

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM

2012

Adres redakcji
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89c (sekretariat)
60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków
Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM,
Poznań 2012

Recenzenci

Prof. zw. dr hab. A. Pałubicka
Prof. UAM dr hab. R. Liberkowski
Prof. UAM dr hab. D. Sobczyńska
Prof. UAM dr hab. A. Szczuciński
Prof. UAM dr hab. Z. Tworak
dr hab. N. Leśniewski

Wydawca

Koło Studentów Filozofii "CIVIS LIBER"
przy Instytucie Filozofii UAM, Poznań

Redaktor naczelny

Katarzyna Klewenhagen

Z-cy redaktora naczelnego

Natalia John

Michał J. Kosicki

Natalia Szydłowska

Korekta

Natalia John

Katarzyna Klewenhagen

Michał J. Kosicki

Natalia Szydłowska

SŁOWO OD REDAKCJI

Witamy na łamach tegorocznego wydania PRETEKSTÓW. Chcielibyśmy zaprosić Państwa do lektury i filozoficznego namysłu nad pracami nadesłanymi przez studentów filozofii UAM.

Bieżący numer został podzielony na dwie części. Pierwsza, składająca się z prac autorów niezależnych, zawiera publikacje poruszające zagadnienia z zakresu logiki deontycznej, semiotyki Peirce'a, myśli Husserla, Heideggera i Foucaulta. Znajdują się tutaj również prace przedstawiające historię rumuńskich filozofów - Emila Ciorana i Constantina Noica'i. Odkurzymy także podwaliny idei o zjednoczonej Europie.

Druga część to suplement zawierający referaty wygłoszone 20 kwietnia 2012 roku podczas studenckiej konferencji pt.: „Konteksty etyki. Praktyka i problemy współczesne”.

Dziękujemy recenzentom za zaangażowanie i pomoc oraz autorom za przedstawienie swoich prac. Studentów zachęcamy do nadsyłania tekstów i dzielenia się swoimi przemyśleniami. Czytelnikom życzymy miłej lektury.

Redakcja

SPIS TREŚCI

Szymon Chlebowski <i>Paradoks Protagorasa w świetle Standardowej Logiki Deontycznej</i>	5
Lech Kaczmarczyk <i>Ciągłość znaku a racjonalność podmiotu. Czynnościowy kontekst myślenia w semiotyce Peirce'a</i>	12
Katarzyna Klewenhagen <i>Samotność konstytuującego — podmiot u Husserla</i>	19
Mariusz Leciej <i>Michela Foucaulta interpretacja historii naturalnej</i>	25
Filip Karol Leszczyński <i>Kompas dla Europy</i>	31
Dawid Rogacz <i>Pojęcie różnicy w myśli Heideggera</i>	37
Paulina Sawicka <i>Drugie oblicze techniki</i>	46
Maciej Sawicki <i>Żywoty równoległe filozofów: Emil Cioran i Constantin Noica</i>	53
Michał Wyrwa <i>Świadomość fenomenalna. Rozważania nad argumentem z pojmovalności</i>	67

SUPLEMENT

Artykuły wygłoszone 20 kwietnia 2012 podczas studenckiej konferencji: *Konteksty etyki. Praktyka i problemy współczesne*

Lech Kaczmarczyk <i>Świadomość moralna i posługiwanie się postawą a pojęcie kompetencji. O etycznych konsekwencjach budowania ateoretycznych modeli kompetencyjnych</i>	75
Paulina Sawicka <i>Klonowanie istot żywych: czyli do czego sprowadzają się obawy człowieka</i>	80
Marta Szymańska <i>Kodeks etyczno-zawodowy psychologa a jego odpowiedzialność etyczna, społeczna i prawna</i>	86
Marcin Waligórski <i>Dylematy bioetyczne w psychoterapii. Na przykładzie sprawy transseksualizmu</i>	93

Paradoks Protagorasa w świetle Standardowej Logiki Deontycznej

Niniejszy artykuł dotyczy Paradoksu Protagorasa zwanego niekiedy Paradoxem Mistrza Prawa lub Paradoxem Euathlosa. Praca składa się z trzech części. W części pierwszej przedstawię interesujący mnie paradoks. Skorzystam z wersji podanej przez Kazimierza Ajdukiewicza. W części drugiej scharakteryzowany zostanie (syntaktycznie jak i semantycznie) system SDL (Standardowej Logiki Deontycznej), który będzie głównym narzędziem analiz przeprowadzanych w części trzeciej¹.

1. Paradoks Protagorasa

Punktem wyjścia rozważań niech będzie sformułowanie Paradoksu Protagorasa, zaproponowane przez Kazimierza Ajdukiewicza:

Między uczniem a nauczycielem stanęła umowa, mocą której obaj zgodzili się na to, iż Euathlos zapłaci Protagorasowi za naukę, jednak pod tym dopiero warunkiem, że Euathlos wygra swój pierwszy proces sądowy. Nauka się skończyła, Euathlos nie myślał jednak jeść z niej chleba i nie przyjmował żadnego procesu. Trwało to dość długo, aż się Protagorasowi cierpliwość wyczerpała i zaskarżył Euathlosa do sądu o zapłatę. Stanąwszy przed trybunałem tak uzasadniał Protagoras swoją pretensję: „Albo Euathlos ten proces, który jest jego pierwszym procesem, wygra albo przegra. Jeśli go wygra, to winien mi zapłacić na mocy umowy, która zobowiązuje go do zapłaty. Jeśli przegra, to powinien mi zapłacić na mocy wyroku sądowego”. Ale Euathlos pojętym musiał być uczniem, bo odpowiedział Protagorasowi następującą repliką: „Albo ja, Euathlos, proces wygram bądź przegram. Jeśli go wygram to znaczy, że wyrok sądowny uwolni mnie od obowiązku zapłaty, jeśli przegram, to wobec umowy, która zobowiązywała mnie do zapłaty pod warunkiem, że wygram, od zapłaty będę uwolniony.”²

Na czym polega paradoksalność opisu przedstawionej powyżej sytuacji?³ Aby udzielić wstępnej odpowiedzi na to pytanie należy, jak sądzę, jasno zdać sobie sprawę z zakresu terminu „paradoks” oraz jego stosunku do zakresu terminu „antynomia”. Przez termin „paradoks” rozumiał

1 Nie będę analizował dotychczasowych rozwiązań tego paradoksu. Szczegółowo dotychczasowe propozycje omawia Łukowski. P. Łukowski *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 100–120.

2 K. Ajdukiewicz *Paradoksy starożytnych*, PWN, Warszawa 1985, s. 141. Istnieje bardzo podobna wersja omawianego paradoksu, której bohaterami są Koraks i Tezjasz. Z. Tworak, *Kłamstwo kłamcy i zbiór zbiorów. O problemie antynomii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, s. 48, przyp. 17.

3 Nie ma jak sądzę powodów, aby zakładać w tym wypadku istnienie „sytuacji paradoksalnych”. Bezpieczniej stwierdzić paradoksalność opisu danej sytuacji, nie wychodząc poza poziom językowy.

będę pewien zbiór twierdzeń taki, że każdy jego element posiada dobre uzasadnienie (przynajmniej *prima facie*), niemniej jednak łącznie twierdzenia owe są nie do przyjęcia z uwagi na ich jawny konflikt z uznanymi uprzednio przekonaniami lub doświadczeniem bądź z uwagi na ich wewnętrzną sprzeczność. Paradoksem będzie również każde wnioskowanie prowadzące do paradoksalnych konkluzji. Natomiast termin „antynomia” odnosi się do pewnego poprawnego wnioskowania, którego przesłanki są oczywiste, zaś konkluzja jest parą zdań wzajemnie sprzecznych⁴. Oczywiście każda antynomia jest w pewnym sensie paradoksem, lecz nie zachodzi zależność odwrotna⁵.

Paradoksalność opisu przedstawionej powyżej sytuacji polega zatem na tym, iż obie argumentacje (argumentacja Protagorasa oraz Euathlosa) wydają się być intuicyjnie poprawne, jednak prowadzą do sprzecznych konkluzji. Zakłada się oczywiście, że wygrana Protagorasa jest przegraną Euathlosa, zaś przegrana Euathlosa jest wygraną Protagorasa. Ponadto przyjmuje się, że spór musi zostać rozstrzygnięty na korzyść jednej ze stron. Argumentacja Protagorasa polega na wykazaniu, iż niezależnie od tego, czy jego uczeń rozprawę wygra czy przegra, uczeń jest zobowiązany do zapłaty. Z kolei Euathlos dowodzi, że niezależnie od tego, czy on sam wygra czy przegra, nie jest zobowiązany do zapłaty nauczycielowi. A zatem przy założeniu, że uczeń wygra oraz założeniu poprawności obu wnioskowań otrzymamy sprzeczną konkluzję. Okaże się mianowicie, że uczeń zarazem jest i nie jest zobowiązany zapłacić swemu nauczycielowi. Podobną konkluzję otrzymamy rozważając przypadek przegranej ucznia. A zatem konkluzje obu argumentacji implikują zaistnienie normatywnego konfliktu.

2. Standardowa Logika Deontyczna

Standardowa Logika Deontyczna (SDL) jest konserwatywnym rozszerzeniem logiki klasycznej. Rozszerzenie to polega na wprowadzeniu do języka nowych stałych logicznych oraz dodaniu pewnych aksjomatów specyficznych.

Język SDL

Język SDL jest najmniejszym zbiorem spełniającym poniższe warunki:

- (i) Każde poprawnie zbudowana formuła języka rachunku zdań jest formułą języka SDL
- (ii) Jeśli A oraz B są formułami języka SDL, to wyrażenia: OA , $\neg A$, $A \wedge B$, $A \vee B$,

$A \rightarrow B$, $A \equiv B$ są również formułami języka SDL⁶.

4 Jeżeli w założonej logice obowiązuje prawo $\alpha \rightarrow (\beta \rightarrow (\alpha \wedge \beta))$, wtedy każda para zdań sprzecznych może być pojmowana jako koniunkcja zdań sprzecznych.

5 Antynomią określa się zazwyczaj paradoksalne wnioskowania, przeprowadzane w systemach formalnych, nie zaś w języku potocznym. O tym, że nie każdy paradoks jest antynomią, można się przekonać rozważając paradoksy pojęcia nieskończoności.

6 Zauważmy, że powyższa definicja dopuszcza iterację operatorów deontycznych, oraz umożliwia tworzenie formuł mieszanych (tj. takich, których nie każda podformuła poprzedzona jest operatorem deontycznym). Dla niektórych autorów jest to nieintuicyjne.

Aksjomaty

A1. Zbiór wszystkich formuł powstałych z tautologii klasycznego rachunku zdań przez konsekwentne podstawienia w miejsca zmiennych (niekoniecznie wszystkich) występujących w danej tautologii jakichś formuł języka SDL.

$$A2. O(A \rightarrow B) \rightarrow (OA \rightarrow OB)$$

$$A3. OA \rightarrow \neg O\neg A$$

Aksjomat A2 to oczywiście deontyczny odpowiednik aksjomatu K dla aletrycznych logik modalnych. Aksjomat A3 jest deontycznym odpowiednikiem aksjomatu D. Stwierdza, iż wszystko, co jest nakazane (obowiązkowe) jest również dozwolone.

Reguły

R1. Jeżeli $\vdash A$ oraz $\vdash A \rightarrow B$ to również $\vdash B$

R2. Jeżeli $\vdash A$ to $\vdash OA$

R1. to naturalnie reguła odrywania, R2. to tzw. reguła Gödla w wersji deontycznej.

Semantyka

Strukturą relacyjną dla SDL jest para uporządkowana $F = \langle U, R \rangle$, gdzie:

1. U jest niepustym zbiorem
2. R jest relacją na zbiorze U , zwaną relacją dostępności (osiągalności)
3. R jest relacją seryjną.

Modelem jest para uporządkowana $M = \langle F, V \rangle$, gdzie:

1. F jest strukturą relacyjną
2. $V: ZZ \rightarrow 2^U$ jest wartościowaniem zmiennych zdaniowych (tzn. funkcją, która każdej zmiennej ze zbioru ZZ przyporządkowuje pewien podzbiór zbioru U , w którym rozważana zmienna jest prawdziwa)

Spełnianie

- (i) $M, w_i \models p_j$ wtedy i tylko wtedy, gdy $w_i \in V(p_j)$
- (ii) $M, w_i \models OA$ wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdego w_j , jeżeli $w_i R w_j$, to $M, w_j \models A$

Warunki prawdziwości dla spójników są analogiczne do tych z klasycznego rachunku zdań, z wyjątkiem obecnej w semantyce dla SDL relatywizacji do „światów” (elementów zbioru U). Intuicyjnie formuła OA jest prawdziwa w pewnym świecie w_i pewnego modelu M , o ile formuła A jest prawdziwa w każdym świecie w_j tego modelu osiągalnym ze świata w_i . System SDL jest pełny względem opisanej semantyki.

Dwie tezy systemu SDL będą szczególnie ważne w dalszych analizach.

$$T1. \vdash (A \wedge (A \rightarrow OB)) \rightarrow OB$$

T2. $\vdash \neg(OA \wedge \neg OA)$ ⁷

Pierwsza teza jest to uszczegółowienie *modus ponendo ponens*. Pozwala ono na oderwanie następnika implikacji, będącego formułą poprzedzoną operatorem obowiązku. Formułę $A \rightarrow OB$ można uważać za przybliżony formalny odpowiednik intuicyjnego pojęcia „obowiązku warunkowego”. Zgodnie z T1. obowiązek warunkowy aktualizują się po zajściu odpowiednich okoliczności. T2. jest prawem wyrażającym deontyczną niesprzeczność SDL.

3. Analiza Paradoksu Protagorasa środkami systemu SDL

Pewną propozycję rozwiązania Paradoksu Protagorasa środkami logiki modalnej (S5) przedstawili Aqvist oraz Lenzen⁸. Nie będę jej jednak tutaj omawiał z uwagi na jej rozbudowanie oraz z uwagi na fakt, że przedmiotem niniejszego artykułu jest podejście w duchu deontycznym.

Paradoks Protagorasa w wersji Kazimierza Ajdukiewicza zawiera naturalnie pewne odniesienia do czasu oraz pewnych czynności i działań podejmowanych przez Protagorasa oraz Euathlosa (pozywanie do sądu, argumentowanie, nauczanie). Adekwatne uchwycenie tych aspektów musiałoby znacznie skomplikować analizę, gdyż wymagałoby aparatury pojęciowej logiki temporalnej oraz logiki akcji. Analiza taka byłaby z pewnością bardzo pożądana i ciekawa. Postaram się jednak uzasadnić tezę, że już tak elementarny system logiczny, jakim jest SDL, rzuca pewne światło na przyczynę powstania paradoksu, pozwala także postawić intuicyjną diagnozę oraz w dość oczywisty sposób paradoks rozwiązać.

Rozpocznę od formalizacji argumentacji Protagorasa oraz Euathlosa. Przyjmijmy w tym celu następujące oznaczenia:

p – Protagoras pozywa Euathlosa

q – Euathlos wygrywa

r – Euathlos płaci Protagorasowi

Obie argumentacje mają następującą postać:

Argumentacja Protagorasa Argumentacja Euathlosa

1. $p \rightarrow r$ 1'. p

2. $p \rightarrow (q \vee \neg q)$ 2'. $p \rightarrow (q \vee \neg q)$

3. $q \vee \neg q$ 3'. $q \vee \neg q$

4. $q \rightarrow Or$ 4'. $q \rightarrow \neg Or$

5. $\neg q \rightarrow Or$ 5'. $\neg q \rightarrow \neg Or$

K. Or K'. $\neg Or$

Obie konkluzje (K oraz K') powstają z wcześniejszych kroków (4,5 i 4',5') na mocy prawa

⁷ Twierdzenie T2. jest (jak łatwo pokazać) równoważne na gruncie SDL formule $\neg(OA \wedge O\neg A)$.

⁸ Łukowski P., *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 100–120.

dylematu konstrukcyjnego będącego tezą KRZ, a zatem także SDL.

Stosując wprowadzone oznaczenia, można łatwo pokazać proces powstawania paradoksu. Rozważmy następujące możliwe sytuacje:

Uczeń wygrywa *Uczeń przegrywa*

(a) q (a') $\neg q$

(b) $q \rightarrow Or$ (b') $\neg q \rightarrow \neg Or$

(c) $q \rightarrow \neg Or$ (c') $\neg q \rightarrow Or$

(d) Or (d') $\neg Or$

(e) $\neg Or$ (e') Or

(f) $Or \wedge \neg Or$ (f') $Or \wedge \neg Or$

A zatem niezależnie od tego, czy Euathlos wygra czy przegra, powinien zapłacić oraz jednocześnie nie powinien zapłacić nauczycielowi⁹. W obu sytuacjach powstaje pewien typ konfliktu normatywnego (w tym wypadku sprzeczności normatywnej, deontycznej). Jednocześnie nakazane jest wykonanie pewnej czynności (zapłaty) oraz dozwolone jest zaniechanie wykonania tej czynności¹⁰.

Aby uniknąć paradoksalnych konsekwencji pojawiających się w sytuacji, gdy uczeń przegra lub wygra można *prima facie* przyjąć następujące trzy strategie:

1. Uznać, że wyrok w tej sprawie nie jest możliwy, gdyż prowadzi do sprzeczności (tę strategię zdaje się wybierać Ajdukiewicz)
2. Zmodyfikować logikę bazową w ten sposób, aby reguła faktualnego odrywania nie obowiązywała.
3. Zrelatywizować pojęcie obowiązku do określonych zbiorów norm.

Strategia 1. nie wydaje się prowadzić do właściwego rozwiązania paradoksu Protagorasa, nie będzie to bowiem rozwiązanie o charakterze logicznym, lecz pragmatycznym, czego programowo chcieliśmy uniknąć. Strategia 2. jest bardziej obiecująca, nie wydaje się jednak strategią rozsądną rezygnowanie z intuicyjnego prawa odrywania faktualnego, gdy tylko pojawią się pewne wątpliwości. Strategia, którą tutaj przyjmę polega na relatywizacji operatora obowiązku do pewnego zbioru norm¹¹. W powyższej formalizacji używaliśmy tego samego symbolu „O(...)” we wszystkich miejscach, w których Protagoras i Euathlos mówili o powinności. W istocie jednak

⁹ Konkluzje obu wnioskowań otrzymujemy korzystając z *modus ponendo ponens*.

¹⁰ Na mocy równoważności: $\neg OA \equiv P\neg A$.

¹¹ Przez „normę” rozumiem pewną wypowiedź, która określonym adresatom w określonych okolicznościach nakazuje bądź zakazuje dokonania określonej czynności. W tym znaczeniu normy nie podlegają kwalifikacji prawdziwościowej. Każda norma wyznacza pewne sytuacje (nazwijmy je sytuacjami normatywnymi). Sytuacje te opisywane są przez zdania deontyczne, które dzięki temu są prawdziwe bądź fałszywe. Są to standardowe określenia zaproponowane w ramach Poznańskiej Szkoły Teorii Prawa. S. Wronkowska, Z. Ziemiński *Zarys teorii prawa*, Ars boni et aequi, Poznań 2001, s. 36 – 40.

abstrahowaliśmy dotychczas od uzasadnień przez nich podawanych. Gdy Protagoras stwierdza, że w przypadku wygranej ucznia, ten powinien zapłacić za naukę, dodaje na *mocy umowy*, która zobowiązuje go [ucznia] do zapłaty. Gdy zaś Protagoras rozważa sytuację, w której uczeń przegra, stwierdza iż ten powinien zapłacić mu na *mocy wyroku sądowego*. Analogicznie postępuje Euathlos. Każdy z nich powołuje się na umowę, wtedy i tylko wtedy gdy jest to dla niego korzystne. Dla Protagorasa powołanie się na umowę jest korzystne w sytuacji, w której uczeń wygra, dla ucznia jest to korzystne w sytuacji, gdy sam przegra sprawę. Obie strony sporu zakładają *implicite*, że obowiązek powstający w wyniku zawarcia umowy, różni się od obowiązku kreowanego przez prawomocny wyrok sądowy, a mieszanie obu obowiązków, wydaje się dla obu stron korzystne. Powyższa obserwacja stanowi podstawę rozwiązania Paradoksu Protagorasa.

Zdefiniujmy zatem czym jest umowa Mistrza i Ucznia, czym zaś wyrok sądu, nakładając odpowiednie warunki.

Umowa Proces

Umowa spełnia warunki: Proces spełnia warunki:

$$(1) q \rightarrow OUr \quad (1') q \rightarrow \neg OWr$$

$$(2) \neg q \rightarrow \neg OUr \quad (2') \neg q \rightarrow OWr$$

w efekcie: w efekcie:

$$(3) q \leftrightarrow OUr \quad (3') \neg q \leftrightarrow OWr$$

Symbol „OU(...)” oznacza obowiązek wynikający z umowy, natomiast symbol „OW(...)” obowiązek wynikający z wyroku, będącego zwieńczeniem procesu.

Jest jasne, że warunki definiujące umowę oraz proces nie są sprzeczne. Sprzeczność powstaje poprzez ignorowanie ich odrębności. Rozwiązanie paradoksu przebiega, jak następuje:

Uczeń wygrywa Uczeń przegrywa

$$1) q \quad 1') \neg q$$

$$2) q \rightarrow OUr \quad 2') \neg q \rightarrow \neg OUr$$

$$3) q \rightarrow \neg OWr \quad 3') \neg q \rightarrow OWr$$

$$4) OUr \quad 4') \neg OUr$$

$$5) \neg OWr \quad 5') OWr$$

zatem: zatem:

$$6) OUr \wedge \neg OWr \quad 6') \neg OUr \wedge OWr$$

W obu przypadkach sprzeczność nie powstaje. W momencie, w którym uczeń wygra, jego sytuacja jest następująca: ma on obowiązek zapłacić nauczycielowi na mocy umowy,

nie ma natomiast obowiązku płacić nauczycielowi na mocy wyroku. Nie znajduje się zatem w sytuacji, w której nałożone są na niego niezgodne obowiązki. W momencie, w którym uczeń przegra, jego „sytuacja normatywna” przedstawia się w ten sposób: ma on obowiązek zapłacić na mocy wyroku, nie ma natomiast obowiązku zapłacić na mocy umowy (gdyż przegrał pierwszy proces). Ponadto, niezależnie od tego czy uczeń wygra czy przegra jest zobowiązany zapłacić nauczycielowi: w pierwszym wypadku z uwagi na umowę, w drugim z uwagi na wyrok.

Rozwiązanie powyższe pozwala wyciągnąć intuicyjne wnioski. Wydaje się, że elementarne środki systemu SDL wystarczają, aby pokazać źródło sprzeczności oraz wyeliminować je w sposób zgodny z treścią paradoksu. W charakterze podsumowania warto jednakże omówić niedostatki przeprowadzonej analizy. Przede wszystkim zwraca uwagę wskazywana uprzednio nieobecność aspektu temporalnego w analizie paradoksu. Ową nieobecność można jak sądzę częściowo usprawiedliwić nieuchronnymi komplikacjami analizy, które powstałyby przy próbie jej zastosowania.

Bibliografia:

Ajdukiewicz K., *Język i poznanie. Tom I*, PWN, Warszawa 1985

Ajdukiewicz K., *Paradoksy starożytnych*, [w:] *Język i Poznanie*, t. 1, PWN, Warszawa 1985.

Aqvist L., *Deontic Logic*, [w:] Gabbay D. M., Guenther F. *Handbook of Philosophical Logic. 2nd edition, volume 8*, Springer, New York 2002.

Łukowski P., *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.

Priest G., *An Introduction to Non-Classical Logic*, Cambridge University Press, Cambridge 2001.

Świrydowicz K., *Logiczne teorie obowiązku warunkowego*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 1995.

Tworak Z., *Kłamstwo kłamcy i zbiór zbiorów. O problemie antynomii*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.

Wronkowska S., Ziemiński Z. *Zarys teorii prawa*, Ars boni et aequi, Poznań 2001.

Ziemia Z., *Logika deontyczna jako formalizacja rozumowań normatywnych*, PWN, Warszawa 1969.

Ciągłość znaku a racjonalność podmiotu. Czynnościowy kontekst myślenia w semiotyce Peirce'a

Założyciel amerykańskiego pragmatyzmu w opozycji do pozostałych klasyków pragmatyzmu, a więc do Jamesa i Dewey'a, w wielu pracach broni „animal rationale”. Peirce stoi mocno na stanowisku antypsychologizmu; twierdzi, iż podstawy ludzkiego poznania należy oprzeć na logice. Konsekwencją tego założenia jest projekt epistemologii, bazujący na nauce o znakach — semiotyce. W artykule pragnę wykazać, iż filozofię Peirce'a można z powodzeniem wykorzystać w kontekście współczesnych dylematów dotyczących kwestii rozumienia i interpretacji ludzkiego działania. I choć sam pragmatysta nie zakładał istnienia kultury w sensie, w jakim zakłada go filozofia kontynentalna (racjonalność niekoniecznie oznacza dla Peirce'a normatywność i intersubiektywność) semiotykę Peirce'a można z powodzeniem zaadoptować (uwspółcześnić) również do tej tradycji badawczej, ukazując w przejrzysty i jak sądzę, heurystycznie nośny sposób, idee permanentnego trwania człowieka w kulturze¹.

Praca z uwagi na swe rozmiary, zarysowuje jedynie wąski aspekt szerokiej problematyki ludzkiego działania. W pierwszej kolejności przedstawię terminologię semiotyki Peirce'a, następnie zaś postaram się pokazać związki jakie w tej koncepcji zachodzą między racjonalnym myśleniem i spontanicznym działaniem, a także postaram się przedstawić kulturowe znaczenie tych związków.

W semiotyce Peirce'a każdy moment egzystencji ludzkiej to posługiwanie się znakami, ich odbieranie i nadawanie. Znak jest tu rozumiany jako podstawowa jednostka epistemologiczna. Myśli, percepcje i działania są ujęte u Peirce'a poprzez znaki. Znak jest więc przede wszystkim kategorią podstawową dla opisu ludzkiego odbierania, przetwarzania oraz ingerowania w rzeczywistość. Również realny świat zbudowany jest ze znaków odkrywanych przez podmioty. Cokolwiek jest, możemy to poznać za pośrednictwem znaku. Natura znaku, prawa, w jakich się on jawi, prawa, wedle których możemy znakiem manipulować, są stałe jak realny świat. Świat jest więc zrozumiały wtedy, gdy wiemy, jak operować znakami, poprzez które się on nam jawi. Dlatego też proces myślenia kończący się przekonaniem, zostaje przez Peirce'a szczegółowo przedstawiony jako semiotyczna relacja międzyznakowa. Badanie (inquiry) tożsame jest z operacją odnoszenia się do siebie znaków.

Znak według Peirce'a posiada strukturę triadyczną. Można w nim wyróżnić trzy elementy: materialny obiekt (nośnik znaku), który odnosi się do denotowanego przez siebie obiektu

¹ W sensie współczesnej psychologii rozwojowej, chodzi o rozwój będący procesem od narodzin do śmierci.

(odniesienia przedmiotowego) na mocy swego znaczenia, które Peirce określa mianem „interpretanta znaku”². Jak zauważa Hanna Buczyńska-Garewicz, trójdzielna postać znaku zaczerpnięta została przez Peirce’a od stoików: Sekstus Empiryk pisał, że znak składa się z dwóch części cielesnych, dźwięku i przedmiotu oraz niecielesnej treści³. Peirce twórczo rozwija te idee. Dźwięk lub graficzny zapis słowa „kot” (materialny nośnik znaku) odnosi do obiektu (przedmiot, denotacja) określanego tym terminem, dlatego że rozumiemy poprzez to słowo zwierzę o określonej budowie, posiadające charakterystyczne cechy morfologiczne itp. Szereg cech, które pozwalają nam zidentyfikować odniesienie przedmiotowe, to właśnie znaczenie znaku, jego interpretant. Sam nośnik znaku jest możliwy tylko wtedy, gdy odnosi do czegoś innego. Natomiast samą relację odnoszenia, o której tu mowa, zawdzięczamy specyficznemu zrozumieniu znaku, jego specyficzej „interpretacji”, ucieleśnionej właśnie w „interpretancie”.

W swojej teorii znaków Peirce wyróżnia wskaźniki, ikony i symbole. Wskaźnik odnosi się do swego przedmiotu na mocy fizycznej zależności. W relacji tej sam nośnik znaku jest faktem, pozostającym w empirycznym, realnym czy naturalnym związku z innym faktem, stanowiącym jego odniesienie przedmiotowe. Przykładowo, realny obiekt, jakim jest dym, jest indeksem (wskaźnikiem) takiego obiektu czy zdarzenia, jakim jest ogień. Relacja semiotyczna, polegająca na odnoszeniu się wskaźnika do obiektu, jest w gruncie rzeczy relacją przyrodniczą, przyczynowo-skutkową. Natomiast znaki ikoniczne odnoszą się do swojego przedmiotu na mocy relacji podobieństwa.

Znak ikoniczny jest reprezentamenem, którego reprezentatywna jakość jest jego Pierwszym jako Pierwsze. Znaczący to, że jakość, którą posiada on jako rzecz, czyni go zdolnym do bycia reprezentamenem. Każda zatem rzecz jest zdolna do bycia Substytutem wszystkiego, co do niej podobne⁴.

Przykładem znaku ikonicznego może być obraz lub mapa. Tym, co czyni taki znak ikoną, jest to, że jego jakości i atrybuty przypominają jakości i atrybuty przedmiotu jego odniesienia.

Symbol natomiast wiąże się z przedmiotem poprzez konwencję kulturową — społeczną umowę. Jedyne symbole jest przez Peirce’a uznawany za znak pełny — to znaczy taki, który w sposób konieczny wymaga interpretanta, a więc zrozumienia. Zapisane słowo „kot” nie pozostaje w żadnym realnym, empirycznym związku z denotowanym przez siebie obiektem (w przeciwieństwie do śladu kocich łap na śniegu, które stanowiłyby w tym kontekście znak — indeks). Podobnie też słowo to nie jest ikoną kota, gdyż jego empiryczne jakości nie przypominają jakości denotowanego obiektu. Cechą symbolu jest więc to, iż odnosi się on do obiektów tylko dzięki jego właściwemu zrozumieniu, tj. za pośrednictwem interpretanta,

² H. Garewicz, *Semiotyka Peirce’a*, s. 35.

³ *Ibidem*, s. 30-33.

⁴ Ch. S. Peirce, CP. 2.276, *Klasyfikacje znaków, Wybór pism semiotycznych*, s. 150.

który sprawia, iż nośnik znaku i jego odniesienie przedmiotowe stanowią dla siebie wzajemnie własności. Interpretanta należy rozumieć jako ogólne prawo uzasadniające występowanie tych własności. Ponadto, pojedynczy symbol, w opozycji do wskaźników i ikon, ma tę zdolność, że pozwala jego użytkownikowi odnieść się do innych symboli, umożliwiając prowadzenie ciągu myślowego.

Cel istnienia znaku wyczerpuje się w tym, że ma on być interpretowany przez następny znak; a całe jego znaczenia sprowadza się do specjalnego charakteru, jaki narzuca on swojej interpretacji⁵.

Proces ciągłej translacji znaków na inne znaki określa Peirce mianem semiozy. W wypadku indeksu związek ów jest niejako dany w samej rzeczywistości. Ponieważ jest związkiem rzeczywistym, to w wypadku symbolu, konieczne jest podmiotowe przekonanie o związku symbolizowania. Indeksy i ikony tworzą ze swymi obiektami związki empiryczne (naturalne): podobieństwa lub reakcji. Nazywa się je znakami zdegradowanymi, gdyż ich interpretant jest pozorny, relacja denotowania występuje bez względu na interpretację. Znaczenie zostaje w ich przypadku nadbudowane zewnątrznie.

Peirce klasyfikuje interpretanty trojako. Interpretant bezpośredni stanowi dlań możliwość interpretowalności, oznacza pewien zamierzony efekt, intencję, zdolność do bycia zrozumianym w określony sposób. Z kolei interpretant dynamiczny to rzeczywisty, aktualny efekt, jaki znak wywołuje w umyśle interpretatora, bądź też w jego obserwowalnym zachowaniu. Posiada on w ten sposób znaczenie psychologiczne, gdyż pokrywa się z całością doznania, jakie wywołane zostaje przez znak. Interpretant normalny to natomiast wynik poznawczy, jaki można uzyskać, o ile proces semiozy (łańcuch translacji i interpretacji kolejnych znaków) zostanie doprowadzony dostatecznie daleko. Interpretant dynamiczny i bezpośredni są interpretacjami *in concreto* — to konkretyzacje myślowe⁶. Natomiast normalny (final) interpretant jest interpretantem *in abstracto*, założoną możliwością ostatecznego wyniku, po za którą nie da się wyjść. Nie wiemy jednak, czy (w danym akcie) skończony proces semiozy (rozwinęta myśl) jest jej ostatecznym końcem, czy proces myślowy został wyczerpany. Stąd też interpretant normalny rozumiem jako skończoną postać interpretanta dynamicznego. Szerszego sensu nabiera natura interpretanta normalnego w kontekście *nieskończonej wspólnoty badaczy*. W ramach intersubiektywnego dyskursu jest on (w danym czasie) powszechnie uznawaną prawdą – zgodą wynikającą z dyskursu badaczy argumentujących na rzecz swoich stanowisk.

Ze względu zaś na odniesienie znaku do podmiotu Peirce wyróżnia interpretanty logiczne,

⁵ Ch. S. Peirce, *Notatki pochodzące z 1904 r., związane z książką Herberta Nicholasa „Traktat o Kosmologii”*, [w:] *idem, Wybór pism semiotycznych*, s. 111.

⁶ H. Buczyńska-Garewicz, *Semiotyka Peirce'a*, s. 76.

emocjonalne oraz energetyczne. Wszystkie one mają oznaczać pewien aktualny, konkretny efekt oddziaływania znaku na umysł i zachowanie interpretatora. Interpretant logiczny przynależy do porządku poznania, sam jest kolejnym znakiem i tym samym otwiera niekończący się łańcuch semiozy, ciągłego wzajemnego odnoszenia się kolejnych znaków. Interpretant emocjonalny zaś wskazuje na afektywne pobudzenie interpretatora znaku czy adresata komunikatu i tym samym stanowi ogół uczuć i odczuć wzbudzanych przez znak w osobie podmiotu rozumiejącego. Natomiast interpretant energetyczny oznacza wprost pewną jednostkową zmianę w zachowaniu interpretatora, tj. działanie wykonane przez niego w następstwie odczytania znaku. Nie możemy w obu ostatnich przypadkach (tj. w przypadku interpretanta emocjonalnego i energetycznego) mówić o racjonalnej myśli, stanowiącej interpretant logiczny, a jedynie o pewnej reakcji.

By mówić o racjonalności, trzeba wyrazić znak innym znakiem. Same działania i doznania, jako interpretanty, są nieracjonalnymi efektami znaku. Wymykają się myśli. Mediacja charakteryzująca interpretant jest w znaku zdegradowaną pozornością. W ten sposób pełna, triadyczna struktura znaku zostaje zredukowana do relacji diadycznej, której członami są znak (materialny nośnik znaku) oraz działanie lub emocja następująca w jego efekcie. Trzeci, trzeci element relacji semiotycznej, tj. interpretant, jest tu niejako wtórnie i sztucznie nadbudowany nad dwuczłonową relacją. Podmiot, reagując na znak emocją lub działaniem, tworzy z nim Peirce'owski indeks. Określona przyczyna wywołuje tu odpowiadający jej skutek, podobnie jak palące się ognisko, wywołuje dym. Nie mamy tu do czynienia z jakimkolwiek wewnątrznie ustalonym sensem.

Zgodnie z Peirce'em, pojmuję interpretant dynamiczny, jako efekt, który znak wywołuje w świecie fizycznym lub też w umyśle podmiotu; jako taki może on być energetyczny, emocjonalny lub też logiczny. Interpretant dynamiczny jest tu ogółem efektu, jaki wywołany jest przez znak, bez względu na to, co nim będzie: doznanie, działanie czy myśl (wiemy już, że myślą będzie jedynie w wypadku symbolu). Na szczególną uwagę zasługuje tu pewien wyróżniony rodzaj interpretanta dynamicznego: ostateczny interpretant logiczny (*ultimate logical interpretant*). Jest to specyficzny efekt, jaki wywołuje w interpretatorze komunikowany znak. Nie jest to bowiem jednostkowa emocja, ani też jednostkowe działanie. Jak zauważa Cheryl Misak, dynamiczny interpretant logiczny możemy nazwać ostatecznym wtedy, gdy (będący zakończeniem procesu semiozy: przekładu znaku na inny znak) proces semiozy doprowadza do korekcji nawyku działania, a więc trwałej zmiany w zachowaniu jednostki, zmiany w jego nawykach i tendencjach⁷. Właściwym sensem zastosowania maksymy pragmatycznej do znaków, co szczególnie interesuje Peirce'a w ramach jego semiotyki, jest wskazanie na nawyki, które pociągają za sobą akceptacja

⁷ C. J. Misak, *Charles Sanders Peirce (1839-1914)*, [w:] red. C. J. Misak, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Toronto 2006 s. 10.

danego znaku. Nawyk, przejawiający się w regularności zachowań skorelowanych z regularnością i przewidywalnością biegu doświadczanego świata, zawiera w sobie pewną ogólność (w przeciwieństwie do jednostkowych i przypadkowych emocji i działań, a więc interpretantów emocjonalnych i energetycznych). Właściwe, pragmatyczne rozumienie znaków polega więc w przekonaniu Peirce'a na zmianach w naszych dyspozycjach praktycznych i zachowaniowych. Kto rozumie jakiś komunikat, ten potrafi wyciągnąć zeń wnioski praktyczne. Jednakże nie mogą to być wnioski tylko jednorazowego użytku: chodzi bowiem o nawyk, który zakłada powtarzalność sytuacji, w których się nawyk ów realizuje. *Przejawem zatem najgłębszego rozumienia znaku — interpretowanej myśli — jest podług jego znaczenia działanie.* I to za każdym razem, gdy pojawi się sytuacja (prawo ogólne) adekwatna do znaku, a zatem podobna do sytuacji (prawa ogólnego), która skłoniła do wytworzenia owego znaku.

Nawyk, określona regularność działania w odpowiedzi na określoną rzeczywistość wiąże się ze specyfiką przedmiotu, którym się posługujemy. Co więcej, nawyk działania pojmowany jest tu w kategorii ogólności, nie tylko przez swoje odniesienie do konstytuującej go racjonalności (interpretant logiczny), ale również, dlatego że nowe przekonanie, które zostaje włączone w obszar działań podmiotu, jest przez ostateczną ogólność (*ultimate logical interpretant*), czyli przez system nawyków, spontanicznie „interpretowana” (w taki sposób, by była z tym systemem koherentna). Uwaga ta istotna jest ze względu na częste przeintelektualizowane interpretacje Peirce'owskiej myśli, w których ludzka egzystencja jest stu procentowo samoświadoma, jak gdyby podmiot potrafił wyjaśnić i uświadomić sobie wszystkie aspekty swojego działania. By szerzej opisać o co tutaj chodzi wprowadzę pewien podział na dwa typy obiektów (modusów) myślenia/działania. Pierwszy, będący treścią każdej racjonalnej eksplikacji, nazywam aparaturą. Od łacińskiego słowa *apparatus*, znaczy tyle co zestaw połączonych narzędzi; konstrukcja narzędzi, przyrządzenie; przygotowanie. Aparatura jest wiarą w niezależne od sposobu myślenia podmiotu występowanie związku między elementami rzeczywistości⁸ (hipotezą). Aparatura „rości sobie pretensję” do bycia punktem widokowym do rozglądania się po świecie. Dopiero jednak wykładnia pragmatyczna dokłada doń adekwatny horyzont — instrukcję działania. Dokonuje się zatem translacji aparatury na hipotetyczny zestaw działań, realizatorów aparatury. Ten zestaw działań jest drugim modusem myślenia. Dokonuje się za pomocą obiektów/działań — heideggerowskich narzędzi. Ponieważ jednak podmiot nie jest w stanie w pełni określić narzędzia poprzez aparaturę i jej pragmatyczną wykładnię, racjonalność (ciągłość znaku) polega na dopasowaniu aparatury oraz jej wykładni do istniejących już nawyków działania (i na odwrót). Stąd i aparaturę (*logical interpretant*)

⁸ Wiktionary, The Multilingual Free Encyclopedia, termin: *apparatus*, [dostęp: 23.04.12], <<http://en.wiktionary.org/wiki/apparatus#Latin>>.

i ukonstytuowane na jej podstawie nawyki działania (*ultimate logical interpretant*) możemy uznać za nośniki ogólności. Co istotne, myślenie w trybie narzędziowym za pomocą łańcucha narzędzi N, pojmować można za takie, które realizuje i weryfikuje aparaturę A, na podstawie której narzędzia N (lub łańcuch narzędzi N) zostały ukonstytuowane. Ponieważ narzędzia te są również sposobami naszego poznawczego dostępu do świata, rozwój narzędzi dostarcza możliwości rozwoju aparaturom. Te pozwalają konstytuować nowe narzędzia, a więc nowe, bogatsze perspektywy poznawcze i tak ad infinitum. W ten sposób dochodzi do ciągłości rozwoju poprzez ewolucje procedur badawczych podmiotu.

Aparatury rozumieć można jako kulturowe normy i sposoby ich realizacji, natomiast nawyki działania, jako zbiorowe wyobrażenia o świecie. Te ostatnie są wartościami. Wartości uznaje się w społeczności za niedyskursywne własności świata, dla których możemy w procesie interpretacji (dyskursu) ustalić określone stany rzeczy i sposoby ich realizacji — normy i dyrektywy. Wartościami są na przykład: opiekuńczość, sprawiedliwość, humanizm. W trakcie interpretacji humanistycznej musimy jednak ustalić normy dyrektywalne, realizujące określoną wartość. Aparatury określające wartości są podstawą do budowy modelu/aplikacji — wykładni pragmatycznej, za pomocą norm i dyrektyw⁹.

Związki, jakie zachodzą między aparaturą i narzędziem — peirce'owskim myśleniem i przekonaniem a nawykiem działania, pozwalają na następujący wniosek:

In Peirce's view (...) semeiotic thus implies a complete philosophy of mind, in which cognition is thematized as the development of signs, and not as a succession of conscious states of mind¹⁰.

Umysł u Peirce'a jest takim układem, w którym — jeśli prawo (wartość) realizowane w jednostkowym działaniu respektowane jest w całym układzie — funkcjonowanie całego układu, jest racjonalne w zakresie, w jakim owo prawo przewiduje. Powyższe twierdzenie ma swoje konsekwencje w rozważaniach na temat racjonalności człowieka; dopóty pozostajemy w obszarze rozważań nad działaniem jednostki, a nie wspólnoty, jest w moim przekonaniu zgodne z konstruktywizmem historycznym. Koncepcje te łączy ścisły związek, jaki zachodzi między podmiotowymi umiejętnościami a trzecioosobową, przedmiotową wiedzą, myśleniem spontaniczno-praktycznym a refleksyjno-teoretycznym¹¹. Zgodność między koncepcjami zaznacza się przynajmniej w założeniu, że racjonalność nie jest momentem w toku spontanicznych działań podmiotu, ale rozwojem, dojrzewaniem znaku — interpretantem własnej przeszłości i materiałem

⁹ Odwołuje się tu do społeczno-regulacyjnej koncepcji kultury. Zob. Kmita, J., *Późny wnuk filozofii, wstęp do kulturoznawstwa*, Bogucki wydawnictwo naukowe, Poznań 2007.

¹⁰ Skagestad, P., *Peirce's semeiotic Model of the Mind*, [w:] *Cambridge Companion to Peirce*, red. Misak Ch., Cambridge University Press, Toronto, s. 247.

¹¹ Pojęcia sformułowała Anna Pałubicka, Zob. Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006.

interpretacji przyszłego interpretanta — własnej przyszłości. Pomiedzy jednostkowym działaniem a pojęciem ogólnym zachodzi więc ścisły związek, który jest przez aktora w określony sposób, permanentnie rozumiany. Stąd też ciągłość trwania w kulturowej rzeczywistości należy moim zdaniem tłumaczyć jako akumulację racjonalności, z naciskiem na fakt szczególnej roli „racjonalności” spontanicznych działań człowieka.

Wykorzystanie semiotyki Peirce'a (wykraczając poza samą filozofię pragmatysty) może okazać się wartościowym projektem w problematyce zarządzania kulturą organizacji, a także w systemach zarządzania organizacjami uczącymi się. W tym kontekście bezwzględną zaletą semiotyki Peirce'a jest przejrzystość budowanych na jej podstawie modeli; sam filozof swój projekt semiotyki wiązał z ideą architektoniki systemu. Są to jednak rozważania wymagające osobnych, znacznie szerszych studiów.

Bibliografia

Bergman M., *Serving Two Masters: Peirce on Pure Science, Useless Things, and Practical Applications*, [w:] *Ideas in Action. Proceedings of the applyiny Peirce Conference*, red. M. Bergman, S. Paavola, A. Pietarinen, H. Rydenfel Helsinki 2010.

Bernstein J. R., *The pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge 2010.

Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

Misak C. J., *Charles Sanders Peirce (1839–1914)*, [w:] red. C. J. Misak, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Toronto 2006.

Pałubicka A., *Myślenie w perspektywie poręczności a pojęciowa konstrukcja świata*, Epigram, Bydgoszcz 2006.

Peirce Ch. S., *Klasyfikacja znaków*, [w:] Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. R. Mirek, A. J. Nowak, red. Buczyńska-Garewicz H., Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.

Peirce Ch. S., *Notatki pochodzące z 1904 r. związane z książką Herberta Nicholasa „Traktat o Kosmologii”*, [w:] Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. R. Mirek, A. J. Nowak, Buczyńska-Garewicz H., Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.

Skagestad P., *Peirce's semeiotic Model of the Mind*, [w:] *Cambridge Companion to Peirce*, red. Misak C. J., Cambridge University Press, Toronto 2006.

Świątczak B., *O możliwości bezpośredniego doznania przedmiotu w filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a*, [w:] red. T. Komendziński, *Filozofia amerykańska dziś. O myśleniu Procesualnym: Charles Hartshorne i Charles Sanders Peirce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003.

Samotność konstytuującego – podmiot u Husserla

Jeden z pierwszych wniosków, jaki nasuwa się po lekturze *Medytacji kartezjańskich* (1931) Edmunda Husserla (1859 – 1938) to wielość możliwych interpretacji. Konieczne jest zatem uwspólnienie różnych perspektyw. W niniejszej pracy dotyczyć ono będzie fenomenologicznej koncepcji podmiotowości.

Od kiedy Sokrates zaczął oczekiwać od innych tego, że będą rozumnymi podmiotami, na drodze przebiegającego dwuetapowo kształcenia: poprzez dążenie do wiedzy pogłębianie relacji z innymi ludźmi, od kiedy sam dał świadectwo bycia samoświadomym podmiotem wypijając cykutę, kwestia podmiotowości, czegoś wewnętrznego wchodzącego w interakcję z zewnętrznym, stała się obecna jako przedmiot filozoficznych badań. Na przestrzeni lat, a w zasadzie całych epok, podmiotowość jako treść filozoficznego namysłu, ewoluowała do najrozmaitszych koncepcji, wśród których trudno o ostateczną typologię. Niemniej wyraźną zmianę, dokonującą rewizji ujęcia podmiotowości, zarysowuje upadek wiary w istnienie substancjalnego podmiotu, a tym samym w możliwość jego uchwytności. Jest to kryterium odróżniające koncepcje nowożytne od współczesnych. Warto podkreślić, iż we współczesności dokonało się zerwanie podwójne:

odejście od pojmowania podmiotu jako czystej bezpośredniości, [...] człowiecza dusza straciła moc spojrzenia na siebie wewnętrznym okiem swojej uwagi, a wraz z utratą tej mocy, znikła samouchwytność ciała¹.

Przykładem, który to ilustruje, są rozważania Husserla o podmiocie, które pojawiają się w kontekście budowanej przez niego filozofii fenomenologicznej.

U podstaw fenomenologicznej filozofii Husserla leży problem świadomości, jako efekt poszukiwań tego, co dawałoby pewność poznania naukowego. Analiza myśli Kartezjusza doprowadza Husserla do *ego cogito* - można by rzec - obecnego na gruncie jego koncepcji w postaci czystej świadomości podmiotu poznającego. Taki odczyt jest jednak błędny. Husserl spogląda krytycznie na *ego cogito*, odrzuca ujęcie kartezjańskie, bowiem nie zgadza się na potraktowanie *cogito* jako apodyktycznego aksjomatu. Niemniej kartezjańską kategorią oczywistości mierzona jest u Husserla samowiedza podmiotu, którą ten uzyskuje reflektując

¹ K. Gureczyńska-Sady, *Problem samo uchwytności ciała – Husserl Sartre*, [w:] „Diametros” nr 21, Kraków 2009.s. 14.

nad aktami świadomości (podmiotowe Ja istnieje na zasadzie oczywistości). Należy również dodać, iż z uwagi na zasadniczy cel fenomenologii (niezawodna nauka), czysta świadomość² (której nie należy mylić z wiedzą o sobie) ogołocona jest ze wszelkich uwarunkowań przypadłościowych oraz że tym samym nie mamy do czynienia z realnym, konkretnym podmiotem a teoretycznym konstruktem w postaci transcendentalnego Ja³.

Platoński wysiłek poznawczy, malowniczo uchwycony w micie jaskini jako gest odwrócenia się od cieni, wyjście z jaskini, przestał być aktualny. Straciły swą ważność słowa Seneki: *wejdź raczej w siebie samego, jak to tylko możliwe, (...) wyzwalaj siebie dla siebie*. Otóż, nie ma do kogo wracać, a odpodmiotowe poznanie nie jest gwarantem pewności. Paradoksalnie Husserl – podążając tą samą drogą, co Kartezjusz – poszukuje obiektywności, pewności przez, można by powiedzieć, właśnie powrót do siebie, a dokładniej wgląd w istotę. Jego zdaniem rezygnacja z dążenia do prawdy, pewności, byłaby jednoznaczna z upadkiem kultury europejskiej. Aby ocalić prawdę, Husserl mówi o konieczności oparcia się na logice. Szuka metody, która mogłaby uzasadniać wiedzę. Stąd krytyka psychologizmu, nastawienia naturalnego, koncentracja na świadomości oraz ujmowanym przez nią przedmiocie poznania.

Chodzi więc o zbadanie relacji między podmiotem a przedmiotem, który staje się przedmiotem poznania, kiedy to jest percypowany przez poznający go podmiot. Z drugiej jednak strony, pisze Marcin Furman:

res cogitans nie pojawia się nigdy w rzeczywistości intersubiektywnej explicite, albowiem zawsze jest wyznaczone wtórnie poprzez mowę lub pismo. Stąd wszelka taka światowa afirmacja swojej osoby, w rzeczywistości zakłada rozumiejące audytorium. To znaczy podmiot intersubiektywny jest komplementarnym wyrazem gminy, do której przynależy każda jednostka na zasadzie bycia świadomym⁴.

Husserl wychodzi od kartezjańskiego założenia, iż niewątpliwym jest to, że przeżywamy. A więc obszar badań zawęża się do sfery immanencji. Zarówno Kartezjusz jaki Husserl wkraczają tu w subiektywizm:

² Czysta świadomość, transcendentalne Ja są tym, co odsłania redukcja transcendentalna. Transcendentalny podmiot, ponadindywidualne Ja wskazuje na podobieństwo myśli Husserla i Kanta. Obaj filozofowie odnosili bowiem poznanie do wspólnej wszystkim podmiot struktury poznawczej gwarantującej obiektywność. Należy jednak mieć na względzie różnicę między kantowskim i husserlowskim podmiotem transcendentalnym, która przebiega ze względu aktywne (Kant) bierne (Husserl) uczestnictwo podmiotu w procesie poznania.

³ Dopiero uczeń Husserla R. Ingarden podejmuje próbę „uczłowieczenia”, osadzenia w kontekście życia transcendentalne ego.

⁴ M. Furman, *Problem aporii poznania bezpośredniego. Fenomenologia Edmunda Husserla w świetle filozofii klasycznej*, Katowice 2009, s. 47.

Dokonujemy tutaj teraz, postępując za Kartezjuszem doniosłego zwrotu, który przeprowadzony we właściwy sposób, wiedzie ku subiektywności transcendentalnej⁵: zwrotu ku *ego cogito* jako apodyktycznie pewnej ostatecznej podstawie sądów, na której ugruntowana musi być radykalna filozofia⁶.

Kartezjusz w metodycznym wątpieniu, które konstuuuje podmiot, a Husserl za sprawą *epoche*. Na drodze *epoche* Ja zostaje zredukowane do transcendentalno-fenomenologicznego samodoświadczenia, które jest od teraz wszelką podstawą bytowej ważności. Przy czym nie jest tak, iż Ja, które wyłoniło się po redukcji, jest częścią świata ani też świat, jego składowe są częścią Ja. Sytuacja, będąca efektem *epoche*, a którą jest świat istniejący dla filozofującego Ja, staje się punktem wyjścia do świata intersubiektywnego. Husserl (późny) chce przewyciężyć etap solipsyzmu: wychodzi z immanencji, by na gruncie swojego transcendentalnego idealizmu dotrzeć do intersubiektywizmu. Chce w ten sposób, to jest przez Ja, dotrzeć do innego.

W jaki sposób w środku transcendentalnego Ja, owo Ja spotyka innego? Otóż Ja napotyka na coś, co przekracza jego własne przeżycia. A to, co przekracza przeżycia Ja, co jest mu obce, krystalizuje się w doświadczeniu fenomenologicznym na drodze abstrakcji od tego, co nie jest Ja. Kolejnym aspektem, które pozwala Ja wyróżnić innego, jest ciało. Ja odkrywa ciało własne. Jako własne pojmuje je dlatego, iż może nad nim sprawować władzę (tj. za sprawą woli, której owo ciało się poddaje). Ciało obcego nie reaguje na akty wolicjonalne Ja. Ja jako monada, psychofizyczna całość napotyka coś obcego. Owo obce nie od razu jednak obdarzone jest statusem „jest człowiekiem”. Pierwotnie bowiem, powiada Husserl, Ja spotyka cielesną bryłę. Jest to po prostu bryła fizyczna. Bryła ta dopiero w kolejnym etapie otrzymuje sens cielesności żywej. Ma to miejsce w procesie, który Husserl nazywa apercpcją upodabniającą. Najbardziej przypomina ona proces nazywania czy utożsamiania przez analogię: Ja spostrzega bryłę podobną do siebie.

⁵ Ego cogito traktowane jest przez Husserla jako transcendentalna subiektywność (Zob. E. Husserl, *Medytacje...*, § 8). Z uwagi na problematyczność, jaką rodzi rozumienie husserlowskiej terminologii, pozwolę sobie przytoczyć dwie bardzo klarowne definicje rozjaśniające pojęcie transcendentalnej subiektywności

1. Transcendentalna subiektywność, do której dochodzimy dzięki transcendentalnej redukcji, jest „absolutnym bytem” i ostateczną podstawą. To, co obiektywne, jest zależne i pozwala się uzasadnić jedynie w odniesieniu do redukcji i jej efektu czyli – subiektywności. Liczą się więc u Husserla nie tyle przedmioty realne, ile sam fakt uświadamiania ich sobie. W miejsce realnego świata pojawia się u Husserla świat pojawiający się w świadomości” – subiektywność jest jedynym sposobem, w jaki świat jest w transcendentalnym Ja. K. Gucałska, *Niespełnialność wielkich projektów. Hegel, Husserl, Heidegger i metafizyka*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXX, z. 4 (2002) Kraków, s. 110.
2. Husserl rozumie transcendentalną subiektywność jako suwerennego ducha, który panuje nad całym światem jako twórca, i jako ostateczny sędzia prawdy oraz wartości. D. Zahavi, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl. A reappraisal*, [w:] ed. T. Toadvine & L. Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, 2002, s. 4.

⁶ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982, s. 26.

Husserl jednak zaznacza, iż nie jest to zwyczajna indukcja. Tłumaczy, iż owa odpowiedniość nie jest procesem świadomym. Z drugiej jednak strony, mamy przecież fenomenologiczne Ja, które stawczy się na podstawie zainteresowania światem nieuprzedzonym obserwatorem (Husserl określa to mianem rozwarstwienia, które dokonuje się w obrębie Ja na: Ja fenomenologiczne i nieuprzedzonego obserwatora) „patrzy i to, co zobaczone, adekwatnie, wyłącznie tak, jak jest zobaczone, w jego »co« i »jak« opisuje”⁷. Kwestia nieświadomości refleksji porównawczej wydaje się tu być kwestią sporną, a przynajmniej niejasną. Sprawą równie interesującą przez swą złożoność, niejasność, abstrakcyjność rozwiązania, jakie proponuje Husserl, jest właśnie doświadczanie owych obcych podmiotów, Innego, kiedy to do czynienia mamy z Ja zredukowanym do absolutnego transcendentalnego ego.

Czy nie zatrzyma nas tu transcendentalny solipsyzm? Husserl eksplikuje, iż strumień przeżyć świadomości Ja zawiera w sobie jednostki związane konstytuujące dane przeżycie. Stanowią treść momentów Ja: jednostki są nieodłącznie związane z moim ego wchodzą tym samym w zakres budujących jego konkretność momentów⁸.

Z tego wywodziśmy, iż powyższe staje się dla Ja podstawą do określenia mojsości oraz tego, co obce. To co przynależy Ja, to to wszystko, czego Ja jest podmiotem. Pytanie, jakie nasuwa mi się w tym momencie, a na które nie potrafię odpowiedzieć, brzmi: czy już samo rozpoznanie: mojsość-obcość nie ustanawia różnicy między Ja i innym. Czy to nie jest moment, w którym owo rozpoznanie bryły fizycznej działającej w moim strumieniu przeżyć, a więc też już jako całość psychofizyczna, dokonuje się, poprzedzając moment zaznaczony przez Husserla jako apercpcja upodabniająca? Czy może treści te usuwane są w procesie abstrakcji filozofującego ego, po której Ja musi odnaleźć swoje ciało w świecie przyrody? Czy może w dostrzeżeniu, odróżnieniu Innego chodzi tylko o oddzielenie go od sfery wpływu Ja: obce jako pozostające poza zasięgiem Ja?

Paradoks jaki kreśli się z opisu kondycji Ja Innego to fakt, iż z jednej strony Inny, to ten, który jest od Ja niezależny, nie dosięga go koordynacyjna moc Ja. Inny nie jest też dostępny dla Ja w wymiarze swoich przeżyć psychicznych. Pozostaje więc obcy. A jednak, w tej przestrzeni, przestrzeni niezależności, odrębności, Inny zostaje do niej powołany tylko dzięki samowiedzy Ja. Wyłącznie samowiedza Ja może sprawić, iż Inny jest dany Ja. Założona u postaw podmiotowość Ja pozwala na spotkanie z Innym. Oczywiście owo spotkanie rozgrywa się w strukturze świadomości.

⁷ Por. *ibidem*, s. 50.

⁸ *Ibidem*, s. 131.

Również pytaniem, które pozostaje dla mnie – jako odbiorcy - interpretatora, a nie rekonstruktora myśli Husserla – bez jednoznacznej odpowiedzi, jest kwestia, czy zgodzić się można, iż rzeczywiście u podstaw relacji Ja z tym, co mu obce znajduje się swoistego rodzaju nieobecność? Czy zatem Ja konstytuuje, odkrywając, docierając czy może konstytuuje, kreując? Czy wręcz odwrotnie, obecność konstytuuje samowiedzę definiuje to, co odrębne od Ja, jako coś innego?

Leszek Kołakowski krytykuje koncepcję Husserla. Uznaje *ego* za pusty pojemnik treści zjawiskowych. Ponadto pyta czy po *epoche* możliwy jest powrót do empirii. Czy można powrócić z wiedzą zdobytą po zwieszeniu wszelkiego sądzenia, po ujęciu rzeczywistości w nawias do tejże rzeczywistości? A jeśli tak, to czy dysponujemy narzędziami, które byłyby w stanie wyartykułować treści tam zdobyte? Czy możliwa jest deskrypcja takiego doświadczenia? Metoda zaproponowana przez Husserla miała być niezawodna. Taką jednak nie pozostaje. Fenomenolog w swej badawczej działalności ma poznać eidos rzeczy przez wgląd w nią. Okazuje się jednak, iż owo eidos pozbawione jest intersubiektywności. Każdy z badaczy może bowiem dokonywać innego wglądu dotyczącego tego samego przedmiotu. Ponadto skoro każdy język uwarunkowany jest kulturowo historycznie, fenomenologowi transcendentalnemu pozostaje jedynie milczenie o doświadczeniu. Brak międzypodmiotowej komunikowalności stanowi znaczący problem koncepcji Husserla, dla którego całą rzeczywistość można byłoby przebadać przez wgląd istotnościowy. Ale jak powiada Kołakowski: „jeśli ktoś mówi: miałem wgląd, a ty nie, dyskusja się kończy”.

Wydaje się, iż w obrębie poznania fenomenologicznego dialog staje się niemożliwy. A zakładana intersubiektywność pozorem. Ja wchodzi w relację z Innym tylko dla samowiedzy. Badacz posługujący się metodą ejdetyczną pozostaje w stosunku z innymi naukowcami również w roli względem nich nadrzędnej: nieomalże szamana z tajemną wiedzą, do której oni nie mają dostępu. Bowiem on odnalazł już w bezpośrednim oglądzie to, czego inni dopiero szukają, a jego doświadczenie nie może być pomocne, gdyż nie daje się wypowiedzieć.

Na gruncie filozofii Husserla potwierdza się, iż każde poznanie jest uprzedmiotowieniem. Drugi w koncepcji Ja istnieje tylko dzięki Ja, pozostając analogonem. Sposób jego rozumienia jak samo rozumienie jest ukształtowane, zależne od wszystkiego, co buduje Ja oraz jest przez samo Ja rozumiejąco „zautoryzowane”. Okazuje się, iż relacja, jaka zawiązuje się między Ja Innym, służy wyłącznie dookreślaniu Ja. Ja pozostaje niedialogiczną monadą, a „nawet jeśli okazuje się, iż jest monadą posiadającą okna, to i tak widać przez nie tylko jej własne konstrukty i nie ma tu żadnej możliwości

bezpośredniego dotarcia do drugiego człowieka”⁹. W istocie rzeczy nie ma Innego, Drugiego, jest alter ego. Metoda docierania do istoty, pomija w samym swym jej poszukiwaniu opcję docierania do istoty drugiego człowieka. Sam Husserl przyznał, iż rzeczywiście *epoche* powołuje swoistą samotność: samotność konstytuującego, który nie zna kogoś podobnego sobie, ponieważ natrafia tylko na to, co sam ukonstytuował [za: M. Theunissen]¹⁰. Tischner dopowiada, iż husserlowskie transcendentalne Ja przywodzi na myśl mitologicznego Gygesa, który po nałożeniu pierścienia staje się niewidoczny, choć sam obserwuje¹¹. Niewidzialność – pewien stan wyróżnia, wskazujący na dostęp do wiedzy powszechnie niedostępnej – która ma być mocą, staje się źródłem dramatu: odcięcia od drugiego człowieka.

Substancjalna nieuchwytność wyraźnie zaznaczyła swoją obecność.

Bibliografia:

Husserl E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, PWN, Warszawa 1982.

Furman M., *Problem aporii poznania bezpośredniego. Fenomenologia Edmunda Husserla w świetle filozofii klasycznej*, Uniwersytet Śląski. Wydział Nauk Społecznych, Katowice 2009.

Gurczyńska-Sady K., *Problem samouchwytności ciała – Husserl Sartre*, [w:] „Diametros” nr 21, 14 – 29, Kraków 2009.

Katarzyna Gućzalska, *Niespełnialność wielkich projektów. Hegel, Husserl, Heidegger i metafizyka*, [w:] „Kwartalnik Filozoficzny”, t. XXX, z. 4, Kraków 2002.

Stachewicz K., *Fenomenologia a dialog*. [dostęp: 29.04.2012], <<http://openforum.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2167>>.

Wtorskowski A., *Tischner Husserl: dzieje fascynacji*. [dostęp: 29.04.2012], <<http://www.tischner.org.pl/artykulym.php?aid=46>>.

Zahavi D., *Merleau-Ponty's Reading of Husserl. A reappraisal*, [w:] ed. T. Toadvine & L. Embree, *Merleau-Ponty's Reading of Husserl*, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 2002.

⁹ K. Stachewicz, *Fenomenologia a dialog*, [dostęp: 29.04.2012], <<http://openforum.tezeusz.pl/cms/tz/index.php?id=2167>>.

¹⁰ *Ibidem*.

¹¹ Por. z A. Wtorskowski, *Tischner Husserl: dzieje fascynacji*, [dostęp: 29.04.2012], <<http://www.tischner.org.pl/artykulym.php?aid=46>>.s. 2.

Michela Foucaulta interpretacja historii naturalnej

Michel Foucault przed opracowaniem problematyki władzy zajmował się kwestią wiedzy, jako przynależącej danemu obszarowi właściwości, nieredukowalnej do następujących bądź poprzedzających ją form. Opis tejże wiedzy pozwala identyfikować percepcje porządków danych czasów, jako sposobów postrzegania rzeczy oraz ładu, któremu te rzeczy są podporządkowane. M. Foucault wykorzystując materiał historyczny oraz teorię wypowiedzi¹ wyłożoną na kartach *Archeologii Wiedzy* podejmuje analizę epoki klasycznej, pod kątem postrzegania, a co za tym idzie praktyki stosowania tejże akomodacji w ramach różnych dyscyplin – w tym historii naturalnej. Problematyka bytu oraz porządku ściśle powiązana jest zdaniem francuskiego myśliciela z teorią znaku, która ukształtowała się w XVIII w². W konsekwencji eksplikacja owej repartycji w egzemplifikacji historii naturalnej przypomina o wielkim tąpnięciu kultury zachodu, jako nieprzystawalności postrzegania porządków oraz rzeczy XVIII w. i początku wieku XIX. W niniejszej pracy pragnę zrekonstruować ową problematykę, opisując wagę teorii znaku w ramach historii naturalnej, która została ukształtowana w podłożu wiedzy epoki klasycznej.

I. Podłoże epistemologiczne historii naturalnej

Przymusem oraz ograniczeniem w przestrzeni epistemologicznej historii naturalnej było pewne nastawienie poznawcze epoki klasycznej (wobec przestrzeni empirycznej, którą wypełniały istoty żywe, ściślej byty ożywione) – *projekt ogólnej nauki o ładzie*³. Opierającej się na: *mathesis* z przynależną jej metodą – algebrą oraz *taxionomi*, czyli stwarzanym na potrzeby określenia natur złożonych systemie znakowym, który opierał się na korelacji odwzorowania i wyobraźni⁴. W różnych podłożach epistemologicznych

¹ Por. G. Deleuze, *Foucault*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2004, s. 50 – 51.

² Por. M. Foucault, *Słowa i Rzeczy*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 11.

³ *Episteme* to: „zespół stosunków między naukami, figurami epistemologicznymi, pozytywnościami i praktykami dyskursywnymi, pozwala uchwycić grę przymusów i ograniczeń, które w danym momencie są narzucone dyskursowi; lecz ograniczenie to nie jest ograniczeniem negatywnym, które przeciwstawia poznanie niewiedzy, rozumowanie wyobraźni, uzbrojone doświadczenie wierze w pozory, wnioskowania i dedukcje marzeniu”. M. Foucault, *Archeologia Wiedzy*, De Agostini Polska Sp. z o.o, Warszawa 2002, s. 225. Zob. też: M. Foucault, op. cit., s. 75.

⁴ *Ibidem*, s. 76.

wykorzystywane były odmienne koncepcje znaku, tak np. odwzorowanie, jako jedno z trzech elementów teorii znaku w Renesansie, określało siłę wiązania pomiędzy oznaczanym i oznaczającym. Z jego pomocą precyzowano charakter jakościowy tej relacji – adekwatność – mająca być możliwie najgłębszą. Epoka klasyczna dokonała pewnego zwinięcia tej funkcji. Znak przestał być koniecznym narzędziem poznawczym, w tej konceptualizacji począł wypełniać, wykraczać poza przedstawienie. Przez co ono samo zostało znakiem, wykazującym dla epoki klasycznej znaczeniowość najpełniejszą, zaś sama przejrzystość przedstawień – miała moc weryfikacyjną, zarazem uzasadniającą swą treść⁵. Wyobraźnia przenikając się z odwzorowaniem umożliwia i warunkuje dynamikę reprezentacji, bez której uległy by one zamrożeniu w obrazie, co umożliwia zestawienie obiektów w układach rozproszenia, bądź koncentracji. Na podstawie: identyczności, bądź różnic dokonuje się konkretyzacji tablicy na mocy, której weryfikowany zostaje, charakter ładu, który w aspekcie historii naturalnej dotyczy przyrody.

Teoria znaku bezpośrednio związana jest z wymienioną powyżej składową przestrzeni empirii w ramach projektu o ładzie, taksonomią. Warto uściślić, że *mathesis* zajmowała się badaniem natur prostych, zaś dla natur złożonych istotne było powstanie odpowiedniej taksonomii. Jeżeli natura odwzorowuje siebie samą, tedy przedstawienia nam dostępne, dzięki dynamice wyobraźni również dają wyraz niejednoznacznej ciągłości. W projekcie zakładającym ład, który ma charakter pozytywny, taksonomia służyła przedstawieniu diachronii niejako w symultanicznej grze ustawionych względem siebie reprezentacji, dzięki czemu odpowiednie ich uszeregowanie dawało obraz odpowiedniego oraz konsekwentnego następstwa. Budowanie ciągu reprezentacji w ramach tablicy, odsyłało na skraj pytania o wartość, źródło reprezentacji. Miały one spełniać określoną funkcję, mianowicie odkrywać oraz ukazywać znamiona przyrody. Ład narzuconych znaków dzięki wymogom taksonomii gwarantował normatywność oraz ciągłość. Warto dostrzec wagę korelacji, znaku i reprezentacji, znak ztraca się w znaczeniu reprezentacji, co uzasadnia tworzenie systemu oraz zepchnięcie pytania o podstawę, genezę istnienia bytów na bok. W historii naturalnej istnienie, życie było jedynie założeniem w sensie *implicite*, niestanowiącym zainteresowania, jako główny przedmiot badań⁶.

II. Konsekwencje pozytywnego charakteru przyrody

Wyżej przedstawiona egzemplifikacja teorii znaczenia dla projektu ogólnej nauki o ładzie,

⁵ Por. *ibidem*, s. 70.

⁶ Por. M. Foucault, *op. cit.*, s. 121.

nie daje się wpisać w *continuum* rozważań nad tym, co uważano za przyrodę wtedy i „dziś”. Konfliktowość na poziomie zewnętrznym nie jest wyłączną dynamiką, która determinuje mikroklimat wiedzy. Konflikt wewnętrzny historii naturalnej wiąże się z dwoma kierunkami projektu ogólnej nauki o ładzie wyrosłych i dojrzewających na podłożu epistemologicznym epoki klasycznej. Mianowicie chodzi tu o charakterystykę, nadawaną samej przyrodzie, która implikuje normatywność budowanych przestrzeni. Systematyka Lióneusza pierwotnie miała charakter horyzontalny, natomiast na jej powierzchni otwierał się *explicite* wymiar wertykalny, przejawiający się we waloryzacji kumulującego rozwoju. Wypełniać przestrzenie tablic można dwutorowo pierwszym kierunkiem jest system, drugim metoda. Dla historii naturalnej były one koncentrycznymi prądami, naraz siebie przenikającymi oraz wypierającymi.

Ustanawiając opis w polu widzialności, jako nadrzędną cechę pola dyskursywnego (mimo pojawienia się narzędzia umożliwiającego pogłębienie widzialności, wydłużenia jego pola np. o dynamikę egzystujących komórek, funkcje – mikroskop nie zredukował samej widzialności, stał się jej suplementem) jednakże mimo to należało porównywać byty, z tym, co już zostało wprzęgnięte w dyskurs, mianowicie chodzi tu o charakteryzujące byty znamiona⁷. Ażeby proces ten nie przedłużał się *ad infinitum*, gdyż zakładając uwzględnienie wszystkich znamion ujawniających się w ramach deskrypcji stworzenie uniwersalnego języka, *ergo* systemu byłoby niemożliwe – rozważa i włącza się te cechy, które weszły już do dyskursu⁸. Przeto system wyodrębnia obiekty empirycznie ograniczone, po czym zestawia grupy danego rodzaju ze sobą, by na bazie naoczności odwzorowań wskazać zespół tego, co jest właściwe danej grupie. Metoda działa na odwrót, w niej na początku uściśla się zawężony zespół znamion, które potem zestawia się — już nie w ograniczonym polu obiektów empirycznych, celem wyodrębnienia ich różnic.

System kształtowany jest poprzez strukturę, na mocy, której układa się wyniki tworząc zestawienia obserwowanych obiektów empirycznych w relacji podobieństwo – różnica⁹. Pożądany przez system jest zespół danych – identyczności cech – co najmniej dwóch obiektów, dla których tworzy się nazwy. Z tego względu wynika waga teorii znaku dla historii naturalnej, nazwa wpisywana w przestrzeń tablicy ma charakter nominalnego powszechnika,

⁷ Mikroskop był wykorzystywany nie po to, aby przekraczać granice fundamentalnej dziedziny widzialności, ale rozwiązywał jeden przez nią stawianych problemów – podtrzymywanie widzialnych form w kolejnych generacjach” – kwestia aparatu płciowego. Por. *Ibidem*, s. 126.

⁸ Por. *ibidem*, s. 130.

⁹ To, czym jest struktura warto przedstawić na przykładzie: „Kiedy na przykład będzie się badało narządy płciowe rośliny, niezbędnym i wystarczającym warunkiem stanie się wyliczenie pręcików i słupka (...) określenie, jakie kształty one przyjmują i według jakiej figury geometrycznej rozmieszczone są w kwiecie (...) oraz jaka jest ich wielkość w stosunku do innych organów”. *Ibidem*, s. 127.

więc jest powołana w służbie uniwersalności. W tym tkwi założenie, że natura jest samoodwzorowująca. Znaki ustawione naprzeciw siebie mają, po pierwsze desygnować; po drugie, dzięki swojej przedstawialności, przedstawiać to, co wyrażają, czyli obiekty empiryczne.

Jednakże, co z elementami niewspółmiernymi, z wyznaczoną cechą, bądź ekstremami, które zaświadczały o nieciągłych aktach przyrody, które uniemożliwiają odtworzenie jej liniowości (nie ze względu, iżby jej nie przysługiwała ciągłość, lecz z faktu braku aparatu poznawczego oraz narzędzi teoretycznych)? W tym projekcie, są traktowane niczym akcydensy dla realistów pojęciowych – owszem występują – jednakże czy przez to należy powstrzymać system uogólniania, tworzenia nazw, *ergo* wzniosłej architektury uniwersalności? Tworzona gradacja bytów ożywionych, szeregowanych podług wymogów struktury, lokuje się w polu, gdzie same obiekty, rzeczy nie są przedmiotem sprawy, starań historii naturalnej. Pole to napelnione jest wytworzonymi nazwami wedle wymogu pietyzmu formy. Założony filtr obserwacyjny algebra, geometria, przestrzeń retoryczna, ściślej analogia, wypłukuje zabrudzenia percepcji. Wszystko to w celu, by efekt obserwacji – deskrypcja – była prawomocnością, samo siebie konstytuującą, wobec której nikt nie będzie miał zastrzeżeń¹⁰. Tedy właśnie, przez, i z powodu widzialności, system językowy historii naturalnej będąc autonomiczny nada się do cyrkulacji świata empirycznego z nauką. Umożliwi symultaniczność widzenia i wypowiedzania, przez co opisy w ramach empirii dzięki ujednoliceniu wypełnią treścią system językowy. Dadzą możliwość mówienia o tym samym w ramach, tego samego – mimo zróżnicowanych opinii. Wszystko dziejąc się wśród apelatywów, które są skutkiem sukcesji na operacjonalizowanych zmiennych. Dzięki temu możliwe jest sprowadzenie pola obserwacji do systemu w ramach, którego dokonuje się opisu, bądź ilościowego określenia. Apelatywy prze-transkrybowane z percepcji w dyskurs posiadają swą przyczynę sprawczą, przez co zaś, można wnioskować o wertykalnym założeniu tego projektu. Uszeregowanie wynika z hierarchizacji bytów materii ożywionej w szersze ko-ekstensywne zbiory jak rodzaje i gatunki nie podejmując analizy ich istnienia *sensu stricto*, raczej zajmuje się ruchem, przesuwaniem (życie jest tylko cechą katalogową tablicy) w ramach systemu, który raz na zawsze ustanowiony gromadzi postęp – efekt uprzywilejowanej struktury. Cechy w ramach systemu nie są arbitralnymi zmiennymi, lecz w ścisłym sensie zakładanymi adekwatnościami bytów ożywionych – w odpowiednio zakrojonej i wysterylizowanej od nagłych przekształceń i skoków przestrzeni tablicy. Insygnia uniwersalności historii naturalnej bronią doskonalącego się stworzenia

¹⁰ Por. *ibidem*, s. 126.

nieugięcie, z czego wynika brak możliwości modyfikacji cechy w ramach przedsięwziętej struktury. Niestrudzona obrona uprzywilejowanego aksjomatu jest wartością, dla której system w stanie jest unikać skoków rozwojowych oraz twierdzić, że obiektywność opisu prędzej czy później potwierdzi jego zamierzenia¹¹. Istnieje bardzo słuszna uwaga starożytnych, by stosować rzeczy do myśli, a nie myśli do rzeczy, gdyż wtedy domniemywany porządek ma wymiar konwencjonalny, a przedmioty naturę li tylko zakładaną¹². System w historii naturalnej postępuje gwooli pierwszej zasady, a przynajmniej jego reprezentanci tak uważają, jakoby struktura wynika z obiektu, nie zaś pogląd o strukturze jest mu obwieszczany¹³.

Historia naturalna, aby odtwarzać swoją nadzieję wobec progresywnie kroczącego rozwoju potrzebuje danych o obiektach przekraczających linię zweryfikowaną i ustaloną. Wiedza ta jest niezbędna z perspektywy profilaktycznej – ubytków – w tworzonej tablicy:

Skamielina, wraz ze swoją mieszaną naturą zwierzęcia i minerału, jest uprzywilejowanym miejscem odwzorowań, których domaga się historyk ciągłości – tymczasem przestrzeń *taxinomia* rygorystycznie je dekomponowała¹⁴.

Indywidua, gatunki pośrednie – reprezentanci dewiacji, skoków, zatrwających kreślaczy linii – dzięki swej odmienności dają wiedzę o różnicach w konstrukcji, zaś skamielina jest rodzajem pozostałości, która ma charakter pozytywny dla systemu, poświadcza o byłej tożsamości, przez co:

Potwór i skamielina są niczym więcej niż tylko projekcją identyczności i różnic, które określają w taksonomii strukturę, a potem cechę¹⁵.

III. Zakończenie

Trop M. Foucaulta jest przedstawieniem innego obrazu historii, jak sam powiada połączenia historii naturalnej z teorią znaku w epoce klasycznej, która nie jest translacją wyklarowanej metody, jako ostatecznego punktu badań:

Teorii historii naturalnej nie da się oddzielić od teorii języka. Nie chodzi tu wcale o przenoszenie metody z jednego obszaru na drugi. (...) Chodzi o fundamentalną dyspozycję wiedzy, która poznawanie bytów podporządkowuje możliwości ich przedstawienia w systemie nazw¹⁶.

Wobec powyższego stosunek historii naturalnej i biologii w tym polu interpretacji sytuuje

¹¹ Por. M. Foucault, op. cit., s. 142.

¹² Por. E. Gilson, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, De Agostini Polska Sp. z o. o., Warszawa 2001, s.34. Zob. też: *ibidem*, s. 33.

¹³ Por. M. Foucault, op. cit., s. 137.

¹⁴ *Ibidem*, s. 146.

¹⁵ *Ibidem*.

¹⁶ *Ibidem*, s. 147.

się na płaszczyźnie relacyjności samych formacji dyskursywnych. Relacyjność ma w niniejszej egzemplifikacji wymiar negatywny przez wzgląd na przedmiot badania oraz założenia teoretyczne, jak i również, pozytywny – jednakże nie może być on rozumiany, jako asumpt do związania tych dziedzin przez ciągłość – biologia pełni wobec historii naturalnej pewną funkcję krytyczną¹⁷.

Umożliwia to rozróżnienie postrzegania właściwego epoce klasycznej oraz początkowi wieku XIX. Historia naturalna bada byty ożywione, których istnienie jest założeniem kategorialnym – biologia zaś, życie *sensu stricto*. Czas, jako założenie wtórne wobec ciągłości (historia naturalna) jest, czym innym aniżeli czas rozumiany, jako determinanta rozwoju istot żywych (biologia). Projekt ogólnej nauki o ładzie zawierał się w ramach statycznej tablicy, zaś przestrzenią interesującą biologię jest żywiół warunków zewnętrznych wobec adaptacji. Cechą historii naturalnej, jest translacja: teorii języka do wiedzy o przyrodzie, będącą właściwością podłoża epistemologicznego epoki klasycznej, zaś sam ewolucjonizm wyziera na innym polu np. społecznym (wskazuje to na odmienne pole translacji, różnicujące historię naturalną i biologię) zawiązując operacje na poziomach wyższych, które są nieredukowalne do niższych¹⁸.

Bibliografia:

Deleuze G., *Foucault*, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji, Wrocław 2004.

Foucault M., *Archeologia Wiedzy*, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2002.

Foucault M., *Słowa i Rzeczy*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006.

Gilson E., *Jedność doświadczenia filozoficznego*, De Agostini Polska Sp. z o.o., Warszawa 2001.

Sugalska I., *Ewolucjonizm i Darwinizm w służbie eugeniki*, [w:] *Wokół Ewolucjonizmu*, Oficyna Wydawnicza Batik, Poznań 2010.

¹⁷ Por. *Ibidem*, s. 148.

¹⁸ Po pierwsze, jest to uzupełnienie założenia o szerokim zastosowaniu kierunku badań w ramach ewolucjonizmu. Po drugie, pieczętuje moc translacji zwrotnej zjawiska społecznego i przyrodniczego. Por. I. Sugalska, *Ewolucjonizm i Darwinizm w służbie eugeniki*, [w:] *Wokół Ewolucjonizmu*, Oficyna Wydawnicza Batik, Poznań 2010, s. 106 – 107.

Kompas dla Europy

W czasach gdy wciąż aktualne są debaty na temat przyszłego kształtu Unii Europejskiej warto wspomnieć, że pomimo wielu zawirowań geopolitycznych już od blisko dwóch stuleci problematyka ta jest obecna w rozważaniach polskiej inteligencji. Zapomniany projekt konstytucji zjednoczonej Europy autorstwa Wojciecha Bogumiła Jastrzębowskiego (1799–1882), traktujący o wiecznym przymierzu w XIX-wiecznej rzeczywistości, to nie tylko jeden z pierwszych, ale i najciekawszych pomysłów na relacje pomiędzy europejskimi narodami.

Żołnierz, który chciał zapobiec wojnom

W bitwie pod Olszynką Grochowską podczas powstania listopadowego (1830-1831) powstańcy stoczyli jedną z najkrwawszych bitew z siłami carskiej Rosji. Wkrótce po tej potyczce jeden z powstańców – Wojciech B. Jastrzębowski – napisał tekst, który ostatecznie utytułował: „Traktat o wiecznym przymierzu między narodami ucywilizowanymi. Konstytucja dla Europy”. Pierwsza publikacja miała miejsce w czterdziestą rocznicę uchwalenia Konstytucji 3 Maja, choć należy zaznaczyć, że wówczas koncepcja ta nie zyskała szerokiego uznania. Przyczyn marginalizacji tego projektu należy upatrywać w cenzurze i dominującym poglądzie odzyskania niepodległości poprzez walkę zbrojną. Dopiero w 1926 roku Jarosław Iwaszkiewicz przeglądając archiwa warszawskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk natrafił na broszurę zawierającą myśli Jastrzębowskiego. w swoim artykule dla *Kuriera Warszawskiego* napisze później:

Dziś, kiedy Polska otrzymała nareszcie miejsce w radzie Ligi Narodów, kiedy w całej Europie rozlegają się hasła pacyfistyczne, przypomnieć należy, że Polska hołdowała tym hasłom jeszcze wtedy, gdy głucho było o nich w Europie. (...) [Projekt konstytucji] składa się z 77 artykułów, wprowadzenie ich w życie uchroni Europę na zawsze od wojen i okropności. Ażeby ten cel osiągnąć, wszystkie narody europejskie mają się wyrzec swojej wolności i zostać niewolnikami praw, wszyscy zaś monarchowie mają być odtąd tylko stróżami i wykonawcami tychże praw i nie tytułować się inaczej, tylko ojcami narodów, czyli patriarchami. Tyle w Europie będzie patriarchii, ile w niej jest narodów¹.

¹ Cyt. za.: Z. Świąch, *Kompas dla kontynentu*, [w:] „Wprost”, nr 10/2004.

Konstytucja dla Europy

Nagłówek omawianego traktatu – „Niektóre myśli do prawa ustalającego wieczny pokój w Europie” – od razu ujawnia główny cel autora. o ile pragnienie wypracowania przymierza gwarantującego wieczysty pokój pomiędzy europejskimi narodami przyświecało wielu autorom wcześniejszych koncepcji², to tekst Jastrzębowskiego wyróżnia się zwięzłością. Zawiera 77 artykułów, z reguły krótkich paragrafów, które wskazują drogę do zjednoczenia się kontynentu, poruszają kwestie ustrojowe, ustalają relacje pomiędzy władcami poszczególnych narodów, a nawet wyznaczają cele dla tak pojmowanego przymierza. Ubranie tych treści w formę ustawy zasadniczej nie jest przypadkowe, wiele powstających wówczas doniosłych aktów prawnych prezentowano jako konstytucje (konstytucja USA z 1787 roku, polska Konstytucja 3. maja z 1791 roku, francuska ustawa zasadnicza z 1791 roku) czy uchwały Napoleona Bonaparte – by wspomnieć tylko te najważniejsze.

Pierwszych osiem artykułów oraz przytoczona na wstępie traktatu myśl Liwiusza – „Pax data in has leges” (Pokój dany jest w prawach) – można interpretować jako swoistą preambułę. Mowa w nich o równości ludzi i narodów w obliczu Boga i prawa, zaś podstawę praw mają stanowić „prawa natury czyli prawa boskie”³. z wstępnych paragrafów wyłaniają się także podstawowe założenia omawianego przymierza:

- ludzkość i sprawiedliwość jako przedmiot praw⁴;
- większościowy system stanowienia prawa⁵;
- każdy naród rządzony przez patriarchę, który stoi na równi z innymi patriarchami⁶, a liczba „ojców narodów” ma równać się liczbie europejskich nacji⁷;
- prawo europejskie stanowione przez Kongres Europejski jest równe dla wszystkich⁸;
- brak granic wewnętrznych⁹.

² Można w tym miejscu wspomnieć choćby pracę króla Stanisława Leszczyńskiego (1677-1766) „Memoriał o ugruntowaniu ogólnego pokoju”, czy poglądy głoszone przez wykładowcę Szkoły Kadetów – Kajetana Józefa Skrzetuskiego (1743-1806), który uważał, że powołanie Ligi Państw kierowanej przez ponadnarodowy parlament uchroni skonfederowaną Europę od przyszłych wojen.

³ W.B. Jastrzębowski, *Traktat o wiecznym przymierzu między narodami ucywilizowanymi. Konstytucja dla Europy*, art. 4, [w:] P. Loew, *Polskie wizje Europy w XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław, 2004.

⁴ *Ibid.*, art. 4.

⁵ *Ibid.*, art. 5.

⁶ *Ibid.*, art. 6 i 15.

⁷ *Ibid.*, art. 8 – Do tego artykułu Jastrzębowski czyni przypis: „Liczba ta [narodów], podług karty narodów wydanej w Berlinie w 1821 r. przez P. O’Etel, dochodzi do 64” – przyp. F.L.

⁸ *Ibid.*, art. 6 i 12.

⁹ *Ibid.*, art. 7.

Zniesienie granic Jastrzębowski uważał za warunek konieczny dla wdrożenia jego idei w życie, gdyż upatrywał w ich istnieniu przyczyn nieustannie wybuchających konfliktów. Uważał, iż to naród¹⁰, a nie państwo jako takie, jest gwarantem poszanowania praw. po spełnieniu tego wstępnego warunku należałoby rozformować wszelkie siły zbrojne¹¹, a utrzymaniem porządku wewnętrznego winna zająć się Straż Praw podległa każdemu z patriarchów¹². Ponad to Jastrzębowski sprecyzował nawet procedurę zniszczenia nadwyżki uzbrojenia:

Wszelka broń wojenna, czyli przeznaczona do rozlewu krwi (...) staje się własnością całej Europy. Część jej złożona zostanie w miejscach wskazanych przez Kongres Europejski dla ukrycia jej w razie potrzeby do bronienia praw i bezpieczeństwa Europy. Druga zaś część, zbyteczna, zgromadzi się w środkowy punkt tej części świata, gdzie obróconą zostanie na wystawienie świątyni Bogu opiekunowi praw i pokoju¹³.

Świątynia ta byłaby nie tylko symbolem paneuropejskiego pokoju, ale także akademią kształcąca przyszłych patriarchów. a należy wspomnieć, że rola patriarchów w zjednoczonej Europie byłaby dość znaczna. Ich rola nie ograniczałaby się do roli najwyższego strażnika praw, Jastrzębowski widzi w osobie patriarchy także odpowiednik ówczesnego monarchy, choć ograniczonego prawami stanowionymi przez Kongres.

Inną kwestią, zajmującą istotne miejsce w rozważaniach Jastrzębowskiego, jest polityka społeczna, a w szczególności edukacja. Jej misją powinno być doskonalenie człowieka tak, aby mógł się w przyszłości stać użytecznym obywatelem. Jednocześnie z programów nauczania powinny zniknąć wątki, które mogłyby doprowadzić do odrodzenia się starych waśni pomiędzy narodami. Każde wspomnienie przeszłych wojen stałoby się „zabytkami barbarzyństwa”¹⁴. Spod takiej edukacji nie byłiby wyjęci także synowie panujących patriarchów. Ci dodatkowo powinni wykazywać się postawą godną naśladowania przez ich przyszłych poddanych¹⁵.

W kwestii polityki gospodarczej, autor zdaje się sprzyjać programom wczesnych socjalistów¹⁶. Postuluje by wszelką własność państwową rozdysponować pomiędzy

¹⁰Ibid., art. 9. Naród definiuje jako wspólnotę posługującą się tym samym językiem, niezależnie od tego, które miejsce w Europie zamieszkują.

¹¹Ibid., art. 47.

¹²Ibid., art. 50.

¹³Ibid., art. 33.

¹⁴Ibid., art. 31.

¹⁵Ibid., art. 34.

¹⁶S. Chmiel-Żyłka, *Projekt konstytucji dla Europy Wojciecha Bogumiła Jastrzębowskiego i jego aktualność*, [w:] „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej”, nr 237/2007.

zasłużonych obywateli, którzy znajdują się w ciężkiej sytuacji materialnej¹⁷. Jastrzębowski zdawał sobie jednak sprawę z tego, iż niektóre dobra, np. kopalnie, są niemożliwe do podzielenia, dlatego powinny pozostać częścią majątku publicznego, a zysk z ich działalności powinien być przeznaczony na odkupienie od prywatnych właścicieli zbytecznych im majątków, które darowane zostaną pomiędzy ubogich.

Prawo zjednoczonej Europy opierałoby się na swego rodzaju dualistycznym porządku, w którym obok siebie funkcjonowałyby normy stanowione przez narody oraz normy ustanawiane przez Kongres. w stosunku do narodów żydowskiego i cygańskiego¹⁸ zastosowanie miałyby nawet trzy porządki prawne – ich porządek wewnątrz-narodowy, porządek narodu pośród którego mieszkają oraz porządek europejski¹⁹. Wydaje się to być pewną niekonsekwencją ze strony autora. po pierwsze, przyjęta definicja narodu stawia język w roli kryterium rozróżniającego poszczególne nacje, a zarówno Żydzi jak i Cyganie posiadają swój język. po drugie, przyjmowana zasada równości pomiędzy narodami²⁰ może być łatwo podważona, gdyż podleganie trzem systemom prawnym stawia obywateli pochodzenia żydowskiego i rzymskiego w gorszym położeniu w stosunku do tych podlegającym jedynie dwóm. Warto jednak odłożyć te nieścisłości na bok, gdyż w kolejnych artykułach odnajdziemy kolejny interesujący postulat. Kwestia praw indywidualnych jest przedmiotem artykułu 69., gdzie podkreśla się konieczność szczególnej opieki nad życiem, wolnością i własnością każdego obywatela, zaś prawo narodu do jego istnienia, niepodległości i własności miałyby być gwarantowane dzięki zapisom artykułu 70. Także kwestia ewentualnych sporów pomiędzy sprzymierzonymi nie została pominięta. Według Jastrzębowskiego, należy je rozstrzygać w ramach Kongresu Europejskiego, a rolę narodowego wymiaru sprawiedliwości pełnić powinny komisje sądowe właściwe dla danego narodu²¹.

Lekcja dla współczesnych?

Choć koncepcja Wojciecha B. Jastrzębowskiego może momentami wywoływać uśmiech politowania lub oburzenie, choćby ze względu na sprzyjanie paternalistycznemu modelowi władzy, to należy przyznać, że jak na owe czasy była bardzo śmiałą koncepcją. Czytelnik zaznajomiony choćby z koncepcją wiecznego pokoju autorstwa Immanuela Kanta dostrzeże

¹⁷ W.B. Jastrzębowski, *op. cit.*, art. 60.

¹⁸ Przez Jastrzębowskiego nazywane są narodami rozproszonymi z racji zamieszkiwania pośród niemal każdego innego narodu.

¹⁹ *Ibid.*, art. 11.

²⁰ *Ibid.*, art. 15.

²¹ *Ibid.*, art. 66,67 i 77.

pewne podobieństwa w przyjętych założeniach mających zagwarantować zaprzestanie prowadzenia działań wojennych. Przechodząc do oceny traktatu Jastrzębowskiego z perspektywy prawodawstwa należy zwrócić uwagę na spore niedociągnięcia, np. wspomniana wcześniej nieścisłość dotycząca systemów prawnych „narodów rozproszonych”, a także wiele dość ogólnikowych i utopijnych postulatów²². Dlatego „Konstytucję dla Europy” powinno się interpretować jako rozprawę z pogranicza nauk politycznych i filozofii, zaś sformułowanie jej w postaci aktu normatywnego jako zabieg stylistyczny mający na celu zwięzłe zaprezentowanie poglądów autora. Czy Jastrzębowski dobrze wywiązał się z tego zadania? Nie do końca, lektura traktatu wymaga od czytelnika dużego skupienia z powodu wielokrotnego powtarzania niektórych postulatów, a nawet braku tematycznego podziału na rozdziały. To wszystko wprowadza w omawiany projekt niepotrzebny chaos i utrudnia zrozumienie.

Co się zaś tyczy aktualności „Konstytucji dla Europy”, zaskakuje przede wszystkim jej spójność z szeroko rozpropagowanymi dziś ideami poszanowania godności ludzkiej, prawem do własności, wolności jednostek czy równości wobec prawa. Także na gruncie systemu prawnego możemy dostrzec pewne podobieństwa z współczesnym współwystępowaniem praw krajowych i tych stanowionych przez organy Unii Europejskiej. Jednak dzisiejsze prawodawstwo zdecydowanie lepiej rozgranicza kompetencje wykonywania prawa krajowego i europejskiego. Wciąż aktualna jest też kwestia zapisania chrześcijańskich korzeni Europy w prawie europejskim. Dla Jastrzębowskiego było to oczywiste, natomiast obecnie przeważa zdecydowanie mniej kategoryczny pogląd.

Tekst Jastrzębowskiego, pomimo swych wad, zasługuje na to, by ocalić go od zapomnienia²³. Zawarte w nim poglądy nie przyniosły uznania pośród jemu współczesnych, ale to ciekawy przykład dojrzewania idei i rozwiązań bez których nie wyobrażamy sobie funkcjonowania dzisiejszego państwa i szeroko rozumianej wspólnoty europejskiej. Lektura „Konstytucji dla Europy” może być także potraktowana jako głos w debacie na temat kształtowania się polskiej świadomości o przynależności do Europy nie tylko w aspektach geograficznym i kulturowym, ale także intelektualnym.

²² Np. postulowane rozparcelowanie wielkich majątków ziemskich pomiędzy zasłużonych obywateli znajdujących się w ciężkiej sytuacji materialnej.

²³ Z rzetelności należy wspomnieć, że koncepcja Jastrzębowskiego jest poruszona w niedawno wydanej książce *Wkład Polaków w proces integracji europejskiej* pod redakcją Jacka Knopka i Bogusława Polaka, która ukazała się nakładem wydawnictwa Difin. Niestety ze względu na krótki okres od jej ukazania się na rynku wydawniczym nie miałem możliwości uwzględnienia przemyśleń tam zawartych w swoim artykule. Dodatkowo poglądy autora omawianej konstytucji są przedmiotem okolicznościowych wykładów, czy odczytów organizowanych przez Polskie Towarzystwo Ergonomiczne i polskie uniwersytety.

Bibliografia:

Chmiel-Żyłka, S., *Projekt konstytucji dla Europy Wojciecha Bogumiła Jastrzębowskiiego i jego aktualność*, [w:] „Zeszyty Naukowe Politechniki Rzeszowskiej”, nr 237/2007.

Jastrzębowski, W.B., *Traktat o wiecznym przymierzu między narodami ucywilizowanymi. Konstytucja dla Europy*, [w:] Loew, P.O., *Polskie wizje Europy w XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2004.

Marszałek, A., *Suverenność i integracja europejska w polskiej myśli naukowej i politycznej do końca XIX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2005.

Święch, Z., *Kompas dla kontynentu*, [w:] „Wprost” nr 10/2004.

Pojęcie różnicy w myśli Heideggera

Pojęcie różnicy ontologicznej, wraz z jego ekwiwalentami i pochodnymi, uważam, jeśli nie za kluczową, to przynajmniej za najczęściej reinterpretowaną część myśli Martina Heideggera. Przestrzeń różnicy stanowi jednocześnie pole doświadczalne dla prowadzonych z głębi języka poszukiwań, będąc wyznacznikiem „nowego myślenia” filozofii, myślenia bycia. W tak charakterystycznych dla Heideggera grach ze znaczeniami, różnica ukazuje się jako pierwszoplanowy bohater większości prosemantyzacji, resemantyzacji i desemantyzacji. Podział na tworzenie, odnawianie i pozbawianie znaczeń uważam za tyle miarodajny, na ile pozwala on uszeregować analitycznie wybitnie nieanalityczną i nie dającą się ostatecznie zsyntetyzować myśl samotnika z Todtnaubergu. Perspektywa leksykograficzna – próba stworzenia swobodnego dla Heideggera słownika ontologii różnicy – będzie główną osią niniejszego zarysu. Mam nadzieję, że pozwoli ona przybliżyć i wyjaśnić subtelnosci zwłaszcza późnej filozofii Niemca.

Dojrzewanie różnicy

Pojęcie różnicy nie od razu zagościło na kartkach prac Heideggera, choć między wersami było zawsze obecne. Z sytuacją tą mamy do czynienia na pierwszych stronach „*Sein und Zeit*”, gdzie pod adresem dotychczasowej metafizyki podniesione zostaje oskarżenie, jakoby rozumiała ona przez „bycie” najogólniejszy i poznawany intuicyjnie (ewidencyjnie) byt. Tymczasem „bycie” rzeczywiście nie może być pojmowane jako byt¹, co oznacza, że między pojęciami bycia i bytu zachodzi „interferencja różnicy”². Samo sformułowanie *Sein des Seienden* (bycie bytu) ujawnia zresztą realną różnicę obu członów. Tym niemniej kwestia ta nie jest w sposób szerszy eksplikowana, choć zakłada ją milcząco otwierające dzieło rozumowanie. Ostatecznie różnica wyłania się z analityki *Dasein*, co zauważa Michalski: „Właśnie dlatego *Dasein* – byt, którego specyfiką jest odniesienie do samego bycia, który przeto ujawniając sens bycia tego, co jest, ujawnia zarazem różnicę między samym “być” a tym, co jest (...) – musi być punktem wyjścia na drodze do zrozumienia, co znaczy “być” w ogóle”³.

Można jednak zaryzykować stwierdzenie, że różnica stanowiła nie tylko *implicite*, ale i *explicite* punkt dojścia analiz z „*Sein und Zeit*”. w liście do Maxa Müllera⁴ Heidegger zwierza się, że w niezrealizowanym ostatecznie trzecim dziale I części zamierzał zawrzeć podział różnicy

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2010, s. 15.

² C. Wodziński, *Heidegger i problem zła*, wyd. słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 305.

³ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978, s. 31.

⁴ Podają za: O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 183.

na trzy rodzaje: a) różnicę transcendentną (ontologiczną I) – różnicę między bytem a bytością⁵; b) różnicę transcendencyjną (ontologiczną II) – między bytem i bytością a byciem; c) różnicę transcendentną (teologiczną) – byt, bytość i bycie a Bóg. Wykaz ten układa się więc w swoistą hierarchię, a jej zwieńczenie – Bóg – rozumiane jest w duchu teologii apofatycznej („Bóg bez bycia” Mariona). Podobny szereg odnajdziemy w jego późniejszym „Onto-teologicznym charakterze metafizyki”, tam jednak cechuje on dotychczasową metafizykę, a nie nowe myślenie (jedyną różnicę stanowi relacja Boga do bycia). Sam Heidegger zdał sobie podobno sprawę z ontoteologiczności i spekulatywności swojego projektu, dlatego go ostatecznie porzucił.

Interesujące nas pojęcie różnicy ontologicznej (*ontologische Differenz*) pojawia się po raz pierwszy w pracy „O istocie podstawy” z 1929 r.:

I prawda ontyczna, i ontologiczna dotyczy – każda odmiennie – bytu w jego byciu oraz bycia bytu. Łączą się one w sposób istotny na gruncie swego odniesienia do różnicy między byciem a bytem (różnicy ontologicznej)⁶.

Już tu pojawia się charakterystyczne dla jego późniejszej refleksji rozumienie różnicy jako momentu pozytywnego, umożliwiającego obopólnie relację bycia i bytu.

Różnica zapomniana

Odkrycie doniosłości ontologicznej różnicy zaprowadziło Heideggera do określenia metafizyki jako dziejów „zapomnienia różnicy”. Jak zauważa Kwietniewska⁷, sformułowanie to jest oryginalną amfibolią. Z jednej strony oznacza bowiem zapomnienie o różnicy, z drugiej – zapomnienie cechujące różnicę, przynależące do niej. Trop ten zupełnie zgadza się z samymi poglądami Heideggera, który zapomnienie jako skrytość przypisywał do samej istoty różnicy, broniąc się przed sprowadzeniem go do niedoskonałości podmiotowych.

Rozważane tutaj zapomnienie jest myślanym od strony λήθη (skrycia) zasłonięciem różnicy jako takiej, które początkowo samo się usunęło. Zapomnienie należy do różnicy, ponieważ różnica należy do zapomnienia. Zapomnienie nie ogrania różnicy dopiero wtórnie, skutek zapominalstwa ludzkiego myślenia⁸.

W ten sposób różnica ukazuje się jako immanentna i jednocześnie transcendentna (jako nieobecna) część metafizyki. Heidegger uważa ponadto, że to właśnie różnica jest istotą i podstawą (*Gründ*) całej metafizyki Zachodu, choć podstawą zapoznaną: „różnica między byciem a bytem jest obszarem, w którym metafizyka, zachodnie myślenie w pełni swojej istoty, może być tym, czym jest”⁹. Myślenie różnicy stanowi więc eidos tzw. zwrotu (*Kehre*) w myśli Heideggera, który jest tak naprawdę „nawrotem”, skrętem do tyłu, ku niepomysłanym źródłom

⁵ "Bytość" to bycie rozumiane jako zespół stałych właściwości bytu jako bytu, kategorii, które czynią daną rzecz bytem.

⁶ M. Heidegger, *O istocie podstawy*, tłum. J. Nowotniak [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, Czytelnik, Warszawa 1995, s. 32.

⁷ M. Kwietniewska, *Zwrot w myśli Heideggera*, [w:] „Analiza i egzystencja”, nr 6 (2007), s. 40.

⁸ M. Heidegger, *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010, s. 105.

⁹ M. Heidegger, *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010, s. 105.

metafizyki. Ostatecznie porzucony zostaje projekt odseparowanej od osiągnięć filozofii ontologii fundamentalnej, zaś z pism Heideggera zaczyna bić przekonanie, że, poza rozstrzygnięciem (lub całkowitym przekroczeniem) problemów postawionych przez klasyków, nic nowego filozofii spotkać nie może¹⁰. Poszukiwanie różnicy staje się „archeologią metafizyki”, w sensie docierania do zapoznanej *arché*¹¹.

Określeniem metafizyki zapominającej różnicę jest onto-teologia. Na trop takiego terminu wpada Heidegger już w „Czym jest metafizyka? Wprowadzenie” z 1949 r., zauważając dwuznaczność zadania metafizyki (ontologii):

Lecz bytość bytu przedstawia metafizyka dwojako: raz całość bytu jako takiego w sensie jego najogólniejszych rysów – zarazem wszakże całość bytu jako takiego w sensie bytu najwyższego, a przeto boskiego¹².

Przedmiotem badań metafizyki jest więc Bóg i bycie, rozumiane przez nią jako byt jako taki; u źródeł tej onto-teologiczności leży już teoria bytu Arystotelesa¹³. Zależność ta nabiera jednak specyficznego charakteru hierarchii: byty – to, co obecne – są gruntowane przez podstawę uobecniania – bycie. Aby bycie mogło być stale uobecniające potrzebuje jednak oparcia w najwyższym, stale obecnym bycie – Bogu. Pöggeler nazywa to „krążeniem bycia i bytu wokół siebie nawzajem”¹⁴, zaś Kwietniewska porównuje ciąg byt-bycie-Byt do neoplatońskiej hierarchii emanacyjnej¹⁵. Porównanie to jest o tyle trafne, iż dodatkowo ukazuje zatracenie realności różnicy, sprowadzenie wszystkiego do koniecznej emanacji Absolutu.

Tożsamość, czyli różnica

Kwestia relacji tożsamości do różnicy wyłania się jako podstawowe zadanie projektu powrotu do źródeł metafizyki, a w praktyce resemantyzacji i re-fleksji zastanych filozoficznych pojęć. Heidegger zauważa, że Leibnizowska definicja tożsamości $A=A$ zakłada, mimo wszystko pewne rozdzielanie. O tożsamości bytu można mówić tak naprawdę wtedy, gdy mamy jego wcześniejsze pojęcie, z którym go identyfikujemy. Dokonując aktu asercji („tak, to ten sam byt”), wypowiadamy właściwą – zdaniem Heideggera – definicję tożsamości, tj. współprzynależenie bycia i myślenia. Tak rozumie on Parmenidesa „byt i myśl są tym samym”; w epoce nowożytnej podobne przekonanie podzielał Schelling¹⁶. Ponieważ myślenie jest cechą wyróżniającą ludzi, tożsamość można także określić jako współprzynależenie bycia i człowieka. Człowiek to byt, który utrzymuje się w rozumieniu bycia, bycie jako pierwotnie skryte może zostać otwarte tylko przez *Dasein*.

¹⁰ Jean-François Mattei mówi nawet o „uporze, z jakim ignoruje się postępowanie naprzód filozofii”.

¹¹ C. Wodziński, op. cit., s. 356.

¹² M. Heidegger, *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 179.

¹³ Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2010, s. 26.

¹⁴ O. Pöggeler, op. cit., s. 173.

¹⁵ M. Kwietniewska, op. cit., s. 37.

¹⁶ Samowiedza stanowi tożsamość przedmiotu i podmiotu, wtórnie rozbitą.

Idąc tym tropem: jeśli bycie i myślenie okazują się tym samym, choć wyłaniają się z różnicy, to i różnicę ontologiczną można przedstawić jako pewną tożsamość. Rzecz jasna nie tożsamość $A=A$: bycie i byt nie mogą się jednocześnie różnić i być tym samym. Mogą jednak do siebie współprzynależeć, czego dowodzi fakt, że bycie jest zawsze byciem jakiegoś bytu, byt zaś jest stale bytem bycia¹⁷. Współprzynależenie w dalszym ciągu nie wyklucza jednakowoż radykalnego rozróżnienia (w tym sensie nie może być rozumiane na modłę Heglowskiej syntezy): tylko dzięki odróżnieniu od bytu bycie może być pojęte w swojej tożsamości, i odwrotnie.

Mamy więc u Heideggera trzy tożsamości: 1) bycia i myśli (człowieka), 2) bycia i bytu, 3) bycia/bytu z sobą samym. Każda postać tożsamości wyłania się z różnicy, co pozwala na nowo zinterpretować – a nawet zdefiniować – fundamentalne pojęcia bytu i bycia.

Przechodzenie naprzeciw doszłości

Wydawałoby się, że pojęcia bytu i bycia nie są w myśli Heideggera definiowane. I choć definicji klasycznej tych pojęć nie znajdziemy (w przypadku bycia nie ma *genus proximum*), natrafić możemy na co bardziej śmiałe intuicje, pozwalające dotrzeć do prawdy bycia metodą konkretnych zbliżeń (*approchés concrètes*, pojęcie Marcela). „Bycie ukazuje się jako odkrywające przechodzenie. Byt jako taki zjawia się na sposób doszłości skrywającej się w nieskrytość”¹⁸. Poetycko brzmiące słowa doczekały się paru interpretacji. Wodziński stara się być bliski intuicjom Heideggera: bycie ujawnia się przez to, co jest – przechodzi przez byt; byt może ukazać się jako niekryty tylko dzięki skrytości bycia¹⁹. Trzymając się tej interpretacji i będąc świadomym permanentnego „zapomnienia bycia”, należy poczynić konkluzję, zgodnie z którą bycie zawsze ukazuje się w sposób zapośredniczony, a przedmiotem bezpośredniego oglądu jest byt.

Kwietniewska z kolei ryzykuje pewne odejście od litery tekstu Heideggera na korzyść głębszej, filozoficznej interpretacji²⁰. Podejmuje się przy tym nie tyle definiowania bycia i bytu, co różnicy, z której oba człony się istoczą. Różnica będąca „cięciem metafizycznej przestrzeni” wytycza brzegi bytu (od "jest" do "nie jest") oraz warunkuje nieustanne przechodzenie jednego w drugie (istoczenie). Charakterystyka różnicy przebiega tu wzdłuż wymiarów statyczny/dynamiczny. Ta sama różnica przenika jednak bycie od wewnątrz (jest jego tożsamością), jednocześnie otwierając go na to, co radykalnie poza nim – byt. Opis ten korzysta więc z opozycji immanentny/transcendentny. Zgodnie z nim Heideggerowska różnica okazuje się jeszcze bardziej płynnym, dynamicznym pojęciem. Ta wewnętrzna dialektyka bycia i bytu (tożsamość w sensie

¹⁷ Do czasu wydania „Przyczynków do filozofii”, por.: C. Wodziński, op. cit., s. 312.

¹⁸ M. Heidegger, *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, op. cit., s. 151.

¹⁹ C. Wodziński, op. cit., s. 334-335.

²⁰ M. Kwietniewska, op. cit., s. 41.

współprzynależności i jednocześnie radykalne rozróżnienie) różni się jednak od dialektyki Heglowskiej. Tym, co ją w sposób istotny przekracza jest – jak zauważa Sikora – ukazanie źródeł i mechanizmów fundujących sam proces przechodzenia-doszłości²¹. Tym mechanizmem jest roznośnia.

Od rozcięcia do prześwitu

Pojęcie cięcia, które pojawiło się powyżej, a dokładniej pojęcie roz-cięcia (*Unterscheidung*), wyparło z czasem używany termin różnica (*Differenz*), który uznał Heidegger za zbyt ontologiczny do opisywania rzeczywistości istoczenia się bycia²². Problematyka bycia powoli opuszcza gmach metafizyki – to coraz bardziej widoczna cecha jego późnej myśli. Jednym z jej kluczowych terminów jest roznośnia (*Austrag*).

Choć w większości polskich przekładów tłumaczy się ją jako „wyróżnia”, zdecydowałem się na ten, bliższy spełnianej przez *Austrag* roli, kształt słowny. *Austragen* znaczy dosłownie „roznosić”, „rozdzielać”, co w większym stopniu niż „wyróżnia” podkreśla pozytywny i afirmatywny sens słowa. Nie bez znaczenia jest też obecna w języku polskim dwuznaczność, która mówi o „rozniesieniu” w sensie „rozsadzenia” jakiejś struktury. Roznośnia stanowi bowiem podstawę i grunt dla różnicy: jest jej ekwiwalentem pozytywnym. Synonimiczność w stosunku do różnicy (*die Differenz als Austrag so zu denken*²³) nie jest jednak nadkładaniem pióra, a próbą ukazania nowego aspektu tej samej rzeczywistości.

Jeśli różnica jest bowiem nieustannym odkrywającym przechodzeniem i skrywającą doszłością, to tym, co realnie utrzymuje się przed hipotetycznym obserwatorem przemian bycia i bytu jest pewne „pomiędzy” (*Zwischen*, jak u Bubera), pewien mechanizm sterujący całą dynamiką metamorfoz. Jeśli bycie i byt porównamy do dwóch stron ciągle obracającej się monety, to roznośnia (*Austrag*) będzie maszyną obracającą tę monetę. Jak widać, teoria roznośni ostatecznie uniemożliwia sprowadzenie relacji bycie-byt do zwyczajnej korelacji (takiej jak choćby w myśli Hermanna Cohena), która jest czysto logicznym zestawieniem nie „udzielających się sobie” członów. Zapewne to miał na myśli Heidegger pisząc, że właściwym miejscem relacji bycie-byt jest, omijające dystynkcje pojęciowe, „naprzeciw” (*Gegenüber*)²⁴.

Wyłaniające się z przestrzeni roznośni bycie stanowi zupełnie przeciwieństwo bycia metafizyki, rozumianego jako bytość bądź permanentna obecność²⁵. W pewnym sensie jest więc nie tylko nie-bytem, ale i nie-byciem, a więc Nicością (*das Nichts*). Nicość nie jest jednak

²¹ P. Sikora, *Problem różnicy ontologicznej w późnej filozofii Martina Heideggera*, [w:] *Idee i ludzie demokracji*, red. J. Mizińska, „Colloquia Communia”, 1/74, Toruń 2003, s. 7.

²² Por. C. Wodziński, op. cit., s. 311.

²³ M. Heidegger, *Onto-teologiczny...*, op. cit., s. 160.

²⁴ W przeciwieństwie do ze-stawu: M. Heidegger, *Zasada identityczności*, tłum. J. Mizera, Aletheia, Warszawa 2010, s. 53.

²⁵ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 43.

określeniem negatywnym, pustką²⁶; stanowi raczej pozytywne określenie bycia, wedle tego samego kryterium pozytywności, które konstytuuje rozność. Potwierdza to fakt, iż Heidegger dla określenia różnicy używał innego słowa – „nie”²⁷; negatywność bycia oznaczałaby wobec tego raczej jego transcendentność, porządek „inaczej niż byt”.

Bycie nie jest, lecz się mieni, dlatego jego istotą nie jest tożsamość, lecz różnica. Mieni się, tj. źródłowo popada w skrytość, jednocześnie ujawniając się dzięki różnicy z bytem. Charakterystyka bycia pokrywa się więc z opisem *alethei*, do której istoty należy źródłowo nieprawda²⁸. Tak należy rozumieć stwierdzenie Heideggera, który głosi, że bycie prawdy jest prawdą bycia. Konsekwentnie: bycie nie tylko prześwituje w prawdzie, ale i samo ma postać prześwitu. Nie jest to jednak zwykła gra słowna, lecz efekt odkrytych wcześniej prawd: jeśli bycie może być tylko Nicością, a jednocześnie różnica ontologiczna ujawnia jego istnienie, to w żadnym momencie nie można powiedzieć, że bycie stuprocentowo “jest” bądź “nie jest” (zawieszam już nawet paradoksalność sformułowań). Faktycznością bycia jest trudna do konceptualizacji rzeczywistość *Zwischen*, stąd sięgnięcie po poetycki „prześwit” nie stanowi żadną miarą zabiegu dekoracyjnego. Uwidocznione aporie przekraczają myślenie kategoriami korelacji bytu i bycia, stanowiąc w pewnym sensie zagadnienie meta-metafizyczne. To też sprawiło, że w „Przyczynkach do filozofii” Heidegger ostatecznie porzuca jakąkolwiek naukową ontologię²⁹.

Wydarzenie nowego myślenia

Myślenie „statycznymi” kategoriami korelacji bycia i bytu (tj. jedynie logicznego związku między nimi) wciąż pozostaje wierne pojmowaniu bycia jako czegoś stale obecnego (najogólniejszego bytu) lub – jak pokazała krytyka z „Onto-teologicznego charakteru metafizyki” – pewnego *principium actualis*, zasady uobecniania. Wskutek tego utwierdzonego historycznie przekonania szczególnie rozumiemy samą copulę „jest”, tak, że myśl Heideggera z trudem przebija się przez te przedsady.

Nasze języki są, każdy na swój sposób, językami myślenia metafizycznego (...). Krótkie słowo "jest", wszechobecne w naszym języku i mówiące o byciu tam nawet, gdzie nie występuje osobno, otóż to krótkie słówko mieści w sobie całość przesłania bycia, począwszy od *ἐστιν γὰρ εἶναι* Parmenidesa, po "jest" Heglowskiego zdania spekulatywnego³⁰.

W tym świetle sformułowanie „bycie jest” stanowi nie tautologię, a wewnętrzną sprzeczność, którą można przełamać jedynie sięgając po nowy, transcendentny wobec dotychczasowego, język.

²⁶ Tak, jak rozumie ją nauka: M. Heidegger, *Czym jest metafizyka?*, tłum. K. Wolicki, [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 11.

²⁷ Por. przedmowę do trzeciego wydania *O istocie podstawy*, tłum. J. Nowotniak [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 25.

²⁸ M. Heidegger, *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek [w:] M. Heidegger, *Znaki drogi*, op. cit., s. 79.

²⁹ Por. P. Sikora, *Problem różnicy...*, op. cit., s. 11.

³⁰ M. Heidegger, *Onto-teologiczny...*, op. cit., s. 179.

W „*Sein und Zeit*” pewnym ekwiwalentem bycia była dziejowość, jestestwo „dzieje się”. Dzieje jako eksplikacja czasowości wszelkiego bycia wynikały z przyszłościowej istoty *Dasein* i jego wolności ku śmierci. „Tylko właściwa czasowość, która zarazem jest skończona, umożliwia coś takiego jak los, czyli właściwą dziejowość”³¹. Po 1929 Heidegger zaczyna przypisywać byciu istoczenie się: docieranie do immanentnej istoty – różnicy – oznacza „powierzenie się” różni (Austrag), czyli odkrywające przechodzenie i skrycie w ujawniającej doszłości bytu. Ostateczny krok myślenia bycia, czyli właściwie krok do tyłu (*Schritt zurück*) prowadzi do określenia bycia jako wydarzania. W języku niemieckim *es gibt* stanowi bezosobową formę oznaczającą obecność; Heidegger zachowując ogarniającą bezosobowość formuły, powraca do jej źródłowego znaczenia – dawania. Istoczenie się bycia zostaje wzmocnione o wymiar tego, komu się istoczy (wymiar obdarowanego): „wydarzanie ujmowane od strony człowieka oznacza bowiem porzucenie metafizyki na rzecz myślenia istotnego – "wydarzanie" od strony prześwitu bycia oznacza istoczenie bycia” – pisze Sikora³².

Sam zwrot „wydarzanie” (*Ereignis*) zawiera źródłosłów *eigen* (to, co własne), charakterystyczny przede wszystkim dla „*Sein und Zeit*”, w którym *Dasein* poszukuje „najbardziej własnej” możliwości bycia. Urszula Idziak uważa, że „anonimowość procesu wydarzania się zdawała się niepokoić samego Heideggera. (...) Zdając sobie sprawę z bezduszości owego procesu, Heidegger odkrywał w *Er-eignis* owo *eigen*”³³. Czy rzeczywiście? W „Przyczynkach do filozofii” trudno znaleźć opis docierającego do swojej postaci bycia *Dasein*, nie mówiąc już o tym, że samo *Dasein* zostaje wprężone w integralny proces wydarzania się Bycia, którego nie może uprzedmiotowić (uczynić swoją własnością):

(...) mówienie o związku jawno-bycia (*Da-Sein*) z Byciem jest mylące, o ile nasuwa ono mniemanie, jakoby Bycie istoczyło "dla siebie", a jawno-bycie przyjmowało odniesienie do Bycia³⁴

Porzucenie dotychczasowych dróg myślenia przez autora „*Beiträge zur Philosophie*” jest więc radykalniejsze niż mogłoby się wydawać. Wodziński uważa, że „Przyczynki...” stanowią także przekreślenie opisu bycia z punktu widzenia różnicy ontologicznej, powołując się przy tym na słowa samego Heideggera, który pisze, że „konieczne jest nie tylko przeskoczenie bytu, ale i przeskoczenie różnicy [*Unterschied*, czyli właściwie rozcięcia – D.R.]”³⁵. Przejawem tego jest operowanie byciem jako *Sein* – całkowicie zdeontologizowanym, wyróżniającym się wobec bycia i bytu. Kiedy jednak przeczytać „Przyczynki...” mając w drugiej ręce „Bycie i czas”, okaże się, że użyte w „*Beiträge...*” opisy *Da-Sein*, bycia ku śmierci, projektu czy nicości

³¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, op. cit., s. 499.

³² P. Sikora, op. cit., s. 13.

³³ U. Idziak, *Dar. Spór między J.-L. Marionem a J. Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009, s. 31.

³⁴ M. Heidegger, *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1996, s. 238.

³⁵ Szerzej [w:] C. Wodziński, op. cit., s. 343-345.

nie odbiegają znaczeniem od swych poprzedniczek, a nawet zakłada się ich tożsamość po to, aby ich sens wyeksplikować i pogłębić³⁶. Zmianie nie ulega także charakterystyka istoczenia się (czyli właściwie różnicy): „istoczenie nie powinno oznaczać czegoś, co znów leży jeszcze poza Byciem, lecz to, co wypowiada jego najgłębsze wnętrze, wydarzanie, przeciwstawny ruch Bycia i jawno-bycia”³⁷. Jeśli tożsamość była współprzynależeniem bycia i *Dasein*, a tożsamością bycia była różnica, to tym, co się istoczy, jest właśnie *Sein* jako *Differenz*.

Kłopotliwa litera y nie tyle otwiera nowy rozdział w myśli Heideggera, co ukazuje pozostałe w nowym, jaśniejszym (czyli uboższym w prześwity) świetle. Różnica, fizycznie nieobecna w *opus magnum* późnego Heideggera, przemawia do nas jako obecność zakładana, a stąd obecność nieobecna. Próba poświęcenia dzieła Byciu samemu ma, moim zdaniem, nie tyle przekreślać różnicę, co opisać dotychczasową ontologię z punktu widzenia samego bycia – niewątpliwie „niedowartościowanej” części tandemu bycie-byt, stanowiącego różnicę ontologiczną. Taka jest w pewnym sensie rola różnicy w myśli Heideggera – próba wydobywania na światło dzienne tego, co zapomniane, choćby okazało się, że zapomnienia tego przełamać nie sposób. Od pierwszych stron „Bycia i czasu” do „Przyczynków...” bliżej więc, niż mogłoby się zdawać: tym, co stanowi właściwą „rzecz myślenia” pozostanie pokorne bycie.

Bibliografia

Arystoteles, *Metafizyka*, 983a, tłum. K. Leśniak, PWN, Warszawa 2010.

Heidegger, M., *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, PWN, Warszawa 2010.

Heidegger, M., *Czym jest metafizyka? Wprowadzenie*, tłum. K. Wolicki [w:] Heidegger, M., *Znaki drogi*, Czytelnik, Warszawa 1995.

Heidegger, M., *O istocie podstawy*, tłum. J. Nowotniak [w:] Heidegger, M., *Znaki drogi*, Czytelnik, Warszawa 1995.

Heidegger, M., *O istocie prawdy*, tłum. J. Filek [w:] Heidegger, M., *Znaki drogi*, Czytelnik, Warszawa 1995.

Heidegger, M., *Onto-teologiczny charakter metafizyki*, tłum. J. Mizera, [w:] Heidegger, M., *Identyczność i różnica*, Aletheia, Warszawa 2010.

Heidegger, M., *Przyczynki do filozofii. Z wydarzania*, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1996.

Heidegger, M., *Zasada identityczności*, tłum. J. Mizera [w:] Heidegger, M., *Identyczność i różnica*,

³⁶ Przykładowo, w par. 161 „Przyczynków...” Heidegger zaznacza, że chce podjąć się przewyciężenia dezinterpretacji rozdziału o byciu ku śmierci, poprzez „bardziej źródłowe myślenie”.

³⁷ M. Heidegger, *Przyczynki...*, op. cit., s. 268.

Aletheia, Warszawa 2010.

Idziak, U., *Dar. Spór między J.-L. Marionem a J. Derridą*, Wydawnictwo A, Kraków 2009.

Kwietniewska, M., *Zwrot w myśli Heideggera* [w:] „Analiza i egzystencja”, 6/2007.

Michalski, K., *Heidegger i filozofia współczesna*, PIW, Warszawa 1978.

Pöggeler, O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Czytelnik, Warszawa 2002.

Sikora, P., *Problem różnicy ontologicznej w późnej filozofii Martina Heideggera* [w:] *Idee i ludzie demokracji*, red. J. Mizińska, „Colloquia Communia”, 1/74, Toruń 2003.

Wodziński, C., *Heidegger i problem zła*, wydawnictwo słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.

Drugie oblicze techniki

Wynalazki natury technicznej mają ułatwiać egzystencję człowieka. Za Platonem można twierdzić, iż ludzie dzięki technice rekompensują sobie swoją fizyczną słabość. Wytwór nie może powstać inaczej niż dzięki człowiekowi. Właśnie dlatego już Arystoteles w *Etyce Nikomachejskiej* odróżnia dzieła natury od dzieł człowieka¹. Arnold Gehlen niemiecki filozof również twierdzi, iż źródłem techniki jest natura ludzka. Narzędzia odciążają człowieka w jego pracy. Musi on przekształcać naturę, jeśli chce przetrwać. Technika potęguje ludzkie cechy gatunkowe, należy do naturalnych warunków egzystencji każdego. Martin Heidegger twierdzi, iż współczesny człowiek zapomniał o tym, że przyroda nie jest jedynie zasobem surowców do wykorzystania. Być należy podziwiać, a nie traktować go tylko jako obiekt do praktycznego wykorzystania². Podsumowując technika w tym filozoficznym ujęciu miałaby ułatwiać człowiekowi życie, umożliwić przeżycie. Człowiek jako twórca wynalazków technicznych, które zdecydowanie należy oddzielić od wytworów natury, powinien pamiętać, by to, co tworzy, tworzyć raczej na zasadzie wydobywania, aniżeli wyzywania. Definicja ta byłaby jednak niepełna, gdyby nie uwzględnić w niej opinii jeszcze jednego filozofa — Jürgena Habermasa, który uznaje, iż środki techniczne rozwijają się samorzutnie według wewnętrznego wzoru. Technika przypomina ślepego Prometeusza, gdyż jej rozwój znajduje się poza kontrolą człowieka. Mimo iż w pewnym sensie podlega ona człowiekowi (nie miałaby racji bytu, gdyby nie on) to jednak wpływa na jego życie, otoczenie i zawiera w sobie - wspomniany przez Habermasa - element nieprzewidywalności, a który to element stanie się punktem wyjścia dla dalszych rozważań mających na celu wykazanie, iż być może człowiek tworzy technikę, lecz ona oddziałuje zwrotnie na niego, kształtując sposób jego myślenia o rzeczywistości i otaczający go świat, w sposób którego człowiek nie jest w stanie przewidzieć ani dostrzec. Określone narzędzie dla jednej kultury

¹ „Owóż wszelka sztuka łączy się z powstawaniem i z wynalazczym obmyśleniem tego, by powstało coś z rzeczy, które mogą i być, i nie być, i których źródło tkwi w wytwarzającym, a nie w wytworze; bo nie są wytworami sztuki te rzeczy, które z konieczności istnieją lub powstają, ani te, które istnieją lub powstają w sposób zgodny z nakazami natury (te bowiem rzeczy mają same w sobie swe źródło)”. Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1956, s. 211.

² Prawdą techniki jest wydobywanie, ujawnienie się tego, co było zakryte, odkrywanie istoty. Sens technice kryje się w tym, by pozwolić zjawić się czemuś jako obecne. Istotą techniki jest docieranie do prawdy bytowania. Ta z kolei jest odkrywana przez technikę w procesie wydobywania bytu do istnienia. Współczesna technika nie jest odkrywaniem w sensie wydobywania, ale odkrywaniem polegającym na wyzwaniu, stawianiu żądań, by przyroda dostarczała energii do wykorzystania. Istotą techniki stała się funkcja nastawiania, która wiąże się z podejściem instrumentalnym w stosunku do natury. Kwestię tą podejmuje M. Heidegger w swoim dziele *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*.

może mieć charakter destruktywny, dla drugiej zbawienny. Kiedy dane narzędzie wprowadzi się do kultury zupełnie na to nieprzygotowanej, może nieść to za sobą daleko idące skutki, co wskazuje na wpływ, jaki narzędzie wywiera³. Najlepiej, gdy narzędzia powstają i udoskonalane są w określonej społeczności. Dany wynalazek padając na grunt kultury A niekoniecznie musi okazać się innowacyjny, podczas gdy w kulturze B rozwinie się on do granic swych możliwości⁴. Wynalazek może przejawiać swe skutki zależnie od miejsca, czasu, celu, w jakim jest stosowany. Wiele innowacji powstało przypadkiem, następnie określono, jak mają być wykorzystane⁵. Człowiek jest ślepcem błądzącym w ciemnościach, któremu przypadkiem uda się coś osiągnąć w dziedzinie techniki. Skutki innowacji wynikają z ich natury, wewnętrznych możliwości, sposobu ich wykorzystania przez podmiot, niekoniecznie zaś są rezultatem zamysłu ich twórcy:

Nadal obowiązują generalne paradoksy rozwoju techniki sformułowane przez Jacques'a Ellula:

- Wszelki postęp techniczny powoduje zarówno zyski jak i straty; zawsze gdy coś dodaje, to także coś ujmuje.
- Wszelki postęp techniczny tworzy więcej problemów aniżeli ich rozwiązuje (...).
- Negatywne aspekty technicznych innowacji występują razem z pozytywnymi. Naiwnością jest sąd, że technika jest neutralna, iż może być używana dla dobrych lub złych celów; w rzeczywistości dobre i złe występują równocześnie.
- Wszystkie wynalazki techniczne mają nieprzewidywalne konsekwencje⁶.

Człowiek nie posiada nad wynalazkami kontroli, często tworzy je z myślą, by spełniały określone zadania, jednak z czasem stosuje się je do innych celów niż zamierzone⁷. Narzędzie samo się rozwija i może zyskać znaczenie, którego nie miało wcześniej. Józef Bańka

³ „Smutny los spotkał lud Yir Yoront. Do tego australijskiego plemienia, posługującego się, o zgrozo, kamiennymi siekierkami, przybyli misjonarze. Przybysze (...) zarzucili Australijczyków stalowymi siekierkami. Zapomnieli jedynie o pewnej subtelności: u Yir Yoront kamienne toporki były nie tylko narzędziem służącym do pracy, ale — przede wszystkim — symbolem męskości, (...) który, tym samym, różnicuje społeczność, dzieli ją i hierarchizuje. Co się stało, gdy mężczyźni Yir Yoront zaczęli pożyczać nowe stalowe narzędzia od kobiet, możemy sobie wyobrazić. Hierarchia plemienna została raz na zawsze zburzona (...). Można nawet powiedzieć, iż proces dezintegracji społecznej związany z wprowadzeniem nowych toporków sprawił, że lud Yir Yoront w znanym od wieków kształcie przestał istnieć”. M. Czubaj, *W sidłach technologii*, [w:] *Technopol: triumf techniki nad kulturą*, Neil Postman, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004, s.7.

⁴ Wynalazek ruchomej czcionki wymyślili Koreańczycy, jednak druk był przez nich wykorzystywany w ograniczonym stopniu. Literatura posługiwała się znakami chińskimi, a alfabetu koreańskiego używano w pismach mniejszej wagi. Na kontynencie europejskim po wynalezieniu ruchomych czcionek masowo zaczęto drukować książki.

⁵ „Telefon został wynaleziony niejako przy okazji prowadzonych przez naukowców, w tym Bella, prób optymalizacji istniejącej infrastruktury telegraficznej”. D. Lombard, *Globalna wioska cyfrowa: drugie życie sieci*, MT Biznes, Warszawa 2009, s.24.

⁶ J. Ellul, *Technology and Culture*, Technological Order 1962, nr 3, s.394, cyt.za: T. Goban — Klas, *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005, s.33 — 34.

⁷ Cyklon B używany był do odwszawiania ubrań, a następnie służył do trucia więźniów w obozach zagłady.

zauważa, że technika podporządkowuje sobie podmiot, zmuszając go, by sprostał on jej wymaganiom⁸. Jeżeli człowiek nie potrafi przewidzieć skutków wprowadzenia danego wynalazku (z powodu zbyt dużej ilości zmiennych omówionych powyżej) to jeszcze trudniej jest mu określić, jaki wpływ wywiera wynalazek bezpośrednio na niego i na jego świat. W dalszej części wywodu chciałabym odnieść się do wynalazków z dziedziny szeroko pojętego komunikowania⁹. Niestety muszę ograniczyć się jedynie do pobieżnego przeanalizowania skutków, jakie wywarło pismo, gdyż próba odwołania się do wszystkich wynalazków z tej kategorii i ich skutków przekroczyłaby skromne ramy tej wypowiedzi.

Przekonanie, iż kultura kształtowana jest przez dominującą w określonym czasie technologię przekazującą informacje, a środki masowego przekazu wpływają na transformację społeczeństw, można określić jako determinizm technologiczny¹⁰:

Z historii wiemy, że pojawienie się nowego środka komunikacji i/lub transportu musi doprowadzić do głębokich zmian gospodarczych i, co za tym idzie, transformacji społecznych¹¹.

Istnieje wzajemna zależność pomiędzy techniką, a człowiekiem i rzeczywistością. Od początku dziejów wynalazki w dziedzinie komunikacji, kształtowały otaczający człowieka świat, a rewolucje w sposobie gromadzenia danych nie pozostawały bez wpływu na jednostki. Paradoksalne zdaje się być to, iż swój początek wynalazki zawdzięczają myśli ludzkiej, którą później transformują. Marshall McLuhan zauważył, że ewolucja mediów miała wpływ na historię kultury. Wyróżnił on okres: plemienny, pisma, druku i elektryczności, w zależności od dominującego w danym okresie medium, które wpływało na charakter epoki, w jakiej występowało i było jedynym elementem zmiany społecznej. Jego zdaniem

⁸ „Te bowiem siły, które rozwijają technologię, chociaż są również siłami o charakterze ludzkim, rodzą nieprzewidziane dla człowieka skutki, zmuszając go do nieustannego wysiłku w celu sprostania przeciwnościom. Tak np. funkcjonowanie skomplikowanych maszyn domaga się lepszych i w większej liczbie techników”. J. Bańka, *Filozofia techniki a życie praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa — Kraków 1974, s.10.

⁹ Powszechne jest klasyfikowanie epok rozwoju kultury w zależności od produkowanych narzędzi jak: naczynia, dzidy, a nie ze względu na używane środki komunikowania. Tak na przykład w książce *Ścieżki kultury* Kaj Birket-Smith porównuje rozwój kultur starożytnych takich jak: Mezopotamia, Egipt, Grecja analizując transport, garncarstwo, odzież. Wynalazki przyczyniające się do utrwalania i przesyłania treści komunikacyjnych do tej pory były poznańczo zaniebdywane. Na szczęście tendencja ta powoli ulega zmianie.

¹⁰ „Mianem determinizmu technologicznego określa się zatem postawę intelektualną, która zawiera w sobie przekonanie, że technologia determinuje ostatecznie organizację społeczne człowieka i jego perspektywę postrzegania rzeczywistości”. P. Attallah, *Theories de la communication Histoire, contexte, pouvoir*, Tele-universite, Sainte-Foy 1993, s.290, cyt.za: K. Wiejak, *Determinizm technologiczny: nowe spojrzenie na media*, [w:] Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne, pod red. Bogusławy Dobek – Ostrowskiej, Wrocław 2001, s. 209.

¹¹ M. Muraszkwicz, *Esej: Nowy paradygmat, czyli od systemu do sieci*, [w:] Od informacji naukowej do technologii społeczeństwa informacyjnego, pod red. Barbary Sosińskiej – Kalaty, Marii Przęstek – Samokowej, Warszawa 2005, s.85.

wprowadzenie papieru przyspieszyło obieg informacji, a to przyczyniło się do zainicjowania transformacji społecznej, gdyż:

Zróznicowana prędkość obiegu informacji pociąga za sobą powstanie różnych wzorców organizacji. Łatwo przewidzieć więc, że wszelki nowy sposób przekazywania informacji zmieni każdą strukturę władzy¹².

Kultura tworzy środek przekazu, a ten przekształca daną kulturę w nową. Władza zależy od medium, ale też kształt medium zależy od rodzaju władzy, której medium podlega. McLuhan również zauważył różnice istniejące między kulturą oralną a kulturą pisma. Ono - jako pierwsze medium w dziedzinie utrwalania, przekazywania informacji - zainicjowało następujące zmiany społeczne:

Kultura plemienna nie dopuszcza istnienia jednostki czy oddzielnego bytu obywatela. Dla niej czas i przestrzeń nie są ani ciągłe, ani jednolite, lecz skondensowane i ograniczone. „Przekaz”, jaki alfabet niesie kulturze, do której wkracza, polega na tym, że ma zdolność narzucania wzorów jednolitości i ciągłości wizualnej¹³.

Pismo ujednolicało kultury, prawa i obyczaje, a jego cechami była uniformizacja i powtarzalność. Cechowała je ciągłość, której brak w kulturze oralnej, charakteryzującej się pluralizmem kulturowym. Społeczność niepiśmienna tworzyła cywilizację lokalną, scentralizowaną. Pismo przeobraziło zamknięte społeczeństwo plemienne w otwarte, w którym funkcjonowała specjalistyczna wiedza, struktura rynkowa i system cen. Przyczyniło się ono do sformalizowania funkcji społecznych. W kulturze pisma władca nie odczuwał już więzi ze społecznością, w związku z czym potrzebna stała się klasyfikacja umożliwiająca administrowanie i społeczny podział zadań. Znany z pism McLuhana zwrot: *środek przekazu jest przekazem* mówi tylko tyle, że abstrahując od treści medium, ono samo powoduje jakieś skutki natury społecznej i indywidualnej¹⁴. W tym miejscu zadać sobie należy kolejne pytanie

¹² M. McLuhan, *Wybór pism*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975, s.95. Tak też stało się w przypadku kasty kapłanów, która utraciła monopol na wiedzę i władzę, mimo iż posiadała umiejętności dotyczące posługiwania się trudnym pismem przedalfabetycznym. Do upadku klasy kapłańskiej przyczyniło się pojawienie prostego w użyciu alfabetu, który połączył się z papirusem i zapewnił władzę klasie wojskowej. Kiedy natomiast upadło państwo sumeryjskie, a władza przeszła w ręce imperium grecko — rzymskiego przekształciło się również samo medium. Glinę zastąpiono papirusem, a pismo klinowe pismem alfabetycznym. Widoczna jest tutaj relacja wzajemnego kształtowania się medium i rzeczywistości.

¹³ [Ibidem, s.88.] Thomas H. Eriksen także zauważa, że miejsce człowieka w społeczności oraz on sam zmienia się, gdy przechodzi on od kultury oralnej do kultury piśmiennej: „Społeczeństwa niepiśmienne są najczęściej albo zdecentralizowane i egalitarne, albo też tworzą systemy wodzowskie, gdzie władza polityczna jest dziedziczona. Społeczeństwa piśmienne natomiast są silnie scentralizowane i mają zazwyczaj profesjonalną administrację państwową, w której stanowiska obejmowane są zgodnie z formalnym zestawem zasad”. T. H. Eriksen, *Tyrania chwili: szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003, s.60.

¹⁴ Medium, które dzisiaj kształtuje rzeczywistość to Internet. Istnienie tej technologii zdecydowało o ogłoszeniu przez uczonych nowej fazy społecznego rozwoju — społeczeństwa sieciowego. Obszernie opisane zostało ono przez M. Castells'a w książce *Społeczeństwo sieci*. Jego fundament stanowią nowe technologie. Funkcjonują w nim tradycyjne grupy społeczne i zupełnie nowe (społeczności wirtualne, osoby nie mające dostępu

— jaki był wpływ pisma bezpośrednio na jednostkę ludzką. W tej kwestii wypowiada się Derrick de Kerckhove:

Nasz alfabet wpływa (...) na organizację naszego sposobu myślenia. Język stanowi oprogramowanie, które kieruje psychiką człowieka. Każda technika, która w istotny sposób wpływa na język, musi wpływać także na zachowanie na poziomie fizycznym, emocjonalnym i umysłowym¹⁵.

Pismo wpływa na psychikę każdego człowieka, który ma z nim chociażby krótką styczność. Człowiek ma możliwość posługiwania się różnymi rodzajami pisma, ale nie zdaje sobie sprawy z tego, że wpływa to na jego świadomość¹⁶. Człowiek umiejący pisać, analizuje świat w innych kategoriach, niż człowiek nie znający pisma:

Umysł ukształtowany przez umiejętność pisania przetwarza informacje bardziej w myśli niż w działaniu. Podczas myślenia, piśmienny umysł polega bardziej na słowach niż na obrazach. Pośród tych słów i zdań, umysł piśmienny utrzymuje porządek bardziej za pomocą pojęć niż metafor¹⁷.

Kultura oralna oparta była na bezpośrednich interakcjach, wspólnych wzorcach kulturowych, ale brakowało w niej miejsca dla indywidualizmu, który pojawił się wraz z rozpowszechnieniem się pisma. Ono sprawiło, że człowiek mógł

do nowych technologii). Człowiek i instytucje programują sieci, lecz one zwrotnie oddziałują na człowieka narzucając mu swą logikę strukturalną. A. Toffler w swoim dziele *Trzecia fala* niekoniecznie odwołuje się do pojęcia społeczeństwa sieciowego, ale zdaje sobie sprawę z tego, iż zachodzą obecnie zmiany w życiu rodzinnym, w obszarze zatrudnienia, formie produkcji, strukturze organizacyjnej firm i wielu innych dziedzinach życia społecznego i indywidualnego, świadczące o przejściu do nowej rzeczywistości. Autorzy książki *Netokracja: nowa elita władzy i życie po kapitalizmie* A. Bard i J. Söderqvist także zauważają, że znajdujemy się w stanie przejścia od epoki kapitalizmu do epoki informacjonalizmu. Kreują oni koncepcję sieciowej piramidy władzy, starając się pokazać jak w przyszłości będzie wyglądała nowa hierarchia społeczna, ukształtowana przez interakcje między jej członkami, przekazującymi sobie informacje. Edwin Bendyk, wskazuje, iż podmiot funkcjonuje w społeczeństwie sieciowym, w którym istotną rolę odgrywa właśnie sieć relacji społecznych, tworzonych w świecie rzeczywistym i wirtualnym: „Żyjemy w oplątanym świecie. Oplątanim różnorodnymi sieciami, które są widzialne i tajne (...). Uznajemy za realne instytucje i hierarchie, bo sądzimy, że to z nich płynie siła, władza, prestiż. Ale one są tylko skutkiem(...) aktów komunikacji pomiędzy uczestnikami życia publicznego, podczas których ludzie dochodzą do porozumienia, wymieniają dobra i idee. Jeśli chcemy zrozumieć jak działa społeczeństwo (...), musimy zrozumieć jak działają sieci”. [E. Bendyk, *Antymatrix: człowiek w labiryncie sieci*, W.A.B., Warszawa 2004, (przypis z okładki książki).] Pierwotna koncepcja społeczeństwa informacyjnego wzbogacona zostaje więc o koncepcję społeczeństwa sieciowego. T. Goban-Klas jeszcze bardziej rozszerza definicję nowo powstające społeczeństwa, które jego zdaniem cechuje wszechobecność mediów kierowanych, ale i kierujących człowiekiem: „Nowa faza rozwoju — zarówno sieci, jak i informacji złączonych pojęciem medium — daje nazwę nowej strukturze społecznej (...). Jej odrębność, differentia speciffica, wyznaczają kluczowe pojęcia medium (techniki), informacji (danych i wiedzy) oraz sieci (globalnej). Dlatego termin »społeczeństwo medialne« (...) można uznać za właściwą nazwę nowej formacji społecznej”. [T. Goban — Klas, *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005, s.41— 42.]

¹⁵ D. de Kerckhove, *Powłoka kultury: odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Mikom, Warszawa 1996, s.45.

¹⁶ D. de Kerckhove twierdzi, iż człowiek posługujący się pismem ideograficznym (bez samogłosek, pisze się od strony prawej do lewej) ma skłonność do dzielenia czasu i przestrzeni na kawałki. Analizuje treść w zależności od kontekstu. Człowiek zachodu działa inaczej. Porządkuje wszystko zwracając uwagę na proporcje, analizuje całe ciągi literowe. Analiza zjawisk przybiera u niego charakter liniowy.

¹⁷ Ibidem, s.117.

stać się niezależnym, niezaangażowanym. Zmieniło obyczaje ludzi i sposób postrzegania. Człowiek potrafił wyizolować dane zdarzenia z przestrzeni i czasu. Narodził się wówczas dystans do własnej kultury, ciekawość poznawcza, a kultura zyskała przez to charakter bardziej dynamiczny¹⁸.

Celem tej pracy było pokazanie, że technika jest nieprzewidywalna, nie do określenia i nie do zatrzymania przez człowieka. Technika bez sprzeciwu jednostki – gdyż ta nie wie o jej oddziaływaniu - po prostu zmienia percepcję świata, ale również przekształca sam świat:

Wszyscy doświadczamy znacznie więcej, niż możemy zrozumieć – i to właśnie doświadczenie, a nie proces rozumowy, kształtuje zachowanie człowieka, zwłaszcza gdy idzie o zjawiska natury grupowej, jak technika i przekązniki, których wpływu nie uświadamiamy sobie prawie wcale¹⁹.

Nieświadomość wpływu, jaki technika wywiera, jest skutkiem tego wpływu. Jednostka nie potrafi określić całego spektrum skutków, kryjących się za daną innowacją, co w konsekwencji sprowadza się do tego, że nie jest w stanie określić, jaki wpływ będzie miało medium na nią samą i na rzeczywistość. Każdy wynalazek będzie oddziałował w określony sposób, ponieważ to oddziaływanie już w nim tkwi. Absolut stworzył człowieka, tak, jak człowiek tworzy technikę. Człowiek odwrócił się od Boga i został wygnany z raju. Czy zatem technika nie zwróci się kiedyś przeciwko nam? Warto się zastanowić czy sytuacja, w której człowiek zdany jest na łaskę techniki, gdyż nie potrafi określić jej skutków, wpływu, jaki wywiera na niego i jego środowisko zewnętrzne, jest rzeczywistością o której wszyscy marzyli.

¹⁸ Internet dostarczając ogromnej ilości informacji nie pozostaje bez wpływu na człowieka. Jeżeli odbiorca będzie bezkrytycznie przyjmować informacje jego równowaga emocjonalna ulegnie zachwianiu, czemu towarzyszyć będą trudności w relacjach z innymi. Sedno problemu może tkwić nawet dużo głębiej: „*Internet przyczynia się (...) do pogłębienia u Homo informaticus stresu cywilizacyjnego. Stres ten nie wynika jedynie z presji posiadania wiedzy na każdy temat czy z nacisku na percepcję wszelkich informacji, pochodzi również z nękającego Homo informaticus strachu, iż jego wiedza nigdy nie będzie wystarczająca*”. W. Wątroba, *Homo informaticus w globalnym hipermarkecie*, [w:] Społeczeństwo informacyjne: aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne, pod red. Lesława H. Habera, Mariana Niezgody, Kraków 2006, s.444.

Prof. Susan Greenfield tłumaczy, iż gry internetowe negatywnie oddziałują na dzieci: „Brutalne gry wideo i intensywna interaktywność w sieci mogą powodować takie zaburzenia psychiczne jak: autyzm, zespół deficytu uwagi i nadpobudliwość”. A. Keen, *Kult amatora: jak Internet niszczy kulturę*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, s.154.

Sposób przekazu informacji przez Internet, czyli różnorodność zamieszczanych treści i anonimowość oddziałują na sfery osobowości: emocjonalność, popędliwość, wolitywność. Anonimowość, a tak naprawdę brak poczucia jakiegokolwiek wstydu sprowadzać mogą się do tego, że człowiek zacznie podlegać swoim popędom. Konieczność błyskawicznego zapoznania się z informacjami spowoduje, iż myślenie w sposób rozumowo merytoryczny stanie się niemożliwe, a zastąpi je myślenie emocjonalne. Jeżeli skojarzenia i uczucia zyskają na znaczeniu stoimy już o krok od prób manipulowania internautami. Dzięki sieci Internet tworzona są nowe podmioty społeczne nazwane Pokoleniem Y, które nie zdają sobie sprawy z zanurzenia w sieci fizyczne. Internetowe sieci społeczne są dla nich ważniejsze, kontakty online są bardziej istotne niż kontakty innego rodzaju. Kreują oni własne treści i są doskonalsi przygotowani do wymagań rynku pracy.

¹⁹ M. McLuhan, op.cit., str.173.

Bibliografia:

- Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Kraków 1956.
- Bańka J., *Filozofia techniki a życie praktyczne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Kraków 1974.
- Bard A., Söderqvist J., *Netokracja: nowa elita władzy i życie po kapitalizmie*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.
- Bendyk E., *Antymatrix: człowiek w labiryncie sieci*, W.A.B., Warszawa 2004.
- Birket — Smith K., *Ścieżki kultury*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1974.
- Castells M., *Spółczesność sieci*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2007.
- De Kerckhove D., *Powłoka kultury: odkrywanie nowej elektronicznej rzeczywistości*, Mikom, Warszawa 1996.
- Eriksen T., *Tyrania chwili: szybko i wolno płynący czas w erze informacji*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2003.
- Goban-Klas T., *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć: eseje wybrane*, Czytelnik, Warszawa 1977.
- Keen A., *Kult amatora: jak Internet niszczy kulturę*, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007.
- Lombard D., *Globalna wioska cyfrowa: drugie życie sieci*, MT Biznes, Warszawa 2009.
- McLuhan M., *Wybór pism*, Wydawnictwa Artystyczne i Filmowe, Warszawa 1975.
- Muraszkiewicz M., *Esej: Nowy paradygmat, czyli od systemu do sieci*, [w:] *Od informacji naukowej do technologii społeczeństwa informacyjnego*, pod red. Barbary Sosińskiej-Kalaty, Marii Przęstek — Samokowej, Warszawa 2005.
- Postman N., *Technopol: triumf techniki nad kulturą*, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2004.
- Toffler A., *Trzecia fala*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1997.
- Wątroba W., *Homo informaticus w globalnym hipermarkecie*, [w:] *Spółczesność informacyjna: aspekty funkcjonalne i dysfunkcjonalne*, pod red. Lesława H. Habera, Mariana Niezgody, Kraków 2006.
- Wiejak K., *Determinizm technologiczny: nowe spojrzenie na media*, [w:] *Nauka o komunikowaniu. Podstawowe orientacje teoretyczne*, pod red. Bogusławy Dobek — Ostrowskiej, Wrocław 2001.

Żywoty równoległe filozofów: Emil Cioran i Constantin Noica

Śmiertelne zniwo II wojny światowej postawiło pod znakiem zapytania możliwość duchowego życia Europy, odkąd nośne stało się powiedzenie Adorno z *Dialektyki negatywnej*: „Wszelka kultura po Oświeceniściu, włącznie z jej najwnikliwszą krytyką, jest śmietniskiem”¹. Wydaje się, że treść tej formuły nadała ton późniejszej kulturze, a w szczególności krytyce, która stanowiła ciąg najróżniejszych pożegnań z kulturą. Zachodni intelektualiści łączyli czasem swój żal z potrzebą napiętnowania winnych ogromu barbarzyństwa, dlatego ci, którzy wspierali swym autorytetem nazistów, jak na przykład Martin Heidegger, byli w ich oczach skompromitowani. Jednakże gdyby przyszło wskazać najbardziej wpływowe dzieło XX-wiecznej myśli, należałoby wspomnieć *Bycie i czas* rzucające monumentalny cień na powojenną kulturę i otwierające dla niej prześwit.

Problematyczność Adornowskiego określenia losów duchowości współczesnej ukazuje się bardzo wyraźnie w przypadku tytułowych postaci niniejszego szkicu, którymi są dwaj rumuńscy filozofowie: Emil Cioran (1911-1995) i Constantin Noica (1909-1987). Zarysowany powyżej kontekst oddaje paradoks praktyki politycznej i intelektualnej Rumunów, gdyż z jednej strony byli solidarni z rumuńskim faszyzmem, z drugiej zaś aktywnie uczestniczyli w powojennej kulturze jako jedni z jej największych współtwórców.

Wspomniana kwestia polityczno-ideologiczna nie stanowi tutaj centralnego motywu, lecz jest raczej przyczynkiem dla refleksji nad dziejami europejskiej kultury borykającej się z ciężącymi na niej wydarzeniami XX wieku. Nie chodzi więc o ukazanie problemu samej brutalnej bezpośredniości historii przyćmiewającej współczesnego ducha, ale właśnie jego domaganie się – mimo wszystko – uznania. A ponieważ nie powinno być to uznanie wybiórcze, to w przypadku dwóch myślicieli historia jest właśnie tym, czego nie można zapomnieć.

Brzemie Historii

Nacjonalistyczny ruch Legionu św. Michała Archanioła przyjął w swoje szeregi Ciorana jeszcze przed przejęciem władzy; Noica natomiast dołączył po 1940 roku, czyli kiedy

¹ Th.W. Adorno, *Dialektyka negatywna*, PWN, Warszawa 1986, s. 515.

Rumunia była już państwem faszystowskim. Constantin Noica został wówczas redaktorem naczelnym skrajnie prawicowego czasopisma *Bunavestire*, gdzie zamieścił 19 artykułów. Żywe było też zaangażowanie Emila Ciorana, który pisał na łamach gazet oraz wygłaszał mowy w radiu; wydał również książkę pt. *Przemiany Rumunii* ukazującą polityczne idee Legionu. Propagandą zajmował się Cioran również przebywając we Francji Vichy, kiedy otrzymał posadę *attaché* ministerstwa do spraw kultury.

Wraz z końcem wojny nad twórczością obu filozofów zawisnął cień krytyki wcześniejszej aktywności na polu politycznym. Przede wszystkim dotyczyło to Ciorana, który w czasie wojny przeprowadził się do Paryża. Żądaniu oficjalnego rozliczenia się z polityczną działalnością próbował pisarz uczynić zadość w jednym z esejów *Historii i utopii* (1960). Ów esej pt. „O dwóch typach społeczeństwa” miał podtytuł „List do przyjaciela daleko stąd”, a jego adresatem był właśnie Noica. W latach 60’ wielu intelektualistów na Zachodzie – szczególnie z racji swych lewicowych poglądów – patrzyło podejrzliwie na takie deklaracje. Tym bardziej, że ich spojrzenia, dostrzegające w powojennym pisarstwie Ciorana zemstę przegranego, nie mogły wówczas uchwycić właściwej treści, jaką stanowił los adresata listu. Mało kto zdawał sobie sprawę, że kiedy Cioran pisał swój esej, to Noica, który pozostał w komunistycznej Rumunii, był od dwóch lat w więzieniu. W 1958 roku pozbawiono go wolności na 25 lat (m.in. za czytanie oraz upowszechnianie książek Ciorana podlegających w kraju cenzurze). Został wypuszczony z więzienia w 1964 roku za sprawą powszechnej amnestii.

Nie chcę tutaj dalej brnąć w resentymenty związane z dziejami polityki, ponieważ nie to jest moim celem. Kontekst ten miał jedynie pokazać, jak niebezpieczna staje się ocena życia kultury, gdy w grę wchodzi kategorie ideologiczne.

Dwie możliwości bycia autentycznego

Właściwym pretekstem dla napisania niniejszego artykułu było pragnienie przemyślenia losów powojennej kultury przez pryzmat twórczości dwóch rumuńskich filozofów, których postawy wyznaczają dwa skrajne kierunki możliwego rozwoju współczesnej duchowości. Skrajność tych nastawień uzmysławiał nam Gabriel Liiceanu w *Dzienniku z Păltinișu*:

Cioran i Noica to w naszej kulturze dwa teoretyczne bieguny, między którymi rozpięte są wszystkie inne postawy – od przenikliwego pesymizmu po optymizm wbrew wszystkiemu².

² G. Liiceanu, *Dziennik z Păltinișu. Paideia jako model w kulturze humanistycznej*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2001, s. 100.

Źródła kultury zgłębiane w tym szkicu wypływają z dwóch przeciwnych stosunków do życia, którego rozumienie było w pewnym sensie odpowiedzią na zderzenie z myślą Martina Heideggera (Noica uczęszczał w 1940 roku na seminarium niemieckiego filozofa; Cioran zaś miał dostęp do jego filozofii pośrednio poprzez książki, czego świadectwa odnajdujemy w dziełach pisarza, gdzie wspominał swoje lektury). Ujęcie takie nie ma oczywiście odebrać oryginalności myśli rumuńskich filozofów, lecz ma ukazać pewną ciągłość duchowego długu, który zaciągnęli u autora *Bycia i czasu*. Dla obu bowiem zetknięcie to stało się jak gdyby próbą w obliczu pytania o bycie autentyczne, na które obaj udzielili dwóch dość różnych odpowiedzi: Emil Cioran nastroił się w swej samotniczej rezygnacji pisarskiej będącej wyrazem fatalistyczno-wanitatywnego przekonania o naturalnym upadku i nędzy; Constantin Noica natomiast widział autentyczność w kulturze, dzięki której człowiek, choć jest kruchy i słaby, może uzyskać nadzieję – co prawda bardzo niepewną – na bycie dla siebie.

Przenikliwy pesymista

Emil Cioran oddał się źródłowej refleksji nad własnym bytem już w pierwszej książce pt. *Na szczytach rozpaczy*:

– Ile tysięcy komórek nerwowych kosztuje mnie każda myśl? – Oto pierwsze pytanie, jakie powinien sobie zadać myśliciel egzystencjalny, organiczny, myśliciel żywy³.

Autentyczność zapewnia więc uświadomienie sobie tej prostej prawdy, jaką jest konieczność cierpienia i śmierci. Istotę powracającego problemu opisał Cioran 1964 roku w *Zeszytach* w związku ze śmiercią przyjaciela (i nauczyciela), Mircei Zaprațana: „Rzecz najtrudniejszą jest zestroić się z bytem. Złapać *ton* bytu”⁴. Echa materii własnego ciała nastrajały myśliciela w jego wątpliwościach wobec możliwości zestrojenia się z bytem, co niejako *a priori* nadawało tonom bytu brzmienie fałszu. Oto jak melodia bytu grała w jego książce *Księga złudzeń* w rozdziale „Muzyczna ekstaza”:

Czuję, że ubywa mi materii, mój opór fizyczny słabnie, a ja sam, w miarę jak wznoszą się melodie wewnętrzne, rozplątam się w harmonii. Rozproszone doznanie, niewysłowione wrażenie, prowadzają mnie do nieokreślonej sumy wrażeń wewnętrznych rezonansów i urzekających dźwięków⁵.

Kiedy pisarz zamieszkał we Francji, postanawiając zarazem pisać po francusku, znalazł dla tych tonów odpowiednie określenia – *ennui* oraz *cafard*, które znaczą tyle, co nuda

³ E. Cioran, *Na szczytach rozpaczy*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 234.

⁴ *Idem*, *Zeszyty 1957-1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 187; „Najtrudniejszą w świecie rzeczą jest dostrojenie się do melodii bytu, uchwycenie jego tonu” (*Idem*, *Zły demiurg*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 131).

⁵ *Idem*, *Księga złudzeń*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 7.

i chandra. W jednej z notatek zamieszczonych w *Zeszytach* napisał o swoim nastrojeniu: „Człowiek Chandry”⁶. Czasem ma się wrażenie, że tym formom uchwytywaniu negatywności tonów bytu odpowiadają rozmaite nastrojenia. Tak na przykład filozof rozumiał nastrojenie trwogi: „Istnieje *trwoga wpojona*, zastępująca nam zarówno wiedzę, jak i intuicję”⁷.

Cioranowskie nastrojenia w rozumieniu bycia, których genealogia na pierwszy rzut oka mogłaby wskazywać Heideggera, miała jednak swe korzenie w rumuńskich doświadczeniach z czasów młodości. Na ich treść składało się kilka czynników, wśród których można wskazać myślenie fizjologistyczne wysrane już z mlekiem matki, destrukcyjną bezsenność, a także to, że dom rodziny Cioranów graniczył z cmentarzem. O roztaczającej się śmierci określającej *genius loci* rodzinnych stron wyznał pisarz biografowi:

W ten sposób już jako dziecko byłem zaprzyjaźniony z grabarzem, mężczyzną około lat pięćdziesięciu. Cieszył się, rozkopując groby i grając w piłkę trupimi czaszkami. Zawsze się zastanawiałem, w jaki sposób człowiek ten mógł być co dziennie zadowolony [...] Pytałem się, dlaczego trzeba to wszystko przeżywać. Dlaczego człowiek kończy jako trup?⁸

Mortalne doświadczenia potwierdziły studia filozoficzne Emila Ciorana na Uniwersytecie w Bukareszcie, gdzie w latach międzywojennych niepodzielnie panował klimat „filozofii życia”. Jego praca magisterska dotyczyła krytyki filozofii Bergsona, w której przedstawił życiowe analizy będące podsumowaniem rozpaczliwych refleksji, tyle że ujętych w standardach akademickich. W tym sensie praktyczne implikacje postawy filozofa określała максима: „Tylko jedno jest ważne: nauczyć się bycia przegranym”⁹. Cioranowska metoda staje się wobec tego „teorią samobójstwa”, która była wyrazem uwolnienia się od samej śmierci w twórczym *katharsis*.

Przygnębiona nauka, choć była niespokojną szarpaniną z własnym bytem, odnajdywała ukojenie w książce: „Książka to odwleczone samobójstwo”¹⁰. Od zniesienia tej myśli ratowały filozofa własne książki, jak również największe pomniki ludzkiego ducha, które składowane były w pokoju Ciorana na bezładny stos, gdzie w nieskończonym chaosie mieszały się poeci, filozofowie, pisarze, mistycy *etc.* Z tego chaosu wyrastały egzystencjalne wyznania pisarza przebijające się już w samych tytułach jego książek: *Zarys rozkładu* (1949),

⁶ *Idem, Zeszyty 1957-1972*, s. 181.

⁷ *Idem, Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009, s. 3; zob. *idem, Księga złudzeń*, s. 262-263.

⁸ Cyt. za M. Bernd, *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008, s. 28. Wedle autora myśliciel „uzna zapuszczone cmentarze za żywy symbol swych stron rodzinnych” (*Ibidem*, s. 29). Ten klimat rumuńskiej wsi opisał polski pisarz-eseista Andrzej Stasiuk, który wybrał się w podróż do Rumunii, aby odwiedzić rodzinny dom Ciorana (zob. A. Stasiuk, *Jadąc do Babadag*, Wydawnictwo Czarne, Wołowiec 2004).

⁹ E. Cioran, *Zmierzch myśli*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004, s. 68.

¹⁰ *Idem, O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008, s. 134.

Sylogizmy goryczy (1952), *Upadek w czas* (1964), *O niedogodności narodzin* (1973) czy *Ćwiartowanie* (1979).

Anatemy artykułowane wedle rygorystycznych praw języka francuskiego szybko stały się kanonem XX-wiecznej krótkiej formy, zapewniając Cioranowi intelektualny prestiż, którego wyraz stanowiło uhonorowanie kilkoma nagrodami literackimi. Wyróżniono pisarza na przykład nagrodą Paula Moranda i uznano godnym następcą Pascala, Montaigne'a, Schopenhauera, Nietzschego i Kierkegaarda. Odbierając laur powiedział jedynie w podzięce: „Ależ ja tylko pieprzę!” (*Mais je ne suis qu'un deconneur!*). Innym dowodem uznania była możliwość wstępu na francuskie salony (m.in. na salon żony bankiera Jeannine Worms oraz mecenaski Suzanne Tézanas, które były muzami ówczesnej paryskiej awangardy). Lecz pisarz był raczej zde gustowany towarzystwem, które odwiedzał jedynie, aby móc ukrywać swą rozpacz upajając się drogimi trunkami, czy opowiadając frywolne opowieści.

Lata osiemdziesiąte stanowią dla Emila Ciorana szczyt sławy. Wydaje się, że zaczął jej sprzyjać stan ducha na Zachodzie w szczególności, kiedy wraz ze śmiercią Raimonda Arona w 1983 roku zapanowała duchowa pustka (dająca o sobie znać już od śmierci Sartre'a zmarłego trzy lata wcześniej). W plebiscytach do tytułu *maître à penser*, obok plejady ówczesnych gwiazd myśli francuskiej, takich jak C. Lévi-Strauss, B.-H. Lévy, V. Jankelevitch, F. Braudel, S. de Beauvoir, M. Foucault, G. Deleuze, rumuński myśliciel wydawał się być jakąś błędną kometą na duchowym rynku.

Optymista wbrew wszystkiemu

Emil Cioran skupiony na własnej rozpacz w obliczu świata, gdzie najwyższą mądrością była apatia i odrzucenie, nie potrafił zrozumieć skrajnie przeciwnego nastrojenia Constantina Noiki. Tak wspominał o tym w *Zeszytach* zaraz na początku lat 70':

Myślę o przypadku mego przyjaciela Dinu Noiki, który wychodząc z więzienia niemal dziękuje swym oprawcom za względy, jakie mu okazywali. Nawet gdyby go skazano na śmierć, napisałby esej o szczęściu. Kryje się w tym może jakieś zamięłowanie do paradoksu, pysznie przebrane¹¹.

Pocieszenie, jakie daje filozofia, zdawało się pozostawać zakryte przed psychologicznym spojrzeniem Ciorana, gdyż zatrzymywało się jedynie na bezpośrednich słabościach duszy i ciała. Zagadka ta była zaś dlań tym bardziej problematyczna, ponieważ egzystencja Noiki była nieskończonym wznoszeniem się ponad te naturalistyczne zainteresowania psychologa – jej sens określał wymiar ducha, czyli kultura.

¹¹ *Idem, Zeszyty 1957-1972*, s. 721.

Dla Constantina Noiki w jego próbach zestrzajania się z bytem kultura była religią umożliwiającą człowiekowi zbawienie¹². O prostych zasadach kulturowej soteriologii powiadał *à propos* postawy przyjaciela:

Nie powinniśmy zachowywać się jak dziecko z bajki, wrzeszczące: «król jest nagi». Wszyscy wiedzą, że król jest nagi, ale reguły gry należy przestrzegać. Po co głośno krzyżeć «o niedogodności narodzin»? I gdzie tu jakakolwiek «niedogodność», skoro od nas tylko zależy, czy znajdziemy w sobie boga¹³.

Noica oczywiście zdawał sobie sprawę, że człowiek jest zwierzęciem cierpiącym swoistą chorobę własnej słabości, ale która jednak jest dlań zarazem źródłowym warunkiem zrozumienia bytu: „Tylko wychodząc od bytu osłabionego można pojąć, czym jest byt”¹⁴ – pisał filozof w *Traktacie ontologicznym*. Intuicja, która jak w przypadku Ciorana zdaje się wyrastać z inspiracji Heideggerem, miała swoje korzenie w rumuńskiej myśli ludowego folkloru: „Istnieje u nas osobliwe i w jakimś stopniu niefilozoficzne pragnienie harmonii”¹⁵.

Imperatyw duchowego ozdrowienia znalazł spełnienie w lekturze *Krytyki czystego rozumu* Kanta, która przemieniła życie Noiki w wieku 18 lat, wprowadzając w arkana spekulatywnej myśli. Jak filozof wyznał po latach, od tego krytycznego momentu Kantowskich inspiracji zaczęła się jego choroba ducha, zdiagnozowana w „Karcie klinicznej” własnego autorstwa: ahorecja (od gr. *a-horos*), która jako rozbudzenie rozumu obracała wszystkie określenia wniwecz, ażeby określić je na nowo. Zainteresowanie Kantem stanowi później temat pracy magisterskiej poświęconej „rzeczy samej w sobie”. Poza tym młodzieńczy entuzjizm filozofią spekulatywną znalazł swoje ujście w książkach: *Mathesis lub proste radości* (1934) i *Koncepcje otwarte w historii filozofii u Kartezjusza, Leibniza i Kanta* (1936).

Wraz z otwieraniem się na byt kultury, które było wprost proporcjonalne do przyswajanej treści niezliczonej ilości książek, zaczyna się powoli rozwijać filozofia Constantina Noiki. Ten proces narodzin oraz rozwoju filozofii pokrywa się w pełni z życiem myśliciela: „Nie mam biografii. Mam tylko książki”¹⁶. Kiedy w 1938 roku wyjechał na roczne stypendium do Francji, to poczuł się w jak w raj u mając dostęp do całej duchowej spuścizny Europy. Alfabetyczna metoda przebrnięcia przez ten ocean okazała się jednak niewystarczająca, albowiem mimo ścisłej selekcji tekstów przez rok udało mu się dotrzeć

¹² Ireneusz Kania używa określenia „kultura jako projekt soteriologiczny” (zob. C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, Oficyna Literacka, Kraków 1997).

¹³ G. Liiceanu, *op. cit.*, s. 227-228.

¹⁴ Cyt. za. A. Zawadzki, *Literatura a myśl słaba*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009, s. 27.

¹⁵ *Ibidem*, s. 30.

¹⁶ G. Liiceanu, *op. cit.*, s. 49-50.

jedynie do litery „C”. W roku 1940 Noica pisze doktorat pt. *Jak możliwe jest coś nowego* (1940). Zaraz po jego obronie wyjeżdża do Berlina, gdzie Instytut Niemiecko-Rumuński zlecił mu napisanie historii filozofii rumuńskiej. Ale stanął Noica przed największym problemem, kiedy doszedł do wniosku, że nie ma o czym pisać, ponieważ filozofia rumuńska nie miała właściwie historii.

Wewnętrzny wstrząs w zetknięciu z filozoficzną pustką Rumunii był dla Noiki wyzwaniem, które podjął z zamiarem stworzenia szkoły filozoficznej. W *Dziennikach* określił wtedy swój Sokratejski cel pisząc: „Marzę o szkole, w której tak naprawdę nie wyklada się niczego”. W 1944 buduje w Lasku Andronache pod Bukaresztem domek letniskowy, gdzie w duchu sympozjonu odbywały się odczyty literackie, rozmowy filozoficzne *etc.* Na spotkaniach w towarzystwie kobiet oraz przy muzyce Bacha i Händla, Constantin Noica chyba zdał sobie sprawę, że jego demiurgiczne marzenie jest możliwe dla realizacji.

Jednakże koniec wojny rozpoczyna ciężkie lata terroru, które początkowo nie docierają do świadomości Noiki zajętego swoim marzeniem o szkole. Gdy w 1946 roku nasila się terror i przyjaciele filozofa trafiają do więzienia, wówczas Noica w akcie solidarności udaje się do Sądu Ludowego w Bukareszcie, ażeby złożyć na siebie doniesienie jako na byłego legionistę i obszarnika – z racji oczywistego obłąkania kazano mu opuścić urząd. Być może już wówczas filozof przewidywał klątwę, która miała na niego spaść w 1958 roku (masowe wyroki na intelektualistach były reakcją na rewolucyjne wydarzenia na Węgrzech w 1956). Mimo to na swej rozprawie myśliciel próbował zapewniać o czystości swego sumienia wyznając: „Jestem handlarzem idei”.

Po wyjściu z więzienia Constantin Noica pracował w Centrum Logiki przy Rumuńskiej Akademii. Z czasem jednak potrzeba poświęcenia się ogólności nauk formalnych zaczęła ustępować przed tym, co posiadało w sobie szczegółową treść. Dlatego też przypatrywanie się wszelkim przejawom rozumu (albo jak powie Noica w sensie Heglowskim: „hipostazom ducha”) stało się istotą filozoficznej metody:

zarówno we wszystkich językach na ziemi, jak i w «kodach» bytu, można wykryć działanie jakiegoś ogólnego logosu otwartego na powszechność¹⁷.

Owocem refleksji nad rozumnością doświadczenia bytu w kulturze rumuńskiej były prace: *Mowa rumuńskiej filozofii* (1970), *Twórczość i piękno w wypowiedzi rumuńskiej* (1973) oraz *Eminescu, czyli człowiek doskonały kultury rumuńskiej* (1975). Z biegiem lat ten namysł nad kulturą filozof próbował wynieść do pojęcia kultury w ogóle, której pełen sens ukazywała

¹⁷ C. Noica, *Sześć chorób ducha współczesnego*, s. 167.

dlań jedynie Europa. W tym filozoficznym zestrojeniu się z bytem europejskiego ducha określił swoją rolę powiadając o sobie, iż jest „sekretarzem kultury”.

W 1975 roku Noica odchodzi na emeryturę pozostawiając za sobą myśl podlegającą powszechnemu prawu alienacji. Czas spokojnej starości wypełnił powrót do wymarzonego dzieła życia filozofa, które miało przygotowywać glebę dla odrodzenia kultury w opustoszałym duchowo kraju. W celu realizacji tego projektu udaje się w zaciszne miejsce we wsi Păltiniș, gdzie wskrzesza ideę wychowania wedle modelu greckiej *paidei*. Sens tego pomysłu wraz z kulturowym przeznaczeniem najlepiej wyraża jego metafora stajni:

Są trzy rodzaje koni – pociągowe, cyrkowe i wyścigowe. Dziewięćdziesiąt dziewięć procent ludzi pozostaje na zawsze końmi pociągowymi. Spośród reszty niektórym, jak Nadii Comănesci albo Brigitte Bardot, udaje się zostać końmi cyrkowymi. Otóż mnie interesują tylko konie wyścigowe¹⁸.

Jedynie, czego Noica potrzebował dla swego projektu rumuńskiego *Bildung*, było zebranie wokół siebie kilkudziesięciu najzdolniejszych młodych ludzi z całej Rumunii, ażeby wyzwolić w nich twórczą myśl. Uwolnienie myślenia dokonywało się w agonie albo dialogu, gdzie duchowego oręża dostarczali najwięksi filozofowie, jak Platon, Arystoteles, Kartezjusz, Leibniz, Kant czy Hegel. Filozofowanie było więc ciągłym przetwarzaniem pojęć, dzięki czemu myślenie mogło ukonkretniać się w swym nieskończone żywym stawaniu.

Constantin Noica twierdził jednak, że młodzieńczy romantyzm myślenia był czystą treścią potrzebującą formy, dlatego wolność myśli miała przede wszystkim formować ducha poprzez nadanie mu określoności. Problem możliwych określeń bytu ludzkiego filozof podejmował w dziełach, które powstały w czasie jego wychowawczej działalności w Păltinișu: *Sześć chorób ducha współczesnego* (1978), *Opowieści o człowieku* (1980), *Traktat ontologiczny* (1981), *Listy o logice Hermesa* (1986).

Egzystencja i krytyka

Poddawanie ludzkiej egzystencji systematyzacji rozumu nie było jedynie przedmiotem teoretycznych eksperymentów na młodzieży, albowiem ujawniło się także jako żywy dowód, który filozof dostarczył swoim przykładem. Zestrojenie z bytem było w przypadku Noiki określeniem własnego życia jako struktury, której najmniejsze szczegóły wpisują się w całość. Przyglądając się metodyczności życia filozofa widzimy, jak prowadzi plan dnia z zegarkiem w rękę, umieszcza poduszkę pod głową na ściśle określonym miejscu czy też jak opracowuje swoje sposoby zasypiania. Nicią przewodnią możliwości *paidei*

¹⁸ *Ibidem*, s. 158.

jest więc wiara Noiki, że droga syntetyzowania ducha wiedzie poprzez krytyczne przewycięzanie różnicujących pierwiastków naturalnych.

Ale dla Ciorana znoszenie natury właściwie nigdy nie może się dokonać, ponieważ każdy z koni wedle typologii Noiki był kiedyś dzikim koniem. Naturalna dzikość, którą mają w sobie wszyscy wychowankowie stajni z Pältinişu, określona została w *Zeszytach* jako grzech pychy młodości:

Nie wolno schlebiać młodym, powiększać ich pychy, która i tak jest już wielka. Ambicją D.N. było zawsze stać się mistrzem intelektualnym, co jest możliwe właśnie tylko za cenę schlebiana młodym¹⁹.

Zatem według pisarza wszelka kultura pojmowana jako krytyczne *Bildung* dokonuje się zawsze na gruncie natury, której nie można złamać w żadnych formach. Jego biografia jest przykładem rozstrojenia myśli oraz bytu, które ukazują się jako nieskończone uwikłanie egzystencji w tym, czego nie można określić. Filozof w dzień oddaje się swym samowolnym ekspresjom, zaś w czasie bezsennych nocy bije się z myślami, które potęgują jego przekonanie, że wewnętrzna logika życia wymyka się schematyzowaniu.

Obaj filozofowie ustosunkowując się do problemu człowieka, jego natury, bolączek, słabości *etc.*, nie przekreślali jednak z tego powodu bytu ludzkiego, lecz uznawali w tym raczej jego moment konstytutywny. Być może to stąd wspólnota filozofów ujawniła się w ich krytycznym poglądzie na temat hasła „śmierci człowieka”. W tym sensie książka Michela Foucaulta stanowiła dla nich pretekst do wyrażenia swoich przemyśleń, które mimo różnych perspektyw są zasadniczo zbieżne w swym osądzie.

Cioran-esteta nie mógł przeboleć potworności stylu książki francuskiego filozofa, której widmo spędzało mu sen z powiek. Oto jedna z jego uwag w *Zeszytach* gdzieś pomiędzy 10 a 24 kwietnia 1967 roku:

W książce Foucaulta *Słowa i rzeczy*, której wcale nie mam ochoty czytać, natykam się na zdanie, w którym stawia on na jednej płaszczyźnie Hölderlina, Nietzschego i Heideggera. Tylko profesor uniwersytetu mógł się dopuścić takiej zbrodni «*obrazy geniusza*». Belfer Heidegger obok Nietzschego i Hölderlina! [...] Takie zestawienia, takie pomieszanie wartości przyprawia mnie o białą gorączkę²⁰.

I kilka stron dalej:

¹⁹ E. Cioran, *Zeszyty 1957-1972*, s. 524. Aczkolwiek wątpliwości Ciorana wobec szkoły z Pältinişu skrywały głęboki podziw dla cudu rumuńskiej kultury, o czym np. można się przekonać z jego listu do Noiki z 22 grudnia 1980 roku: „Szóstego września pisałeś mi: «Mam cichą nadzieję, że ktoś ponownie wymyśli Europę». Z daleka taka perspektywa jest możliwa, z bliska – nie. W przystępach optymizmu stawiam na powszechną degrengoladę. Czegoś przecież trzeba się chwycić. Stąd Pältiniş wydaje mi się ostatnim kawałkiem Raju. Jestem srodcie pokarany za to, że kiedyś postanowiłem za wszelką cenę uciec od niego” (Cyt. za G. Liiceanu, *op. cit.*, s. 208).

²⁰ *Idem*, *Zeszyty 1957-1972*, s. 456.

W książce Foucaulta mowa jest często o «antropologicznej skończoności». Wyobrażam sobie, jak tego rodzaju formuły mogą działać na młodych. Oczywiście brzmi to *uczeniej* niż «nędza człowieka», «człowiek jako skończone zwierzę», czy «znikomość trwania» ludzkich dziejów²¹.

Deklaracja „śmierci człowieka” dociera do rumuńskiego Páltinişu z ponad dziesięcioletnim opóźnieniem. Lecz wychowankowie Noiki, zgodnie z paideiczną zasadą, dzielą się z mistrzem światowymi nowinkami ducha – książkę Foucaulta pożyczył filozofowi Gabriel Liiceanu. Noica był szczególnie zainteresowany istotą filozoficznego problemu, który podjął zachodni brat po profesji. O jego wrażeniach z lektury czytamy w *Dzienniku z Páltinişu* pod datą 19 lutego 1979:

Jakże to smutne, gdy patrzysz na umieranie umysłu! Po *Les mots et les choses* czekałem od Foucaulta czegoś nadzwyczajnego, a tu stwierdzasz że ten człowiek zbliża się do końca, nie stawiając już żadnego problemu²².

Mimo że Cioran i Noica różnie rozumieli funkcję krytyki w obliczu egzystencji, to byli zgodni w tym, że jest ona czymś, wobec czego trudno zachować neutralność, bo od stosunku do niej zależy ludzkie życie. W obu wspomnianych komentarzach do *Słów i rzeczy* można dostrzec, jak krytyka staje się istotnym elementem napędzającym refleksję nad egzystencją. Dlatego zatracenie krytyczności jest tak niebezpieczne dla dziejów kultury europejskiej, ponieważ doprowadza człowieka do duchowej śmierci.

Czas ducha

Jak argumentowałem wcześniej, Emil Cioran i Constantin Noica proponowali swoje idee zestrojenia się z bytem, które warunkowały sposoby duchowej egzystencji autentycznej. Chciałbym teraz pokazać, że w tych formach egzystowania ma swe źródło horyzont osobliwego rozumienia bytu ducha *sub specie temporis*. W tym sensie z dwóch postaw będą wyrastały dwie całościowe interpretacje czasu życia kultury.

Pierwszą z tych interpretacji czasu kultury jest naturalistyczne rozumienie jej trwania w linii prostej, wiodącej poprzez upadek w stronę duchowego niebytu. Najbardziej dosadnym przykładem takiego stanowiska było dzieło Oswalda Spenglera pt. *Zmierzch Zachodu*. Rozważania Ciorana staną się konsekwentnym doprowadzeniem tego projektu aż do skrajności, o czym można się przekonać biorąc do ręki dowolną książkę pisarza²³. Jak powiadał w *Wyznaniach i anatemach*:

²¹ *Ibidem*, s. 460.

²² G. Liiceanu, *op. cit.*, s. 101.

²³ Zob. M. Sawicki, *Tradycja i historia w myśleniu Emila Ciorana*, [w:] „*Sensus Historiae*”, 2011, nr 3.

Wszystko od zawsze schodzi na psy. Po ustaleniu tej diagnozy można wygłosić dowolną skrajność, jest się do tego wręcz zobligowanym.²⁴

Constantin Noica nie godził się z takim poglądem, dlatego postanowił iść drogą rozumienia czasu ku innemu wymiarowi bytu ducha:

Czy można przewyciężyć czas wraz ze wszystkim, co on niesie? *Kultura europejska pokazała, że można*. Kto nie zna lekcji kultury europejskiej, popada w nieistnienie albo w wielki sen Czasu.²⁵

Noica sądził więc, iż czas ma nie tylko swoje destrukcyjny przyspieszenie w kierunku unicestwiający, lecz posiada także łagodność, w której duch może się odradzać. W tym pierwszym wymiarze człowiek jest jak gdyby niszczoney przez czas, natomiast ten drugi wymiar pozwala czas podporządkować człowiekowi. Aby zmienić swoje nastawienie do dziejów kultury trzeba jedynie dokonać weryfikacji pojęcia czasu:

Zatem wszystko się zmienia w naszym wyobrażeniu o czasie, z chwilą, gdy ten jest słaby, łagodny, dobrze przyjmowany. On nam się oddaje, oferując wszystkie swoje sposobne chwile i tyleż sposobów uwolnienia się od jego możliwej tyranii.²⁶

Stąd też myśliciel mógł przypuszczać, że duch ugruntowany wedle łagodnego pojęcia czasu pozwoli ukazać kształt przyszłej Europy:

przez tysiąc pięćset lat kultura Europy była kulturą religijną, przez trzysta lat – naukową. Być może wiek XXI będzie stał pod znakiem teologii rozumianej zresztą jako problematyka duchowości, która zasymilowała już stulecia kultury naukowej [...] Tak więc wiek XXI będzie może stuleciem spotkania się obu Nilów w delcie Ducha²⁷.

Gdyby ktoś patrzył z zewnątrz na projekty Noiki w górskim Păltinișu, to mógłby powiedzieć za Cioranem, że jest to utopia, która ucieka od historii. Lecz w istocie byłoby to świadectwem niezrozumienia intencji filozofa, który zgłębiał historię w całości, czyli po heglowsku – ujmując epoki w myślach. Jedną z jego metod była analiza dziejowych problemów człowieka, które jako pewne hipostazy ducha ujawniały się np. w języku. Problem średniowiecza ukazał się w sporze o uniwersalia, który znalazł swoje ujście w rzeczownikach; kwestie renesansu dotyczyły przymiotników, w szczególności form ich stopniowania; barok i klasycyzm to czas przysłówka, którego zakres obejmował m.in.: jak należy zachować się na salonie, albo – jak możliwe są sądy syntetyczne *a priori*; wiek XIX napędzało zagadnienie zaimków: ja i my.

²⁴ E. Cioran, *Wyznania i anatemy*, Zielona Sowa, Kraków 2006, s. 86.

²⁵ C. Noica, *Europejski model kultury*, przeł. T. Rosca, Wydawnictwo Formicula, Kraków 2010, s. 154.

²⁶ *Ibidem*, s. 162.

²⁷ G. Liiceanu, *op. cit.*, s. 157-158.

Sens współczesności pokazują liczebniki i spójniki, których znaczenie Noica rozumiał poddając refleksji problemy XX wieku. Patrząc na dzieje dwóch wojen światowych zauważył, że w dziejach ducha stało się wówczas coś bardzo złego, czego rezultatem był ogrom cierpienia przemieniający dogłębnie kulturę europejską. Filozof stwierdził, mimo to że europejski duch woła o ratunek, aby w jakiś sposób pozbierać poćwiartowane fragmenty. Zew ducha proszącego o tę całość ujawnił się w pewnym traktacie matematycznym, gdzie autor wspomniał zebrzącego londyńczyka, który miał zawieszoną u szyi taką oto tabliczkę:

Wojny	2
Nogi	1
Żony	2
Dzieci	4
Rany	2
<hr/>	
Razem	11 ²⁸

Constantin Noica zastanawiał się, co znaczy liczba 11 w powyższym rachunku. Bolączki? Nieszczęścia? Upośledzenia? Bez względu na to, jak byśmy to nazwali, to trzeba dojść aż do źródeł tego problemu, ponieważ być może z takiego rachunku rozpaczy, tyle, że spotęgowanego aż do nieskończoności, wypłynęło mortualne twierdzenie o stanie współczesnej kultury.

Ostatecznie problem, jakim jest zebractwo całościowego sensu, ogarnął również rumuńskiego filozofa. Wyznał o tym w przedmowie do książki *Europejski model kultury*:

Napisałem te strony, czując się jak brat, którego nie bierze się pod uwagę (wszyscy tu nim jesteśmy), który zebrze o jeden uścisk dla siebie i świata. Jeśli nie wierzycie, że jest możliwy taki nowy uścisk w duchu europejskim, to znaczy, że wasze książki są zwykłym *bye-bye* powiedzianym ludziom i kulturze albo też jutrzejsza ludzkość wrzuci je do ognia, co nakazywał czynić wasz ojciec sceptycyzmu, Hume, w stosunku do lichych książek²⁹.

Poszukiwany pomimo widma historycznej tragedii sens, nawet gdyby był utopią, to nie ma to faktycznego znaczenia, gdyż jak powiadał wielki sceptyk: „utopia odkupuje historię”³⁰.

Dzieje bez zakończenia

Intencją autora było ukazanie duchowych możliwości Europy w obliczu ciężaru, jaki stanowi wspomnienie o politycznym zaangażowaniu filozofów w faszyzm, które krytycy często

²⁸ C. Noica, *Europejski model kultury*, s. 141.

²⁹ *Ibidem*, s. 7-8.

³⁰ E. Cioran, *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 22.

wykorzystują w swych interpretacjach³¹. Dlatego niniejszy artykuł miał za zadanie ujawnić problematyczność krytyki obu Rumunów wywodzącej się z historyczno-politycznych przesłanek. W istocie rozumienie losów europejskiego ducha w oparciu o wyłączny związek z faktycznością, jakkolwiek byłaby ona bolesna, jest właściwie zarazem zgodą na jego śmierć.

Wydaje się, że myślenie Emila Ciorana i Constantina Noki ma w sobie coś, co nie pozwala na zerwanie z duchem europejskim, ponieważ otwiera się na jego nieskończone powroty. To zaś z ich skrajnych postaw wobec otwartości wpływała kulturotwórcza treść istniejąca na poziomie pojmowania bytu kultury. I właśnie pojęcia te sprawiły, że kulturowe dziedzictwo Europy zachowuje w sobie życiodajne zróżnicowanie w stosunku do sensu twórczości, dzięki czemu kultura europejska, wraz z jej krytyką, jest dziś nie tylko możliwa, ale również konieczna.

Bibliografia

Bernd, M., *Cioran. Portret radykalnego sceptyka*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2008.

Cioran, E., *Historia i utopia*, przeł. M. Bieńczyk, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

Cioran, E., *Księga złudzeń*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran, E., *O niedogodności narodzin*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2008.

Cioran, E., *Rozmowy z Cioranem*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.

Cioran, E., *Sylogizmy goryczy*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2009.

Cioran, E., *Wyznania i anatemy*, Zielona Sowa, Kraków 2006.

Cioran, E., *Zeszyty 1957-1972*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran, E., *Zmierzch myśli*, Wydawnictwo KR, Warszawa 2004.

Cioran, E., Liiceanu, G., *Dziennik z Păltinișu. Paideia jako model w kulturze humanistycznej*, Wydawnictwo Pogranicze, Sejny 2001.

Noica, C., *Europejski model kultury*, przeł. T. Rosca, Wydawnictwo Formicula, Kraków 2010.

Sześć chorób ducha współczesnego, Oficyna Literacka, Kraków 1997.

³¹ Zob. m.in. B. Brzostek, *Terror Historii?*, w: „Przegląd Polityczny”, 2003, nr 61; P. Marczewski, *Cztery grzechy. O konserwatyzmie Emila Ciorana*, w: „Re Publica Nowa”, 2005, nr 3; A. Laignel-Lavastine, *Cioran, Eliade, Ionesco: O zapomnianiu faszyzmu. Trzech intelektualistów rumuńskich w dziejowej zawierusze*, przeł. I. Kania, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010.

Sawicki, M., *Tradycja i historia w myśleniu Emila Ciorana*, [w:] „Sensus Historiae”, 2011, nr 3.

Zabłocki, K., *Cioran-Story*, [w:] „Literatura na Świecie”, 1990, 11, nr 232.

Zawadzki, A., *Literatura a myśl słaba*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2009.

Świadomość fenomenalna. Rozważania nad argumentem z pojmovalności

Zarysowanie problemu

Problem *mind-body* obecny jest w refleksji filozoficznej od starożytności. W historii filozofii przejawiał się w rozmaity sposób, zawsze jednak jako relacja pomiędzy umysłem, rozumem, duszą a materią oraz ciałem. Pomimo niezaprzeczalnych różnic w znaczeniach owych pojęć, odmienności tradycji i okresów, z jakich się wywodzą, *implicite* przedmiotem badań była sfera wewnętrzna człowieka, jej ufundowanie oraz sposób powiązania ze światem fizycznym. Współcześnie mówimy o problemie *mind-body* jako kwestii relacji pomiędzy umysłem a mózgiem¹. Na gruncie filozofii umysłu badacze zaproponowali szereg możliwych jego rozstrzygnięć. XX-wieczny rozwój nauk empirycznych, w szczególności tzw. *neuroscience*, i ich wyniki dostarczyły niezliczonych konfirmacji zależności funkcjonowania umysłu od pracy mózgu. Wydaje się, że w obliczu tak jednoznacznych rezultatów badań, siła stanowiska fizykalistycznego nie stanowi kontrowersji. W pierwotnej odsłonie – Koła Wiedeńskiego – rozumiane ono było jako swego rodzaju uniwersalizm języka fizykalnego, postulowanie możliwości sprowadzenia dowolnego, sensownego, opisu stanu rzeczy do opisu fizykalnego. Współcześnie, w ramach filozofii umysłu, w zakres pojęcia wchodzi wszelkie materialistyczne teorie umysłu, które ujmują aktywność mentalną w całości w kategoriach fizycznych, neurobiologicznych, a w szczególności teorie identyczności. Problematycznym dla stanowiska jest jednakże istnienie tzw. świadomości fenomenalnej², rozumianej jako sfera przeżyciowa. Jakościowe aspekty jakiegoś doświadczenia, np. spostrzegania koloru, składają się na stan *jak to jest* percypować kolor³. Zagadką w tym miejscu nie są konkretne treści fenomenalne albo fakt ich istnienia, lecz trudność powiązania ich z poziomem fizykalnym. Przeciwnicy fizykalizmu pragną pokazać, że swym opisem nie obejmuje owej sfery świadomości. Wśród przywoływanych w literaturze argumentów na rzecz takiej tezy szczególnie przekonującym dla intuicji zdaje

¹ Gwoli uściślenia, winno się używać określenia *mind-brain*, jako że rozważa się również relacje umysł – ciało oraz umysł – środowisko. Patrz: D. Chalmers, A. Clark, *Extended Mind*, [w:] „Analysis”, nr 58, 1998, s. 7-19.

² Patrz: N. Block, *On a Confusion about a Function of Consciousness*, [w:] „Behavioral and Brain Sciences”, nr 18, 1995, s. 227-247.

³ Patrz: T. Nagel, *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] tenże, *Pytania ostateczne*, Aletheia, Warszawa, 1997.

się być tzw. *conceivability argument*, który to zostaje w dalszej części tekstu poddany analizie. Celem artykułu nie jest rozstrzygnięcie prezentowanych problemów, a jedynie zabranie głosu w dyskusji, która się wokół nich toczy, poprzez co zostać mają one polskiemu czytelnikowi przybliżone.

Argument z pojmovalności

Przedstawiany jest on na wiele sposobów, najczęściej przywoływane są wersje R. Kirka⁴, S. Kripkego⁵ i D. Chalmersa⁶. Opierają się one na zależnościach pomiędzy pojmovalnością i możliwością. Poniżej zostaje zrekonstruowana wariacja na temat ostatniej z wymienionych wersji argumentu:

1. Fizykalizm jest prawdziwy.
2. Niech x będzie światem możliwym, z takim samym opisem fizykalnym, jak nasz; natomiast a niech będzie istotą fizycznie pod każdym względem ze mną identyczną, zamieszkującą x .
3. Niech a będzie pozbawione świadomych, jakościowych, doznań, tj. niech będzie *zombie*.
4. Przesłanka numer 2 jest pojmovalna.
5. To, co pojmovalne, jest logicznie możliwe.
6. Jeżeli przesłanka nr 5 jest prawdziwa, to przesłanka nr 1 nie jest.

Ujawniona sprzeczność domaga się od nas odrzucenia przynajmniej jednej z przesłanek. Argument stosuje semantykę możliwych światów. W domyśle powinna nastąpić likwidacja twierdzenia o prawdziwości fizykalizmu, ale zastanówmy się czy jest to konieczne. Wydaje się, że nie. Ani nauki empiryczne ani filozofia nie są, w obecnym kształcie, systemami aksjomatycznymi, wobec czego reguły inferencyjne nie muszą pozostawać w mocy. Poza tym, nie interesuje nas *konieczność*, tj. prawdziwość we wszystkich światach możliwych, a jedynie adekwatny opis naszej, partykularnej, rzeczywistości. Zauważmy bowiem, że nawet jeżeli przyjmiemy wniosek rozumowania, nie mówi nam on nic ponad to, iż fizykalizm nie jest prawdziwy w naszym świecie na sposób *konieczny*. Postulowanie stanowiska w kwestii psychofizycznej na tak silny sposób wydaje się zbędne. Powiemy zatem, że rozpatrujemy zachodzenie (lub niezachodzenie) związku pomiędzy stanami fenomenalnymi a fizykalnymi o charakterze *przyrodniczym*, tj. przygodnym w ujęciu

⁴ Patrz: R. Kirk, *Sentience and Behaviour*, [w:] „Mind”, nr 83 (329), 1974, s. 43-60.

⁵ Patrz: S. Kripke, *Nazywanie i konieczność*, PAX, Warszawa, 1988, r. III.

⁶ Patrz: D. Chalmers, *Świadomy umysł*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa, 2010, s. 216.

D. Lewisa⁷. Ewentualne wykrycie nomologicznych właściwości takiej relacji nie pociąga automatycznie za sobą konieczności o charakterze logicznym. Eksperyment myślowy może więc być zbyt silnie sformułowany, poprzez co traci przynajmniej część swojej adekwatności.

Innym sposobem osłabienia argumentu stanowi krytyka przesłanki nr 5. Należy zauważyć, że *możliwość* jest operatorem metafizycznym, zaś *pojmowalność* – epistemicznym⁸. Tak płynne przejście od jednego do drugiego, bez dodatkowych zabezpieczeń, np. w postaci praw stwierdzających adekwatność poznania ludzkiego, stanowi nadużycie, szczególnie biorąc pod uwagę fakt, że staramy się w owym eksperymencie myślowym powiedzieć coś na temat genezy jakości przejawiających się w poznaniu. Z drugiej zaś strony, jakiegokolwiek sformułowanie takich nomologicznych twierdzeń pomostowych prowadziłyby do popadnięcia w sprzeczność przynajmniej przez część przeciwników fizykalizmu, np. zwolenników monizmu anomalnego, akcentujących antyredukcjonizm w sensie epistemologicznym. By to wykazać potrzeba wprowadzić pojęcie *superweniencji*. Mówimy, że własności typu A superweniują na własnościach typu B wtedy i tylko wtedy, gdy nie istnieje rzecz posiadająca własności typu B, a nie posiadająca własności typu A. Upraszczając nieco sprawę, teza ta mówi o współwystępowaniu zjawisk. Można pozostać na stanowisku fizykalizmu, odrzucając redukcję *zjawisk*, jednocześnie akceptując relację superweniencji pomiędzy doznaniem i aktywnością mózgu. Jednak zauważmy, że w celu zagwarantowania prawdziwości przejściu pomiędzy pojmovalnością i możliwością, epistemologią i ontologią, musimy założyć coś więcej, mianowicie pewną funkcję homomorficzną przypisującą określonym danym zewnętrznym pewne treści świadomości. Każda wiedza, niezależnie od stopnia jej ogólności, jest bowiem źródłowo zakorzeniona w doświadczeniu. Nie mówimy tutaj już jedynie o współwystępowaniu, chodzi o pewne konkretne doznania powiązane z pewnymi konkretnymi stanami zewnętrznymi. Tego typu rozważania należą do dziedziny teorii identyczności⁹. Zakładana przez przeciwników fizykalizmu odpowiedniość między tym, co pojmovalne, a tym, co możliwe, jest zatem na wskroś fizykalistyczna. Z kolei, pomijając w tym momencie ową relację pomiędzy treściami mentalnymi a danymi zewnętrznymi, przekształcamy

⁷ Patrz: D. Lewis, *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford, 1986.

⁸ Patrz: C. Hill, B. McLaughlin, *There are Fewer Things in Reality Than Are Dreamt of in Chalmers's Philosophy*, [w:] „Philosophy and Phenomenological Research”, nr 59, 1999, s. 446–454.

⁹ W tym konkretnym przypadku do egzemplarycznej teorii identyczności. Generalizacja, jakiej jest poddana w tej relacji pomiędzy mentalnym i fizycznym zachodzi w momencie, w którym mowa o danych zewnętrznych. To nie tylko stany fizyczne układu nerwowego, ale i stany otoczenia, tj. bodźce które do nas dochodzą, a więc pewien, nam dostępny, stan świata. Ułatwia to widzenie pochodzenia wiedzy (o tym, co możliwe i pojmovalne) z doświadczenia.

eksperyment myślowy w dziwny argument na rzecz solipsyzmu. Jedynymi rzeczami pewnymi byłyby w żaden sposób nieuporządkowane stany fenomenalne danego podmiotu, a przynajmniej nieuporządkowane w sposób jednoznaczny. Z takim stanowiskiem natomiast nie sposób dyskutować. Z drugiej zaś strony, nie trzeba akceptować przechodzenia tego, co pojmovalne, w to, co możliwe, by pozostać fizykalistą. obrońca stanowiska może bowiem zakwestionować przesłankę numer 4.

Rzeczywistym wnioskiem eksperymentu myślowego z pojmovalności jest niewystarczający stan wiedzy, jaki posiadamy. Największą bowiem wątpliwość wzbudzać winna przesłanka mówiąca o pojmovalności zombie, a więc wzmiankowana przed chwilą przesłanka numer 4. Co to znaczy być pojmovalnym? Intuicje zdaje się oddawać zdatność bycia przedstawianym przez podmiot bez wykrycia sprzeczności. Chalmers proponuje rozróżnić następujące rodzaje pojmovalności: *prima facie* i idealną oraz pozytywną i negatywną¹⁰. X jest *prima facie* pojmovalne, gdy podmiot nie jest w stanie apriorycznie odrzucić sądu przez X wyrażanego, po krótkiej chwili namysłu. X jest idealnie pojmovalne, gdy podmiot nie jest w stanie apriorycznie odrzucić sądu przez X wyrażanego zakładając nawet doskonały akt refleksji. X jest pozytywnie pojmovalne, gdy podmiot jest w stanie stworzyć spójny obraz sytuacji, w której X zachodzi. Negatywna pojmovalność zachodzi na odwrót. Takie wysubtelnienie rozważanego pojęcia służyć miało wskazaniu na jego zależność od stanu wiedzy podmiotu. Dla zwolenników eksperymentu myślowego z zombie najlepiej byłoby, gdyby zachodziło twierdzenie najwierniej oddające intuicje możliwości logicznej, czyli mające postać: zombie są idealnie pozytywnie pojmovalne. Należy sobie, jednakże, uświadomić, że nieznaną naturę praw przyrody nie może być usprawiedliwieniem przy decydowaniu o losie tego konkretnego argumentu. Musimy założyć znajomość pełnego opisu fizykalnego. W obrębie samego precyzowania pojęcia pojmovalności nie musimy się z tym borykać, niemniej zakładając przejście pomiędzy operatorem epistemicznym i metafizycznym potrzeba przyjęcia takiej wiedzy istnieje. w przeciwnym wypadku możemy pominąć nieznaną nam jeszcze sprzeczności. Oczywiście, przy obecnym stanie wiedzy nie jest możliwe (o ile kiedykolwiek będzie) spełnienie takiego warunku. Jednakże, obrońca fizykalizmu może widzieć argument z pojmovalności jako pokazujący właśnie sprzeczność w możliwości wyobrażenia sobie *zombie*.

¹⁰ Patrz: D. Chalmers, *The Two-Dimensional Argument Against Materialism*, [w:] *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford, 2009, s. 313-335.

Perspektywa wittgensteinowska

Powyższy wywód stanowi raczej próbę osłabienia często spotykanego wśród przeciwników fizykalizmu argumentu aniżeli jego obalenia. Diagnozowany niedostatek wiedzy wynika głównie z problemów metodologicznych, tj. trudności w przystosowaniu procedur badawczych. Ich nieadekwatność zgłaszają zwolennicy tzw. *trudnego problemu świadomości*¹¹, polegającego na nieprzystawalności aparatury pojęciowej, jakościowej, subiektywnej, perspektywy pierwszoosobowej z intersubiektywną perspektywą trzecioosobową. Pojawiające się co jakiś czas programy nowych metodologii, sięgające najczęściej do godzenia fenomenologii z naukami kognitywnymi¹², nie dały póki co żadnych zadowalających rezultatów. Jednakże, zamiast popadać w pesymizm poznawczy, warto postawić sobie nieco inne pytanie: czy źródłem problemu nie jest niemożliwość zaistnienia języka opisującego stany fenomenalne podmiotu? W pracach L. Wittgensteina z późnego okresu twórczości, pojawia się tzw. argument z języka prywatnego¹³. Stwierdza on swego rodzaju niewystarczalność podmiotu. Nikt nie jest w stanie podać prawomocnego uzasadnienia użycia danego wyrazu w sytuacji, gdy jest on rozważany w izolacji, tj. bez odnoszenia się do opinii innych. S. Kripke, proponując swą interpretację owego paradoksu, posługuje się następującym przykładem¹⁴. Załóżmy, że pragnę dodać do siebie liczby 57 i 68, podczas gdy dotąd sumowałem, skończoną ilość razy, jedynie liczby mniejsze od 57. Jaką pewność mogę posiadać, by odpowiedzieć »125«? Z racji tego, że rozważam siebie w oderwaniu od innych ludzi, nawet przyjmując, że znam dobrze arytmetykę liczb naturalnych, nic w moich przeszłych użyciach słowa »dodawanie« nie wyznacza w sposób jednoznaczny odpowiedzi na obecne działanie. Zawsze była to skończona liczba przeprowadzonych przeze mnie sumowań. Być może miałem na myśli całkiem inną operację, np. *kwodowania*, która, o ile kwodowałem liczby mniejsze od 57, dawała wyniki takie jak zwykle dodawanie, natomiast począwszy od tej liczby w górę nakazuje mi jako rozwiązanie podawać »1«? Istnieje nieskończenie wiele możliwych typów działań, które można tutaj podstawić. Konkluzją z tych rozważań jest wniosek, że wyrażenia języka uzyskują znaczenie poprzez odwołanie się do intersubiektywnego gremium. Powracając do głównego tematu naszych rozważań, doznania jakościowe, tj. stany fenomenalne,

¹¹ Patrz: J. Bremer, *Jak to jest być świadomym*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005, s. 21-27.

¹² Patrz: *ibidem*, s. 153-155 oraz 259-263.

¹³ Patrz: L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000, § 201.

¹⁴ Por.: S. Kripke, *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007, s. 21.

charakteryzuje skrajny subiektywizm. Są one wyłącznie moje, *prywatne*¹⁵. W jaki sposób skonstatować znaczenie wypowiedzi podmiotu, mówiącego np. o tym *jak to jest mieć* doznanie czerwieni, jeżeli do ów partykularnego doznania ma dostęp jedynie on sam? Wydaje się, że w tym punkcie tkwi przyczyna trudności w pogodzeniu fizykalizmu ze świadomością fenomenalną.

Zakończenie

Nie sposób zbyć argumentacji Wittgensteina poprzez odrzucenie jego intuicji odnośnie istoty znaczenia wyrażań. Problem subiektywności stanów fenomenalnych, a więc i problem ich translacji werbalnej pozostaje. Codziennosc także praktyki naukowej, zakłada *implicite* zgodność doznań jednostek. Kryterium obiektywności jest intersubiektywność, zaś rozważane zagadnienie stanowi sytuację, w której zjawisko powszechne jest jednocześnie skrajnie zindywidualizowane w stosunku do każdego podmiotu z osobna. Kwestią do rozważenia pozostaje natura owej bariery. Reasumując, przedstawiony został argument z pojmovalności oraz, na tle jego krytyki, horyzont rozmaitych stanowisk w ramach problemu *mind-body*. Być może źródło jego problematyczności stanowi milczące założenie o wyróżnionym miejscu poziomu świadomości fenomenalnej. Jest to, niemniej, zagadnienie na osobny artykuł.

Bibliografia

- Block N., *On a Confusion about a Function of Consciousness*, [w:] „Behavioral and Brain Sciences”, 18, 1995.
- Bremer J., *Jak to jest być świadomym*, Wydawnictwo IFIS PAN, Warszawa 2005.
- Chalmers D., *Świadomy umysł*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Chalmers D., *The Two—Dimensional Argument Against Materialism* [w:] *Oxford Handbook of the Philosophy of Mind*, Oxford University Press, Oxford 2009.
- Chalmers, D., Clark, A., *Extended Mind*, [w:] „Analysis”, 58, 1998.
- Hill C., McLaughlin, B., *There are Fewer Things in Reality Than Are Dreamt of in Chalmers's Philosophy*, [w:] „Philosophy and Phenomenological Research”, 59, 1999.
- Kirk R., *Sentience and Behaviour*, [w:] „Mind”, 83 (329), 1974.
- Kripke S., *Nazywanie i konieczność*, PAX, Warszawa 1988.
- Kripke S., *Wittgenstein o regułach i języku prywatnym*, Fundacja Aletheia, Warszawa 2007.
- Lewis D., *On the Plurality of Worlds*, Blackwell, Oxford 1986.

¹⁵ Jako pewne jakości doświadczalne jednostkowo. Drugi człowiek nie dostrzega *naszych* doznań jakiegoś przedmiotu, co najwyżej fakt, że ten przedmiot dostrzegamy.

Nagel T., *Jak to jest być nietoperzem?*, [w:] *Pytania ostateczne*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2000.

Suplement

Artykuły wygłoszone 20 kwietnia 2012 podczas studenckiej konferencji:

Konteksty etyki.
Praktyka i problemy współczesne

Świadomość moralna i posługiwanie się postawą a pojęcie kompetencji.

O etycznych konsekwencjach budowania ateoretycznych modeli kompetencyjnych

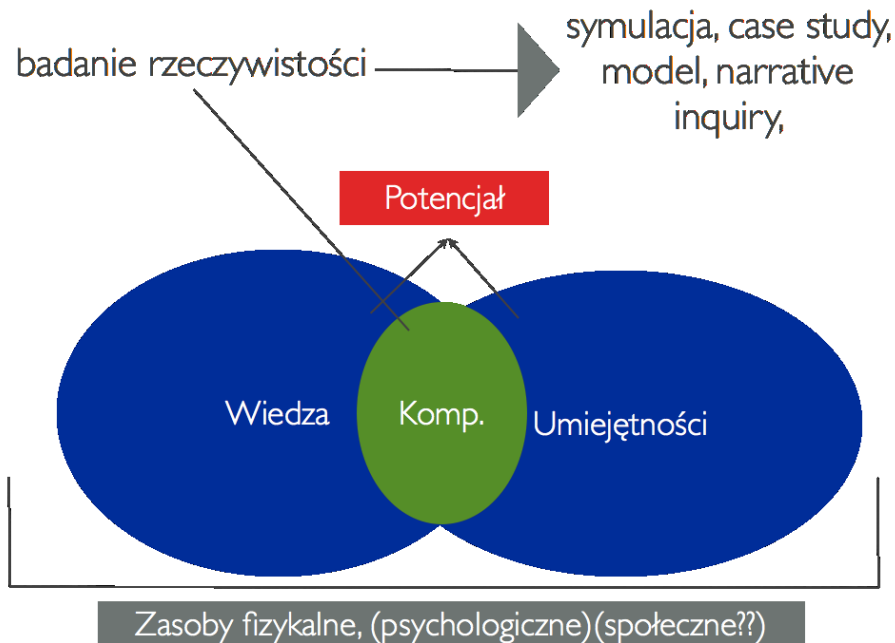
Wykorzystywane w praktyce zarządzania modele kompetencyjne tworzone są w oparciu o zdroworozsądkowe (ateoretyczne) definicje kompetencji. Najpowszechniejsza z tych definicji brzmi (w skrócie) następująco: kompetencja jest zbiorem wiedzy, umiejętności i postaw. Trudno jest powiedzieć, czym właściwie jest postawa, jeśli zakłada się, że jest czymś innym niż wiedza i umiejętności. W artykule pragnę wykazać, że tego rodzaju definicje oraz konstruowane na ich podstawie modele, są anachroniczne względem sposobu funkcjonowania pracownika we współczesnej organizacji. Proponuje (wstępnie) alternatywną koncepcję kompetencji, pojętej jako związek zachodzący między wiedzą a umiejętnościami – jednocześnie w sensie merytorycznym i moralnym.

W praktyce zarządzania przez kompetencje rozumie się albo zakres obowiązków, albo zdolność do wywoływania określonych rezultatów. Kompetencja nie jest więc pojęta jako mechanizm (psychologiczny, społeczny itd.), gdyż same modele kompetencji nie odnoszą się do zjawisk rekonstruowanych w terminach teoretycznych. Jeśli dana organizacja przebudowuje własny system zarządzania kompetencjami, czyni to bez względu na to, co zmiana ta imputuje samej definicji kompetencji. Systemy te tworzone są na gruncie potocznej, zdroworozsądkowej wiedzy. Ponieważ jest ona wysoko ukontekstowana oraz — w przeważającej mierze — operacyjna, zawiera w sobie znaczną ilość przekonań utwierdzonych na podstawie przypadkowych związków między elementami rzeczywistości. Ponadto, nie można, w nieograniczonym procesie badania, liczyć na szanse przybliżania się do przekonania prawdziwego, jeśli stosujemy wiedzę złożoną jedynie z terminów obserwacyjnych.

Zakłada się, że moralność objawiać się ma w postawie – określonym stosunku do rzeczy i ludzi. Jednak w praktyce zarządzania kompetencjami, okazuje się, że postawa ma być określoną umiejętnością, „motywowcą do” lub tzw. miękkimi umiejętnościami. Moralny, kulturowy wymiar funkcjonowania człowieka sprowadzony zostaje do postaci narzędzia, którym posiadacz odnośnej postawy się posługuje. Zachowanie zgodne z modelem kompetencyjnym oznacza prawidłowe posługiwanie się postawą. Nie wiadomo jednak, do czego owa umiejętność się odnosi; skąd podmiot uczy się postawy? Uważam, że powyższe założenie jest z perspektywy etyki wysoce

dyskusyjne. Co więcej, zarzuty etyczne pokrywają się z merytorycznymi (skuteczności samych modeli). Ponieważ strategiczną działalnością współczesnej organizacji jest wytwarzanie nowej wiedzy i innowacji, podstawa funkcjonowania przedsiębiorstwa polega na ciągłym badaniu rzeczywistości, zarówno w sensie merytorycznym jak i moralnym. Jednak uczenie się faktów nie zachodzi osobno od „uczenia się” wartości. Są to odmienne perspektywy jednego procesu – racjonalnego badania rzeczywistości. W filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a, polega ono na myśleniu, zachodzącym pomiędzy wątpleniem spowodowanym problemem praktycznym, a przekonaniem, kiedy to przywrócona zostaje wiedza o tym, jak działać w określonej sytuacji. Co więcej, założyciel amerykańskiego pragmatyzmu wprowadza określoną metodę świadcząca o skuteczności powyższego procesu poznawczego. Przekonanie mające postać pojęcia ogólnego, należy przeformułować na hipotetyczną kompozycję działań realizujących cel, wcześniej przez brak odpowiedniej wiedzy nie możliwy do zrealizowania. Ten właśnie opis działań, nazywany pragmatyczną wykładnią terminu, jest dla filozofa całym znaczeniem przekonania. Jak mawiał Peirce, istnieje nierozzerwalny związek między racjonalnym przekonaniem a racjonalnym celem. Samo zaś działanie wywodzące się z przekonania, jeśli może liczyć na powodzenie, utrwali nawyk działania. Proces poznawczy Peirce'a łączy w sobie sposób postępowania jednostki codziennie radzącej sobie ze światem, ze sposobem prowadzenia badań przez naukowców. Warto zauważyć, że model teoretyczny i model mentalny (współcześnie odczytując Peirce'a) posiadają podobne właściwości. Logiczność nie jest według pragmatysty teorią, ale ogólną własnością, wedle której świat istnieje, a jeśli tak, w logiczny również sposób przejawia się człowiekowi. Nie bezpośrednio, ale za pośrednictwem znaku.

Podmioty, szczególnie w sytuacjach problemowych, uzasadniają własne postępowania. Uzasadnienie to nie jest już, określoną w profilach kompetencyjnych, regułą działania. Wynikają ze stosunku, jaki zachodzi między działaniem (umiejętnościami) a przekonaniem. Kompetentny pracownik organizacji potrafi zatem stale reorganizować własną kompetencje w obszarze związku, jaki zachodzi między wiedzą a umiejętnościami. Ten autokreacyjny system przedstawię za pomocą schematu:



Źródło: opracowanie własne.

Ów obszar związku wyznacza zatem pewną „meta-zdolność” do oceny własnej kompetencji w trakcie systematycznie prowadzonych badań metodą naukową (inquiry). Co więcej, nowa wiedza, powstała na podstawie tego badania, jest także bazą do zaprogramowania symulacji swojego powstania – określonego związku między wiedzą a umiejętnościami. Za pomocą symulacji, case study lub narrative inquiry, podmiot może przekazać nie tylko doświadczenie, nie tylko wiedzę, ale samą kompetencję (wytworzoną jako efekt symulacji). Współczesna organizacja nie jest wspólnotą deklaratywnej wiedzy lub też wspólnotą doświadczeń, ale wspólnotą procedur racjonalnego badania rzeczywistości, a zatem wspólnotą kompetencji. Wspólnota, zapewnia odpowiedni potencjał kompetencjotwórczy swoim członkom, dzieląc między swoich członków (duplikując) istotne procesy wiedzytwórcze.

Wiedza i umiejętności wyznaczają techniczne rozumienie kompetencji. W perspektywie wartości, analogiczną parą pojęć jest świadomość aksjologiczna i postawa:

Perspektywa	Faktów	Wartości
Poziom jawny kompetencji	Wiedza	Świadomość aksjologiczna
Poziom ukryty kompetencji	Umiejętności	Postawa
ZAUFANIE	Merytoryczne	Moralne

Źródło: opracowanie własne.

Wspólnota badaczy efektywnie eksploruje wiedzę swoich członków poprzez wzajemne dzielenie się treścią procesów badawczych. W wyniku nieustannie toczonych dyskursu powstają pożądane w społeczności stany rzeczy oraz sposoby ich realizacji (normy i dyrektywy) oraz wspólne dla jej członków wyobrażenia o świecie (wartości)¹. Badania dotyczą więc obszaru technicznego (wiedza i umiejętności) oraz moralnego (świadomość aksjologiczna i postawa). Obie perspektywy korespondują z ekonomicznym i „zdeekonomizowanym” paradygmatem w zarządzaniu organizacją:

perspektywa	organizacyjna	wspólnotowa
cel	zysk	trwanie
środek	trwanie	zysk

Źródło: opracowanie własne.

Procesy badania rzeczywistości podporządkowane są organizacyjnym celom. Jednym z podstawowych celów jest zaś maksymalizacja zysku. Wspólnotowy charakter organizacji wyznacza jednak cel antagonistyczny – autoteliczny: trwanie wspólnoty. W perspektywie tej zysk jest jedynie środkiem dla przetrwania wspólnoty, która istnieje sama dla siebie.

Modele kompetencyjne, które uwzględniałyby definicje kompetencji rozumianą jako procedury racjonalnego badania rzeczywistości, pozwalałyby uniknąć dualizmu faktów i wartości, pozwalałyby na nieograniczony wzrost wiedzy, umiejętności, świadomości aksjologicznej i postawy, w jednym procesie rozwojowego „życia” wspólnoty. Jednostka ma szansę nie tylko zrobić „jak należy”, ale również umieć (poprzez świadomość aksjologiczną) przekonać się do moralnych zalet i wad własnego postępowania, w oparciu o wewnątrzwspólnotowy dyskurs. Szczególnie w dobie przyspieszonego rozwoju techniczno-użytkowego, w dobie informacji wypierającej symbole kulturowe istotne są koncepcje i modele, które dążą do upodmiotowienia pracowników.

Bibliografia

Bergman M., *Serving Two Masters: Peirce on Pure Science, Useless Things, and Practical Applications*, [w:] *Ideas in Action. Proceedings of the applyiny Peirce Conference*, M. Bergman, S. Paavola, A. Pietarinen, H. Rydenfel red., Helsinki 2010.

Bernstein J. R., *The pragmatic Turn*, Polity Press, Cambridge 2010.

¹ Zob. Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

Cole M., *Strefa najbliższego rozwoju: tam, gdzie kultura i poznanie współtworzą się wzajemnie*, [w:] *Dziecko wśród rówieśników i dorosłych*, red. A. Brzezińska, B. Smykowski, G. Lutomski, Poznań 1995.

Kmita J., *Późny wnuk filozofii. Wprowadzenie do kulturoznawstwa*, Bogucki Wydawnictwo Naukowe, Poznań 2007.

Misak C. J., *Charles Sanders Peirce (1839–1914)*, [w:] ed. C. J. Misak, *The Cambridge Companion to Peirce*, Cambridge University Press, Toronto 2006.

Peirce Ch. S., *O nieskończonej wspólnocie badaczy*, Opole 2009.

Peirce Ch. S., Utrwalanie przekonań, [w:] *Peirce*, Seria Myśli i ludzie, red. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1965.

Peirce Ch. S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, [w:] Ch. S. Peirce, *wybór pism semiotycznych*, red. H. Buczyńska-Garewicz, Warszawa 1997.

Peirce Ch. S., *Notatki pochodzące z 1904 r., związane z książką Herberta Nicholasa „Traktat o Kosmologii”*, [w:] Ch. S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, tłum. R. Mirek, A. J. Nowak, [w:] H. Buczyńska-Garewicz, Polskie Towarzystwo Semiotyczne, Warszawa 1997.

Skagestad P., *Peirce's semeiotic Model of the Mind*, [w:] *Cambridge Companion to Peirce*, red. Misak C. Cambridge University Press, Toronto 2006.

Świątczak B., *O możliwości bezpośredniego doznania przedmiotu w filozofii Charlesa Sandersa Peirce'a*, [w:] red. T. Komendziński, *Filozofia amerykańska dziś. o myśleniu Procesualnym: Charles Hartshorne i Charles Sanders Peirce*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 2003.

Wosiński M., *Organizacja społeczności a zaangażowanie jej członków*, *Studia Psychologiczne*, t. XXXVII, 1999.

Zamiara K., *Psychological versus cultural approaches to participation in culture*, [w:] *Visions of culture and the models of cultural sciences*, J. Kmita, K. Zamiara, Amsterdam-Atlanta 1989.

Klonowanie istot żywych: czyli do czego sprowadzają się obawy człowieka

Owieczka Dolly słodkim beczeniem ogłosiła światu wejście w nową erę — erę klonowania żywych, dorosłych ssaków. Technika klonowania ma swych zagorzałych zwolenników jak i przeciwników, stanowiąc istotny problem natury: moralnej, religijnej i społecznej. Postaram się poruszyć kwestię najbardziej chyba kontrowersyjną pod względem etycznym dotyczącą klonowania człowieka (klonowanie terapeutyczne i reprodukcyjne).

Argumenty przeciwko klonowaniu reprodukcyjnemu wynikają czasami ze słusznych obaw człowieka, jednakże w większości kształtowane są przez jego światopogląd, religię, wpływ otoczenia. Warto przyjrzeć się temu do czego się owe ludzkie obawy sprowadzają, do wyciągania jakich wniosków prowadzą i czy są one w pełni zasadne. Poglądy nasze kształtują się na podstawie tego co widzimy i słyszymy. Możliwe, że nie do końca zdajemy sobie z tego sprawę. Człowiek tworzy gry komputerowe (*Killing Floor*), literaturę (*Ciało i krew*), które na pewno nie wpływają pozytywnie na to, aby społeczeństwo spojrzało na badania genetyczne przychylnym okiem i zaczęło je popierać. Amerykańskiej produkcji filmy: *Godsend* oraz *The 6th Day* ukazują drastyczne skutki, jakie wyniknąć mogą z klonowania człowieka, a których to skutków nikt nie jest w stanie przewidzieć. Film *Istota* pokazuje, do czego prowadzić mogą eksperymenty genetyczne, których celem staje się skrzyżowanie genów ludzkich z genami zwierząt. Przez takie materiały człowiek nie pozostaje obojętny wobec eksperymentów genetycznych, wyraża sprzeciw i obawę wobec nich. Jeden z argumentów, przeciwko klonowaniu reprodukcyjnemu wnosi, że powstać może hodowla klonów jako magazynów części zamiennych dla oryginału. Jednak proceder ten nie mógłby się rozwinąć z przyczyn ekonomicznych, jest zbyt kosztowny. Raczej zdąża się do tego, by drogą klonowania produkować *coś*, co mogłoby być wykorzystane jako dawcy narządów do transplantacji. Obecnie już mamy do czynienia z dysproporcją dawców organów do przeszczepów i ich biorców. Może to doprowadzić do klęski transplantologii, zaburzeń społecznych i zwykłego kanibalizmu medycznego. Większość ludzi ze sceptycznym nastawieniem podchodzi do klonowania dzieci. Uważają oni, że możliwość uzyskania późniejszego bliźnięcia, w momencie kiedy zajdzie taka potrzeba, pozwoli na uzyskanie narządów do przeszczepu. Takie wizje nas prześladują, mimo że coraz częściej słyszymy

o tzw. dzieciach lekarstwach (rodzenie kolejnego dziecka, by uratowało ono poprzednie) i nie widzimy nic złego w tym, że dziecko zrodzone w sposób naturalny odda swój narząd rodzeństwu. Część osób czuje oburzenie na samą myśl o tym, że rodzice po stracie swego dziecka mogliby chcieć stworzyć jego kłona bliźniaka. Co w tym jednak złego, jeśli będą go kochać i szanować? Klonowanie zagwarantowałoby ponadto urodzenie dziecka zgodnego z oczekiwaniami rodziców, którym i tak głównie zależy na tym, aby ich pociecha była zdrowa. Przypomina ono ludziom eugenikę, co również prowadzi wielu do obaw, a przecież pewnego rodzaju selekcja genetyczna istniała już od dawna. Były nakazy zawierania małżeństw tylko w obrębie jednej rasy, narodu, grupy społecznej. Istnieje też zdaniem niektórych groźba powielania osobników mających cechy, które społeczeństwo uważa za pożądane np. wybitnych sportowców. Specjaliści twierdzą, że jest to niemożliwe. Klony różniłyby się osobowością. Argument o zatraceniu indywidualności również przestaje więc mieć swą rację bytu. Uzyskana w wyniku klonowania istota, poza biologicznym podobieństwem, byłaby zupełnie innym człowiekiem z charakteru. O tym, jaki jest człowiek, decyduje nie tylko zespół jego genów, ale również środowisko, w jakim się on rozwija. Część osób uważa, że klon byłby bardziej podatny na indoktrynację, dążącą do upodobnienia go do swego oryginału, co ograniczyć może jego indywidualność. Oczywiście pozostaje, że przecież dzieci często nie stosują się w ogóle do naszych poleceń, więc czemu klon miałby być bardziej podatny na manipulację?

Przeciwnicy klonowania obawiają się również tego, iż dzieci z klonu wykorzystywane będą przez rodziców do niegodnych celów. Nie każdy wie jednak, iż w Indiach 60 mln dzieci pracuje jako niewolnicy, oddane przez rodziców za długi. Czy musimy uważać, że dziecko z klonu, o które rodzice będą się starać, spotka podobny los? Część społeczeństwa uważa, że praktyka klonowania zacierałaby różnicę między rodzicem a dzieckiem klonem, ale ta różnica jest też zatarta w przypadku bliźniąt jednojajowych. Te dzieci są bardzo podobne do siebie, a mimo to nie odnotowuje się wśród nich zaburzeń rozwojowych i identyfikacyjnych. W przyrodzie roi się od klonów naturalnych. Niektórzy przeciwnicy klonowania obawiają się, iż relacje uczuciowe między rodzicami a dzieckiem z klonu zostaną zaburzone, że dzieci te będą gorzej taktowane. Ten argument wydaje się bezzasadny. Dziecko takie będzie musiało się narodzić tylko i wyłącznie w wyniku świadomej decyzji rodzica. Są też osoby przypuszczające, że klon będzie spostrzegany w społeczeństwie jako gorszy, co będzie prowadziło do umniejszenia jego godności jako człowieka. Prof. M. Fikus uważa, że nie jest to problem samego klonu, lecz otoczenia. Zresztą oczywiście jest, iż od wieków dzielimy ludzi na lepszych i gorszych pod względem wyznania, narodowości

czy rasy. Klonowanie jest wyjściem dla par cierpiących na bezpłodność, ludzi starych, którzy nie mogą już mieć dzieci. Pozwoli ono poszerzyć techniki prokreacji wspomagane medycznie. Można teoretycznie zastosować je do zwiększenia szansy zapłodnienia in vitro. Poza tym pozwoliłoby ono na potomstwo bez chorób dziedzicznych. Większość jednostek zgłasza swój sprzeciw bojąc się, że klonowanie doprowadzi w końcu do powstania potworów, jednakże gdybyśmy rozważali tylko negatywne skutki naszych poczynań, to postęp nauki już dawno zostałby zahamowany. Specjaliści są zresztą zdania, że potworów na drodze genetycznych manipulacji się nie uzyska. Wszystkie powyższe kwestie dotyczące klonowania można z powodzeniem poddać prawnym regulacjom, by nie budziły one zbyt wielu zastrzeżeń. obrońcy klonowania istot żywych powołują się na *Deklaracja w obronie klonowania oraz niezawisłości badań naukowych*¹. Wolność badań naukowych jest to, podobnie jak godność człowieka, wartość konstytucyjnie chroniona we wszystkich demokratycznych państwach. Wydanie zakazu prowadzenia badań nad klonowaniem, tkankami embrionalnymi i komórkami macierzystymi, byłoby ciosem w rozwój nauki, mogącej przynieść nowe metody lecznicze. Wydanie tego zakazu spowoduje najprawdopodobniej, że klonowaniem zajmą się w laboratoriach bogaci, nieodpowiedzialni szaleńcy. Najlepszym wyjściem zamiast tworzenia zakazów badań naukowych jest stworzenie odpowiedniego prawa. Nauki biomedyczne i genetyka mają służyć człowiekowi. Ich swobody nie można ograniczać arbitralnie, lecz — jak postuluje Zgromadzenie Parlamentarne Rady Europy — tylko na podstawie zasad prawnych, etycznych i społecznych, służących ochronie praw i godności człowieka, jako istoty indywidualnej i społecznej. Zwolennicy dopuszczenia klonowania wskazują również na prawo każdego człowieka do tzw. wolności reprodukcyjnej.

Obawy człowieka rzucają cień na wiele pozytywnych aspektów związanych z techniką klonowania terapeutycznego. Nie zauważa się potencjału terapeutycznego drzemącego w komórkach macierzystych, które można pozyskać z embrionów powstałych w wyniku

¹ Niektóre religie głoszą, że ludzie różnią się zasadniczo od innych ssaków, że zostali wyposażeni przez boga w nieśmiertelne dusze, co sprawia, że ich wartość jest nieporównywalna z wartością innych istot żywych. Twierdzi się, że natura jest jedyna w swoim rodzaju i święta. Postępy nauki, które stwarzają dostrzegalne ryzyko ingerencji w tę naturę są kategorycznie potępiane. Niezależnie jak idee takie zakorzenione są w dogmatach, wyrażamy sprzeciw wobec posługiwania się nimi przy decydowaniu o tym, czy ludziom będzie wolno korzystać z nowej biotechnologii. Z naukowego punktu widzenia homo sapiens jest członkiem królestwa zwierząt. Zdolności człowieka zdają się różnić pod względem stopnia, nie pod względem rodzaju, od zdolności występujących wśród wyższych zwierząt. Wiele świadectw przemawia za tym, że bogactwo ludzkich myśli, uczuć, aspiracji i nadziei ma źródło w elektrochemicznych procesach mózgu, nie zaś w niematerialnej duszy, której działania żaden instrument wykryć nie jest w stanie. Obecna dyskusja nad klonowaniem skłania więc do postawienia pytania, czy rzecznicy koncepcji sił nadprzyrodzonych mają rzeczywiście odpowiednie kwalifikacje do udziału w tej debacie. Obraz natury ludzkiej zakorzeniony w mitologicznej przeszłości ludzkości, nie powinien być podstawowym kryterium przy podejmowaniu decyzji dotyczącej klonowania. Nie widzimy żadnych istotnych dylematów etycznych związanych z klonowaniem wyższych zwierząt.

klonowania. Mają one dar przekształcania się w dowolną tkankę organizmu. Opracowanie metod ich różnicowania się w określone rodzaje komórek stworzy doskonale modele do testowania leków. Wykorzystywane byłyby one także jako źródła komórek potrzebnych do terapii komórkowej. Niektóre choroby jak choroba Parkinsona, pewne typy cukrzycy są skutkiem zaniku lub dysfunkcji komórek. Zastąpienie tych komórek zdrowymi pozwoliłoby na jednorazową kurację. Klonowanie terapeutyczne pozwoliłoby na ominięcie problemów związanych z odrzuceniem przeszczepu przez organizm. Badania nad hodowlą komórek macierzystych i klonowaniem organów ludzkich umożliwiłyby zaradzenia chorobom nowotworowym i genetycznym. Komórki macierzyste:

najczęściej wykorzystuje się w leczeniu chorób takich jak: białaczka, chłoniak niezłośliwy i inne nowotwory. Badacze i lekarze mają nadzieję, że w przyszłości komórki macierzyste będzie można także wykorzystywać np. w celu regeneracji tkanki mięśniowej i komórek nerwowych w chorobie Alzheimera czy Parkinsona².

Niestety najczęściej protestują przeciwko klonowaniu terapeutycznemu właśnie ludzie zdrowi. Dodatkowy problem stanowi niedookreślenie statusu, jaki posiada ludzki embrion we wczesnych etapach swego rozwoju. Zarodek jako skupisko komórek, zaczyna odczuwać na późniejszym etapie rozwoju, nie jest osobą. Zwolennicy klonowania uważają, że jest on zadatkem na osobę³. Nie widzą oni moralnych przeciwwskazań dla jego zniszczenia. We wczesnym okresie swojego rozwoju ma on potencjalność przekształcenia się w istotę chcącą żyć, co nie oznacza, że można mu już taką chęć przypisywać. Gorzej jest odmawiać podstawowych praw moralnych osobom niż istotom, które nie są pełnymi osobami. Albert Schweitzer, który przedstawił argumenty na rzecz etyki *szacunku dla życia* jest zdania, że lepiej jest powstrzymać się od zabijania, ale nie sposób całkowicie go uniknąć. Wymaga ono uzasadnienia i jest trochę trudniej usprawiedliwić niszczenie odczuwającej istoty, niż żyjącej rzeczy. Zgodnie z etyką utilitarystyczną zabicie odczuwającej istoty jest moralnie gorsze, niż pozbawienie życia nie odczuwającego organizmu. Warunkiem możliwości odczuwania jest działanie centralnego systemu nerwowego (zdolność do odczuwania zaczyna się pojawiać w trzecim trymestrze ciąży). Wielu ludzi przeraża nie tylko perspektywa zabijania ludzkich embrionów. Na ch poglądy dotyczące klonowania i pozyskiwania komórek macierzystych z embrionów

² J. Kapelańska, *Klonowanie człowieka i embrionalne komórki macierzyste w świetle prawa międzynarodowego i porównawczego*, Adam Marszałek, Toruń 2006, s.11

³ Jeśli uznać, że płód nie jest osobą, ale przysługująca mu potencjalność stania się nią daje mu podstawowe prawa moralne (do życia, wolności, samookreślenia, integralności cielesnej), to argument potencjalności idzie za daleko. Jeśli płód jest potencjalną osobą, to jest nią także nie zapłodniona komórka jajowa.

ma wpływ wyznawana przez nich religia. W judaizmie prawo biblijne i talmudyczne zakłada, że pełen status istota ludzka nabiera nie z momentem zapłodnienia, lecz w wyniku późniejszego rozwoju⁴. Islam akceptuje wykorzystanie embrionów dla celów terapeutycznych lub naukowych do momentu, kiedy otrzyma on duszę (około 40 dnia od zapłodnienia). Kościół katolicki odrzucający klonowanie człowieka, dla jakichkolwiek celów:

Głosi swoje poglądy niejako z obawy przed roszczeniami współczesnej nauki do grania roli Boga Stwórcy, uzurpowania sobie Jego atrybutów⁵.

Powyższe argumenty należą do najczęściej wysuwanych przez przeciwników klonowania reprodukcyjnego i terapeutycznego. Staralam się przedstawić z czego one wynikają i udowodnić to, iż przynajmniej część z nich nie jest tak zasadna, jakby się mogło wydawać. Pozostaje jeszcze rozpatrzyć kwestię dotyczącą natury samej techniki. W pewnym sensie podlega ona człowiekowi (jest on jej twórcą), ale też wpływa ona na jego życie i otoczenie, w sposób którego skutków człowiek nie jest w stanie przewidzieć, ani dostrzec. Skutki wynalazku często wynikają z natury wynalazku, to znaczy drzemiących w nim możliwości, niekoniecznie zaś są wynikiem zamysłu samego twórcy⁶. Nadal obowiązują generalne paradoksy rozwoju techniki sformułowane przez Jacques`a Ellula⁷. Narzędzie może przejawiać różnego rodzaju skutki zależnie od miejsca i czasu jego zastosowania. Skutki również wynikają ze sposobu wykorzystania wynalazku przez człowieka. Każde odkrycie, które może służyć dobru człowieka, może być użyte przeciwko niemu. Tworzono wynalazki z myślą, by spełniały one określone zadania, jednakże

⁴ Co ciekawe embrion znajdujący się poza macicą analogicznie do gamet, nie ma statusu prawnego. Tak więc embrion stworzony metodą in vitro może być darowany dla celów badań naukowych.

⁵ P. Bortkiewicz, M. Bogdan, *Kontrowersyjne konteksty klonowania*, [w:] *Klonowanie i wykorzystanie komórek macierzystych wyzwaniem dla medycyny, etyki, prawa i społeczeństwa*, pod red. Leszka Pawelczyka, Janusza Wiśniewskiego, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007, s.78

⁶ „W obszarze działań współczesnego człowieka uwikłanych w technikę i w procesy jej wykorzystywania pojawia się tutaj bowiem jeszcze jeden istotny czynnik związany z nieneutralnością samej techniki. Stopień komplikacji techniki, a także jej uwikłanie w procesy społeczne powoduje, iż człowiek współczesny nie jest w stanie narzucić całkowicie własnej intencjonalności technice. Inaczej mówiąc chodzi tutaj o to, iż niezależnie od tego, jakie są intencje działających i wykorzystujących technikę podmiotów to zawsze — nawet jeżeli te intencje byłyby kryształowo czyste i moralnie dobre — pojawią się zarówno negatywne jak i pozytywne następstwa ich czynów, działań i decyzji”. A. Kiepas, *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Gnome, Katowice 2000, s.150.

- „Wszelki postęp techniczny powoduje zarówno zyski jak i straty; zawsze gdy coś dodaje, to także coś ujmuje.
 - Wszelki postęp techniczny tworzy więcej problemów aniżeli ich rozwiązuje (...).
 - Negatywne aspekty technicznych innowacji występują razem z pozytywnymi. Naiwnością jest sąd, że technika jest neutralna, iż może być używana dla dobrych lub złych celów; w rzeczywistości dobre i złe występują równocześnie.
- Wszystkie wynalazki techniczne mają nieprzewidywalne konsekwencje”.

J. Ellul, *Technology and Culture*, Technological Order 1962, nr 3, s.394, cyt.za: T. Goban-Klas, *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005, s.33 — 34.

z upływem czasu zastosowano je do zupełnie innych celów⁸. Wynalazek bowiem zaczyna sam się rozwijać, może zyskać znaczenie, którego wcześniej nie miał. Człowiek nie posiada nad nim żadnej kontroli, technika potrafi się kierować własnymi prawami. Podporządkowuje sobie ona jednostkę⁹. Każdy wynalazek będzie oddziaływał w określony sposób, ponieważ to oddziaływanie tkwi głęboko w naturze techniki. Jest ona nie do zatrzymania przez człowieka. Klonowanie będzie się rozwijać niezależnie od tego, czy tego chcemy, czy nie. Należy pamiętać o negatywnych skutkach badań genetycznych, lecz ich istota tkwi w ich pozytywnych wynikach. Badania genetyczne mogą mieć zastosowanie dobre i złe, ale to od człowieka zależy jak wykorzysta swą wiedzę. Wartość wagowa argumentów *za* i *przeciw* klonowaniu, będzie miała wpływ na życie człowieka i przyszłych pokoleń.

Bibliografia:

Bańka J., *Filozofia techniki a życie praktyczne: z zagadnień eutyfroniki*, PWN, Warszawa — Kraków 1974.

Chyrowicz B., *Klonowanie człowieka: fantazje — zagrożenia — nadzieje*, TN KUL, Lublin 1999.

Goban — Klas T., *Cywilizacja medialna: geneza, ewolucja, eksplozja*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 2005.

Kapelańska J., *Klonowanie człowieka i embrionalne komórki macierzyste w świetle prawa międzynarodowego i porównawczego*, Adam Marszałek, Toruń 2006.

Kiepas A., *Człowiek wobec dylematów filozofii techniki*, Gnome, Katowice 2000.

Krzanowska H., Tischner M., Strączek D., *Klonowanie*, Znak, Kraków 1998.

Lubiński J., *Klonowanie — aspekty biologiczne, medyczne, prawne, etyczne*, Szczecińskie Towarzystwo Naukowe, Szczecin 1998.

Pawelczyk L., Wiśniewski J., *Klonowanie i wykorzystanie komórek macierzystych wyzwaniem dla medycyny, etyki, prawa i społeczeństwa*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2007.

Sokołowski L., *Klonowanie człowieka albo kanibalizm medyczny*, V, Suplement I do nr 1. *Medycyna Wieku Rozwojowego*, 2001,

Warren M., *Przerywanie ciąży*, [w:] *Przewodnik po etyce*, red. Singer P., Warszawa 2002.

⁸ Środek o nazwie cyklon B, początkowo był używany do odwszawiania ubrań, a następnie służył do trucia więźniów w niemieckich obozach zagłady.

⁹ Józef Bańka snując refleksję dotyczące techniki, zauważa jeszcze głębiej drzemiący problem: „Te bowiem siły, które rozwijają technologię, chociaż są również siłami o charakterze ludzkim, rodzą nieprzewidziane dla człowieka skutki, zmuszając go do nieustannego wysiłku w celu sprostania przeciwnościom. Tak np. funkcjonowanie skomplikowanych maszyn domaga się lepszych i w większej liczbie techników”. J. Bańka, *Filozofia techniki a życie praktyczne: z zagadnień eutyfroniki*, PWN, Warszawa — Kraków 1974, s.10.

Kodeks etyczno-zawodowy psychologa a jego odpowiedzialność etyczna, społeczna i prawna

Kodeks etyczno-zawodowy psychologa (KEZP) udziela wskazówek i podpowiada, jak zachowywać się w stosunku do klienta, osoby badanej, ucznia. Reguluje działalność psychologa jako badacza, terapeuty, nauczyciela¹. Życie jednak często weryfikuje założenia kodeksu, występują bowiem takie sytuacje (opisywane w literaturze przedmiotu i przez psychologów-praktyków), których nie da się wprost rozstrzygnąć posługując się nim. Jak podaje Staniszevska², pełniąc zawodowo rolę psychologa jesteśmy obarczeni dwojakiego rodzaju odpowiedzialnością. Pierwsza z nich to „odpowiedzialność wykonawcy pełnionej funkcji”³ regulowana przez zawodowe kodeksy etyczne. Druga zawiera pierwiastek osobisty i dotyczy „odpowiedzialności za swoje czyny”⁴ jako osoby. Psycholog to jednak także zawód w specyficznych sytuacjach obciążony odpowiedzialnością karną, a także społeczną. Wiele współcześnie pojawiających się kontrowersji dotyczy tajemnicy zawodowej⁵. Jej przestrzeganie może być niekiedy niezgodne z polskim prawem karnym, choć z perspektywy klienta i pracy terapeutycznej z nim pożądane. W artykule odwołuję się do definicji etyki zawodowej, charakteryzuję i porównuję sposoby określania i interpretacji warunków obowiązywania zasady poufności w pracy psychologa. W części końcowej podaję przykłady etycznych dylematów psychologów praktyków opisane i sklasyfikowane w artykule autorstwa amerykańskich badaczy: Pope i Vetter⁶.

Jedną z często cytowanych w literaturze przedmiotu jest definicja Lazari-Pawłowskiej. Etyka zawodowa to według niej „normy odpowiadające na pytanie, jak ze względów moralnych przedstawiciele danego zawodu powinni, a jak nie powinni się zachowywać”⁷.

¹ *Kodeks etyczno-zawodowy psychologa (KEZP)* Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 1992.

² J. Staniszevska, *Kodeks zawodowy – konieczność czy absurd?* [w:] J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska red., *Etyczne dylematy psychologii*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000, s. 45 - 94.

³ *Ibidem*, s.48.

⁴ *Ibidem*, s. 48.

⁵ Por.: M. Z. Stepulak, *Tajemnica zawodowa w działalności badawczej i praktycznej psychologów* [w:] red. J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyczne dylematy psychologii*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000, s. 103 – 134.

⁶ S. Pope, V. A. Vetter, *Ethical dilemmas encountered by member of the APA: A national survey*, [w:] „American Psychologist”, nr 47 (3), 1992, s. 397 – 411.

⁷ Za: Rusinek, M. *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w Polskim procesie karnym*. Wolters Kluwer Polska sp. z o. o., Warszawa 2007, s. 50.

Są one wobec tego powszechnie przyjętymi przez społeczeństwo zasadami moralnymi odniesionymi do konkretnych zawodów, w postaci spisanych kodeksów tworzą „dekalogi postępowania” osób je wykonujących. Lazari-Pawłowska „(...) przez kodeks rozumie zespół norm moralnych o ambicjach w pełni rozstrzygalnego systemu. Kodeks ustala hierarchię między wartościami i formułuje zbiór reguł uszczegółowionych, mających obowiązywać bezwzględnie, niezależnie od okoliczności”⁸. Kodeks jest więc dokumentem, który ma stanowić punkt odniesienia w sytuacjach kontrowersyjnych i przynajmniej w założeniu ułatwiać podjęcie decyzji co do działań oraz pozwolić na rozstrzygnięcie etycznych dylematów.

Kodeks etyczno-zawodowy psychologa zawiera 51 artykułów podzielonych na 4 części: Zasady ogólne; Psycholog jako praktyk; Psycholog jako badacz; Psycholog jako nauczyciel i popularyzator. Zasada dotycząca przestrzegania tajemnicy zawodowej, którą zajmę się w ramach artykułu szerzej, mieści się w części II. W sytuacji diagnozy lub prowadzenia terapii jest ona bardzo ważna dla budowania przymierza i pozyskania zaufania, które jest jednym z warunków efektywnej pracy z klientem. Tylko mając poczucie bezpieczeństwa, choć nie od razu, pacjenci będą gotowi eksplorować świat własnych wewnętrznych przeżyć, będą mniej lub bardziej otwarcie mówić o swoich trudnościach, problemach i nieakceptowanych impulsach, będą próbowali zmierzyć się ze swoimi obawami. W związku z tym, kiedy terapeuta chce dokonać konsultacji w sprawie klienta lub samemu poddać się superwizji, informuje o takim działaniu klienta, by uzyskać jego zgodę. Może to robić każdorazowo lub już na początku spotkań posługując się w tym celu kontraktem terapeutycznym⁹. Artykuły 21 – 23 regulują zachowania terapeuty związane z prowadzeniem praktyki psychologicznej w tym zakresie i brzmią one następująco:

Art. 21. Psychologa obowiązuje przestrzeganie tajemnicy zawodowej. Ujawnienie wiadomości objętych tajemnicą zawodową może nastąpić jedynie wtedy, gdy poważnie zagrożone jest bezpieczeństwo klienta lub innych osób. Jeśli jest to możliwe, decyzję w tej sprawie należy dokładnie omówić z doświadczonym i bezstronnym kolegą. Materiały poufne powinny być komisyjnie zniszczone, jeżeli zaistnieją warunki grożące ich ujawnieniem.

Art. 22. Określa stopień ingerencji w życie klienta i mówi, że:

wnikanie w intymne, osobiste sprawy klienta dopuszczalne jest jedynie w takim zakresie, jaki wynika z celów pomocy psychologicznej.

⁸ Za: Staniszevska, J. Kodeks zawodowy – konieczność czy absurd? [w:] red. J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winięwska, *Etyczne dylematy psychologii*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000, s. 45-94.

⁹ Tryjarska, B. Podstawowe zasady etyczne w psychoterapii. [w:] red.: J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winięwska, *Praktyka psychologiczna światła standardów etycznych*, s. 117-131. Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2004.

Art. 23. Współpracując ze specjalistami z innych dziedzin lub korzystając z ich konsultacji (tj. wykonując badanie na ich zlecenie), psycholog udostępnia wyniki własnych badań tylko w takim stopniu, w jakim jest to potrzebne. Informuje przy tym o konieczności utrzymania tych danych w tajemnicy¹⁰.

Na straży przestrzegania przez psychologa tajemnicy zawodowej stoi nie tylko KEZP, ale także przepisy prawa regulują tę kwestię. Z punktu widzenia psychologa ważne są 2 akty prawne:

1. Ustawa z dnia 19 sierpnia 1994 roku o ochronie zdrowia psychicznego (art.50 ust. 1):
Osoby wykonujące czynności wynikające z niniejszej ustawy są obowiązane do zachowania w tajemnicy wszystkiego, o czym powezną wiadomość w związku z wykonywaniem tych czynności, stosownie do odrębnych przepisów, a nadto z zachowaniem przepisów niniejszego rozdziału.
2. Ustawa z dnia 8 czerwca 2001 roku o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów (art. 14 ust 1 i2):
 1. Psycholog ma obowiązek zachowania w tajemnicy informacji związanych z klientem, uzyskanych w związku z wykonywaniem zawodu.(a więc ich brzmienie jest w tym punkcie niemalże identyczne – przyp. autora)
 2. Obowiązek zachowania tajemnicy zawodowej nie może być ograniczony w czasie.

To ostatnie zdanie dotyczy zakresu temporalnego tajemnicy zawodowej. Psycholog staje się związany tajemnicą zawodową w momencie, kiedy uzyskuje wiadomość dotyczącą klienta. Obowiązek ten nie ulega przedawnieniu, kiedy terapia czy diagnoza dobiegają końca nawet, jeśli psycholog zaprzestanie wykonywania zawodu. Na ujawnienie tajemnicy zawodowej nie zezwala także śmierć klienta. Jedynie śmierć samego terapeuty powoduje ustanie obowiązku dyskrecji. Tu pojawia się nowy problem: czy w sytuacji, gdy terapeuta rejestrował sesje terapeutyczne obowiązek przestrzegania tajemnicy zawodowej jest dziedziczony przez jego potomstwo¹¹? Żaden z przywoływanych w tym artykule dokumentów nie reguluje tej kwestii.

Wyżej opisane regulacje mają wiele implikacji praktycznych, m.in.¹²:

¹⁰ *Kodeks etyczno-zawodowy psychologa (KEZP)* Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 1992.

¹¹ M. Rusinek, *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w Polskim procesie karnym*. Wolters Kluwer Polska sp. z o. o., Warszawa 2007, s. 50.

¹² Zebrane na podstawie: M. Rusinek, *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w Polskim procesie karnym*. Wolters Kluwer Polska sp. z o. o., Warszawa 2007. B. Tryjarska, *Podstawowe zasady etyczne w psychoterapii*, [w:] red.: J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Praktyka psychologiczna światła standardów etycznych*, Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2004, s. 117-131.

M. Toeplitz-Winiewska, *Podstawowe zasady, które powinny być respektowane przez psychologa*. [w:] J. Brzeziński, B. Chyrowicz, W. Poznaniak, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyka zawodu psychologa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s.82-98.

- ochrona tajemnicy zawodowej polega nie tylko na obowiązku milczenia, ale również aktywnego działania na rzecz jej chronienia przed ingerencją osób niepowołanych. Mogą zdarzyć się takie okoliczności, w których samo milczenie, czy gest doprowadza do jej ujawnienia, dlatego trzeba unikać aluzji, które pozwoliłyby wnioskować, co do wiadomości objętych tajemnicą, czy doprowadzić do identyfikacji pacjenta;
- tajemnicą trzeba objąć nie tylko przebieg czynności zawodowej, ale także sam fakt jej świadczenia, aby uniknąć stygmatyzacji społecznej osób w niej uczestniczących;
- problematyki pacjenta nie omawia się w sytuacjach nieformalnych, towarzyskich;
- nie należy posługiwać się żadnymi materiałami uzyskanymi od pacjenta dla celów dydaktycznych lub naukowych bez uzyskania jego zgody;
- pacjenta należy szczegółowo poinformować, kto będzie miał dostęp do dostarczonych przez niego informacji, dla jakich celów i w jakich okolicznościach, jak również o tym, że każdą z tych osób „wtajemniczonych” również obowiązuje zasada poufności;
- dokumentacja, prowadzona w czasie trwania terapii, powinna być zabezpieczona;
- psycholog nie eksploruje różnych aspektów życia klienta dla zaspokojenia swojej ciekawości, ale porusza tematy konieczne z perspektywy celu terapii czy diagnozy;
- zasada poufności obowiązuje każdego psychologa, to czy pracuje z pacjentami zdrowymi czy chorymi nie ma znaczenia.

Poprzez zachowywanie tajemnicy psycholog respektuje prawo klienta do poszanowania jego autonomii i prywatności, chroni więc tym samym podstawowe wolności obywatelskie gwarantowane przez Konstytucję.

Ustawodawca przewiduje jednak takie sytuacje, w których wolności obywatelskie mogą być poświęcane na rzecz dóbr o charakterze ogólnym. Zwolnienie z przestrzegania tajemnicy zawodowej występuje tam, gdzie przeprowadzenie dowodu z zeznań jest niezbędne dla prawidłowego załatwienia sprawy sądowej. W polskim prawie interes wymiaru sprawiedliwości wiedzie zatem prym nad tajemnicą zawodową. Nie dotyczy to jedynie

zawodu psychologa, ale i innych¹³. Okoliczności i zasady ujawniania tajemnicy zawodowej regulują obie wspomniane przeze mnie ustawy: z dnia 19 sierpnia 1994 roku o ochronie zdrowia psychicznego (art.50 ust. 2) oraz z dnia 8 czerwca 2001 roku o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów (art. 14 ust 3), których z powodu braku miejsca nie będę już tutaj przytaczać.

Wagę powyższych rozważań odzwierciedla badanie, w którym 1319 członków American Psychological Association (APA) zostało poproszonych o opisanie incydentów, które przytrafiły się im i które były dla nich etycznie wymagające lub kłopotliwe. Odpowiedzi (listownie i za pomocą ankiet) udzieliło 679 z nich podając 703 opisy, które przypisano do 23 ogólnych kategorii, prezentuje je tabela zamieszczona poniżej¹⁴.

Lp.	Kategorie 703 Etycznie Kłopotliwych Incydentów	n	%
1.	Poufność	128	18
2.	Niejasne, podwójne lub konfliktowe relacje	116	17
3.	Źródła finansowania, plany, miejsca, metody	97	14
4.	Otoczenie akademickie, dylematy dotyczące nauczania, troski odnośnie szkoleń	57	8
5.	Psychologia sądowa	35	5
6.	Badania naukowe	29	4
7.	Zachowanie kolegów po fachu	29	4
8.	Kwestie seksualne	28	4
9.	Ocena	25	4
10.	Wątpliwe lub szkodliwe interwencje	20	3
11.	Kompetencje (wiedza, umiejętności)	20	3
12.	Etyczne (i pokrewne) kodeksy i komitety/komisje	17	2
13.	Psychologia edukacji	15	2
14.	Publikacje	14	2
15.	Pomoc ubogim	13	2
16.	Superwizja	13	2
17.	Reklama i wykorzystywanie wizerunku	13	2
18.	Psychologia pracy i organizacji	9	1
19.	Kwestie medyczne	5	1
20.	Kończenie terapii i zalecenia kontynuacji	5	1
21.	Narodowość	4	1
22.	Zapis sesji terapeutycznych	4	1
23.	Inne	7	1

Tłumaczenie z języka ang. na podstawie: Pope, Vetter (1992).

Pierwsze trzy (najbardziej liczne kategorie) po zsumowaniu, będą stanowiły prawie połowę (49%) wszystkich dylematów wymienionych przez członków APA. Dylematy zawierające się w pierwszej kategorii dotyczyły tego, czy poufna informacja powinna zostać ujawniona i jeśli tak, to komu. Zawierały się tu m. in. wydarzenia opisujące aktualne lub potencjalne ryzyko dla osób trzecich, ujawnienie wykorzystania seksualnego dziecka, zagrożenie użyciem lub używanie przemocy wobec innych. Np.:

Jedna z moich klientek utrzymywała, że została zgwałcona. Gwałt zgłosiła na policję, ale z racji tego, że w aktach widniała wzmianka o jej problemach psychicznych nie uwierzono jej. Inny z moich klientów opisał na sesji terapeutycznej sposób, w jaki zgwałcił kobietę. Zorientowałem

¹³ M. Rusinek, *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w Polskim procesie karnym*, Wolters Kluwer Polska sp. z o. o., Warszawa 2007.

¹⁴ Cytaty i przykłady zaczerpnięto i przetłumaczono z: S. Pope, V. A. Vetter, *Ethical dilemmas encountered by member of the APA: A national survey* [w:] „American Psychologist”, nr 47 (3), 1992, s. 397 – 411.

się, że to była ta sama kobieta.

Druga z kategorii dotyczyła utrzymywania jasnych, rozsądnych i terapeutycznych granic wokół profesjonalnej relacji z klientem. Dylemat pojawia się, np.:

W sytuacji, gdy psycholog zakochuje się ze wzajemnością w osobie, która jest spokrewniona w jakiś sposób z jednym z jego klientów lub kiedy ktoś z bliskiego otoczenia psychologa (krewny, przyjaciel) wchodzi w romantyczną relację z jednym z jego pacjentów.

Sytuacje takie są dość prawdopodobne, jeśli weźmiemy pod uwagę, np. geograficzny kontekst. Tam, gdzie praktyka psychologiczna prowadzona jest w małych miastach, czy wiejskich społecznościach, istnieją silne więzi społeczne i wszyscy się na wzajem znają.

Trzecia z kolei dotyczy takich kwestii jak: rachunki wystawiane pacjentom mimo nie pojawienia się na sesji, konfliktu pomiędzy tym, jakie są potrzeby pacjentów, a tym, co pokrywa ich polisa ubezpieczeniowa, pomiędzy potrzebami pacjentów a możliwościami finansowymi szpitali, etc.

Podsumowując, KEZP oraz wymienione w artykule akty prawne dają wskazówki, ale nie proste rozwiązania i nie obejmują swoim zasięgiem wszystkich możliwych kontrowersyjnych sytuacji pojawiających się w praktyce. Na psychologu ciąży wielorakiego rodzaju odpowiedzialność, którą musi się on kierować podejmując różnego rodzaju decyzje. Jest to nie tylko odpowiedzialność zawodowa, osobista, ale też moralna, społeczna i prawna. Podejmując decyzje dotyczące diagnozy, leczenia, czy wydawania opinii psychologicznych musi mieć je wszystkie na uwadze i działać przede wszystkim w interesie klienta.

Bibliografia:

Dz. U. 2001 Nr 73 poz.763. Ustawa z dnia 8 czerwca 2001 r. o zawodzie psychologa i samorządzie zawodowym psychologów.

Dz.U. 1994 Nr 111 poz.535. Ustawa z dnia 19 sierpnia 1994 r. o ochronie zdrowia psychicznego.

Kodeks etyczno-zawodowy psychologa (KEZP) Polskie Towarzystwo Psychologiczne, Warszawa 1992.

Pope, S., Vetter, V. A. *Ethical dilemmas encountered by member of the APA: A national survey* [w:] „American Psychologist”, nr 47 (3), 1992.

Rusinek, M. *Tajemnica zawodowa i jej ochrona w Polskim procesie karnym*. Wolters Kluwer Polska Sp. z o. o., Warszawa 2007.

Staniszewska J., *Kodeks zawodowy – konieczność czy absurd?* [w:] red. J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyczne dylematy psychologi*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000.

Stepulak M. Z., *Tajemnica zawodowa w działalności badawczej i praktycznej psychologów* [w:] red. J. Brzeziński, M. Toeplitz-Winiewska, *Etyczne dylematy psychologii*, Wydawnictwo Fundacji Humaniora, Poznań 2000.

Toeplitz-Winiewska M., *Podstawowe zasady, które powinny być respektowane przez psychologa* [w:] Brzeziński J., Chyrowicz B., Poznaniak W., Toeplitz-Winiewska M., *Etyka zawodu psychologa*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.

Tryjarska B., *Podstawowe zasady etyczne w psychoterapii*, [w:] red. Brzeziński J., Toeplitz-Winiewska M., *Praktyka psychologiczna światła standardów etycznych*, Wydawnictwo SWPS Academica, Warszawa 2004.

Dylematy bioetyczne w psychoterapii. Na przykładzie sprawy transseksualizmu

Wstęp

Zawód psychoterapeuty i szerzej psychologa należy do zawodów, w którym można stale spotykać się z sytuacjami, które są dylematami moralnymi. Pacjenci mogą mieć doświadczenia związane z aborcją, końcem swojego życia i ustosunkowaniem do śmierci (może pojawiać się problem informowania o śmierci w rodzinie, problem rezygnacji z części zabiegów medycznych czy wprost eutanazji). Moralne dylematy powodują także zachowania seksualne pacjentów, które często mogą stać się przyczyną cierpienia zarówno samych zainteresowanych jak i otoczenia.

Psychoterapeuta i psycholog nie powinien w czasie swojej pracy wartościować i oceniać swoich pacjentów. Psychoterapeuta powinien zawsze zachowywać się w sposób neutralny i akceptujący wobec swojego pacjenta, bowiem taka humanistyczna postawa wobec cierpiącego człowieka jest podstawą jego zawodowego powołania. Nie oznacza to jednak braku osądu moralnego zjawisk społecznych, szczególnie jeśli wobec danej interwencji można formułować alternatywę. Takim przypadkiem jest problem transseksualizmu, z którym może spotykać się również psychoterapeuta w swojej pracy.

Transseksualizm: wyjaśnienie

Transseksualizm to rodzaj ludzkiego cierpienia, który polega na psychicznej niezgodności odczuwanej płci z płcią fizyczną. Geneza tej przypadłości jest ciągle dyskutowana przez specjalistów z różnych dziedzin: psychoterapeutów, seksuologów, genetyków i lekarzy. Rozwiązanie tego problemu jest ważnym, choć nie jedynym czynnikiem, który będzie wpływał na osąd moralny metod jakie stosuje się w leczeniu transseksualistów. Obecnie przeważająca liczba specjalistów jako jedyną możliwość leczenia poleca chirurgiczną operację zmiany płci. Niniejsza praca postara się uzasadnić, że psychoterapia jest lepszą alternatywą dla transseksualistów niż propagowana obecnie interwencja chirurgiczna.

Perspektywa etyczna

W swoich argumentach będę się odwoływał do katolickiego podejścia wobec bioetyki¹ oraz do koncepcji etycznych Jenny Teichman². Filozof ta w swoim podejściu do etyki (zblizonym ideowo do chrześcijańskiego) operuje filozofią obiektywistyczną odwołując się do „faktów rzeczywistych”, „świata rzeczywistego”. W swojej argumentacji będę przedstawiał argumenty zwolenników operacji zmiany płci jako zarzuty wobec samego siebie.

Dyskusja z argumentami zwolenników operacji zmiany płci

Pierwszym argumentem jaki stawiają zwolennicy operacji zmiany płci na jej rzecz jest taki, że krytycy rozwiązań chirurgicznych popierają także niektóre interwencje medyczne w zdrową tkankę organizmu. Niektórzy przeciwnicy SRS uznają, że w innych sytuacjach można ingerować w zdrowe tkanki organizmu, np. popierają wazektomię³. Istotnie część krytyków operacyjnej zmiany płci wskazuje, że niektóre ingerencje w zdrowe ciało powinny być moralne lub nawet optują za ich legalnością. Argument ten jednak traci swoją moc w sytuacji formułowania argumentów z perspektywy rzeczywistych przeciwników takich ingerencji (np. bioetyka katolicka odrzuca zarówno wymienioną tutaj wazektomię, jak np. antykoncepcję czy operacje plastyczne).

Według zwolenników zmiany płci prawo do operacji zmiany płci wynika z prawa do autonomii tych osób. Zgodnie z imperatywem Kanta mogą oni robić ze swoimi ciałami co zechcą⁴. Argument ten traci jednak na znaczeniu jeśli osądowi podlegają przedstawiciele personelu medycznego, którzy dokonują operacji zmiany płci. Być może transseksualiści mogą wyrażać chęć zmiany płci, jednak inna kwestia czy powinniśmy się na nią zgodzić. Podkreślam, że nie traktuję tutaj samych transseksualistów jako winnych czy niemoralnych w jakimś sensie.

Najmocniejszym argumentem na rzecz medycznej zmiany płci jest stwierdzenie, że istnieje zagrożenie samobójstwem i samookaleczeniem osób, które nie poddały się operacji. Istotnie istnieją doniesienia o przypadkach samobójstw osób transseksualnych,

¹ P. Kieniewicz, *Bioetyka teologiczna dla studentów*, [dostęp: 28.06.2012], <pracownik.kul.pl/files/10503/public/BT09.pdf>.

² J. Teichman, *Etyka społeczna. Podręcznik dla studentów*, Wydawnictwo: Oficyna Naukowa, Warszawa, 2002 s. 31.

³ M. Hume, *Sex, Lies and Surgery: The Ethics of Gender Reassignment*, Res Cogitans, vol. 2, I: 1, A:5, s. 44.

⁴ *Ibidem*, s. 44

mimo to, trzeba podkreślić, że spory odsetek osób po operacji również dokonuje prób samobójczych. Interwencja, którą można formułować jako alternatywę wobec leczenia operacyjnego, czyli psychoterapia obejmuje też postępowanie wobec samobójców i osób samookaleczających się⁵.

Autor formułuje również tezę, że transseksualizm nie jest zaburzeniem psychicznym, ale fizycznym ("transsexuality actually is a physical problem rather than a psychiatric disorder")⁶. Autor oczywiście nie przedstawił argumentów na rzecz tego faktu (prócz tego, że istnieją grupy, które chcą takiej zmiany klasyfikacji). Odwołam się tutaj do kategorii faktów świata rzeczywistego. U kandydatów do operacji musi zostać wyeliminowane podejrzenie np. interseksualizmu. Wskazuje to na brak schorzeń fizycznych⁷. Nie rozstrzygam tutaj kwestii czy transseksualizm jest zaburzeniem psychicznym, bo uważam, że określenie „zaburzenie psychiczne” jest stygmatyzujące wobec samych cierpiących osób.

Według zwolenników operacji zmiany płci transeksualizm jest nieodwracalny. Mimo tego nawet wśród nich istnieją pojedyncze doniesienia o skutecznej terapii części transseksualistów (tzw. typ autogynofiliczny)⁸.

Zwolennicy operacji zmiany płci przyznają, że może ona stwarzać konflikty społeczne i rodzinne. Dlatego kandydaci do operacji powinny być dorośli i sami ją finansować⁹. Argument ten nie uwzględnia wszystkich osób, które mogą ucierpieć z powodu operacji. Część transseksualistów może żałować faktu interwencji medycznej. Co wtedy, gdy transseksualista zdecyduje się urodzić dziecko, będąc mężczyzną (skutki dla dziecka)? Znamy przypadki, gdy osoba transseksualna (lub transgenderowa) po operacji zmiany płci pozostawiła w swoim ciele wewnętrzne organy płciowe swojej „starej” płci. Osoby te później rodziły dzieci jako już mężczyźni¹⁰. Sytuacja ta powoduje pytania jak będą się rozwijały dzieci urodzone przez mężczyzn: czy może to spowodować zaburzenia tożsamości, dyskomfort psychologiczny tych dzieci (nie możemy tego przewidzieć, jednak istnieje takie ryzyko). Jeśli istnieje ryzyko dyskomfortu tych dzieci czy jest sens pozwalać na operację zmiany płci? Alternatywą jest całkowita sterylizacja dokonywana przy operacjach, jednak jest to również bardzo problematyczne pod względem moralnym (pozbawienie możliwości rodzicielstwa biologicznego, trudności w praktycznym wdrożeniu

⁵ S. Leiblum, S. Rosen, *Principles and Practice of Sex Therapy*, Guilford Press, Nowy York 2006, s. 496.

⁶ M. Hume, *op.cit.*, s. 45.

⁷ M. Urban, *Transseksualizm czy urojenia zmiany płci. Uniknąć błędnej diagnozy*, *Psychiatria Polska*, 2009, tom XLIII, numer 6, s. 720.

⁸ Leiblum, Rosen, *op.cit.*, s. 500.

⁹ Hume, *op.cit.* s. 45.

¹⁰ Szwecja: „Mężczyźni” będą mogli rodzić, [dostęp: 28.06.2012], <<http://www.bibula.com/?p=45214>>.

rozwiązania, które ocierałoby się o przymusowe ubezplodnienie).

Podsumowanie

Uważam, że psychoterapia niepotrzebnie skapitulowała na polu problemu transseksualizmu. Psycholodzy nie powinni zostawiać swoim pacjentom tylko jednej opcji. Jeśli nawet uznamy operację za wybór prawdziwie moralny, to warto dać cierpiącym także inne możliwości.

Osoby, które nie są etykami według mnie dużo zyskują na przeprowadzaniu refleksji etycznej. Zauważenie, że niektóre metody leczenia mogą być problematyczne pod względem moralnym przekonuje do dalszych badań na temat skutków tych metod. Przekonuje też mnie samego do podjęcia pomocy (psychoterapii), która prawdziwie może pomóc cierpiącym. Próby tej pomocy powinny być również poprzedzone szerokimi badaniami. Etyka może pokazywać również potencjalne nowe obszary pomocy psychologicznej i zagrożenia z jakimi może się spotkać psychoterapeuta (dzieci, które nie będą miały pewności co do płci własnych rodziców).

Bibliografia

Hume M., *Sex, Lies and Surgery: The Ethics of Gender Reassignment*, Res Cogitans, vol. 2, I:1, A:5.

Leiblum S., Rosen S., *Principles and Practice of Sex Therapy*, Guilford Press, Nowy York 2006.

Kieniewicz P., *Bioetyka teologiczna dla studentów*, [dostęp: 28.06.2012], <pracownik.kul.pl/files/10503/public/BT09.pdf, <http://www.bibula.com/?p=45214>>

Teichman J., *Etyka społeczna. Podręcznik dla studentów*, Wyd. Oficyna Naukowa, Warszawa, 2002.

Urban M., *Transseksualizm czy urojenia zmiany płci. Uniknąć błędnej diagnozy*, Psychiatria Polska, 2009, tom XLIII, numer 6.