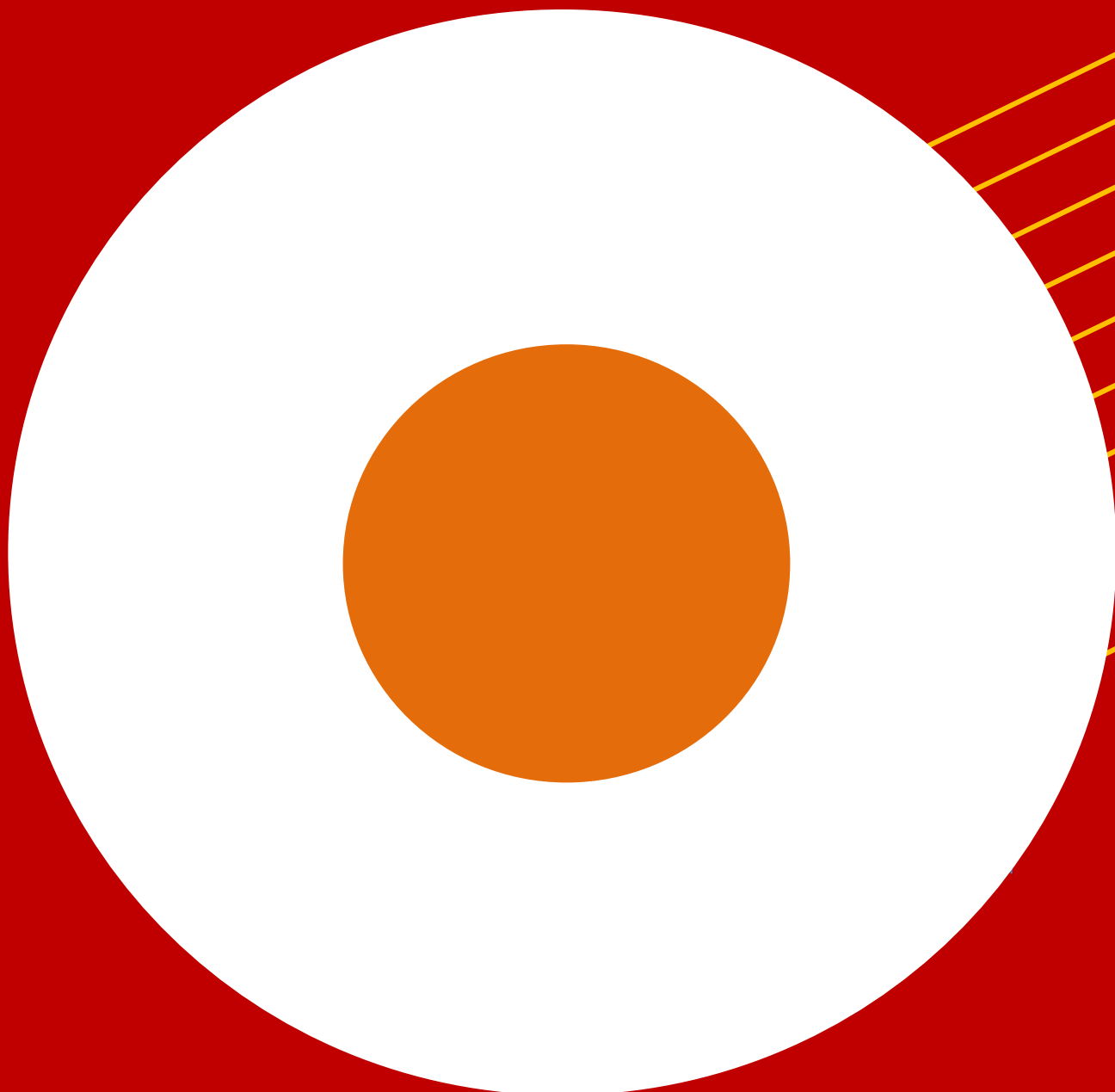


HYBRIS

ISSN 1689-4286

54

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 3/2021



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego
Ul. Lindleya 3/5
90-131 Łódź
tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)
e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com
ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski
Dawid Misztal

Sekretarz:

Dawid Góras

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak
Paweł Grabarczyk
Tomasz Sieczkowski
Michał Zawadzki
Krzysztof Kędziora
Tomasz Załuski

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdarska
Helen Lynch (University of Aberdeen)
Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)
Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet
Mikołaja Kopernika w Toruniu)
Prof. Jérôme Heurtaux (Université
ParisDauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet
Wrocławski)

Prof. James E. McGuire (University of
Pittsburgh, USA)

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino,
Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2021



HYBRIS NR 54 (2021)

CONTENTS

ARTYKUŁY I RECENZJE

MICHAŁ GOŁDA

SZLACHETNY DZIKUS JEANA-JACQUES'A ROUSSEAU, A ANARCHOPRYMITYWISTYCZNY POWRÓT DO NATURY [01-31]

MARIA EBNER

THE PROGRESS OF CIVILIZATION AND THE *DE DICTO/DE RE* DISTINCTION [32-49]

SEBASTIAN SŁOWIŃSKI

INNA POLITYKA JEST MOŻLIWA. RECENZJA KSIĄŻKI PAULA RAEKSTADA I SOFY SAIO GRADIN, *PREFIGURATIVE POLITICS. BUILDING TOMORROW TODAY* (CAMBRIDGE 2020) [50-66]

ALEKSANDER ZAKOSZTOWICZ

PORĘCZNY PODRĘCZNIK DO ONTOLOGII [67-75]

HYBRIS nr 54 (2021)

ISSN: 1689-4286



MICHAŁ GOŁDA¹

UNIwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań

ORCID: 0000-0002-4127-2438

SZLACHETNY DZIKUS JEANA-JACQUES'A ROUSSEAU, A ANARCHOPRYMITYWISTYCZNY POWRÓT DO NATURY

Anarchoprymitywizm jest współczesnym, oddolnym ruchem społecznym, w radykalnej opozycji do technologii i cywilizacji. Zwolennicy nurtu propagują styl życia zgodnego z naturą. Poszukują możliwości funkcjonowania w harmonii, z cyklami przyrody oczyszczonej z wszelkich technicznych modernizacji i ingerencji postindustrialnego człowieka. Wśród współczesnych, głównych ideologów anarchoprymitywizmu wymienić można Johna Zerzana, Johna Moora, Teodora Kaczynskiego, Fredy`ego Perlmana. Do ich myśli jako najpopularniejszej będę odwoływał się w poniższym tekście.

¹ micgol7@st.amu.edu.pl

Filozoficznym fundamentem idei podnoszonych przez anarchoprymitywistów jest ekologia głęboka, anarchizm, amerykański transcendentalizm, a także myśl filozoficzna Jeana-Jacquesa Rousseau (1712-1778).

W poniższych rozważaniach przeanalizuję związek zachodzący pomiędzy ideą „szlachetnego dzikusa” Rousseau, a poglądami głoszonymi przez anarchoprymitywistów. Francuski filozof pisał o powrocie do natury w osiemnastym wieku, opisując zalety życia w dziczy. Jest to pomysł, który współcześnie niosą na swoich sztandarach ideolodzy anarchoprymitywizmu. Szlachetny dzikus, opisywany przez Rousseau był jedynie figurą retoryczną, mimo iż za wzór tej koncepcji służyli ludzie żyjący ówczesnie w Nowym Świecie. Anarchoprymitywiści postrzegają szlachetnego dzikusa jako ilustrację swoich ideałów i postulują powrót do natury. Nie jest to jednak ruch jednolity. Proponowany przez anarchoprymitywistów kolaż ideowy sprawia wrażenie niekoherentnego zbioru przekonań.

Myśl Rousseau zostanie skonfrontowana z poglądami anarchoprymitywistów w dwóch aspektach. Pierwszy z nich dotyczyć będzie filozoficznej wizji człowieka, drugi filozoficznej wizji natury zawartej w rozważaniach Rousseau i anarchoprymitywistów. Podrozdziały te poprzedzać będzie opis stanu natury oraz szlachetnego dzikusa Jeana-Jacquesa Rousseau. Ostatnia część tekstu poświęcona zostanie rozważaniom na temat możliwości istnienia szlachetnego dzikusa i ewentualnego jego powrotu w anarchoprymitywistycznej przyszłości.

Szlachetny dzikus i stan natury u Jeana-Jacquesa Rousseau

Postrzeganie „Innego” zaczęło zmieniać się wraz z końcem wieków średnich. Średniowieczna, ideowa nieufność oraz odrzucanie tego, co znajduje się poza jednolitą, chrześcijańską Europą opartą na posłuszeństwie wobec nakazów i obyczajów religii, ustępowała wraz z nadejściem nowożytności. Odkrycia geograficzne, wyprawy do odległych krain i zetknięcie się z innymi cywilizacjami, intelektualny renesans, reformacja: to tylko niektóre z czynników, jakie spowodowały zmianę postrzegania „obcych” na Starym Kontynencie (Zielka, 2015: 105-107). W głowach Europejczyków na stałe zagościły myśli o tym, co nieeuropejskie, cywilizacja przestawała być hermetyczna i skierowana wyłącznie ku sobie.

W odmienionym przez rewolucję naukową społeczeństwie, żył i tworzył Jean Jacques Rousseau. Kwestionował wartości i struktury oparte na monarchicznym systemie władzy, podobnie jak inni autorzy osiemnastego stulecia, jak np. Wolter (1694-1778). (Starobiński, 2000: 33). Krytykował koncepcję *Lewiatana* Thomasa Hobbes'a (1588-1679), czyli państwa zarządzanego przez suwerenną władzę monarcharską, która jest podstawą i gwarantem trwałości państwa. Natura ludzka jest w tej koncepcji zdeterminowana instynktem samozachowawczym. W warunkach przed państwowymi wszyscy ludzie byli równi pod kątem władz fizycznych i umysłowych, jednak żyli stale w stanie wojny każdego z każdym. Równość była, dla Hobbes'a, zaprzeczeniem stanu politycznego, który oparty być musi na hierarchii i nierówności (Zielka, 2015: 109). Pierwsza rozprawa Jeana-Jacquesa - *Rozprawa o naukach i sztukach*, traktuje głównie o cnotach ludzkiego ducha, czyli wspaniałomyślności, sprawiedliwości, umiarkowaniu, męstwie itd. (Zielka, 2015: 111) Cechy te, przynależne ludziom są całkowitym

zaprzeczeniem cech człowieka kreślonego przez Hobbesa, który w stanie natury myślał jedynie o przetrwaniu za wszelką cenę. W *Rozprawie* zabrakło opisu stanu natury, w którym żył człowiek o tak szlachetnych cechach. Francuski myśliciel napisał zatem kolejne dzieło - *Rozprawę o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi*, w której zawarł opis i historię człowieka, który przeszedł ze stanu natury do życia w społeczeństwie.

Rousseau konstruuując koncepcję stanu natury, zaczął od odrzucenia faktów. Deklarował, że wyniki jego rozważań są jedynie hipotetyczne i warunkowe. Nie powinniśmy zatem traktować ich jako prawd (Rousseau, 1956: 141). Francuski filozof Michael Onfray krytykuje podejście do rozważań prowadzonych przez Jeana-Jacquesa twierdząc, że jest to „zaproszenie, które oznacza wejście współczesnej filozofii w dziedzinę czystej spekulacji i ideologii: jeśli należy odrzucić fakty, to na czym pracować? Tylko na hipotezach, przypuszczeniach, aksjomatach, postulatach...” (Onfray, 2019: 419). Według Onfraya, prowadzenie rozważań całkowicie oderwanych od faktów jest niebezpieczne, ponieważ łatwo wziąć w tej koncepcji przypuszczenia za prawdę, mieszając obie te sfery ze sobą. Ponadto, budując swoją filozofię na hipotezach Rousseau kpił sobie z rzeczywistości i nauk (Onfray, 2019: 419). Według Rousseau odrzucenie faktów i dorobku myślowego poprzedników jest konieczne. Po pierwsze, dlatego że intelektualne sięgnięcie wstecz, aż do stanu natury jest niemożliwe nawet za pośrednictwem nauk przyrodniczych i historycznych. Po drugie, używanie zwrotów i terminów dotyczących stanu natury, wymyślonych w szeroko pojętym społeczeństwie sprawia, że mówiąc o człowieku dzikim, kreśli się obraz człowieka cywilizowanego (Rousseau, 1956: 140-141). Według Antoniego Peretiatkowicza interpretacja stanu natury Rousseau nie powinna odbywać się w sposób

krańcowy: czyli nie powinniśmy odbierać jej jako prawdy historycznej lub całkowitej fikcji. Jest to raczej hipoteza psychologiczno-naukowa, która ma za zadanie zrekonstruować prawdę o początku historii człowieka w sposób możliwie rzetelny i naukowy, na podstawie diagnozy natury człowieka (Peretiatkowicz, 1949: 60-62).

Snując teorie o ludziach dzikich, Rousseau twierdził, że są oni przede wszystkim dobrzy z natury. Doszedł do wniosku, że niekontrolowane porywy serca, pierwsze wrażenia i wrażliwość są pierwotne względem rozumu. Uznał, że impulsy te są w ludziach czymś na wskroś dobrym, więc cała natura istot ludzkich, musi być dobra (Baranowska, 2015: 66). „Wskazałbym, że sprawiedliwość i dobroć nie są bynajmniej słowami abstrakcyjnymi, pojęciami czysto moralnymi, stworzonymi przez rozum, ale prawdziwymi wzruszeniami duszy” (Rousseau, 1955: 40-41). Pomimo to, iż człowiek jest z natury dobry, zdarza mu się działać w sposób egoistyczny i zły. Zdaniem filozofa to osobowość wtórna, kształtująca się za sprawą refleksyjności człowieka, była odpowiedzialna za wszystkie złe reakcje i zachowania (Baranowska, 2015: 66). Wraz z odejściem od instynktu i zwróceniem się w stronę rozumu, wzmacniała się refleksyjność, a razem z nią niepożądana osobowość wtórna.

W koncepcji Rousseau, człowiek egzystujący w dziczy był aksjologicznie zawieszony, umiejscowiony poza etyką ludzi cywilizowanych. Żył w stanie przedspołecznym i przedrefleksyjnym. Szlachetny dzikus miał jednak skłonność do altruizmu i opierał swe działania na współczuciu. Ponadto charakteryzowała go dbałość o życie i pomyślność dowolnej jednostki oraz odraza wobec zagłady i cierpienia każdej istoty. Był szczęśliwy, ponieważ nikomu nie szkodził i łatwo zaspokajał swoje potrzeby (Stępnik, 2012: 390-391).

Według Rousseau istnieją dwie odmiany nierówności pomiędzy ludźmi. Pierwszą z nich jest odmiana naturalna. Chodzi tu o różnice wiekowe, siłowe, zdrowotne, fizyczne, psychiczne itp. Drugim typem jest nierówność przyrodzona: obyczajowa, polityczna, społeczna. Rodzi się, gdy ludzie łączą się w społeczeństwa. Polega na posiadaniu przywilejów jednych, kosztem drugich np. bogactwa, zaszczyty, możliwość wymuszania swoich racji na innych itp. (Rousseau, 1956: 139). W stanie naturalnym, istnieją tylko nierówności grupy pierwszej. Według filozofa jest to przesłanka, aby wystrzegać się pojmowania człowieka dzikiego poprzez pryzmat człowieka cywilizowanego: „strzeżmy się utożsamiać człowieka dzikiego z człowiekiem, którego widzimy wokoło siebie” (Rousseau, 1956: 151).

W opisie człowieka żyjącego w stanie natury Rousseau pomijał wszelkie anatomiczne aspekty twierdząc, że musiałyby snuć na tym polu jedynie fantazje i domysły (Rousseau 1956: 143). Zaznacza, że człowiek żyjący w dziczy był „tak zbudowany jak dziś, chodził na dwóch nogach, rękami posługiwał się tak jak my, wodził oczyma po całej przyrodzie I całą wielką przestrzeń niebios obejmował spojrzeniem” (Rousseau 1956: 144). Chociaż ludzie ci nie odznaczyli się wysoką inteligencją. Nie potrafili się także zdumiewać, nawet największymi cudami, a w pełnym obcowaniu z siłami przyrody, byli na tyle z nią zżyci, że była im obojętna (Rousseau, 1956: 158).

Zachowanie człowieka żyjącego w stanie natury było według francuskiego myśliciela, pozbawione „sztucznych” i niepotrzebnych w naturze umiejętności, tych które jednostka nabywa na drodze socjalizacji w społeczeństwie cywilizowanym. Człowiek dziki był określany przez Rousseau jako istota o przeciętnych możliwościach fizycznych. Uważał, że nie jest najszybszy i najzwinniejszy, może jednak

z łatwością zaspokoić swoje najbardziej podstawowe potrzeby. Według myśliciela, człowiek ten miał uczyć się poprzez obserwowanie świata przyrody. Naśladował zachowania zwierząt i stawał się coraz doskonalszym w umiejętności pozyskiwania pożywienia i zapewniania sobie bezpieczeństwa. Zdecydowało to o przetrwaniu człowieka dzikiego w walce o byt (Rousseau, 1956: 144). Rousseau posługuje się porównaniem stanu natury do wzorca wychowania w starożytnej Sparcie: „Natura postępuje z nimi (ludźmi dzikimi) dokładnie tak samo, jak prawo spartańskie zwykło było z dziećmi obywateli: dobrze zbudowane wzmacnia i krzepi, wszystkie inne zabija” (Rousseau, 1956: 145). Selekcja naturalna oraz naśladownictwo, były według Rousseau czynnikami wyróżniającymi człowieka na tle innych stworzeń żyjących w dziczy. Selekcja naturalna pomagała człowiekowi dać sobie radę w dziczy, poprzez eliminację słabszych i hartowanie tych osobników, które na życie w stanie natury „zapracowały” sobie swoją siłą i wrodzonymi predyspozycjami.

Rousseau przybliżył także metafizyczną stronę ludzi dzikich. Według niego zwierzęta, w przeciwieństwie do człowieka, kierują się tylko instynktem. Jest to narzędzie ustanowione i zaimplementowane zwierzętom przez naturę. Każde zwierzę żyjące w dziczy to „pomysłowy mechanizm obdarzony przez naturę zmysłami, by mógł sam siebie nakręcać i do pewnego stopnia chronić się przed wszystkim, co by zmierzało do jego uszkodzenia albo zniszczenia” (Rousseau, 1956: 153). Działając instynktownie stworzenia zabezpieczają się przed zagrażającymi im czynnikami zewnętrznymi. Podobnie jest w przypadku ludzi natury. Instynktownie sięgali po wszystko co było im potrzebne do przeżycia. Nie kierowali się rozumem, który jest niezbędny do działania w świecie umowy społecznej (Rousseau, 1956: 170). Mimo to, obok instynktu obecna była również w szlachetnym dzikusie wolna

wola. Gdy zaczynał on działać wbrew instynktowi, stawał się „sprawcą wolnym”. Odróżnia go to od zwierząt, których pole działania zawężają możliwości ich instynktu. Człowiek mógł działać poza lub wbrew instynktowi jednak było to dla niego w większości przypadków niekorzystne. Rousseau podkreślał przy tym, że w odróżnieniu do zwierząt, które nie mogą wyłamać się spod ustalonych dla nich naturalnych granic, człowiek chętnie nagiął zasady narzucone przez przyrodę, często jednak na swoją niekorzyść oraz szkodę (Rousseau, 1956: 153-154). Funkcjonowanie zgodnie z instynktem rozwiązywało problemy ludzi dzikich, zaś zdawanie się na wolną wolę komplikowało ich życie.

Nie tylko wolna wola czyni człowieka różnym od zwierząt. Człowiek nie miał być zwykłym zwierzęciem, przede wszystkim dzięki specyficznej zdolności do samodoskonalenia się. Każdy gatunek, oprócz człowieka, po osiągnięciu pełnej sprawności, czyli po dorostaniu, zostanie tym samym, aż do swojej śmierci: „zwierzę (...) jest po kilku miesiącach tym, czym będzie przez całe życie, gatunek zaś jego po lat tysiącu tym, czym był w pierwszym roku tego tysiąca”. W przypadku człowieka, zarówno cały gatunek, jak i poszczególne jednostki podlegają procesowi rozwoju. Mimo tego ludzie mogą ulegać także procesowi degradacji i regresu. Wchodząc w wiek dojrzały wznoszą się ponad inne stworzenia w wyniku samorozwoju, a na starość zniżają się i spadają w hierarchii przyrodniczej poniżej innych zwierząt (Rousseau 1956: 155).

Człowiek dziki, według Rousseau, gdy zostanie pozostawiony przez naturę samemu tylko instynktowi zacznie postrzegać, odczuwać i zachowywać się jak inne zwierzęta. Odczuwać będzie namiętności nie wykraczające poza dobrze mu znane potrzeby fizyczne, czyli

pożywienie, wypoczynek, akty seksualne itp. Bać się będzie zaś głodu i bólu, wyłączając śmierć, ponieważ zwierzę nigdy nie dowie się co znaczy umrzeć. Świadomość śmierci i strach z nią związany, jest zdobyczą człowieka, który pozostawia stan zwierzęcy za sobą i wybiera życie w społeczeństwie (Rousseau, 1956: 156-157).

Pojawia się pytanie, kiedy i dlaczego stan natury przestał istnieć? Rousseau uważał, że odpowiedzialne za to było to pojawienie się w świadomości człowieka dzikiego pojęcia własności prywatnej. Przedtem natura była własnością wszystkich i nikogo. Zagarnięcie przez jakąś jednostkę na własność terenu lub znajdujących się na nim darów ziemi było początkiem końca stanu pierwotnego: „Ten kto pierwszy ogrodził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa. (...)” (Rousseau, 1956: 186). Świadomość samoistnienia stymulowała człowieka pierwotnego do starania się o zachowanie własnego życia. Ludzie dzicy dostrzegali fakt, że płody ziemi zapewniają im możliwość przeżycia i instynktownie robili użytek z darów natury. Zagwarantowanie sobie ciągłego dostępu do pożywienia nie było jednak proste: istoty żyjące w stanie natury nieustannie konkurowały ze sobą o pokarm. Istniały także przeszkody naturalne, takie jak np. wysokie drzewa, czy ukształtowanie terenu. Człowiek zaczął wtedy korzystać z rozumu, aby zdobyć przewagę nad konkurencją w postaci innych zwierząt jak i samej natury. Obok naśladowania innych stworzeń, człowiek dziki zapoczątkował wytwarzanie prymitywnych, lecz wraz z upływem czasu, coraz bardziej skomplikowanych narzędzi. Opanowano również żywioł ognia i zaczęto przykładać wagę do obróbki termicznej pokarmów (Rousseau 1956: 186-188).

W koncepcji Rousseau, wzmożone używanie rozumu kosztem instynktu zaowocowało pojawieniem się własności. Razem z decyzją ustanowienia prawa do posiadania kolejno narzędzi, a następnie prymitywnych schronień i szałasów, człowiek pierwotny porzucił stan natury i zwrócił się ku cywilizacji. Z czasem ludzie dzicy zaczęli podejmować proste i krótkotrwałe kooperacje. Łączyli się w małe społeczności konkurujące ze światem i innymi grupami o pożywienie (Rousseau 1956: 190). Pierwsza własność powstała właśnie wtedy. Tworzone przez człowieka narzędzia, musiały mieć właścicieli. Następnym krokiem ludzi było przejście w tryb osiadły i porzucenie wędrownego trybu życia. Najsilniejsi pod względem fizycznym budowali prymitywne schronienia, ponieważ byli pewni, że będą w stanie obronić je przed innymi (Rousseau, 1956: 191).

Kreślona przez Rousseau historia przejścia człowieka ze stanu natury do cywilizacji nie była jednak czymś pewnym. Zdaniem francuskiego myśliciela, za odrzuceniem faktów przemawiają także Święte Księgi, w których Bóg umieścił pierwszych ludzi poza stanem natury. Adam i Ewa, stworzeni przez Boga, zostali umieszczeni od samego początku w Raju, w którym podporządkowywali sobie świat przyrody. Po wygnaniu z Edenu połączyli się natomiast w osiadłą społeczność. Nie było więc momentu, w którym pierwsi ludzie żyliby prawdziwie w stanie natury. Jedynym wyjściem z tej sytuacji, okazuje się w tym kontekście tylko osobliwy powrót do stanu natury przez ludzi, w którymś z momentów historii człowieka, lub poddanie pod wątpliwość tego, że człowiek kiedykolwiek się w stanie natury znajdował (Rousseau, 1956: 141).

Rousseau był jednym z pierwszych myślicieli, którzy przeciwstawili się ślepemu podporządkowywaniu przyrody przez

człowieka. Implikował przedmiotowe traktowanie natury przez ludzi. Ukazywał, że aby być spełnionym, człowiek potrzebuje natury, która jest przeznaczona nie tylko do tego, aby nią władać i ją sobie podporządkowywać, ale i do tego, aby spojrzeć na nią jako na coś, bez czego żaden człowiek nie będzie prawdziwie szczęśliwy. Był to głos sprzeciwu, wobec napływających zewsząd nawoływań świata nauki do podboju przyrody:

„W XVIII wieku myślenie na Zachodzie zdominowały koncepcje doskonałości natury. Ludzkość ulepsza naturę poprzez uprawę, uważano, a «ulepszanie» stało się mantrą. Uporządkowane pola, przetrzebione lasy i czyste wsie zmieniały dzikie pustkowia w przyjemną i wydajną okolice. Natomiast pierwotny las w Nowym Świecie był «wyjąca dziczą», którą należało podbić” (Wulf, 2017: 89).

Znikał powoli świat, w którym żyć mógł szlachetny dzikus.

Wizja człowieka, udomowienie, równość i wolność

Światopogląd anarchoprymitywistyczny rozwijany jest przede wszystkim w Stanach Zjednoczonych. Nie jest to w pełni koherentny i jednorodny nurt. Jego podstawowe założenia wyprowadzić można sięgając do źródłosłowa nazwy anarchoprymitywizm.. *Anarcho* to anarchistyczne korzenie ruchu. Obejmuje sprzeciwienie się państwowości, hierarchii i zależności, a także tradycji i reguł społecznych. *Prymitywizm* natomiast, oznaczać ma chęć powrotu do szeroko rozumianego w tym kontekście stanu natury. Ma się to odbyć za pomocą odrzucenia technologii i intelektualnych osiągnięć człowieka. Anarchoprymitywiści postulują, aby powszechnym sposobem na życie był tryb łowiecko-zbieracki. Jest to baza, od której wychodzą w swej twórczości ideolodzy anarchoprymitywizmu. Na tym kończy się ich zgodność.

W kolejnych akapitach przedstawię i porównam poszczególne myśli antropologii filozoficznej Jeana-Jacquesa z rozwiązaniami przedstawionymi przez anarchoprymitywistów. Anarchoprymitywiści, początek „problemów” ludzkości wiązą zatem z momentem przejścia naszych przodków z gospodarki łowiecko-zbierackiej w tryb osiadły. John Zerzan nazywa to w jednym z wywiadów „udomowieniem”:

„Kluczową instytucją jest udomowienie. Istniało ono już w niektórych społecznościach pierwotnych. W zasadzie pojawia się, gdy ujawnia się hierarchia (...) również zorganizowana przemoc. Udomowienie jest kluczowym, warunkiem wstępnym, wymaganym do narodzin cywilizacji. Wydaje się, że w licznych przypadkach, natychmiast otwiera drzwi do wielu negatywnych spraw. Trudno jest znaleźć społeczeństwo, w którym ujawniające się, jego negatywne strony w końcu nie wprowadziły w czyn udomowienia” (Krawczyk, Wasieczko, 2007: par. 10)

Udomowienie naszego gatunku – przejście od życia koczowniczego do osiadłego i rolniczego sposobu życia jest postrzegane przez anarchoprymitywistów, jako początek cywilizacji. U Rousseau odpowiednikiem tego momentu w dziejach ludzkości było pojawienie się w umyśle ludzi pierwotnych pojęcia własności prywatnej. Zaobserwować tu można związek obu myśli. Udomowienie opisywane przez Zerzana było konsekwencją pojawienia się własności, o której pisał francuski filozof. Tryb osiadły, czyli obranie stałego miejsca przez określoną grupę ludzi, musiało opierać się na posiadaniu: własnej chaty, narzędzi, itp. Perlman pisze w *Against His-tory, Against Leviathan*, o teorii zgodnie, z którą ludzkość opuściła stan natury, ponieważ dąży do cywilizacji, gdyż jest ona po prostu wyższym stadium rozwoju człowieka (Perlman, 1983). Nawiązuje do rozważań dziwiętnastowiecznego prawnika Lewisa Henry`ego Morgana, według którego najniższym poziomem, na którym znajdowała się ludzkość, było życie dzikie, odpowiadające okresowi niemowlęctwa u człowieka.

Dzieciństwo, kolejny etap rozwoju to życie barbarzyńców. Dojrzałością, tzn. najwyższym poziomem rozwoju, były państwa narodowe tworzące cywilizacje białego człowieka (Perlman, 1983: 21).

Powtórna, pełna symbioza z naturą, według anarchoprymitywistów musi mieć inny wymiar, niż ten, który tworzą współczesne utopie. John Moore dostarcza opisu przyszłej, prymitywnej wspólnoty: ma być ona radykalnie kooperatywna, ekologiczna, wspólnotowa, feministyczna oraz dzika (Moore 2016: par. 6). Kształt przyszłych wspólnot nie może być według anarchoprymitywisty zaplanowany już teraz. Mimo to zapewnia, że przyszłe mikrospołeczeństwa, nie będą „prymitywne” w żadnym z obiegowych sensów tego słowa (Moore 2016: par. 6). Podobnego zdania jest John Zerzan. Twierdzi, że stereotypowy obraz jaskiniowca wciągającego kobietę do jaskini i zachowującego się w sposób brutalny i niehumanitarny, został obalony. Opis ludzi żyjących w prehistorii w sposób nieprzychylny to, według ideologa anarchoprymitywizmu całkowity fałsz. Jego zdaniem epoka człowieka prymitywnego, charakteryzowała się dużą ilością czasu wolnego, równością seksualną, dobrym zdrowiem i właściwym korzystaniem z inteligencji i instynktu (Zerzan, 1997: par. 18). Zerzan, w jednym z wywiadów podkreśla jednak, że „uromantyczenie lub idealizowanie życia sprzed nastania cywilizacji nie jest dobre, ale generalnie było to życie o niedużej ilości pracy oraz zasłużonej, niezorganizowanej przemocy” (Krawczyk, Wasieczko, 2007: par 6).

Rousseau nie idealizował życia w dziczy, mimo iż dostrzegał wiele jego zalet. Jedną z nich było ludzkie zdrowie, tężyzna fizyczna, kondycja. Twierdził, że wszelkie rodzaje chorób są pochodną życia człowieka w społeczeństwie (Rousseau, 1956: 148). Odejście od przyrody do życia

w cywilizacji, przynosić miało więcej szkody niż pożytku, za sprawą nierówności i zbyt wygodnego stylu życia jednych kosztem drugich:

(...) nadmiar próżniactwa u jednych, pracy u drugich, łatwość w pobudzaniu i nasycaniu zmysłów i wszelakich zachcianek, zbyt wymyślne potrawy bogaczy, pełne soków, które rozpalają organizm i wywołują niestrawność, nędzne pożywienie biedaków, a często brak i tego nędznego – co powoduje łączywe przejadanie się przy sposobności – bezsenne noce, wybryki wszelkiego rodzaju, niezdrowe uniesienia, namiętności, wysiłki i wyczerpanie umysłu, niezliczone troski i trudy wszystkim stanom się dające we znaki i nękające wszystkie dusze: oto smutne dowody na to, że większość naszych chorób, to dzieło nasze własne, że niemal ich wszystkich moglibyśmy uniknąć, gdybyśmy trwali w naznaczonym nam przez naturę życiu prostym, samotnym i jednostajnym (Rousseau, 1956: 149).

Rousseau, podkreślał, że w stanie natury nie występowało niewolnictwo. „Niewolnicy tracą w okowach wszystko, tracą nawet pragnienie, by je zrzucić (...) Jeżeli więc istnieją niewolnicy z natury, to dlatego, że istnieli niewolnicy wbrew naturze. Pierwszych niewolników stworzyła siła, ich własna podłość utrwała ich w niewoli” (Rousseau, 2002: 11). Zniewolenie jest wytworem cywilizacji, czymś wbrew naturze, skutkiem brutalnego działania społeczeństwa. Kaczyński w jednym z wywiadów twierdzi, że społeczności pierwotne, również nie unikały przemocy (Veganarsy, 2019: 18). Bezwzględne współzawodnictwo wśród ludzi pierwotnych i morderstwa były na porządku dziennym (Veganarsy, 2019: 19), jednak była to konkurencja na równych zasadach, między wolnymi jednostkami o różnej tężyznie i możliwościach fizycznych. W stanie natury występowały tylko różnice tego rodzaju. W społecznościach cywilizowanych, anarchoprymitywiści dostrzegają o wiele więcej czynników, jakie wpływają na dysproporcje między jednostkami, np. status majątkowy, władza, pochodzenie: czyli różnice wytworzone

przez cywilizację. W świecie natury nie istniały takie pojęcia jak poddaństwo czy niewola. Ludzie w nim żyjący nie mogą za ich pomocą zmuszać się wzajemnie do posłuszeństwa: „Może sobie oczywiście jeden przywłaszczyć zebrane przez drugiego owoce, zwierzyńnię, którą upolował, jaskinię służącą mu za schronienie; ale jak I jakimi środkami zdoła nakazać mu posłuch?” (Rousseau, 1956: 183). Brak abstrakcyjnej siły, czy to opartej na umowie, czy narzuconej przez metafizyczny system religijny, skutkuje brakiem bezwzględnego posłuszeństwa jednych względem drugich. Filozof wskazuje, że jednostka żyjąca w stanie natury, próbując zmusić inną jednostkę do posłuszeństwa, skazuje siebie samą na trud znacznie większy niż ten, którego pragnęła uniknąć, chcąc podporządkować i wykorzystywać kogoś innego. Dzieje się tak, ponieważ zniewalający musi nieustannie wkładać niebywały trud oraz zachowywać stałą czujność podczas pilnowania zniewolonego, który może uciec, zabić go we śnie itp. (Rousseau, 1956: 184). W świecie natury nie opłaca się narzucać swojej woli komuś kto nie chce współpracować dobrowolnie, ponieważ wymaga to podwójnego wysiłku.

Jednostka, przechodząc ze świata natury do stanu społecznego poddana została znacznym przemianom. W miejsce instynktu pojawiła się sprawiedliwość. Głos obowiązku zastąpił fizyczny popęd, natomiast prawo zajęło miejsce żądzy (Rousseau, 2002: 35). Człowiek poddał swą cielesność pod władzę rozumu. Jest to potrzebne, aby społeczeństwa mogły w ogóle zaistnieć. Rousseau zauważył, że wraz ze wzmożonym używaniem rozumu, obecna w ludziach dzikość zaczęła zanikać. Skupiony na sobie, prymitywny człowiek, nie skarżył się na swoje życie I ani myślał je sobie odbierać, był szczęśliwy polegając na jedynie na instynkcie (Rousseau, 1956: 170). Sfera symboliczna dla niego

nie istniała. Liczył się tylko on i otaczająca go zewsząd natura. W tej koncepcji nie było pośredników.

Anarchoprymitywiści podchodzą do sfery symbolicznej w sposób zbliżony do tego o jakim pisał Rousseau. Współczesność charakteryzuje się odcieleśnieniem, zrywaniem więzów z planetą oraz zapomnianiem o wewnętrznej zwierzęcości, obecnej w ludziach (Zerzan, 2014: par.1). Przejście do stanu społecznego i jego konsekwentny rozwój doprowadziły do sytuacji, w której człowiek jako władca świata zrywa ze swoimi korzeniami. Zamiast prostej, materialnej relacji z naturą, cywilizowani ludzie wybierają sferę abstrakcji, czyli liczby, pismo, jak i całą myśl symboliczna. Symbole pierwotnie wyrażały rzeczywistość, a następnie ją zastąpiły. Zdaniem anarchoprymitywistów, żyjemy bardziej w świecie symboli, niż w cielesnym świecie przyrody (Gordon, 2011: 14), co skutkuje wieloma negatywnymi konsekwencjami: „kultura symboliczna zwyrodniła nasze zmysły, wyparła niezapśredniczone doświadczenie i doprowadziła nas, jak przewidywał Freud, do stanu «permanentnego nieszczęścia wewnętrznego». Jesteśmy upodleni i zubożeni do tego stopnia, że jesteśmy zmuszeni zapytać, dlaczego działalność ludzka stała się tak wroga wobec człowieka — nie mówiąc już o jej wrogości wobec innych form życia na tej planecie” (Zerzan, 2008: 60).

Człowiek a przyroda

Anarchoprymitywistyczne społeczeństwo żyjące w symbiozie z naturą wpisuje się w projekt antropologii filozoficznej Rousseau. Jean-Jacques pisząc o „szlachetnym dzikusie” sytuował go w stanie natury, czyli naturalnym środowisku, w jakim żył i funkcjonował człowiek zanim pojawiła się własność. Stan ten był jego domem, czymś co było

mu dobrze znane i gdzie czuł się dobrze. Cywilizacja wyrwała ludzi z natury, pozostawiając im jej substytut w postaci przyrody, nad którą człowiek powinien panować i którą powinien przekształcać dla własnej korzyści. Przyroda zatem to to, co opisuje się za sprawą nauki i techniki, obraz natury zbudowany na bazie zdań ekstraspekcyjnych. Natura natomiast to świat bezpośrednio i bezrefleksyjnie doświadczany, w którym poruszamy się intuicyjnie, instynktownie. Opisywana jest w kategoriach introspekcyjnych. Główną strefą życia i działalności człowieka zostały więc miasta i wsie, zamiast lasów, puszczy i dżungli. Anarchoprymitywiści pragną powrotu do natury, jednak nie w skrajnej postaci Rousseau. Zamiast nieświadomych, działających w ramach instynktu zwierzęcego indywiduów, w nowym świecie mają żyć świadome, myślące osoby, które kształtują swoje otoczenie. Jedyną różnicą między człowiekiem współczesnym, a tym proponowanym przez anarchoprymitywistów to stopień wpływu na przyrodę i dalekosiężność ludzkich działań. Postulowane społeczności będą minimalnie oddziaływały na naturę, żyjąc zgodnie z jej cyklami.

Nowy człowiek anarchoprymitywistów o szlachetnych cechach, człowiek w stanie natury, nieskażony cywilizacją, jest w stanie zbudować wspólnotę na zasadzie umowy społecznej. Skromne życie podporządkowane cyklom przyrody pozwoli uniknąć negatywnych konsekwencji, jakie czekają na społeczeństwa kultury technologii, dla przykładu: choroby cywilizacyjne, kryzys ekologiczny i ekonomiczny. Pojawia się tu jednak pewien rozdzźwięk, pomiędzy wizją ludzi u Rousseau, a tą kreśloną przez anarchoprymitywistów. Człowiek dziki Jeana-Jacquesa był początkowo samotnikiem, który nie potrzebuje innych, aby być szczęśliwym. Gdy zaczął kooperować z innymi ludźmi, aby zwiększyć swe szanse na przetrwanie, pojawiły się trudności. Najlepiej zatem dla człowieka, żeby pozostał dzikim samotnikiem.

Dla anarchoprymitywistów, funkcjonowanie człowieka w społeczności oraz współpraca pomiędzy jednostkami jest czymś naturalnym i pożądanym dla przetrwania. Można postawić tezę, że człowiek dziki anarchoprymitywistów jest „zawieszony” pomiędzy stanami: natury i społecznym. Łowiecko-zbierackie grupy nie są zanurzone bez reszty w świecie przyrody, jak człowiek opisywany przez Rousseau. Nie mogą także żyć w świecie cywilizacji, technologii i abstrakcji, jak ma to miejsce współcześnie.

Dzieje powstawania cywilizacji są w koncepcji Rousseau również historią tworzenia się ludzkich, śmiertelnych chorób, od jakich wolny jest świat naturalny, czyli zwierzęta i rośliny. Za pomocą odtworzenia, krok po kroku osiągnięć człowieka, moglibyśmy według Rousseau zrekonstruować historię chorób (Rousseau, 1956: 150). Pytanie tylko, czy świat naturalny nadal jest wolny i niezależny względem świata industrialnego i szkodliwych konsekwencji jego funkcjonowania. W przeciwnym razie nie sposób uchronić się od chorób wywołanych cywilizacją, żyjąc obok niej.

Problematyką zdrowia człowieka interesują się także anarchoprymitywiści. Moore nie jest jednak takim entuzjastą jak Rousseau, który twierdził, że powrót do natury pozwoli ponownie wyeliminować większość chorób. Moore przekonuje natomiast, że anarchoprymitywizm nie ma recepty na ból i choroby. Wiele współczesnych schorzeń, głównie chorób cywilizacyjnych rzeczywiście zniknie po powrocie do symbiozy człowieka z naturą, jednak jakaś namiastka medycyny, musi zostać zachowana nawet w prymitywnych społecznościach (Moore, 2016: par. 8). Bardziej sceptycznie do kwestii medykalizacji podchodzi Ted Kaczynski. Powątpiewa w zbawczą rolę nauki również w kontekście medycyny. Według niego, już rewolucja przemysłowa miała uszczęśliwić rodzaj ludzki i sprawić, że będzie

zdrowszy. Mimo to, zamiast naprawiać negatywne konsekwencje rozwoju industrialnego, technologia doprowadza do przeludnienia świata i jego nadmiernej eksploatacji (Kaczynski, 2009: 64). Kaczynski dodaje także, że zbyt wysoko rozwinięta medycyna tak naprawdę szkodzi ludzkości, ratując przed śmiercią jednostki obciążone genetycznie. Posługuje się przykładem cukrzyków, którzy przekazują swoje podatne na tę chorobę geny dalszym pokoleniom i w ten sposób przyczyniają się do „psucia” ludzkości. Wyjściem z tej sytuacji jest, według niego inżynieria genetyczna. Jednak w tym przypadku, człowiek przestanie być wytworem natury, a stanie się „sfabrykowanym produktem”. (Kaczynski, 2009: 45). Głęboka ingerencja w człowieka za pomocą technologii może sprawić, że będzie w jeszcze większym stopniu, oderwany od natury i człowieczeństwa. Według anarchoprymitywistów, technika zagarnia coraz to nowe sfery ludzkiej wolności, uzależniając od siebie jednostki. Roboty, automaty, maszyny obecne są w wysoko rozwiniętych społeczeństwach prawie na każdym polu. Jak zauważa Gernot Böhme:

„Ten bezpośredni sposób, w jaki dąży się do pożądaných skutków i osiąga je, to charakterystyczna cecha nowożytnej nauki i technologii. (...) z typowej postawy, którą rodzi w nas nauka i technika, albo lepiej: jej wytwory, wynika na przykład to że aby zapobiec gruźlicy, nie dążymy do poprawy warunków życia, lecz raczej przeprowadzamy szczepienia ochronne; żeby zasnąć nie liczymy baranów, lecz sięgamy po tabletkę nasenną; kiedy ogarnia nas tęsknota, nie wyruszamy w poszukiwaniu przygody, lecz włączamy telewizor. Naukowa wiedza o rzeczywistych związkach i techniczne środki wytwarzania określonych warunków sprawiają, że pokusa, by obrać drogę bezpośrednią, staje się niemal nieodparta.” (Böhme, 2014: 406).

Ułatwione, bezpośrednie rozwiązania wielu ludzkich problemów, nie wymagające często żadnego wysiłku sprzyjają uzależnieniu od nauki

I technologii. Przestrzegają przed tym anarchoprymitywiści, zauważając destrukcyjny sposób oddziaływania osiągnięć cywilizacji na ludzkość.

Według Rousseau, człowiek żyjący w pierwotnych społecznościach był poza jakimikolwiek relacjami obecnymi wśród ludzi funkcjonującymi w świecie cywilizowanym. Stan natury jest wolny od zależności, które pojawiają się w społeczeństwie, czyli stanie udomowienia:

„tylko z wzajemnego uzależnienia, z łączących ludzi potrzeb wzajemnych, powstają wśród nich więzy poddaństwa, że niepodobieństwem jest zatem ujarzmić człowieka, nim się nie sprawi, że się bez drugiego zdoła obejść; na to jednak nie ma miejsca w stanie natury, tak że wszyscy są w nim wolni od jarzma, a prawo silniejszego zawodzi” (Rousseau, 1956: 184).

Dla Rousseau, to że społeczeństwa powstają nie tylko na mocy umowy społecznej, ale także za sprawą siły fizycznej nie jest wystarczającym argumentem sankcjonującym porządek społeczny. Podobnie religia nie jest dostateczną racją utrzymującą ów porządek. Sprzeciwiał się teologicznym przesłankom, przemawiającym za utrzymaniem władzy. Pisał: „Każda władza pochodzi od Boga — przyznaję; ale każda choroba także od Niego pochodzi: czyż stąd wynika, że nie wolno wezwać lekarza?” (Rousseau, 2002: 13).

Ten trop Jeana-Jacquesa podnoszą również ideolodzy anarchoprymitywizmu. Negując postęp cywilizacyjny, odrzucają wszystko co powstało po wyjściu człowieka ze stanu natury — uznając, że wytwory człowieka cywilizowanego są nienaturalne i sztuczne. Nieważne czy są to zasady, prawa i rozwiązania społeczne wprowadzane wiele wieków temu, czy obecnie: wszystkie są jednakowo szkodliwe dla człowieka. Zerzan zauważa również, że „integracja polityczna, w tym niektóre z form, do których jesteśmy przyzwyczajeni, rozpoczęła się w epoce brązu” (Zerzan, 2015: 29), zatem odrzucić według niego

należy całość cywilizacji, nieważne na jakim etapie rozwoju się znajduje, bowiem formy niewolenia człowieka są, według anarchoprymitywisty, takie same niezależnie od czasów.

Czy człowiek pierwotny anarchoprymitywistów może zaistnieć?

Ryszard Sadowski wyróżnia cztery interpretacje szlachetnego dzikusa, są to: ujęcie klasyczne, ujęcie naturalistyczne, ujęcie arkadyjskie oraz ujęcie ekologiczne (Sadowski, 2016: 23-24).

W klasycznym ujęciu koncepcji szlachetnego dzikusa zaznaczona jest opozycja pomiędzy Grecją jako symbolem kultury, a otaczającymi ją dzikimi ludami. Mimo to, w literaturze helleńskiej znajdowało się wiele wskazań na to, że ów niecywilizowane plemiona odznaczały się szlachetnością i łagodnością (Sadowski, 2016: 24) Jako przykład można tu wskazać Homera, piszącego o Hippomolgach, określanych przez niego najsprawiedliwszymi z ludzi (Homer: księga XIII, wersy 5-6) lub Herodota przedstawiającego Etiopczyków jako lud odznaczający się najwyższym wzrostem na świecie, najpiękniejszym wyglądem i najdłuższym życiem. Mieszkali oni w raju bogatym w złoto, ogromne słonie i szlachetne drzewa (Herodot, 2011: 211).

Ujęcie naturalistyczne łączy się z poznawaniem obyczajów nieznanymi ludów. Mieszkańcy Europy, w epoce wielkich odkryć, byli przekonani o zepsuciu swojego świata. Towarzyszyło im natomiast przeświadczenie, że istnieje nieskażony grzechem, idylliczny świat zamieszkały przez szlachetnych dzikusów. Fundamentami tego mniemania były wiadomości z podróży Marco Polo, który idealizował szlachetność ludów azjatyckich. Panowały również opinie, że odkryta

w Nowym Świecie, dziewicza przyroda i mieszkające z nią w harmonii ludy, to bezpośrednia spuścizna Adama i Ewy sprzed popełnienia grzechu pierworodnego (Sadowski, 2016: 25).

Arkadyjskie ujęcie idei szlachetnego dzikusa było popularne w okresie od szesnastego do dziewiętnastego wieku. To skutek fascynacji literaturą antyczną i powstaniem romantycznej literatury wychwalającej życie proste i zgodne z przyrodą oraz filozoficznych dyskusji na temat natury ludzkiej (Sadowski, 2016: 25-26). W tym ujęciu, osadzona jest koncepcja szlachetnego dzikusa Rousseau. Żył w latach największej popularności koncepcji arkadyjskiej, ale także francuski filozof jest rozpoznawany jako pierwszy, który użył sformułowania: szlachetny dzikus. Rousseau brał przecież czynny udział w filozoficznych dyskusjach na temat ludzkiej natury, przeciwstawiając się między innymi przywołanemu wcześniej Thomasowi Hobbes'owi, który twierdził, że ludzie są z natury źli. Autor *Lewiatana* określał nawet człowieka mianem „homo bellicous”, czyli istoty prowadzącej nieustanne wojny wszystkich ze wszystkimi (Hobbes, 1956: 214). Należy jednak zwrócić uwagę na sposób oddziaływania naturalistycznej koncepcji szlachetnego dzikusa na Rousseau.

Przebudzenie ekologiczne dwudziestego wieku przyczyniło się do powstania ruchów ekologicznych, potępiających konsumpcyjny styl życia oraz promujących koncepcję ekologicznego Indianina (Sadowski, 2016: 26). Ekologiczna koncepcja „szlachetnego dzikusa” przedstawia kulturę jako czynnik, który dominuje naturę. Przyroda może rozwijać się jedynie na tyle, na ile pozwoli jej na to człowiek. Jest to odmienne stanowisko względem trzech poprzednich, w których to natura była elementem dominującym. Anarchoprymitywizm powstał wraz z pojawieniem się ruchów ekologicznych, których idee stanowią o jego tożsamości.

Rousseau'owski koncept szlachetnego dzikusa był psychologiczno-naukową hipotezą. Francuski myśliciel traktował tę koncepcję jako figurę retoryczną. Założyć można, że szlachetny dzikus jest w stanie żyć i funkcjonować obok cywilizacji. Pojawia się zatem pytanie, czy przyszły człowiek pierwotny, o którym mówią anarchoprymitywiści, może zaistnieć?

Anarchoprymitywizm dostrzega zniewalający człowieka pierwiastek technologii, zawarty w dzisiejszych społeczeństwach zachodnich. David Peterson del Mar twierdzi, że „Europie właściwe jest odwieczne dziedzictwo nieufności wobec natury i pragnienie jej zdominowania” (Peterson del Mar, 2010: 23). Chęć podporządkowania świata człowiekowi zaprowadziła nas do stanu, w którym rola przyrody ograniczona jest w życiu człowieka współczesnego do minimum. Ludzie żyjący w cywilizacji nie mają możliwości swobodnego „powrotu do natury”, postulowanego przez anarchoprymitywistów. Według Kaczynskiego niemożliwe jest reformowanie systemu opartego na technice. Jego zdaniem, pogodzenie wolności bazującej na pełnej symbiozie z naturą oraz życia w cywilizacji jest wykluczone, dlatego postuluje radykalną rewolucję, która jest o wiele łatwiejsza i skuteczniejsza niż najbardziej śmiałe reformy (Kaczynski, 2009: 52).

Czy odrzucenie cywilizacji i technologii, jak i anarchoprymitywistyczny powrót do natury zapewnią pojawienie się na nowo „szlachetnego dzikusa” w sensie Rousseau? Francuski myśliciel stawiał ludzi dzikich poza postrzeganiem w kontekście cywilizacji zachodniej. Była to istota zbliżona bardziej prostym, działającym na zasadach instynktu zwierzętom, niż ludziom czasów epoki francuskiego filozofa. Anarchoprymitywiści nie są aż tak radykalni w postrzeganiu ludzi żyjących w staniu natury.

Dla Rousseau, człowiek dziki był samotnikiem, natomiast anarchoprymitywiści wskazują, że organizacja w małe, egalitarne grupy, wcale nie jest czymś złym, ale wręcz pożądanym jeśli chodzi o przetrwanie. Zerzan przekonuje, że szczątki pożywienia znalezione wokół prehistorycznych osad wskazują, że ich mieszkańcy dzielili się jedzeniem równo i sprawiedliwie (Zerzan, 1997: par. 18). Różnica pojawia się także w kwestii podejścia przez społeczności pierwotne do przyrody. Według anarchoprymitywistów, niektóre z nich świetnie współpracowały z naturą, inne niszczyły swoje środowisko nadmiernymi łowami czy nierozważnym użyciem ognia (Veganarsy, 2019: par. 12). Samotny, szlachetny dzikus Rousseau, nie czynił takich szkód w stosunku do przyrody. Podobnie z medycyną, którą dopuszcza na podstawowym poziomie Moore, w przyszłych prymitywnych społecznościach (Moore, 2016: par. 11). Francuski filozof był przekonany natomiast, że choroby rozwijały się wraz z cywilizacją, zatem w dziczy, medycyna nie jest wcale potrzebna. Był przekonany także, iż ludzie pierwotni nie odznacжали się wysoką inteligencją. Zerzan zaś podaje, iż ludzie dzicy odznacжали się takim samym ilorazem inteligencji, co współczesny homo sapiens (Zerzan, 1997: par. 10). Francuski myśliciel był pewien, że dzikus stroni od brutalności i charakteryzuje się altruistycznym podejściem do świata. Zaprzecza temu Kaczynski twierdząc, że przemoc była nieodłączną częścią życia ludzi pierwotnych, zarówno względem siebie jak i zwierząt (Kaczynski, 2019: par. 9, 13).

Anarchoprymitywistyczny człowiek żyjący w zgodzie z naturą, jest również figurą retoryczną tak jak w przypadku „szlachetnego dzikusa” Rousseau. Ideolodzy ruchu anarchoprymitywistycznego mieszają fakty historyczne, ustalone przez nauki przyrodnicze i humanistyczne z własnymi hipotezami na temat formy przyszłego społeczeństwa. Ich

człowiek pierwotny, rozpatrywany jest poprzez pryzmat cywilizacyjnych norm i słowników. Bardziej stanowczy i śmiały w kreowaniu idei szlachetnego dzikusa był Rousseau, który otwarcie odrzucił osiągi współczesnej jemu myśli historycznej i naukowej. Anarchoprymitywiści nie postrzegają przyszłych ludzi pierwotnych jako istot działających tylko na zasadzie instynktu, szczęśliwych bez powodu i szanujących naturę. Nie są to istoty wolne od agresji i przemocy, nie potrzebujące medycyny oraz innych ludzi. Przyszły człowiek anarchoprymitywistów, to ten sam człowiek, jakiego obserwujemy dziś, jednak pozbawiony wysoko rozwiniętej technologii i żyjący w małych, egalitarnych społecznościach. Jedyne co się w tej koncepcji ulega zmianie to to, że człowiek nie będzie już władcą świata.

Zakończenie

„Szlachetny dzikus” Jeana-Jacquesa Rousseau, nie powinien być postrzegany poprzez pryzmat nauki, cywilizacji i kultury. Była to jednostka usytuowana w naturalnym świecie i poddana prawom natury. Zasadniczo nie różniła się od zwierzęcia. Jednak miała wolną wolę i zdolność naśladowania otaczającej ją rzeczywistości. Ludzie prymitywni, których opisywał francuski filozof, nie funkcjonowali w świecie społecznym i nie mogą być oceniani z perspektywy moralności człowieka cywilizowanego. Czy zatem, gdy przyjmiemy punkt widzenia francuskiego filozofa, możemy powiedzieć, że szlachetny dzikus to dobry człowiek pierwotny? Amerykański pisarz i przyrodnik Henry Beston (1888-1968) pisał, że zwierzę nie może być mierzone miarą człowieka. Porusza się ono w zupełnie innym świecie, a obdarzone jest zmysłami, które utraciliśmy dawno temu lub być może nawet nigdy ich nie mieliśmy (Beston, 2003: s.25). Radykalne „zrównanie” pierwotnych jednostek ze zwierzętami funkcjonującymi w świecie

natury być może odbiera nam prawo jakiegokolwiek oceniania ludzi dzikich. Zerzan natomiast, nazywa antropomorfizowanie istot innych niż człowiek największym grzechem ludzkości (Zerzan, 2014: par. 4), a odcięcie się od „kultury zwierzęcej” przez ludzi uznaje za poważny błąd (Zerzan, 2014: par.6).

Czy stan natury, według Rousseau w ogóle istniał? Była to hipoteza, której celem było określenie właściwego statusu człowieka. Być może był to stan istniejący obok społeczeństw ludzkich lub swego rodzaju ideał, do którego miała dążyć ludzkość. Rousseau odrzucał w swoich rozważaniach zobowiązanie wobec faktów. Myśl jego była inspiracją dla anarchoprymitywistów. Jednak trzeba zapytać: czy skoro anarchoprymitywizm patrzy na stan natury poprzez pryzmat Rousseau, to będzie on nadal postulował „powrót” do natury, czyli jakiś zwrot ku przeszłości? Czy jest to w tej koncepcji na pewno „powrót”, skoro stan natury nigdy nie istniał?

Bibliografia:

Baranowska M. (2015), Jana Jakuba Rousseau refleksja o naturze człowieka. W: W: Fiktus P., Marszał M., Malewski H. (red.), *Rodzinna Europa. Europejska myśl polityczno-prawna u progu XXI wieku*, Wrocław: Prawnicza i Ekonomiczna Biblioteka Cyfrowa. Wydział Prawa, Administracji i Ekonomii Uniwersytetu Wrocławskiego.

Beston H. (2003), *The Outermost House*, New York: St. Martin's Griffin.

Böhme G. (2014), Cywilizacja naukowo-techniczna, *Filozofia i Nauka*, tom 2, 403-419.

Gordon U. (2011), Polityka zastosowania technologii, *Przegląd anarchistyczny*, 12, 10-30.

Herodot (2011), *Dzieje*, księga 3, Warszawa: Czytelnik.

Hobbes (1956), O obywatelu. W: Hobbes T., *Elementy Filozofii*, tom II, Warszawa: PWN.

Homer, *Iliada*, online <https://wolnelektury.pl/media/book/pdf/homer-iliada.pdf>, (dostęp: 12.05.2021).

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

Krawczyk J., Wasieczko A. (2007), *John Zerzzan odpowiada*, online <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-zerzan-janusz-krawat-krawczyk-agnieszka-maria-wasieczko-john-zerzan-odpowiada>, par. 1-42 (dostęp: 12.05.2021).

Moore, J. (2016), *Elementarz Prymitywisty*, przekł. ap.pl, online <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-moore-elementarz-prymitywisty>, par. 1-18 (dostęp 12.05.2021).

Onfray M. (2019), *Dekadencja. Życie i śmierć judeochrześcijaństwa*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.

Peretiatkowicz A. (1949), *Jan Jakub Rousseau filozof demokracji społecznej*, Poznań: Księgarnia Zdzisława Gustowskiego w Poznaniu.

Perlman F. (1983), *Against His-story, Against Leviathan*, online: <https://theanarchistlibrary.org/library/fredy-perlman-against-his-story-against-leviathan.lt.pdf>, ss. 1-196, (dostęp 02.11.2021).

Peterson del Mar D. (2010), *Ekologia*, Poznań: Zysk i S-ka.

Rousseau J.J. (1955), *Emil, czyli o wychowaniu*, tom 2, Wrocław: Ossolineum.

Rousseau J.J. (2002), *O umowie społecznej*, Warszawa: Altaya Polska & De Agostini Polska

Rousseau J.J. (1956), *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, Warszawa: PWN.

Sadowski R. (2016), The Concept of «Nobilis Barbarus» in the Light of Contemporary Ecological Challenges, *Problems of Sustainable Development*, 1 (11), 23-30.

Starobiński J. (2000), *Jean-Jacques Rousseau. Przejrzystość i przeszkoda oraz siedem esejów o Rousseau*. Przekł. Janusz Wojcieszak, Warszawa: Wydawnictwo KR.

Stępnik A. (2012), Wizja natury ludzkiej u Hobbesa i Rousseau w świetle współczesnych nauk, *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 4 (84), 389-402.

Veganarsy (2019), *Mity Prymitywizmu. Wywiad z Tedem Kaczynskim*, przekł. Stanisław Jan, online <https://pl.anarchistlibraries.net/library/veganarsy-mity-prymitywizmu-wywiad-z-tedem-kaczynskim>, par. 1-23 (dostęp 12.05.2021).

Wulf A. (2017), *Człowiek, który zrozumiał naturę. Nowy świat Alexandra von Humboldta*, Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.

Zerzan J. (2014), *Animal Dreams*, online <https://theanarchistlibrary.org/library/john-zerzan-animal-dreams-black-seed-issue-one>, par. 1-42 (dostęp: 12.05.2021).

Zerzan J. (1997), *Przeciwko Technologii*, online <https://pl.anarchistlibraries.net/library/john-zerzan-przeciwko-technologie>, par. 1-26 (dostęp: 12.05.2021).

Zerzan J. (2008), *Twilight of the machines*, Port Townsend, WA: Feral House

Zerzan J. (2015), *Why hope? The stand against civilization*. Port Townsend, WA: Feral House.

Zielka S. (2015), Rousseau i nowożytnie spotkanie z Innym, *Problemy Wczesnej Edukacji*, 11/3(30), 104-112.

Szlachetny dzikus Jeana-Jacques'a Rousseau, a anarchoprymitywistyczny powrót do natury

Jean-Jacques Rousseau's noble savage in contrast to the anarcho-primitivist return to nature

Abstrakt:

Idea „szlachetnego dzikusa” przedstawiona przez Jeana Jacquesa Rousseau została wykorzystana w rozważaniach anarchoprymitywistów. Celem artykułu jest porównanie „szlachetnego dzikusa” Rousseau ze współczesnym „szlachetnym dzikusem” anarchoprymitywistów. Człowiek żyjący w stanie natury Rousseau to figura retoryczna, za sprawą której francuski filozof chciał rozważyć opozycję życia w naturze i poza naturą. Wydobyć różnicę między ludźmi funkcjonującymi w społeczeństwach cywilizowanych, a dzikimi jednostkami pozostającymi w pełnej symbiozie z naturą. Według niego porzucając przyrodę na rzecz życia w społeczeństwie, „szlachetny dzikus” stracił wiele pierwotnych i naturalnych przymiotów, zyskując

w zamian profity potrzebne do zbiorowej egzystencji. Anarchoprymitywistyczna technofobia wyraża się w przekonaniu, że nauka i technika nie są w stanie dać człowiekowi szczęścia oraz prowadzą do degradacji środowiska, alienacji człowieka z natury i zniewolenia ludzi przez system. Postulowany przez nich powrót do natury ma na celu odrzucenie technologii, cywilizacji i społecznych zwierzchności oraz przejście z osiadłego do łowiecko-zbierackiego trybu życia. Ma to na nowo „obudzić” w ludziach szczęśliwego, szlachetnego dzikusa. Czy jest to jednak możliwe? Czy człowiek żyjący w symbiozie z naturą, postulowany przez anarchoprymitywistów, jest jedynie figurą retoryczną, jak obecny w filozofii Rousseau szlachetny dzikus? Czy możliwy jest prawdziwy powrót do natury, czy są to tylko i wyłącznie ideologiczne spekulacje?

Abstract:

The idea of "noble savage" presented by Jean Jacques Rousseau was used in the deliberations of anarcho-primitivists. The purpose of this paper is to compare Rousseau's "noble savage" with the contemporary "noble savage" of anarcho-primitivists. Rousseau's man living in a state of nature is a rhetorical figure by which the French philosopher wanted to consider the opposition of life in nature and outside of nature. To bring out the difference between people functioning in civilized societies and wild individuals remaining in full symbiosis with nature. According to him, by abandoning nature in favor of life in society, the noble savage lost many primal and natural qualities, gaining instead the profits needed for collective existence. Anarcho-primitivist technophobia expresses itself in the belief that science and technology are incapable of giving man happiness and lead to the degradation of the environment, the alienation of man from nature, and the enslavement of people by the system.

The return to nature that they advocate is aimed at rejecting technology, civilization, and social supremacy, and shifting from a sedentary to a hunter-gatherer lifestyle. It is supposed to "reawaken" in people the happy, noble savage. But is it possible? Is the man living in symbiosis with nature, postulated by anarcho-primitivists, only a rhetorical figure, like the noble savage present in Rousseau's philosophy? Is a true return to nature possible, or is it just ideological speculation?

Słowa kluczowe:

Jean-Jacques Rousseau, anarchoprymitywizm, stan natury, szlachetny dzikus.

Keywords:

Jean-Jacques Rousseau, anarcho-primitivism, state of nature, noble savage.

HYBRIS nr 54 (2021)

ISSN: 1689-4286



MARIA EBNER

UNIwersytet Warszawski

ORCID: : 0000-0002-8142-2402

THE PROGRESS OF CIVILIZATION AND THE *DE DICTO/DE RE* DISTINCTION

1. Introduction. The purpose and structure of the paper.

In this paper I would like to present my own argument supporting the thesis that *de dicto* beliefs are, in a certain sense, more fundamental, *viz.* they are indispensable for the progress of civilization, than *de re* beliefs, which contravenes Tyler Burge's claim about the priority of *de re* beliefs. In his insightful paper *Belief de re* Burge argues that having *de re* attitudes is a necessary condition for using and understanding language, and, indeed, for having any propositional attitudes at all. Even if *de re* beliefs are fundamental in this sense, we can still search for different senses which enable us to classify *de dicto* beliefs as more fundamental. The paper consists of three main parts (preceded by the brief explanation of the crucial distinction between *de dicto* and *de re* beliefs). The first part places Burge's argument in a broader context of philosophical discussion which sheds light on Burge's line of reasoning and the assumptions

standing behind it. The second part is devoted to the reconstruction and analysis of Burge's argument. In the third part, I give an outline of my own argument which leads to the contrary conclusion

2. Explanation of basic notions: distinction *de dicto/de re*.

The concept of *de re* belief is understood in many different senses: (a) syntactical, (b) as object dependent thought and (3) epistemic. I shall constrain myself to a brief description of these senses:

(a) syntactical

Belief sentence *S* will be said to express a modality *de re* if there is a scope of some belief operator in it which contains some free occurrence of an individual-variable; otherwise *S* will be said to express a modality *de dicto*.

The above definition is an application of Max Cresswell and George Hughes's definition (Cresswell, Hughes, 1968, p.184) to belief sentences.

The sentence "Catullus knows that Cesar is black" may be, for example, interpreted either *de dicto* or *de re*:

Catullus knows that $\exists x (x = \text{Cesar and } x \text{ is black})$. (*de dicto* interpretation)

$\exists x x = \text{Cesar and } (\text{Catullus knows that } x \text{ is black})$. (*de re* interpretation)

Only in the second case substitution of the word "Cesar" with the expression "Octavian Augustus's predecessor" preserves the truth value of the initial sentence in all contexts.

(b) as object dependent thought

If a belief is of that sort that it would not exist if the particular object (or set of objects) external to the believer did not exist then this belief is *de re*; otherwise the belief is *de dicto*.

(c) epistemic

:(...) *de re* belief is a kind of belief whose possession requires having one or another epistemically interesting rapport with the object or objects the belief is about”.

(Richard 1997, p. 215)

The most important aspect of the *de dicto/de re* distinction for our purposes in this paper derives, however, from the basic meanings of the Latin phrases “*de dicto*” and “*de re*”. “*Dictum*” is to be understood as “a proposition” and “*res*” as “an object”, so that we can say – simplifying somewhat - that *de dicto* belief sentences express relations between a subject and a proposition, while *de re* belief sentences express relations between a subject, an object and a property.¹

3. Transcendental arguments.

Transcendental arguments play a significant role in the context of our discussion, as one of the major arguments for the priority of *de re* beliefs, *viz.* Burge’s argument from language understanding may be classified as having such a structure. For that reason we shall examine a few issues,

¹ Cf. the specified sense of the distinction *de dicto/de re* in Quine 1956.

which will give us the opportunity to understand more thoroughly Burge's way of reasoning making apparent some assumptions standing behind it. These issues include the following ones: role of transcendental arguments in philosophical tradition, description of the basic structure of such arguments and enumeration of qualities responsible for their division into two different categories.

Let us begin with the historical role of transcendental arguments, the matter which has a close connection with Burge's case for the priority of *de re* beliefs.² One of the reasons, why transcendental arguments have become the subject of attention of contemporary philosophers is their use by Kant as a strategy of defence against sceptical challenge. However, transcendental arguments were not only used by their most prominent proponent, but are applied as a powerful weapon against the Sceptic by subsequent philosophers. We can even name such kinds of arguments lightsabers of the knights of realism against the dark empire of scepticism. Powerful as they may be, are they actually effective against the enemy at which they are aimed? Or has the Sceptic a shield which protects him from the attacks of the Realist and is in the long run invincible? To answer these questions let us take a closer look at the structure of transcendental arguments.

Transcendental arguments have a structure based on *modus ponens* rule of inference. We begin with sentences which cannot reasonably be challenged and then show that they entail sentences which are much more questionable. This reasoning leads to the conclusion that these sentences derived through *modus ponens* are also true and should be accepted despite initial uncertainty. Once we get the Sceptic

² There is no strict definition of transcendental arguments to be found in the literature. Some philosophers try rather to formulate characteristic features of this kind of arguments, yet without a claim to the completeness or indispensability of all mentioned qualities. One such attempt is undertaken by Stern 2011.

to acknowledge certain sentences, and he admits that they entail sentences which he regards as dubious, we have our fish on the hook.

There are different versions of transcendental arguments and they are usually divided into different categories (*cf.* Vahid 2011, p. 397). Arguments belonging to the first category are called “objective transcendental arguments” (or “first-order transcendental arguments”). Our indubitable sentences concern having certain thoughts, experiences or beliefs and it is argued that they entail sentences which say something about the world (so that they have first-order content). It is shown that certain states of affairs are necessary conditions of those states of the subject which seem perfectly trustworthy. Could we be deceived in the matter of our own experiences? When we see, for example, a red apple, we are sure of what we experience, even if there is, in fact, nothing but a white cloth on the table before us, and the apple is, in fact, the product of a deluded mind. Similarly, if we are mentally well, and all other conditions are conducive, we are certain that we experience certain things and this belief seems well-justified indeed. When our experiences would be impossible without specific conditions obtaining, we have a good argument that sentences stating that these conditions obtain are true. This kind of transcendental argument is, however, susceptible to the Sceptic’s complaint that there is no bridge linking the area of private experiences and external reality. How can we know that the conclusions of transcendental arguments derived through *modus ponens* are true? They talk about an external reality to which we have no direct access. It seems impossible to cross the gap between the domain of experiences of the subject, which are certain appearances of objects, and the objects themselves. Kant was well-aware of this – at first sight – insurmountable obstacle and presents his own response. He decides to abolish the distinct border which separates the domain of a subject’s experiences

and external objects, and his new approach is called “transcendental idealism”. The role of the subject in the process of cognition is not only a passive, but also an active one. Objects are partly constructed by the subject as she processes data delivered by her senses using concepts to put the data in order. Even the process of sense experience is not wholly receptive as *a priori* forms of sensibility – space and time – are involved. The problem with Kant’s response is that most philosophers are not inclined to assume transcendental idealism, even if its acceptance can silence the Sceptic’s voice of opposition. The question is, is there any other possible way of using transcendental arguments without raising the objection just mentioned? It seems, there is. Let us take a closer look at this line of argumentation.

The second category of transcendental arguments avoids the Sceptic’s objection presented above, though its conclusions are not so far-reaching, and may therefore not seem satisfactory. These arguments are called “subjective transcendental arguments” (or “second-order transcendental arguments”). Sometimes they are also called “modest”, as they are not conclusive when we should decide the truth value of chosen sentences reporting states of affairs in the world. These arguments show that having experiences, thoughts or beliefs of certain types is conditioned by specific beliefs of the subject. Belief sentences which are conclusions of subjective transcendental arguments have second-order content, as they express the belief relation between a subject and a proposition which is the content of the subject’s belief. After application of *modus ponens* rule we get sentences which say something about the subject’s beliefs, not about objective, subject-independent facts. Modest versions of transcendental arguments show that our thoughts are mutually-dependent and create a complex network

with some elements which are interconnected, so that when certain elements are removed, others which are supported by them collapse. Which category of arguments is more willingly applied in support of defended theses? Contrary to first expectations, objective transcendental arguments are not always replaced by their more modest counterparts. For example, Ted Warfield developed the outline of the antiseptical argument from semantic externalism presented by Hilary Putnam, supplementing it by the additional assumption of privileged self-knowledge concerning the subject's own mental states (Warfield 1999). This argument is supposed to debunk scepticism about the external world (or at least one sceptical hypothesis, namely the disembodied brains in a vat hypothesis). Thence, the contemporary resurrection of transcendental arguments may be observed when we browse literature devoted to the subject of scepticism. One such argument will receive a detailed examination in this paper. It is an argument devised by Tyler Burge and it is a transcendental argument of the subjective kind.

4. Burge's transcendental argument for priority of *de re* beliefs.

Burge's argument grows from the tradition of transcendental arguments probably initiated by Kant. What I mean here is standing in direct relation to the problem of scepticism, even if it was for Burge a secondary matter (or maybe even an unintended one). We shall now take a closer look at Burge's reasoning, to move on later to its further, more detailed discussion (most notably certain striking similarities with John Searl's Chinese Room thought experiment).

The argument proceeds in the following way:

1. If a subject *S* understands expression *e*, then *S* has the ability to recognize objects which are correlated with expression *e*.
2. If *S* has the ability to recognize objects which are correlated with expression *e*, then *S* has at least one *de re* belief.
3. *S* understands expression *e*.

Hence,

S has at least one *de re* belief. [1, 2, 3, *modus ponens*]

(Burge 1977, p. 347-348)

We have previously said that Burge's argument is of a modest kind. But be careful! It looks like a modest transcendental argument, but together with our understanding of the phrase "belief *de re*" it is really an objective transcendental argument in disguise. After all, belief *de re* requires the existence of the object of belief – otherwise it would be a *de dicto* belief. We should immediately notice that it makes Burge's argument, similarly to other objective transcendental arguments, prone to the objection that its correctness depends on the assumption that idealism is to be excluded from the range of acceptable metaphysical possibilities.

We shall now take a closer look at additional considerations backing Burge's argument, especially the part which argues for similar results to those achieved by John Searle's famous Chinese Room thought experiment presented to the public a few years later. The intuitions which this experiment evokes speak against ascribing understanding to a computer which can carry out manipulation of symbols at a syntactical level without capacity to attribute semantic reference to those symbols. This point is made by describing an imaginary situation in which a person is locked in a room and the only possible way to communicate with the world outside the room is by means of putting notes on sheets

of paper. As it turns out, the messages which the inhabitant of the room receives are imparted exclusively in Chinese, so he does not have a clue what they mean. However, luckily for the person locked in, a book of instructions is available in the room providing him with the necessary resources to answer Chinese messages (but the instructions include only steps which are to be taken to successfully operate with the symbols, without giving the smallest inkling of their meaning). As a result, a sender of messages who is not aware that the answers to them are written by following the instructions collected in the book may be inclined to regard the inhabitant of the room as familiar with Chinese, or even more, as a fluent user of Chinese, who understands this language very well; while we, being in possession of all the facts (including the existence of the book of instructions), are not make this mistake. Most unprejudiced readers will exclude the possibility that in the presented situation the person locked in the room does understand Chinese, which leads to the most striking conclusion concerning the assessment of the seemingly far-reaching analogy between a computer and a human mind. The analogy inevitably breaks down because we are quite certain that we understand the languages which we use, but we refuse to ascribe such understanding to computers. The reinforcement of this conclusion relies on the observation that the language competence of computers resembles in every respect the competence of a person locked in a Chinese room, who, contrary to deceptive appearances, does not understand the Chinese language. (Searle 1980, p. 417-418)

The claim defended by Burge bears the significant similarity to that in support of which the Chinese room experiment was devised, namely that “current machines that are programmed with indexical-free (mathematical) language do not autonomously use or understand language” (Burge 1977, p. 347). Understanding language is conditioned

by mastering skills which extend beyond the scope of performance of purely syntactical operations on symbols, such as recognition and initiation of correlations between symbols and their extralinguistic reference. These additional skills encompass either verbal reactions to one's perceptions or some sorts of nonverbal practical activities, *e. g.* a certain course of action in response to someone's request. The same considerations validate, in Burge's opinion, the even bolder and more controversial thesis that a necessary condition of having any propositional attitudes at all by a given subject is an appropriateness of attribution of at least some *de re* attitudes to that subject. When a thought of a subject concerns a certain object it requires from the subject the ability to correlate such a thought with that object, which means that changes in the object are reflected in the variation of the content of the thought. The second, extended version of the claim about the crucial role of *de re* beliefs which turn out to be indispensable to ascribing any propositional attitudes (not only to credit a subject with understanding of sentences, as a more modest version of the claim states), assumes a close connection between thoughts and language. Assumption of such a connection is left without justification, which burdens the reader with the task of either finding some reasonable argument backing the assumption, or counterevidence allowing that illicit premise to be debunked.

I shall not myself take on this challenging philosophical undertaking here, constraining my comments on the subject of the debate to a few brief remarks. First, we should take into account relations of the subject to propositions which formulate some grammar rules, such as the rule that we do not use future tenses in a subordinate clause which begins with the word "when". The most straightforward response to the presented example is an indication that the object of that

proposition is the word “when” so a subject who has a belief with this content has to be able to identify the word “when” to apply the previously mentioned rule correctly. In fact, correct application of the rule gives us ground to suppose that a subject understands that rule. The question is, is a person with an impaired capacity of reasoning able to hold a belief that the use of a future tense is forbidden after “when” even if, let’s say, she cannot apply this rule to particular instances because of some reasons? Problems of this kind are met on a daily basis by learners of foreign languages and are not necessarily to be counted as the outcomes of a mental illness. Such objects as words are a very special sort of objects as they cannot be identified with definite tokens, but what we have in mind is of a more abstract nature; but even when we put these difficulties aside, a new query appears when we think of mathematical propositions. Do they treat of abstract objects and if so, how is the correlation of propositional attitudes with these objects to be understood? All these observations seem to pose difficulties for Burge’s claim about the priority of *de re* beliefs, but they do not stand in direct contradiction with the thesis that having at least one *de re* attitude is a necessary condition of having any propositional attitudes or understanding any language.

5. Argument from the progress of civilization for priority of *de dicto* beliefs.

Our previous investigations into the matter of distinction between *de dicto* and *de re* beliefs seem to lead to the conclusion (although not an imminent one) that *de re* beliefs characterize certain sort of fundamentality, which cannot be ascribed *de dicto* beliefs. Admitting primacy of *de re* beliefs is, however, in no way an ultimate outcome of this paper. On the contrary, I believe that there is at least one argument (putting aside doubts concerning Burge’s metaphysical assumptions),

which allows us to defend the claim about priority of *de dicto* beliefs. True, it is a specific sort of priority, but, nevertheless, not one which should be neglected. The sort of priority I have in mind is *de dicto* beliefs' indispensability for the progress of civilization.

In this part of the paper I will present my own argument from the progress of civilization using as an example the process of inventing a boat. The argument may be criticized in various ways. I try to predict and address some of them. These investigations will be accompanied by additional reflections concerning metaphysics of change.

The promised argument starts with the basic, although not too often posed question, about the kind of beliefs making possible the new invention. Which thoughts cause inventors to act in a definite way, are a decisive motivating factor? Let us examine more closely the case of the invention of a boat. For this purpose I shall for a moment take upon myself the role of a story-teller.

The lonely inventor stands at the riverside contemplating the overwhelming power of nature and the futility of all human efforts to overcome it. But in a certain moment a glimmer of hope wakes in the inventor's mind "What if I took a piece of wood and used it to build a boat?" Of course, the expression "a boat" is absent in the inventor's language, as she has never in her life encountered a boat or heard about such thing; but the exact choice of words is of no importance in this case. The most important matter is that our inventor is struck by the idea of creating a new object. She thinks: "This new object, let's call it a boat, will enable me to cross the river. Oh, I see a trunk of a fallen tree - it seems perfectly suited to my purposes". The point which I would like to make is that the inventor's thought about as yet the non-existent object is exactly this thought which is the reason for her subsequent action. A thought about a non-existent object is unarguably a thought classified

as *de dicto*. So it seems *prima facie* that *de dicto* thoughts are indispensable if the progress of civilization is to take place. I would like to claim that such a conclusion – surprising as it may seem to many – is a sound one also after less hasty examination.

One objection that may presumably be raised by the declared defendant of the priority of *de re* beliefs over *de dicto* beliefs challenges the alleged inventor's thought that a boat is a means of transport which makes crossing the river possible. It is much more natural – continues my opponent – that the inventor is actually thinking about the chosen trunk – the thought which gives her a decisive spur to action concerns the already existing object – namely the piece of wood. This objection is in no way a knock out. What's more, it is utterly unconvincing when we try to apply it to other – more sophisticated – inventions. When we take such complicated machines as computing machines, it seems absurd that the inventor's thought should be fixed on some metal or plastic elements which she considers as the source of computations taking place. Rather, she has a certain idea of a new object in her mind and the resources which would be appropriate to make these plans something more than the bold vision of an absent-minded scientist are a secondary matter. After all, building a complicated machine requires the use of many different elements, none of which is sufficient on its own, and none of which is distinguished as being irreplaceable. The imminent corollary of our answer is the appreciation of the key role of *de dicto* beliefs in the thought processes leading to a new invention.

Such a topic as new inventions, is of course, entangled in basic ontological questions concerning the existence of various objects and the changes by which these objects are affected. It is not always such an easy task to define the line demarcating the border between one object and another which it becomes as a result of an ongoing transformation. How

can we say when one object becomes another one? What is the *differentia specifica* of such objects as violin and viola, or bicycle and motorbike? Is a viola just a larger violin? Perhaps these issues are not so hard to decide, but when we are in the shoes of an inventor, they turn out to be much more complicated. Let's assume for the sake of argument that the violin was invented first. Does a person who wishes to invent the viola think about a larger violin or is it a thought about a non-existent instrument? As you see, the matters are not so easy to settle as it may seem at first sight.

It sometimes happens that a natural object plays the role of the inspiration for a new invention. One famous example is the construction of an aeroplane which was the result of people's observation of birds floating in the air. In this case, it seems very natural to think of the idea of the invention of an aeroplane as involving a *de dicto* belief about a non-existent object, for which the most illustrious model can be found in the natural world. So the inventor's thought concerns rather certain representatives of the animal kingdom than some extraordinarily light artificial resources. This is the case of taking as a model one object in order to create another one.

There is a general question to be raised of when we may speak of a transition of one object into another one. Although giving an even partly satisfying answer to this question is beyond the scope of this paper, I shall give expression to a few observations having bearing on this topic. The first observation indicates that transformation into a different object is often due to a change of the function of the object. Think about such examples as a stick and a toothpick or – taking a more fanciful example – a stick and a wand. The shape of the material given at the outset is not transformed – the only (or main) change is the purpose for which the given piece of wood is used. Another possibility of the coming into

existence of a new object is the change of quantity which certain sets of objects undergo. So the fact that we may call a certain object a meadow, or a piece of music, is thoroughly dependent on the number of stalks of grass or notes. As we see, the multiplication of objects of a certain type may result in the creation of a completely different object. Is this not what composers do after all? The third possibility (as was the second one) is a certain sub-kind of the first possibility, which was the change of the function of the object. This change may be invoked by the change of place of the object, which happens, for example, when a commonly used everyday object is placed in a museum. Such a change of location influences the perspective of the viewer who gets the opportunity to see the object from a different angle.

I do not claim that the list of possibilities given above is an exhaustive one or that it has been sufficiently discussed; my aim was rather to point out the area of further investigation which is most helpful when it comes to assessment of the argument from the progress of civilization presented in this paper. One more disturbing objection may lurk on the horizon. It may be advocated that the progress of civilization is, to a great extent, a matter of accident rather than conscious planning. This objection may sound quite persuasive when we think about prehistoric or very early inventions, but it turns out to be utterly unconvincing when it comes to modern, very complex inventions. It is worth explicitly stressing that the view of the progress of which stands behind this paper is Kantian in spirit. The role of the agent is to ask questions, the role of the universe is to deliver answers, not the other way round. It is not so that ready answers for questions disconcerting the inventor's mind are waiting to be discovered, it is rather the role of an inventor to investigate the fascinating riddles of the surrounding world.

6. Conclusion.

The point of this paper was to present the Reader with an argument which seems to show that there is at least one sense in which we may claim that *de dicto* beliefs are more basic than *de re* beliefs different from that specified by Burge. Even when we accept that *de re* beliefs are indispensable for understanding language, it may well be so, as I argue, that the creative power of the human mind, which makes the progress of civilization possible, requires possession of some *de dicto* beliefs.

References:

- Burge T. (1977). Belief de re. *The Journal of Philosophy*, 74 (6), 338-362
- Cresswell M. J., Hughes E. (1968). *An Introduction to Modal Logic*. London: Methuen and Co
- Kaplan D. (1968). Quantifying in. *Synthese* 19, 178-214
- Putnam H. (1999). Brains in a Vat. In: K. DeRose, T. A. Warfield (eds.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (27-42). New-York Oxford: Oxford University Press
- Quine W. V. (1956). Quantifiers and Propositional Attitudes. *Journal of Philosophy*, 53, 177-187
- Richard M. (1997). Propositional Attitudes. In: B. Hale, C. Wright (eds.), *A Companion to the Philosophy of Language* (197-226). Blackwell Publishers
- Searle J. R. (1980). Minds, brains and programs. *Behavioral and Brain Sciences*, 3 (3), 417-457
- Stern R. (2008). Kant's Response to Skepticism. In: J. Greco (ed.), *The Oxford Handbook of Skepticism* (265-279). Oxford-New York: Oxford University Press

- Stern R. (2011). Transcendental Arguments. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, (Summer 2019 Edition), Edward N. Zalta (ed.),
<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/transcendental-arguments/>
- Strawson P. (1966). Objectivity and Unity. In: *The Bounds of Sense* (72-117). London: Methuen & Co Ltd
- Strawson P. (1985). *Scepticism and Naturalism: some Varieties*. New York: Columbia University Press
- Vahid H. (2011), Skepticism and Varieties of Transcendental Arguments. *Logos & Episteme*, 2 (3), 395-411
- Warfield T. A. (1999). A Priori Knowledge of the World: Knowing the World by Knowing Our Minds. In: K. DeRose, T. A. Warfield (eds.), *Skepticism. A Contemporary Reader* (76-90). Oxford-New York: Oxford University Press

The progress of civilization and the *de dicto/de re* distinction

Abstract:

In this paper I present my own argument in support of the thesis that *de dicto* beliefs are, in at least one sense, more basic than *de re* beliefs. This argument rests on the fact of the progress of civilization, which appears, as I try to demonstrate, not to be possible without *de dicto* beliefs constituting a key part of the mental processes of the inventor. My argument is to counterweigh the force of Tyler Burge's argument for the fundamentality of *de re* beliefs, leading to the conclusion that beliefs *de re* are a necessary condition of language understanding and having propositional attitudes at all (Burge 1977, p. 347-348). The first part of the paper is devoted to the examination of the structure of different versions of transcendental arguments – objective and subjective,

the second part focuses on an analysis of Burge's argument from language understanding, while the aim of the third part is to present the Reader with the argument from the progress of civilization. The exposition of the argument is followed by a discussion of certain possible objections which the argument may face.

key words: *de dicto* belief, *de re* belief, transcendental arguments, argument from understanding language, argument from progress of civilization

HYBRIS nr 54 (2021)

ISSN: 1689-4286



SEBASTIAN SŁOWIŃSKI

UNIwersytet Warszawski

ORCID: : 0000-0002-2341-2513

**INNA POLITYKA JEST MOŻLIWA. RECENZJA
KSIĄŻKI PAULA RAEKSTADA I SOFY SAIO GRADIN,
*PREFIGURATIVE POLITICS. BUILDING TOMORROW
TODAY* (CAMBRIDGE 2020)**

Koncepcja polityki prefiguracji, choć żywo praktykowana, nie otrzymała, przynajmniej w języku polskim, należytej uwagi. Multiplikujące się artykuły i książki (w języku, rzecz jasna, angielskim) zahaczające lub jednoznacznie o prefiguracji traktujące, można, jak większość tekstów akademickich, liczyć bez końca. Ciężko się zatem zorientować w bibliografii poświęconej niniejszej koncepcji. Jednakże książka Paula Raekstada z Uniwersytetu Edynburskiego oraz Safo Saio Gradin z King's College, dwójki akademików-aktywistek (w odniesieniu do nich będą na przemian używał formy męskiej i żeńskiej, nie chcąc językowo zmarginalizować znaczenia autorki), świadoma akademickiego (nie)ładu, jaki wokół prefiguratyizmu narósł, wychodzi temu problemowi naprzeciw. Jak sami autorzy piszą, większość myślicieli, którzy dotychczas politykę prefiguracji problematyzowali:

w żadnym stopniu nie zapewniają szerokiego przeglądu różnych głównych zrębów dzisiejszej polityki prefiguracji i różnych argumentów za lub przeciwko niej. Oto, co ta książka postanawia zrobić: proponuje podróż w stronę myślenia o teorii i praktykach polityki prefiguracji ze szczególnym uwzględnieniem tych jej części, które są dziś ważne i kwestionowane¹.

Prefigurative Politics w żadnym razie nie predestynuje do bycia tą ostateczną wersją eksplikacji koncepcji prefiguratyizmu, autorki wielokrotnie podkreślają niekompletny charakter swojej pracy. Owa niekompletność nie jest jednak błędem czy wadą, do której się przed nami przyznają, lecz raczej pewnym autentycznym wyznaniem, które miesza — jak zobaczymy później, w myśl samej idei prefiguracji — dwa porządki: prywatny i polityczny. Autorzy są zarówno akademikami, jak i aktywistami i to podwójne doświadczenie zdaje się wyznaczać główną oś książki. Autorki wielokrotnie dzielą się informacjami, w jakich ruchach uczestniczyli i co praktycznie można na daną kwestię poradzić. Raz po raz publicystyczny ton aktywizmu faktycznie bierze górę nad akademicką analizą i interpretacją. Biorąc jednak pod uwagę inne prace z zakresu filozofii polityki, wydaje się, że ujawnienie przed czytelnikiem swojej „stronniczości” jest jak najbardziej uczciwe. „Nie chcemy”, piszą we wstępie, „mówić wyłącznie do innych akademików. Napisaliśmy zatem tę książkę takim językiem, aby była znośna dla szerszej publiczności”². Mówiąc to, zaznaczają jednocześnie, że koncepcja polityki prefiguracji nie jest wyłącznie „twórczością białych Europejskich badaczy z Zachodniej akademii, przez długi czas była częścią ruchów w różnych miejscach i kombinacjach”³ i, jak utrzymują, ciągle jest. Inny,

¹ Paul Raekstad, Sofa Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, Cambridge 2020, s. 12, cytaty, o ile nie zaznaczono inaczej, w przekładzie S.S.

² Tamże, s. 13.

³ Tamże, s. 8.

cytowany przez nich, badacz polityki prefiguracji, Uri Gordon, zwraca jednak uwagę na to, że termin ten, choć określa działania polityczne, które nie przynależą do grup uprzywilejowanych, został spreparowany w laboratoryjnych warunkach uniwersytetu⁴. Zdaje się, że i tego świadomość mają autorki *Prefigurative Politics*, bowiem mówią o prefiguracji, która była praktykowana na długo przed jej akademickim skategoryzowaniem. Koniec końców, wskazując na ruchy i organizacje, które używały i wciąż używają prefiguratyizmu, nie można odnieść wrażenia, aby to pojęcie było przez nie problematyzowane. Bardziej niż słabość argumentacji, odnosi się to raczej do natury i dynamiki pojęć filozoficznych.

Niekompletność zatem wynika z tego, że politykę prefiguracji można zrozumieć dopiero poprzez działanie, a nie wyłącznie uważne studia. Przypomina to, przynajmniej dla niektórych, wiekopomne słowa Hakim Beya z *Tymczasowej Strefy Autonomicznej* (dziełku, które przez niektórych uważane jest za początek postanarchizmu, którego relacje z polityką prefiguracji są istotne i znaczące), dotyczące uchylania się od konstruowania politycznego dogmatu przy okazji tworzenia nowego, politycznego pojęcia. „Ostatecznie”, pisze Bey, „TSA jest w zasadzie rozumiała sama przez się. Jeśli ten termin trafi do powszechnego użycia, to będzie rozumiany bez żadnych trudności... rozumiany w działaniu”⁵. Niekompletność jest zaproszeniem do wspólnego działania i myślenia o polityce, poza tym owa niekompletność pozostaje zbieżna z tym, jak politykę prefiguracji rozumieją autorki, jako „celowe

⁴ Zob.: Uri Gordon, *Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise*, „Political Studies” nr 66/2, 2017, s. 522.

⁵ Hakim Bey, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Kraków 2009, s. 10.

eksperymentalne wdrażanie pożądaných przyszłych relacji i praktyk społecznych «tu i teraz»⁶.

Definicję, którą przyjmują i na której budują „racjonalną interpretację”, jak nazywają swoją metodę badania polityki prefiguracji (przez którą rozumieją przyjrzenie się ruchom historycznym i obecnym, które uznają podejście prefiguratywne oraz filozoficzno-politycznym proweniencjom owego pojęcia), opierają na szerokiej definicji zarysowanej przez amerykańskiego badacza Carla Boggsa w dwu artykułach z 1977 roku. Istotnym, zwłaszcza z naszej, jak sądzę, perspektywy są okoliczności powstania artykułów, a więc i pojęcia prefiguracji, które autorzy uznają za fundujące współczesne rozumienie polityki prefiguracji.

Pierwszy raz pojęcie prefiguracji, choć w zupełnie innym znaczeniu, zostaje użyte w roku 1968 w tekście francuskiego filozofa André Gorza, który stara się buntującej się młodzieży i, jak pisze, rozpasanej lewicy kulturowej nadać pewne ramy klasycznej organizacji⁷. Prefiguracja w tym sensie miałaby prefigurować, antycypować przyszłe państwo socjalistyczne, pewną dyscyplinę i twardą etykę partyjnej organizacji. To znaczenie nie jest istotne w kontekście omawiania książki Raekstada i Saio Gradin, lecz istotne są okoliczności jego powstania — pewna mutacja lewicowej strategii, odchodząca od etosu powinowactwa z klasą robotniczą i twardej, leninowskiej praktyki politycznej. Sens tych przemian, bez narzucania odgórnie wyobrażonego modelu polityczności, próbować zrozumieć będzie dopiero Boggs prawie dekadę później. (Nawiasem mówiąc końcówka lat 60. i lata 70. jest istotnym aspektem, choć nieomówionym w *Prefigurative Politics*, dla zmiany lewicowej

⁶ Paul Raekstad, Sofa Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 10.

⁷ Zob. André Gorz, *The Way Forward*, „The New Left”, nr 1/52, 1968.

strategii, ale nie tylko z uwagi na jej wewnętrzną mutację, lecz także z uwagi kryzys kapitalizmu, którego przemiana odmienia znacząco pole społecznej walki). Boggs skupia się zatem na tym, co dziś, zwłaszcza w Polsce, określa się mianem kulturowych (czy ideologicznych) „tematów zastępczych” — „prawa człowieka, feminizm czy prawa gejów”⁸. Boggs swoją koncepcję opiera na krytyce dwóch różnych, choć, jak pisze, będących dwiema stronami jednej monety, strategiach emancypacyjnych: marksizm-leninizm oraz socjal-demokrację (lub, jak jeszcze pisze, strukturalny reformizm). Obie te tradycje nie spełniły swojej emancypacyjnej obietnicy. Leninizm bowiem „odtworzył (...) partyjno-państwowy biurokratyczny centralizm”⁹, reformizm natomiast „doprowadził do instytucjonalizacji polityki klasy pracującej, zaistnienia burżuazyjnego elektoratu oraz struktur prawnych i administracyjnych”¹⁰. Nieskompromitowanego modelu politycznego Boggs dopatruje się w anarchizmie, uznając jego tradycję za prefiguratywną i tłumaczy:

Mówiąc „prefiguratywną”, mam na myśli ucieleśnienie, w ramach toczącej się praktyki politycznej ruchu, tych form relacji społecznych, podejmowania decyzji, kultury i ludzkiego doświadczenia, które są jego celem ostatecznym¹¹.

Istnieje także druga, ważna, choć węższa, definicja polityki prefiguracji, którą przywołują Raekstad i Saio Gradin. Jej autorem jest Wini Brenies (19), który utrzymuje, że termin ten odnosi się wyłącznie do horyzontalnej struktury organizacyjnej w przestrzeni publicznej,

⁸ Paul Raekstad, Sofa Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 8.

⁹ Carl Boggs, *Marksizm, komunizm profiguratywny oraz problem kontroli robotniczej*, tłum. M. Ostrowska, „Przegląd Anarchistyczny” nr 6, 2007/2008 s. 15.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 16.

która poważnej polityce strategii przeciwstawia lokalną, spontaniczną politykę prefiguracji¹². Polityka strategii poza tym, że charakteryzuje się hierarchiczną strukturą podejmowania decyzji, to ruch traktuje wyłącznie jako środek do osiągnięcia politycznego celu. Prefiguratyzm, przeciwnie, „skoncentrowany jest na umożliwianiu wyrażenia każdej osobie jej własnych głosów i na unikaniu formalnego porządku organizacji”¹³. To rozróżnienie jest o tyle ważne, że choć nie jest definicją przyjęta przez autorów książki to właśnie to rozumienie prefiguratyizmu będzie podstawą wysuwanych przeciwko niemu krytyk. I tak jak Boggs rozumie politykę prefiguracji nad wyraz szeroko, to Brenies dokonuje zwężenia definicji, uznając ją wyłącznie jako model politycznej organizacji.

Przyjęcie szerszej definicji nie oznacza jednak, że prefiguracja nie odnosi się w ogóle do organizacji i procesu podejmowania decyzji. Choć Raekstad i Saio Gradin w pewnym stopniu dystansują się od marksistowskiej tradycji na rzecz tej anarchistycznej, to oddają tej pierwszej sprawiedliwość poprzez uznanie, że emblematycznym, przynajmniej w założeniach i swoich początkach, modelem prefiguratywnej organizacji była I Międzynarodówka (i jeszcze nie stłamszoną frakcją anarchistyczno-syndykalistyczną) wraz ze swoim sloganem, że wyzwolenie klasy robotniczej może zostać osiągnięte wyłącznie przez nią samą. W myśl tego, że sprawy prywatne mają wymiar polityczny Raekstad i Saio Gradin twierdzą, że powszechną emancypację musi poprzedzić samo-emancypacja. Jak inaczej bowiem można tworzyć nowe, lepsze społeczeństwo, gdy samemu jest się zniewolonym (poprzez, żeby powtórzyć za Foucaultem, nawyki

¹² Wini Breines, *Community and Organization: The New Left and Michels' „Iron Law”*, „Social Problems” nr 27/4, 1980, s. 421.

¹³ Paul Raekstad, Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 29.

mikrowładzy)? Argumenty na rzecz prefiguratywnej organizacji politycznej odnoszą się już do jej rozumienia w szerszym sensie, tym właśnie mikropolitycznym czy zasadzającym się na polityce codzienności. Przede wszystkim „jest czymś trudnym, jeśli nie niemożliwym, jak organizować produkcję w sposób wolny i równy, jeśli się uprzednio wcale tego nie doświadczyło”¹⁴. Odnosi się to do „eksperymentalnej” części definicji prefiguratywizmu, która koresponduje z przywoływanym przez autorki sloganem Zapatystów: „idąc, stawiamy pytania”. Środki muszą być tożsame z celami, inaczej w swojej praktyce rozmijamy się z tym, czego tak naprawdę oczekujemy. Eksperymentalność i postulowana otwartość prefiguratywizmu pozwala z jednej strony testować i sprawdzać różne rozwiązania, jednocześnie biorąc je jako te, do których się dąży:

W praktyce jest czymś niemożliwym, aby z góry mieć pewność, co będziemy uważać za wolne, równościowe i demokratyczne społeczeństwo przyszłości. To, w co dziś wierzymy, że jest konieczne, może się z biegiem czasu zmienić — i tak z całą pewnością było dotychczas. Nie możemy stworzyć końcowego i kompletnego projektu wolnego, równościowego i demokratycznego społeczeństwa po prostu poprzez zastosowanie jednoznacznej, rozumowej procedury czy metody naukowej, jeszcze nie¹⁵.

Nawiasem mówiąc, należy zaznaczyć, że owo „jeszcze nie”, nie bez przyczyny może przywoływać na myśl utopię w sensie Blochowskim — istnieje niemała bibliografia łącząca studia nad utopią z prefiguratywizmem¹⁶. Choć pojęcie utopii pojawia się na łamach

¹⁴ Tamże, s. 70.

¹⁵ Tamże, s. 37.

¹⁶ Por.: Ruth Kinna, *Utopianism and Prefiguration*, [w:] *Politics Uses od Utopia. New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives*, red. S. D. Chrostowska, J. D. Ingram, Nowy Jork 2016, s. 198-215.

Prefigurative Politics, wątek ten nie znajduje jednak zasłużonego miejsca w książce, choć, jak sugerowałem, autorki nie predestynują do całościowego ujęcia polityki prefiguracji. „Prefiguratywna organizacja jest utopią konkretną”, co znaczy, że jest zarówno „dobrym miejscem, które istnieje”, jak i „antycypacją przyszłego, które nie istnieje — jeszcze”¹⁷.

Wszystkie wyłaniające się z teraźniejszości zręby jakiejś wizji społeczeństwa należy traktować jako „chwilowe, niepewne czy podlegające rewizjom”¹⁸. Powyższy fragment uchwytuje w sobie jedno z ważniejszych założeń zarówno klasycznego, jak i współczesnego anarchizmu. Emma Goldman, skądinąd cytowana wielokrotnie na łamach *Prefigurative Politics* powiada w swoim słynnym eseju, że:

Co do metod — anarchizm nie jest, jak niektórzy podejrzewają, teorią przyszłości, która miałaby się zrealizować z boskiej inspiracji. Jest on żywą siłą obecną w zdarzeniach naszego życia, nieustannie stwarzającą nowe warunki. Metody anarchizmu nie składają się zatem na jakiś żelazny program, który ma być zrealizowany niezależnie od okoliczności. Metody muszą wyrastać na gruncie potrzeb ekonomicznych każdego miejsca i środowiska, jak i brać się z intelektualnych i osobowościowych wymogów jednostki¹⁹.

Hakim Bey bazując na tej samej intuicji stworzył swoją koncepcję Tymczasowej Strefy Autonomicznej. Koncepcja ta zakłada zatem uprzednie zrezygnowanie z przyjmowania odgórnie jakiegokolwiek doktryny czy ideologii, nie jest natomiast apatyczna względem politycznie czy społecznej świadomości. Brak ideologii i doktryny

¹⁷ Paul Raekstad, Sofa Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 72.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Emma Goldman, *Anarchizm — co to właściwie oznacza?*, [w:] tejże, *Anarchizm i inne eseje*, tłum. i red. J. Dolińska, A. Grzybowski, P. Laskowski, M. Łagodziński, G. Łazarkiewicz, S. Matuszewski, Poznań 2015, s. 61.

w klasycznym sensie zastąpiony zostaje przez sposób organizacji: „Chodzi o nowe sposoby organizacji. I nie jest to brak ideologii. Owe nowe formy organizacji są ich ideologią”²⁰.

Zredefiniowanie kluczowej pary pojęć środek-cel w myśl filozofii poststrukturalnej, że „środek nie jest średnią, jest dokładnie tym miejscem, w którym rzeczy nabierają prędkości”²¹, okazuje się być gestem niezwykle radykalnym. I to z dwu względów. Po pierwsze, co oczywiste, podburza to dotychczasowe założenia filozofii polityki i w ogóle powszechnego (dogmatycznego), niech nam wolno będzie raz jeszcze użyć Deleuze’a i Guattariego, obrazu myśli, wedle którego nasze działania są podporządkowane pewnym, zewnętrznym wobec środków, celom. Po drugie, „rozdzielenie” to wprowadza w przestrzeń filozofii polityki projekt pozbawiony jasnej doktryny, ideologii i podstaw. Opiera się na swoim ruchu, pozostaje więc nieuchwytny i wciąż podlegający zmianie — obok zasłużonych koncepcji filozofii polityki staje na nierównych nogach aktywizm, który zostaje, w końcu!, dostrzeżony jako niezależny *modus* polityczności. Inherentna niekompletność prefiguratyizmu jest raczej wyrazem otwartości i eksperymentalności, aniżeli braku czy apatii.

Zgodnie z definicją Boggsa oraz ukułą na jej kanwie współczesną wersją Raekstada i Saio Gradin, cel polityczny jest tożsamy z jego środkami. Słowem, domaganie się demokratycznego społeczeństwa nie może być odkładane na potem (np. na czas po zdobyciu władzy), poza horyzont aktualności, owego „tu i teraz”. Obie definicje nie wykluczają się, zdaniem auterek ta szersza wynika z węższej, ale wartym odnotowania jest ich odrębność, bowiem zdecydowana większość krytyk, skupiająca się wokół polityki prefiguracji, traktuje o tej drugiej.

²⁰ David Graeber, *The New Anarchists*, „New Left Review” nr 13, 2002, s. 70.

²¹ Gilles Deleuze, Félix Guattari, *Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2015, s. 29.

Problemy, które mnożą się wokół prefiguratyizmu pojętego wyłącznie jako sposób organizacji i proces podejmowania decyzji, zdają się rozwiązywać przy szerszym jego rozumieniu.

„Osiąganie wolnego, równościowego i demokratyczno-socjalistycznego społeczeństwa wymaga do ludzi ze zdolnościami do organizowania się w sposób wolny, równy i demokratyczny”²². Ten argument nazywają „intuicyjnym” i na jego podparcie przytaczają sytuacje z życia politycznego, kiedy to odczytane w teorii osoby, dołączając do pewnego ruchu, nie są w stanie go zrozumieć, starając się dopasować go do wystudiuowanych reguł. Teoria, nawet najlepiej wystudiuwana, radykalnej polityki i niehierarchicznej organizacji nie wystarczy, bowiem *„jedynym sposobem dla ludzi do wystarczającego rozwinięcia ich zdolności do nowych form wolnej, równościowej i demokratycznej organizacji jest ich trwająca praktyka”*²³. To jak z grą w piłkę nożną, piszą. Można wiele się nauczyć oglądając mecze piłkarskie i słuchając wykładów trenera. Jeżeli jednak nigdy nie spróbujesz zagrać w piłkę, to nigdy nie będziesz umiał dobrze tego robić. I tak jest też w przypadku uczestniczenia w życiu społecznym, czego argumentem jest właśnie polityka prefiguracji. Następnie autorki piszą o potrzebie poczucia sprawczości. Polityka prefiguracji spełnia to psychologiczne czy afektywne kryterium poprzez swoje sposoby podejmowania decyzji, które nie polegają na rozwiązywaniu problemów odgórnie poprzez ustalone zasady, lecz poprzez możliwość ich autonomicznego rozwiązywania, „doświadczenie wolnych, równościowych i demokratycznych struktur społecznych, które wzmacnia i zapewnia przyjemność”²⁴. Dzięki wspólnemu doświadczeniu afektów

²² Paul Raekstad, Sofa Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 71.

²³ Tamże, s. 72.

²⁴ Tamże, s. 73.

i rozwiązywaniu problemów, członkowie i członkinie takich organizacji odczuwają satysfakcję, pozwalającą im dalej działać, nie tracąc wiary w nowe, demokratyczne, utopijno-konkretne instytucje i struktury społeczne. Trzecim, ostatnim argumentem na rzecz prefiguratywnej organizacji jest aspekt zdobywania świadomości politycznej, rewolucyjnej. Uczestnictwo w takich ruchach zwyczajnie daje świadomość, że „inna polityka jest możliwa”, że inne praktyki i relacje społeczne nie tylko są „możliwe”, ale po prostu „są”. „Rewolucja potrzebuje znaczącej liczby ludzi, którzy są w stanie wyobrazić sobie, zrozumieć i wytłumaczyć, jak organizować życie społeczne”²⁵. Organizacja polityczna, która korzysta z prefiguratyzyzmu jest wyznacznikiem tego, ile osób będzie w stanie w ogóle uwierzyć w jakąkolwiek zmianę społeczną.

Odezwa, która jest podstawą prefiguratyzyzmu, do budowania nowego społeczeństwa w skorupie starego wcale jednak, lub nie tylko, bazuje na tworzeniu mikrokollektywów, które, jak przekonują krytycy, są niezdolne do podjęcia szerokich, globalnych i systemowych działań na rzecz lepszego jutra. Choć, zwłaszcza biorąc pod uwagę anarchistyczne powinowactwo, można byłoby sądzić, że jest to polityka antypaństwowa, to wcale nie jest to kwestia jednoznaczna. Autorki faktycznie przywołują szereg argumentów na rzecz odejścia od aparatów i instytucji państwa, powtarzając za Kropotkinem, że „państwo jest z konieczności hierarchiczne i autorytarne”²⁶, że wewnątrz jego struktur można wyłącznie państwo, nawet nieświadomie, reprodukcować i anihilować potencjał zmiany. Zarazem Raekstad i Saio Gradin przyglądają się różnym quasi-państwowym ciałom (takim

²⁵ Tamże, s. 75.

²⁶ Peter Kropotkin, *Modern Science & Anarchy*, Oakland 2018, s. 226-227, cyt. za: Paul Raekstad, Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 112-113.

jak organizacja Zapatystów w Chiapas czy kurdyjska autonomia w Rożawie) i próbom przejmowania nowoczesnego państwa kapitalistycznego od wewnątrz. Jakkolwiek próby tworzenia państwowopodobnych ciał zyskują większą aprobatę, to działania mające na celu „zreformowanie” państwa od wewnątrz nie są jednoznacznie potępione. Zdaje się, że ta ostatnia strategia niezbyt, być może słusznie, interesuje autorów *Prefigurative Politics*. Przejęcie struktur istniejącego państwa, ich zdaniem, nie jest ani koniecznym, ani wystarczającym warunkiem zmiany społecznej. Zmiana polega także na radykalnym zmienieniu perspektywy na to, jak ona ma wyglądać i jakich relacji społecznych dotyczyć. Przeciwwstawiając sobie jednak podejście prefiguratywne z jednej strony i propaństwowe, czy reformistyczne, z drugiej oraz argumenty na rzecz obu z nich, Raekstad i Saio Gradin piszą, że istnieje, inne, najbardziej użyteczne, podejście do kwestii państwa: „sposób łączenia istniejącej władzy państwowej z pewnymi formami polityki prefiguracji”²⁷. Opracowanie tych kwestii spornych prowadzi, zarówno, przynajmniej w części, do oddalenia zarzutów, jak i przyjęcia szerszej definicji.

Ostatnimi, najbardziej znaczącymi zarzutami, jakim przyglądają się autorzy, to te, które, uogólniając, określają politykę prefiguracji mianem liberalizmu. W tym sensie, że 1) polityka prefiguracji jest podejściem naiwnym, bowiem brakuje jej szerokiej analizy społecznych struktur pracy; 2) prefiguratyzm przekłada doświadczenie i potrzeby indywidualnych osób nad bardziej uniwersalne doświadczenie klasy lub ludzkości w ogóle; 3) i ponieważ skupia się na różnicach (przyjmując

²⁷ Paul Raekstad, Sofa Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 125.

różnicującą ontologię, o której jednak niewiele nam autorzy mówią²⁸) dzieli od wewnątrz, i tak słabą, lewicę.

Zarzuconej polityce prefiguracji naiwności poprzez oskarżanie ją o a-ideologiczność, niejawne hierarchie wewnątrzgrupowe czy brak szerokiej perspektywy, Raekstad i Saio Gradin odpowiadają „bogatą historią politycznych analiz i ideologicznego zaangażowania”²⁹, które na łamach książki prezentują. Faktycznie, wydaje się że i ten zarzut jest wymierzony w węższą definicję prefiguratyizmu, co, jak już powiedzieliśmy, jest błędnym jego rozumieniem. Ponadto, powiadają autorzy *Prefigurative Politics*, zmiana na której się skupia polityka prefiguracji jest przede wszystkim nastawiona na pole mikropolityczne, bowiem ono funduje i przekłada się na makropolitykę. Krytyka ta więc nie tylko gubi z pola widzenia szerszą definicję, ale także ustawia się na przyjętych uprzednio założeniach, co do tego, jak wyglądać ma polityka, nie widząc tego, że krytykowane przez nich podejście „ugruntowane jest na analizie politycznie zupełnie *różnej* od liberalnych czy przywódczych [*vanguardist* — S.S.] podejść”³⁰.

Zarzuty o skrajny indywidualizm, pewien rodzaj apatycznego solipsyzmu, podnoszone przez rzeszę krytyków są, co trzeba przyznać, przez Raekstad i Saio Gradin zbijane niesatysfakcjonująco. To znaczy, do pewnego stopnia są wiarygodne, ale też wydaje się, że wymagają

²⁸ Ontologia różnicy jest w dużej mierze jedną z ważniejszych teoretycznych podpór polityki prefiguracji i ten brak, pomimo bardziej teoretycznego rozdziału, trochę zaskakuje. Wynika to, moim zdaniem, z zobowiązania, jakie autorzy podjęli wobec czytelników i czytelniczek, aby tekst był lżejszy. Niezależnie jednak od tego, istnieje kilka ważnych prac, które traktują o relacji poststrukturalnych ontologii z polityką prefiguracji. Wymienić tu wystarczy chyba najnowszą pracę Saula Newmana (Saul Newman, *Postanarchism*, Cambridge 2016) oraz nieco starszą, lecz jakże wspaniałą, książkę Andrew M. Kocha (Andrew M. Koch, *Poststructuralism and the Politics of Method*, Lanham 2007).

²⁹ Paul Raekstad, Saio Gradin, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, dz. cyt., s. 136.

³⁰ Tamże, s. 138.

szerszej analize. Autorki powiadają zatem, że taka krytyka, znowu, z bardzo wąskiej perspektywy przygląda się politykom prefiguracji, widząc ją tylko w tych małych, zaaferowanych sobą wyłącznie radykalnych kolektywach, które nie są w stanie wyjść poza swoje strefy komfortu. Należy prefiguratyzm postrzegać szerzej, aby widzieć, że dotyczy on nie tylko takich przejawów egoistycznej etyki danej grupy, lecz także, jeśli nie przede wszystkim, egalitarnej wzajemnej troski, która przekłada się na wychodzące poza dany obszar warstwy społeczne. Dalej, przytaczając praktyki Zapatystów, związków zawodowych czy przeszłych rewolucji i powstań, powiadają, że polityka prefiguracji nie może być, jaka czynią to krytycy, pojmowana w oderwaniu od innych praktyk czy pól politycznej walki.

Ostatni zarzut, czyli ten dotyczący dzielącego charakteru prefiguracji, rozmontowują poprzez wskazanie na, znowu, nieprzychylnie interpretacje. Zarzut ten bowiem wiąże się z liberalnym konceptem polityki tożsamości, którego celem jest kulturowe, prawne i formalne upodmiotowienie grupy zmarginalizowanej, aby następnie mogła zająć uprawnione miejsce w szerokim wachlarzu podmiotów społecznych. Słowem, dąży ona do asymilacji z istniejącym porządkiem. Raekstad i Saio Gradin tłumaczą, że polityka prefiguracji wiąże się z radykalnym intersekcjonalizmem i, tym samym, wskazują na właściwą proveniencję pojęcia polityki tożsamości. Ta bowiem została „wynaleziona” przez czarne socjalistyczne feministki. Pierwsze użycie tego terminu przez grupę Combahee River Collective miało na celu uwypuklić istnienie grup podporządkowanych, lecz ich celem nie było dołączenie do oprawców, lecz zniesienie ogólnej zasady dominacji. „Wielu intersekcjonalnych prefiguratywistów dąży do odrzucenia

kategorii opresji i wyzysku, przy *równoczesnym* ukazaniu ich struktur”³¹. Jakkolwiek krytyka dotycząca tej kwestii podnosi tożsamościowy charakter polityki prefiguracji, to autorki *Prefigurative Politics* wskazują na kolejne nieporozumienie związane z samym postrzeganiem i definiowaniem jej.

Można odnieść wrażenie, że książka Raekstada i Saio Gradin jest, wedle deklaracji, napisana na tej podwójnej osi akademicko-aktywistycznej. Ewentualny problem, jaki „klasyczni czytelnicy” mogą z tym mieć, wiąże się z wyjątkowo pewną siebie i niezbyt wysubtelnioną linią argumentacji na rzecz prefiguratyizmu. Odnosi się ona bowiem albo do doświadczenia, albo do nieuszczerbowionych tez teoretycznych. Być może, jak może się wydawać, jest to atut owej pracy, zwłaszcza, jeśli w pierwszej kolejności nie jest adresowana dla typowych akademików. Samą definicję polityki prefiguracji, w myśli jej niezupełności i praktycznego wymiaru, rozwijają przez całą książkę, nie kończąc i nie domykając jej ostatecznie. Książka każe nam wyjść na ulice, zaangażować i podjąć rewolucyjną (w tym mikro i makro znaczeniu rzecz jasna) praktykę. I jest na pewno znaczącą mapą po współczesnych, nie do końca jeszcze opisanych, praktykach i teoriach politycznych. Nie zawiera w sobie żadnej wielkiej nowości, przełomu czy odkrycia, ale i nie to jest nam obiecywane. *Prefigurative politics* nawiguje po nowej, wciąż tworzącej się, mapie, oferując nam próbę przyjrzenia się polityce jako takiej z zupełnie innej, zupełnie „zwykłej” i codziennej perspektywie. Ponadto, owa perspektywa wyznaczać ma nowy, choć niedomknięty, horyzont walki politycznej.

³¹ Tamże, s. 150.

Literatura użyta w tekście:

Bey Hakim, *Tymczasowa Strefa Autonomiczna*, tłum. I. Bojadziejewa, J. Karłowski, Kraków 2009

Breines Wini, *Community and Organization: The New Left and Michels' „Iron Law”*, „Social Problems” nr 27/4, 1980.

Deleuze Gilles, **Guattari** Félix, *Tysiąc plateau*, tłum. zbiorowe, Warszawa 2015

Goldman Emma, *Anarchizm i inne eseje*, tłum. i red. J. Dolińska, A. Grzybowski, P. Laskowski, M. Łagodziński, G. Łazarkiewicz, S. Matuszewski, Poznań 2015

Gordon Uri, *Prefigurative Politics between Ethical Practice and Absent Promise*, „Political Studies” nr 66/2, 2017

Gorz André, *The Way Forward*, „The New Left”, nr I/52, 1968

Graeber David, *The New Anarchists*, „New Left Review” nr 13, 2002

Koch Andrew M., *Poststructuralism and the Politics of Method*, Lanham 2007

Kropotkin Peter, *Modern Science & Anarchy*, Oakland 2018

Newman Saul, *Postanarchism*, Cambridge 2016

Raekstad Paul, **Gradin** Sofa Saio, *Prefigurative Politics. Building Tomorrow Today*, Cambridge 2020

Politica Uses od Utopia. New Marxist, Anarchist, and Radical Democratic Perspectives, red. S. D. Chrostowska, J. D. Ingram, Nowy Jork 2016

Najważniejsze wybrane prace z zakresu polityki prefiguracji:

Boggs Carl, *Revolutionary Process, Political Strategy, and the Dilemma of Power*, „Theory and Society”, nr 4/3 1977

Breins Wini, *The Great Refusal: Community and Organisation in the New Left, 1962-1968*, Nowy Jork, 1982

Dixon Charles, *Another Politics: Talking Across Today's Transformative Movements*, Berkley 2014

Franks Benjamin, *Rebel Alliances: The Means and Ends of Contemporary British Anarchisms*, Edynburg 2006

Graeber David, *Fragments of an Anarchist Anthropology*, Chicago 2004

Maeckelbergh Marianne, *Doing is Believing: Prefiguration as Strategic Practice in Alterglobalization Movement*, „Social Movement Studies” nr 10/1, 2011

Maeckelbergh Marianne, *Horizontal Democracy Now: From Alterglobalization to Occupation*, „Interface: A Journal For and About Social Movements” nr 4/1, 2012

Reakstad Paul, *Revolutionary Practice and Prefigurative Politics*, „Constellations” nr 25/3, 2018

Richard J. F. Day, *Gramsci is Dead: Anarchist Currents in the Newest Social Movement*, Londyn 2005

Rowbotham Shiela, *The Women’s Movement and Organising for Socialism*, [w:] *Beyond the Fragments: Feminism and the Making of Socialism*, Pontypool 2013.

HYBRIS nr 54 (2021)

ISSN: 1689-4286



ALEKSANDER ZAKOSZTOWICZ

UNIwersytet Łódzki

ORCID: : 0000-0002-8142-2402

POREĆCZNY PODRĘCZNIK DO ONTOLOGII

[recenzja książki Andrzeja Biłata (2018), *Metaontologia. O naturze pojęć i teorii ontologicznych*. Kraków: Copernicus Center Press].

Bardzo często w praktyce dydaktycznej ogólne zagadnienia metodologiczne, dotyczące konkretnej dyscypliny, są omawiane dopiero przy okazji poruszania poszczególnych kwestii. Nie inaczej jest w przypadku ontologii. Przeważnie, gdy mowa o *kategoriach, substancji* czy *przyczynowości*, umieszcza się te pojęcia już w ramach zadanej perspektywy **ontologicznej**, właśnie. O **metaontologii** wspomina się przy okazji, niekoniecznie nawet nazywając ją z imienia.

Z tego powodu, bardzo przydatne w propedeutyce przedmiotu stają się omówienia podręcznikowe. Jednym z takich, dość nowym na polskim rynku wydawniczym, jest propozycja Andrzeja Biłata.

Metaontologia jest zdefiniowana już w pierwszym zdaniu jako „refleksj[a] nad naturą i metodą filozoficznej teorii bytu” (s. 9). W podobnej, zwartej formie podana jest większość definicji, wyjaśnień

i szczegółowych rozróżnień, co uwydatnia analityczną metodę zastosowaną w książce.

Na szczególną uwagę zasługuje sposób podziału całości treści: na część pierwszą — historyczno-filozoficzną, o charakterze podręcznikowym oraz drugą – formalno-metodologiczną, proponującą szczegółowe metody prowadzenia namysłu ontologicznego w ramach systemów sformalizowanych. Każda z części składa się z wyraźnie wydzielonych rozdziałów i podrozdziałów, co czyni docieranie do interesujących czytelnika fragmentów wyjątkowo łatwym. Na końcu znajduje się wygodny („analityczny” — jak określa sam autor) słownik pojęć oraz „Lista tez ontologicznych” — obszerny wykaz aksjomatów i twierdzeń, wyrażonych w języku sztucznym. Oprócz tego, na końcu znajdują się indeksy osób i rzeczy, jak również (co jest jasne) indeks bibliograficzny; wyjątkowo obszerny jak na 192 strony zasadniczego tekstu¹.

Wszystko to czyni pozycję bardzo poręczną oraz wspiera wyrażoną przez autora deklarację o jej przeglądowym charakterze. Ta intencja jest zresztą *explicite* wyrażona na s. 23, gdzie w obrębie jednego akapitu autor precyzyjnie zapowiada, jakimi problemami będzie zajmował się w kolejnych częściach swojej pracy.

W części pierwszej znajduje się historyczny zarys rozwoju głównych zagadnień ontologicznych, przeprowadzony w porządku chronologicznym: od okresu przedsokratejskiego aż po dwudziestowieczne nurty analityczne, znajdujące się na pograniczu ontologii, epistemologii i semantyki. Biłat wymienia najważniejszych myślicieli, którzy przyczynili się do rozwoju teorii bytu — m.in. — Arystotelesa, Gottfrieda W. Leibniza, Christiana Wolffa, Edmunda

¹Całkowita liczba stron: 223.

Husserla czy Ludwiga Wittgensteina. Wraz z omawianiem postępów w prowadzeniu namysłu nad najogólniejszymi charakterystykami bytu oraz sposobami konstytuowania tychże, porusza sprawy tak istotne dla poziomu *meta* jak zmiany zakresu pojęć używanych w wywodach ontologicznych, pojawianie się nowych terminów czy utrwalanie specyficznego języka tej dyscypliny. Przy tej okazji, szczególnie dużo uwagi autor poświęca Leibnizowi oraz Wolffowi², co należy poczytać za posunięcie słuszne. Biłat wspomina chociażby o pierwszym, historycznie potwierdzonym przypadku użycia terminu *ontologia* (s. 43)³. Odczytywać to można jako realizację zamysłu, z jakim skomponowana została omawiana książka: umieszczenia centralnego zagadnienia w kontekście rozwoju filozofii w ogóle. Takie podejście daje czytelnikowi możliwość umieszczenia informacji, jakie przyswaja w „prawdziwym świecie”, a nie tylko w zbiorze operacyjnych określeń.

Istotny nerw narracyjny całej pierwszej części stanowi wewnętrzne rozróżnienie samej ontologii na jej poszczególne „obszary zainteresowania”. W tym przypadku, Biłat nawiązuje do tradycji Husserlowsko-Ingardenowskiej, która wymienia **ontologię materialną** oraz – szerszego zastosowania – **ontologię egzystencjalno-formalną** (s. 48)⁴. Ingarden wyróżniał wszakże trzy dziedziny ontologii: egzystencjalną, formalną i materialną. Autor opracowania zwraca jednak uwagę na zasadnicze podobieństwo propozycji obu fenomenologów co do tego, iż to właśnie obszar egzystencjalno-formalny stanowi najbardziej ogólną dziedzinę ontologii. To rozróżnienie jest bardzo

²Czy też, tzw. *szkole Leibnizjańsko-Wolffiańskiej*. Mowa o nurcie w filozofii niemieckiej przełomu XVII i XVIII w., który dał początek nowożytnemu pojęciu ontologii, jako aprioryczno-dedukcyjnej nauki, opartej na aksjomatach.

³Zob. Lorharda, J., [w:] *Ogdoas scholastica*, 1606 r.

⁴ Ontologia egzystencjalno-formalna (czy, po prostu, **formalna**) zajmuje się ustaleniem warunków istnienia wszelkich możliwych do pomyślenia przedmiotów. Ontologia **materialna** — przedmiotów z pewnego *regionu*, np. idealnych, realnych lub materialnych.

istotne **(a)** dla właściwego zorientowania czytelnika we współczesnej rejonizacji gmachu ontologii oraz **(b)** dla uzyskania przez autora książki pewnej linii narracyjnej, dzięki której może on w dalszych częściach skutecznie omawiać szczegółowe kwestie, zajmując wobec nich określone stanowisko badawczo-metodologiczne. Odróżnia także — czego często brakuje w popularnych wykładach propedeutycznych — ontologię **formalną** od **sformalizowanej**. Wprowadzenie takiej dystynkcji jest zasadne, jeżeli trzymać się Husserlowsko-Ingardenowskiego podziału (o którym mowa wcześniej oraz w przyp. 4.). Ontologia sformalizowana byłaby, wobec tego taką, która realizowana jest w języku sztucznym, np. poszczególnej logiki.

„Metody ontologii sformalizowanej” to druga — dosłownie — połowa podręcznika Andrzeja Biłata. Rozpoczyna się od przytoczenia kluczowych dystynkcji pojęciowych oraz — już na samym początku — osadza wspomniane rozstrzygnięcia w tradycji polskiej filozofii analitycznej, dzięki licznym odniesieniom do postaci takich, jak choćby Jan Łukasiewicz, Alfred Tarski czy Tadeusz Pawłowski.

W tej części wymienia się kilka sformalizowanych teorii logiczno-ontologicznych, pozwalających na zapisywanie tez teoretycznej nauki o bycie w języku sztucznym. Wszystkie proponowane systemy stanowią rozwinięcie logiki klasycznej (pierwszego i drugiego rzędu), przy czym znajdują swe szczegółowe zastosowania w opisywaniu charakterystyki przedmiotów⁵. Autor zajmuje się takimi **ontologikami** (ontologiami logicznymi⁶), które pozwalają w sposób aksjomatyczno-dedukcyjny ugruntować pewne rozstrzygnięcia teoretyczne, ze względu

5. „Przedmiotów”, tj. obiektów zainteresowania ontologii.

6. Nazwę tę przyjmuje autor za Jerzym Perzanowskim. Zob. ss. 21, 120.

na określone zapotrzebowanie dla materialnej aplikacji tego typu wniosków.

O co może chodzić? Na przykład, o przyjęcie takiej ontologii czasu wypełnionego (s. 133-138), w ramach której można wykazać, że w każdej chwili istnieje jakiś przedmiot. Jest to oczywiście tylko obrazowy, łatwy do ujęcia w języku naturalnym przykład. Należy zaznaczyć, że odpowiednie przygotowanie formalne jest niezbędne dla właściwego zrozumienia twierdzeń i konsekwencji, jakie Biłat prezentuje w branej pod uwagę części swojej publikacji. Trzeba wszakże przyznać, że mowa o minimalnym, kursowym przygotowaniu. Odrobina biegłości w odczytywaniu zapisów rachunku kwantyfikatorów – nic ponad to. Autor bardzo przystępnie i zręcznie wprowadza czytelnika w sformalizowany obszar swoich wywodów.

Nie będą tu omawiane poszczególne systemy logik ontologicznych, jakie eksploatuje Andrzej Biłat. Jest ich kilka (m.in. *elementarna logika identyczności, monadyczna logika identyczności*). Zwróćmy jedynie uwagę na fakt, iż za szczególnie przydatną i konkluzywną uważa autor książki **ME**, czyli monadyczną (drugiego rzędu) teorię czasu wypełnionego⁷. Konsekwencje jej przyjęcia są konstruktywne dla ustalania statusu bytów realnych – przedmiotów trwających w czasie⁸. Istotnie, przytoczone uzasadnienia wydają się rzetelnie wspierać metodologiczny optymizm w tym przedmiocie.

Otóż, dzięki zastosowaniu ME można uzyskać dalece większą łatwość w opisywaniu przedmiotów co do ich istnienia w danej chwili. To właśnie przedmiotami jest „wypełniony” czas. Każdą chwilę da

⁷Patrz. s. 22, 133-139, 160-162, 181-184.

⁸Niekoniecznie przedmiotów rzeczywistych (istotnie osadzonych w czasie), ale i takich, które są do pomyślenia jako mogące trwać w czasie. Rozróżnienie poczynione za tradycją Wolffiańską, której zresztą autor wydaje się w dużej mierze wierny, w czynieniu rozróżnień pojęciowych.

się opisać ze względu na zachodzenie jakiegoś stanu rzeczy. W dodatku, umożliwia ona szeregowanie zjawisk w porządku wcześniej-później. Jednym z intuicyjnie zrozumiałych argumentów za przyjęciem tej koncepcji jest to, iż rozsądnie mówić o jakiegokolwiek chwili można tylko z perspektywy istnienia w niej choćby jednego przedmiotu. Ta teoria jest zatem adekwatna zarówno do zdroworozsądkowego, jak i naukowego mówienia o świecie.

Rozwińmy jednak powyższe zagadnienie: po co tworzyć i szukać takich ontologii, które dostarczą mocnych tez na potrzeby potencjalnych materialnych zastosowań? Otóż, Biłat zakłada pewien postulat, wyrażony choćby na s. 141-142:

ontologia [...] jest częścią szeroko pojętej nauki, zmierzającą do zbudowania racjonalnego poglądu na świat. Trzonem współczesnej nauki są szczegółowe nauki realne, a więc dyscypliny niejako wyspecjalizowane w opisie i wyjaśnianiu rozmaitych aspektów realnego świata.

W powyższym cytacie zasygnalizowana została teza, do której autor książki się przychyła. Znajduje ona później swe rozwinięcie, sugerujące, by widzieć ontologię⁹ jako taki rodzaj namysłu, który przychodzi z pożytkiem dla badaczy świata fizykalnego. A więc, nie jedynie zbioru apriorycznych warunków istnienia czegokolwiek. Można by poddać ów postulat pewnej krytyce – oczywiście, w Kantowskim rozumieniu tego słowa.

Należy się zastanowić, czy postulat przydatności dyscyplin filozofii teoretycznej dla nauk szczegółowych jest do utrzymania, a jeżeli tak, to na gruncie jakich założeń. Z historii wiadomo, że wszelka

⁹Mowa w szczególności o *ontologii naukowej* — tej, która miałaby wspierać naukowców przyrodników w systematycznym opisywaniu zjawisk świata.

aktywność filozoficzna — już dla przedstawicieli okresu przedsokratejskiego — miała swoją wartość jedynie jako teoretyczna. To znaczy, taka, która jest czyniona sama dla siebie. Arystoteles powiedziałby, że jest ona *autoteliczna* i znajdowałby ją — choć już może nie w obrębie całej filozofii (wykluczyłby na pewno etykę czy politykę) — w *filozofii pierwszej* — w tym, czym ontologia była w czasie, gdy jeszcze nie wyłoniła się spomiędzy zagadnień logiki czy kosmologii. Późniejszy zwrot chrześcijański podporządkował ontologię temu, co objawione, w związku z czym rozwijała ona raczej swą materialną stronę — sam spór o uniwersalia był wszakże sporem o regionalizację pojęć ze względu na właściwy sposób ich istnienia. Ponownie funkcje nadane metafizyce w starożytności przyjęła ontologia wraz z Leibnizem, a w wyartykułowany sposób, z Wolffem.

Przełom XIX i XX wieku przyniósł nurty naturalizacyjne w wielu obszarach nauki, zaliczanych uprzednio do zakresu kompetencji filozofii. Pneumatyka została zastąpiona psychologią, epistemologia neurobiologią i kognitywistyką. Ontologia nie została uznana za naukę zamkniętą w dużej mierze dzięki Husserlowi i jego propozycji „rejonizacji” refleksji ontologicznej (patrz: przyp. 4.). Pozwoliło to spojrzeć na nią jako przydatną również do ujmowania zjawisk doświadczeniowych. W taki oto sposób, *teoria bytu* zachowała się, być może, jako jedyna w pełni autonomiczna i najbardziej podstawowa dyscyplina filozoficzna, która rzeczywiście, bez wizerunkowego uszczerbku, może być do dzisiaj realizowana dla siebie samej, bez „ogładania się” na możliwości „kreatywnej” implementacji.

Taki status jest z pewnością korzystny. W jaki sposób zatem, nie narażając jego szlachetnej genealogii, można by chcieć uczynić ontologię przydatną dla nauk „realnych”? Być może, przede wszystkim, odmawiając wikłania się w wartościowanie tego, co jest po prostu

pożyteczne jako – równoznacznie – czegoś *dobrego*. Taka perspektywa bowiem mogłaby odebrać ontologii jej bezinteresowność (choć, tak naprawdę, powinno się mówić o bezinteresowności badaczy) i narazić ją na koniunkturalizm, który i nauce bywa zjawiskiem nieobcym.

Wobec powyższego, można by próbować umieścić ontologię (czy, szerzej: metafizykę¹⁰) w takim miejscu, jakie proponował Kartezjusz: jako podstawę dla fizyki, która to już w sposób konkretny i „realny” (właśnie) tłumaczyłaby świat. Ale, gdyby w prezentowanym stanowisku recenzenta miało chodzić tylko o ustalenie prostego, hierarchicznego porządku w obrębie gmachu nauk, podnoszenie tu kwestii umiejscowienia ontologii można by pozostawić klasykom, takim jak Kartezjusz, Husserl czy Nicolai Hartmann. Lub też samemu Biłatowi. Jaki jest więc postulat, który zamierza się tu zgłosić?

Chodzi mianowicie o to, by ontologia poprzedzała fizykę i resztę nauk jako dyscyplina limitująca twierdzenia tychże. Nie może zachodzić sytuacja taka, gdy ze względu na szczególne zapotrzebowanie praktyczne na pewnego rodzaju rozstrzygnięcia dyscyplin szczegółowych, nauka teoretyczna – jaką jest ontologia, czy szerzej, *filozofia formalna* — nagina swe uniwersalne i idealne (w sensie opisowym) wzorce. W takim

¹⁰*Metafizykę* rozumianą jako prosta kontynuacja kosmologii – w rozumieniu, które było charakterystyczne starożytnym, np. w epoce przedsokratejskiej. Odróżnią się ją, wobec tego, od *ontologii* w taki sposób, że historycznie ta druga właśnie z kosmologii się wyłoniła. Oczywiście, sprawa tego, która z tych dyscyplin jest *nadrzędna*, pozostaje w filozofii przedmiotem dyskusji. Ontologia prawdopodobnie byłaby dziedziną o szerszym zakresie – jako namysł o warunkach istnienia przedmiotu w ogóle; podczas gdy metafizyka mówiłaby o *zawartości* sfer, jakie ontologia wyróżnia. Jednak, na potrzeby niniejszego wywodu, biorąc pod uwagę przedstawiony rys historyczny, przyjmuje się ontologię jako wtórną wobec metafizyki — jednak z zastrzeżeniem, iż mówi się to z perspektywy genetycznej. Spojrzenie szersze, historyczno-problemowe, oferuje Władysław Stróżewski (2004). W swoim podręczniku *Ontologia* (ss. 20-21) buduje rozróżnienie pomiędzy ontologią a metafizyką ze względu na częściową odrębność zainteresowań; jednocześnie jest bliższy zrównania ontologii z filozofią pierwszą.

przypadku filozofia (w ogóle) i ontologia (tudzież metafizyka) utraciłyby swój właściwy status i przekształciłyby się w szczególnie obszerne prolegomena do praktycznych zastosowań nauki. Jeżeli taka wizja miejsca nauki o bycie jest dopuszczalna na gruncie interpretacji słów Biłata, to należy przyznać, że nie wspiera to roszczenia tej dyscypliny do wyjątkowości. W tym przypadku, wyjątkowości takiej, jakiej chciałby dla niej choćby Wolff.

O ile powyższe uwagi mogą uchodzić za stronicze, przed którym to zarzutem nie zamierzam ich bronić, o tyle praca Andrzeja Biłata jest rzetelnym i przejrzystym wprowadzeniem w perspektywę „ogólnoontologiczną”. Dzięki niemu czytelnik jest w stanie możliwie precyzyjnie rozeznąć się w topografii opisywanej dyscypliny, zarówno pod względem jej historii, terminologii, jak i metodologii. Omawiana książka (zwłaszcza jej pierwsza część) może służyć zarówno do samodzielnego rozpoznania obszaru problemowego, jak również stanowić poręczną pomoc w realizacji kursu.