

# PRETEKSTY

**CZASOPISMO  
STUDENTÓW WYDZIAŁU  
FILOZOFICZNEGO UAM**

**2/2021**

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



# PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW  
WYDZIAŁU FILOZOFICZNEGO UAM  
2021

Adres redakcji:

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

E-mail:

[preteksty@amu.edu.pl](mailto:preteksty@amu.edu.pl)

Poznań 2021

**Recenzenci:**

*Prof. UAM dr hab. Dariusz Dobrzański*

*Prof. UAM dr. hab. Mariusz Moryń*

*Prof. UAM dr hab. Andrzej W. Nowak*

*Prof. dr hab. Andrzej Wawrzynowicz*

*Prof. UAM dr hab. Michał Wendland*

**Wydawca:**

Koło Studentów Filozofii UAM,

działające przy Wydziale Filozoficznym UAM w Poznaniu

**Redakcja numeru:**

*Kamil Czaiński*

*Mariusz Jaskuła (redaktor naczelny)*

*Łukasz Piosik*

*Patrycja Sznajder*

**Projekt okładki:**

*Patrycja Sznajder*

**ISSN 1642-2929**

# SPIŚS TREŚCI

## **Jan Biedny**

Kształtowanie się wiedzy, powstawanie i funkcjonowanie nauki w filozofii  
Gottloba Fregego.....4

## **Adam Demczuk**

Zapomniałem parasola, czyli jak interpretować Fryderyka Nietzschego.....16

## **Mariusz Jaskuła**

*Homo oeconomicus* Davida Graebera. Próba rekonstrukcji .....26

## **Dominik Osowicki**

Pojęcie „pola epistemologicznego” w filozofii Marka Siemka.....38

## **Kamila Szyszka**

Postmodernistyczna krytyka społeczeństwa konsumpcyjnego. Zygmunt Bauman i Jean Baudrillard o nierównościach społecznych.....45

## **Kształtowanie się wiedzy, powstawanie i funkcjonowanie nauki w filozofii Gottloba Fregego**

### **Abstrakt:**

Celem artykułu jest próba przedstawienia epistemologii Gottloba Fregego. W pierwszej kolejności autor stara się zrekonstruować pojęcie wiedzy, które daje się wyczytać z nielicznych epistemologicznych uwag filozofa. Analiza pojęcia wiedzy przeprowadzona jest z uwzględnieniem rozwiązań semantyczno-ontologicznych Fregego. Następnie autor przechodzi do krótkiego, lecz koniecznego uzupełnienia – mianowicie prezentuje Fregowskie rozumienie prawdy. W następnej kolejności, przedstawiona jest koncepcja nauki, jej funkcjonowanie oraz możliwości uzasadniania twierdzeń naukowych w oparciu o koncepcję trzeciego królestwa. Na końcu zostają podsumowane wyniki rozważań.

### **Słowa kluczowe:**

Gottlob Frege, epistemologia, wiedza, nauka, trzecie królestwo

### **1. Wstęp**

W niniejszym artykule zamierzam przyjrzeć się filozofii Gottloba Fregego z perspektywy epistemologicznej. Głównym celem artykułu jest próba odtworzenia programu epistemologicznego, który uwidacznia się w filozofii Fregego poprzez jego *stricte* epistemologiczne uwagi oraz przez ogólny charakter jego filozofii (pojęcie myśli, koncepcja trzeciego królestwa i poglądy semantyczne). Podstawowe założenie przyjęte przeze mnie w pracy głosi, że rozwiązania i ustalenia poczynione przez Fregego na gruncie semantyki i ontologii istotnie wpływają na jego poglądy epistemologiczne i kształtują całościowo epistemologiczny program.

W swoich rozważaniach skupię się na dwóch kwestiach, które w mojej ocenie najsilniej oddają charakter epistemologii Fregego. Najpierw przedstawię, jak w filozofii Fregego można rozumieć pojęcie wiedzy oraz w jaki sposób wiedza może się kształtować i jak można ją zdobywać. Następnie przeanalizuję charakter powstawania i istnienia nauki oraz podam kilka intuicji na temat tego, w jaki sposób w ramach filozofii Fregego możliwe jest uzasadnianie twierdzeń naukowych.

## 2. Pojęcie wiedzy na gruncie semantyczno-ontologicznych rozwiązań Gottloba Fregego

Wiedza – jedno z najważniejszych pojęć epistemologii – jest w filozofii Fregego ściśle powiązane z pojęciami prawdy i nauki, stąd znajduje w tej filozofii miejsce szczególne. Sam autor zdaje się związku tego w pełni nie dostrzegać, traktując wiedzę jako pojęcie pomocnicze. Pojęcie to jest jednak pokrewne i ściśle związane z prawdą i z nauką (nawet jeżeli Frege sam tego w pełni nie zauważa i nie artykułuje). Wiedza u Fregego ma charakter otwarty – w tym znaczeniu, że jej zdobywanie jest procesem rozłożonym w czasie – procesem, który, zapewne, nigdy nie zostanie zakończony. Zdobywanie wiedzy ma także charakter kolektywny. Frege używa w odniesieniu do nauki<sup>1</sup> metaforycznego wyrażenia „wspólny skarb myśli”<sup>2</sup> – widać w nim stosunek Fregego do tezy i fakt, że jest to proces przekazywany i rozwijany z pokolenia na pokolenie.

Prześledźmy teraz, czym – według Fregego – w ogóle wiedza jest i jak człowiek może ją zdobywać. Mając na względzie rozstrzygnięcia ontologiczne i semantyczne filozofa, musimy spojrzeć na trzecie królestwo. To właśnie świat myśli daje nam pewne podstawy do formułowania sądów na temat rzeczywistości. Jak wiemy, filozof zaznacza, że pewne bodźce, które otrzymujemy ze świata fizycznego (np. patrząc na drzewa) są czysto subiektywne, należą tylko do nas przez sam fakt odmienności biologicznej naszych zmysłów – Frege nazywa te bodźce przedstawieniami<sup>3</sup>. Nie można więc wnioskować w ogólności z przedstawień, gdyż każdy ma własne i mogą się one różnić między sobą. Trzeba więc poszukać czegoś dostępnego wielu podmiotom. Taką sferą jest świat myśli. Wiedza jest zatem pewnego rodzaju połączeniem myśli z czymś co potwierdza tą myśl. Z czymś obiektywnym albo z czymś co ma możliwość „sprawdzenia” tej myśli. Chodzi oczywiście o sprawdzenie pod kątem prawdziwości. Rozważania naukowe – jak twierdzi Frege – to przechodzenie z poziomu sensu na poziom znaczenia, do sfery obiektywnej<sup>4</sup>. Z rozważań semantycznych Fregego wiemy, że sensem zdania jest myśl, natomiast znaczeniem jest Prawda<sup>5</sup> rozumiana jako specyficzny przedmiot logiczny. **Wiedza powstaje zatem na styku/na pograniczu sensu i znaczenia (a więc i z połączenia myśli z prawdą), co**

---

<sup>1</sup> Należy już tutaj zaznaczyć, że występuje u Fregego ścisły związek między wiedzą i nauką. Wyjaśniam i rozwijam ten związek w dalszej części artykułu.

<sup>2</sup> G. Frege, *Pisma semantyczne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2014, s. 65.

<sup>3</sup> Tamże, s. 64.

<sup>4</sup> Tamże, s. 70

<sup>5</sup> Zarówno Prawda jak i Fałsz są u Fregego rozumiane w sposób absolutny i ontologiczny, stąd zapisuje je on z wielkiej litery.

potwierdza następujący cytat: „Jak więc widać, w znaczeniu zdania wszystkie szczegóły ulegają zatarciu. Dlatego nie chodzi nam nigdy o samo znaczenie zdania; nie daje też jeszcze wiedzy sama myśl. Wiedzę daje dopiero myśl wraz ze swym znaczeniem, czyli ze swą wartością logiczną. Akt sądu można ująć jako przejście od myśli do jej wartości logicznej”<sup>6</sup>.

Dodajmy, że zarówno Prawda jak i Fałsz są równie istotne w kształtowaniu wiedzy. Frege stwierdza tutaj, że chodzi o połączenie myśli z wartością logiczną. Jeśli stwierdzimy, że jakaś myśl jest fałszywa, to zdobywamy tak samo wiedzę, jak w przypadku stwierdzenia, że jakaś inna myśl jest prawdziwa.

Spójrzmy jeszcze na schemat procesu myślowego zaprezentowany w artykule *Myśl – studium logiczne*. Przedstawia się on następująco:

1. ujmowanie myśli, czyli myślenie;
2. uznawanie prawdziwości myśli, czyli sąd;
3. oznajmianie sądu, czyli twierdzenie<sup>7</sup>

Znajdziemy tutaj kolejne uzasadnienie dla wspomnianej już tezy (wiedza powstaje na styku sensu i znaczenia). Mianowicie punkt 2. mówi, że uznanie prawdziwości danej myśli wyraża się w sądzie. Sąd jest to „uznanie lub zaprzeczenie temu, iż jakaś okoliczność ma miejsce”<sup>8</sup>. Wiedza to zatem prawidłowe przyporządkowanie danego sensu (czyli myśli wyrażonej w zdaniu) do znaczenia. Jakaś myśl może być prawdziwa lub fałszywa, a wiedza to prawidłowe rozpoznanie, do której z tych wartości należy dana myśl. Jeżeli rozpoznamy (jako ludzkość i/lub indywidualnie) prawdziwą myśl jako prawdziwą, a fałszywą jako fałszywą – zdobywamy wiedzę. Jeżeli rozpoznamy prawdziwą myśl jako fałszywą i fałszywą jako prawdziwą – wiedzy nie zdobywamy.

Rozszerzanie i kumulowanie „wspólnego skarbcza ludzkiej myśli” odbywać się może na dwa sposoby. Po pierwsze, za pomocą dodawania kolejnych sensów do danego znaczenia, tak jak to ma miejsce w przypadku przedmiotów, co do których rozszerzamy nasz opis (na przykład: do nazwy „Arystoteles” można dodać sens „uczeń Platona”, „nauczyciel Aleksandra Wielkiego” itd.). Byłaby to wiedza związana z rozszerzaniem naszych opisów dotyczących przedmiotów, pojęć, definicji. Drugi sposób na poszerzanie wiedzy związany jest ze sprawdzaniem, czy dana teza/teoria jest prawdziwa. Przyrównać to można do metodologii falsyfikacjonizmu, w której zachęcani jesteśmy do formułowania odważnych hipotez, a następnie do stopniowego sprawdzania ich prawdziwości i dochodzenia do tej,

---

<sup>6</sup> Tamże, s. 72.

<sup>7</sup> Tamże, s. 108.

<sup>8</sup> M. Łagosz, *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregeowskiej semantyce zdań*, Wrocław 2000, s. 13.

która jest najbliższej prawdy. Może być tak, że uznajemy jakąś teorię naukową za prawdziwą (zgodną z obecnymi standardami naukowymi i metodologicznymi), ale może zdarzyć się tak, że nowe odkrycia technologiczne pozwolą na dokładniejsze badanie empiryczne, które będzie musiało skutkować zrewidowaniem całości lub części danej teorii. Zdaje się również, że ten sposób ma szerszy aspekt metodologiczny i respektowany powinien być przez nauki przyrodnicze. Aspekt ten wyrażałby się w zdystansowaniu względem obecnej wiedzy i przyjęciu postawy umiarkowanego sceptycyzmu (czy może lepiej – braku dogmatyzmu) ze względu na charakter jaki u Fregego ma wiedza (jej kolektywnego charakteru i faktu, że nowe odkrycia wciąż uzgadniają/aktualizują naszą wiedzę o świecie).

Z powyższych uwag na temat natury wiedzy wynika jeszcze jeden drobny, lecz istotny element. Mianowicie daje się wyciągnąć z pism Fregego argument przeciw sceptycyzmowi epistemologicznemu. Fregowski argument mówiący nie wprost o tym, że nie wszystko jest przedstawieniem, jest odpowiedzią na klasyczny zarzut solipsyzmu. Prześledźmy jak ten argument wygląda. Załóżmy, że na poziomie ontologicznym, jedyne do czego mamy dostęp to nasze przedstawienia, treści naszej świadomości<sup>9</sup>. Powstaje zatem pytanie: co jest źródłem przedstawień? Czy my sami nie jesteśmy czymś przedstawieniem? Odpowiedzi na te pytania prowadzą nas do sprzeczności, ponieważ gdyby wszystko było przedstawieniem nie moglibyśmy orzec nic o nas samych ani o innych. Fakt, że możemy mówić o przedstawieniach zagwarantowany jest przez istnienie źródeł przedstawień. To zaś jest mocnym argumentem za istnieniem obiektów świata fizycznego. Natomiast specyfika myśli – jej intersubiektywność oraz relacja do podmiotu – sugeruje dodatkowo, że nie wszystko, co znajduje się w naszym umyśle, jest przedstawieniem; nie wszystko, co jest przedmiotem naszego poznawania, jest treścią tylko naszej świadomości<sup>10</sup>.

Jednocześnie Frege stoi na stanowisku, że wiedza kompletna nigdy nie będzie możliwa. Nie jesteśmy w stanie – jako podmioty ludzkie – odkryć wszystkich praw rządzących przyrodą czy też mieć pewność, że nasza obecna wiedza naukowa jest już tą „ostateczną”, nie podlegającą dalszym przemianom i weryfikacjom. Powiedzieć można, że nie mamy też pewności, czy nasza wiedza jest wiedzą w sensie obiektywnym, to znaczy czy prawidłowo przyporządkowaliśmy znaczenie do danego sensu. Logika – według Fregego – odkrywa prawa prawdziwości<sup>11</sup>. W tym więc sensie, dowód matematyczny byłby czymś wyróżnionym w procesie tworzenia nauki i uzgadniania prawdziwości (lub fałszywości)

---

<sup>9</sup> G. Frege, dz. cyt., s. 115.

<sup>10</sup> Tamże, s. 123.

<sup>11</sup> Tamże, s. 101.



znaczeń. Dziedziny formalne wiedzy, opierające się na samej aktywności umysłu, nie wymagające konfrontacji z doświadczeniem, Frege mógłby uznać za bardziej „pewne” niż nauki przyrodnicze. Widzimy też tutaj, jak ściśle związane ze sobą są we Fregowskim rozumowaniu pojęcia wiedzy i nauki. Naturalnie nauka musi być wiedzą. Wiedza jest pojęciem szerszym, ale każda nauka jest wiedzą w sensie Fregego.

Warto też podkreślić, że przedstawiona wyżej sytuacja nie oznacza relatywizmu względem praw fizyki, biologii, chemii itd. Uznajemy za naukę (za naukowe) to, co aktualnie wiemy, do czego mamy dostęp, co sprawdziliśmy eksperymentalnie lub to, co po prostu działa (np. w wynalazkach opartych na jakiejś wiedzy naukowej). Opisuje ona nasz świat, pozwala przewidywać i działać w świecie. Frege jednak postuluje wobec wiedzy dwie główne zasady metodologiczne: brak dogmatyzmu (czyli akceptowanie możliwości, że możemy być w błędzie – stąd warto co jakiś czas sprawdzać prawdziwość teorii) i świadomość, że nie odkryjemy nigdy wszystkich sensów. Czyli – mówiąc wprost – zawsze (czy to w rzeczywistości, czy to w świecie myśli) będą takie rzeczy, które będą się nam wymykać, nie będziemy mieli do nich dostępu. Istnieją pewne obiektywne ograniczenia dla naszych epistemologicznych, logicznych i empirycznych możliwości<sup>12</sup>. Sensy są zawsze czymś obszerniejszym niż przedmioty/znaczenia. Nie będziemy w stanie poznać nigdy w pełni całościowego zbioru sensów dla danego znaczenia: „Jego znajomość wszechstronna (znaczenia) wymagałaby abyśmy dla każdego sensu potrafili z miejsca rozstrzygnąć, czy przynależy on do danego znaczenia. Tego zaś nie osiągniemy nigdy”<sup>13</sup>.

Postęp nauki i weryfikowanie wiedzy polegają zwykle na tym, że najpierw ujmuje się pewną myśl, dającą się wyrazić np. w postaci pytania, a dopiero potem w wyniku badania rozpoznaje się jej prawdziwość<sup>14</sup>. Z pism Fregego daje się wywnioskować pogląd na naukę i jej rozwój korespondujący z dokonaniem historii nauki i odpowiadający jej (nauki) potocznemu rozumieniu. Wskazuje na to chociażby Jerzy Kierul: „Teorie starożytnych dziś wydają nam się naiwne, a często także dziwaczne i niezrozumiałe, przy ówczesnym stanie nauki były jednak zupełnie naturalne. Podobny los czeka również obecne poglądy i możemy tylko spekulować, które elementy naszego obrazu świata okażą się trwałe, a które zmienią się

---

<sup>12</sup> Chodzi zarówno o ograniczenia nakładane przez logikę (np. twierdzenia limitacyjne), jak i o ograniczenia kreowane przez świat fizyczny i nasze możliwości poznawcze (np. wielkość wszechświata, prędkość światła itp.).

<sup>13</sup> Tamże, s. 63.

<sup>14</sup> Tamże, s. 108.

po umieszczeniu w całkiem innym kontekście”<sup>15</sup>. Historia rozwoju wiedzy pełna jest przypadków i teorii, które z perspektywy dzisiejszej wiedzy naukowej możemy traktować jedynie z politowaniem i dziwić się, jak to możliwe, że ludzie tak myśleli i – co więcej – uznawali coś za naukowe. Jednak, zadaniem historyka i socjologa nauki jest analizować takie przypadki z uwzględnieniem kontekstu historycznego. Ujmując rzecz ściślej, konieczne jest uwzględnienie ówczesnej wiedzy naukowej, możliwości technologicznych i innych uwarunkowań społeczno-kulturowych.

### 3. Jak może istnieć nauka respektująca koncepcję trzeciego królestwa?

Aby przejść do drugiej części artykułu (mianowicie do istnienia i statusu nauki, a także uzasadniania twierdzeń naukowych w ramach filozofii Fregego) należy jeszcze uzupełnić pewne rozstrzygnięcia łączące pojęcie wiedzy z charakterystyką prawdy u Fregego. Koncepcja prawdy u niemieckiego filozofa rodzi wiele kontrowersji. Zarówno z powodu traktowania prawdy jako przedmiotu logicznego, jak i pewnego podwójnego jej charakteru. Mianowicie, prawdę w filozofii Fregego można rozumieć zarówno w kontekście ontologicznym, jak i epistemologicznym<sup>16</sup>.

Pierwszy odnosi się po prostu do traktowania prawdy jako przedmiotu/rzeczownika – znaczenia zdania (*das Wahre*), czyli po prostu „Prawdy”. Jako znaczenie zdania, prawda nie może być własnością, nie może mieć charakteru predykatywnego, dlatego musi być pewnym przedmiotem logicznym.

Z drugiej jednak strony, Frege wypowiada się często o prawdzie właśnie w sensie predykatywnym jako o własności pewnych myśli. Jest to problem wyrażony w niniejszej pracy jako pytanie o to, czy dodajemy coś do myśli, gdy dodajemy do niej słowo „prawdziwy” (*wahr*). Takie rozumienie prawdy jest oczywiście z gruntu epistemologiczne i odnosi do relacji między prawdą a myślą. Według Łagosza, rozumienie epistemologiczne prawdy lepiej wpisuje się w całość Fregowskiego myślenia, jest bardziej podstawowe i

---

<sup>15</sup> J. Kierul, *Ład świata. Od kosmosu Arystotelesa do wszechświata Wielkiego Wybuchu*, Warszawa 2007, s. 12. Jest to wyraz epistemologicznego fallibilizmu w kwestii nauki, czyli poglądu mówiącego o tym, że twierdzenia nauki (szczególnie empiryczne) nie są nieodwołalne i możemy uznawać je za prawdziwe tylko tak długo, jak długo nie zostaną sfalsyfikowane. Fallibilizm w naukach przyrodniczych wydaje się stanowiskiem zdroworozsądkowym i intuicyjnym. Sprawa jednak się komplikuje, jeśli zadamy pytanie o fallibilizm w kontekście praw logiki (zob. np. Z. Tworak: *Fallibilizm a logika*, „Nowa Krytyka” 1994, nr 5).

<sup>16</sup> M. Łagosz, dz. cyt., s. 109.

pierwotne, a także oba te rozumienia prawdy nie muszą się wykluczać, a właściwie – wzajemnie się uzupełniają<sup>17</sup>.

Warto także zaznaczyć, że Frege bardzo wyraźnie rozgraniczał naukę od np. sztuki<sup>18</sup>. Kiedy pytamy o znaczenie, pytamy o prawdę i przechodzimy do rozważań naukowych. W procesie odbioru sztuki jesteśmy jedynie na poziomie sensów. W sferze sztuki nie interesuje nas prawda, nie bierzemy na serio słów aktora na scenie, nie interesuje nas czy Odyseusz faktycznie wylądował w głębokim śnie u brzegu Itaki. Natomiast „w każdym sądzie robi się krok z poziomu myśli na poziom znaczeń, a więc do sfery obiektywnej”<sup>19</sup>. Frege twierdzi, że tym, co popycha nas w stronę nauki, jest właśnie prawda<sup>20</sup>. Jest to więc pojęcie, które motywuje do badań, do ciągłego odkrywania nowych rzeczy, tworzenia i sprawdzania teorii. Dążenie do prawdy powinno być – zdaniem Fregego – ambicją wszystkich naukowców.

W kontekście przyjętych tu rozważań ważną kwestią wydaje mi się relacja prawdy do zdefiniowanego wyżej pojęcia wiedzy. Jest to problem sformułowany przez Fregego jako pytanie o to, czy dodajemy coś do samej myśli, kiedy stwierdzamy, że jest ona prawdziwa. Odpowiedź Fregego nie jest jednoznaczna, bowiem w niektórych miejscach twierdzi, że tak, a w innych, że nie. W tym artykule zakładam, że istotnie dodajemy coś do myśli, kiedy stwierdzamy, że jest prawdziwa. Sądzę, że jest to warunek konieczny dla wytworzenia się nauki w ludzkim świecie.

Aby uzasadnić to założenie, chciałbym wyróżnić dwie różne sytuacje poznawcze obecne moim zdaniem w pismach Fregego. Pierwsza dotyczy faktycznej, intencjonalnej działalności naukowej, kiedy badacze są nastawieni na dokonywanie jakichś odkryć. Pracują w laboratoriach, obserwują przyrodę, przeprowadzają eksperymenty. W tym celu mogą oni testować jakieś hipotezy. Mogą odkrywać nowe gatunki zwierząt i roślin oraz badać je pod kątem różnych zależności, właściwości, występowania różnych cech. Zdaje się, że jest to po prostu zgodne z potocznym rozumieniem uprawiania nauki jako takiej. Kiedy wyobrazimy sobie taką działalność, stanie się oczywiste, że naukowcy zadają sobie pytania, w których wyrażają pewne myśli (tzw. pytania o rozstrzygnięcie), formułują pewne twierdzenia, tworzą teorie naukowe itd. W tym sensie więc działalność naukowa polega na sprawdzaniu statusu prawdziwości zdań, które formułują naukowcy. Do takiej właśnie działalności odnoszą

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 129. Sądzę, że ontologiczne rozumienie prawdy jest naturalną konsekwencją logicyzmu, natomiast epistemologiczne związane jest z faktem zdobywania przez ludzi wiedzy (prawdziwa myśl daje wiedzę) i z idealistycznym pojmowaniem nauki/wiedzy (jako „wspólnego skarbu myśli”) przez Fregego.

<sup>18</sup> G. Frege, dz. cyt., s. 69.

<sup>19</sup> Tamże, s. 70.

<sup>20</sup> Tamże, s. 101.

się słowa Fregego: „Wygląda więc na to, że nie dodajemy niczego do myśli, przydając jej własność prawdziwości. A jednak! Czy nie jest to sukces, gdy badacz po wielu wahaniach i mozolnych dociekaniach może w końcu powiedzieć: «to, co przypuszczałem, jest prawdą?»”<sup>21</sup>

Druga sytuacja poznawcza związana byłaby z tymi zdaniami, które zdają sprawę z bardziej potocznej ludzkiej aktywności, związanej ze „zwykłym” obcowaniem w świecie. Sądzę, że do takich właśnie zdań odnosi się Frege w miejscach, w których waha się co do uznania prawdziwości jako własności zdań. Píše on: „zdanie «czuję zapach fiołków» ma tę samą treść, co zdanie «jest prawdą, że czuję zapach fiołków»”<sup>22</sup>. Kiedy zatem wyrażamy jakieś myśli odnoszące się do naszych wrażeń, naszego obecnego stanu fizyczno-psychicznego, jest to inna sytuacja epistemologiczna niż w przypadku świadomego działania mającego na celu wytworzenie/odkrycie jakichś twierdzeń nauki. Z tego powodu, możemy przyjąć, że w tym pierwszym przypadku, stwierdzenie, że dana myśl jest prawdziwa, jest pewnym zbędnym dodatkiem, zwykłym powtórzeniem – ponieważ wszystko co czuję i doświadczam jest w jakimś sensie prawdziwe. Natomiast drugi przypadek jest epistemologicznie różny i stwierdzenie prawdziwości (lub fałszywości) jakiegoś zdania nie jest czymś trywialnym. Sądzę zatem, że w przypadku intencjonalnej działalności ludzkiej nastawionej na badanie/odkrywanie/sprawdzanie jakichś elementów rzeczywistości i – co za tym idzie – katalogowanie zdobytych informacji, mamy możliwość popełnienia epistemologicznych błędów. Nauka polega na nieustannym sprawdzaniu i redukowaniu kolejnych błędów.

Przypomnijmy może w tym miejscu, na czym w ogólności opiera się koncepcja trzeciego królestwa w filozofii Gottloba Fregego, aby lepiej zrozumieć zależności między trzecim królestwem a nauką. Niemiecki filozof podejmuje pewną próbę ontologicznego scharakteryzowania myśli. W tym celu prezentuje dość intuicyjny podział bytu na dwie sfery: obiekty świata fizycznego (obiektywne) i obiekty świata mentalnego (subiektywne). Świat myśli (trzecie królestwo) przypomina platoński świat idei. Chciałbym teraz dookreślić, jak rozumiem ten platonizm. Bogusław Wolniewicz wskazywał na przykład, że w filozofii Fregego obecne są dwa platonizmy<sup>23</sup>. Jeden dotyczyć ma podziału rzeczywistości na funkcje i przedmioty, drugi podziału rzeczywistości na twory realne i twory idealne. Intuicyjnie można powiedzieć, że pierwszy podział dotyczy sfery matematyczno-semantycznej, gdzie funkcje są

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 106.

<sup>22</sup> Tamże.

<sup>23</sup> B. Wolniewicz, *Semantyka Fregego*, [w:] G. Frege, dz. cyt., s. XIX.

wyrażeniami z niewiadomą, a przedmioty zawsze czymś określonym, kompletnym. Drugi natomiast dotyczyłby podziału rzeczywistości fizycznej, byłby to więc platonizm bardziej „klasyczny”, gdzie dzielimy rzeczywistość na sferę idealną i materialną. Warto też dodać, że koncepcja trzeciego królestwa pojawia się w późnych pismach Fregego, stanowiąc niejako próbę rozprawienia się z problemem, jaki sprawiało mu pojęcie myśli. Zobaczmy najpierw, jak Frege dochodzi do idei trzeciego królestwa.

Zaczyna on od konstatacji, że myśl istotnie różni się od subiektywnych przedstawień. „Jeżeli myśl wypowiedzana w twierdzeniu Pitagorasa może być uznana za prawdę tak przeze mnie, jak przez innych, to nie należy ona do treści mojej świadomości” oraz dalej „Gdyby każda myśl wymagała nosiciela, to byłaby tylko jego myślą”<sup>24</sup>. Jest to także wskazanie intersubiektywnego charakteru myśli. Jedna myśl może być żywiona (rozumiana, komunikowana, myślana) przez wiele podmiotów. Myśli są odmienne od przedstawień, ponieważ gdyby było inaczej wszystko można by uznać za treść czyjejś świadomości – a wtedy rzeczy takie jak prawda, nauka czy wiedza nie miałyby okazji zaistnieć.

Myśli są także różne od obiektów świata fizycznego. Myśl wymyka się wszelkiemu ujęciu przez zmysły. Nie możemy myśli zobaczyć, usłyszeć, powąchać, dotknąć itd. Co zrobić w sytuacji, gdy jakaś kategoria nie daje się przypisać do ustalonego ściśle uniwersum? Frege odpowiada: „Wynik jest więc taki: myśl nie jest ani rzeczą świata zewnętrznego ani przedstawieniem. Trzeba uznać trzecie królestwo. To, co do niego należy jest podobne do przedstawień o tyle, że nie jest zmysłowo postrzegalne, a do rzeczy o tyle, że nie wymaga nosiciela”<sup>25</sup>. Filozof musi z konieczności uznać istnienie królestwa myśli, a także stwierdza, że ma ono coś z pierwszego, jak i drugiego królestwa. Proponuję zatem, aby na ontologię trzeciego królestwa patrzeć następująco: **myśl wymyka się dychotomii świat fizyczny/świat mentalny**. Myśl jest w filozofii Fregego tworem odmiennym od przedmiotów świata fizycznego (drzewa, budynki, Księżyc), jak i od subiektywnych wytworów naszego umysłu (przedstawienia, wrażenia, dążenia itd.).

Biorąc pod uwagę wcześniejsze ustalenia dotyczące pojęcia wiedzy, a także powyższą charakterystykę pojęcia myśli, widzimy jak mocno powiązane są te pojęcia, jak wzajemnie ze sobą oddziałują. Sugeruję zatem rozumieć naukę respektującą koncepcję trzeciego królestwa w następujący sposób: **w myśli tkwi możliwość prawidłowego lub nieprawidłowego rozpoznania przez podmiot, czy myśl ta jest prawdziwa czy fałszywa**. To znaczy, że myśl sama w sobie jest już prawdziwa lub fałszywa (w trzecim królestwie, obiektywnie), a

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 116-117.

<sup>25</sup> Tamże, s. 117-118.

podmiot rozpoznaje wartość logiczną do każdej myśli. Myśl jest zatem warunkiem koniecznym dla wytworzenia się wiedzy, ale tylko prawdziwa wiedza może być nauką. Weźmy przykład z twierdzeniem Pitagorasa. W obiektywnym trzecim świecie istnieje myśl (prawdziwa) opisująca to twierdzenie. Człowiek podczas swojej badawczej działalności formułuje tę myśl (punkt 1 schematu: „1. Ujmowanie myśli, czyli myślenie”). Bada ją, sprawdza przykłady itd. i po jakimś czasie: „2. Uznaje prawdziwość myśli, czyli sąd” i później może ogłosić światu sformułowane pełne twierdzenie (punkt 3 schematu). Możemy sobie wyobrazić sytuację, w której twierdzenie Pitagorasa nie zostałoby uznane za prawdę przez ludzi, pomimo tego, że obiektywnie jest to myśl prawdziwa. Wtedy nie moglibyśmy mówić o przyroście ludzkiej wiedzy. Dopiero wtedy, gdy – na przykład – po kilkuset latach jakiś inny matematyk wróciłby do pism Pitagorasa i zauważyłby w nich błąd rozumowania, moglibyśmy „skorygować” nasz stan wiedzy. Historia nauki zna mnóstwo takich przypadków, jak i tych przeciwnych (uznawaliśmy jakąś myśl za prawdziwą, podczas gdy była fałszywa). Postęp naukowy to właśnie ciągle uzgadnianie, czy nasze uznawanie pewnych myśli za prawdziwe jest właściwe i na odwrót, a także formułowanie nowych twierdzeń, o których prawdziwości jesteśmy przekonani.

Powyższe ustalenia prowadzą mnie do następującego twierdzenia: nauka respektująca trzecie królestwo jest wynikiem relacji między światem myśli a prawdą. Myśl jest podstawą dla wytworzenia się nauki. Oczywiście myśl jest pojęciem znacznie szerszym niż wiedza, jednak to właśnie ze świata myśli czerpiemy tezy i teorie naukowe. Wiedza dotycząca przedstawień i świata fizycznego jest subiektywna (choć ważna), nie da się jej przenieść na grunt ogólnoludzki, nigdy nie będzie intersubiektywna. Wiedza naukowa jest wiedzą, ponieważ jest intersubiektywna, a ta intersubiektywność jest skutkiem czerpania ze świata myśli. Myśl gwarantuje intersubiektywność nauki, a także jej fallibilistyczny charakter.

Przejdźmy teraz do kwestii uzasadniania. Wydaje się, że trudno powiedzieć na jakiej podstawie „dowiadujemy się”, że faktycznie nasze przyporządkowanie jest właściwe. To znaczy, na jakiej podstawie możemy ostatecznie stwierdzić, że nasze przyporządkowanie wartości logicznej Prawdy (lub Fałszu) do danej myśli jest prawdziwe. Jeżeli mamy na myśli twierdzenia matematyczne to jest to łatwiejsze, gdyż nie potrzebujemy (najczęściej) kontaktu z rzeczywistością, żeby wykazać prawdziwość. Dodatkowo, możemy się posłużyć dowodem, aby sprawdzić, czy dane twierdzenie (które bierzemy za prawdziwe) jest faktycznie prawdziwe. Problem pojawia się w przypadku nauk empirycznych. „Przyrodnik woła o fakty. [...] Fakt jest to myśl, która jest prawdziwa. [...] Praca naukowa polega na odkrywaniu myśli

prawdziwych, nie na ich tworzeniu”<sup>26</sup>. Matematyka byłaby więc w systemie Fregego nauką uprzywilejowaną, jej idealistyczny (platoński) charakter pozwala na wyeliminowanie błędów, jakie mogłyby się pojawić przy zestawieniu myśli z rzeczywistością. Ciekawe wydaje się również to, że logika jako taka jest u Fregego postrzegana bardziej jak metanauka, jako pewien wzorzec dla innych nauk. Logika odkrywa prawa prawdziwości, a więc jest pewnym sprawdzianem, przez który inne twierdzenia i teorie muszą przejść, aby stać się naukowymi.

Jak zatem uzasadniać twierdzenia nauk przyrodniczych? W systemie Fregego (a więc kiedy naukę opieramy na trzecim królestwie) uzasadnianie twierdzeń nauk empirycznych jest zgoła trudniejsze niż nauk formalnych. Uważam, że wyjaśnienie Fregego w kwestii nauk przyrodniczych (wiedzy empirycznej) jest mało zadowalające i sprowadza się do problemu zamkniętego koła, w którym prawdziwość myśli potwierdzamy prawdziwością faktów, a prawdziwość faktów (jedynie postulowaną) prawdziwością myśli. Pozostaje chyba zatem nieco inna intuicja dotycząca natury prawdy i rzeczywistości. Mianowicie przyjęcie, że zgodność myśli z rzeczywistością oznacza prawdę tej myśli. Wydawać by się mogło, że takie postawienie tej kwestii kłóci się z pojmowaniem przez Fregego pojęcia prawdy. Słynna jest przecież jego krytyka klasycznej koncepcji prawdy jako zgodności. Przy uważnej lekturze można jednak zauważyć, że pomimo krytyki, sam Frege przyjmuje takie rozumienie prawdy. Jak zauważa Marek Łagosz, fakt, że Frege krytykuje klasyczną definicję prawdy nie oznacza, że sam ją do końca odrzuca<sup>27</sup>. Co więcej, zdaje się ona leżeć u podstaw intuicji epistemologicznych filozofa. W kontekście zdań, Frege jak najbardziej akceptuje klasyczną koncepcję prawdy. Z tego też powodu: „Punktem wyjścia i jednocześnie centrum Fregowskiej logiki, teorii poznania i filozofii nauki jest klasyczna, semantyczna, korespondencyjna idea prawdy. Rozumienie zaś prawdy jako swego rodzaju przedmiotu (jako Prawdy), będącego znaczeniem niektórych zdań, jest czymś wtórnym, od tej idei pochodnym”<sup>28</sup>.

Prawda wyznacza kierunek logice, bo logika wyznacza prawa prawdziwości. Analiza zdań w połączeniu z zasadami logiki daje nam podstawy do stwierdzenia, które z tych zdań są prawdziwe, a które fałszywe. To zaś naturalnie daje nam podstawy do tego, żeby mówić, że zbiory zdań prawdziwych i fałszywych dają w ogólności ludzką wiedzę. To właśnie logika – według Fregego – daje nam narzędzia do orzekania, co jest prawdziwe, a co fałszywe. Praca badawcza (naukowa) polega na badaniu myśli pod kątem ich prawdziwości lub fałszywości.

---

<sup>26</sup> Tamże, s. 125.

<sup>27</sup> Tamże, s. 138.

<sup>28</sup> Tamże, s. 129.

Musi zatem istnieć połączenie tych dwóch warunków, bo **myśl w połączeniu z prawdą daje wiedzę obiektywną.**

#### **4. Podsumowanie**

Epistemologia Gottloba Fregego w punkcie wyjścia wymaga wielu uzupełnień i konceptualizacji, gdyż filozof pozostawił wiele nie w pełni zrealizowanych pomysłów. Nie oznacza to jednak, że jest ona mało wartościowa albo że niewarty jest filozoficzny namysł nad nią. Przeciwnie, program epistemologiczny, który daje się wyczytać z kilku artykułów Fregego, jak najbardziej łączy się z całością jego filozoficznego myślenia i stanowi dla niego bardzo ciekawe i interesujące uzupełnienie. Co więcej, kiedy prześledzimy i zaakceptujemy koncept ontologiczny, jakim jest trzecie królestwo, możemy doświadczyć wielu interesujących koncepcji dotyczących samej natury nauki i wiedzy. Oto królestwo myśli, platońskie w swym zamyśle, istotnie wpływa na naszą rzeczywistość i staje się pomostem łączącym ludzi ze światem obiektów fizycznych. Intersubiektywność – tak kluczowa dla naukowości danych twierdzeń – jest zagwarantowana przez intersubiektywny charakter myśli, czyli coś spoza obiektywnych przedmiotów świata fizycznego i subiektywnych przedmiotów świata mentalnego.

Wiedza i nauka są wynikiem oddziaływania świata myśli na świat ludzki. Człowiek, jako ten mający dostęp do obu światów, jest odpowiedzialny za sprawdzanie myśli pod kątem prawdziwości. Można zatem na gruncie filozofii Fregego wyróżnić dwa sposoby uznania czegoś za naukowe. To coś (1) musi pochodzić ze świata myśli – czyli być intersubiektywne; (2) musi być sformułowane przez podmiot respektujący prawa prawdziwości, czyli logikę. Od spełnienia obydwu warunków zależy możliwość uznania danej myśli za prawdziwą.

#### **Literatura:**

Frege Gottlob, *Pisma semantyczne*, przeł. Bogusław Wolniewicz, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2014.

Kierul Jerzy, *Ład świata. Od kosmosu Arystotelesa do wszechświata Wielkiego Wybuchu*, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2007.

Łagosz Marek, *Znaczenie i prawda. Rozważania o Fregeowskiej semantyce zdań*, Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego, Wrocław 2000.

Tworak Zbigniew, *Fallibilizm a logika*, „Nowa Krytyka” 1994, nr 5.



## Zapomniałem parasola, czyli jak interpretować Fryderyka Nietzschego

*Powiadam wam, trzeba mieć chaos w sobie, by porodzić gwiazdę tańczącą.*

Fryderyk Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*

Interpretacja definiowana jest przez słownik języka polskiego jako „tłumaczenie, objaśnianie, komentowanie czegoś”<sup>1</sup>. W swym założeniu zawsze nakierowana jest na cel jakiegoś ostatecznego objaśnienia, które zerwie z określonego zjawiska przyćmiewającą zasłonę, a w przypadku dzieł filozoficznych wyznaczy ramę systemową, w którą zamknięta zostanie myśl danego autora. Równoznaczne będzie to z obraniem linearnej ścieżki rozumienia, która prowadzić ma do punktu ostatecznego systemu, czy też będzie wskazywać drogę (gr. *methodos*<sup>2</sup>), a więc i metodę jaką winniśmy się poruszać, aby pojąć przedstawione w danym dziele ważne myśli oraz to, co właściwie autor poprzez nie chce nam przekazać. Dążąc tym samym do swoistego *katharsis*, poprzez zerwanie z tym co nieodkryte.

Co jednak, gdy filozof umyka wszelkim ramom interpretacyjnym, a na bazie odczytań jego dzieł dochodzi do skrajnie różnych przedstawień, pomówień oraz generalnego niezrozumienia przedstawionych idei? Myślicielowi takiemu albo pozostaje czekać na właściwy czas uchwycenia jego dorobku, albo na zawsze zostaje wyrzucony poza kanon filozofii, wpadając tym samym w otchłań zapomnienia. W przypadku Fryderyka Nietzschego sprawdziła się ta pierwsza opcja, gdyż jego dzieła nie cieszyły się dużą sławą tuż po publikacji. Sam Nietzsche zebrał grono zwolenników dopiero po zapadnięciu w chorobę, kiedy to nie był już w stanie w żaden sposób odnieść się do tego, jak jego dzieła potraktowano i czy zostały one zinterpretowane w sposób zgodny z zamysłem piszącego. Niemiecki filozof Martin Heidegger w swym pierwszym tomie poświęconym autorowi *Woli mocy* pisze: „On i my nie jesteśmy jeszcze dziejowo wystarczająco silnie rozdzieleni, aby mógł powstać dystans, w którym dojrzałoby uznanie dla siły właściwej temu myślicielowi”<sup>3</sup>. Co za tym idzie wymagały one odpowiedniej ilości czasu, abyśmy dostrzegli ich wartość.

---

<sup>1</sup> *Słownik języka polskiego*, t.1, red. M. Szymczak i in., Warszawa 1982.

<sup>2</sup> *Methodos* oznacza „Kroczącego właściwą drogą”, na podstawie: <http://encyklopedia.naukowy.pl/Methody>, dostęp [23.10.21]. Wtrącenie to zapożyczono z filmu *Życie pod lupą*, wypowiedziane przez Avital Ronell, reż. Astra Taylor, Kanada 2008.

<sup>3</sup> M. Heidegger, *Nietzsche*, t. 1, przeł. C. Wodziński i in., Warszawa 1998, s. 9.

Przez lata w ramach filozofii zachodniej dochodziło do różnorodnych prób uchwycenia pism Nietzschego w różne ramy interpretacyjne, jednak za tę najistotniejszą i prawdopodobnie najplodniejszą uznaje się egzegezę wspomnianego powyżej Martina Heideggera. Jest to wydana w dwóch tomach kompilacja wykładów, manuskryptów oraz przemyśleń na temat twórczości Fryderyka Nietzschego. Heidegger stara się wskazać, iż autor *Wiedzy radosnej* stworzył pełny, komplementarny system filozoficzny. Analizując najgłębsze meandry publikacji Nietzschego, jego zapisków oraz omawiając kolejne fragmenty, przedstawia zarys spójnej refleksji ontologicznej, który u swych źródeł kieruje się podstawowym w filozofii pytaniem, mianowicie – „co to jest byt?”<sup>4</sup>. Samego Nietzschego sytuuje zaś na równi z wielkimi postaciami swej epoki, tj. Immanuelem Kantem, Johannem Gottliebem Fichtem czy Georgiem Wilhelmem Friedrichem Heglem, jako tego, który domknął dzieje zachodniej metafizyki, dopełniając ją. Myśl Heideggera koncertuje się na dwóch zagadnieniach wyznaczonych przez pisma Nietzschego – woli mocy oraz wiecznego powrotu tego samego, wokół których wznosi on gmach filozoficzny analizowanego przez siebie myśliciela. Wbrew obiegowej opinii filozof odrzuca perspektywę jakoby to *Tako rzecze Zaratustra* było głównym dziełem Nietzschego, wskazując, iż jest ono zaledwie preludium do głównego dzieła, mianowicie *Woli mocy*, która jak wiadomo nie została dokończona przez samego Nietzschego, a wersja dopuszczona do druku składa się z złożonych przez interpretatorów fragmentów. Problem jaki zrodził się z *Wolą mocy* dotyczył kryteriów przyjętych wobec zestawiania ze sobą danych elementów, na co zwraca uwagę już Heidegger, krytykując osoby, które się tym zajmowały. Wielokrotnie w jego dziele możemy natknąć się na nieprzychylnie uwagi w odniesieniu do zasadności umiejscowienia danego fragmentu przez interpretatorów *Woli mocy*. Są to obiekcje podparte zarówno merytorycznie, jak i chronologicznie. Heidegger wskazuje tym samym problem jaki pojawia się przy odczytywaniu książki Nietzschego oraz to, że tym większa trudność pojawia się przy próbach precyzyjnego i przejrzystego objaśniania myśli filologa.

Podsumowując, zdobycie się na próbę precyzyjnej interpretacji myśli Fryderyka Nietzschego wiąże się z ogromnym nakładem pracy, wynikającym zarówno z samej formy, którą autor zastosował – niejasnego złożenia samego tekstu – oraz konieczności dotarcia do źródeł, czyli oryginalnych pism filologa. Przy czym należałoby zrewidować wszystkie dotychczasowe interpretacje w odniesieniu do jakiegoś z góry założonego klucza, aby móc wskazać te właściwe, co czyni zadanie niemożliwym z racji śmierci Nietzschego.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 8.

## Ostrogi Jacquesa Derridy, czy w ogóle możliwa jest interpretacja?

W 1960 roku ukazało się opus magnum Hansa-Georga Gadamera, jedno z najbardziej znanych dzieł filozofii hermeneutycznej, noszące tytuł – *Prawda i metoda*<sup>5</sup>. Filozof pisze w nim o próbie wyabstrahowania się ponad perspektywę czasu, w którym się obecnie znajdujemy, na rzecz podejścia hermeneutycznego i zagłębienia się w epoce autora dzieła, z którym obcujemy, co umożliwiłoby nam dogłębne zrozumienie interpretowanego tekstu. Pytaniem jest, na ile i jak dalece jest to dla nas możliwe? Obierając tę tezę za punkt wyjścia postaram się przedstawić zupełnie przeciwny pryzmat, który poddał gruntownej krytyce nurt hermeneutyczny, mianowicie perspektywę francuskiego filozofa postmodernistycznego – Jacquesa Derridy.

Derrida jest uznawany za jednego z głównych przedstawicieli postmodernizmu oraz twórcę nurtu zwanego dekonstrukcjonizmem. Sam dekonstrukcjonizm wyrasta na glebie strukturalizmu Ferdinanda de Saussure'a oraz późniejszego mu poststrukturalizmu. Sztandarowym tekstem dekonstrukcjonistycznym jest krótki esej Derridy zatytułowany *Farmakon*<sup>6</sup>, w którym to samo tytułowe pojęcie krąży po orbicie znaczeń, jednocześnie topiąc dialektyczne bieguny po obu stronach. Analogicznym sposobem, przy pomocy narzędzia, jakim jest dekonstrukcjonizm, Derrida dokonuje rozsadzenia swej macierzy, tj. strukturalizmu, tym samym zakreślając wyraźną granicę ich dzielącą<sup>7</sup>. Korzenie jego filozofii sięgają myślicieli takich jak Zygmunt Freud, Karol Marks czy, właśnie omawiany, Fryderyk Nietzsche. Powiązania Derridy z samym Nietzschem nie są zbyt oczywiste, na co zwraca uwagę Bogdan Banasiak w przedmowie do książki *Ostrogi. Style Nietzschego*: „w latach 60., gdy dekonstrukcja jest jeszcze w fazie konstrukcji, Derrida długi czas nie poświęca Nietzschemu osobnego tekstu, czyni jedynie odwołania doń, zresztą nader zdawkowe, odwołania, które w dodatku mają niekiedy charakter lektury tematycznej”<sup>8</sup>. Jednakże sam styl Derridy, jak wskazuje w innej części tekstu Banasiak, przesiąknięty jest nietzscheańską myślą i stanowi doskonały punkt odniesienia dla filozofa na drodze dekonstrukcji. Co ciekawe, Derrida poddał krytyce większość swych ”mistrzów, czego zaś w stosunku do Nietzschego nie poczynił”<sup>9</sup>.

---

<sup>5</sup> H.G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Warszawa 2004.

<sup>6</sup> J. Derrida, *Pismo filozofii*, przeł. B. Banasiak, Kraków 1992.

<sup>7</sup> Po szersze omówienie różnic strukturalizmu, post-strukturalizmu oraz dekonstrukcjonizmu odsyłam do tekstu A. Szahaja *Teksty na wolności (strukturalizm-poststrukturalizm-postmodernizm)* dostępny online pod linkiem: [https://www.nck.pl/upload/archiwum\\_kw\\_files/artykuly/1\\_andrzej\\_szahaj\\_-\\_teksty\\_na\\_wolnosci.pdf](https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/1_andrzej_szahaj_-_teksty_na_wolnosci.pdf), dostęp [03.05.2021] oraz książki B. Barana *Postmodernizm*, Kraków, 1992.

<sup>8</sup> J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Łódź 2012, s. 8.

<sup>9</sup> Tamże, s. 6.

*Kwestia stylu*, czyli opublikowany w 1973 roku tekst Derridy, będący „reinterpretacją interpretacji”<sup>10</sup> Nietzschego, kilka lat później poszerzony i wydany jako *Ostrogi. Style Nietzschego*, jak pisze Bogdan Banasiak, widziany jest „jako jedno z najważniejszych i najlepszych dokonań pisarskich Derridy”<sup>11</sup>. Tekst, mimo iż za punkt wyjścia uznaje interpretację Heideggera, znacznie od niej odbiega, skupiając się na zupełnie innych zagadnieniach, które diametralnie zmieniają odbiór pism autora *Tako rzecze Zaratustra*.

Jako punkt wyjścia do swej rozprawy Derrida cytuje list Fryderyka Nietzschego do Malvidy von Meysenburg, którego powstanie datuje się na okres publikacji *Narodzin tragedii*. List ten daje asumpt do poruszenia zagadnienia przedstawień kobiety w pismach filologa, które to jednocześnie zestawione zostaną z terminami tytułowej „kwestii stylu”. Na bazie skojarzeń brzmienia języka francuskiego<sup>12</sup> Derrida przyrównuje kwestię stylu z długim, ostrym przedmiotem, pisząc: „kwestia stylu to zawsze rozpatrywanie, ważność jakiegoś spiczastego przedmiotu. Niekiedy po prostu pióra, ale także sztyletu bądź puginału”<sup>13</sup>. Co więcej, w języku polskim także występuje podobieństwo tych pojęć, co świetnie zauważa Banasiak, wskazując na słowa „styl” oraz „stalówkę” znajdującą się w piórze. Pióro znacznie poszerza zakres możliwości filozofa. Derrida jednak zwraca uwagę na jego destruktywną moc, która niczym ostroga przecina wszelkie zasłony, prac do tego, co za nimi ukryte, kieruje nas ku rzeczy samej. Na końcu swej drogi napotyka broniącą ostrogę, która w starciu z pierwszą różnicuje się i odsyła nas do „tego co się uobecnia”<sup>14</sup>, stylu przysłaniającego tajemnicę. W tym miejscu najwyraźniej widać odrzucenie jednej z fundamentalnych kwestii interpretacji Heideggera, u którego uobecnianie było jednym z ważniejszych zagadnień wiążącym się ze zwielokrotnianiem woli mocy. Wynika to z metafizycznego charakteru, jaki Heidegger przypisuje Nietzschemu, na co zaś Derrida stanowczo się nie zgadza, upatrując w filologu antymetafizyka. Idzie on w zupełnie inną stronę, dekonstruując styl, który na początku przypisany był do sfery znaczeń łączonych z pojęciem kobiety, a tę utożsamia z dystansem, pozorem, który to w pismach Nietzschego kojarzony jest właśnie z rolą kobiety jako uwodzącej, sceptycznej i której siła wynika z działania na odległość czy za pomocą pozoru. Zamyka tym samym zbudowany krąg znaczeń oraz wytwarza coraz większą moc różnicującą, która wynika z ostrości obranego oręża, ścierającego oraz potęgującego się. Dystans, czyli coś wciąż

---

<sup>10</sup> Tamże, s. 13.

<sup>11</sup> Tamże, s. 13.

<sup>12</sup> Za B. Banasiakiem: „Francuskie słowo *plume* to także „stalówka” i – metaforycznie (w analogii do jęz. pol.) – „styl” [przyp. tłum.]”, tamże s. 31.

<sup>13</sup> Tamże, s. 31.

<sup>14</sup> Tamże, s. 32

dzielącego od ostatecznego celu, jest nie do przewyciężenia – co więcej, maski pozorów, woalki, zaburzają coraz bardziej przejrzystość, czyniąc tym samym punkt coraz dalszym, wręcz „zdystansowaniem dystansu”<sup>16</sup>. Z drugiej zaś strony, podejmując trop Bogdana Banasiaka, należy wskazać także drugą ze sfer znaczeń przypisanych kobiecie, ujętą w następujący sposób w *Wiedzy radosnej*: „Tak, życie jest kobietą!”<sup>17</sup>. Impas powstały przez jednoczesne nacechowanie pozytywne i negatywne jest zamierzonym celem Derridy, piszącego „kobieta jest dwukrotnie modelem, jest nim w sposób sprzeczny, wychwala się ją, zarazem potępia”<sup>18</sup>. Odsłania to uwodzicielską rolę, jaka przypisana zostaje wabieniu dogmatyków w poszukiwaniu absolutnej prawdy hermeneutycznej, ta jednak, jak kobieta, nie daje się osiąść na własność i umyka za kolejnymi zasłonami, mimo usilnych prób zawłaszczenia. Warto tutaj przypomnieć także o „prawdzie”, występującej u samego Nietzschego, który wprost konstatuje, iż „prawdy są iluzjami”<sup>19</sup>, czyli pełni rolę analogiczną do kobiety w niektórych z pism filologa, jak pisze Derrida: „jeśli bowiem kobieta *jest* prawdą, to wie *ona*, że nie ma prawdy, że prawda nie ma miejsca i że nie posiada się prawdy”<sup>20</sup>. Tak więc dystans nie zostanie nigdy skrócony, zaś poszukujący jedynej prawdy skazani są na nieustanne zwodzenie przez nieosiągalne. Heidegger podjął także tę ścieżkę, próbując podjąć zagadnienie „wykręcenia się” przez Nietzschego z dychotomii świata prawdziwego oraz pozornego, rozumianego jako całkowite wyjście poza platonizm, porzuca on jednak ten wątek na rzecz jego przewyciężenia<sup>21</sup>.

Derrida natomiast, tnąc swą ostrogą z należytą lekkością, radykalizuje dwa bieguny, jakie można obrać przy lekturze Nietzschego. Tym samym, doprowadza je do rozsadzenia oraz pokazuje jak wzajemnie się przenikają – tworząc ruch kołowy. W związku z tym, gdy wszelka dialektyka upada, niemożliwym staje się dalszy proces hermeneutyczny, jednocześnie wysadzając wszelkie dotychczasowe próby tegoż przedsięwzięcia. Skutkiem jest położenie punktu ciężkości przez autora na tytułowej kwestii stylu – jeśli dychotomie zostają odrzucone i nie zgłębiamy się w tekst w poszukiwaniu sensów, linearnej treści, to pozostaje nam tylko kwestia stylów, która to według Derridy gra kluczową rolę w dziełach Fryderyka Nietzschego oraz jest sposobem na właściwe odczytanie filologa.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 38.

<sup>17</sup> F. Nietzsche, *Wiedza radosna*, przeł. L. Staff, Kraków 2004, s. 178.

<sup>18</sup> J. Derrida, dz. cyt., s. 49.

<sup>19</sup> F. Nietzsche, *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*, przeł. K. Wolicki, „Teksty” 1980, nr 3 (51), s. 170.

<sup>20</sup> J. Derrida, dz. cyt., s. 39.

<sup>21</sup> Zob. M. Heidegger, dz. cyt., s. 228.

## „Zapomniałem mego parasola”

Ostatni z fragmentów tekstu Derridy skupia się na kuriozalnym cytacie z Nietzschego, mianowicie „zapomniałem mego parasola”. Tekst ten w swej osobliwości zostaje umieszczony jako jeden z ineditów Nietzschego, co wynika z intencji wydawców, którzy z jakiegoś powodu go tam umieścili – Derrida wskazuje w tym działaniu na „lunatyzm hermeneutyczny”<sup>22</sup>. Pierwszym, co zwraca uwagę, jest całkowity brak kontekstu znaczeniowego, tj. cytat ten umieszczony jest samotnie, niczym każdy inny aforyzm, co rozmywa wszelką możliwość działania hermeneutycznego z powodu braku punktu odniesienia. Nie wiadomo, czy znalazł się tam omyłkowo, czy też swą enigmatycznością wybija potencjalnego czytelnika i tak realizuje swój cel lub jest po prostu zwykłą notatką Nietzschego w pełni pokrywającą ówczesną sytuację filozofa z przedstawioną treścią. Jednym z możliwych wytłumaczeń, na jakie zwraca uwagę Derrida w przypisie, jest nawiązanie do fragmentu z książki *Ludzkie arcyludzkie*, w którym to Nietzsche pisze o poświęceniu się kobiety, w dalszej części nazywając ją „pioruno-, burzo-, deszczochronem”<sup>23</sup> lub korespondencji z siostrą, Theresą Elisabeth Alexandrą Förster-Nietzsche, gdzie zarzuca jej stawanie się dobrowolną ofiarą, a w dalszej części pisząc, iż „bierzesz na siebie rolę piorunochronu”<sup>24</sup>. Wątki te zbyt wiele nie rozstrzygają, a wręcz bardziej komplikują sprawę, gdyż albo można je odnieść do wcześniejszego rozdziału i powiązać z samym wywodem odnoszącym nas do kwestii stylu, który powiązany jest właśnie z zagadnieniem „kobiety”, albo pozostawić z braku wyraźnego rysu kontekstu, co jak Derrida wskazuje, także wybija z rytmu oraz pełni obronną rolę przed wszelkimi hermeneutycznymi próbami<sup>25</sup>.

Kolejną z możliwych dróg, którą także można obrać, jest próba użycia narzędzi psychoanalizy, w której figura parasola rozumiana będzie w sposób symboliczny. Francuski filozof przedstawił ją w następujący sposób: „hermafrodytyczna ostroga fallusa wstydliwie złożonego w zasłonach, organu zarazem agresywnego i apotropaicznego, nawiedzającego i/lub nawiedzanego, obiektu niezwykłego, na który nie zawsze natrafia się po prostu przy okazji spotkania z maszyną do szycia na stole kastracji”<sup>26</sup>. Jednak pojawia się tutaj wciąż powracające pytanie, na ile myśl ta posiada głębszy sens i czy można przypisać do powyższej tezy egzegezę, tym samym zgłębiając ją, a na ile jest to po prostu czysto informacyjne zdanie mówiące o braku

---

<sup>22</sup> J. Derrida, dz. cyt., s. 88.

<sup>23</sup> F. Nietzsche *Ludzkie arcyludzkie*, przeł. K. Drzewiecki, Kraków 2017, s. 231-232.

<sup>24</sup> J. Derrida, dz. cyt., s. 88.

<sup>25</sup> Tamże, s. 91.

<sup>26</sup> Tamże, s. 92.

przedmiotu? Na to pytanie, powracające niczym bumerang, nikt poza Nietzschem nie jest w stanie odpowiedzieć, czyniąc ten obszar niedostępnym dla odbiorcy.

Derrida zwraca także uwagę na nawiązanie do samej osoby Nietzschego, a konkretnie, czy zdanie podpisane przez filologa może świadczyć o tym, że należy je interpretować w pryzmacie jego filozofii, czy też w ogóle je z nim wiązać. Kwestia sygnatury, czy własnoręcznego pisma, jak zauważa Derrida, nie zaświadcza o rzeczywistej autentyczności, co więcej należałoby zapytać „czy bierze się na siebie, czy podpisuje się to wszystko, co pisze się własnoręcznie?”<sup>27</sup> Zagadnienie to wpada w jeszcze większą sieć komplikacji, gdy wziąć pod uwagę fakt, iż Nietzsche swe dzieła komponował nie tylko przy pomocy pisma własnoręcznego, ale używał również maszyny do pisania, czy też wspomagał się osobami nagrywającymi jego dzieła. Jak wskazuje artykuł *The author signal: Nietzsche's typewriter and medium theory*<sup>28</sup> autorstwa Davida M. Berry'ego oraz Jana Rybickiego, w okresie, gdy Nietzsche odczuwał natężenie choroby objawiającej się postępującym zanikiem wzroku, zdesperowany poszukiwał medium równie skutecznego co pióro, które nie wymagałoby tegoż zmysłu. Na krótki okres twórczy, obejmujący proces pracy nad *Wiedzą radosną*, Nietzsche posługiwał się nietypową wizualnie maszyną do pisania, której kształt odpowiadał półokręgowi – na górze rozmieszczone były klawisze do pisania, odciskające na walcowatym, umiejscowionym poniżej papierze wciskane przyciski. Sposób ten był o tyle zbawienny, że po oswojeniu się niepotrzebny był zmysł wzroku, gdyż rozmieszczenie liter możliwe było do zapamiętania, co przy uprzednim zapoznaniu się z maszyną dawało możliwość bezpośredniego przenoszenia myśli prosto z głowy. Jednak już sam proces wpływał na strukturę tego, w jaki sposób filolog formułował tekst. Autorzy, cytując fragment artykułu Nicholasa G. Carra *Is Google Making Us Stupid?*<sup>29</sup>, wskazują na znaczne zmiany w składni zdań przez Nietzschego: „Jeden z przyjaciół Nietzschego, kompozytor, zauważył zmianę w stylu jego pisania. Jego już wówczas lapidarna proza stała się jeszcze zwięźlejsza, bardziej telegraficzna”<sup>30</sup>. Wpływałoby to więc na sposób przedstawienia tekstu, jaki reprezentuje autor, implikując tym samym heterogeniczność zależną od przyjętego medium. Co więcej, wybijałoby to z ram linearności tekstu poprzez zbijanie z tropu każdej próby interpretacji całościowej, wpływając tym samym

---

<sup>27</sup> Tamże, s. 89.

<sup>28</sup> D. M. Berry, J. Rybicki, *The author signal: Nietzsche's typewriter and medium theory*, <http://stunlaw.blogspot.com/2012/12/the-author-signal-nietzsches-typewriter.html>, dostęp [07.05.2021].

<sup>29</sup> N. G. Carr, *Is Google Making Us Stupid?*, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/>, dostęp [07.05.2021].

<sup>30</sup> Berry, Rybicki, dz. cyt.

na czytelnika próbującego obrócić punkt odniesienia względem, jeśli już nie samej różnorodności wśród treści, to chociaż formy, umożliwiającej jakąś ścieżkę, podług której winien się poruszać.

Podsumowując, dekonstrukcjonistyczna myśl Derridy niewątpliwie wypada dość osobliwie na tle innych prób interpretacji dzieł Fryderyka Nietzschego. Poruszając się po całej książce nie znajdziemy tam żadnych założeń, konstatacji przypisanych Nietzschemu, wręcz odwrotnie – filozof wskazuje na ogrom sprzecznych, często wykluczających się postulatów, które na bazie dzieł wzajemnie się przeplatają. Co więcej, jeśli chcielibyśmy widzieć w Nietzsche antyplatonika, to należałoby zadać pytanie, czy właśnie taka struktura nie będzie najlepszym dowodem na to, że możliwość przewyciężenia istnieje tylko poprzez przedstawianą przez Derridę heterogeniczność, która zerwie z sztywnymi ramami systemu czy metafizyki na zawsze.

## Zakończenie

Niezależnie od tego jaki przyjmiemy pogląd na dzieła Fryderyka Nietzschego, niewątpliwie ilość wciąż przybywających, jak i tych obecnych od lat interpretacji, świadczy o głębi, jaką skrywała myśl tego myśliciela oraz o stymulacji do ciągłego wykraczania poza skostniałe formy. Być może nigdy nie uda się pomyśleć czy sięgnąć w pełni po to, co chciał przekazać – o ile ta głębia tam rzeczywiście jest. Być może wciąż jeszcze nie jesteśmy gotowi na rozwikłanie zagadki enigmatycznego parasola, którego rozwiązanie skrywa się gdzieś w nieodkrytych pismach Nietzschego. To, czego dostarcza tekst Derridy, to zrzucenie swoistej fundamentalności, ciężkości, jaka jest obecna u takich egzegetów, jak chociażby wspomniany Heidegger, na rzecz subtelnej ironii, czy też podkreślającej lekkość wyводу, które to przecież w pracach samego Nietzschego także były wyraźnie obecne, objawiając się chociażby równie enigmatycznym, jednak zawsze w pozytywnym kontekście, tańcem: „Krok wskazuje, czy ktoś po *swojej* drodze kroczy: patrzcież, jak chodzę! Kto zaś do celu swego się zbliża, ten tańczy”<sup>31</sup>. Zaletą tekstu Derridy jest jednocześnie rzucenie krytycznego światła na dotychczasowe zmagania oraz umożliwienie nabrania dystansu względem wcześniejszych interpretacji.

Sam punkt ciężkości, który obiera francuski filozof, wskazywałby na rzeczywisty wymiar afirmacyjny dzieł filologa w obliczu wciąż przyrastającego, nieprzewidywalnego czy przeistaczającego się chaosu jakim jest świat, które to poczucie podług Derridy zdradza także sam Nietzsche w swych pismach. Co więcej, filozof uniemożliwia przypisanie konkretnych

---

<sup>31</sup> F. Nietzsche, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. W. Berent, Poznań 2006, s. 283.



znaczeń do tego, jak powinniśmy rozumieć tekst filologa, co często zdarzało się przy wszelakich innych egzegezach.

Redukcja Derridy do tekstualności niewątpliwie jest błyskotliwą, jak i dostarczającą wielu przemyśleń reinterpretacją – jednak to, na co chciałbym zwrócić uwagę, to to czy sama re-interpretacja nie zawiera w sobie już interpretacji. Sytuowałoby to Derridę jako postać raczej wyznaczającą pewną granicę, jaka tworzy się przy hermeneutyce, poza którą nie jesteśmy w stanie wyjść z racji naszej ludzkiej skłonności do interpretacji, a której usilne próby zidentyfikowania oraz unifikacji sensu przysłaniają rzeczywisty tekst ze skutecznością wspomnianych woalek. Dlatego też filozof podejmuje próbę wyjścia, przecięcia zasłon oraz pogłębienia refleksji na temat stylu.

### **Literatura:**

Baran Bogdan, *Postnietzsche. Reaktywacja*, Inter esse, Kraków 2003.

Baran Bogdan, *Postmodernizm*, Inter esse, Kraków 1992.

Derrida Jacques, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. Bogdan Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.

Derrida Jacques, *Pismo filozofii*, przeł. Bogdan Banasiak, Inter Esse, Kraków 1992.

Gadamer Hans-Georg, *Prawda i metoda*, przeł. Bogdan Baran, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.

Heidegger Martin, *Nietzsche*, t.1, przeł. Cezary Wodziński i in., Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998.

Nietzsche Fryderyk, *Ludzkie, arcyludzkie*, przeł. Konrad Drzewiecki, Vis-a-vis, Kraków 2017.

Nietzsche Fryderyk, *Tako rzecze Zaratustra*, przeł. Waław Berent, Vesper, Poznań 2006.

Nietzsche Fryderyk, *Teoriopoznawcze wprowadzenie o prawdzie i kłamstwie w sensie pozamoralnym*, przeł. Krzysztof Wolicki, „Teksty” 1980, nr 3 (51).

Nietzsche Fryderyk, *Wiedza radosna*, przeł. Leopold Staff, Zielona Sowa, Kraków 2004.

Przybysławski Artur, *Nietzsche 1900-2000*, Aureus, Kraków 1997.

*Słownik języka polskiego t.1*, red. Mieczysław Szymczak i in., Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1982.

Wilkoszewska Krystyna, *Wariacje na postmodernizm*, Universitas, Kraków 2000.

### **Pozycje internetowe:**

Berry David M., Rybicki Jan, *The Author Signal: Nietzsche's Typewriter and Medium Theory*, <http://stunlaw.blogspot.com/2012/12/the-author-signal-nietzsches-typewriter.html>, dostęp: [07.05.2021].

Carr Nicholas, *Is Google Making Us Stupid?*, <https://www.theatlantic.com/magazine/archive/2008/07/is-google-making-us-stupid/306868/>, dostęp [07.05.2021].

Szahaj Andrzej, *Teksty na wolności (strukturizm – poststrukturizm - postmodernizm)*, [https://www.nck.pl/upload/archiwum\\_kw\\_files/artykuly/1.\\_andrzej\\_szahaj\\_-\\_teksty\\_na\\_wolnosci.pdf](https://www.nck.pl/upload/archiwum_kw_files/artykuly/1._andrzej_szahaj_-_teksty_na_wolnosci.pdf), dostęp [07.05.2021].

**Pozostałe źródła internetowe:**

<http://encyklopedia.naukowy.pl/Metody>

**Kinematografia:**

„*Życie pod lupą*” (*Examined life*), reż. Astra Taylor, Kanada 2008.

## ***Homo oeconomicus* Davida Graebera. Próba rekonstrukcji**

Kiedy 2 września 2020 roku Nika Dubrovsky, żona Davida Graebera, przekazała przez media społecznościowe wiadomość o jego śmierci, mnóstwo czytelników książek autora *Pracy bez sensu* wyrażało bardziej coś na kształt uczucia straty przyjaciela niż cenionego naukowca i aktywisty. Z racji, że śmierć nastąpiła podczas trwającej pandemii i utrzymywanych prawie na całym świecie *lockdownów*, uczczenie pamięci o autorze następowało w formie rozproszonych spotkań i opowieści wspomnieniowych. Jestem przekonany, że taki sposób upamiętnienia Graebera nie był przypadkowy. Przeciwnie, obrazował on ważne dla myśli amerykańskiego antropologa zjawisko kontinuum życia i myśli. W niniejszym tekście zamierzam je przedstawić w postaci analizy kategorii *homo oeconomicus* w odniesieniu do książki Graebera z 2011 roku *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*. Zacznę od osadzenia tej publikacji w kontekście powstania i funkcjonowania społecznego, następnie postaram się krótko nakreślić rozumienie kategorii *homo oeconomicus*, by uchwycić specyfikę jej rozumienia przez autora *Długu*, po czym przejdę do uargumentowania tezy o tym, że anarchistyczna antropologia ekonomii Graebera jest pisaniem „faktycznej ludowej historii”. Zakończę refleksją na temat możliwych operacjonalizacji charakterystycznego uchwycenia terminu *homo oeconomicus* przez Graebera jako kategorii ogólniejszej i zarazem przeciwstawnej wobec terminu *homo sovieticus*. W takiej propozycji antropologia ekonomii Graebera staje się moim zdaniem *de facto* interwencyjną analizą materialistyczną.

### **“We are the 99%”**

Davidowi Graeberowi przypisuje się stowrzenie i rozpropagowanie hasła „To my jesteśmy 99%”<sup>1</sup>. Pod tym sztandarem gromadził się ruch Occupy Wall Street w 2011 roku, podczas manifestacji którego Graeber wygłaszał dla spontanicznie zbierającego się tłumu w nowojorskim parku Zuccotti pogadanki na temat długu. Chwilę wcześniej ukazała się zaś sama książka, której celem było zmierzenie się z politycznym znaczeniem kryzysu finansowego z 2008 roku. *Dług*, o którym mowa, został natychmiast wykorzystany i przyjęty jako praca niemal

---

<sup>1</sup> J. Sharlet, *Inside Occupy Wall Street*, “Rolling Stone” 10.11.2011, <https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/inside-occupy-wall-street-236993/>, dostęp [07.06.2021]. Oczywiście szeroko pojętej „retoryce 99%” trudno przypisać jednego autora, mowa jedynie o momentach popularyzacji, natomiast używana jest również w książce Howarda Zinna *Ludowa historia Stanów Zjednoczonych*, której dziedzictwo, czyli koncept “ludowych historii” silnie łączy się z pisarstwem Graebera.

interwencyjna – po pierwsze, w kontekście wezwań do czegoś w stylu “roku jubileuszowego” (popularnej w starożytności tradycji cyklicznej kasacji relacji dłużnych) wobec zadłużeń poszczególnych państw, a po drugie dlatego, że zdecydowana większość słuchaczy Graebera borykała się z problemami związanymi z pożyczkami studenckimi.

Jak się wydaje, biografia Graebera, jego działalność akademicka i pozaakademicka, przekonują o występowaniu trzech pól oddziaływań *Długu* (podobne pola da się nakreślić również w odniesieniu do innych książek badacza): 1. akademicki kontekst dyskusji o naturze pieniądza i innych zagadnień antropologii gospodarczej, 2. polityczne dyskusje na temat bieżących decyzji kształtujących globalny ład ekonomiczny, 3. oddolne inicjatywy lewicowych aktywistów walczących o uznanie i inną wizję przyszłości.

Poprzez działalność intelektualną wyraźnie wykraczającą poza mury akademii, czyli zaangażowanie w bieżące spory polityczne i organizację oddolnych działań, stał się on jednym z najważniejszych intelektualistów współczesnej lewicy. Jeżeli prześledzić działalność takich podmiotów medialnych, jak amerykański magazyn „Jacobin” czy brytyjskie „Novara Media”<sup>2</sup>, to szybko można znaleźć również trzy główne kompleksy ideologiczne, będące odpowiednikami wcześniej zarysowanych pól oddziaływania: 1. wypracowane przez antropologię krytyczne podejście do niewolnictwa, rasizmu i kolonializmu (a także seksizmu, patriarchy, homofobii, transfobii), 2. silna opozycja wobec neoliberalizmu i jego politycznych instrumentów, 3. poczucie braku przyszłości, związane z katastrofą klimatyczną i zablokowaniem dyskursu o przyszłości. W gruncie rzeczy ten sam zestaw czynników aktywizujących można znaleźć w fenomenie silnego młodzieżowego poparcia wokół takich politycznych figur, jak Bernie Sanders w USA czy Jeremy Corbyn w Wielkiej Brytanii. Dziedzictwo Davida Graebera weszło w pewnym sensie do politycznego głównego nurtu.

### **Jaki *homo oeconomicus*? Naukowy czy polityczny<sup>3</sup>?**

*Homo oeconomicus* jest *de facto* terminem literackim<sup>4</sup>, który zdomował się w żargonie ekonomicznym. Ogólny zakres jego zastosowań można wyznaczyć dzięki fabule *Przypadków*

---

<sup>2</sup> David Graeber: *A Celebration of His Life*, <https://novaramedia.com/2020/09/26/25785/>, dostęp [7.06.2021].

<sup>3</sup> Podstawowe rozpoznania historyczne i metodologiczne zawarte w tym podrozdziale zawdzięczam wykładowi Krzysztofa Nowaka-Posadzego.

<sup>4</sup> To stwierdzenie jest zarazem tezą i prowokacją. Termin *homo oeconomicus* nie jest zakorzeniony w badaniach literackich jako skodyfikowane narzędzie analityczne. Pisząc, że jest to *de facto* termin literacki, chcę dać wyraz temu, że pochodzi z tej samej rodziny co inne terminy antropologiczno-literackie: *homo viator*, *homo ludens*, *homo faber* itd. Nie chodzi mi jednak o prześledzenie faktycznej etymologii *homo oeconomicus* (która jest zawiła i niejasna oraz pokrywa się często z angielskim pojęciem „the economic man”), ale o uzmysłowienie fikcjonalnego, literackiego fundamentu terminu używanego w naukowym modelowaniu ekonomicznym.

*Robinsona Crusoe* Daniela Defoe, a więc pewnej fikcjonalnej intrydze opartej na wyobrażeniu człowieka gospodarującego w warunkach “zerowych” i budującego poprzez podejmowanie różnych wyborów podstawy ekonomii wyspy. Z drugiej strony *homo oeconomicus* to kategoria fundacyjna nauk ekonomicznych, z rodowodem sięgającym pism Johna Stuarta Milla, ale mająca osadzenie w myśli XVIII wiecznych twórców klasycznej ekonomii na Wyspach Brytyjskich, czyli Adama Smitha, Davida Ricardo i Thomasa Malthusa<sup>5</sup>. Można powiedzieć, że początki kariery tego terminu były mgliste i na poły mityczne. Jego ewolucja w ekonomii aż do dzisiaj oparta jest zaś na Millowskim geście zawieszenia pierwotnego rodowodu moralno-normatywnego tej kategorii<sup>6</sup>, na co zwracać będzie uwagę David Graeber, a o czym krytycznie wobec prac wspomnianych klasyków ekonomii pisał już Karol Marks, nazywając takie intelektualne zabiegi “robinsonadami”<sup>7</sup>. Można więc moim zdaniem o *homo oeconomicusie* mówić co najmniej dwojako: jako pewnym normatywnym wzorze zakorzenionym w zdrowym rozsądku (będącym efektem działań ekonomii politycznej) oraz jako metodologicznym modelu analitycznym naukowej ekonomii (w różnych uściśleniach i poszerzeniach krytycznych). Podział ten można przełożyć też na inne rejestry: praktyka i analiza, terytorium i mapa, głębia i powierzchnia itd.

*Homo oeconomicus* w swojej klasycznej wersji to model jednostki, która kieruje się racjonalną i egoistyczną kalkulacją zysków i strat przy podejmowaniu decyzji. Taki model mniej więcej funkcjonuje w myśleniu potocznym, ale w myśleniu naukowym właściwie każde ze słów powyższej definicji jest kwestionowane i dyskutowane, przez co można w historii ekonomii wyróżnić rozmaite podejścia metodologiczne i historyczne przemiany tej kategorii. W niniejszym referacie interesuje mnie jednak sam rdzeń, czy raczej założenie fundujące tę

---

<sup>5</sup> J. Dzionek-Kozłowska, *Homo oeconomicus w XXI wieku. Imperializm ekonomii a ekonomia behawioralna*, w: *Metaekonomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii*, red. M. Gorazda, Ł. Hardt, T. Kwarciniński, Kraków 2016, s. 107-109. Zob. także: tejsze, *Model homo oeconomicus. Geneza - ewolucja - wpływ na rzeczywistość gospodarczą*, Łódź 2018.

<sup>6</sup> Jest to oczywiście teza ogromnie dyskusyjna i zakładająca pewne wybory ideologiczne. Można wobec niej argumentować, że nowożytne nauki społeczne rodziły się tylko i jedynie w imię idei jak najrzetelniejszego opisanie świata, jego klasyfikacji, dzięki czemu można byłoby uczynić go bardziej ludzkim i uzyskać nad nim sprawczość. Argumentacja przeciwna, do której zaliczać będą się m.in. Marks i Graeber, wskazywać będzie na nieodłączność normatywnego wymiaru tychże opisów i na polityczny czy też praktyczny prymat ich funkcjonowania. W tym argumencie takie idee jak „giloty na Hume’a” czy unaukowanie ekonomii Milla to gesty *post factum* mające oczyścić filozofię i naukę z owych normatywnych ciągów.

<sup>7</sup> K. Marks, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1. *Proces wytwarzania kapitału*, [w:] K. Marks, F. Engels, *Dzieła*, t. 23, oprac. O. Szechter, Warszawa 1968. Chodzi o rozdział *Fetyszystyczny charakter towaru i jego tajemnica* (s. 82-96). Podobne zapisy o „robinsonadach” znajdują się również w Marksa *Przyczynek do krytyki ekonomii politycznej*.

kategorię, czyli charakterystyczny dla myśli liberalnej ideał wolności indywidualnej<sup>8</sup>. To z nim Graeber będzie dyskutował, obnażając ideologiczne ramy klasycznej w ekonomii historii o genezie pieniądza, czyli mitycznej opowieści o barterze.

## O realnym działaniu mitów

W obecnym w *Długu* rozdziale *Mit barteru* David Graeber zauważa, że dla ekonomistów zawsze było skandalem istnienie długu i kredytu, ponieważ nie mogli oni przyjąć do wiadomości tego, że strony zaangażowane w kredyt niekoniecznie działają z pobudek “ekonomicznych”<sup>9</sup>. Dlatego też według Graebera konieczne było usunięcie z przestrzeni historii innych form wymiany. Adam Smith spisując ów mit barteru w *Badaniach nad przyczynami i naturą bogactwa narodów* z 1776 uważał, że przed nastaniem pieniądza, rozumianego jako forma koniecznej ingerencji państwa, ludzie wymieniali ze sobą produkty na wolnym rynku. Wprowadzenie pieniądza było tylko pewnym ułatwieniem i usprawnieniem mechanizmów, które i tak się odbywały w “naturalnej” formie barteru. Autor odwołuje się w ten sposób do tradycji sięgającej Johna Locke’a czy Thomasa Hobbesa, czyli idei państwa jako “stróża nocnego”, którego rolę sprowadzić można właściwie do ochrony własności prywatnej obywateli. Graeber zwraca również uwagę na to, że doszło w ten sposób do wyodrębnienia “wolnego rynku” jako jednostki badawczej ekonomistów, jako tworu niezależnego od państwa (bo istniejącego bez jego pomocy w formie barteru), czyli także w konsekwencji od etyki czy polityki<sup>10</sup>. Sęk w tym, że to mityczne wyodrębnienie to nie tylko fundament ekonomii jako nauki, ale przede wszystkim teza z dziedziny filozofii moralnej, której Smith był profesorem. Mówi ona o tym, że wymiana handlowa wolnych jednostek jest głównym wyróżnikiem ludzkości i jej rozwoju historycznego. Skuteczna wymiana handlowa i zasada maksymalizacji korzyści jednostek staje się w tej opowieści warunkiem sprawstwa i motorem rozwojowym dziejów. Mit barteru staje się więc nie tylko niewinną fikcją o genezie pieniądza, ale tezą antropologiczną, mówiącą o tym, że człowiek jest *homo oeconomicus*.

Wobec wspomnianego mitu barteru Graeber wyklada po prostu w *Długu* konsekwentnie dorobek badawczy współczesnej antropologii. Dochodzi do wniosku, że:

---

<sup>8</sup> Który w wersji naukowej ekonomicznego modelowania przejawia się w ideale indywidualizmu metodologicznego wykraczającego również poza samą ekonomię (dziękuję za tę uwagę Krzysztofowi Nowakowi-Posadzemu).

<sup>9</sup> D. Graeber, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. Bartosz Kuźniarz, Warszawa 2018, s. 33. Graeber odwołuje się w tym miejscu do obecnego w koncepcji *homo oeconomicus* kryterium maksymalizacji korzyści/użyteczności.

<sup>10</sup> Tamże, s. 37.

(...) aby w ogóle mogła się pojawić dyscyplina zwana „ekonomią”, zajmująca się przede wszystkim sposobami, jakimi posługują się jednostki, aby najkorzystniej wymienić buty na ziemniaki lub sukno na włócznie, musi ona zakładać, że wymiana tego rodzaju dóbr nie ma nic wspólnego z wojną, namiętnością, przygodą, tajemnicą, seksem czy śmiercią<sup>11</sup>.

Graeber uruchamia wobec opowieści o wolnej wymianie Adama Smitha opowieść o darze Marcela Maussa, czyli wykazuje jak rozmaite i skomplikowane mogą być ludzkie formy wymiany, różniące się od wymiany handlowej głównie elementem nawiązywania więzi<sup>12</sup>.

Rekapitulując ten aspekt książki Graebera, można stwierdzić, że nie daje on wiary w naukowe oddzielenie ekonomii od twierdzeń normatywnych na temat funkcjonowania gospodarki. Uważa on wręcz, że ów mit oddzielenia, czyli mit barteru, był *de facto* normatywnym programem lansującym antropologiczną tezę o *homo oeconomicusie* i wypierającym z historii pieniądza przemoc i nierówność. Miernikiem skuteczności normatywnej wspomnianej tezy antropologicznej jest tzw. myślenie zdroworozsądkowe<sup>13</sup>. Według Antonio Gramsciego wpływ na potoczne myślenie ludzi jest głównym narzędziem politycznej hegemonii<sup>14</sup>. Stawką książki Graebera jest w tym sensie przewyższenie kilkusetletniej hegemonii teorii wolnego rynku.

## **Antropologia władzy przeciw ekonomii wolnych jednostek**

Z kategorią *homo oeconomicus* wiąże się wiele różnych tez antropologicznych. Wspomniałem wcześniej o ogólnym założeniu o indywidualizmie metodologicznym (czyli wizji lokującej sprawczość w postrzeganej w oddzieleniu od grupy jednostce) i konstrukcji ideału ahistorycznej i amoralnej wymiany handlowej. Antyteza Graebera na owe mity ekonomii jest następująca: 1. żyjemy w społeczeństwie, 2. nasze relacje wymiany mają charakter historyczny i moralny. Wniosek, do którego dochodzi na końcu książki, jest więc następujący: “jeśli demokracja w ogóle ma jakieś znaczenie, to jako mechanizm, dzięki któremu wszyscy

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 48.

<sup>12</sup> Maussowska logika daru jest zaś radykalnie odmienna od logiki wymiany Smitha – ta pierwsza jest również transferem kulturowym, druga sprowadza się do wymiany towarów.

<sup>13</sup> Tę tezę Graeber kreśli bardzo delikatnie, wskazując na początkowo wręcz jawne funkcjonowanie ekonomii politycznej również jako formy pedagogiki społecznej. Dopowiedzenia jej konsekwencji i powiązanie jej z Gramscim (dość oczywiste) jest już moje – M. J.

<sup>14</sup> “Drugim rodzajem czynności jest wpływanie przez podmioty hegemoniczne na zdroworozsądkową wizję świata grup podporządkowanych. Gramsci w swoich *Zeszytach...* podkreślał polityczną rolę doświadczenia potocznego. Jest ono jednym z kluczowych elementów hegemonii, ponieważ opiera się głównie na stereotypach i utartych wyobrażeniach, co czyni z niego idealny reproduktor konformizmu i utrwalania *status quo*. Zdrowy rozsądek był przez autora *Zeszytów...* ujmowany jako chaotyczny i heterogeniczny. Gramsci uważał, że kategorie, jakimi ujmują rzeczywistość tzw. zwykli ludzie, nie są wcale ani proste, ani jednowymiarowe. Zabiegi podmiotów władzy mają z tej perspektywy za zadanie kształtować własną opowieść ideologiczną przy użyciu kategorii, które już są składnikami masowej wyobraźni. Tylko zgodność pomiędzy ideologią władzy a potoczną wiedzą mas społecznych może legitymizować przyzwolenie tych ostatnich.” [M. Wróblewski, *Wierni jako zasób kontrhegemoniczny. Spór o krzyż w kontekście teorii hegemonii*, “Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39), s. 16].

możemy się zgodzić na urządzenie rzeczywistości w inny sposób”<sup>15</sup>. Celem jest zatem uwolnienie się od władzy panującej hegemonii. Żeby to umożliwić, autor opowiada historię świata i roli długu oczami antropologa. Jest to tzw. antropologia władzy<sup>16</sup>, którą Graeber uprawia jako zdeklarowany anarchista<sup>17</sup>. Twierdę zatem, że dla Graebera *homo oeconomicus* (choć sam ten termin nie pada w *Długu* ani razu) jest kategorią z repertuaru antropologii władzy, a to głównie dlatego, że sama ekonomia byłaby jej dziedziną szczegółową:

Dla większości ludzi, jacy kiedykolwiek żyli na Ziemi, „sprawy ekonomiczne” były tylko jednym z aspektów tego, co nazwalibyśmy polityką, prawem, życiem domowym czy nawet religią. Język ekonomiczny zawsze miał – i w dalszym ciągu ma – charakter z gruntu moralny, nawet jeśli twierdzi inaczej (jak w brutalnej Realpolitik epoki osiowej czy „racjonalnej” analizie kosztów i korzyści współczesnych ekonomistów), dlatego każda rzetelna historia gospodarcza musi być zarazem historią moralności. Z tego powodu rozdział dotyczący logiki transakcyjnej – komunizmu, wymiany i hierarchii – ma kluczowe znaczenie dla całej tej książki<sup>18</sup>.

Żeby zobrazować więc lepiej specyfikę rozumienia *homo oeconomicus* przez Graebera, skupię się na powyższych wątkach, tzn. logikach transakcyjnych i politycznych źródłach moralności.

W rozdziale *Krótki traktat o moralnych podstawach stosunków gospodarczych* Graeber analizuje trzy warianty stosunków moralnych, które wymykają się logice korzyści: komunizm, wymianę i hierarchię. U samej podstawy logiki korzyści leży według Graebera idea wzajemności (w tym sensie pojęcie ekonomiczne ma podstawę etyczną), która jest właściwie obecna we wszystkich wariantach stosunków międzyludzkich<sup>19</sup>. Idea wzajemności uobecniona w wymianie handlowej jest jednak ogołocona z wszelkich zanieczyszczeń typowych dla zachowań ludzkich, czyli poddana matematyzacji, pewnego rodzaju oderwania od życia. Model matematyczny wymiany handlowej zakłada wręcz geometrycznie doskonałą sprawiedliwość. Ludzkie relacje natomiast są zaś najczęściej niedoskonałe. Logika komunizmu, czyli działanie według zasady: „każdemu według potrzeb, do każdego według możliwości”<sup>20</sup>, polega na wzajemności tylko spodziewanej, przeświadczeniu, że druga osoba zrobiłaby dla nas to samo. Logika wymiany, zakłada relację ludzi względnie równych sobie, wśród których akt wymiany jest zarazem nawiązaniem relacji, wymagającej podtrzymywania przez kolejne naddatkowe

---

<sup>15</sup> D. Graeber, dz. cyt., s. 574.

<sup>16</sup> Na takie ulokowanie dyscyplinarne wskazuje Kacper Pobłocki w wykładzie *Pochwała długu* podczas cyklu spotkań Biennale Warszawa pod tytułem „Ekonomie przyszłości. Appendix”, <https://www.youtube.com/watch?v=lknoqrcRsYU>, dostęp [07.06.2021]. Pobłocki wskazuje wręcz na służebną rolę Graebera wobec osiągnięć całej dziedziny badań, widząc w nim bardziej sprawnego popularyzatora niż oryginalnego badacza, więcej zasług przypisując choćby jego mentorowi, czyli Marshallowi Sahlinsowi i m. in. jego książce *Stone Age Economics* z 1974 roku.

<sup>17</sup> D. Graeber, *Fragmenty antropologii anarchistycznej*, przeł. Qrde, Poznań 2021.

<sup>18</sup> Tenże, *Dług*, dz. cyt., s. 578.

<sup>19</sup> Tamże, s. 127.

<sup>20</sup> Tamże, s. 132.



wymiany, czyli podtrzymywanie więzi. Hierarchia zaś budowana jest między nierównymi i polega na zasadzie precedensu, a wymianę zastępują gesty tożsamościowe, które replikują strukturę hierarchii.

Opisane powyżej logiki tworzą całą gamę funkcjonujących relacji międzyludzkich i modeli strukturyzacji społecznej (Graeber wskazuje, że zawsze występują wszystkie w pewnym zmieszaniu ze sobą lub współtowarzyszą w różnych odrębnych sferach życia). Model *homo oeconomicus* oparty byłby zaś według Graebera na relacjach „niehumanicznych”, związanych z podbojem, grabieżą, przemocą seksualną i niewolnictwem. Opowiadając czytelnikowi historię pieniądza, Graeber przedstawia zarazem pewną genealogię tych „niehumanicznych zachowań”. W późniejszych rozdziałach autor *Pracy bez sensu* wykłada koncepcję narodzin współczesnego pojmowania podmiotowości i prawa własności na bazie niewolnictwa. Powołując się na książkę Orlando Pattersona *Slavery and Social Death*, wskazuje, że pierwowzorem relacji człowiek-rzecz była relacja pan-niewolnik, w tym sensie zatem u źródeł własności prywatnej w prawie rzymskim leżała władza nad niewolnikiem<sup>21</sup>. Wnioski dające się wyciągnąć z tego faktu są rozległe. Na wzór absolutnej i arbitralnej relacji dominacji pana nad niewolnikiem zostały ukształtowane relacje domowe i publiczne. Rzymski wynalazek prawno-antropologiczny to zaś podmiotowość dualna: to, że można jakimś człowiekiem władać absolutnie rodzi w konsekwencji rozumienie podmiotowości jako bycie właścicielami samych siebie (a także rewers: bycie niewolnikami samych siebie) – aż do problemów z dualizmem psychofizycznym, czyli patrzenia na umysł i ciało jako relację podmiot-przedmiot. Pojęcie obywatela jako właściciela niewolników i własności prywatnej prowadzi także do narodzin obywatela jako właściciela praw (na straży których stoi państwo). Następstwem jest nowożytna idea wolności indywidualnej, którą znajdujemy w *homo oeconomicus* Adama Smitha. Tyle, że jest ona ograniczona do pełnej wolności dysponowania jedynie własnością prywatną kosztem utraty części wolności na rzecz państwa. Nowoczesne cedowanie części wolności na rzecz państwa jest zaś podstawą zaistnienia zjawiska kapitalistycznej pracy najemnej, czyli czasowego wynajmowania wolności, analogicznie do wolności niewolnika wystawionej na sprzedaż<sup>22</sup>.

---

<sup>21</sup> Tamże, s. 288.

<sup>22</sup> Tamże, s. 297-300.

## Próba syntezy

Zgodnie z wyrażonym wcześniej przekonaniem postrzegam *Dług* Graebera jako faktyczną interwencję antropologiczną w dyskursie na temat *homo oeconomicus*. Wydaje mi się jednak, że dużo istotniejsze są w tej interwencji nie walki na polu ekonomicznym, ale te na polu antropologicznym<sup>23</sup>. Byłaby to po prostu antropologizacja tego terminu i jego polityzacja. Dotychczasowe jego rozumienie i funkcjonowanie w zdrowym rozsądku oparte zaś było moim zdaniem na hegemonii antykomunistycznej<sup>24</sup>. Polityzacja polegałaby na ujawnianiu struktur hegemonicznych w jej wnętrzu oraz budowaniu możliwych kontrhegemonii.

*Dług* Graebera staje się zatem w takim ujęciu nie tyle nową historią pieniądza czy długu, lecz po prostu wersją “ludowej historii” świata. Tak szerokie ujęcie narażone jest oczywiście siłą rzeczy na mnóstwo niewyjaśnionych sprzeczności czy niedomówień, ale wydaje mi się, że posiada dwie główne zalety: jest brawurową wizją antropologii opartej na pozytywnym obrazie człowieka oraz nie popełnia błędu ekonomizmu jak wydana niedawno *Ludowa historia Polski* Adama Leszczyńskiego<sup>25</sup>.

Wiara w to, że dla Graebera człowiek jest raczej bardziej dobry niż zły, zdaje się podstawą jego anarchistycznych przekonań antropologicznych. Najlepszym przykładem są twierdzenia o naturze konkwistadorów z wypraw Cortésa i ludobójstwie Azteków (można je porównać do analogicznych rozważań na temat moralności nazistów i kwestii tego, do czego może posunąć się zwykły człowiek<sup>26</sup>). Jego argumentacja polega na odrzuceniu logiki ekonomicznej jako czynnika usprawiedliwiającego grabieżę Cortésa czy generalnie zjawisko europejskiego kolonializmu. Według tej logiki “okazja czyni złodzieja”: pojawiły się odpowiednie narzędzia i odpowiednia sytuacja, by zachować się niemoralnie w celu osiągnięcia korzyści. Wobec takiej historii Graeber stwierdza natomiast przytomnie, że na długo przed podbojami europejskimi, zarówno imperia zbudowane w kulturze chińskiej, jak i arabskiej miały możliwości ekonomiczne i techniczne, by dokonywać analogicznych kolonizacji, ale

---

<sup>23</sup> Koncepcję interwencji antropologicznych na polu cudzym i własnym zawdzięczam Kacprowi Pobłockiemu (zob.: cytowany wykład *Pochwała długu*).

<sup>24</sup> Podtrzymuję tutaj gest Graebera polegający na prowokacyjnym użyciu słowa „komunizm” bez tłumaczenia się z jego obciążenia dziedzictwem totalitaryzmu. Antykomunizm dla Graebera byłby po prostu działaniami (dyskursem) zmierzającymi do pacyfikacji oddolnie organizujących się ludzi i odebraniu im historycznego sprawstwa. Wątek ten pojawia się zarówno w *Długu*, jak i w *Pracy bez sensu*, a także omawiany jest w artykule zapowiadającym książkę mającą się ukazać już pośmiertnie. Zob.: D. Graeber, D. Wengrow, *Jak zmienić bieg ludzkiej historii (a przynajmniej tej części, która już się wydarzyła)*, przeł. I. Ostrowska, „Czas Kultury” 2019, nr 4, s. 156-168.

<sup>25</sup> A. Leszczyński, *Ludowa historia Polski. Historia wycisku i oporu. Mitologia panowania*, Warszawa 2020.

<sup>26</sup> Podobną brawurową antropologię pozytywną w tym zakresie zawiera książka Rutgera Bregmana *Humankind*, w której autor nie zostawia suchej nitki na głośnych eksperymentach Milgrama i Zimbardo, argumentując, że były one prowadzone w celu poparcia tezy, której udowodnienie miało służyć polityce większej kontroli społecznej.

tego nie zrobiły. Co ważniejsze, stwierdza również, że niewielu z nas zachowałoby się tak, jak konkwistadorzy, ponieważ wejście w ich sytuację to konieczność odtworzenia pewnych typowych doświadczeń biograficznych o charakterze dehumanizującym<sup>27</sup>. W tym sensie rolą kategorii *homo oeconomicus* byłaby naturalizacja nieludzkich relacji społecznych, bo sama wynika z historycznie powtarzanych nieludzkich zabiegów. Przekonując, że wszyscy bylibyśmy skłonni do ludobójstwa w odpowiednich warunkach i przy mocnych zachętach, pragniemy uzyskać ludzi gotowych do zrobienia miejsca na “nieludzkie” traktowanie siebie i innych w codziennych relacjach społecznych współczesnego kapitalizmu.

Podczas, gdy w *Ludowej historii Polski* Adama Leszczyńskiego ma się wrażenie, że wszystkie postaci historyczne zostały ulepione z jednej ortodoksyjno-marksistowskiej, dziewiętnastowiecznej gliny ekonomizmu, często dość nachalnie obrazując wyższość bazy nad nadbudową i niekonsekwentnie odwołując się do Marksowskiej wartości pracy<sup>28</sup>, Graeber opowiada historię na jeszcze wyższym poziomie ogólności. Leszczyński często zdaje się sprowadzać Marksowską ideę analizy materialistycznej historii do indywidualnie pojmowanych kalkulacji ekonomicznych (co według Graebera jest konstruktem idealistycznym), czyli wszędzie widzi *homo oeconomicusa*. Graeber wszędzie tam, gdzie jest materia (pieniądz), widzi relacje moralne (relacje władzy).

*Dług* Graebera to z kolei opowieść o przemianach i trwaniu różnych struktur władzy. Jako anarchista zwraca uwagę na zagrożenia ze strony władzy państwowej, jak i ze strony rynku, pokazując, że bardzo często działają one w tandemie. Graeber dokonując licznych demitologizacji i denaturalizacji, pokazuje jak nasze współczesne myślenie ekonomiczne zostało ukształtowane przez konkretne historyczne wydarzenia (podboje, grabieże, gwałty, niewola itd.) i ich późniejsze racjonalizacje w postaci relacji moralnych. Ich historyczna strukturyzacja i ciągłe odtwarzanie ma za zadanie czerpanie korzyści z relacji władzy i utrzymywanie pod kontrolą wszelkich relacji budowanych wokół “bazowego komunizmu”. Gdy obecny jest w zamkniętym kręgu elit, to staje się podstawą tworzenia hierarchii, ten budowany oddolnie musi być pod ciągłą kontrolą bądź nawet zwalczany (tu rola aparatów przymusu państwa) czy wyzyskiwany. Oparcie struktur władzy na formach zarządzania “bazowym komunizmem” to element wspólny dwóch książek Graebera - *Długu* i *Prac bez sensu*. Duch wspólnotowy tworzący się podczas wspólnej pracy jest tym, co kapitał przemienia

---

<sup>27</sup> D. Graeber, *Dług*, dz. cyt., podrozdział *Chciwość, terror, gniew i dług*, s. 462-479.

<sup>28</sup> P. Kuligowski, *Jakiej ludowej historii Polacy potrzebują*, <https://czaskultury.pl/artukul/jakiej-ludowej-historii-polacy-potrzebuja/>, dostęp [07.06.2021]. Chodzi mi tu o zarzuty na temat niedostrzegania sprawstwa oddolnego polskich ruchów wolnościowych, poprzez lansowanie tezy, że wszystkie idee emancypacyjne zostały przywiezione do Polski z zagranicy i wykorzystane do nowej dystrybucji władzy.

w wartość dodatkową i kontroluje, by zatrzymać zmianę społeczną. Naturalizacja pojęcia *homo oeconomicus* pełni zaś w tym układzie rolę pacyfikacji możliwych do zbudowania innych niż przewidziane relacji społecznych. Na tej zasadzie polityczną rolą kategorii *homo oeconomicus* jest jej funkcjonalny antykomunizm.

### **Próba operacjonalizacji**

Na zakończenie chciałbym poddać kategorię *homo oeconomicus*, “poprawioną” przez Graebera, refleksji na temat jej operacjonalizacji. Polegałaby ona moim zdaniem na pewnym powrocie do swoich początków, czyli do literatury. Stałaby się w ten sposób rodzajem marksistowskiej analizy materialistycznej za pomocą narzędzi antropologii władzy. *Homo oeconomicus* mógłby więc być zwornikiem szerszych struktur zaprojektowanych społecznie w literaturze. Mowa więc nie tylko o śledzeniu faktycznego dyskursu ekonomicznego, ale przede wszystkim o szukaniu ukrytych założeń i struktur władzy w funkcjonujących w dziełach kultury relacjach międzyludzkich i tego, jak jednostki w nich postępują i dlaczego<sup>29</sup>. Taka analiza siłą rzeczy wskazywałaby na to, jakie miejsce w strukturach tak zrekonstruowanych ekonomii zajmuje “bazowy komunizm”. Operacjonalizacja doprowadziłaby więc do dialektycznego włączenia terminu *homo sovieticus*<sup>30</sup> jako jednego z wariantów *homo oeconomicus*, opartego na innej strukturze moralnej. Drugim krańcem znaczeniowym tego poszerzonego pojęcia byłoby zatem klasyczne rozumienie tego terminu, mówiące o modelu dążącym do w pełni racjonalnej i egoistycznej kalkulacji i maksymalizacji korzyści.

Wnioski, które wyciągam z analizy Graeberowskiej wersji pojęcia *homo oeconomicus* mają głęboko ambiwalentny charakter. Z jednej strony autor dokonuje tylko antropologizacji pojęcia, ale dzięki temu rozbraja jego ideologiczny wymiar. Sprowadza jego zastosowanie do antropologicznej analizy materialistycznej, ale czy czyniąc to nie wytrąca czasem w ten sposób metodologicznej sprawczości ekonomii, tym samym właściwie nawołując do jej samolikwidacji (usuwając jej uzasadnienie jako nauki). Podobnie, można postawić amoralne pytanie, czy czasem korzyści z postępowania według „niehumanicznych” wzorców relacji nie są dla ludzkości większe niż pozostawanie przy bardziej tradycyjnych metodach (a więc, czy amoralność modelu *homo oeconomicus* nie przyczyniła się do zwiększenia sumy dobra w

---

<sup>29</sup> Robinson Crusoe byłby w takim zastosowaniu nie tylko literackim rezerwuarem i odniesieniem dla przyszłej nowoczesnej ekonomii, ale także dla nowoczesnej powieści. Ten splot wydaje się nieprzypadkowy.

<sup>30</sup> Terminu tego używam w tradycji tischnerowskiej, a właściwie post-tischnerowskiej, czyli jego powszechnych użyciu i nadużyciu w polskiej publicystyce po 1989 roku. Niniejszy artykuł nie jest jednak miejscem na rekonstrukcję znaczenia tego terminu i dyskusję nad nim.

historii ludzkości, czyli np. dylemat: czy postęp technologiczny lub medyczny mogłyby nastąpić bez niewolnictwa?). Wydaje się, że odpowiedź brzmi „nie”. Zazwyczaj trzymanie się „niehumanitarnych ekonomii” ma za cel jedynie reprodukcję hierarchii lub czystą akumulację kapitału niż jakkolwiek skuteczność czy sprawczość. Tę według Graebera zapewnia logika komunizmu: „każdemu według potrzeb, do każdego według możliwości”. I na koniec: czy stawianie tezy o możliwości zredukowania książki Graebera do popularyzacji myśli Marksa to zarzut czy komplement? Na to pytanie można łatwo odpowiedzieć zgodnie z duchem książki, że taki dług u Marksa to bardzo cenna rzecz, bo pozwala budować więzi.

### **Literatura:**

Bregman Rutger, *Humankind. A Hopeful History*, Bloomsbury Publishing, London 2020.

Defoe Daniel, *Przypadki Robinsona Crusoe*, przeł. Władysław Ludwik Anczyc, Wydawnictwo MG, Warszawa 2017.

Dzioniczek-Kozłowska Joanna, *Homo oeconomicus w XXI wieku. Imperializm ekonomii a ekonomia behawioralna*, w: *Metaekonomia. Zagadnienia z filozofii ekonomii*, red. Marcin Gorazda, Łukasz Hardt, Tomasz Kwarciński, Copernicus Center Press, Kraków 2016.

Dzioniczek-Kozłowska Joanna, *Model homo oeconomicus. Geneza - ewolucja - wpływ na rzeczywistość gospodarczą*, Wyd. Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.

Graeber David, *Dług. Pierwsze pięć tysięcy lat*, przeł. Bartosz Kuźniarz, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2018.

Graeber David, *Praca bez sensu. Teoria*, przeł. Mikołaj Denderski, Wyd. Krytyki Politycznej, Warszawa 2019.

Graeber David, *Fragmenty antropologii anarchistycznej*, przeł. Qrde, Bractwo Trojka, Poznań 2021.

Graeber David, Wengrow David, *Jak zmienić bieg ludzkiej historii (a przynajmniej tej części, która już się wydarzyła)*, przeł. Iwona Ostrowska, „Czas Kultury” 2019, nr 4, s. 156-168.

Keymer Thomas, *Introduction*, [w:] Defoe Daniel, *Robinson Crusoe*, ed. Thomas Keymer, Oxford University Press 2007. “Oxford World’s Classics”.

Kuligowski Piotr, *Jakiej ludowej historii Polacy potrzebują*, <https://czaskultury.pl/artykul/jakiej-ludowej-historii-polacy-potrzebuj/>, dostęp [07.06.2021].

Leszczyński Adam, *Ludowa historia Polski. Historia wyzysku i oporu. Mitologia panowania*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2020.

Marks Karol, *Kapitał. Krytyka ekonomii politycznej*, t. 1. *Proces wytwarzania kapitału*, [w:] Marks Karol, Engels Fryderyk, *Dzieła*, t. 23, oprac. Ozjasz Szechter, Książka i Wiedza, Warszawa 1968.

Patterson Orlando, *Slavery and Social Death. A Comparative Study*, Harvard University Press 1982.

Sahlins Marshall, *Stone Age Economics*, Routledge, New York 2004.

#### **Pozycje internetowe:**

Pobłocki Kacper, *Pochwała długu*, Biennale Warszawa: “Ekonomie przyszłości. Appendix”, <https://www.youtube.com/watch?v=lknoqrcRsYU>, dostęp [07.06.2021].

Sharlet Jeff, *Inside Occupy Wall Street*, “Rolling Stone” 10.11.2011, <https://www.rollingstone.com/politics/politics-news/inside-occupy-wall-street-236993/>, dostęp [07.06.2021].

Wróblewski Michał, *Wierni jako zasób kontrhegemoniczny. Spór o krzyż w kontekście teorii hegemonii*, “Kultura Popularna” 2014, nr 1 (39).

#### **Pozostałe źródła internetowe:**

*David Graeber: A Celebration of His Life*, <https://novaramedia.com/2020/09/26/25785/>, dostęp [7.06.2021].

## Pojęcie „pola epistemologicznego” w filozofii Marka Siemka

W roku 2021 przypada dziesiąta rocznica śmierci wybitego polskiego filozofa i historyka idei, profesora Marka Siemka. Jedną z największych z jego zasług było wprowadzenie do dyskursu interpretacji filozofii Immanuela Kanta. Marek Siemek starał się wykazać na czym polegała przełomowość myśli Kantowskiej z okresu krytycznego. W tym celu wprowadził pojęcie „pola teorii” i pokazał, że dzięki Kantowi udało się filozofii wykroczyć poza rozważania pozostające w polu epistemicznym i zakreślić problematykę pola epistemologicznego. W moim eseju chciałbym przybliżyć to przejście, ale również pokazać, jak teoria pola epistemologicznego została wykorzystana do wyjaśnienia pewnych aspektów myśli Marksowskiej.

Według Siemka „przewrót kopernikański” w filozofii, który dokonał się po opublikowaniu *Krytyki czystego rozumu*, nie polegał wcale na odnalezieniu odpowiedzi na pewne ważne pytania, które nurtowały filozofię od samych jej początków, lecz na czymś dużo bardziej doniosłym. Kant w swoich *Krytykach* wyznaczył nowe stanowisko filozoficzne. Oznacza to, że pozwolił on na postawienie zupełnie innych niż dotychczas pytań. Jest to o ważne, ponieważ filozofia jest tym obszarem działalności ludzkiej, który próbuje, poprzez zadawanie pytań, rozważać problematykę nieosiągalną metodologicznie dla nauki. Można stwierdzić, że stawianie pytań jest istotą filozofowania, a więc sformułowanie pytań, które dotychczas nie były możliwe do sformułowania, pozwala na stworzenie filozofii, która w zasadniczy sposób różni się od wcześniejszych rozważań i wyznacza nowy obszar teorii.

Wykroczenie poza to, co już w filozofii znane, doprowadziło do wytworzenia się oryginalnej konstrukcji teoretycznej. Wyznaczenie nowego punktu wyjścia dla filozofii Siemek nazywa „odmiennością pola teorii”. Podstawą dla zakreślenia nowego pola teorii w filozofii Kanta było ustanowienie problematyki transcendentalnej. Tym, co udało się dzięki niej osiągnąć, było oderwanie się od tego, czym dotychczas zajmowała się teoria poznania (reprezentowana przez myślicieli od Kartezjusza do Hume’a) i zadanie pytania o metafizyczne podstawy istnienia wiedzy. Później problematykę tę w pełny sposób rozwinął dopiero Fichte<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> M. Siemek *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Warszawa 2017, s. 43-45.

Filozofia przedkrytyczna, operująca w paradygmacie mentalistycznym, miała również swoim zakresem obejmować problematykę wiedzy. Czyniła to jednak w sposób, który uniemożliwiał jej właściwe postawienie tego problemu. Działo się tak ze względu na fakt, iż myśliciele z tego okresu mocno odgraniczyli wiedzę od bytu. Wiedza miała być tylko medium, drogą dojścia do bytu, który w żaden sposób nie był uwarunkowany przez warunki poznania. Warto zauważyć, że relacja między wiedzą a bytem była asymetryczna – byt jawił się jako niezależny od wiedzy, natomiast wiedza była służalcza względem bytu; miała w prosty sposób odzwierciedlać, poprzez świadomość, realność ontyczną<sup>2</sup>.

Poznanie miało służyć jedynie maksymalnemu zbliżeniu się do bytu. Uwidacznia się w tym dążeniu odwołanie do klasycznej definicji prawdy rozumianej jako zgodność myśli z rzeczywistością. Ustanowienie dychotomicznego podziału między poznającym podmiotem a ontyczną realnością jest charakterystyczne dla horyzontu myślowego, który tworzy pole epistemiczne. Filozofowie działający w tym paradygmacie skupiali się głównie na tym, w jaki sposób przebiega czynne poznanie bytu, w jaki sposób powstaje wiedza. Brak u nich pogłębionej refleksji dotyczącej tego, w jaki sposób wiedza w ogóle jest możliwa. Jednakże nawet próba postawienia tego pytania we właściwy sposób jest w tym polu teoretycznym niemożliwa. Wynika to z faktu, iż próba ujęcia relacji między wiedzą a bytem z poziomu rozważań, które pozostają jednym z członów tej relacji, jest niewykonalna. Brak w tym miejscu probierza, który pozwoliłby spojrzeć na wiedzę niejako „z zewnątrz”. Właściwe ujęcie struktury danej teorii jest możliwe tylko dzięki spojrzeniu spoza tej struktury. Dlatego filozofia przedkrytyczna, nie mając narzędzi do wejścia na wyższy poziom teoretyczny, nie jest w stanie w odpowiedni sposób sformułować pytania, na które chce odpowiedzieć. Próba sproblematyzowania wiedzy w tym horyzoncie myślowym może być jedynie metaepistemiczna<sup>3</sup>.

Mimo to, już wśród myślicieli przedkrytycznych, pojawiały się intuicje, które jednak mogły być w pełni rozwinięte dopiero przez Kanta i filozofów późniejszych od niego. Intuicje te były powiązane z próbą odpowiedzi na pytania przedstawione wyżej, czyli pytania dotyczące problemu stosunku poznania do rzeczywistości. Problem ten był poruszany m.in. przez Kartezjusza, Spinozę, Leibniza, Locke’a, lecz, jak twierdzi Siemek, możliwe było tu jedynie wskazanie ściśle metafizycznej problematyki, a niemożliwe było jej właściwe

---

<sup>2</sup> Tamże, s. 45-47.

<sup>3</sup> Tamże, s. 48-49.



wyartykułowanie. Tylko spojrzenie z dystansu teoretycznego na relację wiedzy do rzeczywistości pozwala podejść do problemu wiedzy z perspektywy metafizycznej<sup>4</sup>.

Warto jednakże przyjrzeć się bliżej dwóm nurtom teorii poznania, które, pozostając w opozycji do siebie nawzajem, ustanowiły wiedzę głównym przedmiotem swoich rozważań, tym samym uniemożliwiając sobie wyjście poza pole epistemiczne. Wyróżnienie problemu wiedzy wiązało się z zaprzeczeniem dotychczasowym założeniom filozofii metafizycznej, która nie rozłączała tak wyraźnie wiedzy od zagadnienia bytu i zakładała absolutną nadrzędność problematyki dotyczącej bytu. Nurt pokartezjańskiej filozofii racjonalistycznej, zakładając ścisłą podmiotowość poznania, odchodzi od dążeń do absolutnego poznania rzeczywistości i ogranicza pewność swoich twierdzeń do tego, co jest weryfikowalne przy pomocy rozumu. Także nurt empirystyczny, poprzez skrajną subiektywizację poznania, rezygnuje z pretensji do wyjaśnienia bytu samego w sobie. Widoczne jest tutaj uderzenie w same podstawy dotychczasowej metafizyki: z jednej strony racjoniści odrzucają aksjomat o substancjalności myślenia, natomiast empiryści – o intelligibilnej naturze bytu<sup>5</sup>.

Przedstawione powyżej koncepcje rodzą duży problem – uniemożliwiają one zaistnienie nauki. Pierwotne rozumienie działalności naukowej zakładało chęć prawdziwego poznania rzeczywistości. W momencie, w którym autonomizuje się poznanie i zakłada się jego odrębność od porządku ontologicznego, niewykonalne jest spełnienie podstawowego dążenia nauki. Sądy prawdziwe można wygłosić tylko w ramach granic rozumu (gwarantując powszechne, intersubiektywne obowiązywanie wiedzy), bądź zbioru impresji (zapewniając bezwzględną ważność przedmiotową). Jednak dla nauki konieczne jest połączenie obu tych perspektyw<sup>6</sup>.

Dopiero Kant z krytycznego okresu swojej działalności był w stanie przekroczyć pole epistemiczne i – przy pomocy filozofii transcendentalnej – określić problematykę pola epistemologicznego, które wyznacza zupełnie nowy paradygmat w filozofii<sup>7</sup>. Pole to swoim zakresem wykracza poza teoriopoznawczą refleksję i wchodzi na wyższy poziom teoretyczny. Pozwala w sposób właściwy zadać pytanie o możliwość i warunki samego zachodzenia relacji poznawczej. W tym miejscu w pełni wybrzmiewa właściwy charakter pytania o stosunek poznania do rzeczywistości: staje się ono pytaniem metafizycznym, nie tylko teoriopoznawczym.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 49-51.

<sup>5</sup> Tamże, s. 52-53.

<sup>6</sup> Tamże, s. 57-59.

<sup>7</sup> Tamże, s. 61.

Dzięki Kantowi również nauka odzyskała właściwy sobie status. Zadając pytanie o możliwość sądów syntetycznych *a priori*, Kant tak naprawdę pytał o możliwość istnienia nauki, która łączy w sobie powszechną konieczność sądów z ich niepustą treścią. W ten sposób nauka wychodzi z wcześniejszych aporii i znowu może mieć roszczenie do prawdziwego poznania rzeczywistości<sup>8</sup>.

Aby odpowiednio zrozumieć na czym polegała przełomowość myśli Kanta należy przede wszystkim wyjaśnić, czego dotyczyła problematyka transcendentalna. Dążenie do skrytykowania rozumu, czyli umieszczenia w centrum rozważań wiedzy, było najważniejszym zadaniem transcendentalizmu. Należy jednak zauważyć, że nie chodzi tu jedynie o zwykłe przeanalizowanie procesu poznawczego, lecz o coś znacznie ważniejszego – całościowe ujęcie problemu wiedzy<sup>9</sup>.

Kant stworzył system, w którym wiedza przestaje być tylko jednym z aspektów problematyki filozoficznej, a pytanie o nią staje się pytaniem filozoficznym w ogóle. Nie sposób u Kanta wyodrębnić teorii poznania od ontologii. Estetyka oraz logika transcendentalna tworzą teorię, w ramach której nie sposób mówić o jednym tylko z tych zagadnień. Dzieje się tak dlatego, że nasze poznanie samo konstytuuje swój przedmiot. Nie ma sensu mówić o bycie w oderwaniu od warunków jego poznania. Dlatego pytanie transcendentalne nie dotyczy tylko ontycznej rzeczywistości bytu albo wiedzy mającej być tym, co zapewnia nam dostęp do tego bytu. Powinno być one zadane tak, aby obejmowało wiedzę oraz byt jednocześnie jako dwa nierozłączne elementy<sup>10</sup>.

W celu doprecyzowania przedmiotu pytania transcendentalnego Siemek wskazuje na to, w jaki sposób perspektywa transcendentalistyczna odrywa się od empirycznej oraz metafizycznej (w tradycyjnym dla przedkrytycznej filozofii znaczeniu tego pojęcia). Ukonstytuowanie się czystego rozumu teoretycznego wyznacza granice dla możliwego poznania, czyli stanowi warunek konieczny dla zaistnienia wszelkiej empirii. Transcendentalizm przejmuje też dotychczasowe zadanie metafizyki: wyznacza on warunki, które pozwalają zaistnieć polu epistemicznemu<sup>11</sup>. Jak pisał sam Siemek:

Pytanie transcendentalne jest więc pytaniem nie o *poznanie*, lecz o możliwą poznawalność, o warunki i konieczną strukturę samej relacji poznawczej jako takiej (relacji między *podmiotem a przedmiotem* i między *poznaniami a rzeczywistością*). Słowem, jest to pytanie nie epistemiczne, lecz epistemologiczne – dotyczące nie samej *episteme* w którejkolwiek z jej form bezpośrednich,

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 62.

<sup>9</sup> Tamże, s. 66-67.

<sup>10</sup> Tamże, s. 69.

<sup>11</sup> Tamże, s. 79-80.

lecz całej zależności epistemicznej, a więc konstytutywnej struktury całego epistemicznego pola teorii<sup>12</sup>.

Zarysowane powyżej ramy teoretyczne, w które Siemek ujął myśl Kanta ukazują powody, dla których transcendentalizm okazał się przełomowy dla zachodniej filozofii. Jednakże Siemkowska interpretacja nie jest jedyną możliwą i istnieje wiele prac polemicznych wobec niej. Wątpliwości dotyczą właściwego rozumienia pojęcia transcendentalizmu<sup>13</sup> oraz ogólniejszej wizji tego, w jaki sposób filozofia Kanta osadzona jest w stosunku do poprzedzających ją tradycji (wątek ten poruszany był m.in. przez prof. Andrzeja Jana Norasa)<sup>14</sup>.

## Krytyka ekonomii politycznej

Osobny podrozdział chciałbym poświęcić innemu obszarowi zainteresowań Siemka, czyli myśli Marksowskiej. Nie jest niczym dziwnym, że warszawski filozof w swoich pracach komentuje prace Karola Marksa. Wszakże Marks nie był myślicielem osobnym – tworzył on w konkretnym horyzoncie myślowym i odwoływał się do poprzedzających go filozofów. Pomimo, że w końcu przekroczył on ograniczenia idealizmu i stworzył własną perspektywę, to jednak niemożliwe byłoby powstanie jego myśli bez krytycznego odwołania do Kanta czy Hegla. Dlatego czymś naturalnym wydaje się, że wybitny znawca filozofii transcendentalnej i idealistycznej zajmuje się również innym wielkim myślicielem, który wprost wychodzi od rozważań zawartych we wspomnianych nurtach.

Można zaryzykować stwierdzenie, że jedną z przyczyn, dla których myśl Siemka doczekała się aż tak dużego uznania w świecie filozoficznym, jest stworzenie ogólnego modelu teoretycznego (w tym przypadku modelu pola teorii), który byłby aplikowalny do więcej niż jednego systemu filozoficznego i jest w stanie otworzyć przed czytelnikami i czytelniczkami nową perspektywę, alternatywną do utartych ścieżek interpretacyjnych.

Siemek zbudował ciekawą analogię pomiędzy przejściem teoretycznym, które dokonało się podczas konstytuowania się pola epistemologicznego, a tym, czego dokonał Marks w jednym z swoich najważniejszych dzieł, *Kapitale*. Otóż Siemek uważa, że zagadnienie bytu społecznego, mimo iż obecne w filozofii już przed Marksem, dopiero w materializmie historycznym nabiera pełnego znaczenia i staje się nie tylko jednym z aspektów szerszej teorii, ale centralnym problemem filozofii w ogóle<sup>15</sup>. Siemek twierdził, że:

---

<sup>12</sup> Tamże, s. 80.

<sup>13</sup> Tamże, s. 73.

<sup>14</sup> J. Surzyn, *Różne interpretacje kantowskiego transcendentalizmu*, [w:] „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, nr 1, s. 61-62.

<sup>15</sup> M.Siemek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Warszawa 2018, s. 125-126.

W tradycji marksizmu filozofia społeczna jest więc całkowicie tożsama z filozofią po prostu, i właśnie na tej tożsamości polega cała swoistość marksizmu jako filozofii. (...) Skoro filozofia jako taka bez reszty przechodzi w filozofię społeczną, to mamy przecież do czynienia z jakimś zasadniczym przekształceniem całej teoretycznej przestrzeni myślenia tradycyjnego; i jest to przekształcenie tak radykalne, że można właściwie mówić o zniesieniu filozofii w klasycznym, tradycyjnym sensie<sup>16</sup>.

Postawienie w centrum filozofii społecznej było możliwe dzięki przejściu na wyższy poziom pola teoretycznego w myśli Marksa z okresu *Kapitału*.

Na pierwszy rzut oka *Kapitał* wydaje się pracą, która w nikłym stopniu dotyka problemów filozoficznych i skupia się głównie na ekonomii. Siemek uważa jednak, że *Kapitał* jest dziełem, które nie tyle dotyczy ekonomii, ile przeprowadza krytykę ekonomii politycznej. Oznacza to zdystansowanie się wobec samej ekonomii jako nauki oraz przedmiotu jej badań. Marks poprzez *Kapitał* chciał wejść na wyższy poziom refleksji i spojrzeć na ekonomię jako na pewną strukturalną całość i z tej pozycji dokonać jej analizy. Siemek w tym miejscu sam obrazuje to przejście teoretyczne poprzez analogię z przejściem, które dokonało się w myśli Kanta. Cała wiedza ekonomiczna miałaby być tym, czym było pole epistemiczne, natomiast Marksowska krytyka ekonomii politycznej – tym, czym było pole epistemologiczne<sup>17</sup>. Następnie, przy pomocy tych narzędzi, Siemek starał się wyjaśnić, co dokładnie oznaczało pojęcie „materializmu historycznego” u Marksa i jaki przełom dokonał się za sprawą powstania tej teorii.

W przedstawionych powyżej rozważaniach widać wyraźną analogię pomiędzy interpretacją myśli Kanta i Marksa. W obu przypadkach Siemek zastosował pojęcie „pola teorii” do wskazania przełomu teoretycznego, który zadecydował o zasadniczej zmianie jakościowej omawianych filozofii. Świadczy to o wielkiej wiedzy filozoficznej Siemka, która pozwalała mu prowadzić dyskurs metateoretyczny, który nie jest czymś pustym, ale wnosi wiele ciekawych wątków do historii idei i pozwala lepiej zrozumieć doniosłość myśli gigantów zachodniej filozofii.

## Literatura:

Siemek Marek, *Filozofia, dialektyka, rzeczywistość*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2018.

Siemek Marek, *Idea transcendentalizmu u Fichtego i Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2017.

---

<sup>16</sup> Tamże, s. 126.

<sup>17</sup> Tamże, s. 129.

Surzyn Jacek, *Różne interpretacje kantowskiego transcendentalizmu*, [w:] „IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych” 2016, nr 1.

## **Postmodernistyczna krytyka społeczeństwa konsumpcyjnego. Zygmunt Bauman i Jean Baudrillard o nierównościach społecznych**

### **Wprowadzenie**

Postęp technologiczny, który w przeszłości doprowadził do powstania społeczeństwa industrialnego, wraz z osiągnięciem kolejnych etapów, przekształcił je w społeczeństwo postindustrialne. Przemysłowa produkcja towaru, będąca wcześniej punktem centralnym, wokół którego skupiała się gospodarka i aktywność społeczna, ustąpiła miejsca informacji – jej wytwarzaniu i przetwarzaniu. Filozofowie postmodernistyczni poświęcili sporo uwagi krytyce społeczeństwa postindustrialnego<sup>1</sup>, nadając mu niekiedy alternatywne nazwy, w zależności od analizowanego aspektu<sup>2</sup>. Pisząc o społeczeństwie konsumpcyjnym, Zygmunt Bauman i Jean Baudrillard omawiali także dające się zaobserwować zmiany społeczne wynikające z charakterystycznego dla społeczeństwa postindustrialnego przesunięcia środka ciężkości z wytwarzania produktów na ich konsumowanie<sup>3</sup>. Obaj filozofowie-socjologowie dostrzegali związek między konsumpcjonizmem a nierównościami społecznymi i podejmowali ten problem na własny sposób. Celem niniejszej pracy jest zestawienie ich perspektyw, a także poszerzenie niektórych spostrzeżeń o przykłady zjawisk dających się zaobserwować współcześnie.

### **Bauman**

Jak już wspomniano, w dawnym społeczeństwie industrialnym człowiek był przede wszystkim producentem, trybikiem w wielkiej maszynie wytwórczej. Odgrywanie roli producenta było, jak pisze Bauman, normą, do której należało się dostosować. Natomiast w

---

<sup>1</sup> Zob. J. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa 1997; G. Deleuze, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, s. 183-188, [w:] tegoż, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. M. Herer, Wrocław 2007.; Z. Bauman, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa 2013.; J. Baudrillard, *Symulakry i symulacja*, przeł. S. Królak, Warszawa 2005.

<sup>2</sup> Na przykład: „społeczeństwo dobrobytu”, „społeczeństwo wzrostu”, „społeczeństwo konsumpcji”, „społeczeństwo urbanistycznej koncentracji”. Zob. J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 45-93.

<sup>3</sup> Z. Bauman, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. S. Obirek, Kraków 2006, s. 54.; J. Baudrillard, dz. cyt., s. 93.

społeczeństwie konsumpcyjnym<sup>4</sup> obywateli kształtuje się do spełniania roli konsumenta, a nową normą stała się umiejętność i chęć konsumowania<sup>5</sup>. Analizując funkcje, jakie konsumpcja pełni w życiu jednostki – między innymi: dostarczanie satysfakcji<sup>6</sup>, wzbudzanie ekscytacji<sup>7</sup>, a także zaspokajanie i wzbudzanie pożądania<sup>8</sup> – Bauman stwierdza, że w społeczeństwie konsumpcyjnym nastąpiło odejście od etyki pracy na rzecz estetyki konsumpcji: „Konsumpcja, nawet najbardziej zróżnicowana i bogata, musi jawić się konsumentom jako prawo do radości, a nie jako przykry obowiązek, który trzeba spełnić. Konsumenci winni kierować się korzyścią estetyczną, a nie normami etycznymi”<sup>9</sup>. W zakresie korzystania z usług, dbałości o wygląd oraz nabywania przedmiotów kryteria estetyczne funkcjonują w sposób dość oczywisty i nie wymagający komentarza. Tym, co u Baumana zdaje się zasługiwać na szczególną uwagę, jest natomiast zasugerowana przez niego relacja między estetyką konsumpcji a obrazem pracy, której:

[...] wartość osądza się przez pryzmat możliwości dostarczania przez nią przyjemnych doświadczeń. Pracę pozbawioną takiej zdolności – taką, która nie dostarcza „wewnętrznej satysfakcji” – uznaje się za bezwartościową. Inne kryteria (również jej domniemany moralnie uszlachetniający wpływ) nie mogą wytrzymać tej konkurencji i nie są wystarczająco mocne, by ocalić pracę przed potępieniem jako czynność beżycieczną, albo wręcz szkodliwą ze strony kierującego się kryteriami estetycznymi kolekcjonera wrażeń<sup>10</sup>.

Oto w czym Bauman dostrzega główne źródło nierówności w społeczeństwie konsumpcyjnym – w zmianie kryteriów wartościujących rzeczywistość, które w swojej obecnej estetycznej formie uniemożliwiają ubogim osiągnięcie statusu pełnoprawnych członków społeczeństwa.

Trudno nie zgodzić się z sugerowanym przez Baumana współczesnym obrazem pracy. Perspektywa ta wydaje się na tyle rozpowszechniona, że łatwo bezkrytycznie ją zaakceptować i nie dostrzegać pewnych wynikających z niej negatywnych konsekwencji. Praca, która przynosi satysfakcję oraz umożliwia wieloaspektowy rozwój, jest w pewnym sensie afirmacją człowieczeństwa. Warto jednak pamiętać, że zawody, które afirmację tę

---

<sup>4</sup> W celu zwiększenia przejrzystości, w odniesieniu do współczesnego społeczeństwa Zachodu wykorzystywane będą w tekście jedynie (za wyjątkiem bezpośrednich cytatów) określenia: „społeczeństwo konsumpcyjne”, „społeczeństwo konsumpcji” oraz „społeczeństwo postindustrialne”. Obaj filozofowie korzystają z licznych alternatywnych określeń, które stosują zamiennie, lecz posługiwanie się nimi wymagałoby za każdym razem dodatkowych wyjaśnień, co utrudniłoby odbiór tekstu.

<sup>5</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 54.

<sup>6</sup> Tamże, s. 57.

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Tamże, s. 58.

<sup>9</sup> Tamże, s. 67.

<sup>10</sup> Tamże, s. 69.

uwidaczniały, były od zawsze zarezerwowane dla nielicznych szczęśliwców. Nierówność społeczna w obszarze różnic zawodowych nie jest zatem zjawiskiem nowym. Społeczeństwo konsumpcyjne wprowadza jednak różnicę w wartościowaniu pracy. Jak pisze Bauman: „Etyka pracy głosiła przesłanie równości; lekceważyła oczywiste skądinąd różnice między zawodami, ich możliwościami dostarczania satysfakcji, ich zdolnościami do obdarzania statusem i prestiżem oraz oferowanymi przez nie korzyściami materialnymi”<sup>11</sup>. W społeczeństwie industrialnym praca sama w sobie uszlachetniała człowieka oraz stanowiła o jego godności. W społeczeństwie konsumpcyjnym, w którym pracę ocenia się pod kątem estetycznym, wykonywanie danego zawodu może stanowić źródło niskiego poczucia własnej wartości oraz niezadowolenia płynącego z powszechnie przyjętych kryteriów wartościowania. Bauman stwierdza, że praca w świetle estetyki „podkreśla odmienności, powiększa różnice, a pewne profesje podnosi do rangi absorbujących, wyrafinowanych obiektów dostarczających estetycznych, a w gruncie rzeczy artystycznych, doznań, odmawiając wszelkich wartości innym zajęciom związanym z zarabianiem na życie”<sup>12</sup>.

Jednakże owe profesje wysokiej rangi są w pewnym sensie towarem ekskluzywnym. Wiele popularnych i poważanych dzisiaj zawodów wymaga ukończenia drogiej kursów – jak na przykład w przypadku fizjoterapeuty lub psychoterapeuty – lub odbycia długiej i intensywnej edukacji, którą trudno połączyć z zarabianiem na życie – jak w przypadku zawodów lekarskich i prawniczych. Można zaryzykować stwierdzenie, że profesje cieszące się największym poważaniem są dostępne głównie osobom zamożnym. Określenie „rynek pracy” nie wydaje się przypadkowe, gdyż w społeczeństwie konsumpcji praca stała się kolejnym możliwym do nabycia produktem, służącym – *exceptis excipiendis* – do komunikowania wyższej pozycji społecznej i statusu. Bauman pisze, że najważniejszym czynnikiem stanowiącym o pozycji społecznej w społeczeństwie konsumpcji jest możliwość dokonywania wielu niczym nieskrępowanych wyborów<sup>13</sup>, co stanowi dodatkowe obciążenie dla osób niebędących w stanie poruszać się bez ograniczeń po rynku pracy. Powszechnie wykonywane zawody przynoszą mniej satysfakcji, są bardziej monotonne, nie umożliwiają tak wszechstronnego rozwoju, są (zgodnie z zasadami estetyki konsumpcji) bezwartościowe i pozbawione zdolności uszlachetniania. Co więcej, są także niejednokrotnie gorzej opłacane niż

---

<sup>11</sup> Tamże, s. 70.

<sup>12</sup> Tamże.

<sup>13</sup> Tamże, s. 66. Na poparcie tej tezy Bauman przywołuje fakt, że jednym z największych oskarżeń Zachodu przeciwko komunizmowi był zarzut braku wyboru w sklepach i w usługach. Dostępność produktów miała znaczenie drugorzędne wobec możliwości wyboru. Tamże, s. 111.



zawody wyższej rangi, przez co różnice społeczne wydają się niemożliwe do pokonania, gdyż na „zakup” dobrego zawodu-towaru pozwolić sobie mogą tylko jednostki znajdujące się od samego początku w środowisku poważanych profesji i wyższych warstw społecznych. Jak stwierdza Bauman:

Praca bogata w gratyfikujące doświadczenie, praca jako spełnienie, praca jako sens życia, praca jako rdzeń i oś wszystkiego, co się liczy, jako źródło dumy, poczucia własnej wartości, zaszczytów i uznania, krótko mówiąc, praca jako powołanie, stała się przywilejem nielicznych; znakiem wyróżniającym elitę, sposobem życia, na który można patrzeć z podziwem, który można wielbić i kontemplować z oddali, ale doświadczać tylko zastępczo poprzez fikcyjną papkę i wirtualną rzeczywistość telenowel<sup>14</sup>.

Wszechobecność mediów, które przenoszą informacje o panujących standardach godnego życia, przyczynia się więc w znacznym stopniu do powodowania poczucia nieadekwatności wśród osób z niższych warstw społecznych.

Wspomniana wcześniej etyka pracy nie została jednak odrzucona w całości. Społeczeństwo konsumpcji wciąż stosuje jej kryteria w ocenie pewnych aspektów rzeczywistości, w dalszym stopniu przyczyniając się do powiększania różnic społecznych i tworzenia przepaści między ubogimi a zamożnymi. Omówienie tego problemu wymaga jednak wprowadzenia szerszego kontekstu. Jak przekonuje Bauman, wzrost gospodarczy przyczynia się do pogłębiania ubóstwa: „[...] w świetle wielkich korporacji postęp to dziś przede wszystkim »redukcja«, podczas gdy »postęp technologiczny« oznacza zastąpienie żywej siły roboczej elektronicznym oprogramowaniem”<sup>15</sup>. Postęp technologiczny spowodował według Baumana odejście od idei bezrobocia, w kierunku idei zbyteczności (ang. *redundancy*): „Jeśli termin »bezrobocie«, nawet »długotrwałe bezrobocie«, sugerował przejściowy stan w życiu wypełnionym pracą, określenie »zbyteczność« w uczciwszy sposób opisuje naturę obecnej sytuacji utraty pracy. Sugeruje ostateczność i nieodwracalność klęski. Przywodzi na myśl jednokierunkową drogę na wysypisko”<sup>16</sup>. Określenie „zbyteczność” nie ukrywa faktu, że rozwój gospodarczy wiąże się z redukcją wykorzystywanej siły roboczej. Drugą siłą wpływającą na poziom bezrobocia w społeczeństwie konsumpcji jest – obok postępu technologicznego, modernizacji i automatyzacji – globalizacja, która umożliwia korporacjom korzystanie z tak zwanego *outsourcingu*, w wyniku którego wiele miejsc pracy zostaje

---

<sup>14</sup> Tamże, s. 72. Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na popularność seriali telewizyjnych poświęconych osobom wykonującym pewne zawody. Historie te często koncentrują się na doświadczeniach związanych z pracą, w wyniku czego oglądający spędzają czas wolny obserwując i ekscytując się pracą innych. Interesujące są także popularne gry komputerowe będące symulacjami określonych zawodów.

<sup>15</sup> Tamże, s. 119.

<sup>16</sup> Tamże, s. 127.

przeniesionych do krajów rozwijających się<sup>17</sup>. Jednakże pomimo owego zmniejszania się miejsc pracy, Bauman zauważa wśród zamożniejszych obywateli rosnącą niechęć wobec idei państwa opiekuńczego, a więc również wobec udzielania wsparcia finansowego osobom bezrobotnym (zbędnym).<sup>18</sup> Częściowo wynika to z estetyki konsumpcji, która wymaga posiadania wystarczających środków, by cieszyć się nieskrępowanym wyborem w kwestii doświadczeń i towarów. Jednakże w obszarze zasiłków społeczeństwo konsumpcji pozostawiło także pewne kryteria etyki pracy. Jak pisze Bauman, etyka pracy nie stanowi już o uszlachetniającej funkcji samej pracy, lecz funkcjonuje jako zapewnienie, że praca w istocie zapewnia dobrobyt, a ubodzy są „sami sobie winni”, gdyż ich sytuacja spowodowana jest czystym lenistwem i niechęcią do pracy.<sup>19</sup> Potępienie osób korzystających z zasiłków ze względu na te kryteria jest według Baumana obłudne, ponieważ współcześnie redukcja pracowników wydaje się wyznacznikiem postępu danej firmy, a więc bezrobocie jest w pewnym sensie na korzyść kapitalistów<sup>20</sup>. Przyjęcie takiej perspektywy służy tłumieniu moralnego impulsu oraz empatii:

Dla zamożnej części świata i zamożnych sektorów ubogich społeczeństw etyka pracy jest jednostronnym romanssem. Komunikuje obowiązki tych, którzy walczą o przetrwanie, nie mówi niczego o obowiązkach tych, którzy wyrosli ponad samo przetrwanie i skierowali się ku wznioślejszym troskom. W szczególności zaprzecza zależności tych pierwszych od tych drugich, a więc uwalnia tych drugich od odpowiedzialności za tych pierwszych<sup>21</sup>.

Istotne w tym kontekście wydaje się zagadnienie dywidendy społecznej lub tak zwanego „dochodu podstawowego”, proponowanego między innymi przez Guya Standinga<sup>22</sup>. Jest to sugerowana odpowiedź na automatyzację produkcji oraz zmniejszającą się liczbę miejsc pracy. Wydaje się, że wprowadzenie dochodu podstawowego istotnie zmieniłoby pojmowanie istoty ludzkiej oraz jej roli w społeczeństwie i w świecie. Wiązałoby się ono z wprowadzeniem pewnego rodzaju przyrodzonego prawa do konsumowania, które jeszcze bardziej podkreślałoby nową główną rolę człowieka w społeczeństwie – rolę konsumenta. Byłby to kolejny krok afirmujący nadejście społeczeństwa konsumpcyjnego. Mogłoby to stanowić także finalne odejście od utylitarystycznego pojmowania wartości człowieka, opartego na etyce pracy

---

<sup>17</sup> Tamże, s. 168.

<sup>18</sup> Tamże, s. 64.

<sup>19</sup> Tamże, s. 151-152.

<sup>20</sup> Tamże, s. 119.

<sup>21</sup> Tamże, s. 155.

<sup>22</sup> Zob. G. Standing, *Alternatywy dla dochodu podstawowego: przegląd krytyczny*, przeł. T. Płomiński, „Praktyka Teoretyczna” 2017, nr 24(2), s. 15-38.

funkcjonującej w społeczeństwie industrialnym, a także zwrócenie się w kierunku opisywanego przez Baumana oddzielenia uprawnień do utrzymania od faktu zarabiania, które wiązałyby się z uznaniem wartości człowieka w oparciu o sam fakt jego istnienia<sup>23</sup>.

Należy jednak zaznaczyć, że Bauman nie sugeruje, iż wprowadzenie powszechnej dywidendy społecznej doprowadziłyby do równości społecznej. Jak stwierdza:

[...] zjawiska ubóstwa nie można sprowadzić do pozbawienia dóbr materialnych i niedogodności cielesnych. Ubóstwo to również pewna kondycja społeczna i psychiczna: jako że jakość ludzkiej egzystencji mierzy się według standardów godziwego życia przyjętych w danym społeczeństwie, niezdolność do trzymania się ich jest sama w sobie przyczyną stresów, cierpienia i upokorzenia. Ubóstwo oznacza wykluczenie z tego, co określa się jako „normalne życie”. Oznacza „niemożność dorównania innym”. Prowadzi do zaniku poczucia własnej wartości, do poczucia wstydu lub poczucia winy. Ubóstwo oznacza również odcięcie od szans na to, co dane społeczeństwo uznaje za „szczęśliwe życie” [...]<sup>24</sup>.

W społeczeństwie konsumpcyjnym szczęśliwe życie oznacza życie poświęcone konsumpcji. Konsumpcja ta nie sprowadza się jedynie do produktów zapewniających przetrwanie. Dotyka wielu obszarów, jak na przykład: rozrywka, rozwój osobisty czy interesujące i ekscytujące doświadczenia. Jak już wspomniano, ubodzy nie mogą pozwolić sobie na spełnienie zawodowe. Co więcej, w świecie zwiększającej się automatyzacji coraz mniej z nich będzie mogło pozwolić sobie na jakąkolwiek pracę, będąc skazanymi na nudę, która w społeczeństwie konsumpcji jest nie do przyjęcia<sup>25</sup>.

## **Baudrillard**

Pisząc o państwie opiekuńczym, Baudrillard stwierdza, że członkowie społeczeństwa konsumpcji są sobie równi w obszarze wartości użytkowej produktów, czyli w obszarze zaspokajania podstawowych potrzeb, w obszarze zasady satysfakcji<sup>26</sup>. Przekonanie, że równość wobec wartości użytkowej przedmiotów i dóbr jest rzeczywistą i całościową równością, leży u podstaw tak zwanej „Rewolucji Dobrobytu”. W rewolucji tej szczęście stało się według Baudrillarda nośnikiem mitu egalitarnego<sup>27</sup>, a ponieważ musi być ono w pewien sposób mierzalne, by umożliwić urzeczywistnienie i ocenę społecznej równości, utożsamia się je z przedmiotami i z zaspokajaniem łatwych do monitorowania potrzeb. Jest to – jak stwierdza Baudrillard – błędne, ponieważ utożsamianie dobrobytu z zaspokajaniem podstawowych

---

<sup>23</sup> Z. Bauman, dz. cyt., s. 208-209.

<sup>24</sup> Tamże, s. 77.

<sup>25</sup> Tamże, s. 79.

<sup>26</sup> J. Baudrillard, dz. cyt., s. 47.

<sup>27</sup> Tamże, s. 46.

potrzeb ignoruje pełne rozumienie szczęścia, a postrzeganie równości jedynie w odniesieniu do wartości użytkowej przedmiotów ignoruje faktyczną równość uprawnień, odpowiedzialności oraz społecznych szans<sup>28</sup>. „Rewolucja Dobrobytu”, którą Baudrillard wiąże z ideą państwa opiekuńczego, dąży do rozwiązania politycznej nierówności obfitością, a także do stworzenia pozorów demokracji i egalitaryzmu<sup>29</sup>. Społeczeństwo konsumpcji dąży do równości poprzez: zrównanie zarobków, wprowadzenie tej samej mody, tych samych programów telewizyjnych oraz wakacji w tych samych miejscach dla każdego. Jednakże, jak podkreśla Baudrillard, wszystko to zamyka się w obrębie konsumpcji i ekonomii, wykorzystując płytkie rozumienie dobrobytu<sup>30</sup>. Ideały te są ponadto niemożliwe do urzeczywistnienia, ponieważ przekonanie, że ogólny wzrost gospodarczy doprowadzi finalnie do sytuacji, w której każdy będzie miał dostęp do wszystkiego (i że samo to będzie oznaczało równość), jest według Baudrillarda oparte na „mechanice płynów” i nigdy nie sprawdza się w praktyce<sup>31</sup>. Wzrost nie jest tożsamy z powszechną obfitością, ponieważ „w kolejnych pokoleniach ery postprzemysłowej problem ubóstwa utrzymuje się, mimo prób jego pokonania”<sup>32</sup>.

Z rozważań Baudrillarda wyłania się podwójny obraz nierówności społecznych w czasach konsumpcji – nierówność wobec wartości wymiennej w państwach opiekuńczych oraz między członkami społeczeństwa nie należącymi do grupy ubogich, a także nierówność wobec wartości użytkowej i wymiennej pomiędzy ubogimi a resztą społeczeństwa. Sam wzrost gospodarczy w żaden sposób nie gwarantuje zmniejszenia różnic społecznych, o czym przekonani są zarówno Baudrillard, jak i Bauman. Równość w stosunku do wartości użytkowej przedmiotów i zaspokajania podstawowych potrzeb życiowych może zostać umożliwiona dzięki pomocy społecznej, lecz wciąż nie będzie to prowadziło do równości całkowitej. Pozostając w zgodzie z tezą Guy Deborda o zmianie mentalności społecznej z „mieć” na „jawić się”<sup>33</sup>, Baudrillard podkreśla zdolność produktów do kreowania wizerunku. Konsumpcja jest według niego systemem komunikacji i strukturą wymiany. Nie jest działaniem dla siebie, lecz elementem funkcjonowania w społeczeństwie<sup>34</sup>. „Dobra i przedmioty posiadane są znakami,

---

<sup>28</sup> Tamże.

<sup>29</sup> Tamże, s. 47.

<sup>30</sup> Tamże, s. 48.

<sup>31</sup> Tamże, s. 50.

<sup>32</sup> Tamże, s. 49.

<sup>33</sup> Zob. G. Debord, *Społeczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. M. Kwaterko, Warszawa 2006.

<sup>34</sup> J. Baudrillard, dz. cyt., s. 90.

które stanowią nasz własny język, za pomocą którego całe społeczeństwo komunikuje się ze sobą”<sup>35</sup>. O ile wartość użytkowa dwóch komputerów może być zbliżona, o tyle ich wartość wymienna – niekoniecznie w rozumieniu finansowym, lecz wizerunkowym, wyznaczającym status – może różnić się znacząco wyłącznie ze względu na skojarzenia wywoływane przez daną markę. Jak pisze:

[...] poza polem swej obiektywnej funkcjonalności, gdzie jest niezastąpiony, poza polem swej denotacji, przedmiot staje się zastępowalny w sposób mniej lub bardziej nieograniczony w polu konotacji, gdzie zyskuje wartość znaku. W ten sposób pralka służy za sprzęt gospodarstwa domowego i pełni funkcję czynnika wygody, prestiżu itp. [...] Wszelkiego rodzaju inne przedmioty mogą zastąpić tutaj pralkę jako element znaczący. W ramach logiki znaków, podobnie jak w obrębie logiki symboli, przedmioty nie są już dłużej powiązane z określoną funkcją ani potrzebą<sup>36</sup>.

Spółeczeństwo konsumpcyjne jest według Baudrillarda społeczeństwem, w którym wartość wymienna stała się ważniejsza od wartości użytkowej, a jednym z argumentów przemawiających za tym stwierdzeniem może być fakt, iż reklamy w niewielkim stopniu informują odbiorców o funkcjach i jakości danego produktu, skupiając się na tym, jak produkt ten przekłada się na status społeczny posiadacza<sup>37</sup>. Warto w tym miejscu zwrócić także uwagę na kampanie wyborcze polityków, które również w przeważającej ilości koncentrują się na wizerunku. Rzeczywista treść polityczna, programy i projekty, pełnią rolę drugorzędą wobec „jawienia się” danego polityka jako przyjaznego oraz godnego zaufania i podziwu<sup>38</sup>. Baudrillard również zwraca na to uwagę, stwierdzając, że polityka poddana jest prawu podaży i popytu, a władza: „Zostaje całkowicie pozbawiona wymiaru politycznego, uzależniona jest jak każdy inny towar od produkcji i masowej konsumpcji”<sup>39</sup>. Stwierdzenie to, będące być może pewnym przejaskrawieniem, wydaje się jednak nosić znamiona prawdy. Należy także wspomnieć, że zachowanie związane z użytkowaniem mediów społecznościowych również obrazuje zwrot w kierunku autoprezentacji i tworzenia wizerunku za pomocą przedmiotów służących jako znaki<sup>40</sup>.

Jak pisze Baudrillard, proces społecznego różnicowania, będący na najgłębszym poziomie niezależny od ekonomii, podsyca potrzeby i aspiracje oraz powoduje mnożenie

---

<sup>35</sup> Tamże, s. 91-92.

<sup>36</sup> Tamże, s. 87.

<sup>37</sup> Tamże, s. 47.

<sup>38</sup> Zob. A. Walecka-Rynduch, *Przejawy manipulacji w kształtowaniu wizerunku polityka*. „Efekt Ottingera” w polskiej przestrzeni politycznej, „Naukowy Przegląd Dziennikarski” 2015, nr 3, s. 54-69.

<sup>39</sup> J. Baudrillard, *Symulakry...*, s. 37.

<sup>40</sup> Zob. A. Brosch, *Autoprezentacja nastolatków w mediach społecznych*, s. 283-289, [w:] *Oblicza Internetu. Sieciowe dyskursy. (Roz)poznawanie cyfrowego świata*, red. M. Sokołowski, Elbląg 2014.

się znaków dystynkcji społecznej<sup>41</sup>. Chęć wyróżnienia się i podkreślenia własnej odrębności wydaje się w rozumieniu Baudrillarda wpisana w naturę ludzką. Warunki społeczeństwa postindustrialnego sprzyjają jedynie nasileniu tej chęci: „W społeczeństwie przemysłowej i urbanistycznej koncentracji, gdzie gęstość zaludnienia i ilość kontaktów osiągają znacznie wyższy poziom, choćby w takim jak nasze, konieczność odróżnienia rośnie jeszcze szybciej niż produkcja materialna”<sup>42</sup>. Nierówność społeczna i chęć odróżnienia nie są więc tworem społeczeństwa konsumpcyjnego, lecz z uwagi na jego specyfikę manifestują się w nim w inny niż dotychczas sposób – w obszarze wartości wymiennej i elementów nie traktowanych dotychczas jako towar. Na zmniejszającą się rolę wartości użytkowej jako kryterium odróżniającego wpływa nie tylko upowszechnienie dostępności produktów pierwszej (a nawet drugiej) potrzeby, lecz także zjawisko subkonsumpcji, czyli ograniczania konsumpcji ze względu na negatywne postrzeganie przepychu<sup>43</sup>. W społeczeństwie konsumpcyjnym osoby bogate wyróżnia nie tyle ilość, co styl, sposób i kultura konsumpcji<sup>44</sup>. Za przykład może posłużyć fakt, iż większość ludzi może pozwolić sobie na zakup żywności, lecz tylko część ma możliwość wybrania żywności ekologicznej, o obniżonej zawartości pestycydów. Jak można zaobserwować, ma to znaczenie nie tylko w kontekście wizerunku i statusu społecznego, lecz także w obszarze zdrowia i etyki. Bogatsi ludzie w pewnym sensie jako jedyni mają możliwość podejmowania wygodnych a zarazem etycznych wyborów, korzystając z elektrycznych samochodów i kupując produkty spożywcze, mające znacznie mniej negatywny wpływ na środowisko oraz życie zwierząt. Dla Baudrillarda pieniądź w społeczeństwie konsumpcji wciąż pełni istotną rolę różnicującą, lecz przejawia się to na poziomie jakościowym, nie zaś ilościowym.

Innym wyznacznikiem nierówności społecznych są tak zwane „nowe niedobory” w przestrzeniach miejskich. Baudrillard zalicza do nich: niedobór przestrzeni i czasu, niedobór czystego powietrza, niedobór zieleni, niedobór wody i niedobór ciszy<sup>45</sup>. Niedobory te wynikają z rozwoju technicznego i przemysłowego oraz ze związanego z nimi procesu urbanizacji i przekształcania przestrzeni miejskiej. Należy zauważyć, że dobra te były – jak pisze Baudrillard – w przeszłości bezpłatne i dostępne każdemu bez ograniczeń, lecz dziś stały się luksusem

---

<sup>41</sup> J. Baudrillard, *Społeczeństwo konsumpcyjne...*, s. 69.

<sup>42</sup> Tamże, s. 70.

<sup>43</sup> Tamże, s. 54.

<sup>44</sup> Tamże.

<sup>45</sup> Tamże, s. 58.

dostępnym jedynie wybranym<sup>46</sup>. Z drugiej strony dobra wytworzone stają się coraz bardziej dostępne masom. Sytuacja uległa więc odwróceniu, a nierówność społeczna zmieniła jedynie miejsce swojej manifestacji. Przedmioty w dużo większym stopniu zaczęły ujednorodniać społeczeństwo, gdyż coraz więcej osób ma do nich dostęp, natomiast miejsce zamieszkania i przestrzeń przejęły funkcję różnicującą<sup>47</sup>. W celu poparcia swojej tezy Baudrillard wymienia „slogany, które przyozdabiają demokratyczne sztandary społeczeństwa dobrobytu”, a są nimi między innymi: prawo do zdrowia, prawo do przestrzeni, prawo do czystego powietrza i prawo do wiedzy<sup>48</sup>. Mówienie o tych elementach w kontekście praw pokazuje, zdaniem Baudrillarda, iż nie są to już powszechne, dostępne wszystkim dobra. Oznacza to, że elementy te zyskały rangę przywileju klasowego: „Prawo do czystego powietrza oznacza utratę czystego powietrza jako dobra naturalnego, osiągnięcie przezeń statusu towaru oraz jego nierówną redystrybucję społeczną”<sup>49</sup>. W kontekście nierówności społecznych manifestujących się w obszarze segregacji przestrzennej blisko Baudrillardowi do Baumana, który zwraca uwagę na tak zwane „biedne dzielnice”, getta i osiedla uchodźców. Obaj dostrzegają istotną rolę społeczną miejsca zamieszkania i jego wpływu na status i wizerunek, lecz Baudrillard wymienia także potrzeby, których osoby z niższych warstw społecznych nie są w stanie spełnić w zurbanizowanych obszarach, a które są niezbędne dla satysfakcjonującego życia. Baudrillard – podobnie jak Bauman – zauważa, że rodzaj wykonywanej pracy stał się kolejnym kryterium odróżniającym wyższe warstwy społeczne od niższych<sup>50</sup>. O ile nie jest to kryterium całkowicie nowe, o tyle nabiera ono znacznie większego znaczenia w społeczeństwie, którego aktywność skupia się wokół idei „jawienia się” i kreowania wizerunku. Co więcej – jak już wspomniano – konsumpcja rozumiana jako możliwość zaspokajania podstawowych potrzeb nabiera według Baudrillarda w społeczeństwie konsumpcyjnym wymiaru „powszechnego przywileju”<sup>51</sup>, w związku z czym ustępuje miejsca innym oznakom statusu.

---

<sup>46</sup> Tamże.

<sup>47</sup> Tamże, s. 59.

<sup>48</sup> Tamże, s. 59-60.

<sup>49</sup> Tamże, s. 60.

<sup>50</sup> Tamże, s. 58.

<sup>51</sup> Tamże.

## Uwagi końcowe

Obaj filozofowie wskazują na kolejne elementy życia i rzeczywistości, które w społeczeństwie konsumpcji osiągają status towaru – na przykład: profesja, polityka, dostęp do zieleni lub miejsce zamieszkania. Obaj sprzeciwiają się twierdzeniu, że problem nierówności społecznej jest problemem natury ekonomicznej, który można rozwiązać poprzez większy wzrost gospodarczy. Przeciwnie – wzrost gospodarczy pogłębia nierówność społeczną i przeobraża ją. Bauman uważa, że cechą charakterystyczną społeczeństwa konsumpcyjnego oraz źródłem różnic społecznych jest przejście od etyki pracy do estetyki konsumpcji. Jest ono ponadto przejściem niepełnym, gdyż pozostawia kryteria etyki pracy jako sposób na pozbycie się odpowiedzialności bogatych za zjawisko ubóstwa. Baudrillard skupia się natomiast na dominującej roli wartości wymiennej towarów i usług, które w społeczeństwie konsumpcyjnym stały się oznakami prestiżu. Umożliwia to afirmację nierówności i różnicy w zwiększonej liczbie obszarów, na poziomie symbolicznym, niezależnie od działań prowadzących do zapewniania społecznej równości wobec wartości użytkowej przedmiotów. Obaj filozofowie zwracają także uwagę na nowe kryteria odróżniające – Bauman skupia się w tym przypadku między innymi na: pracy, wolności wyboru i nieskrępowanej konsumpcji; Baudrillard koncentruje się na: jakości i statusie konsumowanych produktów, miejscu zamieszkania oraz rodzaju wykonywanej pracy, a także na elementach, które w przeszłości należały do ogólnodostępnych dóbr, jak na przykład: dostęp do zieleni, dostęp do świeżego powietrza i ciszy.

## Literatura:

Baudrillard Jean, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2006.

Baudrillard Jean, *Symulakry i symulacja*, przeł. Sławomir Królak, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2005.

Bauman Zygmunt, *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2013.

Bauman Zygmunt, *Praca, konsumpcjonizm i nowi ubodzy*, przeł. Stanisław Obirek, Wydawnictwo WAM, Kraków 2006,

Brosch Anna, *Autoprezentacja nastolatków w mediach społecznych*, s. 283-289, [w:] *Oblicza Internetu. Sieciowe dyskursy. (Roz)poznawanie cyfrowego świata*, red. Marek Sokołowski, Wydawnictwo Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej, Elbląg 2014.



Debord Guy, *Spoleczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przeł. Mateusz Kwaterko, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 2006.

Deleuze Gilles, *Postscriptum o społeczeństwach kontroli*, s. 183-188, [w:] tegoż, *Negocjacje 1972-1990*, przeł. Michał Herer, Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP we Wrocławiu, Wrocław 2007.

Liotard Jean-François, *Kondycja ponowoczesna*, przeł. Małgorzata Kowalska, Jacek Migasiński, Fundacja Aletheia, Warszawa 1997.

Standing Guy, *Alternatywy dla dochodu podstawowego: przegląd krytyczny*, przeł. Tomasz Płomiński, „Praktyka Teoretyczna” 2007, nr 24(2).

Walecka-Rynduch Agnieszka, *Przejawy manipulacji w kształtowaniu wizerunku polityka. „Efekt Ottingera” w polskiej przestrzeni politycznej*, „Naukowy Przegląd Dziennikarski” 2015, nr 3.