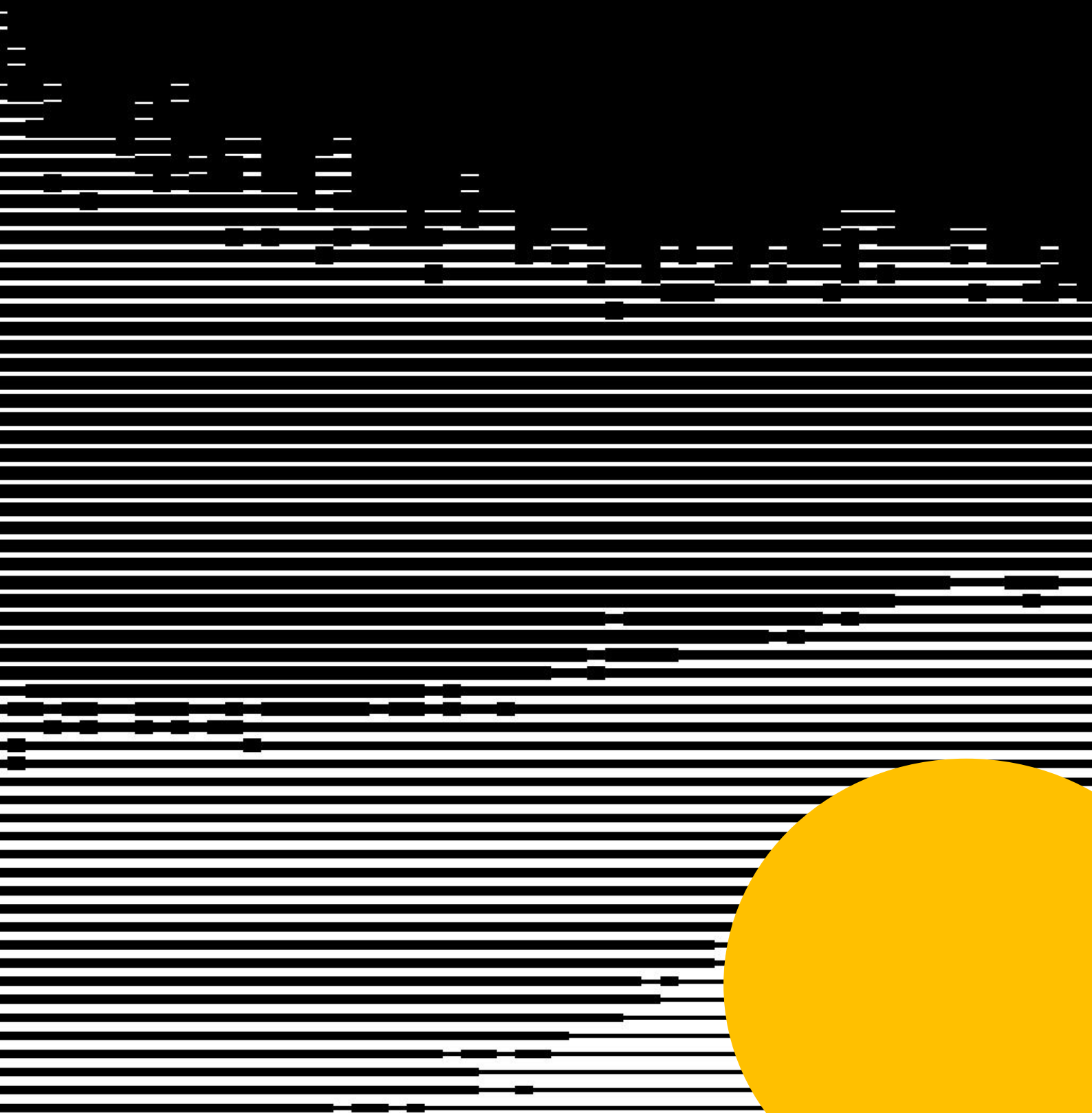


HYBRIS

ISSN 1689-4286

49

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 2/2020



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:

Michał Kowalczyk

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak
Paweł Grabarczyk
Tomasz Sieczkowski
Michał Zawadzki
Krzysztof Kędzióra
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 2020



JOANNA SZKUDLAREK

Znak i pomieszczenie [1-27]

KAMIL KOCIOŁEK, ROBERT SONEK

Względna identyczność Petera Geacha a koncepcja różnicy w filozofii Gilles'a Deleuze'a [28-41]

MARCIN SAAR

Uprawnienia indywidualne w filozofii Roberta Nozicka [42-63]

MICHAŁ KRUSZELNICKI, WOJCIECH KRUSZELNICKI

Zupełnie inaczej. Nad książką Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów Oskara Szwabowskiego [64-94]

TOMASZ SIECZKOWSKI

Argument z ukrytości a religia ewolucyjna Johna L. Schellenberga [95-112]



JOANNA SZKUDLAREK

Uniwersytet Gdański

ZNAK I POMIESZCZANIE

Wstęp

Artykuł dotyczy koncepcji znaku Ferdynanda de Saussure'a, która została zestawiona z psychoanalityczną koncepcją pomieszczającego/pomieszczanego, przedstawioną przez Wilfreda R. Biona. Nałożenie na siebie tych dwóch modeli umożliwia nową konceptualizację znaku, odsłaniającą obszary, które do niego nie należą, ale pozostają z nim w bezpośrednim sąsiedztwie. Zostaną one nazwane obszarami nieznaczającego (*insignifiant*) i nieznaczonego (*insignifié*).

Na początku przyjrzymy się powiązaniom psychoanalitycznej koncepcji W.R. Biona z geometrią i matematyką. Dzięki temu dowiemy się, dlaczego refleksja tego autora nie zwraca się – jak można by się spodziewać – w stronę językoznawstwa oraz dlaczego teoria Biona może wprowadzić do koncepcji znaku de Saussure'a właśnie aspekt przestrzenny. Następnie przejdziemy do zwięzłej prezentacji koncepcji znaku przedstawionej przez Ferdynanda de Saussure'a. W dalszej kolejności przybliżone zostanie wprowadzone przez Melanie Klein pojęcie identyfikacji projekcyjnej. Pojęcie to konieczne będzie do zrozumienia powstałej na jego gruncie, Bionowskiej koncepcji

pomieszczającego/pomieszczonego. Jak zobaczymy, pomieszczające/pomieszczone zajmuje w teorii Biona centralne miejsce. Nazywa je on „kluczową abstrakcją”, którą można rozumieć jako pojęcie znaku. Po zapoznaniu się z wymienionymi wyżej koncepcjami zobaczymy, że z połączenia dwóch ujęć znaku wyłania się jego nowe rozumienie – jako żywego bytu o właściwościach, które można przedstawić w modelu geometrycznym, w którym elementy znaku „wchodzą” w siebie nawzajem. W takim ujęciu na obrzeżach znaku pozostają „resztki” znaczącego i znaczonego, o których można myśleć jako o tym, co nie zmieściło się w „pojęciu” lub nie uzyskało swojego sensu w „obrazie akustycznym”. To obszary nieznaczącego (*insignifiant*) i nieznaczonego (*insignifié*), które zarysują w kontekście już istniejącej teorii psychoanalitycznej.

Językoznawstwo i geometria

Pacjentka Josefa Breuera, znana jako Anna O., nazywała psychoanalizę *talking cure*. Idea leczenia za pomocą „samych” słów, jest istotą, ale i jedną z kontrowersji wpisaną w przedsięwzięcie psychoanalityczne (Dybel, 1995). W jego ramach słowo stanowi podstawowy instrument pracy, więc psychoanaliza i językoznawstwo dzielą ze sobą ważny przedmiot zainteresowań. Choć jest to szczególnie widoczne w zorientowanej strukturalistycznie psychoanalizie lacanowskiej, inne jej nurty również operują słowem – nawet jeśli poświęcają refleksji nad językiem mniej miejsca. W przypadku teorii psychoanalitycznej Biona to stosunkowo niewielkie zainteresowanie językiem jest zastanawiające, jeśli weźmiemy pod uwagę, jak istotna była dla tego autora zwerbalizowana myśl¹. Bion często powołuje się

¹ Dr Michał Łapiński zwrócił moją uwagę, że zainteresowanie Biona językiem nie było niewielkie a wrażenie takie może wynikać z faktu, że rozumiał on język bardzo

na artykuł Zygmunta Freuda *O dwóch zasadach procesu psychicznego*, w którym autor ten łączy myślenie z zasadą rzeczywistości. Staje się ono pośrednim ogniwem pomiędzy świadomością przeżywanego impulsu a działaniem zmierzającym do zaspokojenia. Bion zauważa, że według Freuda „(...) myślenie łagodzi frustrację. Nieobecność myślenia frustrację nasila” (Bion, 2015, s. 97). Myśl pojawia się w miejsce konkretnej rzeczy, której brak powoduje frustrację. Jeśli natomiast nie istnieje system notacji, z którego „(...) można korzystać także pod nieobecność obiektu, wyjaśnia to wiele cech kojarzonych z zachowaniami pacjenta psychotycznego” (s. 98-99). Co ciekawe, według Biona bytem, który pojawia się w miejsce rzeczy lub natychmiastowego działania, myślą *par excellence*, jest nie słowo, lecz liczba. Liczby mają służyć dokonywaniu zapisu, a „(...) na wyższym poziomie operujemy liczbami, by rozwiązać jakiś problem **pod nieobecność obiektów, które problem wykreowały**” (s. 97). Dla Biona liczba (ale też pojęcia geometrii, takie jak linia i punkt), to istotne pojęcia mogące wyjaśniać znaczenie zdarzeń mających miejsce w praktyce psychoanalitycznej. Jak pisze: „Problem matematyczny przypomina problem psychoanalityczny w tym sensie, że rozwiązanie musi być powszechnie stosowalne i akceptowane, by uniknąć stosowania różnych toków rozumowania do różnych przypadków, które w zasadzie mają tę samą konfigurację” (s. 146). Podobieństwo tych dwóch rodzajów problemów czasem traktuje dość dosłownie i za pomocą równań matematycznych i zagadnień geometrii ilustruje skomplikowane problemy psychoanalityczne². Tam, gdzie

szeroko. Jeśli jednak porównamy myśl Biona do powstającej w tym samym okresie (i niezwykle popularnej wśród filozofów) psychoanalitycznej teorii Jacquesa Lacana, akcent na obszar języka jest u Biona nieporównywalnie mniejszy. (M. Łapiński, komunikacja osobista, 2018).

² Bion wyjaśnia na przykład na podstawie prostego równania różnicę pomiędzy halucynacyjnym zaspokojeniem a kontaktem z frustrującą rzeczywistością.

moglibyśmy spodziewać się pojęcia znaku i refleksji z zakresu językoznawstwa, u Biona pojawia się geometria i rachunek algebraiczny. Ten moment jego teorii sprawia, że tak interesujące staje się połączenie jego koncepcji z ujęciem znaku przedstawionym przez Ferdynanda de Saussure'a i wyjaśnia, dlaczego wzbogacić ją może właśnie o aspekt przestrzenny.

Budowa znaku i jego cechy

De Saussure, pragnąc przeformułować podstawowe założenia współczesnego mu językoznawstwa, wprowadza nowe rozumienie znaku. Podkreśla on, że język nie jest listą terminów odpowiadających takiej samej liczbie rzeczy. W takim ujęciu dostrzega jednak jedną cechę zgodną z jego postrzeganiem znaku językowego – składa się on z dwóch elementów. Elementy te charakteryzuje on jako byty psychiczne. Łączą się one poprzez asocjację, przy czym „[z]nak językowy łączy nie rzecz i nazwę, ale pojęcie i obraz akustyczny” (de Saussure, 1961, s. 78). Wspomniany obraz akustyczny jest także bytem psychicznym. Według autora chodzi tu nie o fizycznie istniejącą falę dźwiękową docierającą do ucha odbiorcy, ale o jej psychiczny odpowiednik pojawiający się w umyśle. W tym ujęciu znak językowy jest „(...) bytem psychicznym o dwóch obliczach” (s. 97): jednym z nich jest element znaczonej (pojęcie, lub to, co wywołuje w umyśle dany obraz akustyczny), drugim natomiast element znaczący (obraz akustyczny lub obraz wizualny w postaci napisu). Tak ujęta całość stanowi znak.

Analizowana sytuacja dotyczy braku obecności piersi, której pragnie niemowlę. Odmienne psychologiczne rezultaty tego pragnienia, zależne od zdolności do przeżywania frustracji, mogą zostać zobrazowane jako: a) $1 + 0 = 0$ (czyli: pierś + późniejszy brak piersi owocuje poczuciem braku) lub b) $1 + 0 = 1$ (czyli: pierś + późniejszy brak piersi owocuje halucynacją piersi) (Bion, 2015, s. 202).

Autor przedstawia dwie zasady dotyczące znaku: zasadę dowolności oraz liniowego charakteru elementu znaczącego. Dowolność dotyczy połączenia pomiędzy elementem znaczącym i znaczonym. De Saussure zauważa jednak, że dowolność ta nie oznacza swobodnego wyboru osoby mówiącej. Jako użytkownicy języka nie jesteśmy w stanie dowolnie wymyślać słów. Dowolność oznacza, że nie istnieją żadne powody, dla których to akurat znaczące wiąże się z tym konkretnym znaczonym. O zasadzie liniowości znaczącego autor wypowiada się następująco: „Element znaczący, z natury swej słuchowy, rozwija się wyłącznie w czasie i posiada cechy, które zapożyczają od czasu: a) przedstawia pewną rozciągłość i b) rozciągłość ta jest wymierna w jednym tylko kierunku: jest to linia” (s. 81)³. Linia ta, jak zauważa autor, może oznaczać nie tylko występujące w czasie, akustyczne trwanie znaczącego, ale także jego rozciągłość przestrzenną (w przypadku pisma).

Oprócz dwóch zasad, de Saussure prezentuje też dwie cechy znaku: niezmiennosc i zmienność. Niezmiennosc wiąże się z faktem, że element znaczący – choć połączony z elementem znaczonym w sposób dowolny – nie zachowuje tej dowolności w stosunku do społeczności używającej danego języka. Autor pisze, że znaczące „[z]wraca się do języka mówiąc »Wybieraj!«, lecz dodaje się równocześnie: »ale będzie to ten znak, a nie inny«”(s. 82). Innymi słowy, żadna jednostka ani grupa nie jest w stanie zapanować nad językiem i zmuszona jest go przyjmować takim, jakim jest. Niezmiennosc znaku gwarantowana jest z jednej strony przez wytwarzające go siły społeczne i z drugiej, przez dziedzictwo przeszłości: „[w] każdym

³ Warto zwrócić uwagę na następujący problem: czy jeśli elementy znaku rzeczywiście należą do sfery bytów psychicznych, można przypisywać im cechę rozciągłości? Jeśli tak, tego typu przekroczenie podziału *res cogitans/res extensa* wymagałoby dokładniejszego opisu, którego jednak nie znajdujemy w *Kursie*.

momencie solidarność z przeszłością góruje nad wolnością wyboru”(s. 85). Z drugiej strony język, tak jak wszystkie inne zjawiska, podlega wpływowi czasu i się zmienia. Zmiany te nie dotyczą samych tylko przekształceń w obrębie znaczącego lub znaczonego. Zawsze chodzi tu o zmiany w **stosunku** jednego elementu do drugiego, o przesunięcia między nimi. Ewolucja języka jest nieunikniona, ale trudno określić konkretne czynniki zmian, którym język podlega. Jak pisze de Saussure: „(...) czas zmienia wszystko: nie ma powodów, by język miał być wyjęty spod tego powszechnego prawa” (s. 87).

Cecha niezmienności w połączeniu z cechą zmienności zdaje się prowadzić do sytuacji paradoksalnej – jest to jednak paradoks pozorny. Mogłoby się wydawać, że niemożliwe jest, by przy jednoczesnej dowolności, użytkownicy języka nie byli w stanie nic w nim zmienić wedle własnej woli. Język jest więc i jednocześnie nie jest tworem, który może podlegać zmianom. Pozorność tego paradoksu ujawnia się jednak, gdy spojrzymy na tę sytuację z perspektywy podmiotu działającego: język może podlegać zmianom, jednak nie w sytuacji, gdy zmian tych chce dokonać konkretny jego użytkownik wedle własnego uznania. Język podlega zmianom globalnym, kierowanym przez trudne do określenia czynniki. Fakt, że nie może ich dokonać indywidualna jednostka, nie oznacza jeszcze, że są one niemożliwe. Język jest więc niezmienny z perspektywy możliwości indywidualnego użytkownika, ale zmienny z perspektywy globalnej. Jak zauważono w przypisie do wydania polskiego *Kursu językoznawstwa ogólnego*, zarzuty o sprzeczne z logiką przypisywanie językowi dwóch przeciwstawnych atrybutów, są niesłuszne: „Przeciwstawiając te dwa wyraźne terminy [autor] chciał tylko silniej zaznaczyć prawdę, że język zmienia się, lecz mówiący nie są w stanie go zmienić. Można również powiedzieć, że jest on nietykalny, lecz nie niezmienny” (s. 85).

Identyfikacja projekcyjna

Wróćmy teraz do teorii psychoanalitycznej i przyjrzyjmy się pojęciu identyfikacji projekcyjnej, zaproponowanemu w 1946 roku przez Melanie Klein (2007). Przedmiotem zainteresowania teorii i praktyki psychoanalitycznej jest nie tylko sfera językowa, lecz także obszar doświadczeń pozawerbalnych (czy też przed-werbalnych). Silna koncentracja na tej sferze rzeczywistości podmiotu nastąpiła dopiero w psychoanalizie postfreudowskiej, gdy coraz większym zainteresowaniem zaczęły cieszyć się zagadnienia związane z zaburzeniami o korzeniach pre-edypalnych, czyli powstające w fazach rozwojowych, w których nie występuje jeszcze mowa. W teorii psychoanalitycznej przyjmuje się, że dana treść psychiczna może zostać bezpośrednio (to znaczy: bez pośrednictwa słów) odebrana przez ciało i umysł drugiego człowieka. To stwierdzenie (oraz stojąca u jego podłoża koncepcja identyfikacji projekcyjnej) może wydawać się kontrowersyjne. Stanowi ono jednak jedną z najważniejszych koncepcji współczesnej teorii psychoanalitycznej i przemawia za nim nie tylko doświadczenie płynące z pracy klinicznej, lecz także z obserwacji niemowląt. Klein opisuje proces oparty na projekcji, którego istotnym elementem jest fantazja podmiotu o pozbywaniu się pewnych części siebie i umieszczaniu ich w innych osobach lub przedmiotach. Proces ten dotyczy przede wszystkim elementów niechcianych i trudnych do zniesienia. Chris Mawson, Brytyjski psychoanalityk, redaktor dzieł zebranych Biona, podkreśla, że choć identyfikacja projekcyjna jest fantazją (a więc nie realnym działaniem w świecie zewnętrznym, lecz pewnym wyobrażeniem), ma ona realne konsekwencje – tego typu działanie zmienia strukturę ego, jeśli proces ten jest zbyt częsty lub zbyt intensywny (Mawson, 2017). Stany poważnej psychopatologii charakteryzują się sytuacją, w której identyfikacja projekcyjna ma

miejsce zbyt często lub trwa zbyt długo. Kiedy ego zostaje osłabione takim procesem i nie jest w stanie przyjmować z powrotem części siebie, które zostały wyprojektowane, dochodzi do wytworzenia poważnych zaburzeń. Części „ja” zostają na stałe na zewnątrz podmiotu. Możemy tu pomyśleć o osobach cierpiących na schizofrenię, które „spotykają” części samych siebie w wyprojektowanych na zewnątrz, a więc – w ich przeżyciu – istniejących niezależnie od nich, prześladowających zjawiskach.

Obrazowego ujęcia identyfikacji projekcyjnej dostarcza opis przedstawiony przez Catię Galatariotou, która zaznacza, że możemy w teorii kleinowskiej rozróżnić zwykłą identyfikację projekcyjną o „przyjaznej naturze”, która pozwala rozumieć uczucia innych osób oraz identyfikację projekcyjną naznaczoną wrogością i ściśle związaną z uczuciami prześladowczymi⁴. W tym drugim wypadku „zdolność do odczuwania empatii i rozumienia innych [będzie] osłabiona” (Galatariotou, 2008, s. 49). Co więcej, osoby, których indywidualne uwarunkowania psychologiczne zmuszają do częstego sięgania po mechanizm identyfikacji projekcyjnej, albo całkowicie „gubią się” w innych, albo ich ego zostaje zdominowane przez uwewnętrzniany obiekt. Sytuacja ta prowadzi do zacierania się psychologicznych granic pomiędzy dwiema osobami, a „w skrajnym przypadku, w psychozie, identyfikacja projekcyjna staje się sposobem wejścia w cudzą tożsamość i jej przejęcia” (s. 49)⁵. Autorka podaje następnie przykłady kliniczne ukazujące działanie tego mechanizmu w praktyce. Opisuje ona trudną

⁴ O komunikacyjnej funkcji identyfikacji projekcyjnej jako pierwszy pisał Bion. Obecnie myśl ta jest powszechnie uznawana w teorii relacji z obiektem. (zob. Bion, 2011, rozdz. 12).

⁵ Ze zjawiskiem takim mamy do czynienia na przykład gdy osoba w psychozie twierdzi, że jest znaną postacią z życia publicznego, postacią historyczną itp.

relację dorosłej pacjentki z matką. Pacjentka, nazwana przez autorkę Panią G., cierpiała z powodu ostrych ataków paniki.

W trakcie analizy zarysował się obraz matki pani G., kobiety narcystycznej, żyjącej kosztem swojej córki. Na przykład gdy pani G. miała kilkanaście lat, matka dzwoniła do serwisów randkowych i flirtowała tam z nieznanymi mężczyznami, podając imię, wiek, wygląd, nazwę szkoły córki – krótko mówiąc, przyjmując jej tożsamość. Wydaje się prawdopodobne, że matka nie tylko udawała, ale w fantazji stawała się córką, zarówno w opisywanych sytuacjach, jak i w innych. Jeżeli tak się działo, byłby to przykład masywnej identyfikacji projekcyjnej (s. 50-51).

Zazwyczaj jednak procesy te nie przebiegają aż tak drastycznie. Występują one często (także u zdrowych, dorosłych osób) i w zwykłych międzyludzkich stosunkach, mogą trwać niezauważone i elastycznie się zmieniać. W.R. Bion (2011) uważa proces identyfikacji projekcyjnej za pomocny w odciążaniu psychiki. Upatruje w nim także podstaw późniejszego procesu myślenia:

Aktywność, którą nazywamy myśleniem, początkowo służyła odciążeniu psychiki od nadmiaru bodźców przy użyciu mechanizmu opisanego przez Melanie Klein jako identyfikacja projekcyjna. Mówiąc ogólnie, w myśl tej teorii istnieje omnipotentna fantazja o tym, iż można chwilowo odszczepić niepożądane, choć czasami cenione, elementy osobowości i umieścić je w obiekcie (s. 62).

Pomieszczające/pomieszczone

Przyjrzyjmy się teraz pojęciu pomieszczającego/pomieszczonego, które wprowadził Bion. Wiemy już, że identyfikacja projekcyjna ma miejsce nie tylko w stanach

chorobowych, ale także w zwykłej komunikacji międzyludzkiej. Teoria psychoanalityczna przywiązuje szczególną wagę do jej występowania w procesie najwcześniejszego rozwoju jednostkowego, a także w procesie terapeutycznym. Pacjenci, odtwarzając podczas terapii swoje najwcześniejsze doświadczenia, umieszczają (w nieświadomej fantazji) w swoich analitykach i terapeutach najróżniejsze swoje części. Na terapeutach spoczywa zadanie rozpoznania tych części, możliwie sprawnego odróżnienia ich od własnych reakcji na nie, nazwania ich i zwrócenia pacjentom w odpowiednim czasie w formie, która nie będzie wydawała im się nadmiernie zagrażająca i którą będą oni mogli uwewnętrznić. Modelem tego doświadczenia jest wczesna relacja dziecka z matką. W porównaniu z tym źródłowym doświadczeniem psychoanaliza zawsze pozostanie tylko pewną namiastką, lub – jak określa to Bion (2013) – zabawą:

W bardzo bliskiej relacji matki i niemowlęcia można dowiedzieć się czegoś o sobie i czegoś o dziecku; to jest analiza najwyższej jakości. Psychoanaliza jest po prostu „zabawą” w to, że wiemy coś o matkach, ojcach i dzieciach – nie rzeczą samą w sobie (s. 47).

Dla opisu wymiany, jaka zachodzi w tej „bardzo bliskiej relacji” (a później w relacji analityka i pacjenta), Bion używa pojęcia-pary: pomieszczające/pomieszczane⁶. Pojęcia te autor oznacza symbolem ☰☷⁷. W *Elementach psychoanalizy* pisze, że „[s]ymbol ten reprezentuje element, który można określić (...) jako zasadniczą cechę opracowanej przez Melanie Klein koncepcji identyfikacji projekcyjnej” (Bion, 2013, s. 27). W *Atakach na łączenie* zauważa z kolei, że „[i]dentyfikacja

⁶Pomieszczające/pomieszczane (oryg. *container/contained*) to pojęcie wprowadzone przez Biona, określające dwuczłonową relację zawierania się (najczęściej) treści psychicznych jednej osoby w umyśle drugiej osoby. W tekście posługuję się polskim terminem zaproponowanym przez tłumaczkę dzieł Biona na jęz. polski, Danutę Golec. Powszechnym synonimem jest „kontener” i „kontenerowanie”, jednak zwraca się uwagę na niefortunność językową takiego tłumaczenia.

projekcyjna umożliwia badanie własnych uczuć w osobowości wystarczająco silnej, by je pomieścić” (Bion, 2014a, s. 133). Należy zauważyć, że oznaczenia w postaci symboli Marsa i Wenus nie ograniczają Bionowskiej metafory wyłącznie do jej konotacji seksualnych. Lektura dzieł Biona skłania raczej do wniosku, że postrzega on całą rzeczywistość podmiotową w kategoriach zawierania się jednych elementów w innych, bycia wewnątrz/na zewnątrz, mieszczania się lub nie mieszczania się, a także relacji tego, co się mieści do tego, co pomieszcza. Interakcje w procesie analitycznym (oraz – analogicznie – we wczesnym rozwoju jednostkowym), Bion rozumie jako fantazmatyczne relacje przestrzenne pomiędzy dwiema funkcjami elementów psychicznych.

Kluczowa abstrakcja

Zwróćmy uwagę na istotne znaczenie, jakie pojęcie pomieszczającego/pomieszczanego ma w teorii Biona. Autor stwierdza istnienie

(...) jakiejś kluczowej abstrakcji, która pozostaje nieznaną, gdyż jest niepoznawalna, a jednak ujawnia się w skażonej formie w twierdzeniach takich jak „pomieszczające lub pomieszczone” i tylko tę kluczową abstrakcję można określić mianem „element psychoanalizy” lub przypisać jej znak ☉☿⁷. Z tej definicji jasno wynika, że zakładany element psychoanalityczny nie może być obserwowany. W tym znaczeniu nie jest odmienny od kantowskiego pojęcia rzeczy-samej-w-sobie – nie jest poznawalny, choć poznawalne są jego pierwotne i wtórne jakości. Jednak różni się w tym sensie.⁷ Zjawiska pomieszczającego i pomieszczanego są poznawalne jako jakości wtórne. Kluczowa abstrakcja jest jedynie jakimś zjawiskiem w tym sensie, że ja jako jednostka dostrzegam wygodę postulowania istnienia czegoś, co nie ma żadnej

⁷Oryg.: „In this respect it is not unlike Kant’s concept of a thing-in-itself – it is not knowable though primary and secondary qualities are. Yet it is different in this respect.” (Bion, 2014b, s. 12).



istoty, tak jakby w rzeczywistości było to rzeczą-samą-w-sobie. Jeżeli postuluję istnienie stołu jako rzeczy-samej-w-sobie, czynię to, gdyż wierzę, że on istnieje i że jego istnienie jest wyjaśnieniem zjawisk, które łączę w jeden zestaw i określam mianem „stół” (Bion, 2012, s. 31-32).

Bion mówi nam w tym fragmencie między innymi, że obserwowany element psychoanalityczny traktujemy jak rzecz samą w sobie, podczas gdy jest to w rzeczywistości tylko pewien pragmatyczny postulat, który przypomina kantowski fenomen w kontekście poznawalności. To wyabstrahowana treść postrzeżeń, a nie rzecz istniejąca w naszej codziennej, postrzeganej zmysłowo rzeczywistości. Kluczowa abstrakcja, $\text{☉} \text{☉}$, to jakieś pojęcie. Dlaczego jest to dla Biona aż tak absorbujące? Rozwijając przedstawione powyżej wyjaśnienie, twierdzi on, że pojęcie to jest mu niezbędne,

gdyż zależy mi na osadzeniu elementów psychoanalizy na fundamencie doświadczenia. Element, który – mam nadzieję – okaże się taką abstrakcją to $\text{☉} \text{☉}$, pomieszczające i pomieszczane. Będzie to „kluczowa abstrakcja, nieznamy gdyż niepoznawalna”, wyrażona jednak, choć w zanieczyszczonej formie, poprzez swoją werbalną reprezentację (Bion, 2012, s. 32).

$\text{☉} \text{☉}$ osadza więc, z jednej strony, reprezentowaną przez siebie abstrakcję na gruncie doświadczenia. Z drugiej strony to abstrakcja kluczowa i niepoznawalna – centralny punkt teorii, do którego dotrzeć da się tylko poprzez jego przejawy, zawsze w formie zniekształconej przez jednostkową realizację. Ta kluczowa abstrakcja „będzie miała ten sam status i jakość co powiązanie obiektu, który pragniemy **reprezentować** słowem »lina« lub linią narysowaną na papierze ze słowem »linia« albo tylko linią narysowaną na papierze” (s. 32).

To najbardziej zaskakujący fragment tej wypowiedzi. Bion stara się wyjaśnić to nietypowe pojęcie (pojęcie pojęć) poprzez analogię

do czegoś bliższego czytelnikowi – do znaku. Tak zarysowana analogia umożliwia przerzucenie mostu pomiędzy teorią pomieszczającego/pomieszczanego i teorią znaczącego i znaczonego de Saussure'a. Dlatego też przyjrzymy się tej analogii uważnie. Widzimy, że „obiekt, który pragniemy reprezentować słowem »lina« lub linią narysowaną na papierze”, to – w języku de Saussure'a – znaczone, zaś „słowo »lina« albo tylko linia narysowana na papierze” – to znaczące (w formie dźwięku lub pisma). Zdanie można by więc „przełożyć” na język de Saussure'a w następujący sposób: kluczowa abstrakcja ma ten sam status i jakość, co powiązanie znaczonego i znaczącego, a więc znaku. W ten sposób Bion definiuje „mocowania” znaczących i znaczonych (być może według Biona znaczące i znaczone mogą być powiązane przy pomocy linii lub lin)⁸. W ich **stosunku** znajduje się coś o statusie i jakości „kluczowej abstrakcji”, pojęcie pojęć: pomieszczające-pomieszczane, któremu odpowiada znak . To wyabstrahowana jakość identyfikacji projekcyjnej. Znaczące i znaczone łączy relacja pomieszczania/bycia pomieszczanym. Stosunek znaczącego do znaczonego odpowiada więc w sensie izomorficznym stosunkowi .

Dla zrozumienia wyводу Biona dotyczącego kluczowej abstrakcji, istotny jest sposób, w jaki autor rozumie sam proces abstrakcji i jego znaczenie w pracy analitycznej. Pragnie on stworzyć taką teorię, „w myśl której każdy termin, taki jak »pies«, »nieświadomość«, »marzenie senne«, »stół« zaczyna istnieć, gdy jakiś

⁸Co interesujące, figura linii pojawia się u samego de Saussure'a jako cecha rozciągłości elementu znaczącego. Przypomnijmy: „Element znaczący, z natury swej słuchowy, rozwija się wyłącznie w czasie i posiada cechy, które zapożyczają od czasu: a) przedstawia pewną rozciągłość i b) rozciągłość ta jest wymierna w jednym tylko kierunku: **jest to linia**” (wyróżnienie X.X.), (de Saussure, s. 81). Autor zauważa następnie, że „linia” następstwa czasowego w przypadku słowa mówionego, ma swój odpowiednik w piśmie jako linia osadzona w przestrzeni (s. 81).

zestaw zjawisk uznamy za mający spójność, której znaczenie jest **nieznane**” (Bion, 2012, s. 106). W pracy klinicznej psychoanalitik spotyka się z całą masą zjawisk, które musi on jakoś ze sobą powiązać, starając się odnaleźć w nich sens. W tym celu korzysta, między innymi, z dostępnej teorii psychoanalitycznej. Bion uważa, że stałość powiązań poszczególnych elementów w teorii psychoanalitycznej pozwala rozpoznawać urzeczywistnione elementy, które już w ramach tej teorii odkryto – co jest pozytywną stroną takiej właśnie stałości powiązania. Za przykład autor podaje stałe powiązanie pomiędzy elementami freudowskiej teorii sytuacji edypalnej i formą narracji mitu o Edypie. Problem ze stałym powiązaniem polega jednak na tym, że czasem konieczne jest odkrywanie znaczeń takich urzeczywistnień klinicznych, które jeszcze nie zostały zrozumiane w ramach teorii psychoanalitycznej. W takim wypadku teorii brakuje elastyczności niezbędnej do tego, by odkrywać nowe sensy. Zostają one wyrzucone poza nawias możliwego opisu teoretycznego. Bion wysuwa postulat, wedle którego „[a]bstrakcje, które mają stać się elementami psychoanalizy, powinny być zdolne do wchodzenia w kombinacje w celu reprezentowania wszelkich sytuacji psychoanalitycznych i wszystkich teorii psychoanalitycznych” (s. 29). Ten postulat możliwie jak największego stopnia ogólności i określenia części składowych psychoanalizy, które mogą tworzyć ze sobą nieskończone kombinacje – to próba realizowana przez Biona między innymi w *Elementach psychoanalizy*.

Ważnym aspektem w myśleniu o elementach psychoanalizy i powstawaniu abstrakcji w rozwoju jednostkowym, jest kwestia niepoznawalności, która pojawia się między innymi w kontekście opisywanej przez Biona rzeczy-samej-w-sobie. Brak wiedzy o połączeniach pomiędzy poszczególnymi elementami zdarzenia

analitycznego jest typowym doświadczeniem klinicysty. Abstrakcja nie polega na pozbywaniu się nieistotnych elementów ze zbioru podobnych doświadczeń. Proces taki musiałaby poprzedzać jakaś wiedza o tym zbiorze. Abstrahowanie polega raczej na dostrzeganiu związku pomiędzy elementami i jednoczesnej **niewiedzy** dotyczącej sensu tego powiązania. Bion ujmuje to następująco:


Obiekt nie jest postrzegany jako „pies” i nie zyskuje tej nazwy, gdyż z postrzeganego obiektu wyabstrahowana jest jego „pieskość”. Termin „pies” („nieświadomość”, „marzenie senne”, „stół” itp.) jest używany wtedy gdy – i dlatego, że – zestaw zjawisk jest rozpoznawany jako powiązany choć **nieznany**. Używa się go w celu zapobieżenia rozproszeniu tego zjawiska. Po znalezieniu nazwy, a więc po powiązaniu zjawiska w całość, dalsza część pracy, jeżeli zechcemy, może polegać na ustaleniu, co to oznacza – czym pies **jest**; nazwa jest wynalazkiem pozwalającym na myślenie i mówienie o czymś, zanim dowiemy się, czym to coś jest (s. 106).

I dalej: „Po nadaniu imienia i zapobieżeniu rozproszeniu, można budować znaczenie. (...) [T]ermin »pies« czeka na realnego psa, by dostarczył mu on znaczenia. Rachunek algebraiczny oczekuje na urzeczywistnienie będące jego odpowiednikiem” (s. 107).

Proste skojarzenie nazwy z pewnym zestawem zjawisk ma, według Biona, funkcję przeciwdziałającą rozpraszaniu się takiego zestawu. Kiedy zestaw zostanie związany nazwą, można dopiero badać jego znaczenie: brzmienie „pies” czeka na swoje urzeczywistnienie, tak jak prawa rachunku algebraicznego czekają na swoje konkretne realizacje – operacje wykonywane na liczbach „mają w sobie miejsce” na obiekty, które mogłyby oznaczać. Ten „pusty”, czy też – w języku Biona – „nienasycony” obiekt zbierający, to pre-koncepcja. Wydaje się,

że to, co Bion nazywa pre-koncepcją, w języku de Saussure'a nazywane jest znaczącym⁹.

Bion jednak pragnie posunąć się o krok dalej. Została jeszcze „dalsza część pracy” do wykonania. Przedstawia on całość procesu, opisując kolejne etapy czynności poznawczych podmiotu w następujący sposób: „te zjawiska są połączone w sposób stały. Rejestruję ten fakt i łączę zjawiska ze sobą tak, by pozostały połączone w sposób stały znakiem »pies«” (s. 108).

To pierwszy etap, którego naukowe opracowanie znajdziemy w koncepcji znaku przedstawionej przez de Saussure'a. Podmiot orientuje się, że pewne zjawiska trwale łączą się ze sobą i stawia swego rodzaju pieczęć wiążącą je w całość, w postaci nazwy. Znaczące wiąże się za znaczoną, jedno sygnalizuje i wywołuje drugie. Następnie Bion przechodzi do kolejnego etapu tego procesu: „Teraz, gdy połączyłem zjawiska, mogę próbować dowiedzieć się, co oznacza to stałe połączenie. Dochodzimy więc do znaczenia terminu »pies«. **Mechanizm**  **zaczyna działać i produktem jego działania jest znaczenie**” (wyróżnienie J.Sz.) (s. 108).

Bion proponuje więc wyróżnienie dwóch etapów procesu wytwarzania znaczenia. Pierwszym z nich jest obserwacja jakiegoś rodzaju stałego związku pomiędzy zjawiskami i skojarzenie (stworzenie stałego powiązania) pomiędzy takim zestawem zjawisk (znaczonym) i nazwą (znaczącym). Znaczące pozwala w tej sytuacji nadać względną trwałość i jednorodność zjawiskom, które coś łączy, pozwala na to, by ta

⁹ Należy w tym miejscu zaznaczyć, że trudno dociec, czy w terminologii Biona „zjawisko”, które podlega takiemu związaniu jest bytem psychicznym czy realnym przedmiotem w świecie zewnętrznym. W tym drugim wypadku nie można zarysować analogii pre-koncepcja – znaczące w ujęciu de Saussure'a. Bion nie daje jednoznacznych wskazówek, jak tę kwestię rozumieć.

jednorodność nie rozpadła się z powrotem w niepowiązaną magmę wrażeń. Powstaje znak. Nie wiadomo jednak jeszcze, co dokładnie jest treścią tego połączenia; co ten znak znaczy. Do wytworzenia znaczenia prowadzi dopiero opisany wyżej moment pomieszczenia i bycia pomieszczanym. Bion zauważa, że znaczenie jest aspektem dodanym do takiego połączenia, stanowi efekt dalszej pracy nad zetknięciem się elementów znaku. Praca ta jest pracą wnikania ♂ w ♀. Znaczenie rodzi się w fantazmatycznej relacji przestrzennej pomieszczenia i bycia pomieszczanym.

Połączenie modelu znaczącego/znaczonego i pomieszczającego/pomieszczanego

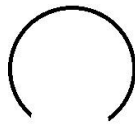
Jak pokazano powyżej (w podrozdziale „Kluczowa abstrakcja”), w ujęciu Biona pomieszczające/pomieszczane uruchamia się w znaku. Do teorii de Saussure'a możemy teraz dodać wymiar geometrycznej „głębokości” pochodzący z doświadczeń kreowania znaczenia na mocy procesu identyfikacji projekcyjnej (tworzenia znaczeń poprzez umieszczanie jednego elementu w drugim). To, co do tej pory wyobrażane było jako linia styku pomiędzy znaczącym i znaczone, można będzie rozumieć w kategoriach trójwymiarowej relacji pomieszczenia.

Aby lepiej wyobrazić sobie modyfikację wprowadzoną do teorii de Saussure'a, posłużę się ilustracją. De Saussure przedstawia stosunek znaczącego i znaczonego w następujący sposób:



Rys. 1. (de Saussure, 1961, s. 78)

Jeśli (dla celów stworzenia bardziej przystępnej ilustracji) znaczące przedstawimy następująco:



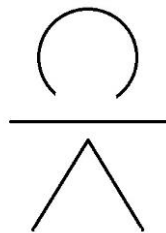
Rys. 2.

A znaczone następująco:



Rys. 3.

Otrzymamy taką reprezentację graficzną znaku:



Rys. 4.

Jeśli jednak dodamy do tego modelu wymiar głębi, reprezentowany przez mieszczanie się jednego elementu znaku w drugim, otrzymamy następujący model:



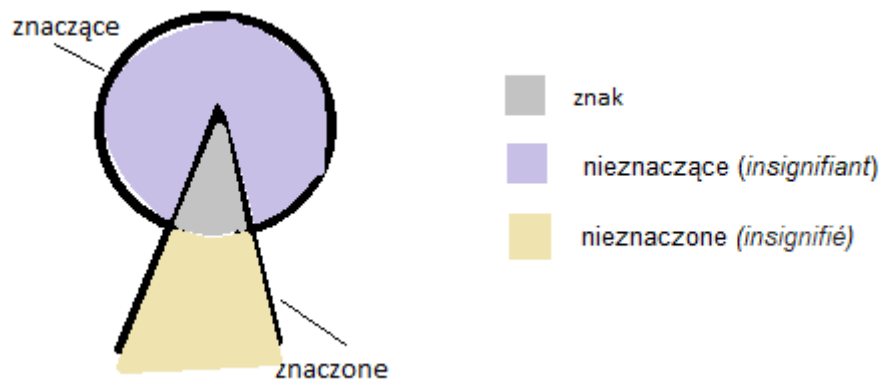
Rys. 5.

Pomocnym wyobrażeniem dla takiego ujęcia znaku może być zagnieżdżanie się zarodka w macicy. Sama obecność zarodka nie prowadzi jeszcze do zapoczątkowania procesów wzrostu i rozwoju. Zarodek musi „chwycić się” ścian macicy i umocnić wzajemne powiązanie, by móc utrzymać się przy życiu. Musi też, wzajemnie z matką, wykształcić połączenie, umożliwiające czasową symbiozę. Znaczące byłoby w takim ujęciu ciałem znaczonego (ciałem kobiecym – ♀), żywym „miejscem” pobytu pewnych treści. Znaczące i znaczone przypominają w tym ujęciu żywy organizm i – mając w pamięci „dalszą pracę”, której wykonanie postuluje Bion po utworzeniu znaku – można powiedzieć, że tak pojęte życie znaku jest jego znaczeniem.

Posługując się analogią zarodka, możemy zastanawiać się nad tym, co dzieje się w sytuacji, gdy znakom brakuje życia; kiedy połączenie znaczonego ze znaczącym nie jest płodne i twórcze, ale obumarłe. Myśląc o znakach bez życia możemy wyobrażać je sobie jako znaki martwe lub poronione, będące ciałami obcymi w skądinąd dobrze funkcjonującym „organizmie” językowym lub przejmujące kontrolę nad całością systemu językowego jednostki. Być może wokół martwych znaków jako wyłomów w dobrze funkcjonującej strukturze organizują się symptomy neurotyczne, podczas gdy świat ovladnięty obumarłymi znakami byłby obrazem zaburzenia psychotycznego. Rozważania te wymagałyby jednak rozwinięcia w osobnym badaniu.

Nieznaczące i nieznaczone

Dalszą konsekwencją zaproponowanego modelu jest fakt, że w obręb znaku wpisane zostaje nie tylko wyraźnie oddzielony element znaczący i znaczony, ale też że wokół tych dwóch elementów – można by powiedzieć: na obrzeżach znaku – pojawiają się mniej wyraźnie zarysowane, mniej stabilne obszary, które mogą ulegać włączaniu lub wyłączeniu ze struktury znaku. Te dodatkowe przestrzenie zaangażowane w relację $\text{♀} \text{♂}$ moglibyśmy nazwać jej dopełnieniami. Jednym z tych dopełnień jest resztkę znaczącego (pomieszczającego), a drugim – resztkę znaczonego (pomieszczanego). Dla pierwszego z tych obszarów proponuję nazwę nieznaczącego (*insignifiant*), a dla drugiego nazwę nieznaczonego (*insignifié*).



Nieznaczone obejmuje wszystko to, co nie doczekało się miejsca w obrazie akustycznym bądź wizualnym. Nieznaczone jest obszarem, który w żaden sposób nie mógł „zmieścić się” w koncepcji znaku przedstawionej przez de Saussure’a. Aby możliwe było jego zaobserwowanie w „okolicach” znaku, potrzebne jest dodanie elementu przestrzennego, pochodzącego z teorii Biona. W języku Jacques’a

Lacana byłaby to sfera analogiczna do porządku Realnego: surowe doświadczenie, które nie odnalazło łagodzącej reprezentacji ani w postaci wyobrażenia, ani słowa. Donald Woods Winnicott opisywał z kolei stany pierwotnego cierpienia (*primitive agonies*). To stany najgłębszych zaburzeń (pochodzące z zakłóceń w najwcześniejszych etapach rozwoju), dla których nawet psychoza jest zorganizowaną obroną. Winnicott (1974) zaliczał do tych stanów między innymi: wieczne spadanie, utratę jedni psychosomatycznej, czy powrót do stanu niezintegrowanego (s. 103-7). W psychoanalitycznej teorii Biona podobną ideę odnajdziemy pod określeniem „bezimienne przerażenie” [*nameless dread*]. Według Biona jest to stan, którego doświadcza niemowlę, gdy zostanie ono pozbawione przestrzeni do identyfikacji projekcyjnej¹⁰. Pomocne w zrozumieniu tego obszaru może być również pojęcie niesformułowanego doświadczenia” (*unformulated experience*), wprowadzone przez Donnela Sterna. Według niego procesy świadome i nieświadome w sytuacji analitycznej nie stanowią zwykłego odzwierciedlenia rzeczywistości psychicznej pacjenta, która została wyprojektowana na sytuację terapeutyczną. Nieświadome doświadczenia i znaczenia nie są ukryte w głębi nieświadomości, czekając na ujawnienie. Stanowią one właśnie „niesformułowane doświadczenie”, które może zostać wyrażone (ubrane w słowa) w dialektycznym procesie analitycznym (Zeddies, 2000). Stern (1997) pisze, że niesformułowane doświadczenie, to „(...) działalność

¹⁰Bion pisze: „Normalny rozwój postępuje, jeżeli relacja niemowlęcia z piersią umożliwia mu projektowanie uczucia – na przykład takiego, że umiera – w matkę i ponowne introjektowanie go, gdy po pobycie w piersi uczucie to stało się znośne dla psychiki niemowlęcia. Jeżeli matka nie przyjmuje tej projekcji, niemowlę odnosi wrażenie, że jego uczucie, iż umiera, zostało ogołocone z posiadanych znaczeń. Niemowlę ponownie introjektuje nie tyle strach przed umieraniem uczyniony znośnym, ile bezimienne przerażenie”. W tym ujęciu nieznaczone byłoby więc tym, co odbija się od powierzchni znaczącego/pomieszczającego/piersi i wraca do podmiotu w jeszcze bardziej przerażającej postaci. (Bion, 2014a, s. 144).

umysłowa charakteryzująca się brakiem jasności i różnicowania. Niesformułowane doświadczenie to niezinterpretowana forma surowego budulca świadomego, refleksyjnego doświadczenia, której ostatecznie przypisane mogą zostać werbalne interpretacje, przez co doczeka się ona wyraźnej postaci” (s. 37). Jak widzimy, opis obszaru nieznaczącego pojawia się w wielu koncepcjach psychoanalitycznych, jednak nie doczekał się on do tej pory wspólnego sformułowania i każda koncepcja psychoanalityczna ujmuje go z nieco innej perspektywy. Być może zebranie tego zestawu obserwowanych klinicznie zjawisk i nadanie im wspólnej nazwy pozwoli na bardziej systematyczne badanie jego znaczenia i – podążając za modelem rozumienia zaproponowanym przez Biona – dowiedzieć się, czym jest ten „zestaw” związany nazwą „nieznaczone”.

Nieznaczące wiąże się z kolei z obszarem wypełnianym przez dźwięki lub przedstawienia graficzne rozpoznawane jako słowa, ale niepowiązane z żadnym znaczeniem. Figurą obrazującą ten obszar jest język obcy. Na pierwszy rzut oka obszar ten wydaje się mniej interesujący w porównaniu ze strefą nieznaczonego. Kiedy przyjrzymy mu się bliżej, okazuje się jednak, że wyznacza on ważne uniwersum – to obszar wykluczenia. Na pewnym etapie rozwoju nasz własny (ojczysty) język, jest językiem obcym. Z tej perspektywy nawet zupełnie sensowne słowa i całe wypowiedzi są kompletnie pozbawione znaczenia. Nic im nie odpowiada. Jest to sytuacja, w której obraz akustyczny nie wywołuje żadnego pojęcia. Jednocześnie, od któregoś momentu rozwojowego, jesteśmy przecież świadomi, że inne osoby w naszym otoczeniu są w stanie komunikować się za pomocą słów. Sądzę, że obszar nieznaczącego jest miejscem, w którym rozpoznajemy fakt, że dany dźwięk ma znaczenie dla jakiejś wspólnoty, ale my do tej wspólnoty nie należymy. Obszar nieznaczącego jest więc miejscem

wykluczenia i braku sensu. Małe dziecko radzi sobie z sytuacją tego typu wykluczenia nie godząc się na nie – na co mógłby wskazywać tak ważny rozwojowo odruch imitacji dźwięków i „próby” w postaci gaworzenia. Być może można w ten sposób próbować słuchać i rozmawiać z osobami w psychozie. Czy osoba w psychozie nie próbuje po prostu nauczyć się mówić, starając się tym samym wydobyć z izolującego wykluczenia? Wydaje się, że gdy tego typu doświadczenie (języka ojczystego jako obcego) dominuje w osobowości, możemy myśleć właśnie o psychozie. Przykładem tego typu doświadczenia może być przypadek pacjentki, która w terapii psychoanalitycznej twierdziła, że jej słowa są lekkie i pozbawione znaczenia, a jej mówienie przypomina cienką warstwę lodu na powierzchni głębokiego jeziora, po której musi biec na tyle szybko, żeby nie wpaść w otchłań. Otchłań ta to obszar izolacji związanej z wykluczeniem, w której nieznaczących słów trzeba chwycić się jak rzeczy – i może to być kwestią życia i śmierci.

Opisana wyżej sytuacja jest jednak zdarzeniem skrajnym, podczas gdy doświadczenie takie występuje również w typowym rozwoju. Wróćmy do myśli o wykluczeniu z obszaru języka, podczas którego podmiot rozumie, że ma do czynienia z sytuacją komunikacyjną, w której nie uczestniczy. To istota sytuacji edypalnej. Obserwując parę rodzicielską, oddającą się specyficznej wymianie, z której dziecko jest wykluczone, staje ono w obliczu fenomenu „magicznego” pomostu komunikacyjnego, który słyszy, ale z którego nie może skorzystać, żeby uczestniczyć w trójkątnej relacji z obojgiem rodziców. Podmiot znajduje się w nowej sytuacji, w której musi ustosunkować się do poczucia wykluczenia i jednoczesnego pragnienia włączenia do wspólnoty. W tym kontekście nieznaczące, którymi

wymieniają się rodzice, dźwięki nienapełnione sensem, spełniają równocześnie dwie przeciwstawne funkcje: zakazu i obietnicy¹¹.

Obietnica dotyczy możliwości napełnienia brzmienia sensem w przyszłości. Podmiot, choć na razie sam nie może tego dokonać, słyszy, że jest to możliwe. Nieznaczące może stać się znaczącym, zostać uruchomione, łącząc się ze znaczącym i rozpocząć „grę”, czyniąc pusty dotąd dźwięk czymś znośnym i użytecznym, umożliwiając podmiotowi uczestnictwo w pożądaney wspólnocie, wiązanie ze sobą rozproszonych elementów i wykonywanie „dalszej pracy” polegającej na produkcji znaczenia. Druga, jednoczesna funkcja, w jaką popada nieznaczące, to zakaz – zakaz natychmiastowego (lub pełnego) uczestnictwa w upragnionej wspólnocie. W tym sensie pojawienie się nieznaczącego w polu percepcji podmiotu, stawia go w sytuacji paradoksalnej. Podmiot może uczestniczyć w języku, ale jednocześnie zawsze będzie z niego wyobcowany.

Tak przedstawia się wstępna analiza funkcjonalna nieznaczącego. Opis ontologiczny wymaga natomiast dalszych badań. Podczas gdy w obszarze nieznaczonego zawiera się wszystko to, co nie odnalazło swojego odpowiednika w znaczącym, nieznaczące jest brzmieniem lub napisem, w których obręb nie włączyła się treść. Oba te obszary charakteryzuje labilność – nieznaczące może włączać w siebie treści, stając się znaczącym, a nieznaczone odnajdywać swoje miejsce w znaczącym – i stawać się znaczącym.

W artykule połączone zostały teoria pomieszczającego/pomieszczanego W.R. Biona z koncepcją znaku

¹¹ W tym miejscu otwiera się możliwość połączenia momentu percepcji nieznaczącego z wymiarem postrzegania przez podmiot czasu. Obietnica uczestnictwa we wspólnocie językowej niesie za sobą kategorię „kiedyś”. Zakaz z kolei otwiera perspektywę „nigdy”. Hipoteza ta wymaga jednak odrębnego badania.

przedstawioną przez F. de Saussure'a. Połączenie to zaowocowało rozumieniem znaku wzbogaconym o wymiar przestrzenny, dzięki któremu jeden element znaku zostaje pomieszczony przez drugi element. Zaproponowany model struktury znaku prowadzi do wyznaczenia obszarów sąsiadujących ze znakiem, które opisane zostały jako obszar nieznaczącego (*insignifiant*) i nieznaczonego (*insignifié*). Podczas gdy element nieznaczonego wydaje się możliwy do opisanego w kontekście dotychczasowych doniesień teorii psychoanalitycznej, nieznaczące opisane zostało niemalże całkowicie jako rozwojowa funkcja podmiotowości, z pominięciem jego wymiaru ontologicznego, ponieważ opisywanie go w tych kategoriach wymaga dalszych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Dybel, P. (1995). *Dialog i Represja*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN
- Bion, W. R. (2011). *Uczenie się na podstawie doświadczenia* (przeł. D. Golec), Warszawa: Oficyna Ingenium
- Bion, W. R. (2012). *Elementy psychoanalizy* (przeł. D. Golec), Warszawa: Oficyna Ingenium
- Bion, W. R. (2013). *Seminaria kliniczne i inne prace*, (przeł. D. Golec), Warszawa: Oficyna Ingenium
- Bion, W. R. (2014a). Ataki na łączenie. W: Bion, W. R. *Po namyśle* (przeł. D. Golec), Warszawa: Oficyna Ingenium
- Bion, W. R. (2014b). *The Complete Works of W.R. Bion*, C. Mawson, F. Bion (red.), t. V, London: Karnac
- Bion, W. R. (2015). *Przekształcenia*, Warszawa: Oficyna Ingenium, Warszawa

- Saussure de, F. (1961). *Kurs Językoznawstwa Ogólnego*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Galatariotou, C. (2008). Obrony. W: S. Budd, R. Rusbridger (red.), *Współczesna Psychoanaliza Brytyjska. Podstawowe Zagadnienia*, Warszawa: Oficyna Ingenium
- Klein, M. (2007). Uwagi na temat niektórych mechanizmów schizoidalnych, w: *Pisma*, t. III, Gdańsk: GWP
- Mawson, C. (2017). Wykład podczas kursu „Introduction to the work of Wilfred Bion”, British Psychoanalytical Society (Institute of Psychoanalysis)
- Stern, D. B. (1997). *Unformulated Experience. From Dissociation to Imagination in Psychoanalysis*, Hillsdale NJ, London: The Analytic Press,
- Winnicott, D. W. (1974). Fear of Breakdown, *International Review of Psycho-Analysis*, 103-7
- Zeddies, T. J. (2000). Within, outside and in between: The relational Unconscious. *Psychoanalytic Psychology* 2000, 17(3), 467-487

Znak i pomieszczenie

Sign and Contained

ABSTRACT

This paper is a reflection on the concept of sign presented by Ferdinand de Saussure in juxtaposition with the psychoanalytic notion of container/contained, presented by Wilfred R. Bion. The basic question of this paper concerns the types of relationships between signified and signifier and the container/contained. It is suggested that psychoanalytic work of Bion allows for supplementing de Saussure's perspective with a spatial aspect of penetration of the signifier by the signified. Juxtaposing these two models creates a new conceptualization

of sign, in which one of its elements enters the other, thus creating meaning. In this new conceptualization, two significant areas emerge, which are not direct parts of the sign, but are positioned in its immediate neighbourhood. They are given the names of the insignifier (insignifiant) and insignified (insignifié).

Słowa kluczowe: Saussure, Bion, znak, pomieszczający, pomieszczanie, nieznaczące, nieznaczone

Keywords: Saussure, Bion, sign, container, contained, insignificant, insignifie



KAMIL KOCIOŁEK

ROBERT SONEK¹

WZGLĘDNA IDENTYCZNOŚĆ PETERA GEACHA A KONCEPCJA RÓŻNICY W FILOZOFII GILLES'A DELEUZE'A

Wstęp

Pomimo istotnych różnic w przyjmowanych założeniach czy metodach badań, w przypadku niektórych koncepcji wywodzących się z tradycji „kontynentalnej” i „analitycznej” ich zestawienie ukazuje pewne podobieństwa w wynikach podejmowanych działań teoretycznych. Pokazanie takich podobieństw jest naszym celem. Dokładnie chodzić będzie ukazanie zbieżności pomiędzy koncepcją identyczności Petera Geacha oraz koncepcją różnicy Gilles'a Deleuze'a.

W pierwszym etapie pracy, po ogólnym nakreśleniu problemu będącego obszarem porównawczym dla poglądów wyżej wymienionych filozofów, na przykładzie jednego z dialogów platońskich oraz definicji skonstruowanej przez Arystotelesa, zaprezentowane zostanie często przyjmowane stanowisko względem statusu identyczności. Następnie w kontraście do niego opisane zostaną koncepcje i argumenty inaczej

¹ Kamil Kociołek – absolwent Uniwersytetu Jagiellońskiego oraz Europejskiej Wyższej Szkoły Prawa i Administracji w Warszawie. Kontakt: kam.kociolek@gmail.com; Robert Sonek - zrobił licencjat z filozofii na Uniwersytecie Śląskim w ramach Indywidualnych Studiów Międzyobszarowych. Kontakt: sonerobert@gmail.com

postrzegających tę kwestię Geacha i Deleuze'a, których stanowiska zostaną w dalszej kolejności porównane pod kątem odnalezienia wspólnych oraz uzupełniających się kwestii.

Omówienie problemu

Podjętym zagadnieniem, w świetle którego przebiegać będzie prezentacja stanowisk obu filozofów jest kwestia natury identyczności, a konkretniej sposobu jej określania oraz jej relacji z pojęciem różnicy. Popularny i ciągle wykorzystywany schemat wskazywania przedmiotów tożsamy odnaleźć można m.in. w platońskim dialogu *Fedon*, gdzie przedstawiona została koncepcja partycypacji przedmiotów w ideach.

Przytaczając słowa Platona, tytułowy Fedon wskazuje, że „jest czymś każda z idei, a w nich inne rzeczy udział biorą i od nich rzecz każda swoje nosi nazwanie” (Platon, 2000, s. 167). Sformułowanie to rozumieć można jako wskazanie przyczyny nazywania wielu rzeczy jedną nazwą. Przyczyną tą mają być wieczne i niezmiennie idee nadające podlegającym ciągłym przemianom przedmiotom nie tylko nazwę, ale przede wszystkim właśnie tożsamość (Platon, 2000, s. 169, 189-190). Wedle przywołanej koncepcji to idee sprawiają więc, że dwie różne rzeczy są klasyfikowane w obrębie jednej kategorii, która jest dla obu tych rzeczy wspólna.

Według Arystotelesa „tożsame jest pewnym jednym w bytach (...) zaś odrębne ma znaczenie przeciwne tożsamemu” (Arystoteles, 1996, s. 250). Arystoteles w tym stwierdzeniu wskazuje więc na prymarność pojęcia identyczności względem pojęcia różnicy, które jest tylko zaprzeczeniem tego pierwszego. Założenie o pierwotnej naturze tożsamości, niejednokrotnie przyjmowane bezkrytycznie, wytwarza jednak pewne trudności teoretyczne, które zdaniem niektórych są nie

do przewyciężenia. Między innymi z tego właśnie powodu przywoływani poniżej autorzy podejmowali krytykę przedstawionego poglądu.

Relatywna identyczność Petera Geach'a

Mogłoby się wydawać, że natura identyczności wynika wprost z zasady tożsamości przyjmowanej za pewnik klasycznej logiki ($p \Leftrightarrow p$). Peter Geach traktuje jednak kwestię prymarności zasad z dużą rezerwą, argumentując, że w dzisiejszej logice, kiedy zauważono już, że ten sam system dedukcyjny może być formułowany przy pomocy różnych pojęć pierwotnych i aksjomatów, mówienie o jakichś zasadach prymarnych nie może być przyjmowane bez zastrzeżeń. Nie wyklucza on istnienia takich zasad, ale wskazuje, że ich zakładanie nie powinno nas prowadzić zbyt daleko (Geach, 1973, s. 289). Znamy przecież współcześnie systemy logiczne, które odrzucają zasadę tożsamości, wobec czego identyczność przedmiotu domaga się innego niż odwołującego się do prymarności logicznej wytłumaczenia. Peter Geach postuluje zatem jej wyjaśnienie przez relatywizację.

Posiłkując się przykładem dotyczącym liczb przytoczonym przez Fregego, Geach zauważa, że dla wskazania tak liczby, jak i tożsamości rzeczy potrzebne jest pojęcie, które określa liczone czy utożsamiane przedmioty. Argumentuje on, że liczenie okazuje się nonsensowne, kiedy nie odnosi się do obiektów ujmowanych w obrębie jednego pojęcia. Identyfikacja bez użycia pojęcia generalizującego, czyli obejmującego egzemplarze pewnego rodzaju, które można by ze sobą utożsamić jest według niego również bezsensowna (Geach, 1973, s. 289). Z czym dany obiekt miałby być wówczas tożsamy? Powiedzenie, że ze

samym sobą, bez określenia czym to coś jest, pozostawiałoby nas nadal z tym samym problemem ustalenia kryterium tożsamości.

Jest tak dlatego, że Geach odrzuca możliwość istnienia tożsamości absolutnej. Według Geach'a powiedzenie „w pokoju jest n”, gdzie „n” jest liczbą, od razu wymaga dookreślenia - czego „n”. Podobnie ma być w przypadku identyczności. Kiedy mówimy, że „x” jest identyczne z „y”, to natura tego wyrażenia domaga się dookreślenia - czym identycznym. Według niego nie można argumentować, że w przypadku absolutnej tożsamości chodzi po prostu o te same przedmioty, jako że pojęcie przedmiotu nie jest pojęciem rodzajowym (Garbacz, 2002, s. 55-56). Nawet jeśli by jednak było, nadal potwierdzałoby to tezę Geacha, że musimy odnosić się do pojęcia będącego kryterium tożsamości, które stawiamy jako „A” w relacji „x jest identycznym A, co y”. Pojęcie rodzajowe podstawiane pod „A” pełni więc tutaj rolę kryterium tożsamości i to właśnie do tego kryterium zrelatywizować można identyczność.

Za przykład niech posłuży popularny problem tożsamości statku Tezeusza. Czy statek Tezeusza po kilku renowacjach, w trakcie których wymieniano uszkodzone deski tak, że finalnie nie ostała się ani jedna oryginalna deska, jest nadal statkiem Tezeusza? Rozstrzygnięcie tego problemu wymaga dookreślenia, co mamy na myśli posługując się pojęciem statku Tezeusza, a konkretniej, czy myślimy o formie tego statku, czy raczej o zbiorze budujących go komponentów? W pierwszym wypadku statek Tezeusza nadal przyjmuje tę samą formę, dlatego nadal jest statkiem Tezeusza; w drugim komponenty uległy wymianie, dlatego statku nie możemy już identyfikować z jego oryginałem. Dla pierwszego przypadku zachodzi zatem relacja „x jest tym samym A, co y”; dla drugiego „x nie jest tym samym B, co y”. Jedynie bez posłużenia się stosownym kryterium mamy kłopot z orzeczeniem, czy statek Tezeusza

po całkowitej renowacji jest nadal statkiem Tezeusza. Podobnie jest w przypadkach identyczności dwóch innych dowolnych przedmiotów. Słowo „identyczność” użyte w poprzednim zdaniu, może być uznane za identyczne z tym użytym w tym zdaniu pod względem definicji terminu, ale inne pod względem terminu jako egzemplarza.

Trzeba jednak wskazać na podnoszony przez niektórych krytyków (Garbacz, 2002, s. 57) zarzut, że relatywizacja identyczności do kryterium sprowadzającego się do ogólnikowego pojęcia, przenosi problem z poszukiwania kryterium identyczności, na sferę nieostrości pojęć, a więc poszukiwania kryterium podpadania pod dane pojęcie. Skoro wymiana jednej deski jest już naruszeniem materialnej tożsamości statku Tezeusza, to czy ubytek jednej drzazgi lub zwykłe przytarcie też jest takim naruszeniem? Czy kryterium formalne w przypadku np. nieznacznej zmiany kształtu również pozwala na zachowanie tożsamości w obrębie stanowiącego to kryterium pojęcia? Gdzie leży granica danego pojęcia? Czy w ogóle można ją wytyczyć, czy raczej mamy do czynienia z wszechobecnym zróżnicowaniem? Te kwestie rozjaśnić może analiza poglądów Gilles’a Deleuze’a względem relacji tożsamości i różnicy. Zestawienie jego stanowiska z argumentami Geacha może ponadto wyłonić istotne podobieństwa między teoriami obu filozofów.

Pojęcie „różnicy” w filozofii Gilles’a Deleuze’a

Ruch teoretyczny, jaki Deleuze wykonuje w *Różnicy i powtórzeniu* jest wywiedziony między innymi z filozofii Friedricha Nietzschego i polega na genealogicznej, to znaczy zapytującej o pochodzenie, analizie pojęć. W tym przypadku mamy do czynienia z genealogią przedmiotu, rozumianego jako reprezentacja, tzn. przedmiotem danym

w doświadczeniu. Punkt wyjścia w analizie tak pojętej reprezentacji jest podobny jak w klasycznej ontologii – Deleuze przyznaje bowiem, że jej podstawowymi składnikami są „rozciągłość i jakość” (Deleuze, 1994, s. 235), czyli własności zajmowania przestrzeni oraz jakości drugiego rzędu. Genealogiczna analiza, idąca po linii podobnej jak u Kanta czy wspomnianego Husserla, w przypadku Deleuze’a cechuje się jednak odmienną wrażliwością, płynącą z konstatacji, że „tylko w książkach filozoficznych mamy do czynienia z indywidualnym, samodzielny i niezależny od świata zewnętrznego przedmiotem” (Hughes, 2009, s. 12). Oznacza to, że taki będący fundamentem tradycyjnej ontologii, pierwotnie niezależny przedmiot jest abstrakcją niezajdującą pokrycia w realnym doświadczeniu bycia w świecie. Deleuze próbuje tymczasem odwrócić takie rozumowanie za pomocą funkcjonującego w tradycji filozoficznej, lecz tutaj swoiście rozumianego pojęcia różnicy.

Różnica była dotąd postrzegana jako wtórna względem identyczności, to znaczy jako relacja pomiędzy nieidentycznymi obiektami o ustalonej wcześniej, jednoznacznej tożsamości. Teza Deleuze’a brzmi tymczasem: to różnica jest noumenem i konstytuuje tożsamość, jak i inne charakterystyki przedmiotu danego w reprezentacji. Taka różnica nie jest już „różnicą pomiędzy”, lecz różnicą „w sobie”, poprzedzającą wszelkie przedmioty, między którymi moglibyśmy dostrzegać różnice. W ten sposób różnica staje się konstytutywna dla bytu, stanowiąc rękojmię jego indywidualności – tożsamość każdego bytu jest bowiem w takim ujęciu wypadkową jego różnic od wszystkich innych, z czego każdy sam jest konstytuowany przez właściwy sobie, niepowtarzalny zbiór różnic. Prowadzi to do nieco paradoksalnego wniosku, że ontologiczny pluralizm i monizm są w pewnym sensie dwiema stronami tego samego medalu, ponieważ indywidualność i nieskończoność w takim ujęciu wzajemnie się implikują (Deleuze,

1994, s. 48). Deleuze wprost zaznacza także pozytywny, produktywny charakter różnicy omawiając działanie tego pojęcia u Arystotelesa: już w jego tekstach to różnica jest tym, co wytwarza gatunki z rodzajów, a następnie substancje indywidualne z gatunków (Deleuze, 1994, s. 31). Warto zwrócić jednak uwagę, że różnica, będąc procesem poprzedzającym przedstawienie i myślenie pojęciowe, sama jest niedyskursywna i dlatego nie można utożsamić jej z dialektyczną negacją (Williams, 2004, s. 75), lecz należy pojmować ją jako prosty, opierający się na konceptualizacji fakt bycia różnym.

Koncepcja różnicy u Deleuze'a wobec poglądów Petera Geacha

Peter Geach na początku swojego artykułu niejako przygotowuje grunt pod dalsze rozważania, polemizując z głównymi koncepcjami dotyczącymi tego, jakie miałyby być źródło absolutnej tożsamości w przedmiocie. Jest to teoria zakładająca istnienie „nagich”, pozbawionych jakości podstaw dla przedmiotów, które te jakości posiadają oraz teoria przedmiotów jako wiązek jakości. Geach odrzuca obydwie z nich, przywołując Johna M. E. McTaggarta i jego pogląd głoszący, że substancja i jej indywidualność są determinowane przez unikalną sieć relacji pomiędzy jej jakościami (McTaggart, 1921, vol. 1, s. 117-119).

Jest to intuicja pod pewnym względem zbieżna z wizją ontologii, jaką proponuje Gilles Deleuze, gdzie bycie konkretnego przedmiotu nie jest zdeterminowane jakąś pierwotną wobec niego kategorią czy ideą, lecz emergentnie wyłania się z jego wewnętrznej, relacyjnej i samoorganizującej się struktury. Ten rodzaj organizowania się „od wewnątrz” Deleuze nazywa dystrybucją nomadyczną (Williams, 2004, s. 65). Jego myślenie o takich strukturach wykracza jednak poza

pojedynczy przedmiot w abstrakcji, którym zajmował się McTaggart. Wykonuje on krok dalej i ukazuje działanie dystrybucji nomadycznej w skali całej rzeczywistości, gdzie na głębokim, przedprzedstawieniowym poziomie jedynymi jakościami, jakie mogą wchodzić ze sobą w relacje są czyste, „nieposkromione” różnice (Deleuze, 1994, s. 50).

Na tym poziomie rzeczywistości zamiast o przedmiotach, należałoby mówić raczej o przepływach, intensywnościach czy zróżnicowaniach. Wtórny wobec tych procesów przedmiot jest dany w przedstawieniu jako tymczasowo stabilna struktura, a raczej stabilny fragment dynamicznej struktury świata. James Williams obrazuje tę wizję za pomocą metafory wzburzonego morza, zaczerpniętej od Leibniza, z którego Deleuze otwarcie czerpał: „Doświadczenie łączącej formy, która występuje, gdy różne, wciąż zmieniające się wysokości, długości, kolory i kształty fal łączą się na chwilę w coś bardziej stałego, by po chwili rozpaść się w nowe kombinacje” (Williams, 2004, s. 76). Taki sposób rozumienia rzeczywistości rzuca nowe światło na diagnozy Petera Geacha dotyczące odrzucenia postulatu *self-identity*, jako wewnętrznego i niezależnego źródła tożsamości. Tożsamość, czy też własność, którą Geach nazywa *distinctness* okazuje się wymagać odniesienia do tego, co zewnętrzne wobec odrębnego przedmiotu już nie tylko jako tło warunkujące odrębność, lecz także jako czynnik warunkujący własności, jakie posiada przedmiot.

Upraszczając nieco polifoniczny, pełen rozmachu projekt Deleuze’a, tytułowa różnica i powtórzenie w jego systemie stanowią ontologiczną zasadę świata, swego rodzaju ukryty, samorzutny proces, odbywający się równocześnie i bezustannie na wielu płaszczyznach rzeczywistości i którego przejawy możemy wtórnie obserwować w fenomenie. Właśnie to wyobrażenie tłumaczy obfitujący w „przesunięcia” styl wywodu

w *Różnicy i powtórzeniu*: chociaż punkt ciężkości rozważań bezustannie przesuwana się, na przykład z poziomu przedmiotu do podmiotu, odwołując się do przykładów zarówno z dziedziny nauk przyrodniczych, jak i literatury, jest to w pełni uzasadnione, ponieważ wszystkie spośród tych porządków konstytuowane są przez te same procesy. Nie oznacza to jednak, że ich działanie jest wszędzie jawne – fenomen, czyli jego rezultat, może cechować się odmiennymi, w tym wypadku odnajdywanymi w podobieństwie, jakościami, niejako przysłaniając swoje źródło. Dlatego właśnie Deleuze we wstępie do *Różnicy i powtórzenia* nazywa swoją książkę „powieścią detektywistyczną” (Deleuze, 1994, XX): genealogia przedmiotu jest dedukowana z obecnych w nim śladów, tak jak sprawca zbrodni z pozostawionych przez siebie poszlak.

Takie dochodzenie można z powodzeniem przeprowadzić także na koncepcji Petera Geacha. Jeśli bowiem wierzymy Deleuze’owi, to i w tym wypadku powinniśmy odkryć działanie różnicy. Zwróćmy uwagę na wieńczący rozważania Geacha ustęp dotyczący tego, w jaki sposób identyczność jest zawsze wyrażona w określonym języku, na bazie określonych pojęć (Geach, 1973, s. 297-302). Jego konkluzją jest spostrzeżenie, że nie jesteśmy w stanie zabezpieczyć się przed rozszerzeniem naszego słownika w sytuacji, w której próbujemy odróżnić coś, czego nie odróżnialiśmy dotychczas (Geach, 1973, s. 301). Już intuicja językowa może sugerować, że postulowany przez Geacha orzecznik identyczności działa przez odróżnianie – czyli wskazywanie różnicy.

Według Deleuze’a indywidualność przedmiotu konstytuują jego różnice ze wszystkimi obiektami we wszechświecie. Tymczasem jesteśmy w stanie odróżniać tylko lokalnie, a pojęcia jedynie „wykrawają” wybrane różnice z nieskończonego zbioru, zwykle w poszukiwaniu

jakiegoś rodzaju ogólności. Odrzucana przed Geacha jako niedorzeczna „absolutna identyczność” musiałaby zatem uwzględniać absolutną, obejmującą całe uniwersum różnicę konstytuującą dany przedmiot. Język pojęciowy nie może mieć dostępu do takiej różnicy: nie tylko ze względów praktycznych (trudno wyobrazić sobie rzeczywistą wypowiedź, uwzględniającą taką absolutną różnicę), ale i z samej swojej natury, polegającej na opisanym przez Geacha uogólniającym przyporządkowywaniu do wyższego pojęcia mediującego relację identyczności.

Ponadto nie można zapomnieć, że cała maszyna teoretyczna, jaką uruchamia Deleuze w swoich rozważaniach nie ma na celu jedynie prostego odwrócenia relacji tożsamości do różnicy, lecz ukazanie bytu w jego dynamicznym, procesualnym aspekcie. Różnica nie jest nigdy dana – przeciwnie, jest trwającym bezustannie procesem, który nigdy nie ustaje, a zatem o wiele sensowniej jest mówić nie o „byciu”, lecz „stawaniu” się (Williams, 2004, s. 68). Oznacza to, że nawet wyznaczenie absolutnej tożsamości przez absolutną różnicę byłoby abstrakcją, redukującą byt do danego punktu w czasie, gdyż każdy inny punkt wiązałby się z innym etapem nieskończonego procesu różnicowania. Peter Geach, chociaż podejmuje ten wątek od strony funkcjonowania pojęć w języku, także wykazuje wrażliwość na czasowy aspekt ontologii. Jego koncepcja wiedzy uwzględnia bowiem działanie różnicy na poziomie pojęć. Oczywiście, implikuje to pewnego rodzaju nieuchronne opóźnienie w stosunku do różnicowania się przedmiotów, których dane pojęcia mają dotyczyć, ponieważ wszelkie rozróżnienia możemy konceptualizować dopiero *post factum*, gdy są one już dokonane. Dlatego właśnie, ilekroć wskazujemy na różnicę, musimy być detektywami.

Podsumowanie

Pomiędzy poglądami Geacha i Deleuze'a można odnaleźć wiele zbieżności. Pierwszą z nich są stanowiska dotyczące ontologii przedmiotu. Obaj odrzucają poglądy mówiące o możliwości istnienia poza-jakościowych podstaw rzeczy, przyjmując, że tym co świadczy o ich indywidualności są specyficzne relacje pomiędzy różnymi ich własnościami. Deleuze kładzie tutaj nacisk na różnicę jako konstytutywną dla rzeczywistości na przed-przedstawieniowym poziomie.

Kolejną zbieżność w poglądach obu filozofów odnaleźć możemy w ich stanowisku względem statusu identyczności przedmiotu z samym sobą. Tak jak u Geacha musimy zrelatywizować tożsamość do jakiegoś pojęcia ujmującego przedmiot, tak u Deleuze'a widzimy przedmiot jako stabilny fragment dynamicznej struktury świata – chwilowe jego „ujęcie”. Podobieństwo terminologiczne nie wydaje się tutaj przypadkowe. Odrzucając bowiem za Geachem absolutną samo-tożsamość, musimy również dostrzec dynamiczną strukturę rzeczywistości, która pozwala ująć przedmiot tylko „na moment” i tylko poprzez odniesienie do ogólnego pojęcia. Wobec tego, jak pisze sam Geach, jesteśmy zmuszeni rozszerzyć naszą bazę pojęciową, jeżeli chcemy odróżnić coś, czego nie odróżnialiśmy dotychczas. Znowu zbieżność terminologiczna słów „różnica” i „odróżnienie” nie wydaje się być przypadkowa.

Obu myślicieli cechuje „detektywistyczny”, jak pisze Deleuze, charakter konceptualizacji przedmiotów. Ma ona bowiem miejsce dopiero, gdy przedmiot jest nam już dany – wyróżniające go cechy możemy więc wskazać dopiero po fakcie, kiedy przedmiot „staje się” już inny.

To wszystko oznacza, że stanowisko Petera Geacha jest możliwe do uzgodnienia z koncepcją różnicy Gilles'a Deleuze'a. Geach zwraca

uwagę na różnicę przez wskazanie konieczności używania pojęć dla rozpoznania identyczności – bez pojęć wszystko jest zróżnicowane, a mówiąc już językiem Deleuze’a, pojęcia „poskramiają” różnice poprzez ich usystematyzowanie. Tak jak nie możemy liczyć przedmiotów czerwonych, bo nie tyle moglibyśmy wyróżniać je w nieskończoność, co w ogóle nie wiedzielibyśmy, jak zacząć liczyć (Odrawąż-Sypniewska, 2011, s. 109), tak nie możemy bez pojęć utożsamiać przedmiotów, bo pośród nich wszędzie odnajdziemy jakieś różnice i w ogóle nie będziemy wiedzieli, co i jak utożsamiać. Docieramy wówczas właśnie do deleuzjańskiego, przed-pojęciowego poziomu różnicy.

W ten sposób dwie omówione koncepcje stanowią w pewnym sensie własne uzupełnienie, w którym genealogiczna praca Deleuze’a funkcjonuje jako opis warunków, które zdeterminowały procesy opisywane przez Peter’a Geach’a.

BIBLIOGRAFIA

Arystoteles (1996), *Metafizyka*, tłum. T. Żeleźnik, oprac. M. A. Krąpiec, A. Maryniarczyk. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin.

Deleuze G. (1994), *Difference and Repetition*, Tłum. P. Patton, Columbia University Press, New York.

Garbacz P. (2002), *Relatywna identyczność i nieodróżnialność*, „Filozofia Nauki” 10/3/4: 53-64.

Geach P. T. (1973), *Ontological Relativity and Relative Identity*, [w:] *Logic and Ontology*, M. K. Munitz (Red.), New York University Press, New York.

Hughes J. (2009), *Deleuze's Difference and Repetition. A Reader's Guide*, Continuum, New York.

McTaggart J. M. E. (1921), *The Nature of Existence*, Cambridge University Press, London.

Odrowąż-Sypniewska J. (2011), *Istnienie i Identyczność*, [w:] *Przewodnik po metafizyce*, S. Kołodziejczyk (Red.), Wydawnictwo WAM, Kraków.

Platon, (2000), *Fedon, Timajos*, tłum. W. Witwicki [w:] *Dialogi*, Tower Press, Gdańsk, URL = <http://www.pistis.pl/biblioteka/Platon%20-%20Dialogi.pdf> [dostęp: 07.09.2018].

Williams J. (2004), *Gilles Deleuze's Difference and Repetition: a Critical Introduction and Guide*, Edinburgh University Press, Edinburgh.

Względna identyczność Petera Geacha a koncepcja różnicy w filozofii Gillesa Deleuza

Relative identity by Peter Geach and Gilles Deleuze's concept of difference

ABSTRACT

The area in which the philosophy attributed to the "analytic" tradition turns out to consider similar problems as the "continental" thinkers still seems to be too little explored. The aim of the work is to indicate such similarities between the Peter Geach's concept of relative identity and the Gilles Deleuze's concept of difference.

According to Geach, identity is mediated in concepts. We think about the identity of "a" and "b" only in the sentence "a is the same X as b". The consequences of this observation are twofold: on the one hand, it shows the degree of our entanglement in conceptual grids; on the other, it shows a being as a dynamic, relational structure.

In this aspects, this perspective agrees with Deleuze's proposal. A being is an ambiguous intersection of dynamic relations expressed in the sentence "a is different from b", whereas the identity is an effect of totalitarian thought movement which reduces differences by imposing static conceptual categories on their dynamic system.

We are going to present the ontological view on identity question which synthesizes two mentioned conceptions and include a polemical characterization of difficulties implied by discussed perspective and their consequences for practical functioning in the world.

Key words: *difference, identity, concepts, relativity, Geach, Deleuze*
Słowa kluczowe: *różnica, identyczność, pojęcia, względność, Geach, Deleuze*



MARCIN SAAR

UNIWERSYTET ŁÓDZKI

UPRAWNIENIA INDYWIDUALNE W FILOZOFII POLITYCZNEJ ROBERTA NOZICKA

0. Robert Nozick w swojej książce *Anarchia, państwo i utopia* (Nozick, 2010) zawarł sformułowanie rozległych, lockowsko-libertariańskich uprawnień przysługujących jednostkom. Jednym z najpopularniejszych przekonań wśród autorów wypowiadających się na temat tej książki jest pogląd, że u podstaw wspomnianych uprawnień leży tzw. zasada autowłaścicielstwa (*self-ownership*)¹ jednostek². Stwierdza ona, że każdej jednostce przysługują - w stosunku do niej samej - uprawnienia analogiczne do praw własności w odniesieniu do rzeczy fizycznych. Dobrym sposobem na przedstawienie podstawowej idei autowłaścicielstwa jest porównanie go do uprawnień, jakie przysługują właścicielowi niewolnika w odniesieniu do tego niewolnika. Każdy człowiek może dysponować sobą w taki sposób, w jaki właściciel może dysponować swoim niewolnikiem. Jedynym ograniczeniem nałożonym

¹Odrzucamy bardziej rozpowszechnione tłumaczenie „self-ownership” jako „samoposiadanie”. Czynimy tak, ponieważ uznajemy za ważne rozróżnienie między właścicielstwem a posiadaniem (Juruś, 2012, 39-44). Jednocześnie, trzymając się rozróżnienia między własnością a właścicielstwem, odrzucamy również zaproponowany przez Jurusia termin „autowłasność” (Juruś, 2012, 78, przypis 308).

² Np. Jonathan Wolff w swoim wprowadzeniu w myśl Nozicka pozwolił sobie na niefortunny osąd, że „Nozick wyróżnia się naciskiem, jaki kładzie na uprawnienia związane z autowłaścicielstwem” (Wolff, 1991, 8).

na swobodne rozporządzanie sobą samym jest ograniczenie będące skutkiem praw własności innych ludzi, czy to w odniesieniu do nich samych, czy to w stosunku do należących do nich przedmiotów. Autowłasicielstwo wyklucza również istnienie pierwotnych (niebędących wynikiem zawartej umowy) obowiązków w odniesieniu do innych osób (Cohen, 1995, 67). Chociaż interpretacja ta³ jest bardzo wpływowa, to istnieją racje przemawiające za jej odrzuceniem. W tym tekście chcemy przybliżyć alternatywną interpretację koncepcji Nozicka, zaproponowaną przez Marka D. Friedmana. Najpierw jednak przypomnimy sposób, w jaki Nozick rozumiał przysługujące nam uprawnienia.

Zanim przejdziemy dalej, jedna uwaga metodologiczna. Gdy mówimy tu o uprawnieniach przysługujących jednostce, wyłączamy z tej kategorii uprawnienia odnoszące się do konkretnych rzeczy jako przedmiotów własności. Wynika to z naszego przekonania, że Nozicka uzasadnienie praw jednostkowych w ogólności i jego uzasadnienie szczególnych praw własności to dwie kwestie, które można rozważać osobno⁴.

1. Zacznijmy od tego, komu (lub czemu) mogą przysługiwać jakiegokolwiek uprawnienia. Nozick uznaje, że jedynie „ludzie, konkretni ludzie” są bytami, których interesy należy brać pod uwagę w rozważaniach filozoficzno-politycznych. Nie istnieje natomiast żaden „byt społeczny”, którego interesy należałoby brać pod uwagę (Nozick, 2010, 50, pominięta kursywa). Ten indywidualizm w koncepcji Nozicka

³ Tę interpretację można znaleźć w (Cohen, 1995, zwłaszcza rozdziały 9 i 10). Lekturę książki Cohena warto uzupełnić lekturą artykułów Erica Macka, (Mack, 2002a) i (Mack, 2002b).

⁴ Skądinąd, jeśli chodzi o tę ostatnią kwestię, to słuszny wydaje nam się pogląd, że Nozick - mówiąc ogólnie - idzie w ślady Locke'a i w uzasadnieniu praw własności wychodzi od autowłasicielstwa jednostek.

szczególnie widać w próbie usprawiedliwienia państwa minimalnego⁵ przez pokazanie, w jaki sposób mogłoby ono wyłonić się ze stanu natury. Nozick wychodzi od jednostek działających ze względu na własny interes. Jednostki te stają w obliczu niedogodności wynikających z życia w stanie natury – niedogodności związanych z kwestiami ochrony siebie i swoich praw. Aby poradzić sobie z tymi niedogodnościami, skupiają się one w stowarzyszenia ochrony, pełniące również funkcje arbitrażowe w sporach pomiędzy swoimi członkami. Stowarzyszenia ochrony konkurują ze sobą i w końcu dochodzi do sytuacji, w której na danym obszarze geograficznym występuje dominujące stowarzyszenie ochrony. Dominujące stowarzyszenie ochrony ma *de facto* monopol na świadczone przez siebie usługi: dysponuje ono możliwościami zakazania innym podmiotom sprawowania funkcji ochronnych. Wprowadza ono ten zakaz, stając się tym samym państwem ultraminimalnym. Państwo ultraminimalne obejmuje ochroną ludzi, których nie stać na zakup jego usług – staje się ono w ten sposób państwem minimalnym.

Powyższa charakterystyka procesu wyłaniania się państwa minimalnego jest oczywiście niekompletna. Pomijając jej skrótowość, przedstawia ona tylko „empiryczno-faktualną” stronę przedsięwzięcia Nozicka. Nie rozważamy np. moralności działań dominującej agencji ochrony, a także wielu innych problemów rozważanych przez Nozicka w związku z opisem tego procesu. Nie jest to zresztą naszym celem. Wspominamy o tym procesie, aby zwrócić uwagę na rolę, jaką w jego filozofii polityki pełnią poszczególne, odrębne od siebie, działające

⁵ Państwo minimalne to państwo ograniczone w swoich prerogatywach do pełnienia ściśle określonych funkcji obronnych i związanych z egzekwowaniem praw. Od państwa ultraminimalnego różni się ono tym, że obejmuje ono ochroną wszystkie jednostki znajdujące się na swoim terytorium (Nozick, 2010, 43).

jednostki. Rola ta jest spora, gdyż dla Nozicka cała sfera polityki jest redukowalna do jednostek.

Aby to zobaczyć, odwołajmy się do pewnych wątków artykułu Roberta Grafsteina dotyczącego ontologicznych podstaw filozofii politycznej Nozicka. Grafstein chce dowieść m. in. tego, że „Nozick korzysta z wyjaśnienia [tego, co polityczne – M.S.] opartego na stanie natury, aby pokazać, że sfera polityki (*political arena*) nie zawiera odrębnych politycznych lub społecznych bytów (*entities*) np. instytucji, lecz [zawiera ona – M.S.] jedynie indywidualnych ludzi, odrębnych indywidualnych ludzi” (Grafstein, 1983, 402).

Zacznijmy od tego, co Nozick przypisuje teoriom politycznym opartym na stanie natury, mianowicie od pełnionej przez nie roli wyjaśniającej. Wymienia on trzy możliwe sposoby wyjaśnienia tego, co polityczne: (1) można sferę polityki w pełni ujmować w kategoriach niepolitycznych; (2) można widzieć sferę polityki jako wyłaniającą się z tego, co niepolityczne, niemniej do tego ostatniego niesprowadzalną; (3) można uznawać sferę polityki za dziedzinę kompletnie autonomiczną, tzn. taką, która nie wyłania się ze sfery niepolitycznej oraz której nie da się opisać w kategoriach niepolitycznych. Nozick uznaje, że pierwsza opcja jest najbardziej teoretycznie satysfakcjonująca z tego powodu, że pozwala zrozumieć **całą** dziedzinę polityki. Określa on tego rodzaju ujęcia jako wyjaśnienia fundamentalne (Nozick, 2010, 20). Wyjaśnienie fundamentalne sfery polityki będzie równało się zredukowaniu jej do tego, co niepolityczne. Redukcja taka może być predykatywna (*predicative reduction*) lub ontologiczna (*ontological reduction*). Redukcja predykatywna polega na pokazaniu, że terminy polityczne i niepolityczne są koekstensywne, to znaczy, że (dokładnie te same) zjawiska, do opisu których używa się terminów ściśle politycznych, można równie poprawnie opisać przy użyciu

terminów niepolitycznych. Chodzi o utożsamienie znaczeń terminów politycznych i niepolitycznych poprzez pokazanie, że zdania, w których występują mają identyczne warunki prawdziwości (Grafstein, 1983, 406). Redukcja ontologiczna polegać ma na ukazaniu, że dziedzina polityczna (jeśli rozumieć ją jako zawierającą byty różne od jednostek) **nie istnieje** w takim samym sensie, w jakim istnieją poszczególne jednostki. Mówienie o odrębnych, samodzielnych zjawiskach społecznych czy politycznych (np. o państwie) okazuje się skrótowym sposobem mówienia o działających jednostkach (Grafstein, 1983, 411).

Zdaniem Grafsteina, Nozicka wyjaśnienie fundamentalne państwa⁶ należy interpretować jako przykład redukcji ontologicznej, nie predykatywnej. Celem tego wyjaśnienia jest zachwianie naszą wiarą w konieczność przyjęcia istnienia samodzielnych bytów politycznych dla poprawnego rozumienia pewnych niewątpliwie występujących zjawisk. Jeśli bylibyśmy w stanie przekonująco opisać dziedzinę polityki jako dziedzinę działających jednostek, możemy zacząć mieć wątpliwości np. co do tego, czy państwo **jako takie** naprawdę istnieje. Jak zauważa Grafstein, zaproponowanie pojedynczego wyjaśnienia tego rodzaju może być niewystarczające do zredukowania jakiegokolwiek faktycznie istniejącego państwa do jego obywateli (trudno byłoby znaleźć rzeczywiste państwo, którego powstanie dałoby się opisać przy zastosowaniu schematu podanego przez Nozicka). Jeśli jednak zaproponowane wyjaśnienie jest oparte na rozsądnych założeniach,

⁶ Dodajmy, że Nozick uznaje swój opis moralnie nienagannego powstania państwa za wyjaśnienie potencjalne. Jest to wyjaśnienie, które byłoby poprawne, gdyby wszystkie składające się na nie sądy były prawdziwe. Wyjaśnienie potencjalne jakiegoś zjawiska może pomóc nam w zrozumieniu tego zjawiska, nawet jeśli pewne składające się na nie sądy są fałszywe (np. jeśli wyjaśnienie to zakłada występowanie czegoś, co w rzeczywistości nie zaistniało). Zdaniem Nozicka jego hipoteza dotycząca powstania państwa ma pewien walor wyjaśniający nawet w sytuacji, w której żadne rzeczywiście istniejące państwo nie powstało w opisany przez to wyjaśnienie sposób (Nozick, 2010, 21-22).

to może ono podważyć ogólną wizję państwa jako czegoś więcej niż składające się na nie jednostki (Grafstein, 1983, 408). Dziedzinę polityki można wtedy widzieć jako zawierającą **jedynie** działające jednostki. W konsekwencji jakiegokolwiek działania, jakie przedsięwzięje w stosunku do jednostki państwo, nie jest w ostateczności niczym więcej, niż działaniem dokonanym przez inne jednostki. Ponadto jedynie jednostki mogą być podmiotami jakichkolwiek praw. Jeśli mówimy o uprawnieniach posiadanych np. przez państwo, mówimy w istocie o uprawnieniach posiadanych przez składających się na to państwo obywateli. Uprawnienia państwa są również ograniczane przez prawa posiadane przez jednostki.

2. Wiemy już, że jedynie indywidualne osoby mogą mieć jakieś prawa. Omówmy teraz krótko i ogólnie to, jakie prawa przypisuje Nozick jednostkom oraz to, czym właściwe są prawa. Wiemy, że zdaniem Nozicka sfera polityki może zostać bez reszty zredukowana do działających jednostek. Pojawienie się państwa nie pociąga za sobą przyznania komukolwiek uprawnień, których poprzednio nie miał. Uprawnienia, jakimi dysponuje jednostka w swoich kontaktach z państwem są co do zawartości i właściwości tożsame z tymi, jakie przysługują jej w jej stosunkach z innymi jednostkami. Dlatego dobrym punktem wyjścia dla omówienia tych uprawnień wydaje się być zastanowienie się nad tym, jakie prawa przysługują indywidualnym ludziom w przedpaństwowym stanie natury. Nozick nawiązuje tutaj wprost do Locke'a. Ludzie w stanie natury dysponują dużą swobodą działania, wyznaczaną przez posiadaną przez każdą osobę możliwość dysponowania zarówno sobą samym (swoim ciałem i umysłem), jak i należącymi do danej osoby rzeczami. Jeśli chodzi o te ostatnie, to każdy człowiek ma, jak to ujmuje Jonathan Wolff, „ogólne prawo do tworzenia poszczególnych praw własności”, to znaczy praw

własności do konkretnych rzeczy (Wolff, 1991, 18). Swoboda działania jest ograniczana przez (nakładane przez cudze uprawnienia) zakazy szkodzenia zdrowiu, życiu i własności drugiego człowieka oraz ograniczania wolności drugiego człowieka. Ponadto każdy ma prawo do chronienia swoich praw przed naruszeniem ze strony innych osób oraz do wymierzania odpowiedniej kary ludziom gwałcącym cudze uprawnienia. Za Wolffem zauważmy, że prawa posiadane przez ludzi to prawa naturalne. Są one naturalne w tym sensie, że każdy człowiek posiada je z powodu pewnych cech, którymi odznacza się on właśnie jako człowiek, nie jako członek jakiejś konkretnej społeczności. Ponadto istnienie tych praw jest niezależne od ludzkich działań i ludzkiej woli (Wolff, 1991, 24; Hart, 1955, 175).

Zastanówmy się teraz, jakie właściwości mają według Nozicka prawa posiadane przez jednostki. Dzieli on teorie moralne uznające istnienie uprawnień na dwie kategorie (przy czym zaznacza, że jego podział nie jest dychotomiczny, tzn. istnieją jeszcze inne typy teorii, których on nie obejmuje) (Nozick, 2010, 46, przypis). Są to teorie teleologiczne i teorie rozumiejące uprawnienia jako ograniczenia zewnętrzne (*side-constraints*). Te pierwsze nakazują urzeczywistnienie lub maksymalizację pewnego stanu końcowego. Wyznaczają one pewien cel moralny (np. szczęście), do realizacji którego mają zmierzać nasze działania, abyśmy mogli uznać je za moralnie dobre lub słuszne. Teoria tego rodzaju obiera za swój cel nienaruszanie uprawnień jednostek. Prawa te są wtedy pojmowane jako coś, czego naruszenia należy minimalizować. Stanowisko takie określa Nozick mianem „utilitaryzmu praw” (Nozick, 2010, 45).

Czy takie stanowisko jest przekonujące? Rozważmy następujący, często przytaczany, przykład: terroryści uprowadzają szóstkę niewinnych ludzi i grożą ich uśmierceniem. Jedynym sposobem

na uniknięcie tego jest zabicie pewnej konkretnej osoby, również niewinnej. Dla zachowania klarowności załóżmy dodatkowo, że możemy mieć pewność co do tego, że jeśli uśmiercimy wskazaną osobę, terroryści wypuszczą zakładników, jeśli zaś się nie zastosujemy, szóstka ludzi umrze (Hunt, 2015, 11; Friedman, 2011, 23; Thomson, 1981, 131). Pytanie brzmi: czy powinniśmy uśmiercić tę jedną niewinną osobę, aby ocalić sześć innych? Istnieją całkiem spore szanse, że odpowiedź, jakiej udzielimy, brzmieć będzie: „nie”. Dlaczego tak jest? Nie może chodzić po prostu o to, że ta jedna osoba ma prawo do życia, bo przecież pozostała szóstka również ma takie prawo, a gdyby „utilitaryzm praw” miał słuszność, powinniśmy bez wahania wybrać raczej naruszenie prawa do życia jednej osoby, niż pozwolić, aby zostały naruszone prawa sześciu ludzi.

Nozick wskazuje alternatywę dla pojmowania praw w kategoriach maksymalizacji stanu końcowego: jest nią rozumienie ich jako ograniczeń zewnętrznych nałożonych na działania innych osób. Za Lesterem H. Huntem możemy określić ograniczenie zewnętrzne jako zasadę określającą, jakich środków nie możemy użyć w dążeniu do obranych przez nas celów – niezależnie od tego, jakie byłyby owe cele (Hunt, 2015, 14). Uprawnienia rozumiane w ten sposób są negatywne w tym sensie, że prawa posiadane przez X-a nie nakładają na pozostałych ludzi obowiązków zapewnienia X-owi czegokolwiek, lecz jedynie ograniczają one zakres dostępnych dla innych osób środków, jakie mogą oni przedsięwziąć w dążeniu do własnych celów. Takie podejście różni się od stanowiska zorientowanego na osiągnięcie pewnego celu. Teoria teleologiczna zezwala na naruszanie praw niektórych ludzi, jeśli pozwala to na zmniejszenie ogólnej sumy naruszeń uprawnień. Teoria oparta na ograniczeniach zewnętrznych wyklucza pewne działania z puli działań mogących – gdyby

je przedsięwzięć – prowadzić do realizacji obranego celu (Nozick, 2010, 46). Warto tu zauważyć, że Nozick unika odpowiadania na pytanie, czy ograniczenia nakładane przez uprawnienia jednostek są czy nie są absolutnie nienaruszalne, tzn. czy istnieją ekstremalne sytuacje, w których – w celu uniknięcia katastrofalnych konsekwencji – można je naruszyć⁷.

Takie ujęcie praw jako ograniczeń nałożonych na działanie koresponduje z tym, co Nozick twierdzi przy okazji polemiki z poglądem traktującym prawa indywidualne jako uprawnienia do decydowania o społecznej hierarchii wartości⁸. Zdaniem Nozicka egzekwowanie przez ludzi swoich praw wpływa na właściwości świata, a przez to na okoliczności, w jakich działają wszyscy ludzie. Gdy jednostki podejmują decyzje (w ramach wyznaczanych przez ich prawa), tworzą one ograniczenia, w ramach których działać muszą inne jednostki – zarówno indywidualnie, jak i grupowo. Dokonując wyborów, wykluczają one pewne opcje z puli dostępnych działań - zarówno jednostkowych, jak i wspólnotowych (Nozick, 2010, 199-200).

3. Resztę tekstu poświęcimy na rozważenie tego, na czym, według Nozicka, mają się opierać przysługujące jednostkom prawa. Na początek przytoczmy kilka powodów, dla których można powątpiewać w słuszność interpretacji opartej na autowłaścicielstwie. Racje takie podamy za Markiem D. Friedmanem.

Po pierwsze, Friedman zwraca uwagę na to, że Nozick

⁷(Nozick, 2010, 46). Gdzie indziej Nozick (1981, 224, przypis 4) podaje przykład sytuacji, która może usprawiedliwić naruszenie uprawnień: gdy jedynym sposobem na powstrzymanie narodowych socjalistów jest użycie broni, która uśmierci niewinnych cywili.

⁸Wyobraźmy sobie społeczeństwo złożone z trzech osób: A, B i C. Społeczeństwu temu dostępne są trzy możliwości: X, Y i Z. Trzeba w jakiś sposób wybrać, którą z tych możliwości społeczeństwo ma realizować. Na gruncie wspomnianego poglądu A ma jakieś uprawnienie indywidualne wtw. gdy A ma prawo do (współ)decydowania o tym, którą z możliwości X, Y i Z społeczeństwo będzie realizować.

w *Anarchii, państwie i utopii* używa terminu „*self-ownership*” jedynie raz (Friedman, 2011, 29). Przyjrzyjmy się okolicznościom, w jakich ma to miejsce. Nozick rozważa stosunek nieuprawnieniowych zasad sprawiedliwości dystrybtywnej⁹ do praw własności posiadanych przez ludzi. Zasady tego rodzaju dają pewnym jednostkom uprawnienie do otrzymania pewnej części produktu społecznego. Ponieważ społeczeństwo nie jest niczym więcej niż tylko sumą składających się na nie jednostek, produkt społeczny to tylko suma produktów indywidualnych, wytworzonych przez indywidualne działania poszczególnych ludzi. Nieuprawnieniowe zasady sprawiedliwości zatem uprawniają jednych ludzi do przejmowania części owocu pracy i przemysłności innych ludzi. Dla Nozicka równa się to przywłaszczaniu przez jednych ludzi prawa do decydowania o celach, jakim służyć będą inni ludzie. Takie prawo kontrolowania działań innych ludzi jest z kolei równoważne byciu ich (innych ludzi) właścicielem (Nozick, 2010, 205-206).

Zwróćmy uwagę na to, co Nozick mówi w innym miejscu. Powiada on, że „rdzeniem prawa własności do X (...) jest prawo decydowania, co stanie się z X; prawo wyboru, który z pewnego ograniczonego zbioru możliwości dotyczących X będzie czy spróbuje się realizować” (Nozick, 2010, 205, pominięty przypis). Ponieważ dla Nozicka jednostki są uprawnione do decydowania o własnych działaniach, można powiedzieć, że w tym sensie są one właścicielami

⁹ Sprawiedliwość dystrybtywna (lub sprawiedliwość udziałów) dotyczy tego, jakie dobra (i w jakiej ilości) są czyjąś własnością w danym społeczeństwie. Uprawnieniowa teoria sprawiedliwości (*entitlement theory of justice*) to teoria sprawiedliwości udziałów, której szkic przedstawił Nozick w swojej książce. Jest ona teorią (1) historyczną, tzn. w ocenie sprawiedliwości danego układu udziałów nie ogranicza się do zbadania samej struktury układu dóbr, czym różni się od teleologicznych (*end-state*) teorii; (2) nie jest ona schematyczna, tzn. nie uzależnia sprawiedliwości danej dystrybucji od tego, czy jest ona zgodna z jakimś wymiarem naturalnym, np. z zasługami moralnym jednostek. Nieuprawnieniowe teorie sprawiedliwości to zasady teleologiczne oraz schematyczne.

samych siebie. Z drugiej strony, twierdzi on: „To [przed chwilą wspomniane – M.S.] pojęcie własności pozwala zrozumieć, dlaczego wcześniejsi teoretycy mówili o ludziach jako o właścicielach samych siebie i swojej pracy. Przyznawali każdemu prawo decydowania, co się z nim stanie i co zrobi, oraz prawo czerpania korzyści z tego co zrobił” (Nozick, 2010, 205). Skłania to do zastanowienia, czy Nozick nie mówi o autowłaścicielstwie w sposób jedynie metaforyczny, chcąc nawiązać do znanej i zrozumiałej idei ujmowania prawa decydowania o własnym życiu jako prawa własności.

Po drugie, przyjęcie, że Nozick uzasadnia prawa indywidualne przez odwołanie się do autowłaścicielstwa jednostek nie zdawałoby należycie sprawy z faktu obecności w książce Nozicka pewnych uwag, których treść ma związek z problematyką podstawy i zawartości praw, np. omówienia zagadnienia ograniczeń zewnętrznych czy argumentu z formy na rzecz treści - tych braków nie przejawia zaproponowana przez Friedmana interpretacja, którą za chwilę przytoczymy.

Po trzecie, zdaniem Friedmana, interpretowanie koncepcji Nozicka jako bazującej na autowłaścicielstwie nazbyt ułatwiałoby sprawę oponentom Nozicka. Jest tak, ponieważ autowłaścicielstwo nie jest najbardziej przekonującym podłożem dla praw. Friedman nie widzi, w jaki sposób autowłaścicielstwo miałoby łączyć się z prawami rozumianymi jako ograniczenia zewnętrzne:

(1) Autowłaścicielstwo, zdaniem Friedmana, nie jest cechą, która odróżnia ludzi od innych zwierząt. Można bowiem powiedzieć, że zwierzęta „są swoimi właścicielami” („*own themselves*”)¹⁰, to znaczy,

¹⁰ Być może, że w tym wypadku - ze względu na kontekst - lepiej byłoby mówić o tym, że zwierzęta „samoposiadają się”. Wydaje się jednak, że Friedman po prostu nie zachowuje rozróżnienia pomiędzy właścicielstwem a posiadaniem (podobnie chyba zresztą sam Nozick). Zwróćmy też uwagę na cudzysłów użyty przez Friedmana. Być może należałoby uznać, że samoposiadanie i autowłaścicielstwo to dwie różne rzeczy. Samoposiadanie byłoby wtedy pewnym faktem natury ontologicznej, mającym

że kontrolują one swoje ciała i swoje działania. Jednak wyłącznie na działania w stosunku do ludzi nakładamy ograniczenia, odznaczające się stosunkowo wysokim stopniem surowości.

(2) Zdaniem Friedmana, autowłaścicielstwo nie jest w stanie wytłumaczyć naszych intuicji moralnych dotyczących np. poświęcania jednych ludzi na rzecz innych. W przytaczanym wcześniej przykładzie terrorystów i zakładników, zarówno zakładnicy, jak i człowiek, którego mielibyśmy uśmiercić, są właścicielami samych siebie. Biorąc pod uwagę podobieństwo tego zarzutu do zarzutu, jaki można postawić „użyteczności praw”¹¹, wydaje się, że Friedman twierdzi, iż autowłaścicielstwo nie może służyć jako źródło ograniczeń zewnętrznych, ponieważ można je wbudować w teorię moralną **wyłącznie** jako cel, do którego maksymalizacji można dążyć. Skoro w podanym przykładzie jako rację dla nieuśmiercania jednej osoby podajemy fakt, że jest ona swoim właścicielem, wydaje się, że tym, na czym naprawdę nam zależy, nie jest sama ta jednostka i jej prawa, a po prostu autowłaścicielstwo rozumiane jako coś, czego naruszenia należy minimalizować. Skoro tak, to nie powinniśmy mieć oporów przed podjęciem działań, które najskuteczniej zminimalizują naruszenia autowłaścicielstwa, to znaczy w tym wypadku przed poświęceniem jednej osoby na rzecz sześciu ludzi (Friedman, 2011, 30). Niestety,

swój odpowiednik psychologiczny w szczególnym przywiązaniu, jakie przejawia każdy w stosunku do własnego ciała, nieniosącym za sobą (bez dodatkowych przesłanek) żadnych normatywnych rozstrzygnięć. Autowłaścicielstwo byłoby z kolei fundamentalną moralną zasadą, stwierdzającą nasze prawo własności w stosunku do nas samych, prawo zawierające w sobie m. in. prawo do samoposiadania. Nozick w interpretacji np. Cohena przyjmowałby wtedy „wzbogacone” autowłaścicielstwem samoposiadanie. U Friedmana z kolei [który sam określa autowłaścicielstwo jako pewien fakt (Friedman, 2011, 30)] mowa byłaby jedynie o samoposiadaniu, ale już nie o autowłaścicielstwie.

¹¹ „Użyteczności praw” nakazuje poświęcenie jednego człowieka, aby uchronić szóstkę przed naruszeniem ich praw. Zasada autowłaścicielstwa miałaby nakazywać poświęcenie jednego człowieka, aby ochronić autowłaścicielstwo sześciu pozostałych (a przynajmniej miałaby nie sprzeciwiać się takiemu poświęceniu).

Friedman nie wyjaśnia dokładnie, **dlaczego** jego zdaniem autowłaścicielstwo można traktować wyłącznie jako cel.

4. W zaproponowanej przez siebie interpretacji, Friedman skupia się na zasugerowanym przez Nozicka argumencie „z formy moralności na rzecz moralnej treści” (Nozick, 2010, 51). Argumentacja ta opiera się na pojęciu najlepszego wyjaśnienia¹² i ma następującą strukturę: forma moralności zawiera w sobie ograniczenia zewnętrzne nałożone na nasze postępowanie. To, że tak jest, ujawnia się w naszych intuicjach moralnych przy rozważaniu sytuacji takich jak ta przedstawiona w przykładzie z terrorystami i zakładnikami. U podstaw ograniczeń zewnętrznych musi leżeć jakieś przekonanie na tyle fundamentalne, że pozwoli ono przeciwstawić się ogromnej „intuicyjnej sile przekonywania” poglądów w rodzaju „utilitaryzmu praw”. Najlepszym wyjaśnieniem tego, że forma moralności obejmuje ograniczenia zewnętrzne, jest zdaniem Nozicka uznanie istnienia odrębnych jednostek wiodących odrębne egzystencje. Jednak teza o istnieniu odrębnych jednostek pociąga za sobą również pewną konkretną treść moralną, mianowicie libertariańskie ograniczenie nałożone na nasze postępowanie wobec ludzi (Nozick, 2010, 51). Ograniczenie libertariańskie należy rozumieć w ten sposób, że użycie przemocy (lub groźby jej zastosowania) uprawnione jest wyłącznie jako odpowiedź na takie czyny, jak atak czy oszustwo wymierzone w niewinną osobę (niewinną, tzn. taką, która się ich sama wcześniej nie dopuściła) (Hunt, 2015, 11). Nozick zwraca przy tym uwagę na to, że jeśli skupimy się wyłącznie na tym, że każda osoba **ma** odrębne

¹² Argument z najlepszego wyjaśnienia to argument polegający na wnioskowaniu z konstatacji, że jakaś hipoteza najlepiej wyjaśniłaby jakieś zjawisko, do przyjęcia prawdziwości tej hipotezy. Co oczywiste, wnioskowanie takie prowadzi do wniosków, których prawdziwość jest jedynie mniej lub bardziej prawdopodobna, a nie pewna (Friedman, 2011, 17-18; Harman, 1965).

od każdego innego życie, uzyskamy jedynie zakaz poświęcania jej na rzecz innych osób. Aby dodatkowo zakazać agresji paternalistycznej, tj. przeprowadzanej dla własnego dobra danej jednostki, trzeba położyć nacisk na to, że **kieruje** ona własnym życiem (Nozick, 2010, 52).

Dlaczego Nozick sądzi, że może sformułować taki argument? Jego zdaniem przeciwnik libertariańskiego ograniczenia, który jednak uznaje istnienie pewnych praw jednostkowych, ma przed sobą następującą alternatywę. (1) Musi odrzucić pojmowanie praw jako ograniczeń zewnętrznych i pozostać przy jakimś wariacie „utilitaryzmu praw”, ponieważ może odrzucić ograniczenie libertariańskie jedynie odrzucając tezę o odrębności jednostek. Czyniąc tak jednak pozbawia się podstawy przyjęcia koncepcji praw jako ograniczeń zewnętrznych. (2) Musi zaprezentować inne – co najmniej równie dobre jak odrębność jednostek – wyjaśnienie istnienia ograniczeń zewnętrznych, które przy tym nie pociągałoby za sobą konieczności uznania ograniczenia libertariańskiego. Odrzucając ograniczenie libertariańskie, odrzucił on odrębność jednostek, a zatem nie może na jej podstawie rozumieć praw jako ograniczeń zewnętrznych. Musi zatem znaleźć inne rozwiązanie. (3) Musi pokazać, że agresywne działania wobec innych ludzi nie kłócą się z nienaruszaniem odrębności jednostek, czyli że nie ma przejścia między odrębnością jednostek a zakazem agresji wobec ludzi.

Friedman koncentruje się w swoich rozważaniach na tym, jak dokładnie rozumieć odrębność jednostek. Uważa on, że nie ma bezpośredniego przejścia od stwierdzenia odrębności osób do uznania ograniczeń zewnętrznych. Aby powiązać jedno z drugim, trzeba powiedzieć coś więcej o jednostkach, których odrębność stwierdzamy (Friedman, 2011, 18).

Nozick stawia pytanie o to, jakie cechy ludzi sprawiają, że na postępowanie w stosunku do nich nałożone są ograniczenia. Wskazuje on kilka cech, tradycyjnie proponowanych jako podstawa dla istnienia roszczeń moralnych: (1) racjonalność – zdolność do posługiwania się abstrakcyjnymi pojęciami, mającą również wpływać na to, że nie jesteśmy istotami wyłącznie reagującymi na bezpośrednie bodźce, (2) wolną wolę, (3) sprawczość moralną – zdolność do kierowania się w swoim postępowaniu regułami moralnymi (Nozick, 2010, 68). Zwraca on uwagę na to, że posiadanie którejkolwiek z wymienionych własności z osobna samo z siebie nie wystarcza do ufundowania ograniczeń zewnętrznych. Potrzebna jest jakaś dodatkowa właściwość, wymagająca do swojego istnienia wyżej wymienionych, ale jednak różna od nich i niedająca się do nich sprowadzić. Cechy takiej upatruje Nozick w zdolności tworzenia dalekosiężnych planów i kierowania własnym życiem zgodnie z jakąś przyświecającą nam ogólną jego (życia) koncepcją¹³. Mamy zatem następujący zestaw właściwości: wolna wola, racjonalność, sprawczość moralna, zdolność do kierowania życiem zgodnie z wybraną ogólną koncepcją życia. Za Friedmanem określmy ten zestaw jako racjonalną sprawczość (*rational agency*) (Friedman, 2011, 18).

Zdaniem Friedmana to właśnie racjonalna sprawczość jest tym, co pozwala najlepiej wyjaśnić rozumienie praw jednostkowych jako ograniczeń zewnętrznych. Opierając się na tym, co Nozick powiedział na temat podstawy ograniczeń zewnętrznych oraz podmiotów uprawnień, Friedman formułuje następujący argument na rzecz

¹³ (Nozick, 2010, 69). Zwróćmy uwagę na to, że jest to zdolność do **kierowania** własnym życiem. Koresponduje to z tym, co Nozick mówi o niewystarczalności argumentu z formy do treści moralnej dla zakazu agresji paternalistycznej.

istnienia rozumianych w ten sposób praw. Argument ten, jego zdaniem, opisuje rozumowanie, które leży u podstaw koncepcji praw Nozicka¹⁴:

(1) Osoby¹⁵ posiadają szczególny status moralny, co oznacza, że należy przykładać wielką wagę do ich interesów.

(2) Szczególny status moralny osób czyni je moralnie nienaruszalnymi (*morally inviolable*), tzn. na traktowanie ich nałożone są zewnętrzne ograniczenia.

(3) Osoby są racjonalnymi sprawcami działań (*rational agents*). (4)

Osoby są nienaruszalne, **ponieważ** są one racjonalnymi sprawcami działań.

(5) Osoby mają prawo do tego, by korzystać ze swojej racjonalnej sprawczości w spokoju (*without interference*), o ile nie naruszają przez to takich samych praw innych racjonalnych sprawców działań.

Wniosek: Użycie siły lub przymusu wobec niewinnych (tych, które nie biorą czynnego udziału w agresji lub oszustwie wymierzonym w innych ludzi) osób koliduje z ich racjonalną sprawczością, jest przeto moralnie niedopuszczalne (Friedman, 2011, 20, cytata zmieniony).

Spójrzmy na to, co Friedman ma do powiedzenia na temat przesłanek tego argumentu. Przesłankę (1) przyjmuje on bez dowodu uznając ją za przykład twierdzenia, które jest tak oczywiste, że nie może być dowiedzione przez odwołanie się do innych twierdzeń (Friedman, 2011, 21). Przyjęcie przesłanki (2) jest konsekwencją posiadania przez nas intuicji moralnych wyrażonych przez Kanta w sformułowaniu imperatywu kategorycznego dotyczącym traktowania ludzi jako

¹⁴ Friedman zaznacza, że rozumowanie, które on przedstawia – jakkolwiek nie stoi w sprzeczności z tym, co jest napisane w *Anarchii...* – nie jest z konieczności tożsame z tym, które przedstawiłby sam Nozick, gdyby przyszło mu je wyraźnie sformułować (Friedman, 2011, 19-20).

¹⁵ Friedman mówi o osobach i potencjalnych osobach. Do tych drugich zalicza noworodki, małe dzieci i młodzież. Na potrzeby przytaczanego argumentu, kategorię osób ogranicza do jednostek normalnych pod względem zdolności, których posiadanie jest typowe dla przedstawicieli naszego gatunku. Są to jednostki, których funkcjonowanie nie jest w istotny sposób upośledzone. Rozróżnienie to nie wydaje się pełnić szczególnie istotnej roli w rozważaniach Friedmana, dlatego je tutaj pomijamy (Friedman, 2011, 21-22).

celów¹⁶. Tak chyba należałoby rozumieć wypowiedź Nozicka o tym, że ograniczenia zewnętrzne „odzwierciedlają leżącą u ich podstaw Kantowską zasadę” (Nozick, 2010, 48) zabraniającą używania ludzi li tylko jako środków. (3) Zdaniem Friedmana, o tym, że jesteśmy racjonalnymi sprawcami działań (czyli, że jesteśmy racjonalni, mamy wolną wolę, jesteśmy w stanie działać z zgodzie z regułami moralnymi oraz możemy kierować naszym życiem zgodnie z jakąś ogólną koncepcją) przekonujemy się dzięki introspekcji oraz dzięki obserwacji zachowania innych ludzi oraz interakcjom z nimi (Friedman, 2011, 24).

(4) Racjonalna sprawczość jest, według Friedmana, najlepszym wyjaśnieniem naszych intuicji moralnych dotyczących tego, jak osoby powinny być traktowane. Przyczynia się do tego fakt, że jest ona – jak to ujmuje sam Friedman – „najmniejszym wspólnym mianownikiem”. Składające się na nią cechy zdają się występować u wszystkich normalnych przedstawicieli naszego gatunku. Jednocześnie, wydają się one występować wyłącznie u ludzi. Każda z tych cech odróżnia racjonalną sprawczość od pewnych innych możliwych wyjaśnień naszej moralnej nienaruszalności. Z jednej strony, zostaje ona odróżniona od grupy cech, które – choć w różnym stopniu – są posiadane przez niektóre inne zwierzęta (do własności takich należą np. umiejętność posługiwania się narzędziami czy językiem oraz empatia). Z drugiej strony, oddzielona zostaje ona od cech, których posiadaniem poszczycić się mogą wyłącznie niektóre jednostki (np. od posiadania jakiegoś konkretnego poziomu inteligencji).

Spośród cech składających się na racjonalną sprawczość,

¹⁶ Są to te same intuicje, które sprawiają, że mamy problem z podjęciem decyzji w warunkach prezentowanych przez eksperymenty myślowe w rodzaju tego z terrorystami i zakładnikami. Jest dla nas problematyczna myśl o poświęcaniu istot ludzkich dla osiągnięcia jakiegoś innego celu, nawet jeśli celem tym jest dobro innego człowieka (Friedman, 2011, 22-24).

najważniejszą – z moralnego punktu widzenia – rolę zdaje się pełnić sprawczość moralna. Zdaniem Friedmana jest tak, ponieważ jedynie fakt, że jesteśmy w stanie działać zgodnie z pewnymi moralnymi zasadami może sprawiać, że moralne zasady stosują się do nas i do postępowania względem nas. Z tego punktu widzenia, racjonalność i wolność woli jawią się jako konieczne warunki moralnej sprawczości. Friedman dopatruje się również możliwości istnienia moralnego aspektu zdolności kierowania własnym życiem zgodnie z pewną wizją – mianowicie, można ją rozumieć jako zdolność do kierowania się jakąś ogólną koncepcją **dobrego** życia (Friedman, 2011, 25-26).

(5) Jesteśmy istotami obdarzonymi wolną wolą i zdolnością działania zgodnie z wybraną przez siebie ogólną koncepcją życia. Aby z tych zdolności korzystać, musimy mieć zagwarantowaną pewną przestrzeń moralną, w obrębie której możemy swobodnie dokonywać wyborów. Konsekwencją tego jest wysuwane przez nas w stosunku do innych ludzi roszczenie powstrzymania się od dokonywania poważnych interwencji w nasze życie – zarówno tych paternalistycznych, jak i mających na celu wykorzystanie nas do osiągnięcia innego celu. Wydaje się, że zastosowanie przemocy lub groźby użycia przemocy koliduje ze swobodnym czynieniem użytku z cech składających się na naszą racjonalną sprawczość. Pozostaje jednak pytanie: dlaczego należy pozwolić racjonalnemu sprawcy działań na swobodne działanie? Dlaczego inne osoby – również obdarzone racjonalną sprawczością – mają się powstrzymywać przed używaniem przymusu? Odpowiedź, jaką daje Friedman, nawiązuje do idei bezstronności (*impartiality*).

Idąc za Charlesem Friedem, Friedman rozumie bezstronność jako pewne szczególne nastawienie podmiotu do swoich własnych i cudzych preferencji czy interesów. Podstawowa idea jest taka:

działając i dokonując wyborów, podmiot nie powinien stawiać wyżej własnych interesów z tej tylko racji, że są one **jego własnymi** interesami. Objawia się to również w stosowaniu tych samych standardów w ocenie działań dokonanych przez siebie i przez innych. Pociąga to za sobą konieczność uznania za obowiązujące tych zakazów i nakazów, co do których chciałby on (podmiot), aby były przestrzegane przez inne podmioty. Zdaniem Friedmana, jeśli ktoś ceni sobie ideę bezstronności i jednocześnie uznaje twierdzenie o moralnej nienaruszalności osób, musi uznać, że ma wobec innych zobowiązania równe tym, jakie inni mają względem niego. Prowadzi to do idei społeczeństwa, w którym każda osoba – racjonalny sprawca działań – jest zobowiązana do powstrzymywania się od dokonywania agresji na inne osoby (Friedman, 2011, 26-28). Można się oczywiście zastanawiać nad tym, czy właściwe odniesienie się do wyjątkowego moralnego statusu posiadanego przez osoby nie wymaga czegoś więcej (lub czegoś innego) niż wyłącznie powstrzymywanie się od nieuprawnionego użycia przemocy wobec nich (Scheffler, 1981; Bader, 2010, 78-80; Friedman, 2011, 145-149).

Na zakończenie powiedzmy kilka słów na temat możliwości pogodzenia racjonalnej sprawczości z autowłasnością. Trudno byłoby przeprowadzić ich syntezę, jeśli chcielibyśmy obu zasadom przyznać rolę fundamentu. Można też sceptycznie zapatrywać się na możliwość utożsamienia ich obu¹⁷. Być może jednak istnieje możliwość włączenia obu tych zasad w system, przy czym jedna z nich miałaby charakter wtórny wobec drugiej. Rozważmy coś takiego: aby jakaś rzecz mogła być przedmiotem własności, musi ona być dla kogoś wartościowa oraz występować w ograniczonej ilości (Juruś, 2012,

¹⁷ Co nie znaczy, że powinno się z góry wykluczać taką możliwość. Zob. np. ujęcie drugiego (mówiącego o nietraktowaniu ludzi wyłącznie jako środków) sformułowania imperatywu kategorycznego w kategoriach autowłasności w (Mack, 2002b, 266).

40). Każdy z nas posiada – jako osoba obdarzona racjonalną sprawczością – bardzo dużą wartość. Jednocześnie, każdy – jako jednostka różna od wszystkich innych – jest dosłownie „jedyny w swoim rodzaju”. Można się zastanawiać, czy racjonalna sprawczość nie jest w takim razie tym, co sprawia, że możemy mówić o sobie jako o właścicielach siebie samych. Dodajmy do tego wyrażony przez Benthama pogląd głoszący, że własność pozwala nam na tworzenie dalekosiężnych, spójnych planów życiowych (Juruś, 2012, 70). Uznanie autowłasności osoby mogłoby się jawić jako środek konieczny tego, aby mogła ona korzystać ze swej racjonalnej sprawczości.

BIBLIOGRAFIA

- Bader, R. (2010). *Robert Nozick*. New York: Continuum.
- Cohen, G. A. (1995). *Self-Ownership, Freedom, and Equality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Friedman, M. D. (2011). *Nozick's Libertarian Project: An Elaboration and Defense*. London: Bloomsbury.
- Grafstein, R. (1983). The Ontological Foundation of Nozick's View of Politics: Robert's Rules of Order. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 44 (3), 401-424.
- Harman, G. H. (1965). The Inference to the Best Explanation. *The Philosophical Review*, 74 (1), 88-95.
- Hart, H. L. A. (1955). Are There Any Natural Rights?. *The Philosophical Review*, 64 (2), 175-191.
- Hunt, L. H. (2015). *Anarchy, state, and utopia. An advanced guide*. West Sussex: Wiley Blackwell.

- Juruś, D. (2012). *W poszukiwaniu podstaw libertarianizmu. W perspektywie rothbardowskiej koncepcji własności*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Mack, E. (2002a). Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism. Part I: Challenges to Historical Entitlement. *Politics, Philosophy, and Economics*, 1 (1), 119-146.
- Mack, E. (2002b). Self-Ownership, Marxism, and Egalitarianism. Part II: Challenges to the Self-Ownership Thesis, *Politics, Philosophy, and Economics*, 1 (2), 237-276.
- Nozick, R. (1981). On the Randian Argument. W: J. Paul (red.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia* (206-231). Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- Nozick, R. (2010). *Anarchia, państwo i utopia*. Tłum. P. Maciejko, M. Szczubiałka. Warszawa: Aletheia.
- Scheffler, S. (1981). Natural Rights, Equality, and the Minimal State. W: J. Paul (red.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia* (148-168). Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- Thomson, J. J. (1981). Some Ruminations on Rights. W: J. Paul (red.), *Reading Nozick. Essays on Anarchy, State, and Utopia* (130-147). Totowa, New Jersey: Rowman & Littlefield.
- Wolff, J. (1991). *Robert Nozick: Property, Justice and the Minimal State*. Cambridge: Polity Press.

Uprawnienia indywidualne w filozofii politycznej Roberta Nozicka **Individual rights in Robert Nozick's political philosophy**

ABSTRACT

With respect to Robert Nozick's political philosophy (as it is to be found in *Anarchy, State, and Utopia*), one of the most prominent theses is the

one that asserts that in Nozick's mind individual rights are founded on the principle of self-ownership - the principle that says that all individuals have, with regard to themselves, rights identical with (or parallel to) rights of property. In this paper we want to focus on slightly different interpretation of Nozick's thought. First, we summarize Nozick's account of rights: its main points being the individual being proper subject of rights and the nature of rights as side-constraints. Then we turn our attention to the mentioned interpretation itself. It was proposed by Mark D. Friedman, and it synthesizes Nozick's insights on this topic scattered throughout his book. It focuses on argument "from moral form to moral content" (from the fact that the form of morality includes side-constraints to the content of libertarian constraint against aggression) suggested by Nozick and on features in virtue of which persons have rights - this features being free will, rationality, moral agency and ability to live one's life according to some general conception of it.

Słowa kluczowe: uprawnienia, Nozick, Friedman, racjonalna sprawczość, jednostka

Keywords: rights, Nozick, Friedman, rational agency, individual



MICHAŁ KRUSZELNICKI¹

DOLNOŚLĄSKA SZKOŁA WYŻSZA

WOJCIECH KRUSZELNICKI²

UNIwersytet ŚLĄSKI

**ZUPEŁNIE INACZEJ. NAD KSIĄŻKĄ *NEKROFILNA
PRODUKCJA AKADEMICKA I PIEŚNI PARTYZANTÓW*
OSKARA SZWABOWSKIEGO**

I

Kluczowa teza książki *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów* Oskara Szwabowskiego (2019)³ głosi, że potrzebujemy innego języka, który nie tylko umożliwiłby opisanie rzeczywistości akademickiej na nowo i zupełnie inaczej niż dotychczas, ale jeszcze utworzyłby drogę do jej radykalnej zmiany. Ten nowy język występowałby jako element nowego paradygmatu, zajmującego miejsce „wyczerpanego” już, dotychczasowego paradygmatu analizy dyskursu i krytyki, którą wielu z nas, w tym i słowa te piszący, za pomocą różnych

¹ ORCID: 0000-0002-4987-9218

² ORCID: 0000-0001-7005-1266

³ Oskar Szwabowski, *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów*. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego, 2019. Od tej chwili cytowane w tekście jako **NP** z podaniem numeru strony.

koncepcji, narzędzi i odniesień uprawiali w ramach szerokiej debaty nad kierunkiem, jaki obrały reformy edukacji wyższej w Polsce wprowadzane odgórnie od kilku ostatnich lat.

Z pewnością można twierdzić, że tzw. „oficjalna krytyka” rządowych reform w szkolnictwie wyższym ma swoje słabe strony, co autor pokazał we wcześniejszych pracach (zob. Szwabowski 2013, 2014) nie bez racji, choć miejscami nieco na wyrost, o czym będzie niedługo mowa. Ale czy dostrzeżenie niedostatków pewnych stanowisk teoretycznych musi od razu prowadzić do twierdzenia, że właściwe opisanie kondycji uniwersytetu i jego pracowników możliwe jest tylko wtedy, gdy zdecydujemy się „napisać książkę inną”, tj. taką, która nie będzie streszczać tego, co ktoś inny powiedział, tworząc „zły kolaż wywołujący znużenie, skrypt udający pracę naukową”? Takie pisanie – ba, k a ż d e naukowe pisanie – O. Szwabowski ocenia dość protekcyjnie jako „podporządkowane środowiskowym normom, próbom unaukowania refleksji, tak że na samodzielne myślenie i refleksję nie ma już miejsca” (NP, 19). Lektura prac napisanych w akademickim stylu wywołuje u autora znużenie, co wielokrotnie powtarza nie bez ironii. Aż chciałoby się spytać – biorąc pod uwagę wiek badacza – jakież to Borgesowskie biblioteki zdołał już pochłonąć, by wyhodować u siebie tak wielkie znużenie ideą naukowości i by dojść do *quasi*-nietzscheańskiego wniosku, iż nie tyle „potęguje ona życie, co je tłamsi” (NP, 20)? Czy zapomniał, że samo pojęcie naukowości jest obciążone ideologicznie, co oznacza, że w tej czy innej formie stanowi ono projekcję naszej kultury poszukującej prawdy? Przecież sam słusznie zauważa, że „podział i definiowanie wiedzy naukowej mają charakter arbitralny” (NP, 49), a więc istnieć może wiele różnych modeli naukowości. Ciężkie oskarżenia o pozytywizm, jakie O. Szwabowski kieruje pod adresem „oficjalnego” dyskursu naukowego

oraz czegoś, co, nie wiedzieć czemu, nazywa „nauką normalną” (NP, 49), a także jakaś obsesyjna gorliwość, z jaką broni, za Z. Melosikiem, „wiedzy spoza kanonu”, wiedzy nienaukowej i potocznej mającej zasilać autoetnografie (NP, 45-50) – wszystko to sprawia wrażenie, jakby O. Szwabowski nie tylko nie przemyślał dogłębnie twierdzenia Thomasa Kuhna (Kuhn 2001, Barnes 1982), że nauka normalna jest ściśle związana z pojęciem paradygmatu. Nauki społeczne zaś są i muszą być wieloparadygmatyczne, co wyklucza w ogóle stosowanie do nich kategorii „nauk normalnych”, lecz także nie zechciał uwzględnić choćby pozycji teorii krytycznej, hermeneutyki filozoficznej, a także socjologii i dekolonizacji wiedzy, które dawno już pokazały, że metodologiczna i epistemologiczna samoświadomość nauk społecznych nie jest dziś aż tak przedkrytyczna, jak to ocenia badacz, piszący o strasznym duchu pozytywizmu, który „dyskwalifikuje niektóre jakościowe metody badań” (NP, 48).

Nie ulega wątpliwości, że Szwabowski idzie za daleko w swojej krytyce rzekomej hegemonii pozytywizmu w naukach społecznych (NP, 47 i nn.). Pisze na przykład, że formalna „podejrzaność” autoetnografii bierze się z trwałej wiary wspólnoty naukowej w to, iż pożądaną postawą badawczą jest bezstronność i beznamiętność oraz sytuowanie się na zewnątrz badanej rzeczywistości. Wytrwale tropiąc nadużycia pozytywistycznej ideologii naukowej, autor dociera do punktu, w którym pojęcie obiektywności utożsamia z orientacją „prorynkową, zgadzającą się ze sposobem produkcji i konsumpcji. Sama obiektywność jest rekompensatą. Rekompensatą wygnanych, politycznie bezdomnych, którzy ze specyficznej sytuacji chcą uczynić pozycję uprzywilejowaną. Oznacza ona również niechęć do świata” (NP, 52). Szwabowski ufa, iż z pomocą przychodzi mu w tym miejscu Alvin Gouldner, prowokacyjnie twierdzący, że „obiektywność jest sposobem

pogodzenia się i zawarcia pokoju ze światem, nie lubianym, ale i nie zwalczanym” (Gouldner 1977, 158), nie biorąc najwyraźniej pod uwagę, że pojęcia obiektywności nie wyrzuca się w paradygmacie jakościowym po prostu na śmietnik, lecz dba o to – zgodnie z nauką Maxa Webera zresztą – by ograniczyć do minimum nasze aksjologiczne i polityczne przekonania mogące wpływać na wyniki badań. Jest faktem doskonale znanym, że każda praca terenowa czy badawcza w naukach społecznych zawiera w sobie element wartościowania i nie trzeba aż apologii postmodernizmu, by o tym przypominać. Ale – jak podkreślał Robert N. Bellah (1977, XII): „niebezpieczna nie jest sama obecność sądów wartościujących, lecz jedynie obecność sądów pozostających poza zasięgiem refleksji krytycznej i niebędących przedmiotem rewizji w świetle doświadczenia”. Czy w pracy O. Szwabowskiego znajdujemy takie sądy? Cóż, istnieje jeden raptem język/słownik, który otwiera mu wszystkie drzwi, samemu nigdy nie podlegając krytyce. To język myśli marksistowskiej, osobliwie zresztą interpretowanej.

Odwleczmy na moment omówienie tej ostatniej kwestii, by odnieść się do frapującej O. Szwabowskiego istoty twórczości naukowej. Łatwo przychodzi zauważyć, że autor zdecydowanie nie jest ironistą. Nie potrafi pomyśleć o twórczości (naukowej lub każdej innej) jako grze z różnymi językami opisu świata, z których żaden nie zostaje uprzywilejowany, zaś swobodne nimi operowanie pozwala nam się estetycznie „od-twarzać” – jak mawia Michał Paweł Markowski (2001, 20). Nie – dla szczecińskiego krytyka edukacji „nauka, pisanie, badanie – to wszystko jest głęboko polityczne” (NP, 37). Autoetnografia Szwabowskiego ma być „praktyką oporową”, ponieważ „występuje przeciwko kapitalistycznemu upodmiotowieniu” (NP, 60), a także dlatego, że funkcjonować ma jako „przestrzeń oddolnego,

niehierarchicznego poznawania, studiowania i przekształcania rzeczywistości” (NP, 63).

Wskazanie na niehierarchiczny charakter procesu uruchamianego w trakcie pisania współautoetnografii, pozwalającego zawiązywać nietypowe w środowisku akademickim więzi bliskości i nowe rodzaje wspólnot naukowych, to atrakcyjny trop, choć niepewny. W jaki bowiem sposób owa praktyka ma mieć moc przekształcania rzeczywistości – tego nie wiemy i sam autor chyba też nie wie. Uniwersyteckie autoetnografie raczej nie wypromieniują fantastycznie z murów uczelni ku otępiałym masom, by instygować je do obywatelskiego uczestnictwa, a do tego mniej więcej można sprowadzić przeprowadzone za Davidem Ostem rozumowanie na stronie 63 omawianej pracy. Szwabowski osiągnąłby bodaj ten sam efekt, gdyby ograniczył się do pisania po to, by – jak mówi – „rozpalać, by leczyć, chociażby samego siebie” (NP, 63), do pokazywania, że akademicy, którym zależy na innym uniwersytecie, którzy duszą się od głupiego formalizmu i feudalnych stosunków w miejscu pracy, mogą znaleźć wsparcie w alternatywnych organizacjach opartych na demokracji bezpośredniej, czyli na równości wszystkich członków. Inną sprawą jest jednak to, czy rzeczywiście t y l k o autoetnografia, współ-pisanie i tzw. „dociekania robotnicze” otwierają przed nami taką szansę. Dodajmy przy okazji, iż płonna jest nadzieja autora, iż swoją książką zabiera głos w przestrzeni publicznej. *Nekrofilna produkcja akademicka* to, owszem, zabranie głosu, ale wciąż tylko w pewnej naukowej debacie, dotyczącej względnie wąskiej i bardzo specyficznej grupy zawodowej. Na kondycję kapitalizmu wraz z określonymi przezeń relacjami ludzkimi nie ma on żadnego wpływu. Istnieje różnica między wizją oporu, jaką przedstawiają Dave Hill, Peter McLaren czy nawet Henry Giroux, a tą snutą przez Szwabowskiego, gdyż

ta ostatnia ani nie stanowi formy publicznego oporu, ani nie jest zarzewiem nowego ruchu społecznego. Upadku kapitalizmu nie spowodują zresztą ruchy społeczne, protesty czy strajki, co jeszcze przyjdzie powtórzyć, a tym bardziej nie uniwersyteckie badania „zaangażowane”, „robotniczo dociekliwe”, interwencyjne, czy jakiegokolwiek inne. Spowoduje go raczej jakaś globalna katastrofa – wojna, pandemia, klęska ekologiczna – która sprawi, że skończy się możliwość nieograniczonej, beztroskiej konsumpcji. Może w obliczu globalnej recesji jeszcze za kapitalizmem zatęsknimy!

Idźmy dalej. Twierdzenie, że podejście autoetnograficzne „pozwala nam mówić to, czego nie wolno nam mówić i przełamywać milczenie wokół tabu”, jak również powtarzanie, że tylko ono umożliwia „mówienie o sobie, a także mówienie wobec i przeciwko władzy” (NP, 12-13), jest dość bałamutne, jeśli zważy się na rolę literatury i sztuki na tym polu. Autoetnografia nie jest jakimś specjalnym medium, za pomocą którego otwiera się możliwość mówienia „naszym własnym głosem”, ponoć zwyczajowo w pisarstwie akademickim wypieranym i zwalczanym (NP, 24). Możliwość mówienia od siebie i w jakkolwiek emotywny sposób pisarstwo naukowe daje i tylko najbardziej ograniczeni pozytywiści gotowi byłiby dziś jeszcze upominać się o styl czysto anonimowy i „obiektywny”. Czy jednak O. Szwabowskiemu udało się teoretycznie lub – by użyć jego terminu – „performersowo” (NP, 13) pokazać, że pisanie autoetnograficzne odsłania jakiś aspekt świata uniwersytetu, jakiego byśmy dotąd nie znali i we własnych biografiach akademickich nie doświadczyli? Chyba nie. Wciąż też pozostaje niejasne, w jaki sposób autoetnografia pracy akademickiej Szwabowskiego – tak ekspresywna i emocjonalna, że wręcz przypominająca dziennik intymny – ma prowadzić do transformacji świata akademickiego, a wręcz całej rzeczywistości

społecznej. Autor wyraża szlachetne pragnienie „tworzenia nowych form demokratycznej solidarności i uruchamiania praktyk wytwarzających wspólnoty, które ocalą świat” (NP, 13), ale przynajmniej – *sobąpisanie* nie ocali świata, ani nie zmieni uniwersytetu. Rozumie to Peter McLaren, który obok nauki angażuje się w przeróżne ruchy opozycyjne – zawsze pod lewicowym i marksistowskim sztandarem – a także Henry Giroux, którego prace O. Szwabowski zna całkiem dobrze. Drogi Giroux i McLarena mocno się, jak wiemy, rozeszły, może dlatego, że stanowisko po prostu antykapitalistyczne i komunistyczne (tu np. idea zniesienia własności i podziału pracy [?!]) jest i zawsze było Girouxowi obce, nawet gdy rzuca gromy na „kasyno-kapitalizm”. W swych wystąpieniach publicznych, będących j e g o aktywnością zaangażowanego intelektualisty, Giroux zwraca uwagę na patologie systemu kapitalistycznego w późnej nowoczesności – głównie w Stanach Zjednoczonych – które odpowiednia polityka społeczna i kulturalna, jak przekonuje, mogłaby eliminować, gdyby jednym z jej podstawowych celów uczyniono „krytyczną i trwale polityczną edukację w służbie demokratycznych więzi społecznych oraz uczestnictwa w życiu publicznym” (Giroux, Searls-Giroux 2004, 39). O praktykach władzy i rzeczywistości neoliberalnego uniwersytetu można opowiadać w sposób przejmujący i rewelatorski a do tego językiem naukowym *sensu stricto* – jak czyni to Henry Giroux – nie zaś w trybie eksplorowania rozedrganego *ego* na stronach dziennika intymnego.

II

Jak wspomniano wcześniej, co najmniej dwie prace O. Szwabowskiego przynoszą krytykę stanowisk reprezentowanych przez wybranych

polskich badaczy w debacie nad przemianami uniwersytetu. Autor zbytnio chyba jednak przecenia wpływ owych badaczy, skoro jego zdaniem ustanawiają oni aż „hegemonię w myśleniu o neoliberalizmie w edukacji i o ewentualnych zmianach” (Szwabowski 2013, 16). Interesujący w każdym razie wątek otwiera podkreślenie przez O. Szwabowskiego „konserwatywnego” i „reakcyjnego” rysu współczesnej krytyki neoliberalnego uniwersytetu. Rys ów jakoby szczególnie daje o sobie znać w artykule M. Kruszelnickiego pt. *Uniwersytet jako wspólnota audytowanych* (2011). Czytamy:

Ujawnia się [on] zwłaszcza w podkreślaniu ‘specyficzności’ pracy akademickiej, jej ‘wyższości’, wolności od ‘typowej’ pracy najemnej. ‘Skandalem’ dla krytyków reformy nie jest praca najemna jako taka, ani nawet nie neoliberalne reformy w ogóle, ale przekroczenie granic – to, że stają się one rzeczywistością ludzi dotąd ‘wolnych’ od tego typu ‘upokorzenia’ (Szwabowski 2013, 159).

Według O. Szwabowskiego, nostalgia za duchem klasycznej edukacji liberalnej ma charakter „szlachecki”, a jej obrońcy urastają w jego oczach do pozycji mandarynów, którzy:

domagają się ponownego uznania i przywilejów arystokracji państwowej. Ta grupa, dotąd wolna od realiów typowej pracy najemnej, traci swoje uprzywilejowane miejsce w systemie. Bunt przeciwko zmianie statusu nie jest buntem antykapitalistycznym, ale zaledwie oporem przeciwko utracie przywilejów, przeciwko deklasacji – przeciwko pracy najemnej „dla nas”.

Podkreślanie „specyficzności” pracy akademickiej jest politycznym apelem o utrzymanie hierarchicznych stosunków. Akademicy, wskazując na swe szlachectwo gustu, domagają się przywilejów arystokracji państwowej. Natomiast relacja z ludźmi pracy przyjmuje co najwyżej formę „troski” (Szwabowski 2013, 160).

Niech będzie wolno wyjaśnić, że argument powyższy jest tylko częściowo słuszny. Gdy mówimy o uniwersytecie i przypominamy o jego wyjątkowej – a od kilku dekad permanentnie degradowanej – roli oświeceniowej, krytycznej i demokratycznej, w rzeczy samej przywołujemy klasyczne idee konserwatyzmu, przede wszystkim w postaci poszanowania tradycji oraz tego, co np. Lech Witkowski nazywa „pamięcią symboliczną kultury”. Nadto, podkreślamy, że jeśli za pedagogiczną misję akademików uznaje się (wciąż, o dziwo) wychowywanie samodzielnie myślących i świadomych obywateli w murach uczelni wyższych pojętych jako areny publicznej dysputy wokół kwestii społeczno-politycznych i etycznych, to jednocześnie należy dbać o to, by w programach nauczania zachowały swoje miejsce przedmioty uczące myślenia, a nie jedynie wyposażające w zawodowe kompetencje, by praca dydaktyczna, rozumiana już niemal wyłącznie jako usługa dostarczana klientom ku ich zadowoleniu lub niezadowoleniu, nie stanowiła jedyne realnego kryterium oceny pracownika uczelni (obecnie nawet znaczenie aktywności naukowej coraz bardziej błędnie wobec przykazu schlebiania i nadskakiwania lubym konsumentom usługi edukacyjnej). Pod tym względem rzeczywiście reprezentujemy stanowisko konserwatywne, skoro szerzenia wiedzy humanistycznej nie traktujemy jako inwestycji ekonomicznej, lecz jako warunek *sine qua non* trwania kultury, a także zyskiwania tożsamości, społecznej odpowiedzialności i zdolności do pomyślenia tego świata oraz jego przyszłości inaczej lub raptem w ogóle. Porównanie przez M. Kruszelnickiego dzisiejszej pracy akademickiej do „Fordowskiego świata produkcji” zaiste może brzmieć dla O. Szwabowskiego „reakcyjnie”, ale – znów – tylko dlatego, że usiłując wmówić nam arystokracyzm (samemu zaś chwając się raczej znawstwem ulic, niż salonów), nie dostrzega on, że tu nie chodzi o nic

innego, jak o piętnowanie narastającego ograniczania wpływu akademików na warunki i kształt ich pracy oraz załamania się – pod presją ideologii neoliberalnej – etosu pracy akademickiej, w ramach którego właśnie owa wolność pracowników nauki oraz ich uprzywilejowanie – tak nie w smak naszemu sympatykowi prawdziwych ludzi pracy – pozwalała im być zaangażowanymi intelektualistami potrafiącymi przenosić swoje myśli i swoje badania na arenę szerszych kwestii społeczno-politycznych.

III

Wraz z rozwojem autoetnograficznej narracji przez książkę przewijają się i powracają wybrane kategorie analityczne marksizmu. Faworyzowanymi pojęciami są tu „subsumpcja” pod kapitał i alienacja w licznych swych aspektach. Były one aplikowane we wcześniejszych pracach O. Szwabowskiego, zwłaszcza w książce *Uniwersytet – fabryka – maszyna. Uniwersytet w perspektywie radykalnej* (2014). Pod tym względem można odnieść wrażenie, że najnowsza inicjatywa wydawnicza autora jest dość szczególnym przypisem do książki wcześniejszej. Marksizm, reprezentowany przez wąską grupę zaprzysięgłych, niemniej czysto teoretycznych, wrogów kapitalizmu, nie jest tylko jednym z możliwych języków opisu zjawisk społecznych, lecz narracją dominującą, zdolną jakoby lepiej od innych oddać kondycję uczelni wyższych... w Polsce. Obfite korzystanie z rozważań H. Cleavera, Ch. Wellbrooka, D. Hilla, etc. kulminuje – znów dokładnie tak samo, jak w poprzedniej książce – w drobiazgowych charakterystykach tego aspektu alienacji, jakim jest degradacja osoby nauczyciela akademickiego oraz jego relacji z innymi pracownikami.

Różnica polega tu jedynie na opisanu w ł a s n e j alienacji, a więc narracja z perspektywy własnego, cierpiącego *Ja*. W rzeczy samej, autor nie mija się z prawdą, gdy pisze we wstępie, że jest „opętany przez przedmiot [swoich] badań, że niezależnie jak bardzo się stara, wciąż wraca do tych samych tematów, tych samych problemów, naświetlając je inaczej, rozbudowując, dokonując przesunięć” (NP, 15). Twórczość naukowa Szwabowskiego w ogóle w znacznej części poświęcona jest jednemu tematowi, jakim jest los uniwersytetu, co trudno uznać za atut w przypadku tak zdolnego i odczytanego badacza.

Opis oraz ocenę tego, jak jest, umożliwiają zatem Szwabowskiemu ustalenia kilku teoretyków marksistowskich, obrazowo ewokujących wampiryczny charakter kapitalizmu. Jak zauważono, rozstrzygnięcia te nigdy nie podlegają w omawianej pracy refleksji krytycznej. Nie dopuszcza się też do głosu, przynajmniej w trybie polemiki, alternatywnych odczytań oraz rewizji Marksa, czyli podejść, które lepiej zdawałyby sprawę z dialektyczności jego myślenia, a nie czyniły z niego nudziarza od nieludzkości kapitału jako „źródła całego zła” (NP, 318). Bo czyż sam Marks nie był zarazem pod wielkim wrażeniem monumentalnej roli burżuazji w budowie lepszego świata i jak mało kto potrafił ten świat opiewać? Przecież to jest jasno napisane w *Manifeście komunistycznym*.

Jakoż ten sam kapitalizm, który tak eksploatuje i reifikuje pracowników, jednocześnie wykształca w nich podmiotowość, rozpala energią i ideami, witalizuje i rozwija; reprezentuje postęp oraz – w sposób nieunikniony – faustyzm ludzkości. Zapytajmy, czy kapitalizm („w walkę z którym *musimy się angażować*” [NP, 27, podkr. M.K; W.K]) nie przyczynił się aby – wraz z koniecznością pracy najemnej, zobowiązującej do wytwarzania „zbywalnych” towarów – do większego zrównania statusu wszystkich obywateli poprzez zerwanie z różnymi

„uświęconymi” dotychczas tożsamościami, zawodami i wspólnotami? Czy nie wymusił na człowieku rozpoznania konieczności realizowania własnych interesów w ramach wspólnot już właśnie heterogenicznych i nielokalnych, połączonych za to więzią czysto *ekonomiczną*, która generuje „przymus racjonalności” komunikacyjnej, współpracy i wzajemnego uznawania się, wraz z zasadą „równości wszystkich jednostek wobec prawa oraz sprawiedliwości w ekwiwalentnej wymianie ich wzajemnych świadczeń i oczekiwań” (Siemek 1995, 33), niezależnie od pochodzenia, przynależności klasowej, czy posiadanego kapitału symbolicznego? To, co nazwać można głębokim „humanizmem” wczesnego zwłaszcza Marksa (znakomicie wszak obeznanego z Heglem), czyli próba rozwiązania konfliktu między człowiekiem a naturą, a także między człowiekiem a człowiekiem – to zaiste nie ta sama filozofia, co twardy komunizm, wybrzydzący naiwnie na kapitalistyczną własność prywatną, który-wszyscy-wiemy-do-czego-prowadził.

W książce nie uświadczymy jednak akcentów w stronę koncepcji alternatywnych wobec opłakującej potworności kapitalizmu perspektywy Szwabowskiego, a co dopiero dyskusji z autorami, którzy na serio starali się przemyśleć aktualność Marksa w całej ambiwalencji jego myślenia o kapitalistycznej nowoczesności. Nie ma Gramsciego, Adorno i Horkheimera, Jamesona, Blocha, Žižka, Marshalla Bermana, Terry’ego Eagletona, Habermasa, Marka J. Siemka, by wymienić tylko kilka podstawowych odniesień. W kwestii studiowania lub uprawiania badań naukowych w warunkach, w których ludzie mogą omawiać interesujące ich kwestie z pozycji partnerów dyskusji, poznawać fakty, zdarzenia i opinie, zainteresowania i spojrzenia innych w atmosferze wolnej od przymusu i nierówności, brakuje wskazania na programy krytycznego i transformatywnego uczenia się (J. Mezirow,

S. Brookfield), gdzie taki rodzaj zaangażowania postrzega się jako rozwijający indywidualną autonomię i kreujący politycznie znaczącą opinię publiczną (zob. Mezirow 1997). Z kolei spojrzenie do prac Jürgena Habermasa naprowadziłoby może autora na trop, że utemperowanie ekscesów kapitalistycznej ekonomii i ewentualne zarządzenie niewrażliwości systemów polityczno-prawnych na imperatyw porozumienia, od którego zależy solidarność i legitymizacja porządku społecznego, możliwe jest nie za sprawą strajków, lecz poprzez nieustanny wysiłek budowania „autonomicznych samorządnych sfer publicznych, zdolnych do zaznaczenia swojej odrębności od dominacji władzy i pieniądza” (Flemming 2009, 36). Czy to nie o nich będzie już za chwilę mówić Oskar Szwabowski, z entuzjazmem opisując swoje doświadczenia dydaktyczne? Po co mu w takim razie ta cała „pedagogika strajku” (NP, 27)? Gdyby otworzyć kolejne książki Habermasa, można by się zastanowić, czy tu w ogóle chodzi o konflikt klasowy i o „wampira-kapitał”, który nas tak alienuje i zmienia w straszne „zombie”? Konflikty klasowe dawno już zostały zastąpione przez konflikt pomiędzy systemem a światem życia, o czym mowa jest w *Teorii działania komunikacyjnego*, z której można uczyć się bardziej precyzyjnego języka, dogłębnie i wielostronnie analizującego problemy rozwiniętych społeczeństw późnej nowoczesności. Ich dramatycznym problemem jest właśnie postępujący zanik społeczeństwa obywatelskiego wraz z jego rdzeniem, jakim jest sfera publiczna – klucz do istnienia demokracji. I nie, nie dzieje się to z powodu „subsumpcji” wszystkiego pod okropny kapitał, czy wszechobecnego „języka zombie” (NP, 43), czy też dlatego, że dziś pracująca „jednostka zostaje przemieniona w zombie, które jedynie leży bez woli, bez myśli, bez pragnień” [sic!] (Shaviro 2002, 286; cyt. za: NP, 90). Dzieje się tak, bo:

Świat życia jest kolonizowany przez funkcjonalne imperatywy państwa i gospodarki, charakteryzujące się kultem wydajności i niewłaściwym usytuowaniem technologii. Nakazy systemu ekonomicznego i polityczno-prawnego rugują wewnętrzne działania komunikacyjne będące podstawą budowania i odtwarzania świata życia, zastępując je zewnętrzną ramą pojęciową idei, wartości, znaczeń i pojęć opartych na systemach. W konsekwencji, proces symbolicznego odtwarzania świata życia przyjmuje postać dyskursu funkcjonalności, a jednostki i grupy zaczynają definiować siebie i swoje aspiracje w obrębie wymogów systemów i redukować siebie do ról konsumentów i klientów (Habermas 2002, 582).

Tak mówi Habermas o zaniku sprzężenia między systemem a światem życia, czyli braku procesu komunikacyjnego, w ramach którego wszelka organizacja działania społecznego byłaby deliberowana i demokratycznie uprawomocniana. Jak wyjaśnia Ted Flemming:

Podsystemy sterowane przez media władzy i pieniądza stały się tak skuteczne, że zaczęły działać w oparciu o własną racjonalność, czyniąc jednostki „niewidzialnymi”; gospodarka postrzega je w kategoriach „konsumentów” i „zasobów ludzkich”; systemy polityczno-prawne jako obywateli, elektorat czy klientów biurokratycznych instytucji regulowanych przez prawo i politykę. Media stworzyły własny dyskurs (monetaryzacja, biurokracja, jurydyzacja) regulujący procesy wymiany i interakcji. Dyskursy te są obojętne wobec dynamiki odtwarzania kultury, integracji społecznej i socjalizacji niezbędnej dla rozwoju i podtrzymywania światów życia. Kiedy systemy działają w oparciu o własną racjonalność, wydają się dla jednostek czymś naturalnym i zgodnym ze zdrowym rozsądkiem. Ludzie postrzegają je jako coś neutralnego, niepoddanego działaniom komunikacyjnym, pozostającego poza ich kontrolą. Właśnie tę reifikację J. Habermas ma na myśli mówiąc o zaniku sprzężenia między systemem a światem życia (Flemming 2009, 35).

Co ciekawe, Oskar Szwabowski mówi o tych samych z grubsza problemach, dość poprawnie je diagnozuje, ale czyni to za pomocą języka już to *out of date*, już to niepasującego do kontekstu polskiego (nieadekwatność metafory zombie-kapitalizmu), już to mało wydajnego jeśli chodzi o oddanie realnych sprzeczności kapitalizmu. Dlatego jego książka dźwiga kilka z głównych niedostatków teorii krytycznej samego Marksa, w której refleksję zredukowano do pracy w sensie *labour*, relacje między gospodarką rynkową a kulturą pozostały całkiem statyczne, a ludzka świadomość interpretowana była jako epifenomen stosunków produkcji. W trakcie lektury nieraz też przychodzi się głowić, gdzie autor widzi w Polsce zmonstrualizowane w Ameryce „modele korporacyjnego i zmilitaryzowanego zarządzania, za pomocą których całe populacje stają się teraz zbędne, jednorazowe lub kryminalizowane” (NP, 42; za: Giroux 2011)? Gdzie, jak i kiedy „hordy zombie”:

dokonyują ataków na wszelkie instytucje wsparcia i solidarności społecznej jako przestrzenie, w których tlić się może jeszcze jakieś życie, nie tylko przekształcają szkoły w miniwięzienia i instytucje coraz jawniejszej policyjnej przemocy, lecz wysysają umysły żywych, przekształcając je w żywe trupy, pozbawiają historii, pamięci, wyobraźni i języka (NP, 42; za: Giroux 2011)?

Według badacza, obrona strategia metodologiczna polega na „wyjściu od dołu” (NP, 54) oraz na operowaniu żywymi głosami zamiast martwymi danymi, czyli „nieustannym byciem, które nie przemija i które wzywa nas etycznie” (NP, 58). Ale dla nas jest to jedynie zręczny *trick*, mający zamaskować bardzo jednostronny, niewystarczająco wyważony krytycznie, mocno ideologiczny

i ostatecznie – zwłaszcza w kontekście polskim – przerysowany wymiar jego „perspektywy radykalnej”.

IV

Jako „postmodernistyczne” *novum* w polskiej refleksji pedagogicznej – *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów* Oskara Szwabowskiego łączy w sobie fragmenty naukowego dyskursu, zapisków autoetnograficznych, transkrypcji rozmów, poezji, a nawet patchworkowych zestawień gazetowych nagłówków. Fakt, iż dotąd takiej książki w naszych studiach edukacyjnych nie było, że prowokacyjne konwencje postmodernizmu wraz z jego pochwałą parodii, pastiszu, ironicznej gry z literackimi zwyczajami, etc. (zob. Hutcheon 1988, 1989) do dziś wywołują święte oburzenie w paru prowincjonalnych kręgach naukowych, wreszcie zaś fakt, że autoetnografia została raptem „odkryta” w naszej pedagogice bodaj kilka lat temu jako rodzaj pisarstwa naukowego aplikowalnego nie tylko w antropologii (zob. Kossakowski 2014), świadczyć może co najwyżej o tradycyjnym opóźnieniu polskiej pedagogiki w przyswajaniu sobie trendów dobrze już ugruntowanych w światowej humanistyce. Chyba niepotrzebnie więc O. Szwabowski martwi się, że na uniwersytecie „nie ma miejsca na autoetnografię” (NP, 48), wkładając nadmiar wysiłku i pasji w obronę postmodernizmu oraz promowanych przezeń eksperymentalnych form narracyjnych, dosłownie jakby było o co kruszyć kopie, jak byśmy z powrotem znaleźli się w na przełomie lat osiemdziesiątych i dziewięćdziesiątych. Cóż, gdyby dyscypliną reprezentowaną przez autora nie była pedagogika, lecz np. filozofia (do czego ma świetne predyspozycje

i do czego go gorąco zachęcamy), to egzaltowane eksplikacje, których celem jest najpewniej uprzedzenie ataku ze strony recenzentów obruszających się na postmodernizm (istniełoby jeszcze tacy?) i niewiedzących, że esej autoetnograficzny nie jest gatunkiem skłonny do kompromisów, mogłyby się jawić jako całkiem już nie na miejscu. Jeszcze w 1993 roku Włodzimierz Bolecki miał prawo zauważać w artykule *Polowanie na postmodernistów (w Polsce)*, że „cywilizacja, która stworzyła ‘postmodernizm’, na pewno jeszcze nie istnieje nad Wisłą” (Bolecki 1993, 23), ale teraz mamy rok 2020, więc śmiało można założyć, że swój „post” w nauce, literaturze i sztuce Polska także ma już za sobą.

Ale przecież – *Nekrofilna produkcja akademicka...* to j e s t praca pisana na stopień z pedagogiki! Dlatego koniecznie t r z e b a i nam wziąć stronę autora i przypomnieć tu i teraz, że formy eseju postmodernistycznego i autoetnografii to nie żadne straszne impertynencje. Za granicą intelektualnie wpływowe autoetnografie, naturalnie wyrastające z podłoża postmodernizmu i rozpoczętej przezeń metodologicznej „odwilży”, datują się na lata siedemdziesiąte i osiemdziesiąte zarówno w antropologii, jak i w pedagogice (zob. Rabinow 1977, Dwyer 1982, Crapanzano 1982, McLaren 1989). Co zaś do eseistyki, ma ona i w Polsce barwną tradycję, wyznaczaną współcześnie chociażby przez pisarstwo Michała Pawła Markowskiego, Krzysztofa Rutkowskiego, Marka Bieńczyka czy wspaniałego, już nieżyjącego, Tadeusza Komendanta (zob. Sendyka 2006, 2015).

V

Końcówka książki zarysowuje nowy model akademickiej wspólnoty, a także proponuje ponowne przemyślenie istoty nauki; medytację nad tym, co zwyczajowo robimy, gdy mówimy, że pracujemy naukowo. Pośród wielu obalanych przez Szwabowskiego akademickich mitów zagnieżdżonych – jakżeby inaczej – w myśleniu „rynkowym”, znajduje się „mit pojedynczego autorstwa”. Zdaniem badacza, „nie odpowiada on temu, jak naprawdę tworzy się naukę: jest to kolektywna i społeczna praktyka” (NP, 310). Zderzając ze sobą pojęcia konkurencyjności i wspólnoty, Szwabowski – w sposób drastycznie niepogłębiony filozoficznie – łączy pierwsze z nich z „prymitywną narracją kapitalistyczną”, której najwyraźniej hołdują sprekaryzowani akademicy, oświadczając zarazem, że „konkurencja jest czymś niemoralnym”. Pojęcie wspólnoty z kolei wychwala za P. Kropotkinem jako „podstawę dla rozwoju zaangażowanej nauki i moralnego rozwoju człowieczeństwa” (NP, 314), posiłkując się przy tym kuriozalnym w kontekście rozmowy o humanistyce przykładem jedenastu pracowników różnych laboratoriów, którzy zbiorowo odkryli przyczynę SARS (NP, 310).

Zapytajmy, skąd w ogóle ten podział pracy naukowej na dwa i tylko dwa tryby czy modele? Dlaczego tworzenie myśli i tekstów indywidualnie, w dialogu z samym sobą, ma być nagle potępione? Wmawianie nam wszystkim, że myśl traktujemy „jak własność, którą kapitalizujemy przez prestiż” (NP, 309), a innych ludzi zajmujących się nauką uważamy za konkurentów (tamże, 309), to z jednej strony absurd, z drugiej zaś kolejny i jaskrawy przykład tego samego zabiegu, jakiego w kluczowych momentach argumentacji dokonuje Szwabowski: „subsumpcji” faktów i zjawisk pod znane mu konceptuarium

marksizmu. Efekt jest miejscami olśniewający, w tym jednak przypadku groteskowy. Jak bowiem inaczej ocenić twierdzenie, że „myślenie o nauce jako tworzeniu odkryć przez wybitne jednostki, czy po prostu przez jednostki, stanowi wyraz ekonomicznego myślenia o pracy” (NP, 310)? Humanistyka to nie nauki ścisłe czy przyrodnicze. W tych ostatnich świetnie akurat sprawdzają się zespoły badawcze pracujące nad nowymi odkryciami w służbie ludzkiego postępu i dobrobytu. Ale w humanistyce tzw. mitu pojedynczego autora nie da się tak łatwo obalić choćby z tego powodu, że zajmowanie się humanistyką to przede wszystkim sposób na życie, a nie – jak chce Szwabowski – tworzenie „pedagogiki rewolucyjnej” (NP, 68), albo – w innych wariantach rozpatrywanych przez autora – „pedagogiki strajku” (NP, 27), która „nie tylko opisuje, jak nas wychowują, lecz symultanicznie uruchamia proces kontrwychowania” (NP, 69). Jeśli chodzi o nas – przypadkowych ludzi chętnych do dyskusowania z zadziwiającymi tezami książki Szwabowskiego – ujmijmy rzecz następująco: nie, nie piszemy po to, by ścigać się z innymi o iluzoryczny prestiż. Nie piszemy dla punktów, ani po to, by przetrwać ocenę okresową. Z nikim nie konkurujemy. Czytamy i piszemy – jak wielu innych pracowników nauki, którzy w nosie mają neoliberalne reformy uniwersytetu i po prostu robią swoje – bo lubimy. Lubimy się od-twarzać.

Inna sprawa – biografia. Ile niegodziwości doświadczył szczeciński badacz podczas swojej pracy na uniwersytecie, można łatwo sobie wyobrazić z lektury jego pamiętnika intymnego. I zaiste, lepiej myśleć o tej autografii jako o „*auto-etno-terapii*” aniżeli „performowaniu rewolucyjnym” (NP, 41, 61). Bo też każdy ma i powinien mieć swoje własne strategie przetrwania. Skądinąd nasz i Oskara Szwabowskiego negatywny stosunek do feudalnych konwenansów, jakie panują na polskich uczelniach, jest bardzo

podobny. Tyle powinien wiedzieć badacz, który nagle woli w nas widzieć arystokratów i stałych bywalców salonów. Jak by nie było, dziwaczna alternatywa (a jest ich w książce całe mnóstwo, o czym nie sposób teraz mówić): albo wspólnota (kolektywne robienie nauki), albo pojedynczy autor histerycznie broniący swojej „własności intelektualnej” – to podział pozbawiony niuansowania, zupełnie sztuczny i nijak niemający się do rzeczywistości. Ta dychotomia w żaden sposób nie zdaje sprawy z realnych i różnorodnych motywacji stojących za pisarstwem naukowym, nie mówiąc już o samej decyzji, by pracy akademickiej poświęcić życie więcej niż tylko zawodowe.

Nie ma zresztą niczego złego w tym, że Szwabowski zachęca do wspólnotowego tworzenia nauki. Za przykład służą mu opowieści o wspólnym pisaniu z kolegami i koleżankami akademickimi, ze studentami, a także dyskusowaniu nad wspólnymi projektami podczas spotkań koła naukowego. Oczywiście działania te są – jak należy się od autora spodziewać – podporządkowane Wielkiej Idei, czyli organizowaniu się uczestników w większy ruch mający w zamyśle prowadzić badania, które będą miały charakter interwencyjny (NP, 64). Zauważmy, że gdy mowa jest o emancypacyjnych możliwościach otwieranych przez „dociekania robotnicze” w rodzaju pisania kolektywnego, Szwabowski ponownie ociera się o afirmację dawno już skompromitowanej wizji proletariackiej rewolucji, której podmiotem mieliby być tym razem akademicy (NP, 63). Na szczęście, tylko się ociera. *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów* świadczy o pewnej rewizji poglądów autora na rzekomą rewolucję, którą miałby przeprowadzić akademicki proletariacki doprowadzając do przemiany warunków pracy na uniwersytecie i poza nim oraz do zmiany samych sposobów produkcji. Taką perspektywę rysowała jednak praca *Uniwersytet* –

fabryka – maszyna. Nowa książka odchodzi od tej ekstrawaganckiej wizji w stronę rozważań skromniejszych i dlatego bardziej realnych. Szwabowski ogranicza swoją propozycję teoretyczną do inwokowania ducha poza-universyteckiej wspólnoty demokratycznej działającej niczym lek zapobiegający lub leczący z alienacji. Tu pojawiają się barwne określenia, takie jak horda, partyzanci śpiewający swoje pieśni, buntownicy czy nomadzi. Pracują oni wspólnie nad różnymi projektami; czasem po prostu snują refleksje i dyskutują, ale robią to razem, w klimacie wzajemnego szacunku, zrozumienia, przyjaźni i życzliwości.

Najistotniejszym celem istnienia nowych wspólnot powoływanych przez uniwersyteckich dysydentów jest rzecz nam wszystkim bardzo bliska: chodzi o „praktykę tworzenia innego ducha niż korporacyjny czy feudalny” (NP, 64). Wezwanie to jest z jednej strony chwalebne, z drugiej zaś wprawia w pewne zakłopotanie. Oto ogłasza się uroczyście, że „to, co ukryte poza mainstreamem, może mieć silniejsze oddziaływanie, albo chociaż prowokować zmianę, która w oficjalnej polityce jest już zablokowana” (NP, 62-63). Gdy O. Szwabowski już rozumie, że pisanie czy współ-pisanie nie może sprawić, że nastąpi zmiana materialna/społeczna, dochodzi do głównego, niemniej jednak całkiem oczywistego wniosku, iż „badania w ramach (współ)autoetnografii były wyrazem pedagogiki krytycznej, która zrywała z emancypacją rozumianą indywidualnie. Ukazały [one], że wyzwolenie może mieć charakter jedynie wspólny i polegający na przekształcaniu środowiska” (NP, 65). Pisząc te słowa, badacz nie mija się z prawdą, aczkolwiek powtarza rzecz powszechnie znaną: wszyscy wiemy, że to, co wyrasta poza mainstreamem, może mieć silniejsze oddziaływanie i że małe wspólnoty badaczy, układające ważne dla siebie sprawy p o z a uniwersytetem, tworzą zupełnie inną

jakość niż stosunki międzyludzkie znane nam z murów akademii. Wiemy, że „studiowanie jest gdzie indziej, tak samo jak życie” (NP, 82) podobnie jak truizmem jest, że dopiero p o z a uniwersytetem, wśród bliskich nam duchem pasjonatów i „buntowników”, doświadczamy autentycznych, przyjaznych relacji z ludźmi, nieuwikłanych w prawa feudalnej hierarchii, w pyszałkowatość, hipokryzję i ignorancję, z którymi wielu wręcz się obnosi. Pod tym względem znakomita większość naszego środowiska – i co do tego chcemy autora zapewnić – to „partyzanci”.

Wyglądałoby zatem na to, że na pytanie: skoro nie materialna zmiana i rewolucja w środowisku akademickim, to co?, Oskar Szwabowski sam już sobie odpowiedział, ale ów wniosek najwyraźniej wcale go nie satysfakcjonuje. Dlatego zapewne dodaje on niepokojąco poważnym tonem, że „prawdziwym, nowym publicznym intelektualistą są ruchy studenckie, bojowe związki zawodowe” (NP, 65). Tutaj nasze drogi znów się rozchodzą. Nam nie chodzi o organizowanie „bojowego” ruchu społecznego (studentów, akademików? – cóż za fantastyczna idea), lecz o troskę o siebie. Wiemy doskonale, że działanie w ramach małych wspólnot naukowych to podstawowa strategia terapeutyczna i survivalowa w naszym środowisku. Ale jeśli przynosi ona jakąś zmianę, to tylko u samych jej uczestników. Czy to cynizm? Cóż, dla nas aktualna jest teza Adorno i Horkheimera – wcześniej potwierdzana przez Gramsciego problematyzację pojęcia ideologii i kultury hegemonicznej, później zaś rozwijana w Habermasa teorii kolonizacji świata życia przez systemy rynku i polityki – głosząca, że proletariatus nie może już stanowić podmiotu rewolucyjnego. Tak jak klasyczny proletariatus z wizji Marksa i Lenina z czasem zakochał się w burżuazyjnych wartościach i w umożliwianej przez kapitalizm bezgranicznej konsumpcji, tak samo

owe atrakcje wabią akademików, którzy coraz rzadziej myślą o dezalienującej rewolcie swojej grupy zawodowej, tak głęboko bowiem zinterioryzowali imperatywy neoliberalnego systemu, że teraz już niczym dobrze wytresowane kucyki tylko czekają na najmniejszy choćby znak, który mówiłby im, gdzie mają biec i jak wysoko skakać, jakie publikacje przynosić, po jakie granty aplikować, etc.

VI

W naszej opinii, książka *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów* ugruntowuje pozycję Oskara Szwabowskiego jako sprawnego filozofa edukacji, może tylko zbyt zachłyśniętego własną perspektywą, który potrafi robić użytek z opanowanego warsztatu oraz posiadanej wiedzy i tworzyć oryginalne i poruszające teksty naukowe. Otrzymaliśmy pracę fantazyjnie skomponowaną, napisaną z nerwem oraz językiem o wysokiej skali emocji, ideowo i stylistycznie odważną, a do tego bardzo osobistą, z czego nie można, bez ryzyka kompromitacji, uczynić zarzutu. Autor w sposób interesujący połączył w kolaż wiele różnych stylów i głosów, tworząc nowatorski rodzaj narracji. Autentyczne wrażenie robią transkrypcje rozmów oraz noty autoetnograficzne, w których Szwabowski nie waha się ukazywać swojego wnętrza i nagłaśniać myśli, cisnących się do głowy w obliczu stale rosnącej na Akademiach kontroli i biurokratycznych wymagań, braku wzajemnego zaufania między pracownikami uczelni, w sytuacjach dydaktycznie trudnych czy kryzysowych. Dzięki temu książka konstituuje dynamiczną i barwną opowieść, przelicytowującą wiele najkrwistszych nawet krytyk systemu edukacji wyższej po tzw. inwazji rozumu instrumentalnego (R. Kwaśnica).

Z wieloma doniesieniami O. Szwabowskiego „z placu boju” wypada się zgodzić, stąd nasza uwaga poczyniona wcześniej, że niczego szczególnie nowego o neoliberalnie przemajstrowanym uniwersytecie z książki się nie dowiadujemy. Ale nie to jedynie było stawką. Zgodnie z zapowiedzią, praca spektakularnie przeciwstawia się „wizji jednego stylu w nauce”, dowartościowując osobiste narracje i otwierając czytelników na rozmaite sposoby mówienia o doświadczeniach oraz snucia opowieści (NP, 34).

Odnosząc się do wielu innych badaczy problematyki uniwersytetu, O. Szwabowski zaprasza do dyskusji i polemik ze swoim stanowiskiem (NP, 13, 63, 68). Za niefortunne w tym kontekście należy uznać niepotraktowanie przezeń serio poważnego zarzutu, jaki sformułował pod adresem jego wcześniejszej książki Tomasz Zarębski (2015). Mówiąc najkrócej, Zarębski zarzucił pedagogowi, że ten „opisuje rzeczywistość, której u nas raczej nie ma. To znaczy, nie ma kapitalistycznego, w pełnym tego słowa znaczeniu, systemu na uczelniach” (2015, 144). Nie do końca zgadzamy się z tą tezą, gdyż akurat tempo, z jakim nasz kraj skraca dystans dzielący go od rozwiązań rynkowych w sektorze publicznym zgodnie z modelem neoliberalnym jest imponujące, niemniej jednak Zarębski ma pełną rację, gdy obserwuje, że dziwnie czyta się jeremiady o strasznym kapitalizmie uczelni wyższych w kraju, którego uczelniom wciąż daleko do przejrzystości i efektywności procedur i standardów zachodnich, które kapitalizm akurat wykształca i promuje w ramach rewindykacji konkurencyjności i tzw. *accountability*. By zobrazować to przeświadczenie, nie trzeba sięgać po przykład przejrzystego systemu wynagrodzeń akademickich na Zachodzie i w Polsce (na wielu krajowych uczelniach, zwłaszcza niepublicznych, pensje pracowników równych stopniem mocno się między sobą różnią, z przyczyn zupełnie

pozamerytorycznych); wystarczy wspomnieć kwestię rekrutacji do pracy. No więc jak jest? Czy o zatrudnieniu w uczelni decydują u nas merytoryczne kompetencje kandydata poświadczone stosownym dorobkiem, czy może posiadane znajomości i trybalne układy pomiędzy ulokowanymi najwyżej w strukturach władzy pracownikami? Czy jest już chociaż pół na pół?

Nieustępliwa krytyka systemu kapitalistycznego, będąca od dawna znakiem rozpoznawczym twórczości naukowej Szwabowskiego, nieraz wikła jego rozumowanie w niepotrzebne generalizacje oraz teoretyczne sprzeczności i niekonsekwencje, jak ta wskazana powyżej. Na zakończenie wskaźmy jeszcze dwie w trybie pokerowej zagrywki „sprawdzam!”.

Po pierwsze, należy zauważyć, że uniwersytet, o jakim wypowiada się O. Szwabowski, jest jeden – to Uniwersytet Szczeciński. Nie przeszkadza mu to jednak w stawianiu wielkich kwantyfikatorów przed twierdzeniami domagającymi się nieraz większej ostrożności. Jeśli autor rzeczywiście ma doświadczenie w pracy w kilku różnych uczelniach, to jak może nie dostrzegać między nimi żadnych dystynkcji? Znowu brakuje mu sztuki niuansowania: nie mówi o szkołach prywatnych, niepublicznych, nie mówi o innych uniwersytetach (np. znakomitych uniwersytetach światowych), w ich ramach nie różnicuje wydziałów, etc. Można też zapytać: czy naprawdę orientacja rynkowa jest co do skali dokładnie taka sama na uniwersytetach, jak w szkołach niepublicznych typu „edu-korpo”?

Po drugie, lamentsy Szwabowskiego nad tym, że na uniwersytecie panują warunki pracy przypominające fabrykę, pracują w nim zombie, panuje biurokracja, zdarza się mobbing, utrzymuje się chory feudalizm (jak jest się „tylko” doktorem, to lepiej chodzić ze spuszczoną głową), wprowadzane są nowe reżimy pracy, nowe reżimy punktowania, etc.

nader trudno uzgodnić z promowaną przezeń ideą „dociekań robotniczych”, a przede wszystkim z „perspektywą robociarską” nakreśloną w poprzedniej książce (Szwabowski 2014). Autor piszący o uniwersytecie jako „środowisku toksycznym, antagonistycznym, poddanym coraz większej i większej subsumcji pod kapitał” (NP, 90), zapomina najwyraźniej, że sam nie tak dawno wzywał akademików, by uzmysłowili sobie wreszcie, iż uniwersytet j e s t fabryką, oni sami zaś są robotnikami-proletariuszami w ramach odtwarzającej się klasy robotniczej. Ci, którzy tego stanu rzeczy nie akceptują i go oprostowują, to najpewniej owe zepsute paniczki z dobrych domów, uważające się za klasę ludzi szczególnie uprzywilejowanych, którym obcy jest trud codziennej pracy „najemnej”. Z takim poglądem Szwabowski występuje regularnie, czym daje wyraz swojej nieufności a wręcz niechęci do „arystokratycznych” i „reakcyjnych” krytyk uniwersytetu poddanego neoliberalnym reformom, etc. Ale chwileczkę. Skoro badaczowi tak bardzo nie w smak są wszelkie próby przywoływania etosu i tradycji uniwersytetu i edukacji liberalnej, skoro uważa je za arystokratyczne i nazbyt elitarystyczne, w takim razie powinien bardziej afirmować fakt, że oto uniwersytet stał się takim jak on znacznie bliższy. Uniwersytet przestał różnić się od fabryki czy firmy usługowej, której działalność oparta jest na klasycznej filozofii wartości dodatkowej, będącej źródłem zysku kapitalisty i przyczyną nędzy robotnika. Jednocześnie, uniwersytet się bardziej „zdemokratyzował”. Zaiste, nie jest już miejscem kształcenia elit. Teraz kształcimy masy, więc poziom nauki dostosowujemy do mniej wymagającej publiczności. Warto przy tym zauważyć, że Szwabowski jak najbardziej m a r z y o uniwersytecie, w którego murach mogliby zamieszkiwać w s z y s c y, którzy tylko zechcą, i dotyczy to zarówno

pracowników, jak studentów – do diabła z ocenianiem kogokolwiek! (NP, 199-200).

Cóż, niech inni się radują, że „wszyscy” mają w Polsce dostęp do dobrodziejstw edukacji wyższej i że w sumie „wszyscy” mogą w tym sektorze pracować i – jak to barwnie opisuje autor: „swobodnie trwać. Z własnym rytmem, z własnym sensem, nucąc własne melodie” (NP, 200). I niech w tej sytuacji Oskar Szwabowski rozwija swoją „perspektywę robociarską”, wspartą dociekaniem robotniczymi, otwartymi „na pojedyncze głosy, na konkretne usytuowania doświadczenia” (NP, 32). Tylko niech nie reaguje tak wrażliwie – by nie powiedzieć histerycznie – na panujące w naszych „fabrykach” stosunki. Jako „człowiek pracy” (Znaniński 2001) z krwi i kości, jako wyczulony na walkę klas i niechętny „zawodowym intelektualistom” (Szwabowski 2016, 79) młody „akademicki marksista” (tamże, 78), Oskar Szwabowski jest tak autentyczny, że aż wzdraga się na myśl o wejściu na salony wraz ze swą „hordą” (NP, 89). Sugerowalibyśmy mu przeto, by wykazywał się nieco większą konsekwencją i pokorą, i dzielniej znosił swoją robotniczą dolę, więcej sił i werwy przeznaczając na należyłą kontr-socjalizację przychodzących na jego zajęcia mas w duchu... komunizmu. To wszak rzekomo proletariusz (za którego Szwabowski się uważa) a nie nadęty „naukowiec” może porwać za sobą masy, uwieść je. Wiemy dobrze, że zagadnienie autentyczności, cały wręcz patos autentyzmu wykładowcy akademickiego, hipnotyzuje badacza, stając się dlań zadaniem, problemem, obsesją. Poświęcił mu przecież istotne fragmenty książki (NP, 101-105). Czy to nie dlatego jednak, że sam jest rozdarty między „elitarną” a „robotniczą” perspektywą patrzenia na pracę akademicką?

Jeśli świat wokół postrzega się przez pryzmat walki klas, hierarchii i pozycji ekonomicznych, nie zaś przez pryzmat własnego

systemu wartości, i jeśli stosunek do pracy zdominowany jest przez śmiertelnie poważne poczucie pedagogicznego obowiązku i troskę o „rewolucyjność” własnych działań, nie może dziwić nastrój chronicznego przygnębienia, w jakim Oskar Szwabowski się znajduje. Może czas ozdrowieć z szukania „utopii, wspólnoty, prawdziwego uniwersytetu i studiowania” (NP, 68). Może czas już wziąć głębszy oddech i zająć się czymś innym.

BIBLIOGRAFIA

- Barnes, Barry. 1982. *T. S. Kuhn and Social Science*. London: Pelgrave Macmillan.
- Bolecki, Włodzimierz. 1993. „Polowanie na postmodernistów.” *Teksty Drugie* 1: 3-24.
- Bellah, Robert N. 1977. „Foreword”. W Rabinow, Paul, *Reflections on Fieldwork in Morocco*, London: University of California Press.
- Crapanzano, Vincent. 1982. *Tuhami: Portrait of a Moroccan*, Chicago: University of Chicago Press.
- Dwyer, K. 1982. *Moroccan Dialogues: Anthropology in Question*. Baltimore: John Hopkins University Press.
- Flemming, Ted. 2009. „Habermas o społeczeństwie obywatelskim, świecie życia i systemie: odkrywanie społecznego wymiaru teorii transformatywnej.” Tłum. Adrianna Nizińska. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* 1: 29-46.
- Giroux, Henry A., Giroux, Susan S. 2004. *Take Back Higher Education: Race, Youth, and the Crisis of Democracy in the Post-Civil Rights Era*. New York: Palgrave MacMillan.
- Giroux, Henry A. 2011. *Zombie Politics and Culture in the Age of Casino Capitalism*. New York: Peter Lang.

Habermas, Jürgen, 2002, *Teoria działania komunikacyjnego. Tom II – Przyczynek do krytyki rozumu funkcjonalnego*, Tłum. Andrzej M. Kaniowski, Warszawa: PWN.

Kossakowski, Roman. 2014. „Medytacja i futbolowa gorączka. O potencjale, ograniczeniach i domknięciach autoetnografii.” *Przegląd Socjologii Jakościowej* 3: 96-123.

Kuhn, Thomas S. 1982. *Struktura rewolucji naukowych*. Tłum. Helena Ostromięcka. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Gouldner, Alvin. „Co się zdarzyło w socjologii. Historyczny model rozwoju strukturalnego”. Tłum. Alina Bentkowska. W *Czy kryzys socjologii?*, red. J. Szacki. Warszawa: Czytelnik.

Markowski, Michał P. 2001. *Występek. Eseje o pisaniu i czytaniu*. Warszawa: Sic!.

McLaren, Peter. 1989. *Life in Schools: An Introduction to Critical Pedagogy in the Foundations of Education*. New York: London.

Mezirow, Jack. 1997. „Transformation theory out of context.” *Adult Education Quarterly* 1: 122-142.

Rabinow, Paul. 1977. *Reflections on Fieldwork in Morocco*. London: University of California Press.

Sendyka, Roma. 2006. *Nowoczesny esej. Studium historycznej świadomości gatunku*. Kraków: Universitas.

Sendyka, Roma. 2015. *Od kultury Ja do kultury Siebie. O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*, Universitas, Kraków.

Shaviro, Steven. 2002. „Capitalist Monster.” *Historical Materialism* 4: 281-290.

Siemek, Marek J. 1995. *Filozofia spełnionej nowoczesności – Hegel*, Wyd. UMK, Toruń.

Szwabowski, Oskar. 2013. „Krytyka ‘oficjalnej krytyki’ neoliberalnych reform w szkolnictwie wyższym.” *Praktyka Teoretyczna*, 1: 143-165.

Szwabowski, Oskar. 2016. „Dociekania robotnicze: analiza filozoficzna.” *Forum Oświatowe* 1: 77-94.

Szwabowski, Oskar. 2014. *Uniwersytet – fabryka – maszyna. Uniwersytet w perspektywie radykalnej*. Warszawa: Wydawnictwo Książka i Prasa.

Szwabowski, Oskar. 2019. *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów*. Wrocław: Instytut Pedagogiki Uniwersytetu Wrocławskiego.

Zarębski, Tomasz. 2015. „Zmieńmy uniwersytet w lepszą fabrykę.” *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja* 1: 133-147.

Znanecki, Florian. 2001. *Ludzie terażniejsi a cywilizacja przyszłości*, Warszawa: PWN.

Zupełnie inaczej. Nad książką *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów* Oskara Szwabowskiego

Downright Different. On Oskar Szwabowski's Book *Nekrofilna produkcja akademicka i pieśni partyzantów* (Necrofiliac Academic Production and the Songs of Partisans)

ABSTRACT

The article comments the stronger and the more disputable points of Oskar Szwabowski's book *Necrofiliac Academic Production and the Songs of Partisans* (2019). The authors engage in a polemics with the assertion that autoethnography is able to depict more efficiently than other scientific discourses the reality of the university after the neo-liberal reforms. We also oppose „the workers' perspective”

as promoted by O. Szwabowski, which is to replace the traditional view of the university as an elitist site and of the faculty as a particularly privileged class. Further, the article points out at certain shortcomings of theoretical Marxism which O. Szwabowski uses to criticize and envision the change of the functioning of the academic milieu along with the transformation of the very way we perceive social research – from an individualistic and competitive perspective, to one that is collective and geared in social engagement and intervention. Ultimately, we charge Oskar Szwabowski with an inconsistency which amounts to a contradiction between his notorious call upon academics to realize that the university has become a mass-production company, and the faculty have been turned into the new proletariat, and his resonant grievance upon the poor conditions of work therein.

Słowa kluczowe: uniwersytet, marksizm, autoetnografia, alienacja, edukacja, szkolnictwo wyższe, krytyka neoliberalizmu, konserwatyzm

Keywords: University, Marxism, autoethnography, alienation, higher education, critique of neoliberalism, conservatism



TOMASZ SIECZKOWSKI

Uniwersytet Łódzki

ARGUMENT Z UKRYTOŚCI A RELIGIA EWOLUCYJNA JOHNA L. SCHELLENBERGA

Opublikowana właśnie w Polsce książka Johna L. Schellenberga *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga* (*The Hiddenness Argument. Philosophy's New Challenge to Belief in God*), to nie pierwsze podejście tego kanadyjskiego filozofa do anonsowanej w tytule kwestii. Jego zainteresowanie tym tematem zaczęło się ponad dwie dekady wcześniej, gdy wydał książkę *Divine Hiddenness and Human Reason* (Schellenberg, 1993). Była to pierwsza próba zwrócenia uwagi na fakt, że tzw. „dowód z ukrytości” jest poważnym argumentem anty-teistycznym, argumentem, na który trudno znaleźć dobrą odpowiedź pozostając w ramach szczegółowych, teistycznych koncepcji religijnych.

Książka ta wzbudziła niemałe zainteresowanie teologów i filozofów religii, czego dowodem jest publikacja przez Cambridge University Press książki *Divine Hiddenness: New Essays* (Howard-Snyder i Moser, 2002), a także liczne teksty poświęcone tej tematyce, zebrane także w polskim wydaniu *Argumentu z ukrytości* (zob. Schellenberg, 2019, ss. 201-209). Dyskusja dotycząca tego zagadnienia była – i wciąż jest – niezwykle interesująca, ponieważ wśród filozofów brak zgody

co do teologicznej i religijnej relewancji argumentu Schellenberga. Na przykład Paul Moser, jeden z redaktorów wzmiankowanej, poświęconej argumentowi z ukrytości monografii, twierdzi, że argument ten nie stanowi żadnego zagrożenia dla judeo-chrześcijańskiej koncepcji Boga (Moser, 2004), natomiast Travis Dumsday uznaje propozycję Schellenberga za „jeden z najważniejszych argumentów za ateizmem we współczesnej filozofii religii” (Dumsday, 2014, s. 286; zob. Weigner, 2018, s. 5-6). Warto wspomnieć, że argumentacja Schellenberga stała się także ważnym punktem odniesienia dla tak zwanych neoateistów – z atencją wypowiadał się o nim i jego argumencie jeden z najważniejszych przedstawicieli tego nieformalnego ruchu, Victor J. Stenger (zob. Stenger, 2018, ss. 262-264).

W 2015 roku kanadyjski filozof powrócił do zagadnienia. I mimo że zasadnicze zręby argumentu z ukrytości nie uległy zmianie, to zmienił się sam Schellenberg, który przez dwadzieścia kilka lat dzielących publikację dwóch książek poświęconych problemowi ukrytości i jego teologicznym i religijnym konsekwencjom sam przeszedł ewolucję. Ewolucję, która, jak zobaczymy, stanowi intrygującą ilustrację jego głównej idei religii ewolucyjnej.

STRUKTURA ARGUMENTU Z UKRYTOŚCI

Argument z ukrytości, często błędnie przyrównywany do problemu zła¹, głosi, najkrócej mówiąc, „że istnienie Boga nie pobudza naszej wiary tak, jak powinno pobudzać w świecie stworzonym przez Boga” (Schellenberg, 2019, s. 37). Taka teza sugeruje, że „istnienie Boga nie

¹ Błędnie, albowiem niezawiniona niewiara, o której mówi argument z ukrytości, „nie jest specjalnym przypadkiem destrukcyjnego zła, gdyż nie wydaje się ona jednoznacznie czymś złym, przynajmniej dla ateisty” (Mordarski, 2019, s. 15).

jest w ogóle faktem” (*ibidem*). W bardziej sformalizowanej i pełniejszej postaci, dowód prezentuje się następująco:

- (1) Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową.
- (2) Jeśli istnieje taki Bóg, który jest zawsze otwarty na osobową relację z jakąś skończoną istotą osobową, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.
- (3) Jeśli doskonale kochający Bóg istnieje, to żadna skończona istota osobowa nie jest nigdy przy braku oporu z jej strony w stanie niewiary odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje [z 1 i 2].
- (4) Niektóre skończone istoty osobowe są lub były w stanie niewiary przy braku oporu z ich strony odnośnie do twierdzenia, że Bóg istnieje.
- (5) Nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg [z 3 i 4].
- (6) Jeśli nie istnieje żaden doskonale kochający Bóg, to Bóg po prostu nie istnieje.
- (7) Zatem Bóg nie istnieje [z 5 i 6]. (Schellenberg, 2019, s. 173)².

CO NAM MÓWI DOWÓD Z UKRYTOŚCI

Na pierwszy rzut oka argument z ukrytości jest po prostu specyficzną postacią argumentu na rzecz ateizmu, czyli dowodem na nieistnienie Boga. Rzeczywiście, ma on podobną strukturę do argumentu z istnienia zła (istnienie zła na świecie przeczy istnieniu Boga, gdyż gdyby

² Przeznaczona dla profesjonalnych filozofów (*Argument z ukrytości* przynajmniej w zamierzeniu skierowany jest do szerszej publiczności) wersja tego dowodu jest nieco bardziej sformalizowana. Zob. (Schellenberg, 2019, s. 157).

Ten istniał, zlikwidowałby je, czy raczej nie pozwoliłby mu zaistnieć). Oba wskazują na zasadniczą niekompatybilność empirycznej rzeczywistości i konkretnego postulowanego atrybutu Boga. W tym sensie rzeczywiście o tyle zdają się przechylać szalę na stronę ateizmu, o ile mogą „skłonić do przypuszczenia”, że Bóg nie istnieje (Schellenberg, 2019, s. 37).

Oślabienie świadomie wprowadzone tu przez Schellenberga („mogą skłonić do przypuszczenia, że Bóg nie istnieje” *versus* „dowodzą, że Bóg nie istnieje”) ma tu oczywiście kluczowe znaczenie. Abstrahując od możliwych sposobów innego niż Schellenbergowskie rozumienia trzech przesłanek tego argumentu³, które oczywiście osłabiają jego siłę przekonywania, sam argument wymierzony jest właśnie w atrybuty przypisywane konkretnemu Bogu monoteizmu, figurze, którą można by nazwać Bogiem judeo-chrześcijańsko-islamskim. Ich niezgodność z wyznawanym pojęciem Boga może świadczyć albo o naszym błędnym ich rozpoznaniu w świecie empirycznym (do czego nawiązują wspomniane przed chwilą krytyki oraz tradycyjne argumenty zwolenników teodycei), z czym Schellenberg zdaje się nie zgadzać, albo – co jest jego intencją – na nieistnienie Boga obdarzonego tymi konkretnymi cechami. A ponieważ pakiet Bożych atrybutów jest w klasycznych monoteizmach rozumiany jako zestaw nienaruszalny i konieczny (*vide* dowód ontologiczny), argument z ukrytości (podobnie jak argument z istnienia zła) stawiają pod dużym znakiem zapytania faktyczne istnienie Boga znanego z naszych monoteistycznych pojęć i wyobrażeń religijnych.

³ Najważniejsze z nich dotyczą możliwego dobra, jakie wiążą się z ukrytością Boga – dobra, które nie mogłoby się urzeczywistnić, gdy Bóg nie był ukryty. Czytelniczka znaleźć je może kompetentnie wyłożone w (Mordarski, 2019, ss. 16-28).

RELIGIA EWOLUCYJNA

Perspektywę sceptycyzmu ewolucyjnego – nastawienia sceptycznego, które wynika z ewolucyjnej niedojrzałości nas jako gatunku – Schellenberg rozwijał w trylogii swoich nieprzetłumaczonych niestety na język polski książek: *Prolegomena to a Philosophy of Religion* (Prolegomena do filozofii religii [Schellenberg, 2005]), *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism* (Mądrość wątpienia. Uzasadnienie sceptycyzmu religijnego [Schellenberg, 2007]) oraz *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion* (Wola wyobraźni. Uzasadnienie sceptycznej religii [Schellenberg, 2009]). Stopniowa eksploracja zagadnień epistemologicznych i religijnych w kontekście ustanowionym przez osiągnięcia współczesnej nauki, zwłaszcza biologii ewolucyjnej, pozwoliła Kanadyjczykowi na sformułowanie unikatowej perspektywy *religii ewolucyjnej*, która była już jedynym przedmiotem jego przedostatniej książki (Schellenberg, 2020).

Aby zrozumieć ideę religii ewolucyjnej, trzeba najpierw uprzytomnić sobie, czym jest *zwrot temporalistyczny*, który dokonuje się w naszym myśleniu o świecie, kiedy uwzględnimy perspektywę czasu głębokiego. Czas głęboki to pojęcie stworzone w XIX wieku przez Jamesa Huttona, jednego z pionierów geologii. Dotyczy ono niewyobrażalnie długich okresów czasu potrzebnych do uformowania się warstw skalnych. Na owo pojęcie czasu głębokiego nałożyć musimy kolejną perspektywę, tę pochodzącą z biologii, a ściślej mówiąc, z teorii ewolucji, która uczy nas, że nasz gatunek wyewoluował zaledwie sto kilkadziesiąt do dwustu tysięcy lat temu, co tak na skali geologicznej, jak i na skali ewolucji samego życia, stanowi ledwie zauważalny ułamek czasu. Wszystko to są fakty, których geologowie i biolodzy są świadomi od dawna – czas głęboki jest jedynym sposobem *naukowego* myślenia o tak odległej przeszłości. Ta koncepcja czasu nigdy nie stała się jednak

– poza drobnymi i niedookreślonymi aluzjami czynionymi przez Bertranda Russella czy Richarda Dawkinsa, nawiązujących do możliwej przyszłości gatunku ludzkiego – właściwym narzędziem czy też właściwą perspektywą refleksji filozoficznej, przypuszczalnie dlatego, że nakierowana jest na zamierzchłą przeszłość – planety i życia na niej. Tymczasem Schellenberg proponuje nakierowanie jej na *przyszłość*, ponieważ „czas głęboki zawiera w sobie również głęboką przyszłość” (Schellenberg, 2019, s. 198).

Owa zmiana perspektywy, którą nazwać można czasową kontekstualizacją, wymusza radykalną reorientację epistemiczną, a co za tym idzie religijną⁴. Epistemiczną, bowiem wymaga przemyślenia na nowo tego, co rozumiemy przez „posiadanie przekonania”, i religijną, bowiem dokonuje reinterpretacji tego, co rozumiemy przez „przekonanie religijne”. Dopiero w takiej perspektywie można zadać fundamentalne pytanie, którego z oczywistych powodów jak dotąd w filozofii religii nie zadawano: „*Czy istnieje forma religii, która jest właściwa dla naszego miejsca w czasie ewolucyjnym?*” (Schellenberg, 2020, s. 39)

Zwrot temporalistyczny, czyli uświadomienie sobie dwukierunkowości czasu głębokiego, wymusza więc redefinicję pojęcia przekonania w kontekście religii, a w związku z tym destrukcyjne ostrze dowodu z ukrytości zostaje nieco stępione, czy może raczej – pozostając niezmiennie ostre – zdaje się teraz celować w coś, co Schellenbergowska religia ewolucyjna zostawiła daleko w tyle jako epistemicznie niewydolne, mianowicie, w wiarę przekonaniową wyrażającą się w zdaniach oznajmujących orzekających konkretne

⁴ Jak pisze Schellenberg, „gdy zwrócimy swe głowy ku przyszłości – lub lepiej, gdy nauczymy się spoglądać w obie strony, zarówno ku odległej przyszłości, jak i ku głębokiej przeszłości – dostrzeżemy potrzebę pewnej ewolucji w naszym myśleniu. A część tej potrzeby dotyczy religii” (Schellenberg, 2019, s. 198).

cechy bóstwa – w wiarę teistycznych filozofów, który przymiotów boskich dopatrywali się zawsze w – jak trzeźwo zauważył w *Naturalnej historii religii* David Hume – w ekstrapolowanych i wzmacnianych cechach ludzkich (Hume, 1962, s. 142). Taka wiara miała charakter epistemiczny: jej „wierzę, że” było *de facto* ekwiwalentem „wiem, że”, „żywię przekonanie, że”. Zdaniem Schellenberga, obronić dają się tylko przekonania słabsze: już nie *beliefs that*, ale raczej *beliefs in* (zob. Schellenberg, 2005, ss. 65-75), bardziej wyrażające postawę wobec świata niż zdające sprawę z faktycznego stanu świata.

Takie osłabione pojęcie przekonania religijnego pomaga Schellenbergowi wyartykułować główne elementy *religii ewolucyjnej*, czyli tego, co uważa za odpowiednią dla naszego czasu, wyobrażeniową (dlatego, że opartą na wyobraźni, a nie dlatego, że jedynie wyobrażoną) formę religii. Jak zauważa Schellenberg, wobec epistemologicznego, a coraz częściej także egzystencjalnego bankructwa tradycyjnych (teistycznych) form religijności, „pojawia się całkiem nowy sposób bycia religijnym, który otrzyma potrzebne wsparcie, gdy dokonamy czasowej kontekstualizacji – to religijność, która nie tylko toleruje sceptycyzm, ale się nim żywi” (Schellenberg, 2020, s. 140). Trzeba zaznaczyć, że religia tego rodzaju nie istnieje oczywiście jako forma w jakikolwiek sposób zinstytucjonalizowana, niemniej jednak zapotrzebowanie na nią wynika bezpośrednio ze styku dwóch aspektów widocznych we współczesnej kulturze – dominacji (i sukcesów) światopoglądu naukowego, w tym zwłaszcza teorii ewolucji, a także trwałej, opierającej się owej naukowości potrzeby „duchowego” rozumienia świata, wykraczania poza to, co namacalne i mierzalne w kierunku jakkolwiek rozumianej transcendencji. Aby mogła uformować się jakaś bardziej określona forma religii ewolucyjnej, spełnione muszą zostać cztery fundamentalne warunki (które oczywiście wymagać będą dalszego doprecyzowania

w toku rozwoju naszego gatunku i naszego myślenia o religii). Religię ewolucyjną cechować więc musi:

- 1) Diachronizm religijny. Religia ewolucyjna musi być diachroniczna (a nie synchroniczna), tzn. musi być uwrażliwiona nie tylko na kontekst teraźniejszości, ale przede wszystkim na kontekst ciągłego (i długiego) trwania naszego gatunku lub ewentualnych innych gatunków, które mogą wyewoluować z naszego bądź nastąpić po nim. Nie może ona, jak czyni to wiele współczesnych religii, traktować człowieka jako finalny produkt Bożego zamysłu czy biologicznej ewolucji, lecz powinna rozumieć „różne aspekty naszego doświadczenia – w tym religię – jako skłonności, które mogą urzeczywistnić się na wiele możliwych sposobów, w miarę jak charakterystyki życia ludzi, a być może innych form życia, mogą pod ważnymi względami dojrzewać i zmieniać się wraz z trwaniem inteligentnych gatunków i planety” (Schellenberg, 2020, s. 145).
- 2) Sceptycyzm religijny, czyli poznawcza skromność. Nasze zaangażowanie religijne musi się wyrażać „w sposób spójny z brakiem przekonań czy też sceptycyzmem w kwestiach najbardziej głębokich i kontrowersyjnych” (Schellenberg, 2020, s. 144). Jak widzieliśmy powyżej, owa nowa religijność musi móc się wyrażać w „pozaprzekonaniowej” rzeczywistości epistemicznej, czyli w warunkach, w których „przekonanie, że p”, zostało zastąpione na przykład „zaufaniem, że P”, lub „akceptacją, że p”. „Religia ewolucyjna, jeśli rzeczywiście ma być religią *ewolucyjną*, powinna wezwać nas do potraktowania utraty przekonania jako możliwego kroku w kierunku odrodzenia religii w nieprzekonaniowej formie bardziej

odpowiadającej naszemu czasowi i wymogom rozumu” (Schellenberg, 2020, s. 155).

- 3) Dewelopmentalizm religijny. Pod tym nieszczególnie szczęśliwym terminem kryje się oczekiwanie, że religia ewolucyjna będzie „dalekowzroczna i cierpliwa” i troszczyć się będzie „raczej o osiągnięcie większej dojrzałości religijnej i rozumienia religijnego” niż o autorytet swoich założycieli (Schellenberg, 2020, s. 144). Owa „rozwojowość” religii ewolucyjnej oznacza otwarcie jej na przyszłe możliwości i niezamykanie się w sferze obowiązujących dogmatów.
- 4) Pragmatyzm religijny. Praktyczne korzyści religii (rzeczywiste bądź wyobrażone, doczesne bądź pośmiertne) są stałym elementem większości zinstytucjonalizowanych wierzeń religijnych. Nie inaczej jest z nieinstytucjonalną i nieprzekonaniową religią ewolucyjną, która, zdaniem Schellenberga, powinna mieć na uwadze ewolucyjne korzyści, jakie mogą z niej wynikać. Projektowana religia przyszłości byłaby pożądana o tyle, o ile „mogłaby pomóc nam ewoluować w stronę większej dojrzałości w wielu obszarach ludzkiego życia, sama będąc tym samym ważnym elementem ewolucji kulturowej: nie problemem, ale jednym ze sposobów rozwiązania złożonych i powiązanych ze sobą problemów ludzkiego życia na naszym pierwotnym etapie rozwoju” (Schellenberg, 2020, s. 159)

Schellenberg nie poprzestaje na przedstawieniu tych powiązanych ze sobą warunków nowej religijności, ale wychodząc od nich, próbuje skonstruować model owej nowej „duchowości”, która w dobie zeświecczonej przez naukę teraźniejszości reinstaurowałaby porządek

transcendencji, a raczej zapewniała zaspokojenie tego, co z braku lepszego terminu określamy mianem „potrzeby religijnej”. Potrzeba religijna (w abstrakcji od jej ewentualnej przedmiotowości) zdaje się być dla Schellenberga swoistym egzystencjałem, trwałym elementem ludzkiej kondycji, o czym przekonuje dość prosta, metaforyczna opowieść o Gennie i narodzinach religii (Schellenberg, 2020, s. 164-168). Jest oczywiste, że wobec serii epistemologicznych porażek, potrzeby tej nie są w stanie zaspokoić zdogmatyzowane, instytucjonalne religie z ich skompromitowanymi przez naukę roszczeniami ontologicznymi i epistemologicznymi. Potrzeba ta jest jednak natrętna i powraca za każdym razem, gdy kontemplacja otaczającej nas rzeczywistości mimowolnie wynosi nas poza nią, w kierunku jakiejś niewyraźnej tajemnicy. A skoro jest to niewyraźna tajemnica, to opisać można ją tylko w sposób najbardziej ogólny, odwołując się do nieostrych pojęć i nieprecyzyjnych intuicji.

Zadaniem filozofii jest jednak porządkowanie, nawet, a raczej zwłaszcza tego, co porządkowi stawia opór. Dlatego Schellenberg usiłuje w miarę możliwości sprecyzować treść intuicji „religijnych”, pisząc o *potrójnej transcendencji* jako o idei, ku której kieruje się nasza świadomość religijna. Idea ta musi być zarazem wystarczająco nieokreślona, żeby nie stać się ofiarą pożądanego sceptycyzmu religijnego, ale także na tyle określona, aby być zasadnym przedmiotem i celem namysłu religijnego (jak za chwilę zobaczymy, musi być zarazem *minimalna* i *mocna*). Podstawowym przedmiotem wiary religijnej jest „boskość” jako coś, co *przekracza* naturalny porządek świata, jako coś, co jest *transcendentne*. Ale samo pojęcie transcendencji jest zbyt nieostre i wielowymiarowe, by służyć jako wystarczający przedmiot wiary, a tym bardziej jakiegokolwiek refleksji religijnej. Ową wielowymiarowość należy zatem dookreślić i Schellenberg czyni to,

pisząc o trzech jej aspektach. Boskość rzeczywistość jest czymś więcej od naszej rzeczywistości „nie tylko (i) w kategoriach faktualnych, ale także (ii) pod względem wartości oraz (iii) czegoś, co moglibyśmy nazwać znaczeniem, przez co mam na myśli jej wartość dla *nas*. Mówiąc w kategoriach filozoficznych, pierwszy rodzaj transcendencji to transcendencja metafizyczna, drugi to transcendencja aksjologiczna, trzeci natomiast to transcendencja soteriologiczna” (Schellenberg, 2020, s. 173-174). Jak dalej tłumaczy kanadyjski filozof,

jeśli coś jest *transcendentne metafizycznie*, to jego istnienie jest faktem odrębnym od faktów naturalnych i w pewnym sensie jest bardziej fundamentalnym faktem na temat rzeczywistości niż jakikolwiek fakt naturalny. Jeśli coś jest *transcendentne aksjologicznie*, to jego wewnętrzna wartość – jego wspaniałość, jego doskonałość – przerasta wszystko, co znaleźć można w samej naturze. Jeśli z kolei coś jest *transcendentne soteriologicznie*, to właściwa relacja z tym czymś przyniesie stworzeniom więcej dobrostanu, spełnienia, poczucia całości i tak dalej, niż da się uzyskać w sposób naturalny. Boska rzeczywistość ma być czymś „więcej” w każdym z tych trzech aspektów; uważana jest za *transcendentną* nie tylko metafizycznie, ale także aksjologicznie i soteriologicznie (Schellenberg, 2020, s. 174).

Każda nowa religia⁵, nawet jeśli ma być tylko filozoficzną i minimalna propozycją otwartą na przyszłe możliwości bardziej szczegółowej artykulacji, musi posiadać jakąś nazwę. Swoją religię ewolucyjną (jeszcze raz: *ewolucyjną* dlatego, że odpowiadającą *dotychczasowej* ewolucji naszego gatunku i otwartą na możliwość jego *dalszej*, trudnej do wyobrażenia ewolucji) nazywa Schellenberg ultymizmem, który, mówiąc najprościej, wyraża się w przekonaniu, że „istnieje taka

⁵ Trzeba zaznaczyć, że Schellenberg nie myśli o ultymizmie jako o religii czy sposobie praktykowania religii. Jak przekonująco tłumaczy, jest to „podobnie jak słowo »teizm«, jedynie nazwa tezy czy twierdzenia opisującego sugerowany przez mnie przedmiot wiary ewolucyjnej” (Schellenberg, 2020, s. 182-183).

po trzykroć ostateczna rzeczywistość”, czyli transcendencja metafizyczna, aksjologiczna i soteriologiczna (Schellenberg, 2020, s. 182).

Sceptycyzm ewolucyjny znosi więc możliwość dogmatycznego, szczegółowego teizmu i zamiast niego postuluje powrót do wiary nieczy poza-przekonaniowej, albo inaczej – i znowu w geście Hume’a, tym razem z *Dialogów o religii naturalnej* – porzucenie teizmu na rzecz fideizmu. Innymi słowy, postuluje gest zawierzenia nieokreślonej, albo określonej tylko pobieżnie, w sposób nieostrej transcendencji, która, jak widzieliśmy, jest, w naszej niedoskonałej, temporalistycznej (dostosowanej do naszego miejsca w czasie ewolucyjnym) artykulacji, potrójną transcendencją Schellenbergowskiego ultymizmu.

CÓŻ ZATEM WYNIKA Z ARGUMENTU Z UKRYTOŚCI?

Wszystko to każe ponownie przemyśleć argument z ukrytości i jego wpływ na nasze przekonania religijne. W perspektywie ultymizmu, który jest zapewne jakimś duchowym wymiarem *nowego agnostycyzmu* (Schellenberg, 2019, s. 197n), tj. otwartą możliwością religii bardziej niż religią, krytyka konkretnych atrybutów personalistycznie rozumianego Boga nie tylko nie jest problemem, ale jest nawet czymś mile widzianym. Paradoksalnie, argument z ukrytości, wskazując na słabość osobowego teizmu, wspiera konieczność przystania raczej na niedookreśloną niż określoną koncepcję religijną – na istnienie transcendencji, o której z konieczności więcej nie wiemy, niż wiemy, którą z konieczności raczej odczuwamy, niż poznajemy. Taka reinterpretacja konsekwencji dowodu z ukrytości siłą rzeczy pokazuje nie tylko słabość teistycznych dowodów na istnienie Boga, ale być może także słabość logicznego dowodzenia w ogóle, czy może raczej jego podrzędność względem bardziej fundamentalnych założeń

i perspektyw (religijnych, światopoglądowych czy aksjologicznych). Przyczyną sukcesu argumentu z ukrytości, a zarazem przyczyną porażki klasycznego teizmu, są, zdaniem Schellenberga, zbyt wygórowane żądania ontologiczne i epistemologiczne standardowych religii, a zwłaszcza chrześcijaństwa, któremu z oczywistych powodów poświęca najwięcej miejsca. Pojęcia, którymi operuje teizm, są – by użyć kwalifikacji dobrze wyjaśnionej w *Religii ewolucyjnej*, *maksymalne* i *mocne* (eksplikują szczegóły transcendencji i uważają ją za ostateczną w każdym jej wymiarze), tymczasem powinny być *minimalne* i *mocne* (czyli nie eksplikować żadnych dodatkowych szczegółów dotyczących transcendencji, lecz uznawać ją za ostateczną we wszystkich jej wymiarach – trzech, gdy mowa o ultymizmie) (Schellenberg, 2020, s. 177). Jest jasne, że wraz z tą zmianą religia traci jedną z mocniej reklamowanych przez siebie cech: epistemologicznie i egzystencjalnie pojmowane poczucie pewności, jakie wiąże się ze staranną artykulacją konkretnych własności Boskiej istoty. Ale wraz z tym zwolennikom propozycji Schellenberga udaje ocalić się znacznie więcej, czyli dostosowanego do naszych czasów i naszej wiedzy ducha religijności, a być może także samą religię, zredukowaną i zmodyfikowaną, ale mogącą w końcu stawić czoła bezdyskusyjnym sukcesom nauki, a przynajmniej unikać z nimi jednoznacznej konfrontacji. Nie wydaje mi się, by skromna, sceptyczna propozycja Kanadyjczyka zadowoliła ludzi wierzących (wymaga bowiem dość radykalnego przeformatowania własnego rozumienia wiary), ani tym bardziej radykalnych scjentyistów w rodzaju nowych ateistów, których Schellenberg często przywołuje, reinstauruje ona bowiem w przyrodzie pierwiastek transcendentny *resp.* duchowy, którego spektakularne odejście tamci tryumfalnie ogłosili. Niemniej jednak – i jako taka powinna nas interesować przede wszystkim – jest ona bez wątpienia intrygująca z perspektywy

filozoficznej: czas głęboki i wszystko, co się z nim wiąże, stanowi ważne wyznaczniki dla naszych utwardzonych, domyślnych sposobów percepcji świata. Wydaje mi się, że filozofia powinna zajmować się właśnie tym.

ZAKOŃCZENIE

Przed samą konkluzją warto byłoby jeszcze wspomnieć o polskim wydaniu *Hiddenness Argument*. Książka ukazała się w wydawanej przez Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego serii „Studia z analitycznej filozofii religii”, w kompetentnym przekładzie i opatrzone erudycyjnym wstępem Ryszarda Mordarskiego, do którego kilkakrotnie już się w tym tekście odwoływałem. Od strony edytorskiej książka przedstawia się co najmniej poprawnie: ma oryginalną szatę graficzną i jest w dużej mierze wolna od nękających polski rynek wydawniczy błędów edytorskich. Sam przekład nie pozostawia wiele do życzenia – jest precyzyjny i wiernie oddaje specyfikę stylu Schellenberga. Tłumacza należy tu pochwalić, albowiem kanadyjski filozof z pewnością nie jest autorem najprostszym do tłumaczenia. W tekście tu i ówdzie zdarzają się usterki, przede wszystkim interpunkcyjne, a także pewne niezręczności stylistyczne (wydaje mi się, że nie do uniknięcia, jeśli chce się *wiernie* przełożyć teksty Schellenberga), nie sądzę wszakże, aby jakikolwiek przekład był od nich całkowicie wolny. Na szczególną uwagę zasługuje jednak Wprowadzenie („Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga” – [Mordarski, 2019]) autorstwa tłumacza, które – pomijając nie najszcześliwiej wybrany, amfiboliczny tytuł - stanowi nie tylko znakomitą, erudycyjną rekapitulację najważniejszych idei kanadyjskiego filozofa pomieszczonych w tej książce, ale także relewantną filozoficznie (i religijnie) krytykę ultymistycznego stanowiska Schellenberga oraz próbę skonstruowania pewnej mapy

rekonfiguracji rozumienia religijności, wymuszonej (wymuszanej?) przez Schellenberga koncepcję religii ewolucyjnej⁶.

Moim zdaniem, urok pisarstwa filozoficznego Schellenberga polega w dużej mierze na intrygującej zbieżności jego rozwoju filozoficznego i jego dojrzałej myśli⁷ – ewolucję jego poglądów da się bowiem doskonale wyjaśnić z perspektywy koncepcji czasu głębokiego czy raczej z perspektywy sceptycyzmu ewolucyjnego. Stopniowe odkrywanie ograniczeń ludzkich możliwości poznawczych w zakresie metafizyki i ciągle redefiniowanie ważności przedmiotowej naszych domyślnych przekonań w tym względzie nie jest rzecz jasna w filozofii rzeczą nową; po raz kolejny przychodzi tu na myśl David Hume, który mógłby zapewne służyć za patrona intelektualnego tego przedsięwzięcia. Niemniej jednak uważne i uczciwe spojrzenie Kanadyjczyka na religijne aspekty tego, co obejmujemy nazwą przekonań metafizycznych, czyni z jego dociekań propozycję aktualną i oryginalną, nawet jeśli, jak słusznie obawia się Mordarski, daleką od klasycznie pojmowanej religijności. Ponieważ jednak jest to myśl żywa, stawiająca sobie realne ograniczenia i usiłująca je pokonać bez uciekania się do tanich apodyktycznych rozstrzygnięć, jedynym, czego

⁶ Trzeba tu dodać – dziękuję za tę sugestię anonimowemu recenzentowi – że stanowisko Schellenberga wymusza jedynie rekonfigurację tradycyjnie rozumianej religijności opartej na metafizycznym pojęciu bóstwa. Tymczasem ujęcie takie zostało już skutecznie zakwestionowane zarówno w teologii feministycznej (zob. np. Johnson, 2007), jak i na przykład w propozycjach Johna D. Caputo (anateizm) i Richarda Kearneya (radykalna hermeneutyka) (zob. Caputo, Kearney, 2007).

⁷ Zbieżność ta może się wydać mniej intrygująca, jeśli założymy, że Schellenbergowska idea religii ewolucyjnej jest wyrazem swoistego *Zeitgeistu*, spajającego w sobie trzy elementy: poszukiwanie transcendencji, przywiązanie do światopoglądu naukowego i uwzględnianie niestandardowej perspektywy czasowej. I rzeczywiście, wszystkie te trzy elementy odnajdziemy na przykład w opublikowanej dwa lata po *Religii ewolucyjnej* powieści Salmana Rushdiego, zatytułowanej *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights* (Rushdie, 2015). Gdyby odrzucić zamiłowanie do baśniowej narracyjności, jakie od zawsze cechuje pisarstwo Rushdiego, powieść ta stawia te same pytania o ograniczoność (a zarazem nieuniknioność) światopoglądu naukowego i możliwość świeckiej transcendencji, a ponadto czyni to z czasowej perspektywy (dalekiej) przyszłości.

można żałować, jest fakt, że przygodę z – nomen omen – ewoluującą myślą Schellenberga polski Czytelnik zacznie od jej ostatniego etapu. Musimy zatem być jak pierwsi geologowie, od których on sam zaczyna swoje rozważania w *Religii ewolucyjnej*: wychodząc od znajomości stanu bieżącego, musimy patrzeć wstecz, ale nie tylko po to, by poznać przeszłość, jakkolwiek odległa czy ważna by ona nie była, ale także po to, by zdiagnozować możliwości – religijne, epistemologiczne, ontologiczne, moralne – dla przyszłości.

BIBLIOGRAFIA

- Caputo, J. i Richard Kearney (2007). Anateizm i radykalna hermeneutyka. *Znak*, nr 748 (dostępne online: <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/anateizm-i-radykalna-hermeneutyka/>).
- Dumsday, T. (2014). Divine Hiddenness as Deserved. *Faith and Philosophy* 31, no. 3, s. 286–302.
- Howard-Snyder, D. i Paul Moser (red.) (2002). *Divine Hiddenness: New Essays*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D. (1962). *Dialogi o religii naturalnej. Naturalna historia religii*. Tłum. Anna Hochfeldowa, Warszawa: PWN.
- Johnson, E. (2007). *Quest for the Living God: Mapping Frontiers in the Theology of God*. London: A&C Black.
- Mordarski, R. (2019). Argument z ukrytości Boga Johna L. Schellenberga. Wstęp do: J. L. Schellenberg. *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga* (9-35). Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.

- Moser, P. K. (2004). Reply to Schellenberg. W: *Contemporary Debates in Philosophy of Religion*. Eds. Michael L. Peterson i Raymond J. VanArragon. Malden, MA: Blackwell.
- Rushdie, S. (2015). *Two Years Eight Months and Twenty-Eight Nights*. London: Jonathan Cape.
- Schellenberg, J. L. (1993). *Divine Hiddenness and Human Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2005). *Prolegomena to a Philosophy of Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2007). *The Wisdom to Doubt: A Justification of Religious Skepticism*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2009). *The Will to Imagine: A Justification of Skeptical Religion*. Ithaca: Cornell University Press.
- Schellenberg, J. L. (2020). *Religia ewolucyjna*. Tłum. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Schellenberg, J. L. (2019). *Argument z ukrytości. Nowe wyzwanie filozofii dla wiary w Boga*. Tłum. R. Mordarski. Bydgoszcz: Wydawnictwo Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego.
- Sieczkowski, T. (2020). Religia w perspektywie głębokiej przyszłości. Wstęp do: J. L. Schellenberg. *Religia ewolucyjna* (11-28). Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Stenger, Victor J. (2018). *Bóg. Błędna hipoteza*. Tłum. T. Sieczkowski. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Weidner, Veronika (2018). *Examining Schellenberg's Hiddenness Argument*. Palgrave Macmillan.

Argument z ukrytości a religia ewolucyjna Johna L. Schellenberga

Hiddenness Argument and Evolutionary Religion of John L. Schellenberg

ABSTRACT

In this short essay, I discuss Schellenberg's hiddenness argument and try to answer the question of whether it can be treated as an argument for atheism. Juxtaposing it with the concept of skeptical evolutionary religion developed by the Canadian philosopher, I show that instead of proving the non-existence of God, what this argument does is rather opening the possibility of articulating a new vision of religiosity, appropriate for our species place in evolutionary time.

Keywords: hiddenness argument, Schellenberg, evolutionary religion, religion, skepticism

Słowa kluczowe: argument z ukrytości, Schellenberg, religia ewolucyjna, religia, sceptycyzm