z czynnikiem ogólnym na ok. 0,62. Warto zauważyć, że niesłuszne jest uznanie deficytu poznawczego za skutek hospitalizacji i farmakoterapii<sup>25</sup>. Również w przypadku chorych, którzy do momentu badania nie byli poddawani leczeniu, stwierdzono wystąpienie podobnego jak u osób hospitalizowanych wzorca uszkodzeń.

Obiecujące wydają się być również hipotezy biochemiczne, łączące schizofrenię z nieprawidłową gospodarką neurotransmiterami. Za szczególnie istotne w powstawaniu i przebiegu schizofrenii uważane są dopamina, serotonina i kwas  $\gamma$ -aminomasłowy (GABA). U schizofreników można zaobserwować podwyższoną aktywność wszystkich tych neurotransmiterów. Hipotezę dopaminową, oprócz wspomnianego już wzrostu liczby receptorów dopaminowych (szczególnie typu D2), wspierają również wyniki dotyczące wpływu substancji aktywizujących dopaminę (np. amfetamina, kokaina, L-dopa) - ich przedawkowanie może wywołać epizod psychotyczny. Za hipotezą dopaminową przemawia też fakt, że większość leków przeciwpsychotycznych blokuje jej działanie.<sup>26</sup>

<sup>24</sup> D. Dickinson i in.: *General and Specific Cognitive Deficits in Schizophrenia*. „Biological Psychiatry”, 2004, nr 55, s. 826-833.

<sup>25</sup> J. M. Gold, D. R. Weinberger, op.cit.

<sup>26</sup> M. E. P. Seligman, op.cit.

Ryszard Auksztulewicz

## Model Centralnego Monitorowania

Schizofreniczne zniekształcenia rzeczywistości próbowano wyjaśnić w oparciu o pewne założenia filozoficzne, połączone z ideami kognitywistycznymi<sup>27</sup>. Pierwszym punktem wyjścia tych rozważań była sformułowana przez Shoemakera tzw. odporność na błędne rozpoznanie względem zaimka pierwszoosobowego (*immunity to error through misidentification relative to the first-person pronoun*), nazwana przez autora „zasadą odporności”. Głosi ona, że kiedy podmiot używa zaimka „ja” w odniesieniu do siebie, nie może popełnić błędu co do tego, do kogo się odnosi. Zaimek pierwszoosobowy, za Wittgensteinem, może być jednak stosowany w odniesieniu do siebie jako podmiot i jako przedmiot:

Są dwa różne użycia słowa „ja” (czy „mój”), które mogę nazwać odpowiednio „użyciem w funkcji przedmiotowej” (*the use as object*) i „użyciem w funkcji podmiotowej” (*the use as subject*) (...). Przypadki pierwszej kategorii obejmują rozpoznanie pewnej konkretnej osoby i jest przy nich możliwe popełnienie błędu (...). Przeciwnie, nie ma mowy o rozpoznawaniu osoby, kiedy mówię, że boli mnie ząb. Pytanie: „Czy jesteś pewien, że to ty odczuwasz ból?” byłoby bezsensowne<sup>28</sup>.

Aby wyjaśnić różnicę pomiędzy tymi dwoma użyciami, wystarczy wyobrazić sobie osobę bez żadnej wiedzy deklaratywnej na swój temat. Generowane przez nią zdania zawierające zaimek pierwszoosobowy w **funkcji podmiotowej** nie wymagają wiedzy deklaratywnej, gdyż odnoszą

<sup>27</sup> S. Gallagher: *Philosophical conceptions of the self implications for cognitive science*. „Trends in Cognitive Sciences”, 2000, nr 4 (1), s. 14-21.

<sup>28</sup> L. Wittgenstein: *The Blue and Brown Books*. England, Basil Blackwell 1958. Za: F. de Vignemont, P. Fournieret: *The sense of agency: A philosophical and empirical review of the "Who" system*. „Consciousness and Cognition”, 2004, nr 13, s. 1-19; tłumaczenie własne.

się wyłącznie do rozpoznawania siebie w pewnych przeżyciach, sprowadzają się do atrybuowania tych przeżyć sobie ("Ja myślę...", "Boli mnie łydka", "Widzę kwiaty"). Użycie zaimka pierwszoosobowego w funkcji podmiotowej - i wg Shoemakera<sup>29</sup> tylko ono - podlega zasadzie odporności: moje przekonanie może być fałszywe, ale nie jest fałszywe to, że dane przekonanie jest moim przekonaniem; nie miałoby więc sensu pytanie "Czy jesteś pewny/pewna, że to ty myślisz, że teraz pada?". Zasada odporności zakłada więc, że dostęp do własnego umysłu różni się na tyle od dostępu do umysłu innych, że nie można popełnić błędu, przypisując myśli sobie lub komuś innemu. Specyfika dostępu do własnego umysłu została określona mianem perspektywy pierwszoosobowej<sup>30</sup>.

Inaczej jest ze zdaniami, w których zaimek pierwszoosobowy występuje w Wittgensteinowskiej **funkcji przedmiotowej**, np. "(Ja) nazywam się XY", "(Ja) mam cztery kończyny", "(Ja) jestem ślusarzem". Brak wiedzy deklaratywnej uniemożliwia weryfikację ich prawdziwości. Dotyczy to również zdania "(Ja) stoję przed lustrem", które wymaga "wiedzy" dotyczącej rozpoznawania siebie w lustrze. Założona w funkcji przedmiotowej identyfikacja osoby mówiącej umożliwia więc błędne rozpoznanie siebie jako osoby, do której wypowiedziane przez nas zdanie się odnosi.

Jak jednak sklasyfikować zdanie "(Ja) poruszam moją lewą ręką"? Przypadki kliniczne wskazują na to, że możliwe jest błędne rozpoznawanie własnego ciała. Asomatognostycy z uszkodzeniem prawego płata potylicznego i nogą twierdzić, że ich lewa kończyna należy do kogoś innego (choć mimo to odbierają bodźce docierające do tej "cudzej" kończyny). Zanotowano również przypadki odwrotne - pacjentów z uszkodzeniami płatów czołowych, automatycznie imitujących ruchy osób obserwowanych<sup>31</sup>, a więc dokonującej funkcjonalnej atrybucji wewnętrznej ruchu w swej istocie zewnętrznego.

<sup>29</sup> za: S. Gallagher, op.cit.

<sup>30</sup> A. Kapusta: *Tożsamość osobowa w świetle psychopatologii*. Praca niepublikowana, 2004.

<sup>31</sup> F. de Vignemont, F. Fournieret, op.cit.

Kiedy w warunkach eksperymentalnych<sup>32</sup>, poprzez zastosowanie systemu kamer i luster, "podmieniono" osobie badanej obraz jego własnej ręki na obraz ręki eksperymentatora, mogła ona błędnie przypisać dany ruch sobie lub odwrotnie - stwierdzić, że ręka która się przed nią porusza, nie należy do niej. Takie błędne rozpoznanie występowało w warunkach eksperymentalnych szczególnie często w grupie halucynujących schizofreników, jednak również schizofrenicy niehalucynujący popełniali błędy częściej niż grupa kontrolna. Podobnie rozkładały się wyniki względem urojeń oddziaływania (najwięcej błędów w grupie schizofreników z urojeniami, mniej u schizofreników bez urojeń, najmniej w grupie kontrolnej).

Należy zauważyć, że osoby zdrowe mogą prawdziwość dowolnego zdania na temat (zamierzonego) ruchu swojego ciała weryfikować zarówno wizualnie, co wskazywałoby na przedmiotowe zastosowanie zaimka pierwszoosobowego, jak i proprioceptywnie, co -jak się wydaje - wiązałoby się z funkcją podmiotową (przynajmniej od momentu uświadomienia sobie, że zmysł proprioceptywny dostarcza nam informacji wyłącznie o naszym ciele). Cucie proprioceptywne nie było jednak zaburzone u badanych we wspomnianym eksperymencie - można więc przypuszczać, że mieli oni dostęp do informacji płynących z ciała, a mimo to błędnie identyfikowali autora ruchu. Czy należy na tej podstawie wnosić, że znaleźliśmy przypadek falsyfikujący zasadę odporności?

Wydaje się, że błędem jest wiązanie danych proprioceptywnych z funkcją podmiotową. Należy je raczej uznać, podobnie jak wszystkie informacje zmysłowe, za peryferyczne; to, co umożliwia nam rozpatrywanie funkcji podmiotowej w zdaniu "(Ja) poruszam moją lewą ręką", to dostęp do tzw. **kopii eferentnych**, czyli kopii instrukcji motorycznych, wysyłanych do ośrodków innych niż efektor. Kopie eferentne, opisane w 1950 niezależnie przez Holsta, Mittelstaedta i Sperry'ego<sup>33</sup>, pozwalają na udział intencji

<sup>32</sup>Daprati, E., i in.: Looking for the agent: an investigation into consciousness of action and self-consciousness in schizophrenic patients. *Cognition*, 65; 1997; s. 71-86.

<sup>33</sup>Za: F. de Yignemont, R Foumeret, op.cit.

w monitorowaniu ruchu i korygowanie ruchu przed zdobyciem informacji z poznawczego sprzężenia zwrotnego, a więc na poziomie samego planowania. Intuicyjnie kopie eferentne można rozumieć jako zapis zamiaru podjęcia akcji.

Czy są jednak odstępstwa od zasady odporności również w "czystej" funkcji podmiotowej? Pojawiły się sugestie, że niektóre objawy schizofrenii, takie jak omamy słuchowe, urojenia oddziaływania (przekonanie, że własne myśli i zachowania kontrolowane są z zewnątrz)<sup>34</sup> oraz myśli natrętne, mogą stanowić przykłady przeczące zasadzie odporności<sup>35</sup>. Schizofrenik dokonywałby więc błędnego rozpoznania podmiotu zdania wypowiedzianego, twierdząc, że ktoś inny myśli "w nim" czy "przez niego". W rzeczywistości to jego należałoby uznać za myślącego daną myśl.

Pewne rozwiązanie powyższych problemów zaproponował Frith, konstruując **Model Centralnego Monitorowania**<sup>36</sup>. Postuluje on istnienie kompaktorów i systemu sprzężeń zwrotnych pomiędzy intencjami (stanami zakładanymi), stanami przewidywanymi a stanami bieżącymi. Tzw. model prosty (*forward model*), zwany również uprzedzającym (za: Kapusta, op.cit), pozwala na stworzenie reprezentacji stanów przewidywanych na podstawie kopii eferentnych jeszcze zanim dotrą do nas informacje z poznawczego sprzężenia zwrotnego. Z kolei model odwrotny (*irwerse model*) pozwala na przekształcenie intencji w polecenie ruchowe. Ogólnie rzecz biorąc, dopasowanie intencji, stanów przewidywanych i danych zmysłowych na temat efektów podjęcia czynności wywołuje prawidłową, wewnętrzną atrybucję zachowania.

Aby lepiej wyjaśnić specyfikę błędnych atrybucji w schizofrenii, Gallagher dokonał przeformułowania Wittgensteinowskiego podziału na funkcję przmiotową i podmiotową zaimka pierwszoosobowego na bardziej "psychologiczne" kategorie poczucia własności (*sense of ownership*) oraz

<sup>34</sup> M. E. P. Seligman i in., op. cit.

<sup>35</sup> S. Gallagher, op.cit.

<sup>36</sup> C. Frith: *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*. Erlbaum 1992. Za: A. Kapusta, op.cit.; S. Gallagher, op.cit.; F. de Vignemont, Fournieret, op.cit.

poczucia sprawstwa (*sense of agency*). Są one składowymi tzw. minimalnego ujęcia "ja", czyli pewnego najbardziej podstawowego elementu świadomości, obranego ze wszystkich cech akcydentalnych oraz z historyczności, który wciąż jesteśmy skłonni nazwać "ja"<sup>37</sup>. **Poczucie własności** jest rozumiane jako poczucie podlegania doświadczeniu (np. mamy poczucie, że nasze ciało się porusza, niezależnie od tego, czy jest to ruch zamierzony). **Poczucie sprawstwa** zaś to poczucie tego, że to my powodujemy i wytwarzamy pewną akcję (zachowanie lub myśl). U zdrowego człowieka te dwa aspekty minimalnego "ja" często są od siebie nieodróżnialne, jednak wspomniane objawy schizofrenii można interpretować jako zaburzenie poczucia sprawstwa przy zachowanym poczuciu własności. Tzw. "głosy" czy też urojenia oddziaływania schizofrenik trafnie interpretuje jako "jego" w sensie "przydarzania się mu", ale błędnie przypisuje im obce pochodzenie, narzucenie z zewnątrz.

Po nałożeniu poczucia własności i sprawstwa na Model Centralnego Monitorowania, Gallagher stwierdził, że poczucie własności powstaje poprzez dopasowanie informacji o stanie bieżącym (uzyskiwanych na drodze szeroko rozumianych procesów percepcyjnych) z informacjami nt. stanów przewidywanych, poczucie sprawstwa jest zaś wynikiem dopasowania intencji i kopii eferentnych.

Frith odnosi swój Model Centralnego Monitorowania zarówno do czynności motorycznych, jak i do myślenia<sup>38</sup>, stąd też obejmuje zarówno zaburzenia atrybucji funkcjonowania motorycznego -jak we wspomnianym eksperymencie Daprati i in., gdzie defekt monitorowania kopii eferentnych musiał być kompensowany w oparciu o dane peryferyczne -jak i werbalnego czy mentalnego, gdzie zakłóceniami w obszarze działania odpowiednich komparatorów, a dokładniej utratą poczucia sprawstwa przy zachowanym poczuciu własności, tłumaczy się wszelkie błędne atrybucje myśli i mowy. Ściślej rzecz biorąc, Model Centralnego Monitorowania wyjaśnia, dlaczego w eksperymencie Daprati najwięcej błędów popełniali schizofrenicy

<sup>37</sup> S. Gallagher, op.cit.

<sup>38</sup> Ibidem.

z urojeniami i omamami - za zakłócenia w obu sferach odpowiedzialny byłby jeden mechanizm.

Koncepcja Fritha uzyskała ciekawe potwierdzenie neurologiczne w odniesieniu do werbalnych omamów słuchowych<sup>39</sup>. Zgodnie z Modelem Centralnego Monitorowania, wewnętrzna atrybucja wypowiedzianych słów u osoby zdrowej brałaby się z dopasowania stanów przewidywanych do aktualnie percypowanych (pośrednio - z dopasowania kopii eferentnych i poleceń ruchowych). Poprawne działanie tego mechanizmu prowadzi u osób zdrowych do osłabienia funkcjonowania ośrodków odpowiedzialnych za rozumienie mowy podczas realizowania wypowiedzi - nie musimy starać się zrozumieć od podstaw tego, co sami mówimy. U halucynujących schizofreników jest jednak inaczej: ośrodki odpowiedzialne za rozumienie mowy pozostają aktywne, a więc własna wypowiedź jest analizowana tak, jakby pochodziła z zewnątrz. Nie wydaje się jednak, by nałożenie na model Fritha konstruktów poczucia własności i sprawstwa umożliwiło trafną analizę tych danych. Brak dopasowania pomiędzy stanami percypowanymi a przewidywanymi byłby równoznaczny z zaburzeniem poczucia własności w ramach postulatu Gallagera; dyskusyjnym zaś jest, czy werbalne omamy słuchowe należy traktować jako przejaw "wyłączenia" poczucia własności. Odczuwanie tzw. głosów jako pochodzących z zewnątrz świadczyłoby raczej, jak w przypadku pozostałych symptomów, o "wyłączonym" poczuciu sprawstwa.

Model Fritha poddano rewizji<sup>40</sup>, postulując rozróżnienie poczucia sprawstwa na **poczucie inicjacji** (*sense of initiation*), powstającego na drodze dopasowania stanu zakładanego z przewidywanym, oraz **poczucie ruchu** (*sense of one's own movement*), które wymagałoby dopasowania stanu przewidywanego z sensorycznym sprzężeniem zwrotnym. Autorzy

<sup>39</sup> C. Frith: *The role of the prefrontal cortex in self-consciousness: the case of auditory hallucinations*. „Philosophical Transactions of the Royal Society of London”, 1996, B, 351 (1346), s. 1505-1512.

<sup>40</sup> F. de Vignemont, Fournieret, op.cit.



tej rewizji stwierdzili, że nałożenie przez Gallaghera konstruktów poczucia sprawstwa i własności na model Fritha odcinało subiektywne poczucie sprawstwa od faktycznego wykonania czynności i uniezależniało je od poznawczego sprzężenia zwrotnego. Ponadto, oparcie poczucia własności na dopasowaniu stanu przewidywanego i danych zmysłowych nie wyjaśnia, skąd bierze się poprawna atrybucja ruchu, kiedy nasze ciało jest sterowane z zewnątrz: w takiej sytuacji nie możemy wygenerować stanów przewidywanych, a przecież czujemy, że to my się poruszamy. Pewne zawieszenie konstruktów poczucia własności i ustalenie części składowych poczucia sprawstwa pozwala, zdaniem autorów, lepiej rozumieć atrybucję zachowania.

Podnoszono również niejasny status intencji w modelu Fritha<sup>41</sup>: odnosząc Model Centralnego Monitorowania do sfery funkcjonowania mentalnego, można zauważyć, że intencja do myślenia (rozumiana psychologicznie jako zamiar) jest różna od samego myślenia. Łatwo tym samym o regres w nieskończoność. Wreszcie Model Centralnego Monitorowania zakłada znacznie większy udział świadomości w funkcjonowaniu motorycznym, niż wynikałoby to chociażby z koncepcji Milnera i Goodale'a, gdzie świadomość własnych reprezentacji motorycznych jest bardzo ograniczona<sup>42</sup>. Zazwyczaj nie potrafimy w trakcie wykonywania czynności motorycznej określić większości jej parametrów, takich jak rozstaw palców, konfiguracja kątów poszczególnych stawów, aktualne położenie wobec obiektu itd. Mimo to właśnie próba zarysowania mechanizmów kształtujących pewne świadome i spójne "ja" może być uznana za szczególnie wartościowy element koncepcji Fritha. Zwrócenie uwagi na rolę monitorowania ruchu w konstytuowaniu poczucia "ja" oraz odniesienie tego schematu również do sfery myślenia może stać się przyczynkiem do dalszych rozważań, przede wszystkim nad wzajemnymi relacjami motoryki i myślenia oraz kontroli nad nimi, jak również nad rolą intencji i planowania w wewnętrznej atrybucji działania.

<sup>41</sup>A. Kapusta, op.cit.

<sup>42</sup>F. de Vignemont, Fournieret, op.cit.

Za konkurencyjną wobec Modelu Centralnego Monitorowania uznaje się koncepcję neuronów lustrzanych autorstwa Jeanneroda<sup>43</sup>. W znacznie większym stopniu kładzie ona nacisk na interakcyjny, intersubiektywny charakter wyjaśnianych zaburzeń. Podczas badań nad mózgiami małp zaobserwowano, że te same rejony kory pobudzone są podczas zarówno obserwacji, jak i wykonywania danej czynności. Tym samym obserwacja i wykonywanie danej czynności są neutralne wobec atrybucji: parametr wykonawcy danej czynności nie musi być określony na poziomie perspektywy pierwszoosobowej. Aby odróżnienie zachowań własnych (wykonywanych) od cudzych (obserwowanych), obszary aktywacji kory muszą być jednak nieidentyczne (ich nachodzenie na siebie nie może być pełne). Zakłóceniami mechanizmu lustrzanego można by tłumaczyć błędne atrybucje w schizofrenii, trzeba by tu jednak większej specyficzności, niż tylko wskazanie na nieprawidłowości w nakładaniu się obszarów aktywacji kory.

Obie te koncepcje wyjaśniają jedynie część symptomów wytwórczych schizofrenii; nie wskazują ponadto warunków poprawnej atrybucji doświadczenia, należy bowiem pamiętać, że nie wszyscy schizofrenicy i nie we wszystkich sytuacjach błędnie atrybuują własne ruchy, myśli czy doznania zmysłowe.

## **Podsumowanie**

Przedstawione koncepcje i badania są fragmentaryczne, zakorzenione w różnych tradycjach, często wewnątrznie niespójne. Odnoszą się do różnych poziomów analizy i niezwykle trudno będzie sformułować kompleksową teorię wyjaśniającą powstawanie, przebieg i symptomy schizofrenii. Często zauważa się, że obecne klasyfikacje medyczne są nieefektywne poznawczo; być może część problemów, jakie napotykają badacze schizofrenii, bierze

<sup>43</sup> Kapusta, op.cit.

Ryszard Auksztulewicz

się stąd, że zajmują się niejednorodną grupą zjawisk. Istotne jest również uwzględnienie aspektu emocjonalnego oraz osądzenie, na ile znaczący jest w przypadku tej choroby kontekst społeczny - oba te elementy zdają się być pomijane przez większość przytaczanych koncepcji.

Filozoficzne implikacje badań nad schizofrenią są nie do przecenienia. Naukowa analiza atrybucji i świadomości w schizofrenii może być głębokim źródłem inspiracji dla rozważań nad strukturą i funkcjami "ja" i jego oddzieleniem od zewnętrznego świata, nad wewnętrzną spójnością umysłu, czy wreszcie nad statusem danych zmysłowych i myślenia. Próba wyjaśnienia, jak działa "rozszczepiony umysł", może okazać się nieodzowna dla zrozumienia naszej własnej umysłowości.

## Koncepcja „siedmiu grzechów pamięci” Daniela Schactera

Wydaje się, że w sile, słabości  
i nierównościach pamięci jest coś  
bardziej nieodgadnionego niż  
w innych naszych władzach  
umysłowych (...) Doprawdy  
człowiek jest cudem, ale nasze  
zdolności zapamiętywania  
i zapominania wydają się  
szczególnie niepojęte.<sup>1</sup>

Jane Austen

### **Pamięć jako nieodgadniony proces poznawczy?**

Przytoczone powyżej motto pochodzi z powieści Jane Austen pt. *Mansfield Park* napisanej na początku dziewiętnastego wieku. Autorka wkłada ową wypowiedź w usta Fanny Price, głównej bohaterce swojej książki, która podziwiając piękną aleję rozmyśla, jak wyglądała ona w przeszłości i zastanawia się, czy obecny obraz przepięknych krzewów pozostanie w jej wspomnieniach w przyszłości. Ten moment inspiruje ją do rozważań na temat pozornie sprzecznych ze sobą właściwości pamięci: „Pamięć jest niekiedy taka trwała, taka usłużna, taka posłuszna, kiedy indziej

<sup>1</sup> J. Austin: *Mansfield Park* Przeł. A. Przedpełska-Trzeciakowska. Warszawa, Prószyński i S-ka 2001, s. 143.

- taka zdezorientowana, taka słaba, kiedy indziej znowu - taka bezwzględna, taka nie poddająca się kontroli"<sup>2</sup>.

Błyskotliwa analiza słabości i siły ludzkiej pamięci jest w tej książce bardzo trafna. Można jednak zaryzykować stwierdzenie, iż Fanny pomyliła się co do jednego: że nasze zdolności pamiętania i zapominania są i na zawsze pozostaną „szczególnie niepojęte”. Współczesne nauki o poznaniu (tj. różnorodne dziedziny wiedzy wchodzące w skład kognitywistyki) sprawiły, iż wiemy dziś na temat właściwości pamięci nieco więcej niż mogła wiedzieć dziewiętnastowieczna pisarka.

Celem tego artykułu będzie pokazanie, iż pamięć odsłania pomału przed teoretykami swoją naturę. We współczesnej kognitywistyce istnieje tendencja do badania procesów poznawczych, w tym również pamięci, poprzez badanie deficytów (braków) danego systemu. Tego rodzaju strategia ma na celu opisanie poprawnie działającego systemu, przez uprzednie opisanie zakłóceń w jego funkcjonowaniu. Podobną strategię zastosował do analizy pamięci wybitny współczesny badacz Daniel Schacter<sup>3</sup>. Skupia się on na opisie czynnościowych błędów pamięci (tzw. „grzechów pamięci”) w celu uzyskania pełnego obrazu tego, czym jest system pamięciowy jako całość, jak funkcjonują poszczególne podsystemy pamięci, oraz dlaczego zdrowy system poznawczy generuje błędy.

<sup>2</sup> J. Austin, op.cit.

<sup>3</sup> Daniel Schacter jest profesorem psychologii na Uniwersytecie Harvarda. Za swoją pierwszą książkę *Searching for memory* otrzymał liczne nagrody i wyróżnienia m. in. Amerykańskiego Towarzystwa Psychologicznego - William James Book Award w 1997 roku. Jego ostatnia książka *The seven sins of memory* wydana w Stanach w 2001 roku (na polskim rynku wydawniczym pojawiła się dwa lata później) oparta na najnowszych badaniach naukowych, stara się wyjaśnić powszechnie znane wady pamięci, które pojawiają się w życiu każdego człowieka. Mocną stroną książki jest refleksja nad szeroko pojętym systemem pamięci oraz jego uchybieniami, które jak się okazuje, mogą stanowić zaletę systemu. Schacter wnika w podłoże wyróżnionych przez siebie siedmiu błędów pamięci, bada ich przyczyny, oraz zastanawia się nad przystosowawczym charakterem każdego z nich.

## **Czym jest pamięć? Podstawowe klasyfikacje i rodzaje deficytów pamięciowych**

Pamięć jest to zdolność organizmu do kodowania, przechowywania i odtwarzania informacji, która warunkuje przetrwanie żywego organizmu. Procesy pamięciowe podlegają zróżnicowaniu w zależności od czasu utrzymywania się śladu pamięciowego, rodzaju nabywanej informacji oraz od stopnia zaangażowania organizmu w zapamiętywanie i odtwarzanie informacji. Podstawowym podziałem jest podział na pamięć niedeklaratywną (ukrytą), która zachodzi nieświadomie oraz pamięć deklaratywną (jawną), odbywającą się na poziomie świadomym.

Pamięć niedeklaratywną to przede wszystkim warunkowanie klasyczne i instrumentalne, torowanie, habituacja, sensytyzacja a także pamięć motoryczna (proceduralna) oraz nauka praktycznych umiejętności (tj. granie na skrzypcach lub jazda na rowerze). Za pamięć tą odpowiadają takie struktury mózgu, jak jądra podstawy, m. in. skorupa.

Pamięć deklaratywna (świadoma, jawna) dzieli się z kolei na: pamięć epizodyczną (dotyczącą głównie epizodów z życia codziennego) oraz pamięć semantyczną (dotyczącą wyuczonych faktów, słów i ich znaczeń). Uważa się, że każdy z owych dwóch rodzajów pamięci przechowywany jest w różnych częściach kory nowej - pamięć semantyczna w okolicach korowych płatów skroniowych; pamięć epizodyczna - w formie rozrzuconej w korze skroniowej i ciemieniowej. Za odtwarzanie obu rodzajów pamięci długotrwałej odpowiedzialne są płaty czołowe<sup>4</sup>.

Pamięć deklaratywną podzielić można także z uwagi na długość przechowywania śladu pamięciowego na: pamięć sensoryczną krótkotrwałą i długotrwałą. Pierwszą intuicję związaną z istnieniem pamięci krótkotrwałej i długotrwałej miał już Platon. W *Timajosie* czytamy:

<sup>4</sup> R. Carter: *Tajemniczy świat umysłu*. Przeł. Bogdan Kamiński. Poznań, Oficyna Wydawnicza Atena 1999.

Bo doprawdy jak to mówią, to czego człowiek się dowie w latach chłopięcych, to jakoś dziwnie trwa w pamięci. To com wczoraj usłyszał nie wiem czy bym sobie potrafił w pamięci wszystko odświeżyć. A to z tego com słyszał bardzo dawno temu dziwiłbym się gdyby mi jakiś szczegół uszedł.<sup>5</sup>

Jednak pierwszego formalnego podziału na pamięć krótkotrwałą i długotrwałą dokonał w 1890 roku William James w *The Principles of Psychology*<sup>6</sup> Zaproponował jednak odmienną terminologię, nazywając pamięć krótkotrwałą *mianem primary memory*, a pamięć długotrwałą jako *secondary memory*<sup>7</sup>. Dziś, dzięki wielu eksperymentom wiemy, iż pamięć krótkotrwałą trwa od kilku sekund do kilku minut i w jej obrębie wyróżnia się tzw. pamięć roboczą uczestniczącą w procesach świadomego zapamiętywania. Uważa się natomiast, iż czas przechowywania pamięci długotrwałej jest właściwie nieograniczony.

Pamięć sensoryczna natomiast odkryta w 1960 roku przez George'a Sperlinga<sup>8</sup> jest związana bezpośrednio z percepcją. Jest to wstępny etap kodowania bodźców zmysłowych, który trwa od kilku milisekund do kilku sekund. W jej obrębie przechowywane są różne bodźce sensoryczne jeszcze przed ich „obróbką”.

Podstawową strukturą mózgu odpowiedzialną za kodowanie nowych, deklaratywnie nabytych śladów pamięciowych jest hipokamp. Informacja przechowywana jest w nim do 3 lat od momentu zakodowania. Następnie ślad pamięciowy przenoszony jest do wyższych struktur mózgu, a mianowicie

<sup>5</sup> Platon: *Timajos, Kritias albo Atlantyka*. Przeł. Paweł Siwek. Warszawa, PWN 1986.

<sup>6</sup> W. James: *The Principles of Psychology*, New York: Henry Holt and Company 1890.

<sup>7</sup> L. Squire, E. Kandel : *Memory: From mind to molecules*. New York, Henry Holt and Company 1999, s. 83-84.

<sup>8</sup> G. Sperling : *The Information available in brief visual presentation*. „Psychological monographs: General and Applied”, 1960, nr 74 (11, Whole No. 498).

### *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

kory nowej. Przy świadomym kodowaniu nowych śladów pamięciowych uczestniczy również boczna kora przedczołowa, odpowiedzialna za mechanizmy uwagowe oraz za procesy decyzyjne (por. rys. 2):

### *Deficyty pamięciowe*

Wspomniałam powyżej, że główną strategią badawczą współczesnych badań nad pamięcią jest analiza różnego rodzaju jej deficytów. Wyróżnić można trzy podstawowe rodzaje deficytów pamięciowych: deficyty chorobowe (np. choroba Alzheimera) deficyty wieku starczego oraz deficyty czynnościowe. W swojej książce *Siedem grzechów pamięci* Daniel Schacter zajmuje się głównie tymi ostatnimi deficytami, z racji tej, iż są to ubytki zdrowego systemu pamięciowego.

Główne pytania, jakie pojawiają przy rozważaniach na temat deficytów czynnościowych to: Dlaczego każdy człowiek skazany jest na zapominanie pewnych faktów z życia, a trwale zapamiętywanie innych? Dlaczego pewne informacje trudno jest wydobyć z pamięci, a inne przypominają się nam dość często w zniekształconej a nawet w fałszywej formie? Dlaczego niektóre zdarzenia nie zostają przez nas w ogóle zakodowane, inne zaś kodujemy, choć tego nie chcemy? I wreszcie, czy informacje rzekomo zapomniane zostają całkowicie wyparte z pamięci, czy też są głęboko zakodowane, tak, iż pewne procesy wspomagające pozwoliłyby je wydobyć?

Podstawowe pytanie bowiem brzmi: dlaczego zdrowy system pamięciowy jest systemem niedoskonałym (w pojęciu doskonałości, jaką operuje nasz zdrowy rozsądek) oraz, czy rzeczywiście jest to niedoskonałość, czy tylko skutek uboczny, dobrze sprawującego się a nawet perfekcyjnie skonstruowanego przez ewolucję systemu?



## Grzechy pamięci. Analiza wybranych błędów pamięci

Tytuł książki Daniela Schactera - *Siedem grzechów pamięci*<sup>9</sup> - jest luźną analogią do „siedmiu grzechów głównych”. Każdy z tych grzechów - jak twierdzi autor - może być rozpatrywany jako przesadny przykład cechy koniecznej lub czasem niezbędnej do przeżycia. Np. łakomstwo może doprowadzić do mdłości, ale zdrowie zależy od spożywania odpowiedniej ilości pokarmu. Schacter uważa, iż „siedem grzechów pamięci to nie kłopoty, które należy za wszelką cenę minimalizować lub unikać”<sup>10</sup>. Wręcz przeciwnie, dzięki nim dowiadujemy się „jak pamięć korzysta z przeszłości, by informować teraźniejszość, jak zachowuje elementy bieżącego doświadczenia, by użyć ich później, w jaki sposób pozwala nam na nowo przeżywać przeszłość”.<sup>11</sup>

Punktem wyjścia Schactera jest podział „grzechów pamięci” na dwie podstawowe grupy: grzechy omijania oraz grzechy przekształcania. Do pierwszej grupy zalicza - nietrwałość, roztargnienie i blokowanie; do drugiej zaś - błędną atrybucję, podatność na sugestię, tendencyjność i uporczywość. Należy podkreślić, iż niektóre z błędów pamięci mogą występować w parze (np. nietrwałość i tendencyjność), niektóre zaś pozostają do siebie w opozycji (np. blokowanie i uporczywość) choć podłoże ich może być podobne. Relacje zachodzące między owymi siedmioma błędami są niewątpliwie jednym z ciekawszych zagadnień w problematyce pamięci. Jednakże w niniejszym artykule nie będzie miejsca na rozpatrywanie przypadków szczególnych, gdyż moim zadaniem będzie przedstawienie podstawowych mechanizmów działania „grzechów pamięci” oraz wykazanie ich pozytywnych aspektów i funkcji przystosowawczych.

<sup>9</sup> D. Schacter: *Siedem grzechów pamięci*. Przeł. Ewa Haman i Joanna Rączaszek). Warszawa, PIW 2003.

<sup>10</sup> Ibidem, s. 316.

<sup>11</sup> Ibidem.

## *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

Koncepcję Schactera przedstawię na dwóch wybranych przykładach - błędzie nietrwałości oraz uporczywości (nietrwałość, jako reprezentant błędów pomijania oraz uporczywość jako błąd przekształcania):

### *Nietrwałość*

Punktem wyjścia rozważań Schactera jest jeden z najbardziej dokuczliwych „grzechów pamięci”. Nietrwałość pamięci, czyli tzw. zapomnianie przytrafia się każdemu człowiekowi niezależnie od wieku, czy wykształcenia. Zapominamy w różnym stopniu zarówno epizody z własnego życia, jak i wyuczone fakty. Dlaczego tak się dzieje i co jest podstawową tego przyczyną? Aby odpowiedzieć na to pytanie należy zacząć od początków badań tego fenomenu.

Pierwsze naukowe badania nad nietrwałością pamięci przeprowadził w latach 1878-1885 niemiecki filozof Herman Ebbinghaus<sup>12</sup>. Badał swoją własną pamięć za pomocą tysięcy pozbawionych znaczenia ciągów liter. Sprawdzał siebie w sześciu różnych odstępach czasu po zapoznaniu się z listą nonsensownych sylab -począwszy od jednej godziny do miesiąca. Raptowny spadek utrzymania w pamięci sylab następował podczas kilku pierwszych sprawdzeń. Po dziewięciu godzinach od zapoznania się z listą, Ebbinghaus zapomniał około 60% całej listy. Natomiast po miesiącu zapomniał 75% pierwotnej listy, czyli niewiele więcej niż zapomniał w odstępie pierwszych dziewięciu godzin. Wynikiem jego eksperymentu był wniosek, iż najszybsze zapomnianie następuje po krótkim odstępie czasu, a potem ulega ono spowolnieniu.<sup>13</sup>

Głównym pytaniem dotyczącym przyczyn nietrwałości pamięci jest sposób kodowania przez mózg nowych śladów pamięciowych. Odkrycie

<sup>12</sup> H. Ebbinghaus: *Memory: A contribution to experimental psychology*. New York 1964.

<sup>13</sup> Ebbinghaus zajmując się ciągami nonsensownych sylab, badał pamięć semantyczną. Okazało się jednak, iż wyznaczona przez niego krzywa (nazwana

tego, jak mózg koduje nowe informacje docierające z otoczenia stało się możliwe dzięki przypadkowi klinicznemu. W 1953 roku neurochirurg William Beecher Scoville dokonał operacji usunięcia wewnętrznej części płata skroniowego w obu półkulach mózgu u pacjenta o inicjałach H.M. Pacjent ten cierpiał na silną epilepsję, dość trudną w leczeniu. Jedynym ratunkiem, jak się wydawało, była operacja usuwająca siedlisko choroby. Epilepsja ustała, tymczasem operacja zakończyła się dość specyficznym skutkiem ubocznym. Pomimo, iż pacjent wydawał się zachowywać pod każdym prawie względem normalnie - prowadził normalne rozmowy, a w testach na inteligencję osiągał wyniki takie jak przed operacją - zdawał się zapominać codzienne doświadczenia zaraz po tym jak one nastąpiły. Nie rozpoznawał lekarzy, którzy pracowali z nim na co dzień, nie pamiętał kilka minut wcześniej przeprowadzonej rozmowy. Natomiast dość precyzyjnie pamiętał doświadczenia z dzieciństwa i młodości oraz wydarzenia sprzed 3 lat przed operacją. Szybko stało się jasne, iż usunięte wewnętrzne części płata skroniowego - hipokamp i zakręt hipokampa - muszą odpowiadać za nabywanie nowych śladów pamięciowych. W związku z tym, do dziś uważa się, iż strukturami odpowiedzialnymi za kodowanie nowych informacji w mózgu, jest hipokamp oraz zakręt hipokampa. Informacja jest przetrzymywana w hipokampie do trzech lat, a następnie przekazywana do wyższych struktur mózgu, do kory nowej<sup>14</sup>.

Podstawowym pytaniem dotyczącym powstawania nowych śladów pamięciowych jest to, w jaki sposób następuje przejście od pamięci krótkotrwałej (trwającej do kilku minut) do pamięci długotrwałej zachowującej informacje przez dni, tygodnie i lata. Otóż pomiędzy momentem spostrzeżenia, a utrwaleniem się długotrwałego śladu w pamięci epizodycznej lub semantycznej włącza się trzeci rodzaj pamięci określany jako „pamięć krzywą Ebbinghousa) opisuje kluczową własność nietrwałości pamięci w o wiele szerszym znaczeniu. Współcześni badacze pamięci rozszerzyli zastosowanie tej krzywej na pamięć epizodyczną.

<sup>14</sup> Poglądy te zostały potwierdzone, gdy okazało się, iż struktura ta jest najszybciej atakowana i najpoważniej uszkodzana przez płytki starcze i sploty neurofibrydalne w chorobie Alzheimera, co wyjaśnia, dlaczego chorzy mają problemy

robocza". Pozwala ona na podtrzymanie małej ilości informacji przez krótki okres czasu, podczas gdy człowiek zajmuje się takimi czynnościami poznawczymi, jak: czytanie, słuchanie, rozwiązywanie problemów, myślenie, wnioskowanie.

Pamięć robocza umożliwia nam wykonywanie wielu podstawowych czynności. Czytając ten tekst czytelnik musi posługiwać się pamięcią roboczą. Jednakże system wciąż musi wymazywać wszystko, co nie jest potrzebne na bieżąco, aby przeznaczyć swoje zasoby na czasowe przechowywanie napływających nowych informacji. Sukces zapamiętywania tkwi więc w wielokrotnym powtarzaniu nabywanej informacji. W przeciwnym razie, informacja zginie w natłoku innych informacji i zostanie utracona.

Jak się zatem sądzi, główną przyczyną zapomnienia jest brak opracowania danych pamięciowych na poziomie pamięci roboczej. Jeśli nie zostanie wykonana odpowiednia ilość prób zapamiętania, informacja nie zostanie nawet zakodowana. Powtarzanie jest kluczem do sukcesu, ale nie jest to klucz jedyny. W przypadku pamięci semantycznej powtarzanie to dość często spotykana procedura. Natomiast przy zapamiętywaniu doświadczeń z życia codziennego, dana pamięciowa utrzymuje się w pamięci dłużej, o tyle, o ile, częściej jest w pamięci przywoływana. Epizody z życia, które roztrząsamy i do których często wracamy mają większą szansę na przetrwanie i uchronienie się przynajmniej przed częściową nietrwałością pamięci. Jednakże przy zapamiętywaniu informacji w obu rodzajach pamięci niezbędna jest uwaga. Jeśli nie poświęcimy jakiejś sytuacji bądź jakiemuś tekstowi wystarczającej uwagi, można się spodziewać, że nie zostanie w naszej pamięci.

Kolejną ważną przyczyną nietrwałości pamięci jest interferencja, czyli zakłócenie ze strony innych doświadczeń. Wyróżniamy interferencję proaktywną, która polega na tym, iż informacja wcześniej nabyta nie pozwala nam utrwalić sobie jak i również przypomnieć tego, czego uczymy się potem. Dla przykładu, gdy uczymy się chemii, a potem francuskiego, nie jesteśmy z pamiętaniem niedawnych doświadczeń, (por. T. Górska et al. (red.): *Mózg a zachowanie*. Warszawa, PWN 2000, s. 338-357).

w stanie przyswoić sobie francuskiego, choć doskonale pamiętamy to, czego nauczyliśmy się z chemii. Problem polega na tym, iż nasz system pamięciowy jest już zapełniony i nie jest w stanie nauczyć się nowych rzeczy. W przypadku interferencji retroaktywnej jest odwrotnie. Nie jesteśmy w stanie przypomnieć sobie wcześniej przyswojonej informacji, pomimo, iż pamiętamy to, czego nauczyliśmy się przed chwilą (pamiętamy francuski, nie mogąc przypomnieć sobie chemii). Informacja przyswajana interferuje z informacją nabytą wcześniej, powodując niemożność przywołania jej w pamięci.

Jednakże, jak uważa Schacter, „przemijalności pamięci w dłuższej perspektywie czasowej nie można prawdopodobnie wyjaśnić interferencją podobnych zdarzeń: utrata pamięci z czasem pojawia się nawet wtedy, gdy interferencja ma nieznaczną możliwość jakiejś roli.”<sup>15</sup> Podstawowe pytanie więc brzmi: co dzieje się ze wspomnieniami, które pamiętamy po dniu, a nie jesteśmy w stanie pamiętać ich po roku?

Można wyróżnić w tej kwestii co najmniej dwa „poglądy na zapominanie”. Niektórzy badacze uważają iż taki ślad pamięciowy znika całkowicie, tzn. nie jesteśmy w stanie czegoś sobie przypomnieć, gdyż po prostu tego już nie ma. Inni uważają że ślad pamięciowy utrzymuje się w głębszych pokładach mózgu, a niemożność jego wydobywania spowodowana jest brakiem odpowiednich bodźców by mogły pojawić się w umyśle.

Daniel Schacter reprezentuje stanowisko pośrednie, między tymi dwoma poglądami. Jego odpowiedź na to pytanie zawiera częściowe „tak” dla obu możliwości. Za poglądem, iż zapominanie czasami oznacza dosłowną utratę informacji, przemawiają współczesne badania nad zwierzętami. Większość współczesnych neurobiologów jest zdania, iż ślady pamięciowe są kodowane przez modyfikację siły połączeń między neuronami. Kiedy dochodzi do zapamiętywania, w połączeniach między neuronami (zwanymi synapsami) zachodzą różne zmiany chemiczne. Modyfikacje te mogą stopniowo słabnąć, o czym świadczy wiele przeprowadzonych eksperymentów. Jeśli połączenia nie są później wzmacniane, to słabną w takim stopniu, że w końcu

<sup>15</sup> D. Schacter, op. cit., s. 56.

### *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

przywoływanie z pamięci danego wydarzenia staje się niemożliwe. Wiele badań pokazuje jednak, że informacja wyglądająca na utraconą, powraca dzięki wskazówkom, które przypominają o zapamiętanym niegdyś zdarzeniu. Jest to zapominanie niezupełne.

Podstawowe pytanie dotyczące nietrwałości pamięci brzmi: czy zapominanie posiada wartość przystosowawczą? Koncepcja „siedmiu grzechów pamięci” mówi o tym, iż wszystkie błędy pamięci mają określone funkcje przystosowawcze. W przypadku nietrwałości, jest to szczególnie widoczne, jako że jest to, przystosowanie ewolucyjne. Zdaniem Schactera, system, w którym odbywa się usuwanie nadmiarowej informacji oraz w którym informacja rzadko używana jest trudniej dostępna jest systemem funkcjonalnym. Taka funkcja niewątpliwie zmniejsza możliwość zapchania systemu pamięciowego. Jeśli dane nie są długo używane, staje się coraz mniej prawdopodobne, że będą jeszcze potrzebne. Wydaje się więc, że jest czymś naturalnym, iż informacje nie przywoływane zbyt często w pamięci, zostają usunięte, lub zepchnięte do wyższych pokładów mózgu, System pamięciowy działa również na zasadzie „czasem mniej znaczy lepiej”. Zapamiętywanie mniejszej ilości informacji stwarza możliwość dokładniejszego zapamiętywania.

### *Uporczywość*

Uporczywość jest to błąd przetwarzania pamięci związany z zaangażowaniem systemu emocjonalnego. W tym też sensie różni się on od innych rodzajów błędów przetwarzania. Polega on na natrętnym, mimowolnym powracaniu wspomnień, czyli na niezależnym od woli przedostawaniu się śladów pamięciowych do świadomości. Liczne doświadczenia i eksperymenty pokazały, iż naładowane emocjonalnie wspomnienia są lepiej pamiętane od wspomnień neutralnych. Podstawowym

Magdalena Reuter

polem działania uporczywości są uczucia rozczarowania, smutku, żalu, porażki, traumy. Ponadto błąd ten często dotyczy naszego obrazu „ja”, oraz tego, kim chcielibyśmy być.

Kartezjusz w *Namiętnościach duszy* tak charakteryzuje procesy pamiętania, w które zaangażowane są emocje:

(...) pożytek wszelkich uczuć polega na tym jedynie, iż wzmacniają one i czynią trwałymi w duszy myśli, których zachowanie jest dobre a które w przeciwnym razie łatwo mogłyby się zatrzeć. Podobnie wszelkie zło, jakie mogą spowodować, polega na tym, że wzmacniają one i zachowują one wszelkie myśli bardziej niż potrzeba, albo też, że wzmacniają one i zachowują inne myśli, przy których nie jest dobrze się zatrzymać.<sup>16</sup>

Liczne eksperymenty wykazały, iż informacja o ładunku emocjonalnym przyciąga uwagę szybko i automatycznie. Ma to szczególnie znaczenie w sytuacjach ekstremalnych, w których nasze zachowanie może okazać się „kartą przetargową” do naszego przetrwania. W licznych eksperymentach badających ludzki i zwierzęcy strach Joseph LeDoux wykazał, iż nasz system pamięciowy w sytuacjach lękowych zachowuje się w podobny sposób jak u innych ssaków. Kiedy widzimy potencjalne zagrożenie reagujemy natychmiast, niezależnie od wszelkich kalkulacji, gdyż celem naszym jest przetrwanie.<sup>17</sup>

Szybka reakcja w sytuacjach zagrożenia jest niezbędnym warunkiem przetrwania. Mózg wykształcił na drodze ewolucji dwa szlaki przetwarzania informacji emocjonalnej: szlak niski i szlak wysoki.<sup>18</sup> Droga niska, pomimo

<sup>16</sup> R. Descartes: *Namiętności duszy*. Przeł. Ludwik Chmaj. Warszawa, PWN 1958, s. 110.

<sup>17</sup> J. LeDoux: *Mózg emocjonalny*. Przeł. Andrzej Jankowski. Poznań, Media Rodzina 2000, s. 152.

<sup>18</sup> „Informacje o bodźcach zewnętrznych docierają do ciała migdałowatego ze wzgórza drogami bezpośrednimi (droga niska) jak i drogami prowadzącymi ze

### *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

iż zawiera informacje mniej dokładne niż droga wysoka, może prędzej poinformować nas o niebezpieczeństwie. Powierzchność i surowość przedstawianego niską drogą bodźca jest więc ceną za jaką nasz system płaci byśmy w sytuacjach zagrożenia byli szybcy i skuteczni.

Nasza pamięć ma tendencję do szybszego zapamiętywania emocjonalnie nacechowanych informacji. Ma to również znaczenie w przypadku zapamiętywania sytuacji lękowych. Fakt, iż zapamiętaliśmy nasz strach przed napotkanym w lesie wężem, może nas w ustrzec przed podobnymi sytuacjami w przyszłości. Jednakże ceną, jaką płacimy za zbyt częste pamiętanie o nacechowanych negatywnie emocjach, jest uporczywość.

Uporczywość to błąd naszej pamięci, który powoduje, iż pewne nacechowane emocjonalnie wspomnienia stają się nieznośne. Ma to miejsce zazwyczaj w przypadku emocji negatywnych. Jednakże w miarę upływu czasu ukłucie bólu związane z negatywnymi emocjami powinno słabnąć. Jeśli się tak nie dzieje, to tylko dlatego, iż wygaszanie bolesnych doświadczeń hamowane jest przez czynniki wspomagające uporczywość. Czynnikiem takim jest przede wszystkim to, co psychologowie nazywają „myśleniem kontrfaktycznym”, czyli generowanie alternatywnych scenariuszy tego, co mogło lub powinno się wydarzyć. „Uporczywe myślenie kontrfaktyczne jest tym bardziej dotkliwe, kiedy człowiek uważa, że mógł lub powinien był zrobić coś, by zapobiec niepożądanemu zdarzeniu. Na przykład przyjaciół i krewnych osób, które popełniły samobójstwo, często nęka ją myśli, co mogli zrobić by nie dopuścić do tragedii.”<sup>19</sup>

Ale myślenie kontrfaktyczne ma również miejsce wtedy, gdy sytuacja z punktu widzenia innych osób nie byłaby wcale tak tragiczna. Schacter przytacza przykład wybitnego baseballisty Donnie Moore'a, któremu nie udało się wygrać jednego bardzo ważnego meczu. Baseballista załamał się i dręczyły go uporczywe myśli związane z porażką. Frustrację jego pogłębiał

wzgórza przez korę (sensoryczną). Droga łącząca ciało migdałowate bezpośrednio ze wzgórzem jest krótsza i dlatego posyłane nią informacje docierają szybciej niż te przesyłane przez korę”<sup>3</sup>. J. LeDoux, op. cit, s. 192.

<sup>19</sup> D. Schacter, op. cit., s. 255.



•

Magdalena Reuter

polem działania uporczywości są uczucia rozczarowania, smutku, żalu, porażki, traumy. Ponadto błąd ten często dotyczy naszego obrazu „ja”, oraz tego, kim chcielibyśmy być.

Kartezjusz w *Namiętnościach duszy* tak charakteryzuje procesy pamiętania, w które zaangażowane są emocje:

(...) pożytek wszelkich uczuć polega na tym jedynie, iż wzmacniają one i czynią trwałymi w duszy myśli, których zachowanie jest dobre a które w przeciwnym razie łatwo mogłyby się zatrzeć. Podobnie wszelkie zło, jakie mogą spowodować, polega na tym, że wzmacniają one i zachowują one wszelkie myśli bardziej niż potrzeba, albo też, że wzmacniają one i zachowują inne myśli, przy których nie jest dobrze się zatrzymywać.<sup>16</sup>

Liczne eksperymenty wykazały, iż informacja o ładunku emocjonalnym przyciąga uwagę szybko i automatycznie. Ma to szczególnie znaczenie w sytuacjach ekstremalnych, w których nasze zachowanie może okazać się „kartą przetargową” do naszego przetrwania. W licznych eksperymentach badających ludzki i zwierzęcy strach Joseph LeDoux wykazał, iż nasz system pamięciowy w sytuacjach lękowych zachowuje się w podobny sposób jak u innych ssaków. Kiedy widzimy potencjalne zagrożenie reagujemy natychmiast, niezależnie od wszelkich kalkulacji, gdyż celem naszym jest przetrwanie.<sup>17</sup>

Szybka reakcja w sytuacjach zagrożenia jest niezbędnym warunkiem przetrwania. Mózg wykształcił na drodze ewolucji dwa szlaki przetwarzania informacji emocjonalnej: szlak niski i szlak wysoki.<sup>18</sup> Droga niska, pomimo

<sup>16</sup> R. Descartes: *Namiętności duszy*. Przeł. Ludwik Chmaj. Warszawa, PWN 1958, s. 110.

<sup>17</sup> J. LeDoux: *Mózg emocjonalny*. Przeł. Andrzej Jankowski. Poznań, Media Rodzina 2000, s. 152.

<sup>18</sup> „Informacje o bodźcach zewnętrznych docierają do ciała migdałowatego ze wzgórza drogami bezpośrednimi (droga niska) jak i drogami prowadzącymi ze

### *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

iż zawiera informacje mniej dokładne niż droga wysoka, może prędzej poinformować nas o niebezpieczeństwie. Powierzchność i surowość przedstawianego niską drogą bodźca jest więc ceną za jaką nasz system płaci byśmy w sytuacjach zagrożenia byli szybcy i skuteczni.

Nasza pamięć ma tendencję do szybszego zapamiętywania emocjonalnie nacechowanych informacji. Ma to również znaczenie w przypadku zapamiętywania sytuacji lękowych. Fakt, iż zapamiętaliśmy nasz strach przed napotkanym w lesie wężem, może nas w ustrzec przed podobnymi sytuacjami w przyszłości. Jednakże ceną, jaką płacimy za zbyt częste pamiętanie o nacechowanych negatywnie emocjach, jest uporczywość.

Uporczywość to błąd naszej pamięci, który powoduje, iż pewne nacechowane emocjonalnie wspomnienia stają się nieznośne. Ma to miejsce zazwyczaj w przypadku emocji negatywnych. Jednakże w miarę upływu czasu ukłucie bólu związane z negatywnymi emocjami powinno słabnąć. Jeśli się tak nie dzieje, to tylko dlatego, iż wygaszanie bolesnych doświadczeń hamowane jest przez czynniki wspomagające uporczywość. Czynnikiem takim jest przede wszystkim to, co psychologowie nazywają „myśleniem kontrfaktycznym”, czyli generowanie alternatywnych scenariuszy tego, co mogło lub powinno się wydarzyć. „Uporczywe myślenie kontrfaktyczne jest tym bardziej dotkliwe, kiedy człowiek uważa, że mógł lub powinien był zrobić coś, by zapobiec niepożądanemu zdarzeniu. Na przykład przyjaciół i krewnych osób, które popełniły samobójstwo, często nęka ją myśli, co mogli zrobić by nie dopuścić do tragedii.”<sup>19</sup>

Ale myślenie kontrfaktyczne ma również miejsce wtedy, gdy sytuacja z punktu widzenia innych osób nie byłaby wcale tak tragiczna. Schacter przytacza przykład wybitnego baseballisty Donnie Moore'a, któremu nie udało się wygrać jednego bardzo ważnego meczu. Baseballista załamał się i dręczyły go uporczywe myśli związane z porażką. Frustrację jego pogłębiał

wzgórza przez korę (sensoryczną). Droga łącząca ciało migdałowate bezpośrednio ze wzgórzem jest krótsza i dlatego posyłane nią informacje docierają szybciej niż te przesyłane przez korę”<sup>3</sup>. J. LeDoux, op. cit, s. 192.

<sup>19</sup> D. Schacter, op. cit., s. 255.

fakt, iż o fatalnej rozgrywce przypominały mu co dzień wszystkie media. Zrozpaczony Donnie Morę popełnił samobójstwo. Schacter twierdzi, iż to, czy kogoś będą dręczyć uporczywe wspomnienia zależy w dużej mierze od schematu własnego „ja”. Dla przeciwstawienia przytacza przykład innego wybitnego sportowca, dla którego jedyna w życiu porażka zawodowa nie stała się powodem ani załamania ani tragedii życiowej.

Znaczenie emocjonalnie nacechowanej informacji podlega więc często ocenie w świetle naszych bieżących zainteresowań i dążeń. Dla przykładu - kiedy nasze działania nie przynoszą pożądanego przez nas efektu, czujemy frustrację i rozczarowanie. Kiedy zaś osiągamy upragniony przez nas cel, czujemy się szczęśliwi i niekiedy wpadamy w euforię. W ten oto sposób odnosząc nasze bieżące doświadczenie do celów długo- i krótkoterminowych dokonujemy pewnego rodzaju analizy i refleksji, które przyczyniają się do rozbudowanego kodowania śladu pamięciowego. W tym procesie wszystko zależy jednak od tego, jak postrzegamy samych siebie.

Kolejnym czynnikiem wspomagającym uporczywość może być chęć zablokowania nieprzyjemnych wspomnień, co w konsekwencji skutkuje jeszcze większą uporczywością. U wielu przypadków ludzi, którzy przeżyli jakieś traumatyczne doświadczenie zaobserwowano paradoksalne efekty prób stłumienia niechcianych wspomnień. Okazuje się, iż po okresie tłumienia niechcianych myśli następuje tzw. efekt powracania, czyli jeszcze bardziej intensywne przypomnienie sobie o traumie. „Mimo, że powstrzymywanie się od myślenia na przykry temat może wydawać się sensowną strategią radzenia sobie, próby zapomnienia nie tylko przedłużają cierpienie, ale jeszcze je pogłębiają”<sup>20</sup> - przytacza Schacter słowa harvardzkiego psychologa Daniela Wegnera, który zajmował się tym paradoksalnym efektem.

Reasumując, mechanizmami odpowiedzialnymi za uporczywość są:

1) Rozbudowane kodowanie śladu pamięciowego (udział ciała migdałowatego i struktur z nim funkcjonalnie związanych), które powoduje przetrwanie emocjonalnie nacechowanych śladów pamięciowych.

2) Negatywna ewaluacja. Negatywny schemat własnego „ja”.

<sup>20</sup> Cyt. za: D. Schacter, op. cit., s. 270.

### *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

Ponadto czynnikami wspomagającymi uporczywość są:

1) uporczywe myślenie kontrfaktyczne (generowanie alternatywnych scenariuszy, „gdybanie”).

2) próba tłumienia nieprzyjemnych wspomnień, co skutkuje jeszcze silniejszą uporczywością (tzw. efekt powracania).

Czy jednak można uznać, że uporczywość ma przystosowawczy charakter? Czy jest ona w jakikolwiek sposób funkcjonalna? Nasz zdrowy rozsądek podpowiada nam, że nie. A jednak Schacter twierdzi, iż system, w którym ślady pamięciowe zostają nacechowane emocjonalnie i z łatwością przedostają się do świadomości, zwiększa prawdopodobieństwo, że łatwo przywołamy informację dotyczącą zagrażających lub traumatycznych zdarzeń, co może pewnego dnia uratować nam życie. Trwała pamięć wydarzenia zagrażającego życiu - gdzie miało miejsce, kto lub co był jego sprawcą - zwiększa szanse uniknięcia takiej sytuacji w przyszłości.

### **Ewolucyjny charakter błędów pamięciowych**

W swojej koncepcji Daniel Schacter krok po kroku dowodzi, iż błędy pamięci są zaletami systemu pamięci, a nie jego wadami. Stara się odeprzeć panujący w powszechnej opinii zarzut, że grzechy pamięci odzwierciedlają błędną konstrukcję systemu. „Błędem jest uważanie siedmiu grzechów pamięci za wynik złej konstrukcji systemu pamięci, która czynić go ma zupełnie nieprzydatnym. Wręcz przeciwnie: sądzę, że siedem grzechów to produkty uboczne przystosowawczych cech pamięci; to cena, jaką musimy zapłacić, za procesy i funkcje, które są pod wieloma względami niezbędne”.<sup>21</sup>

Swoją tezę próbuje Schacter dowodzić odwołując się do takich dziedzin nauki jak psychologia ewolucyjna oraz biologia. Naukowcy zajmujący się tą pierwszą dziedziną utrzymują, iż umysł jest zbiorem wyspecjalizowanych zdolności, które powstały w drodze ewolucji, by radzić sobie z określonymi

<sup>21</sup> Ibidem, s. 283.

wymaganiami środowiska oraz, że najważniejszym mechanizmem odpowiedzialnym za złożoną konstrukcję umysłu jest dobór naturalny. Schacter zapewnia, iż jego dowodzenie odwołujące się do psychologii ewolucyjnej nie jest ślepym zawierzeniem tej dziedzinie wiedzy. „Mimo, iż podzielałam uwagi krytyków dotyczące weryfikacji twierdzeń ewolucyjnych, w mojej pracy korzystałam z perspektywy ewolucyjnej i stwierdziłam, że taka orientacja może służyć jako bogate źródło sugestii i hipotez.”<sup>22</sup>

Stwierdza on, iż błędami będącymi przystosowaniami ewolucyjnymi są niewątpliwie nietrwałość i uporczywość. Uporczywość powstała jako odpowiedź na zagrażające życiu sytuacje. Zdolność pamiętania zagrożenia jest elementarna dla przetrwania żywego organizmu, tak więc jednostki, które posiadały tę zdolność były faworyzowane przez dobór naturalny. Nietrwałość pamięci można również uznać za ewolucyjne przystosowanie, gdyż zapominanie informacji dawno nie używanej jest bardzo dobrą strategią. Ten wniosek potwierdził psycholog poznawczy Lael Schooler, który zebrał dane dotyczące zachowań naczelnych w dwóch różnych środowiskach, pod istotnymi względami podobnych do środowisk, w których ewoluowali nasi przodkowie z rodziny człowiekowatych. Badania te dotyczyły wędrówek wyjców żyjących w lesie tropikalnym oraz pawianów żyjących na sawannie. Prawdopodobieństwo powrotu do danych miejsc spadało w miarę upływu czasu a kształt krzywej obrazującej ten związek był podobny do krzywej zapominania. Obserwacje te potwierdzają pogląd, iż nietrwałość pamięci ma charakter przystosowawczy względem pewnych stabilnych właściwości środowiska.

Schacter uważa jednak, że nie wszystkie błędy pamięci są przystosowaniami ewolucyjnymi w tym podstawowym sensie. Utrzymuje on, iż pozostałe błędy (blokowania, roztargnienia, błędnej atrybucji, tendencyjności oraz podatności na sugestię) są albo tzw. egzaptacjami albo spandrelami.

Ibidem, s. 284.

### *Koncepcja "siedmiu grzechów pamięci" Daniela Schactera*

Powołuje się on na prace harwardzkich paleontologów, którzy ukuli te dwa terminy. Stephen Jay Gould zaproponował termin „egzaptacja”<sup>23</sup> na określenie „cech, które w danym momencie zwiększają przystosowanie, jednak nie zostały wybrane w procesie doboru naturalnego z powodu roli jaką obecnie pełnią”<sup>24</sup>. Przykładem egzaptacji jest na przykład zdolność czytania. Dopiero w ciągu ostatnich kilku wieków czytanie stało się czynnością na większą skalę. Jednakże opiera się ono na podstawowych czynnościach spostrzegania i przetwarzania informacji, które najprawdopodobniej pojawiły się jako przystosowania.

Innym rodzajem przystosowania jest tzw. „spandrel” (termin wymyślony przez Stephen Jaya Goulda oraz Richarda Lewontina.)<sup>25</sup> Jest to szczególny przypadek egzaptacji, który jest niezamierzoną konsekwencją czy produktem ubocznym jakiejś innej właściwości. Podczas gdy egzaptacja ma za swój początek konkretne przystosowanie i dopiero później jest „zawłaszczana” i zmuszana do pełnienia innej niż pierwotnie funkcji, spandrelle nie mają na początku żadnej funkcji przystosowawczej:

Błędy roztargnienia, błędne przypisanie wynikające z braku pamięci źródła oraz efekty podatności na sugestię są produktami ubocznymi przystosowań i egzaptacji, odpowiedzialnych za stworzenie systemu pamięci, który nie zachowuje rutynowo wszystkich szczegółów dotyczących źródła informacji. Zablokowanie może być przypadkowym produktem ubocznym efektów związanych ze świeżością i częstością wydobycia informacji, które są podstawą

<sup>23</sup> S.J.Gould: *Exaptation: A crucial tool forevolutionaiy psychology*. „Journal of social Issues”, 1991, nr 47, s. 43-65.

<sup>24</sup> Cyt. za: Schacter, op. cit, s. 300.

<sup>25</sup> S.J.Gould, R. Lewontin: *The spandrels of San Marco and the Panglossian paradigm: A critique of the adaptationist programme*. „Proceedings of the Royal Society of London (Series B)”, 1979, nr 205.

nietrwałości pamięci. Natomiast fałszywe wspomnienia oparte na ogólnym sensie doświadczeń, są produktem ubocznym kategoryzacji i procesów generalizacji, które stanowią niezbędną cechę naszego poznawczego funkcjonowania.<sup>26</sup>

Interpretacja przystosowawcza „siedmiu grzechów pamięci” może być zaskakująca o tyle, o ile patrzymy na błędy pamięci z punktu widzenia osoby, która wolałaby, aby system pamięciowy był czymś na wskroś dokładnym, perfekcyjnym, nie popełniającym żadnych błędów. Tymczasem wcale tak nie jest. Na co dzień błędy pamięci jawią się nam jako coś nieznośnego, gdyż utrudniają nam wiele czynności życiowych. Błędy roztargnienia wywołują w nas irytację, zablokowanie może prowadzić do frustracji, natomiast błędne identyfikacje przez naocznych świadków oraz fałszywe wspomnienia z powodów podatności na sugestię lub błędów przypisania mogą mieć skutki zmieniające czyjeś życie. Uporczywość może zaś doprowadzić do depresji lub innych chorób związanych z zaburzeniami emocji. Wobec przesłanek działających na niekorzyść grzechów pamięci, trudno jest uwierzyć, iż są one ubocznymi skutkami procesów koniecznych. Jednakże zdaniem Schactera, zarówno przystosowania ewolucyjne (takie jak uporczywość i nietrwałość), oraz „niewydarzone” spandrelle, reprezentują koszt przystosowań pamięci, które mają ważne, choć być może mniej widoczne korzyści.

<sup>26</sup> D. Schacter, op. cit, s. 312,

## Etyka i przyrodoznawstwo - wieczny rozbrat czy ostateczna zgoda?

Kiedy wkraczamy w krąg przyrodoznawstwa stajemy pośród wszelkich nauk empirycznych, czy to fizyki czy chemii, medycyny, tudzież biologii - można by powiedzieć dość śmiało *rodziny*. Używamy takich słów, jako że owe (samodzielne niegdyś) dziedziny nauk przyrodniczych posiadają dziś swoistą cechę *podobieństwa rodzinnego*, chociażby dla tego, że poszczególne działy nauk (jak fizyka czy chemia) korzystają obecnie z siebie wzajem - zarówno ze swych procedur naukowych, jak i obszaru badań. Powoli zaczynają zrastać się ze sobą, co może bezpośrednio dowodzić uniwersalności języka nauki. Nadto, dzięki popularyzacji osiągnięć naukowych w poszczególnych dziedzinach, język nauki staje się językiem wszystkich ludzi. Nauka staje się integralną częścią kultury świata zachodniego. Naukowość i dostęp do informacji jest niewątpliwie domeną naszych czasów. Informacja stała się towarem ekonomicznym, płacimy za dostęp do jej źródła (może i symboliczną ale chyba nigdy do końca, a zawsze jednak walutową) „złotówkę”. Doskonałym przykładem jest internet. Ogólną tendencję kulturową wyrazić mogłyby słowa reklamy: „w dzisiejszych czasach opłaca się wiedzieć... nie wiedzieć się nie opłaca.” Co więcej, stajemy się podstawowymi odbiorcami informacji, jak i bezpośrednim jej źródłem.

Takie spojrzenie na przyrodoznawstwo ukazuje nam jego aspekt globalny. Tak też rodzą się pewne niebezpieczeństwa bezpośrednio związane z pojęciem ludzkości w ogóle. Z jej kondycją etyczno - moralną, wypracowaną w specyficznych ramach człowieczeństwa jako bytu zewnętrznego względem



*rzeczy rozciągłych* (res extensa), które (zdaniem etyki) mają mieć charakter, co najwyżej środków, nie zaś celów, którymi ma być dla człowieka właśnie człowiek, jak i samo człowieczeństwo. Nauki znajdujące się w obrębie przyrodoznawstwa zdają się czynić swoim celem ową kategorię res extensa. Przedmiotem ich badań staje się otaczający człowieka świat, jego struktura fizyczna, budowa chemiczna, i tak dalej. Niewątpliwie jednak nauki przyrodnicze poszerzają ludzką wiedzę, tak też ostatecznym jej celem niewątpliwie staje się ludzkość sama. Tym sposobem sprzęgają się nauki przyrodnicze z etyką - jako dziedziną zajmującą się opisem, analizą i wyjaśnianiem rzeczywiście istniejącej moralności i ustalaniem dyrektyw moralnego postępowania.

Istnieje zatem niebezpieczeństwo zaprzężenia nauki w interesy partykularne pojedynczych ludzi, grup, albo całych narodów (np. państw wykorzystujących dla swej korzyści - wygranej w wyścigu zbrojeń - osiągnięcia w dziedzinie fizyki atomowej). Odnosi się to pośrednio do teorii Jurgena Habermasa. W tym kontekście zdaje się spoczywać na barkach naukowca odpowiedzialność za życie pojedynczych istot ludzkich, jak i milionów. Czy mamy jednak prawo do takich żądań względem naukowców? Może pytanie zostało źle postawione?

Zauważmy bowiem, że ludzie poświęcający się nauce są ludźmi właśnie. Zdecydowanie są to OSOBY obdarzone w takim samym stopniu, jak inni przedstawiciele naszego gatunku, moralnością i ogólnymi zasadami etycznymi. My (ludzie kształtowani przez naukę) mamy jednak stałą, nieuzasadnioną (wystarczająco) tendencję obarczania ich odpowiedzialnością za źle zastosowaną, a wypracowaną przez nich, wiedzę. Dzieje się tak dla tego, że nie ma wyraźnie zakreślonej linii demarkacyjnej między wiedzą wytwarzaną (ewentualnie odkrywaną), a wszelkimi możliwościami jej zastosowania, które wielokrotnie pojawiają się równoległe ze zdobyciem (lub bezpośrednio po) owej wiedzy. Pamiętajmy, że nie wszystkie konsekwencje zdobywanej wiedzy są dane bezpośrednio i w całości pionierowi danej dziedziny. Tak też, dajmy na to, w dziedzinie mechaniki ktoś określa (wymyśla, czy odkrywa) prawa pozwalające na budowę silnika parowego

(bądź spalinowego), których bezpośrednio zastosowanie pozwala skonstruować ów silnik. Gotowy silnik, jak i kryjąca się w nim idea poruszania przedmiotów, wykorzystany zostaje do budowy pojazdów, które zdolne będą do transportowania ludzi - tak zostaje zrealizowane założenie jego wynalazcy. Dalej, po ogólnym uznaniu jego sprawności (trwającym bliżej nieokreślony czas), zostaje rozszerzony zakres jego funkcjonalności, chociażby przez wdrożenie go z transportu lądowego do wodnego albo powietrznego. Ktoś inny w tym czasie konstruuje bomby, które można zrzucić jedynie z lecącego samolotu (zwiększając w ten sposób ich „efektywność”). Zauważamy teraz sieć powiązań między poszczególnymi odkryciami naukowymi, którą tworzy ich praktyczne zastosowanie.

Gdybyśmy mieli pozostać konsekwentni w swych roszczeniach do oczekiwania odpowiedzialności moralnej i etycznej naukowca, musielibyśmy winą za bombardowania podczas Drugiej Wojny Światowej obarczyć prekursorów tych wynalazków. Pana Diesel'a, wynalazcę ogólnych praw dynamiki obowiązujących w fizyce, czy średniowiecznych alchemików ze Wschodu - tak łączących „bogactwa ziemi”, że efektem tych praktyk stawał się proch. Na tym przykładzie doskonale jawi się absurdalność takiego sposobu myślenia. Ale czy jest ono do końca absurdalne?

Co z praktykami nazistowskich lekarzy na jeńcach umieszczanych w faszystowskich obozach zagłady? Jak potraktować ich działania? Wszak wiele z przeprowadzanych przez nich eksperymentów przyczyniło się znacznie do rozwoju medycyny jako nauki i praktyki równocześnie. Panujące w czasie wojny okoliczności umożliwiły przeprowadzenie wielu „nieetycznych”<sup>1</sup> eksperymentów, których nie udało się (nie wolno było!) powtórnie zrealizować. Ich niewątpliwym efektem był przyrost wiedzy medycznej (chociażby w zakresie ludzkich reakcji na różne bodźce/czynniki

<sup>1</sup> Wyraz umieszczono w cudzysłowie, jako że z punktu widzenia etyki utilitarystycznej (jako etyki szczęścia, które można sumować i którym mogłoby być zdrowie ludzkie) można by praktyki te uznać za w pełni uzasadnione na gruncie samej etyki, jako pomnażające wiedzę o zdrowiu człowieka i przyczyniające się do ogólnej sumy szczęścia = przyszłego zdrowszego społeczeństwa.

-jak na przykład substancje chemiczne różnego rodzaju, czy praktyki wszczepiania różnorodnych implantów -jako pre-genetycznych praktyk [?]).

Oto niechlubny fragment historii rozwoju medycyny, która w swoim aspekcie zastosowania praktycznego jest obecnie zagwarantowana każdemu człowiekowi w Karcie Praw Człowieka. Jest ona powszechnie dostępna w formie opieki nad członkami wspólnoty - Państwa demokratycznego. Może nie we wszystkich krajach świata w równym stopniu, chociażby ze względu na politykę danego Państwa, ale w każdym razie jest ona jednym z przyrodzonych praw człowieka (tak jak prawo do życia, które jest z nim bezpośrednio związane). To z kolei obrazuje słabości pewnych systemów etycznych, takich jak utilitaryzm, które należą do etyk uniwersalistycznych przy jednoczesnym „niedomknięciu systemu”, którym w tym konkretnym przypadku jest niedookreślenie głównej jego kategorii - jaką jest szczęście (za które automatycznie możemy uznać zdrowie ludzkie jako dobro najwyższe). Szczęście to - co więcej - można sumować, dążąc jednocześnie do jego największej ilości. W tej sytuacji wszelkie działania ludzkie, dążące do zwiększenia sumy zdrowia, takie jak rozwój wiedzy medycznej będą uzasadnione i, co więcej, dobre z punktu widzenia tego systemu. To podstawowy słaby punkt etyki w związku z tego rodzaju naukami. Dlaczego mówimy o etyce w związku z naukami empirycznymi, mimo owych wyraźnie zauważalnych problemów?

Powiedzmy w następujący sposób: nauki z kręgu przyrodoznawstwa kształtują ludzką wiedzę na temat otaczającego go świata, niwelują astrach przed „światem nieznanym”, w ostateczności, dostarczają ludzkości sposobów manipulowania „już znanym” jej otoczeniem (postawa filozoficznego kreacjonizmu). Owa tendencja - kreacjonistyczna -jest odpowiedzią subiektywnego indywiduum na globalny uniwersalizm praw nauki. Jednakże to na poziomie globalnym właśnie rozpatrujemy jednostkę - naukowca. Jednostkę - jako członka społeczeństwa. Jednostkę - reprezentanta zjednoczonej Europy, dalej - Świata. Wszak, w kontekście trendu kreacjonistycznego obchodzenia się z otaczającym nas Światem, jesteśmy bezpośrednio odpowiedzialni za odpowiednie wykorzystanie

i zastosowanie wiedzy w taki sposób, by konsekwencją naszego działania była bezpośrednia korzyść (wymierność dobra zbiorowości) dla innych członków grupy, której członkami jesteśmy (np. Państwa). Naukowiec natomiast jest swoistym spoiwem wszelkich podobnych środowisk, jako że staje się on obecnie rzecznikiem prawdy. Przyjmuje pozycję kapłana. W tym kontekście ujawnia się konieczność obarczenia naukowca pewnym obowiązkiem etycznym, jako że nauka i technika (praktyczny jej aspekt) stają się w dniu dzisiejszym jednolitą materią (wyłączając eksperyment myślowy itp.).

Jurgen Habermas pisze:

Nauki empiryczno-analityczne rozwijają swoje teorie w takiej samoświadomości, która automatycznie generuje ciągłość z początkami myśli filozoficznej. Albowiem obie są podporządkowane nastawieniu teoretycznemu, uwalniającemu tych, którzy je przyjmują, od dogmatycznego związku z naturalnymi interesami życia i z ich irytującym wpływem; obie też podzielają kosmologiczną intencję teoretycznego opisu wszechświata w porządku jego praw takim, jakim jest<sup>2</sup>.

Dalej pisze Habermas o istnieniu trzech kategorii procesów badawczych, „dla których można wykazać specyficzny związek między logiczno-metodologicznymi regułami i interesami 'konstytuującymi poznanie' [...] Podejście nauk empiryczno-analitycznych obejmuje techniczny interes poznawczy”<sup>3</sup>. Co do interesów tych nauk, to:

logiczna struktura dopuszczalnych systemów twierdzeń i typ warunków ich uzasadniania, sugerują, iż teorie należące do nauk empirycznych odsłaniają rzeczywistość jako podległą

<sup>2</sup> Jurgen Habermas: *Interesy konstytuujące poznanie*. „Colloquia Communia”, 1985, nr 2 (19), s. 158,159.

<sup>3</sup> J. Habermas: *Interesy...*, s. 162.

konstytuującemu je interesowi, polegającemu na możliwym zabezpieczeniu i rozszerzeniu - poprzez informację - zwrotnie kontrolowanego działania. Jest to interes poznawczy polegający na technicznej kontroli nad zobiektywizowanymi procesami<sup>4</sup>.

Sam Albert Einstein zwracał się do studentów California Institute of Technology następującymi słowy:

Dlaczego tak mało uszczęśliwia nas ta wspaniała technika, ułatwiająca życie i oszczędzająca pracę? Prosta odpowiedź brzmi: ponieważ nie nauczyliśmy się jeszcze robić z niej rozumnego użytku.

W czasie wojny służy ona do tego, abyśmy się wzajemnie truli albo okaleczali. Podczas pokoju ukształtowała nasze życie jako pośpieszne i niepewne. Zamiast uwalniać nas w znacznym stopniu od otepiającej pracy, uczyniła ludzi niewolnikami maszyny, najczęściej z niechęcią wykonujących monotonna, długą pracę codzienną i wciąż drżących o swój nędzny codzienny chleb.

Pomyślcie, że ten stary człowiek śpiewa wam nieładną pieśń. Czynię to jednak z dobrymi zamiarami, ponieważ chcę przedstawić wam pewną konsekwencję.

Nie wystarczy, abyście znali się trochę na technice, jeśli praca wasza ma wyjść ludziom na dobre. Troska o ludzi i ich los zawsze musi stanowić główne zainteresowanie wszelkich dążeń techniki, zainteresowanie wielkimi nierozwiązanymi problemami organizacji pracy i podziału dóbr, aby wytwory naszego umysłu przyniosły ludzkości błogosławieństwo, a nie tylko przekleństwo.

Nie zapominajcie o tym nigdy wśród waszych rysunków i obliczeń."<sup>5</sup>

<sup>4</sup> Ibidem, s. 163.

<sup>5</sup> Albert Einstein: *Pisma filozoficzne*. Tłum. Kazimierz Napiórkowski. W-wa, DeAGOSTINI / Altaya 2001, s. 391.

*Etyka i przyrodoznawstwo - wieczny rozbrat czy ostateczna zgoda?*

Słowa tak wyśmienitego naukowca są najlepszym świadectwem faktu, że społeczność naukowców zdaje sobie doskonale sprawę z odpowiedzialności i obowiązków, jakie na nich spoczywają. Powyższe słowa są apelem skierowanym do kolejnych pokoleń pracowników nauki, by „wytwory [ich] umysłu przyniosły ludzkości błogosławieństwo”. Aby praktyczne zastosowanie wytworów naukowców miało charakter użyteczny, by przynosiło ogółowi ludzi zamieszkujących kulę ziemską korzyść, a nie stratę. Dobro, nie zło. Tak też zauważamy prosty rachunek korzyści i straty obecny w etyce użyteczności, jednakże w słowach Einsteina skierowanych bezpośrednio do studentów Uniwersytetu Kalifornijskiego możemy dostrzec rys pluralistycznego zróżnicowania społeczności Wydziału Techniki, którą słowa te mają solidaryzować. Jednakże sam ostatni akapit cytowanego przeze mnie fragmentu wskazuje na indywidualność każdego pojedynczego naukowca. Słowa: „Nie zapomnijcie o tym nigdy wśród waszych rysunków i obliczeń” można odczytać jako apel do każdego obecnego na przemówieniu studenta. Jako odwołanie do jego poczucia moralności, która staje się obowiązkiem etycznym, jako że koresponduje poprzez jego pracę z pozostałą częścią ludzkości. Naukowiec jako indywidualium dzięki swej pracy wytwarza i wkracza jednocześnie w przestrzeń intersubiektywną. Łączy obiektywizm odkrywanych przez siebie praw (wynalazków, itd.) z subiektywizmem odnoszących się do nich innych jednostek.

Tak też, do zasady kierującej naukowcami, najdoskonalej zdawałaby się pasować swoista synteza moralności i etyki, która dokonuje się w deontologicznej etyce kantowskiej. Według Kanta każda jednostka winna kierować się według takiej zasady, która mogłaby stać się prawem obowiązującym wszystkich ludzi (treść imperatywu kategorycznego). Kant wprzęga moralność ludzką bezpośrednio w rozum.

Niedoświadczony co do biegu rzeczy w świecie, niezdolny do tego, żeby być przygotowanym na wszelkie przypadki, pytam sam siebie tylko: czy możesz chcieć, żeby maksyma twoja stała się powszechnym prawem? Jeżeli nie, to należy ją odrzucić,

Damian Reszkowski

i to nie dla jakiejś szkody, która dla ciebie lub dla innych może z niej wyniknąć, ale dlatego, że nie może ona wejść jako zasada w skład możliwego powszechnego prawodawstwa. A do poszanowania tego prawa zmusza mnie bezpośrednio rozum<sup>6</sup>.

Pojawia się jednak w obrębie teoretycznego wymiaru nauki pewien problem, chodzi o intencje kierujące pracą naukowca. Píše dalej Kant:

Wprawdzie jeszcze *nie pojmuję*, na czym to poszanowanie się opiera [...], ale przynajmniej tyle rozumiem, że jest to cenie wartości, która znacznie przewyższa wszelką wartość tego, co się ceni dzięki skłonności [można by wskazać tu na profity ekonomiczne], i że konieczność moich czynów z *czystego* poszanowania prawa praktycznego jest tym, co stanowi obowiązek, i przed tym obowiązkiem musi ustąpić każda inna pobudka, ponieważ jest on warunkiem woli, która jest *sama w sobie dobra*, której wartość wszystko przeważa<sup>7</sup>.

Czy zatem, konieczne jest uznanie istnienia ostatecznego sędziego w postaci jakiegokolwiek boga, czy sprawa osądu nie komplikuje się? Zdaje się, że nie. Pozwólmy wyjaśnić to samemu Kantowi:

Wszelako ta idea absolutnej wartości samej woli, bez uwzględnienia przy jej ocenianiu jakiejś korzyści, mieści w sobie coś tak niezwykłego, że [...] musi jednak powstać podejrzenie, że u jej podłoża kryje się może tylko górnolotna fantastyczność i złe zrozumienie celu, w jakim przyroda dołączyła do naszej woli rozum jako kierownika. Dlatego zajmiemy się zbadaniem tej idei z tego

<sup>6</sup> Immanuel Kant: *Uzasadnienie metafizyki moralności*. Tłum. Mściław Wartenberg. Kęty, Antyk 2001, s. 20,21.

<sup>7</sup> 1. Kant, op. cit, s. 21.

*Etyka i przyrodoznawstwo - wieczny rozbrat czy ostateczna zgoda?*

punktu widzenia. [...] przyroda nie dopuściłaby do tego, aby rozum zawodził w *praktycznym użyciu* i swym nieudolnym pojmowaniem rzeczy odważał się jej zakreślać nawet plan szczęśliwości i środków do niej prowadzących; przyroda podjęłaby się sama nie tylko wyboru celów, ale także środków, i z mądrą przezornością powierzyłaby oba wyłącznie instynktowi. W istocie przekonujemy się, że im więcej rozum ucywilizowany oddaje się dążeniu do używania życia i szczęśliwości, tym bardziej człowiek oddala się od (stanu) prawdziwego zadowolenia; stąd u wielu [...] powstaje pewien stopień *mizologii*, tj. nienawiści do rozumu, ponieważ po obliczeniu całej korzyści, jaką ciągną, [...] dochodzą jednak do przekonania, że w istocie ściągnęli tylko na siebie więcej kłopotu, aniżeli zyskali na szczęśliwości [...] w sądzie tych, którzy mocno powściągają chełpliwe wysławianie korzyści, jakie ma przynosić rozum dla osiągnięcia szczęśliwości i zadowolenia z życia, a nawet je ujemnie oceniają, nie ma bynajmniej zgryźliwości lub niewdzięczności wobec dobroci rządów świata, ale że sądy te opierają się w sposób ukryty na idei innego celu jego istnienia, do którego, anie do szczęśliwości, rozum jest właściwie przeznaczony i któremu dlatego, jako najwyższemu warunkowi, najczęściej musi ustępować osobisty cel człowieka [...] przeto prawdziwym przeznaczeniem rozumu musi być wytworzenie *woli dobrej*, może *nie jako środka* do innego celu, ale *samej w sobie*, do czego był koniecznie potrzebny rozum, [...] Wola ta nie może być wprawdzie jedynym i całkowitym dobrem, musi jednakże być dobrem najwyższym i warunkiem wszystkiego innego, nawet każdego pragnienia szczęśliwości<sup>8</sup>.

W taki sposób rozwiązujemy sprawę Kant.

Należałoby dokonać rygorystycznego rozdzielenia wymiaru teoretycznego nauki od jej aspektu praktyczno-technicznego oraz

I. Kant: op. cit, s. 12 - 14.



podporządkowania, które mogłoby ułatwić spojrzenie na aspekt etycznej poprawności nauki. Mowa tu o dopasowaniu aspektów działalności naukowej oraz impulsów kauzalnych (w aspekcie konsekwencjonalistycznym). Tak też:

1. Teoretycznemu wymiarowi działalności naukowej przyporządkować należałoby intencjonalne i rozumowe pobudki bezpośrednio odniesione do osoby naukowca, którym przyświecać miałyby zasada humanizmu jako postawy intelektualnej i moralnej wyrażająca się w zainteresowaniu sprawami człowieka, a przede wszystkim w poszanowaniu jego godności i wolności.

2. Praktyczno-technicznemu aspektowi w obrębie wiedzy odpowiadałaby (podobnie jak wyżej) intencjonalność działań naukowych, czyli intencje jako motywy działań. W tym nieco bardziej zsubiektywizowanym wymiarze, bowiem obejmującym tylko i wyłącznie ludzką praktykę, zasadą nadrzędną winien być humanitaryzm, jako postępowanie powodowane troską o człowieka, jego potrzeby, jego dobro. Najwyższą wartością winna być tu bezwzględne uznanie ludzkiej godności, braterstwa i równości między wszystkimi ludźmi.

Powyższy podział ukazuje dwa spostrzeżenia. Mianowicie, wszelkie aspekty działalności naukowej etycznie ujmowane są ze względu na indywidualną intencję i jej efekt-działanie, które jest etycznie uznawane, jeśli spełnia warunek „przechodniej pozytywności” - przez co rozumiem pozytywną (korzystną dla ogółu ludzi) intencję i działanie z niej wynikające. Nadto, że utworzony dzięki temu warunek pozwala nam rozpatrywać naukę na powrót w jej wymiarze globalnym, jako że intencje kierujące naukowcem prowadzą go bezpośrednio do działań praktycznych z nich wynikających, a lokowanych już w potencjalnej przestrzeni intersubiektywnej, i z tej racji to intencje i działania są podstawowym punktem zakorzenienia etycznego wymiaru nauki. Jeśli mianowicie w ramach nauk empirycznych podejmowane jest przez naukowca jakieś działanie (teoretyzowanie, technicyzowanie, praktykowanie), to jest ono etyczne właśnie ze względu na jego intencjonalność. Uważam zatem za stosowne nakierowanie sądu etycznego

na działanie praktyczne, jako że nie możemy winić Alberta Einsteina za powstanie i użycie bomby atomowej, choć pośrednio jest jej „twórcą”. W żadnym wypadku nie można obarczać go odpowiedzialnością za jej powstanie. Co więcej, wszelkie jego osiągnięcia naukowe są jak najbardziej dobre z etycznego punktu widzenia, jako że mieściły się one głównie w pierwszym z powyższych wymiarów nauki i zdecydowanie kierował się humanistycznymi intencjami. Zatem wszelkie orzekanie o winie ulokowane zostaje w wymiarze praktyczno-technicznym nauki, jako że w pełni zarysowane są w niej konteksty zastosowania, a nawet świadomość konsekwencji. Jednakże i tu pojawiają się pewne niedociągnięcia.

Dobrym przykładem będzie tu praktyczny wymiar nauk medycznych, w którym lekarz (osoba posługująca się wiedzą medyczną) podejmuje pewne czynności ze względu na dobro pacjenta, które jest intencją lekarza. Zdarza się jednak niekiedy, że mimo podejmowanych działań cel nie zostaje osiągnięty, a wręcz przeciwnie - stan pacjenta się pogarsza. Z tego powodu efekt - jakim jest przykładowy zgon pacjenta - nie może być miarą etyczności postępowania lekarza. W przeciwnym wypadku wszelkie niepowodzenia służb medycznych byłyby „gwoździem do trumny” nauki, która nie byłaby w żaden sposób etyczna, a właśnie z takim postanowieniem nie możemy się zgodzić. Nieetycznym byłoby takie działanie lekarza, które w prawie karnym określane jest mianem „działania z premedytacją” - czyli działaniem wynikłym z pewnych określonych intencji i w określonym celu (z reguły - partykularnej korzyści) negatywnym w odniesieniu do innych ludzi<sup>9</sup>. Niech za przykład posłuży nam tak zwany, "handel skórami"<sup>10</sup>, który był nieetyczną i niemoralną praktyką właśnie ze względu na intencje i cel podejmujących

<sup>9</sup> Jest to jawne i świadome pogwałcenie zasad humanitaryzmu, który lokowaliśmy w tym wymiarze. Hegel powiedziałby w tym miejscu o niepełnym uznaniu człowieczeństwa w innym człowieku, który staje się dla nas środkiem, a nie celem. Co więcej jest to swoisty krok poza Hegłowskie Państwo Prawa, negacja obowiązującego w nim prawa, która także musi zostać zanegowana (rola prawa karnego).

<sup>10</sup> Prasowe określenie praktyk personelu medycznego, których celem było uśmiercanie pacjenta w drodze do szpitala, w celu zyskania korzyści majątkowych

## Damian Reszkowski

się tych *działań* ludzi, czyli w tym konkretnym przypadku - intencja ekonomiczna nakierowana na cel gratyfikacji finansowej.

Intencjonalność jako główny miernik etyczności pozwala zrównać ze sobą aspekt indywidualności grona naukowców z uniwersalnym charakterem samej nauki. Bowiem, celem naukowca staje się nauka w ogóle, nauka jako źródło prawdy o otaczającym człowieka świecie. Pracując w ramach określonej dziedziny nauki powiększa on tym samym jej „moc prawdziwości”. Cel nauki i naukowca winien być tym samym celem i zdaje się on w ten sposób właśnie zestrajać, scalać w jeden i ten sam kierunek dążenia. Owym kierunkiem jest użyteczność wiedzy dla pojedynczego człowieka i dla ludzkości. Wiedza dostępna człowiekowi ma ułatwiać mu życie w otaczającym go świecie. Ponadto w Karcie Praw Człowieka każdemu człowiekowi przysługuje prawo do kształcenia - zdobywania (wypracowanej w ramach różnorodnych dziedzin naukowych) wiedzy, a także wolności do rozwijania indywidualnych zainteresowań i pasji (do których może należeć bierne, lub aktywne, uczestniczenie w każdej z dziedzin naukowych). Podstawowym prawem człowieka, a w szczególności naukowca, jest jego wolność osobista. Powróćmy jednak do kulturowego aspektu nauk:

Postawiony został mianowicie przed nami nie tylko techniczny problem zapewnienia i utrzymania pokoju, lecz również zadania wychowania i oświaty. Jeśli chcemy przeciwstawić się siłom zagrażającym naszej wolności intelektualnej i indywidualnej, musimy rozpoznać, o co toczy się gra i co zawdzięczamy tej wolności, którą wywalczyli dla nas w twardych walkach nasi przodkowie. Bez tej wolności nie byłoby Szekspira, Goethego, Newtona, Faradaya, Pasteura, Listera, nie byłoby wygodnych domów dla mas, nie byłoby kolei, radia; nie mielibyśmy środków obronnych przeciwko epidemiom, tanich książek, kultury, radości ze sztuki dla wszystkich.

od właścicieli zakładów pogrzebowych, które informowano o zgonach wraz z rodzinami uśmierconych.

*Etyka i przyrodoznawstwo - wieczny rozbrat czy ostateczna zgoda?*

Nie budowalibyśmy maszyn, żeby oszczędzić człowiekowi mozolnej pracy przy tworzeniu dóbr koniecznych do życia. Większość ludzi prowadziłaby beznadziejne niewolnicze życie, jak pod prastarym azjatyckim despotyzmem. Nie, tylko ludzie, którzy są wolni, mogą wykonywać pracę twórczą i intelektualną, która dla nas współczesnych czyni życie czegoś wartym. Obecne trudności gospodarcze bez wątpienia zmuszą nas prędzej czy później do wprowadzenia, drogą regulacji prawnych, równowagi między podażą a popytem na pracę, między produkcją a konsumpcją. Ale i ten problem będziemy rozwiązywali jako ludzie wolni i nigdy nie dopuścimy do tego, aby z tego powodu dać się spętać w niewolę, w przeciwnym wypadku zamrze wszelki zdrowy rozwój.<sup>11</sup>

To fragment przemówienia Alberta Einsteina w Albert Hall w Londynie w październiku 1933 roku zatytułowanego *Science and Civilization* [org. *Wissenschaft und Kultur - Nauka a kultura*]. Wskazuje w nim Einstein na konieczność wolności osobistej, co więcej - wypowiedzi, która staje się nie tylko językiem jednego człowieka, ale określonej dyscypliny naukowej, nauki w ogóle. Następnie powraca do pojedynczego człowieka - członka społeczeństwa, który posługuje się językiem posiadanej wiedzy naukowej przekazanej człowieczeństwu i jego poszczególnym członkom. Język ten wyraża obiektywnie istniejące (choćby zdaniem Maxa Webera) myśli, a dzięki specyficznej analizie języka dokonanej przez Ludwiga Wittgensteina odnosi się on także do działania ludzkiego, które rozpoczyna się na szczeblu naukowym, a uwieńcza w działaniu pojedynczego członka społeczeństwa, który „rozumiejąco wypowiada się” (działa!) o świecie, w który „jest wrzucony”.

W tym - zdaje się hermetycznym - ruchu myśli ludzkiej i jej wyrażaniu poprzez działanie językiem (w szczególności naukowym - o charakterze twierdzeń o świecie) zawiera się szczególna konieczność sprzężenia etyki i

<sup>11</sup> Albert Einstein, op. cit., s. 392 - 393.

Damian Reszkowski

nauki. Albowiem obie dotyczą i ukazują się w ludzkiej praktyce, w przestrzeni intersubiektywnej, jaką jest życie społeczne. To tu - w ludzkiej praktyce - drzemie moc konsekwencji oddania się Kantowskiej etyce obowiązku, która najdoskonalej odpowiadałaby chyba naukowcom...

Zatem ostateczna zgoda!

Juliusz Iwanicki

## Współczesna ezoteryka i motywy religijne w świetle filozofii Platońskiej

Cała filozofia europejska to ciąg przypisów do Platona.  
Whitehead

Platon jest filozofią.<sup>1</sup>  
Emerson

### Wstęp

Nie można sobie wyobrazić współczesnej filozofii, kultury a nawet dzisiejszego człowieka Zachodu bez dziejowego wpływu myśli Platońskiej. Fenomen Platona trudno opisać i zawrzeć w jakimś jednym zdaniu, gdyż istnieje szereg różnych wypowiedzi na temat tej postaci, a jednak żadna z nich nie ujmuje tematu wyczerpująco, ani w pełni obiektywnie. Zauważyć to można także wśród postmodernistów - adwersarzy Platona. Postmoderniści niesłusznie oskarżają Platona o fundamentalizm, czy dogmatyzm, niezmiernie spłycając jego naukę. Chociaż odrzucam ich poglądy w tej kwestii, to jednak nie można zapomnieć, iż: „(...) nie ma przecież jednej filozofii jako takiej, a tylko jej liczne i nawet rozłączne postaci, powstałe i niejednolicie rozwijane

<sup>1</sup> Tylne okładka podręcznika *Pięćdziesięciu wielkich filozofów*, Dianę Collinson, Zysk i S-ka, Poznań 1997.

Giovanni Reale: *Historia filozofii starożytnej*, tom 4. Lublin, KUL 1999, s. 21.

od czasów antycznych po dzień dzisiejszy."<sup>2</sup> Zgadając się z taką postacią sporów i dyskusji filozoficznych jest *antyczna* myśl Platońska.

W pracy tej chciałbym jednakże zwrócić uwagę na to, iż wpływ Platona jest dużo szerszy i wybiega poza tradycyjną filozofię akademicką. Dzieje się tak już na poziomie potocznym. Wielu ludzi w swoim światopoglądzie wypowiada poglądy, które nie są niczym innym jak nieświadomym nawiązaniem do przeróżnych dialogów stworzonych przez „nauczyciela ludzkości”<sup>3</sup>. Takie problemy jak: nieśmiertelność duszy, koncepcja innego świata, reformy społeczne, natura sztuki i wiele innych są bardzo żywotne w dziełach platońskich.

Dostrzec należy także, że Platon dotyka i wkracza na teren dzisiaj opanowany przez różnego rodzaju religie. Jaeger wypowiada na ten temat interesujący sąd: „Platon był twórcą teologii Zachodu.”<sup>4</sup> Chodzi tu przede wszystkim o uniwersalną metaforę „drugiego żeglowania” (w innych przekładach: „wiosłowania”). Reale analizuje to jako spojrzenie na to, co boskie z perspektywy tego, co nadzmysłowe. Tym samym Platon wykracza poza myślenie racjonalne i wchodzi na obrzeża mistyki. Kontrastuje to z powszechnie znanym upodobaniem Greków do dialektyki, kultem *Logosu*. Wydaje się to trudne do pogodzenia. Mimo to sądzę że właściwą konkluzją będzie przyjąć tu stanowisko pośrednie. Już Tatarkiewicz zauważa:

Platon gotów był pojmować rozmaicie (...) przypuszczał, że w ostatecznych zagadnieniach intuicja i wiara, mit i przenośnia, irracjonalny popęd duszy mogą nas równie i więcej zbliżyć do prawdy niż ścisłe rozumowania. Nauka musi być tedy czysto racjonalna, ale nie filozofia, która ma do czynienia z tymi ostatecznymi zagadnieniami (...)

<sup>2</sup> M. Wesoły: *Zasadność nauczania historii filozofii w szkolnictwie wyższym: trudności i postulaty*, s. 164.

<sup>3</sup> G. Reale, op. cit, t.2, s. 23.

<sup>4</sup> G. Reale, op.cit, t.2, s. 357.

(...) zarówno racjonalizm, jak i irracjonalizm zwykły powoływać się na niego (Platona - J.I) jako na swego twórcę (...) jedni znajdowali w jego dziełach kult ekstazy i wieszczych sił ducha, inni -rozumowej trzeźwości.<sup>5</sup>

Obcując z myślą grecką, a w szczególności ze spuścizną Platona, trudno przyjmować jednoznaczne, kategoriyczne schematy interpretacji. W pracy tej spróbuję zaadaptować oraz zestawić wybrane poglądy Platona z współczesną ezoteryką i religią, a także wyciągnąć z tego porównania dalsze wnioski. Nie uważam, żebym trzymał się tu jedynej dobrej drogi badawczej, ale idąc z duchem interdyscyplinarnych metod naukowych chciałbym, aby światło filozofii Platońskiej dotknęło tematów i autorów raczej omijanych przez filozofów jako nienaukowe. Aby tego dokonać muszę najpierw przedstawić, jak rozumiem dzisiejszą ezoterykę.

## Ezoteryka

Etymologicznie termin „ezoteryka” wywodzi się z greki (*esoterikos* - wewnętrzny, tylny). Kopaliński definiuje to pojęcie jako „tajemny, tajny, dostępny tylko dla wybranych”<sup>6</sup>. Współczesna literatura ezoteryczna jest bardzo obfita i rozległa, jednak poziom wielu prac pozostawia dużo do życzenia. Istnieje jednak wartościowy kanon dotyczący zagadnień parapsychologicznych. Ukazują się także przeróżne pozycje z dziedziny okultyzmu (z łaciny: *occultus*, *occulere* - ukrywać, zatajać), teozofii (z greki: *theos* - Bóg, *sophia* - mądrość) czy spirytyzmu (łacina: *spirytus* - duch). Ezoteryka jest więc mało homogeniczną (jednorodną) dziedziną wiedzy, niełatwo określić jej status. Z pewnością cieszy się zainteresowaniem wąskiej

<sup>5</sup> W. Tatarkiewicz: *Historia filozofii*, t. 1. Warszawa, PWN 2001, s. 98, 104.

<sup>6</sup> W. Kopaliński: *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych*. Warszawa, Wiedza Powszechna 1983, s. 132.



grupy badaczy i nie jest poważana przez szeroko rozumianą naukę. Reale zauważa u Platona motywy ezoteryczne, jednak redukuje znaczenie tego terminu do „wewnątrzakademickiego”, mając na myśli nauki zastrzeżone tylko dla uczniów Akademii<sup>7</sup>. W mojej pracy skupię się przede wszystkim na ezoteryce parapsychologicznej - ważne pozostaje określenie jej roli wobec dzisiejszej nauki i filozofii.

Dla uporządkowania przyjmę tu podział wiedzy J. Sucha. W *Filozofii nauki* wyróżnia on następujące rodzaje wiedzy: a) wiedza racjonalna - potoczna, naukowa, artystyczna i spekulatywna, b) wiedza irracjonalna<sup>8</sup> (cechuje ją nieracjonalność i pozadoświadczalność). Poza tym schematem lub jakby na jego pograniczu pozostaje parapsychologia. J. Such uważa, że nie spełnia ona tak zwanej „mocnej zasady racjonalności Ajdukiewicza” (stopień przekonania z jakim głosimy dane twierdzenie, nie może być większy od stopnia jego uzasadnienia<sup>9</sup>). Paranauka według tego kryterium, nie spełnia tych wymogów, ale cechuje ją słaba zasada racjonalności (intersubiektywność, czyli przekazywalność) i stanowi „przedsionek” wiedzy naukowej. Jest to mimo wszystko swoiste dowartościowanie parapsychologii, gdyż zostaje ona tu wyodrębniona od pseudonauki, która nie ma żadnego znaczenia merytorycznego.

### *Religia*

Relacja między filozofią a religią przeszła w dziejach Europy przez różne etapy, od pełnej syntezy w duchu „*ancilla theologiae*” („służebnica teologii”) po wzajemną wrogość - Horacjańskie „*Odi profanum vulgus*”<sup>10</sup> („Nienawidzę ludzi nieoświeconych”) było swoistą dewizą dla wielu

<sup>7</sup> G. Reale, op. cit., t.2, s. 48.

<sup>8</sup> J. Such: *Filozofia nauki*. Poznań, Wydawnictwo Naukowe UAM 2000, s.36.

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> Horacy: *Pieśni* 3, 1,1. Za: W. Kopaliński: *Słownik...*, s. 299.

niezależnych filozofów nowożytności i Oświecenia. Ze strony wielu wierzących chrześcijan stanowisko także było nieprzejednane, za przykład niech posłuży zdanie reformatora Marcina Lutra: „Rozum to nierządnicza szatana.”<sup>11</sup> Arno Anzenbacher wyróżnia cztery podstawowe możliwości stosunku jaki może przebiegać pomiędzy filozofią a religią:

- nie mają one ze sobą nic wspólnego (stanowisko neopozytywistyczne),
- istnieje pomiędzy nimi sprzeczność (przykładowo Tertuliańskie *Credo quia absurdum* - „Wierzę, bo to jest niedorzeczne”<sup>12</sup> i Marksa „Religia to opium dla ludu”<sup>13</sup>)
- stanowią one jedność (Augustyńskie *Credo ut intelligam*<sup>14</sup> - „Wierzę, aby zrozumieć”)
- religia i filozofia stanowią różne, ale odniesione wzajemnie do siebie płaszczyzny sensu (pogląd bliski neotomizmowi).

Zgłębiając temat niniejszej pracy, nie sposób nie zająć tu określonego stanowiska. Sądzę, że najbliższa prawdy wydaje się być ostatnia koncepcja - trudno wymieszać ze sobą dwa składniki ludzkiego postrzegania jakimi są *ratio* (poznanie racjonalne) *ifides* (wiara). Jednocześnie nie wydaje się możliwe odseparowanie od siebie tych dwóch elementów - filozofia często dochodzi do granic rozumu, tworzy się wówczas rodzaj „wiary filozoficznej” Jaspersa. Teologia także nigdy nie mogła i nie będzie mogła sobie poradzić bez podstaw filozoficzno-logicznych.

### **Napięcia między logosem a mythosem (słowem a mitem)**

Powszechnie wiadomo, iż dialogi Platońskie zapisane są pięknym, artystycznym językiem; należą do najstarszych skarbów literatury

<sup>11</sup> A. Anzenbacher: *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków, Wydawnictwo WAM 2003, s. 34.

<sup>12</sup> Ibidem.

<sup>13</sup> Ibidem.

<sup>14</sup> Ibidem.

europiejskiej. Arystoteles, uczeń Akademii, co prawda miał w starożytności sławę świętego pisarza, ale niestety nie zachował się do naszych czasów żaden z jego dramatów.<sup>15</sup> Posiadamy jego liczne traktaty filozoficzne, jednak pod względem estetyki języka nie osiągał takich wyzyna, jak dzieła jego mistrza. Z drugiej strony ułatwia to zrozumienie pism Stagiryty pod względem merytorycznym; można powiedzieć że sięga on zazwyczaj *ad rem* (do rzeczy) i raczej nie tworzy on wielu warstw interpretacyjnych. Tymczasem, bogaty język Platona obfituje w liczne metafory i konstrukcje, pełen jest przenośni i rozbudowanych parabol. Wśród studentów zazwyczaj to właśnie Platon cieszy się większą popularnością niż Arystoteles, między innymi ze względu na wysokie walory językowe. Paradoksalnie, filozofia Platońska okazuje się trudniejsza w zrozumieniu, mimo iż posiadamy wszystkie jego pisma ze starożytności. Platon nie pisał typowych traktatów filozoficznych, oscyluje on pomiędzy oralną tradycją mistrza Sokratesa, a całkowicie pisemnym przekazem ucznia Arystotelesa<sup>16</sup>. Dialogi obfitują w przeróżne środki wyrazów emocjonalnych, dalekie są od suchego sposobu pisania wielu późniejszych dzieł filozoficznych następnej epoki. Chociaż w *Państwie* wyróżnione jako najwyższe władze poznawcze są rozum wyższy (*noesis*, określanany także intuicyjnym) i niższy (*dianoia*)<sup>17</sup>, to Platon nigdy nie był czystej krwi racjonalistą. Szeroka metafora duszy w *Fajdrose* w postaci rydwana z dwoma końmi pokazuje jak wiele namiętności targa naturą ludzką<sup>18</sup>.

W dziełach naszego filozofa ponadto aż roi się od przeróżnych podań i mitów. Rozmowa między faraonem Tamuzem, a bogiem Teutem jest kulminacyjnym momentem rozważań na temat pisma we wspomnianym *Fajdrose*<sup>19</sup>. *Fedon* jest zabarwiony szeroką i głęboką eschatologią (greka: *eschatos* - ostateczny). Platon nigdy do końca nie odszedł od mitów, co

<sup>15</sup> W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 1, s. 105.

<sup>16</sup> G. Reale, op. cit., t. 2, s. 27-73.

<sup>17</sup> Platon: *Państwo*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 218, 219, 511 B-E.

<sup>18</sup> Platon: *Fajdros*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 38, 253 D.

<sup>19</sup> Platon: *Fajdros*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 74, 274 D.

więcej tworzył wiele własnych (choć pierwiastek rozumowy nigdy nie traci u niego należnego mu znaczenia). W tym sensie występuje tu napięcie pomiędzy *logosem* a *mythosem*. Zauważa to już Arystoteles w *Metafizyce*: „Dlatego nawet miłośnik mitów jest w pewnym sensie miłośnikiem mądrości, bo mit jest pełen dziwów.”<sup>20</sup>

Pamiętać należy również słowa Platona z Listu siódmego: „O tym, na czym naprawdę mi zależy (...) nie ma i nie będzie żadnego mego pisma, bo nie jest to racjonalne, jak matematyka, i nie daje się ująć w słowa.”<sup>21</sup>

Rola pisma jest rzeczywiście u Platona ograniczona. Co więcej, prawdziwe zdanie twórcy Akademii jest niemal zawsze ukryte pod zasłoną dialektyki. Dlatego uważam, że w tym znaczeniu Platon jest pokrewny ezoteryce, a nawet zbliża się do doświadczenia religijnego. Prawdziwa mistyka, jak uważają niektórzy badacze<sup>22</sup>, zaczyna się, kiedy nie możemy już werbalnie opisać, ani oddać słowami doświadczenia mistycznego, jakie nas spotyka. Możemy więc tu już lepiej określić, dlaczego Platon może uchodzić za patrona ezoteryki.

Konflikt pomiędzy *logosem* a *mythosem* przebiega również u niego w wymiarze religijnym. Andrzej Nowicki zwraca uwagę na Platońską krytykę religii jako narzędzi władzy politycznej<sup>23</sup> (co doskonale antycypuje podobną krytykę Thomasa Hobbesa w *Lewiatanie*). Poza tym mity religijne są w *Państwie* określone jako „kłamstwo użyteczne”. Niektóre z nich mają dobre zastosowanie wychowawcze i warto je zachować, nawet jeśli są tylko wymyślonymi przez poetów opowiastkami. Obszerną krytykę zachowań religijnych znajdziemy u filozofa w *Eutyfronie*, dialogu poświęconemu pobożności. W pewnym momencie dyskusji między Sokratesem a kapłanem

<sup>20</sup> Arystoteles: *Metafizyka*. W: Dzieła wszystkie, t. 2. Warszawa, PWN 1990, s. 620, 982b.

<sup>21</sup> Platon: *List siódmy*. Za: W. Tatarkiewicz: op. cit, t 1, s. 98.

<sup>22</sup> K. Albert: *Wprowadzenie do filozofii mistycznej*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2002.

<sup>23</sup> A. Nowicki: *Zarys dziejów krytyki religii*. Starożytność. Warszawa, Książka i Wiedza 1986, s. 182-188.

Eutyfronem, pada stwierdzenie, że ofiara i modlitwa to: „rodzaj handlu, sztuka pośrednictwa handlowego między bogami a ludźmi.”<sup>24</sup>

A. Nowicki podsumowuje to konkluzją, iż Platon jest w gruncie rzeczy prekursorem etyki świeckiej.<sup>25</sup> Moim zdaniem jest to jednak zbyt daleko posunięte i upraszczające stwierdzenie. W *Timajosie* odnajdujemy następujące słowa: „Świat, bowiem jest rzeczą najpiękniejszą spośród zrodzonych, a jego budowniczy (konstruktor - J.I.) jest najdoskonalszą z przyczyn.”<sup>26</sup>

Platonowi nie można zarzucić ateizmu, chociaż na pewno znaczenie Demiurga jest tu mniejsze niż Pierwszego Poruszyciela (który jest ponad formami) Arystotelesa. Doszukiwano się również w niektórych dialogach akcentów protochrześcijańskich, jak na przykład prorocstwo męki pańskiej we fragmencie „Państwa”. Według przekładu Acriego możemy tą partię przetłumaczyć następująco: „(...) sprawiedliwy w takim położeniu będzie biczowany, torturowany, więziony (...), a w końcu wszelkie zło wycierpiawszy zostanie ukrzyżowany.”<sup>27</sup>

Potęę i sprzeczności filozofii Platońskiej najlepiej widać w jej późniejszym wpływie. Ostatnie lata Cesarstwa Rzymskiego przebiegały pod znakiem rosnących wpływów chrześcijan i późniejszych patrystyków (Klemens Aleksandryjski, Orygenes) a gasnącym obozem filozofów pogańskich (Celsus, Apulejusz, Plutarch, Plotyn). Interesujące jest, że obydwie strony powoływały się na Platona jako swojego nauczyciela i obficie korzystały z wpływów tak zwanej tradycji medioplatońskiej.<sup>28</sup>

## **Ezoteryka a filozofia platońska**

### *Tanatologia (greka: Tanatos - bóg śmierci) -problem nieśmiertelności duszy*

<sup>24</sup> Platon: *Eutyfron*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 167, XVIII.

<sup>25</sup> A. Nowicki, op. cit., s. 187.

<sup>26</sup> Platon: *Timajos*. 28 b - 29 a. Za: G. Reale, op. cit., t. 2, s. 167.

<sup>27</sup> G. Reale, op. cit., t. 2, s. 267.

<sup>28</sup> G. Reale, op. cit., t. 4, s. 323-368.

### *Współczesna ezoteryka i motywy religijne w świetle filozofii Platońskiej*

Wspomniałem we wstępie, że dotykając współczesnej tematyki ezoterycznej mam na myśli przede wszystkim prace parapsychologiczne. Jedną z najbardziej znanych książek ostatnich dziesięcioleci jest słynne *Życie po życiu* autorstwa Raymonda Moodego. Publikacja ta jest świadectwem i zbiorem doświadczeń ponad stu przypadków ludzi, którzy przeżyli śmierć kliniczną. Co więcej, autor jest z wykształcenia doktorem psychiatrii i filozofii, a więc osobą nadzwyczaj kompetentną do badań tego typu przypadków. W pracy zawarty jest szereg wywiadów z ludźmi, którzy przeżyli śmierć kliniczną byli blisko śmierci albo nawet granicę życia na krótko przekroczyli. Szeroko omówione są tu: zjawiska *oobe* (z angielskiego: - *out o/body experience* - doznania poza ciałem), słynny „czarny tunel”, spotkania z umarłymi i „światlistą istotą” i wiele podobnych zjawisk. Interesującym faktem jest, że autor zdaje sobie sprawę z dużego znaczenia wpływu kultury na tego typu doświadczenia. W książce opisane są zbieżności występujące w Biblii, *Tybetańskiej Księdze Umarłych*, dziełach skandynawskiego mistyka Swedenborga, a także Platona. Z oczywistych względów skoncentruję się na tych ostatnich porównaniach.

Rozważania Platona na temat śmierci i losów eschatologicznych duszy są zawarte w co najmniej pięciu jego dziełach: *Fedonie*, *Gorgiaszu*, *Menonie*, *Fajdrocie* i *Państwie*. Bezdyskusyjna pozostaje sprawa jego stanowiska w kwestii egzystencji duszy ludzkiej po śmierci - jest ona nieśmiertelna:

Więc kiedy śmierć na człowieka przyjdzie, wówczas chyba to, co w nim śmiertelne umiera, a to, co nieśmiertelne, całe i niezepsute oddala się i odchodzi precz; uszło śmierci.<sup>29</sup>

Skoro zaś tak się rzecz ma, że tym, co się porusza samo przez się, jest nie, co innego niż dusza, to dusza musi być niezrodzona i nieśmiertelna<sup>30</sup>

<sup>29</sup> Platon: *Fedon*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 466, LVI 107.

<sup>30</sup> Platon: *Fajdros* 246a. Za: G. Reale, op. cit., t. 2, s. 227.

Możemy dostrzec w filozofii twórcy Akademii potężny pierwiastek spirytualistyczny. Chociaż niewiele jest poglądów, które możemy z całą pewnością jemu przypisać (paradoksalnie, mimo iż nie brakuje nam żadnych jego dzieł), to sądzę, że jeśli chodzi o problem nieśmiertelności duszy, nie ma tu wątpliwości. Zaznaczyć należy, że i tutaj Arystokles<sup>31</sup> (to jego pierwotne imię, przydomek od szerokich barów myśliciela) nie zajmuje pozycji dogmatycznej. Ma tego też świadomość Raymond Moody: „(...) Platon ostrzega nas, że jego szczegółowe opisy świata, w które wkracza dusza po śmierci, są tylko przypuszczeniami.”<sup>32</sup> Takie opisy odnajdujemy między innymi w wielu partiach *Fedona* i w ostatniej księdze *Państwa*. Są one nasiąknięte akcentami mitologicznymi i poetyckimi. Tu znowu dostrzegamy opozycje pomiędzy mistyką a racjonalną dialektyką.

Zdumiewające pozostaje to, iż refleksje naszego filozofa w pełni korespondują z współczesnymi opisami ezoterycznymi. Na długo przed powstaniem monoteistycznej religii chrześcijańskiej (która zresztą dużą część swojej teologii zbudowała w oparciu o tradycję grecką) powstają zadziwiająco trafne intuicje. Potwierdzają to inne wypowiedzi Moodego:

W pismach Platona napotkać można często opisy śmierci dokładnie takie, jak te przytoczone w poprzednim rozdziale (to znaczy przypadki ludzi, którzy przeżyli śmierć kliniczną- J.I) Platon (...) przedstawia śmierć jako oddzielenie się niematerialnej części żyjącej osoby, duszy od fizycznej części - ciała (...) wielokrotnie opisuje, jak dusza, która oddzieliła się od ciała, spotyka dusze innych zmarłych.<sup>33</sup>

Rozważania Moodego są raczej wyjątkiem w literaturze ezoterycznej; większość parapsychologów nie ma dużego przygotowania filozoficznego. Jest to istotna wada tej dziedziny; gdyby została ona poważniej potraktowana

<sup>31</sup> W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 1, s. 83.

<sup>32</sup> R. Moody: *Życie po życiu*. Tłum. Ireny Dożał-Nowickiej. S. 59.

<sup>33</sup> Ibidem.

*Współczesna ezoteryka i motywy religijne w świetle filozofii Platońskiej*

przez filozofów, mogłaby dostać mocny impuls do dalszego rozwoju. Wymaga to przełamania wielu stereotypów, a także uważnej selekcji - oddzielenia wartościowych publikacji od niezbyt miarodajnych. Wydatnie może to ułatwić znajomość filozofii Platona, która według mnie może być swoistym barometrem czy lampą dla takich poszukiwań.

### **Wędrowki duszy**

Przykładem innych wartościowych, ale słabo podbudowanych filozoficznie relacji parapsychologicznych są *Jouneys out of the body (Podróże poza ciałem)* Roberta Monroe. Autor, który z zawodu był amerykańskim biznesmenem, w wieku czterdziestu kilku lat zaczął mieć niezwykle doświadczenia, które znawcy określają problemem „wychodzenia z ciała”. W odróżnieniu od metod Moodego, który tylko zbierał jako lekarz relacje od innych, Monroe sam na sobie przetestował swoje parapsychiczne możliwości. W Stanach Zjednoczonych do dziś działa Instytut jego imienia, lekarze badali jego zdolności i w pełni potwierdzili jego poczytalność umysłową.

W ogólnym skrócie doświadczenia Roberta Monroe potwierdzają stare refleksje Platońskie. Dusza może podróżować poza ciałem, oto fragment jego dziennika:

11 czerwca 1958 roku

Znowu otworzyłem oczy i wszystko wyglądało normalnie, poza wibracjami i łaskotaniem gdzieś w głowie. Zamknąłem oczy, a ich siła wzrosła. Postanowiłem spróbować unieść się i zrobiłem to. Przez chwilę dryfowałem w centralnej części pokoju, po czym łagodnie spłynąłem w dół, zupełnie jak opadające piórko. Kiedy dotknąłem



podłogi, moje barki i głowa wydawały się spoczywać na dywanie, podczas gdy biodra i nogi zawieszane były w powietrzu.<sup>34</sup>

Jest to wybrany akapit z bardzo obszernego notatnika badacza. Chciałbym porównać to z opisem, jaki możemy odnaleźć w *Fajdrose*:

Każda dusza jest nieśmiertelna. To bowiem, co się zawsze porusza, jest nieśmiertelne (...) Jedynie więc poruszanie samo przez się - ponieważ nie porzuca samo siebie - nie ustaje w ruchu, lecz jest źródłem i początkiem ruchu również dla innych, które są w ruchu.<sup>35</sup>

Widzimy więc, że dla Platona, jednym z głównych atrybutów duszy był ruch. Materia człowieka sama w sobie jest martwa i pasywna, potrzebuje ożywczego tchnienia ze strony duchowej. Ciało bez duszy nie może się poruszać, pozostaje jakby pustym pojemnikiem. Od strony metafizycznej możemy zauważyć w tym miejscu ogromną przewagę doskonałego bytu nad zjawiskową sferą cielesną. Możemy przeciwstawić to, co wieczne, temu, co przemijalne. Tworzy to klasyczny dualizm. Istnieją także opinie, że Platona można też ocenić jako monistę, gdyż tak naprawdę istnieje u niego tylko jeden prawdziwy byt, a reszta jest niebytem, więc nie podlega ontologicznej weryfikacji. Nie można jednak tego zagadnienia definitywnie rozstrzygnąć, gdyż pojawia się problem *ojcobóstwa Parmenidesa*<sup>36</sup>. Niebyt w tym rozumieniu istnieje, tylko inaczej niż byt. Jest to jednak obszar dziedziny meontologicznej (greka: *meon* - niebyt) i znacznie wykracza poza temat mojej pracy.

Myśli Platona okazują się być aktualne i bliskie współczesnym badaniom parapsychicznym dotyczącym duszy. Czy podobnie jest z zjawiskiem reinkarancji?

<sup>34</sup> R. Monroe: *Podróże poza ciałem*. Bydgoszcz, Dom Wydawniczy Limbus 2000, s.219,220.

<sup>35</sup> Platon: *Fajdros*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 29, 245 C.

<sup>36</sup> G. Reale, op. cit., t. 2, s. 145-150.

## **Reinkarnacja**

W dziesiątej księdze *Państwa* pojawia się intrygujący mit, w którym Er, żołnierz grecki, powraca z zaświatów, aby przekazać żyjącym ludziom jak wygląda życie po śmierci. Oto istotny fragment jego opowieści:

Nie was wybierać będzie duch; wy sobie sami będziecie ducha obierali (...) Dusze wielu zwierząt przechodziły w ludzi i przechodziły jedne zwierzęta w drugie. niesprawiedliwe dusze wstępowały w zwierzęta dzikie, a sprawiedliwe przemieniały się w zwierzęta łagodne - odbywały się wszelkie możliwe przemiany (...)

Kiedy (...) nadeszła północ, odezwał się grzmot i przyszło trzęsienie ziemi. Wtedy w mgnieniu oka rozleciały się duchy na wszystkie strony w górę, ku narodzinom; rozprysły się jak gwiazdy."<sup>37</sup>

Temat reinkarnacji ma niezmiernie rozległe korzenie sięgające wielu horyzontów kulturowych. Jak wiadomo, idea wędrówki dusz ma swoje źródło na Wschodzie, w Indiach. Można powiedzieć, iż jest to jądro religii hinduistycznej, której święte księgi *Wedy* są równie stare, co żydowski *Pięcioksiąg*. Istnieją liczne, jednak niepotwierdzone przypuszczenia, że Pitagoras i Platon znali koncepcje wędrówki dusz ze Wschodu (a w każdym istnieją domysły o ich wędrówkach do Egiptu<sup>38</sup>). Podobne pomysły przeniknęły do wczesnego chrześcijaństwa i były głoszone przez Orygenesę - jednakże zostały potępione na synodzie biskupów w 543 roku.<sup>39</sup>

We współczesnej parapsychologii zagadnienie to także ma swoją wysoką rangę. Zachodnia nauka, jak dotąd sceptycznie nastawiona, dostarcza

<sup>37</sup> Platon: *Państwo*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2001 s.334,337,338, 618D, 620D, 621B.

<sup>38</sup> W. Tatarkiewicz, op. cit., t. 1, s. 83.

<sup>39</sup> Ks. Bp. Z. Kraszewski: *Tajemnica życia wiecznego*. Oficyna Wydawniczo-Poligraficzna „Adam”, s.18.

dobrych metod badawczych w postaci psychoanalizy i hipnozy (która *nota bene*, przez lata była odrzucana przez naukowców jako szarlataneria). W pracy Iana Wilsona<sup>40</sup> opisany jest szereg przypadków dokumentujących badania na ludzi, którzy twierdzili, że pamiętają swoje poprzednie wcielenia. Najwięcej tego typu przypadków, z oczywistych względów, jest opisanych w Indiach. Wyniki tych analiz ani jednoznacznie nie potwierdzają, ani nie wykluczają tezy o reinkarnacji. Jak zwykle silniejsze są tu wierzenia religijne. Słynne dzieło buddyzmu, *Tybetańska Księga Umarłych*, to księga, która opisuje wnikliwie losy eschatologiczne duszy ludzkiej. Między innymi znajduje się tam następujący fragment, gdzie podobnie jak u Platona, znajdują się przestrogi przed wcielaniem się w nowe ciało:

Nie spoglądaj z upodobaniem na owe matowe ciemnoniebieskie światło z dziedziny ludzi, albowiem jest to pełna udręku droga zgromadzonych przez twoje nazbyt wybujałe, ja" złych skłonności. Jeśli ci się ona spodoba, trafisz nią do człowieczej sfery Samsary i będziesz doświadczał wszelkich utrapień narodzin, starości, choroby i śmierci i nigdy nie wydobędziesz się z Samsary. To wielka zawada na drodze do wyzwolenia, a więc nie spoglądaj tam i wyzbądź się, ja". Wyzbądź się zakorzenionych złych skłonności! Nie lgnij do nich! Porzuć pożądania!<sup>41</sup>

Ciekawy jest fakt, iż etyka buddyjska w swoich zasadniczych założeniach nie różni się od etyki stoickiej. Seneka czy Epiktet także głosili zasady opanowania afektów (namiętności), wyzwolenia się od przemijających dóbr doczesnych czy propagowanie ataraksii (greka: *ataraktos* - niewzruszony, spokojny)<sup>42</sup>. Różnica pojawia się na poziomie celu, jaki mają buddyści i starożytni filozofowie. Dla pierwszych cnota (łacina: *virtus*) jest środkiem

<sup>40</sup> I. Wilson: *Życie po śmierci*. Warszawa, Wydawnictwo Pelikan 1988.

<sup>41</sup> *Tybetańska Księga Umarłych*. Kraków, Oficyna Literacka 1991, s. 66.

<sup>42</sup> Seneka: *Dialogi*. Warszawa, Instytut Wydawniczy Pax 2001. Epiktet: *Być wolnym*. Wrocław, Sfera 1999.

dla osiągnięcia wyzwolenia, dla tych drugich cnota jest dobrem samym w sobie (rzeczą autoteliczną). Można jednak uogólnić, że jest to także zasadnicza różnica pomiędzy wszelką etyką religijną a świecką.

Wracając do zagadnienia reinkarnacji - Platon w dialogu *Menon* podaje znany dowód na istnienie anamnezy, teorii mówiącej, że dusza niczego nowego się nie uczy, lecz przypomina sobie wszystko z poprzedniego wcielenia.

Ponieważ dusza jest nieśmiertelna i wielokrotnie się odradza, a także widziała wszystko zarówno na ziemi, jak w Hadesie, nie ma niczego, czego by nie знаła. Nic więc dziwnego, że pamięta to, co wiedziała wcześniej o cnocie, i o innych rzeczach (...) Szukanie bowiem i uczenie się jest w ogóle przypominaniem sobie.<sup>43</sup>

Jak więc można się przekonać, również w tym zagadnieniu, istnieją liczne wspólne aspekty pomiędzy ezoteryką i religią, a filozofią Platona. Czy jednak nie pojawiają się także rozbieżności?

## Podsumowanie

Przede wszystkim, należy raz jeszcze podkreślić, że myśl naszego filozofa jest bardzo wielowymiarowa i podlega bardzo różnym interpretacjom. Nieoceniony Reale wyodrębnia trzy takie podstawowe pola badań: płaszczyznę metafizyczną, religijną i polityczną<sup>44</sup> (którą zupełnie pominąłem w tej pracy). Choć pokazałem przykłady, w których jawi się Platon jako myśliciel pokrewny ezoterykom, to można by odwrotnie pokazać go w świetle racjonalizmu i sceptycyzmu. W cytowanym wcześniej „*Fedonie*” znajduje się następujący fragment:

<sup>43</sup> Platon: *Menon* 80d. Za: G. Reale, op. cit, t. 2, s. 190-191.

<sup>44</sup> G. Reale, op. cit, t. 2.

(...) o takich rzeczach wiedzieć coś jasnego w obecnym życiu albo w ogóle nie można, albo niezmiernie trudno. A cokolwiek się o tym mówi, to na wszelkie sposoby trzeba brać krytycznie (...)<sup>45</sup>

W *Państwie*, w księdze siódmej (w niej znajduje się sławna metafora jaskini) są zapisane zdania, które chwalać myślenie jasne i ścisłe, które nie ulega pozorom rzeczywistości<sup>46</sup>. Można by zapytać, czy rozważania z pogranicza ezoteryki i religii nie są raczej tymi bliższymi ułudami i iluzjami? Czy jest rzeczywiście sens otwierać filozofię na tego typu zagadnienia? W moim przekonaniu warto zaryzykować tego typu rozszerzenie tradycyjnego myślenia filozoficznego. Istnieje ryzyko, że miłośnicy mądrości mogą zamknąć się w czystych spekulacjach i oderwanych refleksjach. W obliczu coraz większego zainteresowania ezoteryką warto jej pasjonatom pokazać, że ich „odkrycia” są od dawna znane filozofom, a w szczególności platonikom. Również religie nie mają racji bytu bez rzetelnych przemyśleń w oparciu o starą tradycję grecką. Parafrazując Whiteheada - całe doświadczenie ludzkie, o ile ma się ochotę to zbadać, zawsze będzie miało swoją część oświetloną przez myśl Platona.

<sup>45</sup> Platon: *Fedon*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 424, 85C.

<sup>46</sup> Platon: *Państwo*. Kęty, Wydawnictwo Antyk 2003, s. 223-225.

Tomasz Kamiński

## Moralność i życie - uwagi wokół etyki Fryderyka Nietzschego

Świat podporządkowuje każde przedsięwzięcie alternatywie: sukces lub klęska, zwycięstwo lub przegrana. Ja odwołuję się do innej logiki: jestem jednocześnie i sprzecznie, szczęśliwy i nieszczęśliwy: „odniesiony sukces” czy „doznana klęska” mają dla mnie tylko przypadkowe, przejściowe sensy (co nie osłabia gwałtowności mojego bólu i moich pragnień); tym co mnie ożywia, głucho i uporczywie, nie jest bynajmniej taktyka: akceptuję i afirmuję poza prawdą i fałszem, poza wygraną i porażką; wycofałem się z wszelkiej celowości, żyję wedle przypadku (czego dowodem jest to, że figury mojego dyskursu przychodzą niczym rzuty kością). Ze zderzenia z przygodą (z tym, co mi się przydarza) nie wychodzę ani jako zwycięzca, ani jako przegrany: jestem tragiczny.

Roland Barthes *Fragmenty  
dyskursu miłosnego*

Mój sposób myślenia - powiadasz - musi budzić sprzeciw! A cóż mnie to obchodzi? Szalony byłby ten, kto by dobierał sposób myślenia mając na uwadze innych. Mój sposób myślenia jest wynikiem moich rozważań; wiąże się z całą moją egzystencją wynika z mej struktury. Nie jestem w mocy go zmienić.

D.A.F. de Sade (w liście do żony)

Tomasz Kamiński

Poza tym nienawidzę wszystkiego, co mnie jedynie poucza nie zwiększając mojej aktywności ani jej bezpośrednio nie ożywiając.

J.W.Goethe (w liście do Schillera)

W przedmowie do swojej *Genealogii moralności*, Nietzsche stwierdza:

Jesteśmy sobie nieznani, my poznający, my sobie samym: i nie bez powodu. Nigdy siebie nie szukaliśmy -jakże więc mielibyśmy siebie kiedyś znaleźć. (...) Z konieczności pozostajemy sobie obcy, nie rozumiemy siebie, musimy brać siebie za kogoś innego, dla nas rozbrzmiewa po wsze czasy zdanie „Każdy jest sobie samemu najdalszy” -co do siebie nie jesteśmy "poznającymi".<sup>1</sup>

Tymi słowami, Nietzsche stawia siebie w jawnej opozycji wobec tego, co stanowiło podstawową myśl określającą główny nurt filozofii nowożytnej.<sup>2</sup>

<sup>1</sup> Friedrich Nietzsche: *Z genealogii moralności*. Tłum. Grzegorz Sowiński. Wstęp Krzysztof Michalski, Kraków 1997, s. 23

<sup>2</sup> Szczegółowo pisze o tym Krzysztof Michalski w wstępie do książki Nietzschego: „Już pierwsze zdanie *Genealogii moralności* wyraża radykalną opozycję do głównego nurtu filozofii nowożytnej: choć wiemy wiele, o sobie samych wiemy najmniej, twierdzi Nietzsche; w istocie wcale nie wiemy, kim jesteśmy. Pamiętacie z pewnością dokładnie odwrotną tezę Kartezjusza, przejętą następnie przez główny nurt filozofii europejskiej: kim jesteśmy, to jedyne, co wiemy na pewno. Możemy się mylić w opiniach o reszcie świata(...)- ale nie możemy, twierdzi Kartezjusz, a potem wielu innych filozofów nowożytnych, być w błędzie co do samych siebie, a przynajmniej co do tego, co nas w gruncie rzeczy stanowi: co do naszych własnych myśli, naszych chęci, naszych pożądań.(...)Cóż to za naiwność! - odpowiada na to Nietzsche. Ludzie myślą się także w stosunku do samych siebie i to myślą się nie tylko od czasu do czasu, nie przypadkowo, lecz z reguły(...).” Krzysztof Michalski: *Radość i ból, groza i sen: Nietzschego opowieść o moralności*. W F. Nietzsche: *Z genealogii moralności* s. 6.

Okłamujemy siebie, uważamy siebie za kogoś innego niż rzeczywiście jesteśmy, wola, która nasze spojrzenie kieruje na nas samych, wcale nie jest *wolą prawdy* prędkiej jest *wolą fikcji*, *wolą ułudy*. Za czyją to jednak sprawą człowiek, który może zgłębiać tajemnice otaczającego go świata, podporządkowywać sobie ten świat, czy też *czynić sobie ziemię poddaną*, w stosunku do siebie samego jest skazany na błądzenie? Jakie to mechanizmy, jakie złośliwe demony sprawiają, że człowiek oszukuje samego siebie, że z konieczności myli się, co do motywów swoich działań oraz przypisywanego im sensu, że nie rozumie siebie (lub rozumie niewłaściwie) i wcale mu na zrozumieniu nie zależy (inne fetysze zaprzatają mu głowę)? Nietzsche odpowiada, pisze Krzysztof Michalski:

Mechanizmy, które prowadzą współczesnego człowieka do oszukiwania samego siebie, mechanizmy zakłamania, układają się, twierdzi Nietzsche, w pewien system. System ten organizuje się wokół różnicy między „dobrem” i „złem”. Znamy go jako „moralność”<sup>3</sup>

Błędem jednak będzie, jeśli pod pojęciem moralności rozumieć będziemy tylko jakiś ogół zasad, norm, ocen itp. określających ludzkie czyny i zachowania jako słuszne, dobre i tym samym wyznaczające, jaka postawa człowieka jest pożądana a jaka nie (wspomniane wcześniej fetysze). W ustach Nietzschego moralność to zgoła coś więcej niż kodeks poprawnego zachowania, i nie ku takim tablicom skierowane są uderzenia Nietzscheańskiego *młota*.

Te *mechanizmy zakłamania*, które przesłaniają człowiekowi jego samego i tym samym rzeczywistość, Nietzsche utożsamiał z wartościami. Tym samym, moralność okazuje się być formą stanowienia wartości, której podstawowymi kategoriami są *dobro* i *zło*. Ale to jeszcze nie jest nic nowego, więc zróbmy jeszcze jeden krok do przodu, krok o dwa cytaty; jak pisze w swojej pracy poświęconej Nietzschemu, Wojciech Morszczyński:

<sup>3</sup> Ibidem, s. 10.



( . . . ) apriorycznym warunkiem wszelkiego myślenia jest wartościowanie(...) [i dalej] Myślenie jest zasadniczo myśleniem wartościującym, tzn. zakorzenionym w ludzki im sposobie życia w świecie; sposobie, który jest zawsze ocenianiem.<sup>4</sup>

oraz, jak pisze sam Nietzsche:

(...) życie samo zmusza nas do ustanawiania wartości, życie samo wartościuje poprzez nas, gdy ustanawiamy wartości.<sup>5</sup>

i tak trafiamy tym ruchem (cytowania), do miejsca w którym moralność jawi się nam (i tak też traktował ją Nietzsche) jako właściwy tylko człowiekowi sposób życia, życia które jest ocenianiem w kategoriach dobra i zła.

\* \* \*

Moralność jako ucieczka człowieka od samego siebie, i jakkolwiek trywialnie brzmią te słowa, to właśnie *moralność jako jedyny schemat interpretacji, przy którym człowiek znosi siebie(...)*<sup>6</sup> jest miejscem w którym tworzą się obrazy, przesłaniające człowiekowi widok na niego samego. Posłuchajmy Nietzschego:

Człowiek był dotychczas istotą zasadniczo moralną, osobliwością, nie mającą sobie równej - i jako istota moralna był niedorzeczniejszym, kłamliwszym, bardziej próżnym i lekkomyślnym,

W. Morszczyński: *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej. Heideggera interpretacja filozofii Nietzschego*. Katowice, Uniwersytet Śląski 1992, s. 64.

F. Nietzsche. Cyt. za: Wojciech Morszczyński: *Nihilistyczna destrukcja myśli wartościującej*, s. 64.

<sup>6</sup> F. Nietzsche: *Wola mocy*. Tłum. Stefan Frycz i Konrad Drzewicki. Kraków, Wydawnictwo Zielona Sowa 2003, s. 123.

sobie samemu więc jej szkody przynoszącym, niż mogłoby się to marzyć największemu gardzicielowi ludzkości.<sup>7</sup>

Organizując cały otaczający świat wokół alternatywy: tego, co dobre, a co złe (co słuszne, a co niegodziwe, co pożyteczne, a co szkodliwe, co sprawiedliwe a co niesprawiedliwości się wymyka) człowiek stara się wyeliminować ze swojego życia wszystko to, co mu się przeciwstawia, co stawia mu opór. Zamiast przezwyciężać swoje ograniczenia, chce on się tylko od nich uwolnić. I jak od dawien dawna twierdzili moralisci, że naturalnym instynktem człowieka jest poszukiwanie przyjemności oraz unikanie przykrości, to w tej ślepej pogoni za „szczęściem” człowiek odrzuca od siebie każdy ból<sup>8</sup>, cierpienie, konflikt oraz śmierć, czyli wszystko to, dzięki czemu w znacznej mierze jesteśmy tym, czym jesteśmy, i w tym zapomnieniu o trudnościach ludzkiego istnienia, stwarza sobie wygodny świat, gdzie może prowadzić swoją „słodką” wegetację, oddalając od siebie jakikolwiek gorzki posmak życia.

Moralność (nie tylko ona, Nietzsche wymienia jeszcze metafizykę, religię, naukę) to forma kłamstwa, za pomocą którego *wierzy się w życie*.<sup>9</sup> Lecz kłamstwa niezbędnego, albowiem czyniącego świat miejscem znośnym. Kłamstwa, które dostosowuje świat do człowieka i tym samym umożliwia życie w nim. Lecz jest to życie znieczulone, otumanione, albowiem odarte z bolesnej radości ludzkiego istnienia, gdzie radość i ból są ze sobą nie oddzielnie zmieszane<sup>10</sup>, dalekie jest ono od tego, czym autentycznie ludzkie życie jest, a jak pisze Nietzsche:

<sup>7</sup> Ibidem, s. 112.

<sup>8</sup> „Każdy ból, każde nieszczęście, zauważa Nietzsche, zostały zafałszowane przez ideę pomyłki, błędu: „Pozbawiono ból jego niewinności” (Roland Barthes *Fragmenty dyskursu miłosnego*. Tłum.: Marek Bińczyk. Warszawa 1999, s.172.)

<sup>9</sup> Zob. F. Nietzsche: *Pisma Pozostałe*. Wybrał, przełożył: Bogdan Baran. Kraków 2004, s. 404.

<sup>10</sup> Zob. K. Michalski: *Radość i ból, groza i sen...*

(...) życie jest z i s t o t y zawłaszczaniem, zadawaniem ran, przemaganiem obcych i słabszych, uciskiem, srogością, narzucaniem własnych form, anektowaniem, a przynajmniej wyzyskiem - lecz na cóż wciąż używać właśnie takich słów, które od dawna noszą zniesławiające piętno?<sup>11</sup>

Właśnie, po co? Wyrażmy więc to za pomocą innych słów: *człowiek nie szuka przyjemności i nie unika przykrości*- twierdzi Nietzsche (*..*) *Przyjemność i przykreść to tylko skutki, tylko zjawiska towarzyszące - tym, czego chce człowiek to przybór mocy.*<sup>12</sup> Tutaj nie unika się ograniczeń ani przeciwności, zgoła odwrotnie *'powodowany tą wolą [wzrostu mocy] szuka człowiek oporu, potrzebuje czegoś, co się przeciwstawi.*<sup>13</sup> Tak jak człowiek moralny za wszelką cenę oddala od siebie ból, cierpienie i szuka tylko ciszy i spokoju ( bo jakże inaczej jest rozumiane to tak bardzo gloryfikowane szczęście jeśli nie jako błogi stan wytchnienia, słodkie lenistwo, pełny brzuch i wygodne łóżko, brak trosk, problemów, czy też najzwyczajniejszy brak bólu głowy u żony), to ten człowiek (powinniśmy go chyba nazwać niemoralnym, ale o tym to już za chwilę) dokładnie przeciwnie: cieszy się z bólu, albowiem może go znieść (każdy rodzaj bólu traktowany jako środek wzmaganie), nie ucieka przed cierpieniem tylko je przewycięża, przykreść jest mu wręcz niezbędna gdyż: *każde zwycięstwo, każde uczucie przyjemności, każdy proces zakłada pewien przewyciężony opór*<sup>14</sup>.

Problem, jaki się nam tutaj zarysował, dotyczy sensu cierpienia, a tym samym w zależności od tego jak odpowiadamy na pytanie o ten sens, nasza odpowiedź wskazuje, jaki jest nasz stosunek do życia lub sposób życia. Nietzsche wyróżnił dwa sensory cierpienia: chrześcijański i tragiczny.<sup>15</sup>

<sup>11</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. Tłum.: Grzegorz Sowiński. Kraków 2001, s. 195.

<sup>12</sup> F. Nietzsche: *Pisma pozostałe*. S. 414.

<sup>13</sup> Ibidem, s. 414. (Dopis w nawiasie mój - T. K)

<sup>14</sup> Ibidem, s. 414.

<sup>15</sup> F. Nietzsche: *Pisma pozostałe*. S. 409.

Pierwszy zakłada, że byt jest z gruntu „zły” i musi dopiero zostać usprawiedliwiony poprzez transcendentne wobec niego „ideały” (jak np. Bóg), drugi z kolei traktuje byt za *wystarczająco szczęśliwy*, że może on usprawiedliwić każde cierpienie. W notatce z lata 1888 r. Nietzsche pisze:

Człowiek tragiczny afirmuje nawet najbardziej dotkliwe cierpienie: jest na to dość silny, pełny, należycie ubóstwiający. Człowiek chrześcijański neguje nawet najszcześniejszy los na ziemi: jest tak słaby, ubogi, wydziedziczony, że w każdej formie jeszcze w życiu cierpi... „Bóg na krzyżu” jest klątwą rzuconą na życie, wskazaniem by się od niego uwolnić. (...) poświęcony Dionizos jest o b i e t n i c ą złożoną życiu: będzie się ono wiecznie odradzać i powracać ze zniszczenia.<sup>16</sup>

Mamy zatem dwa typy ludzi: „tragiczny” i „chrześcijański”. Przypatrzmy się im bliżej. Zapytajmy, czego każdy z nich chce, czego chce od życia i jaki odpowiada im sposób życia (czyli jaka moralność).

Zacznijmy od przymiotników, jakimi zostali określani. Pierwszy z nich jest *silny, pełny*, rozwińmy to: „silny” to mocny, krzepki, odznaczający się siłą, mający mocną pozycję w życiu, surowy, twardy; „pełny” to niczym nie skrepowany, niczym nie ograniczony, swobodny, przejawiający się w pełni, całkowity. Ktoś taki w życiu nie stroni nawet od najbardziej dotkliwego cierpienia, potrafi znieść każdy ból, nie szuka usprawiedliwienia pod przykrywką „wyższego dobra” dla każdej krzywdy, jaką doświadcza, odczuwa siebie i życie jako wystarczająco „dobre”, aby samemu uzasadnić wszystko, co go spotyka- więcej, nie potrzebuje w ogóle żadnego uzasadnienia! Moralność takiego *człowieka jest autogloryfikacją* jest to moralność *wzmagająca życie*, mówiąca dla życia pełne radości TAK w którym zawiera się *najwyższy stan afirmacji istnienia, stan w którym zawiera się nawet ból, każdy rodzaj bólu jako środka wzmagania(...)*<sup>17</sup>

<sup>16</sup> F. Nietzsche: *Pisma pozostałe*. S. 410.

<sup>17</sup> Ibidem, s.406.

używając słów Nietzschego, jest to *moralność pana*, moralność ludzi dostojnych:

(...) wiara w samego siebie, duma z samego siebie, wrogi i ironiczny stosunek do „altruizmu” należą równie stanowczo do dostojnej moralności<sup>18</sup>

Człowiek dostojny afirmuje życie: wyraża się to przez bezwzględną zgodę na to, czym się jest, sam ustanawia siebie poprzez spontaniczną samoakceptację:

Dostojny człowiek odczuwa s i e b i e jako wyznaczającego wartości, nie potrzebuje cudzej aprobaty, sądzi: „co jest szkodliwe dla mnie, to jest szkodliwe samo w sobie”, sam nadaje cześć wszelkim sprawom, t w o r z y w a r t o ś c i . (...) Dostojny człowiek czci w sobie mocarza; czci w sobie tego, który ma nad sobą moc, który umie mówić i milczeć, który z rozkoszą jest dla siebie surowy i twardy, który okazuje cześć wszystkiemu, co surowe i twarde.<sup>19</sup>

Lecz to nie wszystko, nie wystarcza zwykła akceptacja samego siebie, bo przecież ktoś o innej moralności również może powiedzieć sobie: dobrze mi z samym sobą - lubię się takiego, jakim jestem, nie o trywialne samouwielbienie tu chodzi. Najlepiej posłuchajmy Nietzschego:

Jest to b o g a c t w o o s o b i s t o ś c i , pełność siebie, przelewanie się i dawanie od siebie, instynktowne czucie się dobrze i przytakiwanie sobie, co rodzi wielkie ofiary i wielką miłość: jest to silne i boskie samolubstwo, z którego te afekty wyrastają tak pewnie, jak i chęć stania się panem, jak sięganie

<sup>18</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*. S. 197.

<sup>19</sup> Ibidem, s. 197.

poza obręb własny, jak pewność wewnętrzna, że się ma prawo do wszystkiego.(...) i, jeśli nie siedzi się tego i mocno w swojej skórze, to nie ma się nic do dania od siebie, nic, z czym można by wyciągnąć rękę i być obroną i podporą.<sup>20</sup>

Cóż więc mamy po przeciwnej stronie? Już samo to wyrażenie „po przeciwnej stronie” nasuwa, z jaką moralnością mamy tu do czynienia. Ale powoli, zaczniemy jak wcześniej. Człowiek „chrześcijański” jest *słaby*, *ubogi*, rozwińmy to: „słaby”, czyli wątpliwy, chorowity, bezsilny, odznaczający się brakiem siły woli, niestanowczy, chwiejny, uległy; „ubogi” to niezamożny, niedostatecznie wyposażony, nieintensywny, nieróżnorodny, *lichy* - to ostatnie słowo najlepiej wyraża, z kim mamy do czynienia. Posłuchajmy, co Nietzsche przez nie rozumie:

Lichy: to słowo wyraża tutaj pewne *n i e u d o l n o ś c i* (...) np. słabość woli, niepewność, a nawet wielość „osoby”, niemożność powstrzymania się od reagowania na jakąkolwiek podniecie i „zapanowania” nad sobą, niewolę wobec wszelkiej sugestii ze strony woli cudzej.<sup>21</sup>

Ktoś taki z pewnością nie jest w stanie afirmować życia. Zamiast tego osądza je jako *winne* i *złe*, okalecza je i poszukuje usprawiedliwienia dla istnienia w jakimś innym, drugim świecie - świecie idealnym. Nie jest w stanie działać spontanicznie, brać rzeczy takimi, jakimi są, zanim cokolwiek zrobi to skrupulatnie oblicza rachunek możliwych zysków i strat. W dobitny sposób pisze o tym Gilles Deleuze w swojej monografii myśli Nietzschego:

Człowiek resentmentu nie potrafi i nie chce kochać, ale chce być kochany. Chce być kochany, żywiony, pojony, pieszczony, usypiany. On, bezsilny, cierpiący na niestrawność, zimny, cierpiący na

<sup>20</sup> F. Nietzsche: *Wola mocy*, s. 125.

<sup>21</sup> Ibidem, s. 117.

bezsensowność, niewolnik. Toteż człowiek resentymentu wykazuje ogromną wrażliwość: wobec wszelkich poczynań, jakie niezdolny jest przedsięwziąć, sądzi, że najmniejszą kompensacją, jaka jest mu należna, jest właśnie ciągnięcie z tego korzyści.<sup>22</sup>

Każde jego działanie (jeżeli się w ogóle jakiegoś podejmuje) jest tylko ze względu na cel, który zawsze jest obliczany jako korzyść jaką może osiągnąć.<sup>23</sup> Powiedzmy to raz jeszcze i wyraźniej: *Człowiek resentymentu jest człowiekiem zysku i korzyści*<sup>24</sup> Wobec życia odczuwa żal, urazę, że nie jest ono takie, jakim chciałby aby było, że nie spełniło ono jego oczekiwań. Nienawidzi wszystkiego, co od niego lepsze, wyższe, szlachetniejsze<sup>25</sup>; jako istota mierna, średnia tylko takie stany potrafi znieść. I najbardziej potrzebuje innych ludzi, takich jak on sam *współcierpiętników*, aby móc łatwiej znieść tą udrekę istnienia, aby móc przerzucić odpowiedzialność za siebie, za swoje czyny na innych. I znów Deleuze najlepiej o tym pisze:

To twoja wina, jeśli nikt mnie nie kocha, to twoja wina, jeśli nie powiodło mi się w życiu, to również twoja wina, jeśli tobie nie powiodło się w życiu; twoje i moje nieszczęścia są również z twojej winy. Dostrzegamy tutaj przerażającą kobiecą moc resentymentu:

<sup>22</sup> G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Tłum. Bogdan Banasiak. Warszawa 1993, s. 124.

<sup>23</sup> „Nigdy nie mówię sobie: 'Po co?'. Nie jestem nihilistą. Nie stawiam sobie pytań o cel" (Roland Barthes: *Fragmenty dyskursu miłosnego*, s. 259.) Tak mówi człowiek tragiczny (dostojny), cokolwiek czyni to czyni to dla samego czynienia, popychany radosnym TAK dla siebie i swojego życia.

<sup>24</sup> G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, s. 124.

<sup>25</sup> „'On mi się podoba' - Dlaczego? - 'Bo mu nie dorównuję'. - Czy zdarzyło się komuś tak odpowiedzieć?" (F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, s. 102). Z pewnością, nie odpowiedziałby tak człowiek „chrześcijański” -jakkolwiek upraszamy w tym momencie to jednak można powiedzieć, że istotną cechą resentymentu jest uczucie zawiści wobec każdego, kto jest lepszy pod jakimkolwiek względem.

nie poprzestaje on na wskazaniu zbrodni i zbrodniarzy, chce winnych, odpowiedzialnych.<sup>26</sup>

Jakaż przepaść dzieli człowieka dostojnego od tej *kreatury resentymentu*<sup>21</sup> człowieka który swoim życiem mówi: *Nie oskarżam, nie podejrzewam, nie szukam przyczyn*<sup>28</sup>, zaś w człowieku resentymentu znajdujemy tylko ducha zemsty - pragnienie zemsty jako *transcendentalna zasada jego myślenia*<sup>29</sup>. Jego moralność to moralność *zaprzeczająca życiu, to moralność niewolnika*.

O ile wszelka dostojna moralność wyrasta z tryumfującego „Tak” wobec siebie samej, o tyle moralność niewolników z góry mówi „Nie” wszystkiemu, co „poza” nią, co od niej „inne”, co „nie jest nią samą”: i właśnie owo „Nie” stanowi jej twórczy czyn. To odwrócenie spojrzenia ustanawiającego wartości - to **k o n i e c z n e** ukierunkowanie na zewnątrz, miast na samego siebie - stanowi właśnie znamię resentymentu: do swego powstania moralność niewolników zawsze potrzebuje najpierw jakiegoś świata zewnętrznego, świata przeciwnego; fizjologicznie rzecz ujmując: by w ogóle działać, potrzebuje zewnętrznych bodźców - jej akcja jest wyłącznie reakcją<sup>30</sup>

\* \* \*

W *Ewangelii* według św. Mateusza Jezus wypowiada *nakaz*, który jest jednym z najistotniejszych rysów chrześcijaństwa:

<sup>26</sup> G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. S. 125.

<sup>27</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>28</sup> Roland Barthes: *Fragmenty dyskursu miłosnego*. S. 120.

<sup>29</sup> „Nie rozumiemy resentymentu, o ile nie widzimy w nim *pragnienia* zemsty, pragnienia buntu i tryumfu.” (G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*. Warszawa 1993, s. 123)

<sup>30</sup> F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*, s. 45.



Słyszeliście, że powiedziano: *Będziesz miłował swego bliźniego*, a nieprzyjaciela swego będziesz nienawidził. A Ja wam powiadam: Miłujcie waszych nieprzyjaciół i módlcie się za tych, którzy was prześladują(.. .)<sup>31</sup>

Zastanówmy się teraz, jaki stosunek mają główni bohaterowie tej opowieści do swoich nieprzyjaciół, jaką koncepcję wroga każdy z nich sobie obmyślił (czyli jak na gruncie moralności Pana i Niewolnika traktowana jest ta tzw. *Miłość do nieprzyjaciół*), a tym samym pozwoli to nam poznać ich od strony tego, co stanowi najbardziej fundamentalną różnicę między nimi. Wskazane zostaną podstawowe zasady myślenia każdego z nich, formuły, które wyrażają to, co zasadnicze dla obu typów moralności (sposobów życia). Tak na marginesie, to przypomnijmy nieco złośliwie, że na początku człowiek resentmentu nazwany został człowiekiem „chrześcijańskim”. Odpowiedzi na powyższe pytanie o stosunek do nieprzyjaciół już zawierają się na poprzednich stronach, posłuchajmy jednak, słów Nietzschego, w których są one jasno podane. Jednocześnie poniższy cytat będzie pewnym podsumowaniem dotychczasowych rozważań, jak również wstępną eksplikacją interesujących nas zasad:

(... )jedynie tu jest możliwa-jeśli w ogóle możliwa jest na Ziemi-prawdziwa „miłość do własnych wrogów”. Ileż szacunku dla swych wrogów ma człowiek dostojny! - a szacunek taki jest już drogą do miłości... Człowiek dostojny pragnie wszak swego wroga, pragnie jako swego wyróżnienia, i znosi tylko takiego, w którym nic nie zasługuje na pogardę, bardzo wiele natomiast na cześć. Wyobraźcie sobie natomiast „wroga”, jakim koncytuje go sobie człowiek resentmentu - tu właśnie spełnia się jego czyn, jego twórczość: wykoncytował sobie „złego wroga”, „złego” wykoncytował jako

<sup>31</sup> Mt 5, 43. W: *Pismo święte starego i nowego testamentu*. Warszawa - Poznań 1991, s. 1129.

*Moralność i życie - uwagi wokół etyki Fryderyka Nietzschego*

swe pojęcie podstawowe, dzięki któremu wymyśla sobie jeszcze, jako powidok i przeciwieństwo „dobrego człowieka” - samego siebie.<sup>32</sup>

„Miłość do nieprzyjaciół” u człowieka resentymetu wyraża się w uznaniu swojego wroga jako „złego”, niegodziwego. Niewolnik nie jest w stanie, jak Pan szanować swoich nieprzyjaciół, jest na to zbyt słaby; jego „miłość” to głęboko skryta nienawiść. W przeciwieństwie do człowieka dostojnego, niewolnik potrzebuje jednak swojego wroga, jest on wręcz koniecznym warunkiem, tego, aby mógł uznać siebie za „dobrego” - powiedzmy to mocniej: bez „złego wroga” niewolnik nie mógłby uznać samego siebie:

Człowiek resentymetu musi pomyśleć pewne „nie -ja”, potem przeciwstawić się temu „nie -ja”, by w końcu ustanowić siebie jako siebie.<sup>33</sup>

Fundamentalną zasadą myślenia niewolnika jest formuła: *Ty jesteś niegodziwy, więc ja jestem dobry-*. W formule tej zawiera się nadzwyczajna nienawiść, z jaką niewolnik odnosi się do wszystkiego tego, co stanowi jego przeciwieństwo, nienawiść do samego życia, albowiem zasada ta opiera się na już utworzonych wartościach, którymi są dobro i zło; wartościach określanych jako boskie, transcendentne, wyższe nad życie.<sup>35</sup> Niewolnik nie jest w stanie tworzyć, jego twórczość to negacja, która pozwala mu osiągnąć afirmację samego siebie, ale jest to tylko pozorna afirmacja, albowiem oparta jest na negacji, brak tu spontanicznej zgody na to, czym się jest, ustanowienie siebie następuje w odniesieniu do „innego”, do tego jeszcze, „inny” musi zostać zanegowany jako ten „zły”.  
A jak brzmi formuła Pana? Najpierw cytat:

<sup>32</sup> F. Nietzsche: *Z genealogu moralności*, s. 48.

<sup>33</sup> G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, s. 128.

<sup>34</sup> Ibidem, s. 125.

<sup>35</sup> Zob. ibidem, s. 128.

W przypadku dostojnego sposobu wartościowania mamy do czynienia z odwrotną sytuacją: działa on i wzrasta spontanicznie, szuka swego przeciwieństwa jedynie w tym celu, by sobie samemu powiedzieć jeszcze wdzięczniejsze, jeszcze radośniejsze „TAK” - jego negatywne pojęcie „niski”, „pospolity”, „liczy”, jest jedynie wtórnym, bladym kontrastem pozytywnego, przepojonego życiem i namiętnością pojęcia podstawowego „my dostojni, my dobrzy, my piękni, my szczęśliwi”.<sup>36</sup>

Formuła Pana to: *ja jestem dobry, więc ty jesteś niegodziwy*<sup>31</sup>. Jeden nie może wypowiedzieć obu formuł, *gdyż dobre jednego jest właśnie niegodziwym drugiego*<sup>38</sup>. Od razu widzimy różnice, która nie jest tylko zwykłą zamianą miejscami pojęć: „dobry” i „niegodziwy”. Pan zaczyna od stwierdzenia „ja jestem dobry”, spontanicznie ustanawia sobie:

Ten, kto mówi, „ja jestem dobry”, nie oczekuje, że zostanie nazwany dobrym. Nazywa siebie w ten sposób, mianuje i mówi o sobie w ten sposób w tej mierze, w jakiej działa, afirmuje i się cieszy. Dobry określa aktywność, afirmację, przyjemność, które doznawane są podczas ich realizacji(...) <sup>39</sup>

Człowiek dostojny jest zdolny do autentycznej afirmacji siebie samego dokonującej się w geście bezwarunkowego ustanowienia siebie jako „dobrego”. Natomiast słowo „niegodziwy” jest wprowadzone tylko jako barwa dopełniająca, podkreślająca radosną pełnię afirmacji: *w ustach panów słowo, „ więc ” wprowadza jedynie wniosek negatywny*<sup>40</sup> Pan to jest ten, który jest zdolny do działania, w przeciwieństwie do niewolnika, który jest bierny, który nie wpływa na swoje reakcje jedynie się im poddaje. *Ten, kto*

<sup>36</sup> F. Nietzsche: *Z genealogii moralności*, s. 45.

<sup>37</sup> G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, s. 125.

<sup>38</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>39</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>40</sup> Ibidem, s. 127.

*afirmuje, kto działa to zarazem ten, kto j e s t.*<sup>41</sup> Nietzsche podkreśla, że „Poza dobrem i złem nie oznacza Poza dobrem i lichym”<sup>42</sup>. Już wcześniej wskazaliśmy, że „boskie” wartości do których odnosi się niewolnik, to nie te same wartości, które tworzy pan:

Od razu zauważamy, że w tej moralności przeciwieństwo „dobry” i „liczy” znaczy tyle, co „dostojny” i „godzien pogardy” - przeciwieństwo „dobry” i „zły” wywodzi się z innego źródła.<sup>43</sup>

Zwróćmy jeszcze uwagę, że „godzien pogardy” nie odpowiada negacji „innego” (jak w przypadku niewolnika), lecz u Nietzschego znaczy tyle tylko, co nie wart naszej uwagi.

\* \* \*

Cofnijmy się do przytoczonych kilka stron wcześniej słów Nietzschego;

„Bóg na krzyżu” jest klątwą rzuconą na życie,  
wskazaniem, by się od niego uwolnić.

poćwiartowany Dionizos jest obietnicą złożoną  
życiu: będzie się ono wiecznie odradzać i powracać ze  
zniszczenia.<sup>44</sup>

Dionizos i Chrystus, dwóch męczenników, dwa spojrzenia na życie, dwa przeciwstawne sensory cierpienia. Z jednej strony życie, które afirmuje nawet najdotkliwsze cierpienie, z drugiej strony życie, które ze względu na istnienie cierpienia, zostaje postawione w stan oskarżenia.<sup>45</sup> Dionizos oznacza pełną

<sup>41</sup> Ibidem, s. 126 (podkreślenie moje - T. K.).

<sup>42</sup> Ibidem, s. 126.

<sup>43</sup> F. Nietzsche: *Poza dobrem i złem*, s. 196.

<sup>44</sup> Zob. przypis 16.

<sup>45</sup> Zob. G. Deleuze: *Nietzsche i filozofia*, s. 19.

radości zgodę na życie, życie takim jakim jest bez pytań o cele, bez najmniejszej potrzeby usprawiedliwiania bólu, którym jest ono przesiąknięte poprzez odnoszenie się do przykładowo powiedzmy: wyższego dobra, zbawienia itp. Ukrzyżowany Chrystus (w sensie jakim nadało mu chrześcijaństwo) jest negacją życia, lęklwym „Nie” dla niego samego i tego, co z sobą niesie; ucieczką od każdego, nawet najmniejszego bólu, deprecjacją życia, któremu przeciwstawia się inne życie, jakieś tam życie po śmierci, w raju, w jakimś świecie idealnym.

Człowiek tragiczny (dionizyjski), Pan: to ten, który nie oskarża, który nie stroni od jakiegokolwiek przykrości, wręcz przeciwnie: ze śmiechem (a czy jest coś bardziej niewinnego od śmiechu?) przyjmuje każdą radość, szczęście, jak i każdy ból i cierpienie, jakich doświadcza. Człowiek dostojny żyje pełnią życia, jest na to wystarczająco silny, przewycięża siebie, on j e s t (!)- żyje a u t e n t y c z n i e .

Człowiek chrześcijański, Niewolnik.. .czy musimy powtarzać to wszystko, co o nim już zostało powiedziane? Jego moralność to rezygnacja z samego siebie, ucieczka w błahe przyjemności, to nienawiść do życia, do innych, to życie n i e a u t e n t y c z n e .

Podsumowując: zamiarem naszym było ukazanie moralności Pana i Niewolnika jako dwóch sposobów życia: autentycznego i nieautentycznego.