

# HYBRIS

ISSN 1689-428

48

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2020

$\pm \infty$

## 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](mailto: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 Kędziora

Tomasz Załuski

#### Redaktorzy językowi:

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

#### RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-

Dauphine, 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

(Na okładce artystyczna interpretacja  
autora na temat pracy plastycznej  
wykonanej przez Antoniego Grabarczyka)

#### WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz  
Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2019



## CONTENTS:

**EWA WYRĘBSKA-ĐERMANOVIĆ**

HANNAH ARENDT, PRAWO DO POSIADANIA PRAW I WYZWANIA  
WSPÓŁCZESNOŚCI [001-012]

**HANNAH ARENDT**

CO TO SĄ PRAWA CZŁOWIEKA? [013-028]

**BRUNO LATOUR**

USTANOWIENIE DZIEŁA [029-032]

**PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA**

THE CREATIVE POWER OF AFFECTIVE DISCOURSE. RECAPITULATING  
DELEUZE [033-051]

**PAWEŁ MURZICZ**

PROBLEMATYCZNOŚĆ BYCIA [052-75]

**ANNA KOPEĆ-KACZOR**

UNIWERSALIZM VS. TRADYCJONALIZM – RÓŻNE RACJONALNOŚCI,  
ODMIENNE ANTROPOLOGIE [76-95]



**EWA WYRĘBSKA-ĐERMANOVIĆ**

UNIVERSITY OF BONN

## **HANNAH ARENDT, PRAWO DO POSIADANIA PRAW I WYZWANIA WSPÓŁCZESNOŚCI<sup>1</sup>**

Esej Hanny Arendt o jedynym wrodzonym prawie człowieka (w niemieckiej wersji tytuł brzmi „Jest tylko jedno prawo człowieka”) ukazał się w 1949 roku w Nowym Jorku, zaś niektóre idee w nim zawarte zostały włączone do dziewiątego rozdziału rozprawy *Korzenie totalitaryzmu*, wydanej w 1951 roku.

Tłumaczenie tego eseju ukazuje się w Polsce po raz pierwszy, zaś czas jego opublikowania nie jest przypadkowy. Wielu badaczy zajmujących się myślą Arendt wskazuje, że pojęcie „prawa do posiadania praw” już od lat pięćdziesiątych nabrało dla filozofki charakteru marginalnego i nie zostało włączone do jej późniejszych koncepcji politycznej (DeGooyer 2018, s.31) <sup>2</sup>. Fakt ten nie umniejsza jednak wymowy eseju, zaś samo ukute przez Arendt pojęcie może nas dzisiaj wiele nauczyć, szczególnie w świetle pogłębiającego się kryzysu międzynarodowego, wywołanego kolejnymi falami migracji z biednego Południa na bogatą Północ<sup>3</sup>.

Współcześnie, na migrację decydują się w ogromnej mierze ludzie, których domy znalazły się na obszarach dotkniętych przez

---

<sup>1</sup> Publikacja powstała dzięki wsparciu Alexander von Humboldt Stiftung.

<sup>2</sup> W wydanym później dziele *Korzenie totalitaryzmu* Arendt zrezygnowała z niektórych części eseju, co wielu badaczy skłoniło do konkluzji, iż filozofka porzuciła możliwość przywrócenia znaczenia idei praw człowieka za pomocą wypracowanego przez siebie pojęcia „prawa do posiadania praw” (DeGooyer 2018, s. 30-35).

<sup>3</sup> Posługując się ogólnym terminem „migracja” mam na myśli nie tylko tzw. migrantów ekonomicznych, choć nie zgadzam się z pobeżnym odrzuceniem ich roszczeń bez dogłębnego zbadania przyczyn ich decyzji. Nikt dobrowolnie nie pozbawia się domu, jeśli wprzód nie znajdzie się w sytuacji, która bezpośrednio lub w dłuższej perspektywie zagraża dobrobytowi i spokojnej przyszłości jego samego i jego rodziny.

wojny, polityczne kryzysy i drastyczne zmiany klimatu. Prawie 250 milionów ludzi żyje dziś na emigracji, z czego prawie 1% całej populacji ziemi tj. 65,3 miliony to azylanci, wysiedleńcy lub uchodźcy (DeGooyer i inni, 2018, s. 104). Wedle najnowszych badań liczba ta stale się powiększa. Wielu z nich utraciło nie tylko własny dom, ale również to, co Arendt nazywa „prawem do posiadania praw” – przynależność do wspólnoty politycznej, która gwarantuje choćby w minimalnym wymiarze legalny status i związaną z nim ochronę. Najpoważniej odczuwają ten brak ci, którzy opuściwszy kraj urodzenia zostali uwięzieni w obozach przejściowych, gdzie nie tylko pozbawieni są wszelkich praw, lecz co za tym idzie — najistotniejszych aspektów ludzkiej egzystencji<sup>4</sup>.

Powyższy szkic sytuacji, do której chcę odnieść tekst Arendt, dowodzi, że słowa filozofki przez kolejne dziesięciolecia nie utraciły na aktualności, lecz przeciwnie, dziś szczególnie domagają się naszej refleksji. Niniejszy krótki komentarz do tego tekstu zbudowany jest z trzech części. W pierwszej kolejności krótko zrekonstruuję problem sytuacji wysiedleńców, którzy odarci z wszelkich praw zostali zredukowani do własnej biologicznej egzystencji (1). W drugiej części tekstu kwestia prawa do posiadania praw zostanie przedstawiona jako smutna konsekwencja globalnego rozwoju cywilizacyjnego, którego nie możemy cofnąć ani zatrzymać. Z tej perspektywy przywoływane przez Arendt jedyne prawo człowieka wyrażać ma raczej nieprzezwykłalny problem wpisany w ideę praw człowieka, aniżeli proponować konstruktywne rozwiązanie na poziomie globalnej polityki (2). Ostatnia część komentarza jest krótkim wprowadzeniem do rozważań współczesnych filozofów politycznych, którzy poszukują odpowiedzi na rzucone w tekście Arendt wyzwanie (3).

---

<sup>4</sup> W świetle światowych konwencji praw człowieka nikt nie może być więziony bez procesu sądowego. Jednakże kraje świata zachodniego wykształciły systemy przetrzymywania migrantów w nieludzkich warunkach i bez dostępu do pomocy prawnej, co służyć ma odstraszeniu kolejnych przybyszów, zaś w oczywisty sposób łamie normy prawa międzynarodowego. Jako przykłady takich praktyk przywołać można politykę USA i Australii. Por. np. <https://www.immigrantjustice.org/staff/blog/us-used-be-leader-protecting-worlds-most-vulnerable-thats-no-longer-true> (dn. 13.12.2019 r.) oraz <https://www.smh.com.au/opinion/our-detention-centres-are-intentionally-cruel-and-must-be-closed-20160504-golr04.html> (dn. 13.12.2019 r.).

**(1) Odarci z praw. Hannah Arendt o sytuacji uchodźców i wysiedleńców**

W eseju *My, uchodźcy* z 1943 roku Arendt opisuje sytuację, której sama doświadczyła, a która stała się udziałem milionów ludzi w pierwszej połowie XX wieku (Arendt, 2007). Nacisk położony jest w pierwszej kolejności na wewnętrzne doświadczenie osób, które utraciwszy swój dom oraz wspólnotę, gdzie ich życie posiadało nie tylko prywatny, ale też społeczny wymiar, daremnie usiłują przywrócić swojej egzystencji ludzki charakter. Kluczowym problemem jest dla nich nie samo zapewnienie sobie przetrwania, lecz posiadanie tożsamości, która wykracza poza samo tylko bycie istotą ludzką. Taka tożsamość jest czymś oczywistym i danym dla każdego, kto urodził się i żyje w obrębie danego narodu, kto jest nie tylko człowiekiem, ale Niemcem, Francuzem lub Polakiem. Nieszczęście osób, które przez Żydowskie pochodzenie zostały wykluczone z własnych wspólnot narodowych polega na tym, że nie tylko nie mogą liczyć na ochronę prawną, ale też zostały całkowicie pozbawione społecznego wymiaru swojej egzystencji. Zaś, jak twierdzi Arendt, od czasów Arystotelesa człowiek definiowany jest nie tylko jako istota myśląca, ale też „zwierzę polityczne” (Arendt 1949, s. 30), zaś największym dlań niebezpieczeństwem jest sprowadzenie go do jego czystej biologicznej egzystencji (Arendt 2007, s. 273).

Arendt charakteryzuje sytuację uchodźców jako bycie odartym z praw, które następuje na skutek utraty dwóch fundamentalnych źródeł identyfikacji człowieka w jego wymiarze społecznym. Pierwszą krzywdą, której doświadczają pozbawieni praw wysiedleńcy i uchodźcy jest strata domu, rozumianego jako miejsce w świecie, gdzie ich opinie i czyny miały wpływ i znaczenie. Cała społeczna tkanka, w której funkcjonowali, cały publiczny i społeczny wymiar ich działalności, wreszcie zaś wszelkie relacje, które wykraczały poza prywatny wymiar życia zostały im odebrane. Człowiek, który określa samego siebie również dzięki swojej społecznej pozycji i związkom z najbliższym społecznym otoczeniem, jeśli zostaje wyrwany z owego kontekstu, traci istotny element własnej tożsamości. Problem, który identyfikuje Arendt, nie zasadza się jednak na samej utracie domu, lecz na niemożności znalezienia nowego. Jak wskazuje Arendt, nie wynika to wcale z braku miejsca lub też przeludnienia, lecz z samej struktury globalnego systemu politycznego. W ściśle współzależnym, zglobalizowanym świecie niemożliwe stało się znalezienie politycznej przestrzeni, która



wchłonęłyby i udomowiła miliony ludzi, którzy odarci z przynależności do jednego narodu, znaleźli się nagle poza całą wspólnotą narodów (Arendt 1949, s. 26-27). Sytuacja ta jest udziałem ludzi również w dzisiejszym świecie, gdzie osoby wysiedlone, ubiegające się o azyl lub przetrzymywane w obozach dla uchodźców mają zapewnione co najwyżej biologiczne przetrwanie. Wymiar społeczny, w którym mogą oni na nowo odbudować sieć relacji – poprzez życie zawodowe i funkcjonowanie w sferze publicznej – jest im często niedostępny ze względu na brak odpowiednich programów integracji w społeczeństwie, przetrzymywanie w zamkniętych ośrodkach, wieloletnie procedowanie wniosków o azyl itd.<sup>5</sup>

Drugim, druzgoczącym w skutkach, stanem rzeczy, który staje się udziałem tych osób jest utrata obywatelstwa kraju pochodzenia. Fakt ten wyklucza tych ludzi z obszaru legalności, to znaczy, że tracą oni *de facto* wszelką ochronę prawną, mimo iż teoretycznie mogą przecież powołać się na międzynarodowe porozumienia o prawach człowieka i prawach uchodźcy. Nie mając gwarancji własnego rządu, który upomniałby się o ich prawa, stają się podatni na nadużycia broniących się przez napływem migrantów rządów, zaś wspólnota międzynarodowa, która miałaby gwarantować minimalny katalog praw, pozostaje bezsilna wobec praktyk takich jak polityka USA na granicy z Meksykiem lub działania Australii na wyspie Nauru. Arendt, już ponad pół wieku wcześniej, doskonale zdawała sobie sprawę, że jedynym gwarantem posiadania praw może być status obywatela we wspólnocie politycznej, której członkowie zapewniają sobie wzajemnie ochronę prawną.

Arendt nazywa osoby dotknięte opisanym powyżej nieszczęściem barbarzyńcami nowego typu, którzy stali się nimi nie ze względu na brak ucywilizowania (wszak niektórzy, zanim dotknął ich ten los, należeli do najbardziej wykształconych członków swej utraconej wspólnoty) czy też niedostateczną współpracę i powiązanie między narodami świata, lecz właśnie na skutek postępu cywilizacji i globalizacji stosunków międzynarodowych. Miliony ludzi zostały bowiem sprowadzone do czystej różności i indywidualności. Poprzez wyłączenie ich ze sfery prawa pozbawieni są oni zrównującego ich jako

---

<sup>5</sup> Jak niezwykle trudny jest los uchodźcy choćby w Polsce można przekonać się sięgając na przykład po materiały na stronie <http://uchodzcy.info> (dn. 13.12.2019 r.)

obywateli publicznego wymiaru życia, jak też narodowości nadającej im tożsamość i wiążącej ich z konkretną polityczną wspólnotą. Są zatem przede wszystkim tym, co ich odróżnia, indywidualnością, która swój wyraz znajduje tylko w życiu prywatnym, a która nie ma żadnego znaczenia, gdy ich życie (o ile nie popełnią przestępstwa, które wymusza przywrócenie ich w poczet osób prawnych) nie jest określane ani przez ich czyny, ani poglądy.

## **(2) Prawo człowieka i prawa człowieka**

Nakreślona przez Arendt sytuacja wysiedleńców i uchodźców, których z innymi ludźmi wiąże już tylko przynależność do gatunku, nie zaś gęsta sieć społecznych powiązań i uczestnictwo w politycznej wspólnocie, dowodzić ma tezy, że człowiek może cieszyć się posiadaniem praw tylko jako obywatel. Pokazuje ona zatem z brutalną realnością, jak bezpłodna okazała się po dziś dzień celebrowana idea niezwykłych praw człowieka. Odpowiedzią Arendt na ogłoszoną przez ONZ w 1948 r. Powszechną Deklarację Praw Człowieka jest wskazanie, że mimo wszelkich najlepszych intencji, które przemawiają za tym dokumentem (jak i za wszystkimi poprzednimi tekstami tego typu) nie ma ona mocy przyznania owych praw w taki sposób, w jaki są one gwarantowane w mniejszym lub większym stopniu poprzez przynależność państwową.

Krytyka Arendt kieruje się zresztą nie tylko przeciwko oczywistej z perspektywy wysiedleńców iluzoryczności tych praw, ale też przeciwko formie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, która ma charakter wyliczenia konkretnych praw. Jeśli prawem człowieka jest w tej samej mierze wolność, życie, obywatelstwo i płatny urlop, trudno oszacować co w istocie ma decydować o takim łamaniu owych praw, które domaga się jednoznacznej (prawnej) interwencji. Filozofka trafnie identyfikuje, że idea praw człowieka powstała jako narzędzie ochrony jednostek przed nadmierną lub zbrodniczą egzekucją władzy państwowej wobec własnych obywateli (Arendt, 1973, s. 293). Nie może się jednak stosować do tych, którzy bezpowrotnie stracili wszelkie prawa w wyniku utraty przynależności do gwarantującej je wspólnoty państwowej. Dopisywanie do katalogu Praw Człowieka kolejnych, nowych praw, które przybrały legalną postać w niewielkiej liczbie bogatych i stabilnych państw, zaś poza ich obrębem są w istocie



pobożnymi życzeniami, to praktyka, która sprawia, że prawa człowieka, w odniesieniu do tych, którzy najbardziej mogliby skorzystać na jakiegokolwiek pozapaństwowego gwarancji prawnej, całkowicie tracą na znaczeniu.

Może nas zdumiewać fakt, że Arendt tak ochoczo przyznaje rację Edmundowi Burke'owi, który w czasie narodzin idei praw człowieka był jednym z jej najbardziej zagorzałych krytyków. Własne doświadczenie i przenikliwa analiza procesów politycznych nie pozostawiają jej jednak żadnych złudzeń – zarówno źródło, jak też gwarancja jakichkolwiek skutecznych praw, do których może odwołać się jednostka, mogą wpływać jedynie z wnętrza danej wspólnoty politycznej, opierając się zarówno na jej historii, tradycji i kulturze prawnej, jak również na obowiązującym ustroju i systemie prawnym. Dlatego też dla Arendt ponowne odwołanie do idei praw człowieka w formie dokumentu ONZ jest nie tylko całkowicie bezskuteczne, ale również szkodliwe. Dramat wysiedleńców i uchodźców nie polega bowiem na tym, że łamane są ich „prawa” poprzez odebranie wolności, prawa do pracy, stowarzyszeń itd., lecz na tym, że znaleźli się w sytuacji, w której przyznanie bądź odebranie poszczególnych praw jest całkowicie niezależne od ich czynów i przekonań (Arendt 1949, s. 32-33).

Arbitralność i przygodność to główne cechy, które również współcześnie charakteryzuje to, jak reżim praw człowieka wpływa na los jednostek. Prawa człowieka często pozostają w sferze czystych deklaracji, zaś jak pokazują przykłady Guantanamo i Nauru, nawet najbardziej cywilizowane kraje świata zachodniego nie czują się zobowiązane do ich przestrzegania w stosunku do ludzi, którzy nie są ich obywatelami. Bycie *tylko* człowiekiem *de facto* nie daje żadnych praw, gdyż, jak argumentuje Arendt, prawa nie wypływają z pewnej bliżej nieokreślonej ludzkiej natury, lecz są formą współistnienia w obrębie politycznej wspólnoty (Arendt 1949, s. 31-34). Ponieważ jednak, jak dotychczas, nie istnieje żadne „światowe obywatelstwo”, prawa mogą być nam przypisane tylko w obrębie danej wspólnoty, zaś ci, którzy utracili przynależność państwową, utracili również wszelkie prawa i jedyne na co mogą liczyć, to dobra wola i zaangażowanie międzynarodowych lub pozarządowych organizacji. Jeśli gwarantem Praw Człowieka jest jedynie dobra wola, nie mamy do czynienia z prawem, lecz z działalnością charytatywną (również ze strony takiego

gremium jak ONZ), która sama w sobie jest oczywiście godna pochwały, jednak nie można jej porównać z tym, co gwarantuje obywatelstwo. Obywatel bowiem zawsze i w każdym miejscu na świecie może powołać się na ochronę ze strony swojego rządu.

Wedle Arendt istnieje tylko jedno prawo, wykraczające poza prawa obywateli we własnym państwie, które gwarantowane są w obrębie politycznej wspólnoty i wpisane w jej system zasad. Jest to prawo do posiadania praw, to znaczy prawo do tego, aby być członkiem takiej wspólnoty, gdzie opinie i działania jej członków mają znaczenie, zaś prawa gwarantuje aparat państwowy, system kodeksów, sądownictwo i międzynarodowe porozumienia. Istnienie tego prawa mogło zostać dostrzeżone dopiero wtedy, gdy na świecie pojawiły się miliony osób, które wraz z utratą obywatelstwa, pozbawione zostały wszelkich praw (Arendt 1949, s. 30).

Owo jedyne prawo człowieka<sup>6</sup> *jako człowieka* wskazuje, że wszelkie pozostałe prawa gwarantowane są jako prawa obywatelskie. Mogą one w większej bądź mniejszej mierze odzwierciedlać nasze wyobrażenie o sprawiedliwości, jednakże poza wspólnotą państwową tracą skuteczność. Przedstawione przez Arendt jedyne prawo człowieka nie ma, jednakże, za zadanie zastąpić szerszych katalogów i deklaracji owych uniwersalnych praw, które przywoływane są jako liczne, niezbywalne i wrodzone uprawnienia wszystkich istot ludzkich. Któż bowiem mógłby stać się gwarantem tego prawa? W jakie instytucjonalne ramy mogłoby ono zostać wpisane, skoro nie istnieje jedno ogólnoświatowe państwo z jednym reżimem prawnym, zaś prawo międzynarodowe to sieć bardziej lub mniej wiążących wzajemnych zobowiązań? Sama Arendt, wykluczając czwartą część eseju *Czym są prawa człowieka?* z poświęconego temu problemowi rozdziału *Korzeni totalitaryzmu* nie pozostawia wątpliwości, że przywołanie „prawa do posiadania praw” ma za zadanie jedynie *wskazać* na pewien problem współczesności, dla którego nie sposób znaleźć właściwego rozwiązania. Jak przyznaje Arendt, nie mamy bowiem żadnej pewności, że ludzkość zdolna jest przyznać i zagwarantować tej wielkiej rzeszy bezpaństwowców i wysiedleńców jedyne możliwe do pomyślenia jako

---

<sup>6</sup> Warto wspomnieć, że prawo do posiadania obywatelstwa stanowi Artykuł 15 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Deklaratywny charakter tego dokumentu, który stał się przedmiotem krytyki Arendt sprawia, że sama wzmianka o obywatelstwie w żaden sposób nie rozwiązuje opisywanego tu problemu.

„przyrodzone” prawo człowieka (Arendt 1973, s. 298; Behabib 1999, s. 8)<sup>7</sup>. Przeciwnie, w ostatnich czasach powtarzają się przypadki jego łamania poprzez odbieranie obywatelstwa nawet przez państwa demokratyczne, gdzie idea praw człowieka jest istotnym elementem politycznej wspólnoty (Gibney 2019).

### **(3) Prawo światowego obywatelstwa: Arendt i Kant**

Hannah Arendt nie przedstawiła samodzielnej propozycji rozwiązania kwestii „prawa do posiadania praw”. Wskazała jedynie, że nasze postrzeganie idei praw człowieka domaga się gruntownej rewizji w świetle przytoczonych przez nią faktów. Od czasów powstania omawianego tekstu Arendt globalny reżim praw człowieka uległ znaczącej ewolucji, jednak opisana przez filozofkę sytuacja wysiedleńców i uchodźców wciąż nosi znamiona aktualności (Benhabib 2004, s.67-69). Istnieje nurt interpretacji problemu zasygnalizowanego przez Arendt, który wskazuje na możliwe jego rozwiązania. W niniejszym komentarzu wskażę krótko na dwóch odwołujących się do Arendt myślicieli, którzy w poszukiwaniu rozwiązania nawiązują do Kantowskiej koncepcji prawa kosmopolitycznego.

Kantowskie prawo kosmopolityczne, opisane w pismach *Do wiecznego pokoju* oraz *Metafizyczne podstawy nauki prawa* ogranicza się do tzw. prawa gościnności. Prawo to nakłada na przyjmujące państwo bardzo ograniczone obowiązki. Nie wolno zatem traktować przybysza jak przestępcy i należy dać mu możliwość zaoferowania siebie i swoich usług (lub towarów) danej społeczności. W gestii przyjmującej wspólnoty zawsze pozostaje możliwość odmowy przyjęcia takiego przybysza, o ile nie wiąże się to z jego zgubą (Kant 2005, s. 178). Ten ostatni warunek stał się przedmiotem spekulacji na temat tego, co może oznaczać ową „zgubę” i jakie potencjalne obowiązki państwa przyjmującego z tego wypływają (por. np. Reinhardt 2019, s. 216-232).

Kwestia prawa kosmopolitycznego u Kanta została ponownie podjęta przez O. Höffe (1999) w rozprawie *Demokratie in Zeitalter der Globalisierung*, gdzie autor ponawia Kantowskie pytanie o globalny porządek prawny. Postulat wyrażony w tym dziele sprowadza się do

---

<sup>7</sup> W wydanym dwa lata wcześniej eseju *Czym są prawa człowieka?* Arendt nie wyraża jeszcze tych wątpliwości. Twierdzenie, że ludzkość być może wcale nie jest w stanie zagwarantować owego jedyne go prawa człowieka tj. prawa do posiadania praw pojawia się dopiero w *Korzeniach totalitaryzmu*.

ogólnoświatowego porządku prawnego bez potrzeby tworzenia światowego państwa. Wedle Höffego propozycja ta transcenduje istniejące stosunki międzynarodowe poprzez uzupełnienie prawa międzynarodowego o zagwarantowane prawo światowego obywatelstwa. Wyeksplikowany przez Arendt problem prawa do posiadania praw ma zostać rozwiązany przez uniwersalnie gwarantowane prawo do obywatelstwa, zaś egzekwowanie reżimu praw człowieka dokonywać się ma zarówno na poziomie państwowym jak i ponadpaństwowym (Höffe 1999, s.355). Wedle autora jest to możliwe dzięki ustanowieniu komplementarnej wobec pojedynczych suwerennych państw światowej republiki, która miałaby federalny i subsydiarny charakter.

Inną propozycję, nawiązującą zarówno do koncepcji Kanta, jak i problemu Arendt, przedstawiła S. Benhabib (2004) w *The Rights of Others*. Mając na uwadze fundamentalny konflikt między suwerennością państw a prawami człowieka jednostek, Benhabib zasugerowała uzupełnienie katalogu praw człowieka o moralne prawo do przynależności państwowej. Prawo to nie miałoby jednak przysługiwać w sposób bezwarunkowy. Filozofka, rozwijając swoją koncepcję kosmopolityzmu w *Another Cosmopolitanism* (2006) podkreśliła, że konieczne jest zagwarantowanie co najmniej *możliwości* uzyskania obywatelstwa na drodze wieloetapowego procesu – od prawa pobytu, przez prawo do osiedlenia, po pełne uczestnictwo we wspólnocie politycznej (Behabib 2004, s.171-212; Benhabib 2006, s.27-36). Dojrzałość koncepcji Benhabib opiera się z jednej strony na poważnym potraktowaniu obiekcji zarówno Arendt co do współczesnego reżimu praw człowieka, jak i Kanta względem bezwarunkowego prawa do obywatelstwa dla każdego przybysza, z drugiej zaś na poszukiwaniu rozwiązań, które mogą zostać wpisane w istniejący międzynarodowy porządek prawny.

Höffe i Benhabib to oczywiście nie jedyni autorzy, którzy podjęli się próby rozwiązania przedstawionego przez Arendt problemu. Przytoczone powyżej przykłady koncepcji kosmopolitycznych zainspirowanych przez jej myśl mają służyć jako zachęta do poszukiwania dalszych rozwiązań pozostawionego nam przez Arendt zadania. Ponadto, dowodzą one dobitnie, jak trafna po dziś dzień jest diagnoza filozofki.

\*\*\*\*

Od czasu proklamacji pierwszej deklaracji praw człowieka upłynęło ponad dwieście lat. Zaś od publikacji Arendt, piętnującej słabości idei praw człowieka, ponad pięćdziesiąt. Mimo znacznego rozwoju międzynarodowych instytucji, jak również pojawienia się nowych konwencji, mających chronić tych, którzy znaleźli się poza wspólnotą polityczną jako gwarantem praw, ludzkość wciąż boryka się z problemem zapewnienia należytych praw wysiedleńcom, migrantom i uchodźcom. Co więcej, można powiedzieć, że dojmujący dzisiaj jest nie tylko brak wystarczających rozwiązań prawnych, ale też nasilający się brak moralnej refleksji nad losem, który dotyka dziś milionów ludzi. Ten ostatni brak, podobnie jak po pierwszej wojnie światowej, jest ściśle związany z nasilającym się w świecie zachodnim nacjonalizmem, który zawęży solidarność do granic narodowej wspólnoty. Z drugiej zaś strony, ruchy migracyjne będą nasilać się nie tylko ze względu na konflikty zbrojne, ale również pogłębiające się zmiany klimatyczne. Wkrótce problemu migracji i związanego z nią prawa do przynależności do politycznej wspólnoty nie sposób będzie zignorować. W tym kontekście nie ma więc wątpliwości, że przedstawiona powyżej diagnoza Arendt jest nie tylko niezwykle aktualna, ale też bardzo potrzebna.

### **Bibliografia**

- Arendt, H. (1973), *The Origins of Totalitarianism*, Orlando, Austin, Nowy Jork, San Diego, Londyn: Harcourt Books
- Arendt, H. (2007), *We, Refugees*. W: tejże, *The Jewish Writings*, J. Kohn, R. H. Feldman (red.), Nowy Jork: Schocken Bootes
- Arendt, H. *The Rights of Man. What Are They?* W: *Modern Review*, Tom 3/1, Rocznik 1949, ss. 24-37.
- Benhabib, S. (1999), *"The Right to Have Rights"*. W: *Journal for Political Thinking*, Tom 2, Nr. 1, ss. 5-14.
- Benhabib, S. (2004), *The Rights of Others*, Cambridge: Cambridge University Press
- Benhabib, S. (2006), *Another Cosmopolitanism*, Oxford: Oxford University Press

DeGooyer, A. Hunt, L. Maxwell, S. Moyn, (2018), *The Right to Have Rights*, Londyn i Nowy Jork: Verso

Gibney, M. J. (2019) *Denationalisation and discrimination*. W: "Journal of Ethnic and Migration Studies", DOI: [10.1080/1369183X.2018.1561065](https://doi.org/10.1080/1369183X.2018.1561065)

Höffe, O. (1999), *Demokratie in Zeitalter der Globalisierung*, Monachium: C.H.Beck

Kant, I. (2005), *Rozprawy z filozofii historii*, tłum. Mirosław Źelazny, Kęty: Antyk

Reinhardt, K. (2019), *Migration und Weltbürgerrecht*, Monachium: Karl Alber Verlag



## HANNAH ARENDT, THE RIGHT TO HAVE RIGHTS AND CONTEMPORARY CHALLENGES

### **Abstract**

The article delivers a commentary to Hannah Arendt's 1949 essay *The Rights of Man. What Are They?* The author argues, that the concept of "the right to have rights", which Arendt introduced in this early text, bears significant relevance for contemporary political situation worldwide. The subsequent parts of the article (1) present the two fundamental features of the situation of the *rightless*, which are brought up by Arendt, (2) describe "the right to have rights" as an insurmountable problem of modern times and (3) refer to possible solutions of the issue proposed by O. Höffe and S. Benhabib.

**Słowa kluczowe:** Arendt, Kant, Benhabib, Höffe, prawa człowieka, migranci, obywatelstwo

**Keywords:** Arendt, Kant, Benhabib, Höffe, the rights of man, migrants, nationality, citizenship



**HANNAH ARENDT**

## **CO TO SĄ PRAWA CZŁOWIEKA<sup>1</sup>**

### **I**

Prawa człowieka, uroczyście ogłoszone przez rewolucję francuską i rewolucję amerykańską jako nowy kamień węgielny dla wszystkich cywilizowanych społeczeństw, stały się praktycznym problemem politycznym dopiero po pierwszej wojnie światowej. W XIX wieku prawa te były przywoływane raczej pobieżnie w celu obrony jednostki przed rosnącą w siłę władzą państwa oraz dla złagodzenia społecznych niepokojów wywołanych przez rewolucję przemysłową. W rezultacie, w okresie tym znaczenie praw człowieka nabrało nowej konotacji: jako wyświechtany slogan obrońców uciśnionych, prawa te stały się pewną dodatkową normą, wyjątkowym prawem tych, którzy nie mogli powołać się na nic innego.

Obecnie stało się jasne, dlaczego dziewiętnastowieczna myśl polityczna traktowała pojęcie praw człowieka po macoszemu i czemu żadna liberalna ani radykalna partia wieku dwudziestego, nawet wtedy, gdy pojawiła się dojmująca potrzeba egzekwowania praw człowieka, nie uznała za słuszne, aby włączyć je do swojego programu. Wszak prawa obywatelskie – czyli różnorodne prawa obywateli w różnych krajach – miały wcielić w życie i wyrazić w formie namacalnych praw owe wieczne Prawa Człowieka, które same w sobie uznawane były za niezależne od obywatelstwa i narodowości. W tym rozumowaniu każdy człowiek był obywatelem pewnej wspólnoty politycznej i jeśli prawa w jego kraju nie dorastały do wymogów Praw Człowieka, oczekiwano, że

---

<sup>1</sup> Used by permission of the Hannah Arendt Bluecher Literary Trust. Autorka przekładu i Redakcja składają podziękowania Hannah Arendt Bluecher Literary Trust za zgodę na bezpłatną publikację przekładu.

zostaną zmienione – na drodze ustawodawczej w demokracjach lub poprzez działania rewolucyjne w państwach despotycznych.

Dzisiaj, jednakże, cała kwestia Praw Człowieka przybrała nową postać i zyskała nowe znaczenie. Spowodowała to dramatyczna sytuacja międzynarodowa, tj. pojawienie się zupełnie nowej kategorii ludzi, którzy, choć żyją w cywilizowanych krajach, nie posiadają obywatelstwa żadnego z nich, a przeto są zmuszeni do egzystowania poza strukturami prawa. To w latach dwudziestych i trzydziestych po raz pierwszy pojawiły się setki tysięcy „beźpaństwowych” (org. *stateless*) uchodźców, zaś wydarzenia lat czterdziestych służyły jedynie „normalizacji” tej sytuacji poprzez dodanie kolejnych milionów wysiedleńców (org. *displaced persons*). W rzeczy samej, wciąż rosnące masy owych „uchodźców” wydają się nieuchronną konsekwencją każdej kolejnej politycznej i społecznej katastrofy, rozprzestrzeniając problem „bycia pozbawionym praw” (org. *rightlessness*) do coraz to nowych krajów i kontynentów, tak, że stał się on najbardziej dokuczliwą i niemożliwą do rozwiązania pozycją na agendach wszystkich międzynarodowych konferencji.

Jak krępujący i kłopotliwy problem ten jest w rzeczywistości, można ocenić biorąc pod uwagę wielką rozbieżność między wysiłkami ludzi o dobrych intencjach – którzy wierzą, że wszelkie przywileje, którymi cieszą się najbardziej zamożne i cywilizowane kraje, powinny zostać wpisane w poczet „niezbywalnych” praw – oraz sytuacją samych tych pozbawionych praw, która nieustannie się pogarszając sprawiła, że obóz internowanych – który był raczej doświadczeniem odosobnionym dla „beźpaństwowców” lat dwudziestych i trzydziestych – stał się najważniejszym środkiem rozwiązywania problemu zakwaterowania „wysiedleńców”.

Nawet terminologia stosowana do ludzi pozbawionych praw uległa erozji. Aby nazwać ich „beźpaństwowcami” trzeba było wpierw przyjąć do wiadomości przynajmniej to, że stracili oni ochronę swoich rządów i potrzebowali międzynarodowych porozumień, aby zabezpieczyć swój prawny status. Powojenny termin „wysiedleńca” został ukuty specjalnie po to, by poprzez jej nieuznanie, pozbyć się owej kłopotliwej „beźpaństwowości” raz na zawsze. Nieuznanie faktu beźpaństwowości zawsze oznacza repatriację, to jest, powrót do kraju pochodzenia, który albo nie uznaje repatriowanej osoby, albo przeciwnie, chce jej powrotu

w celu wymierzenia kary. Z tego punktu widzenia, termin „wysiedlenie” wyraża jedyne istniejące *de facto* porozumienie międzynarodowe, choć jednocześnie fakt, że żaden nietotalitarny rząd nie posłużył się jeszcze sugerowaną mu możliwością przymusowej repatriacji pokazuje, iż nieuznanie bezpieczeństwa i niepowodzenie w reintegracji „pozbawionych praw” w kierunku nadania im jakiejś formy legalności, nie jest jedynie kwestią złej woli.

W rzeczy samej, problem bezpieczeństwa na tak wielką skalę skonfrontował narody świata z nieuniknionym i kłopotliwym pytaniem: Czy rzeczywiście istnieją jakieś „prawa człowieka”, niezależne od jakiegokolwiek specyficznego statusu politycznego i wywodzące się wyłącznie z faktu bycia człowiekiem? Prawa Człowieka, rzekomo niezbywalne, okazały się niemożliwe do wyegzekwowania – nawet w państwach, których konstytucje były na nich oparte – za każdym razem, gdy pojawiały się osoby, które nie były już obywatelami żadnego suwerennego państwa. (Prawdą jest, że Stany Zjednoczone traktowały bezpieczeństwa imigrantów na całkowicie równej stopie z innymi obcokrajowcami, jednak było to możliwe tylko dlatego, że Stany Zjednoczone, kraj imigracji *par excellence*, zawsze uznawał przybyszów, niezależnie od ich wcześniejszej narodowej więzi, za potencjalnych przyszłych obywateli).

Z punktu widzenia teorii, niedawne wysiłki w celu sformułowania nowej deklaracji praw człowieka pokazały, że nikt nie wydaje się być zdolny zdefiniować z jakąkolwiek dozą pewności czym, w odróżnieniu od praw obywatelskich, owe prawa człowieka w ogóle są. Być może pomocne okaże się przeanalizowanie losu owych osób pozbawionych praw, aby przekonać się jakie prawa straciły, gdy zostały pozbawione Praw Człowieka.

Pierwszą stratą, którą cierpieć musieli pozbawieni praw, była utrata swoich domów, co oznaczało utratę całej społecznej tkanki, w łonie której się urodzili, oraz w obrębie której odnaleźli dla siebie własne miejsce na ziemi. Trudno uznać owo nieszczęście za pozbawione precedensu; z sięgającej daleko w przeszłość perspektywy historycznej, przymusowa migracja jednostek i całych grup ludzkich ze względu na polityczne lub ekonomiczne racje zdaje się codziennością. To nie utrata domu jest tu bezprecedensowa, lecz *niemożność znalezienia nowego*. Nagle okazało się, że nie ma miejsca na ziemi, gdzie migranci mogliby

się udać bez poddania się najsurowszym restrykcjom; nie ma kraju, gdzie mogliby zostać zasymilowani, ani też terytorium, gdzie mogliby założyć nową, własną społeczność. Ponadto, niemożność ta nie miała nic wspólnego z żadnym materialnym problemem przeludnienia; nie była związana z brakiem miejsca, lecz stanowiła problem politycznej organizacji. Nikt nie zdawał sobie sprawy, że ludzkość, która przez tak długi czas była rozumiana jako rodzina narodów, osiągnęła wreszcie etap, na którym ktokolwiek został wyrzucony z jednej z tych ściśle zorganizowanych zamkniętych społeczności, okazywał się wyrzucony poza obręb całej rodziny narodów<sup>2</sup>.

Drugą stratą, którą znieść musiały osoby pozbawione praw była utrata ochrony ze strony rządu. Implikowało to utratę statusu prawnego nie tylko w ich własnym kraju, lecz we wszystkich pozostałych. Traktaty o wzajemności i międzynarodowe porozumienia utkały na całej kuli ziemskiej gęstą sieć, która umożliwia obywatelowi każdego państwa zabranie ze sobą swojego prawnego statusu gdziekolwiek się uda – do tego stopnia, że obywatel nazistowskich Niemiec może nie być zdolny wstąpić w mieszany związek małżeński zagranicą, ze względu na Ustawy Norymberskie. Jednakże, ktokolwiek nie mieści się w obrębie owej sieci, zdaje sobie sprawę, że znalazł się poza wszelką sferą legalności – do tego stopnia, że na przykład podczas poprzedniej wojny sytuacja bezpaństwowców była niezmiennie gorsza, aniżeli obywateli wrogich państw, którzy nadal, dzięki porozumieniom międzynarodowym, byli pośrednio pod ochroną własnych rządów.

Utrata ochrony ze strony rządu nie jest bardziej bezprecedensowa aniżeli utrata domu. Cywilizowane kraje miały w zwyczaju oferować azyl uchodźcom, którzy, ze względu na kwestie polityczne, byli prześladowani przez własne rządy, zaś ta praktyka, choć nigdy oficjalnie nie uwzględniona w żadnej konstytucji, funkcjonowała w wystarczający sposób w wieku dziewiętnastym, a nawet i w naszym stuleciu. Problem pojawił się, ponieważ nowa kategoria prześladowanych okazała się zbyt

---

<sup>2</sup> Nieliczne szanse reintegracji otwarte dla nowych migrantów oparte były w przeważającej mierze na ich narodowości: Na przykład hiszpańscy uchodźcy do pewnego stopnia byli mile widziani w Meksyku. Stany Zjednoczone we wczesnych latach dwudziestych stosowały system kwotowy, wedle którego każda narodowość reprezentowana w społeczeństwie otrzymywała prawo do przyjęcia takiej liczby byłych ziomeków, która była proporcjonalna do liczebnego udziału danej narodowości w ogólnej populacji.

liczna, aby poradzić sobie z nią w obrębie nieoficjalnej praktyki, zaprojektowanej dla sytuacji wyjątkowych. Ponadto, większość uchodźców z trudem kwalifikowało by się do uzyskania prawa do azylu, ponieważ owo „prawo” ugruntowane było na domyślnym założeniu istnienia pewnych politycznych lub religijnych przekonań po stronie prześladowanych, które nie zostały zdelegalizowane w kraju uchodźstwa. Jednak nowi uchodźcy prześladowani byli nie ze względu na to co zrobili czy też myśleli, lecz ze względu na to kim niezmiennie byli – urodzonymi o złej rasie lub w obrębie złej klasy, lub też zaciągnięci do wojska przez zły rząd (jak w przypadku Hiszpańskiej Armii Republikańskiej).<sup>3</sup> Jedynie z pozoru potrzeba wyegzekwowania praw człowieka dotyka losu autentycznego uchodźcy politycznego. Uchodźcy polityczni, z konieczności zawsze nieliczni, nadal cieszą się prawem do azylu w wielu krajach, zaś prawo to, w sposób nieformalny, funkcjonuje jako substytut praw obywatelskich.

Jedną z największych rozterek wywołanych przez współczesne wydarzenia, jest świadomość, że łatwiejsze zdaje się pozbawienie statusu prawnego osoby całkowicie niewinnej, aniżeli kogoś, kto dopuścił się politycznego wykroczenia, lub popełnił zwykłe przestępstwo. Znany żart Anatola France’a „jeśli ktoś oskarży mnie o kradzież wież z Katedry Notre Dame, mogę jedynie uciec z kraju” nabrał potwornej realności. Prawnicy są tak przyzwyczajeni, aby myśleć o prawie w kategoriach kary – która, w swym funkcjonowaniu, zawsze pozbawia nas pewnych praw – że może być im nawet trudniej niż laikowi zrozumieć, iż pozbawienie kogoś statusu prawnego, tj. wszelkich praw, nie ma już nic wspólnego z żadnym konkretnym przestępstwem.

---

<sup>3</sup> Jak bardzo niebezpieczna może być niewinność z punktu widzenia prześladowającego rządu stało się jasne, gdy w trakcie ostatniej wojny rząd amerykański zaoferował azyl wszystkim tym niemieckim uchodźcom, którzy byli zagrożeni paragrafami o ekstradycji w niemiecko-francuskim pakcie o zawieszeniu broni. Warunkiem uzyskania azylu było, oczywiście, udowodnienie przez aplikanta, że w jakikolwiek sposób działał przeciwko nazistowskiemu reżimowi. Odsetek uchodźców z Niemiec, którzy byli w stanie spełnić ten warunek był bardzo niewielki i nie byli to, dziwnym trafem, ci ludzie, którzy znajdowali się w największym zagrożeniu.



II

Cała ta sytuacja ilustruje wiele problemów właściwych pojęciu praw człowieka. Niezależnie od tego, jak zostały one zdefiniowane w przeszłości (jako prawo do życia, wolności i dążenia do szczęścia wedle formuły amerykańskiej lub jako równość wobec prawa, wolność, ochrona własności i suwerenność narodowa wedle Francuzów) oraz jak można próbować doprecyzować pojęcia niejednoznaczne, takie jak „dążenie do szczęścia”, lub też przestarzałe, jak absolutne prawo własności, rzeczywista sytuacja tych, których wiek dwudziesty wyparł poza granice prawa, pokazuje, że utrata tych specyficznych praw nie wiąże się z absolutnym pozbawieniem wszelkich praw (*rightlessness*). Przykładowo, żołnierz podczas wojny pozbawiony jest prawa do życia, przestępca – wolności, zaś wszyscy obywatele podczas stanu wyjątkowego – prawa do dążenia do szczęścia, a jednak nikt nigdy nie twierdziłby, że w którymkolwiek z wymienionych przypadków złamane zostały prawa człowieka. Z drugiej strony, prawa te mogą zostać zabezpieczone (choć trudno się nimi cieszyć) nawet w sytuacji bycia pozbawionym wszelkich praw.

Nieszczęście ludzi pozbawionych praw nie polega na tym, że są oni pozbawiani życia, wolności i dążenia do szczęścia, lub też równości wobec prawa i wolności słowa – formuł, które zostały utworzone, aby rozwiązywać problemy *wewnętrzne* danych społeczności – lecz na tym, że nie należą już oni do żadnej z owych społeczności. Ich niedola nie polega na tym, że nie są równi wobec prawa, lecz że nie istnieje dla nich żadne prawo; nie na tym, że są uciśnieni, lecz że nikt nawet nie chce ich uciskać. Ich prawo do życia zagrożone jest jedynie w ostatnim stadium raczej długiego procesu – dopiero gdy staną się całkowicie zbyteczni, gdy nie można znaleźć nikogo, kto mógłby się o nich upomnieć, ich życie znajdzie się w niebezpieczeństwie. Nawet naziści rozpoczęli eksterminację Żydów pozbawiając ich w pierwszej kolejności wszelkiego statusu prawnego (nawet bycia obywatelem drugiej kategorii) i odcinając ich od świata żywych poprzez stłoczenie ich w gettach i obozach koncentracyjnych; zaś zanim uruchomili komory gazowe starannie zbadali sytuację i odkryli z satysfakcją, że nie ma kraju, który by się o nich upomniał. Chodzi więc o to, że sytuacja całkowitego pozbawienia praw została stworzona zanim zakwestionowano prawo do życia.

Prawdziwość tej konkluzji sprawdza się, wręcz ironicznie, w odniesieniu do prawa wolności, które uznawane jest czasem za samą esencję praw człowieka. Nie ulega wątpliwości, że znajdujący się poza zasięgiem prawa mają więcej wolności poruszania się, aniżeli pełnoprawnie uwięziony przestępca oraz że cieszą się większą swobodą wypowiedzi w obozach internowanych krajów demokratycznych, aniżeli miałyby to miejsce w przypadku państwa despotycznego, nie mówiąc już o warunkach w państwach totalitarnych. Jednak nawet zapewnienie przetrwania – co w praktyce oznacza bycie dokarmianym przez jakieś państwo lub prywatną organizację – ani też przyznanie wolności wypowiedzi w żadnej mierze nie zmieniają fundamentalnej sytuacji osób pozbawionych praw. Przedłużenie życia zawdzięczają oni dobroczynności, a nie prawu, ponieważ nie istnieje prawo, które zmuszałoby narody do karmienia ich; ich wolność poruszania się, o ile w ogóle nią dysponują, nie daje im żadnego prawa do osiedlenia, którym de facto cieszy się każdy uwięziony kryminalista; zaś ich wolność wypowiedzi jest wolnością głupca, ponieważ żadne ich opinie nie mają znaczenia.

Te ostatnie wnioski są kluczowe. Fundamentalne pozbawienie praw człowieka dokonuje się w pierwszej kolejności i przede wszystkim poprzez odarcie osoby z miejsca w świecie, gdzie jej opinie mają znaczenie, zaś jej działania wywierają wpływ<sup>4</sup>. Gdy przynależność do wspólnoty, w której się urodziliśmy, nie jest już oczywistością, zaś brak owej przynależności nie jest kwestią wyboru lub też, gdy ktoś postawiony jest w sytuacji, w której, o ile nie popełni przestępstwa, traktowanie go przez innych nie zależy od jego własnych czynów, na szali postawione jest coś znacznie bardziej fundamentalnego aniżeli wolność i sprawiedliwość jako prawa obywatelskie.

Staliśmy się świadomi istnienia prawa do posiadania praw (które oznacza życie w takich ramach, gdzie jest się osądzanym wedle swych działań i opinii) oraz prawa do przynależności do pewnej zorganizowanej wspólnoty dopiero wtedy, gdy pojawiły się miliony ludzi, którzy bezpowrotnie utracili te prawa na skutek nowej globalnej

---

<sup>4</sup> Stało się to jasne, gdy reżim nazistowski zaczął traktować Żydów jako wrogów bez dania im wprzód okazji do wyrażenia opinii lub opowiedzenia się po jednej ze stron. Bezpośrednim rezultatem tego kroku jest fakt, że Żydzi nigdy nie zostali uznani za pełnoprawnych wrogów nazizmu, ponieważ ich opozycja nie była zbudowana na przekonaniach i działaniach. Zostali oni pozbawieni obydwu tych zdolności.

sytuacji politycznej. Ta katastrofa nie wzięła się z braku cywilizacji, zacofania lub czystej tyranii, lecz przeciwnie, nie mogła zostać przezwyciężona, ponieważ nie istniało już więcej żadne „nieucywilizowane” miejsce na ziemi, ponieważ, czy nam się to podoba czy nie, rzeczywiście zaczęliśmy żyć w Jednym Świecie. Tylko w obrębie całkowicie zorganizowanej ludzkości utrata domu i statusu politycznego mogła oznaczać bycie wykluczonym poza ludzką wspólnotę.

Zanim to nastąpiło, to co dziś możemy nazwać „prawem człowieka”, uznawane było za ogólną charakterystykę ludzkiej kondycji, której nie mógł nikogo pozbawić żaden tyran. Utrata tego prawa pociąga za sobą utratę znaczenia mowy (a człowiek, od czasów Arystotelesa, definiowany jest jako byt, który posiadał mowę i myśl), jak również utratę wszelkich międzyludzkich relacji (a człowiek, znów od czasów Arystotelesa, nazywany jest „zwierzęciem politycznym”, tj. takim, które z definicji żyje we wspólnocie), innymi słowy utratę najistotniejszych cech ludzkiego życia<sup>5</sup>.

Zatem nie utrata pewnych konkretnych praw, lecz raczej utrata wspólnoty, w której woli i mocy było zagwarantowanie jakichkolwiek praw, stała się nieszczęściem, które dotyka wciąż powiększającą się liczbę ludzi. Okazuje się, że człowiek może utracić wszelkie tak zwane Prawa Człowieka nie tracąc swojej podstawowej cechy jako człowiek, swej ludzkiej godności. Sama utrata politycznej wspólnoty wyklucza go poza obręb ludzkości.

---

<sup>5</sup> Los ten, po prawdzie, do pewnego stopnia był udziałem niewolników, których Arystoteles w związku z tym nie zaliczał do istot ludzkich. Jednakże w świetle najnowszej historii, można powiedzieć, że nawet niewolnicy byli w większej mierze częścią ludzkiej społeczności aniżeli wysiedleńcy w obozach internowanych czy więźniowie obozów koncentracyjnych. Ich praca była potrzebna, wykorzystywana i wyzyskiwana, a to utrzymywało ich w obrębie ludzkości. Bycie niewolnikiem oznaczało w końcu posiadanie specyficznego charakteru i właściwego sobie miejsca w ludzkim społeczeństwie.

III

Niniejsze fakty dostarczają raczej ironicznego, gorzkiego i spóźnionego potwierdzenia słynnych argumentów, które Edmund Burke wytoczył przeciw *Deklaracji Praw Człowieka* ogłoszonej przez Rewolucję Francuską. Wydają się one wspierać jego konstatację, że prawa człowieka są „abstrakcją”, że dużo mądrzej jest liczyć na „prawowite dziedzictwo” praw, które każdy przekazuje swym dzieciom podobnie jak życie oraz domagać się swych praw raczej jako „praw Anglika” aniżeli niezbywalnych praw człowieka. Wedle Burke’a, prawa którymi się cieszymy wypływają „z wnętrza narodu” tak, że ani prawo naturalne, ani boskie nakazy, ani też pojęcie ludzkości, jak w „rasie ludzkiej, suwerenie ziemi” Robespierre’a, nie są potrzebne jako źródło praw.

Pragmatyczna logiczność koncepcji Burke’a wydaje się nie wzbudzać wątpliwości w świetle wielu naszych doświadczeń. Nie tylko utrata praw obywatelskich w każdym przypadku oznacza utratę praw człowieka, ale też odzyskanie tych ostatnich – czego dowodzi niedawny przykład państwa Izrael – jak do tej pory osiągnięte zostało jedynie poprzez ustanowienie tych pierwszych. Koncepcja praw człowieka upadła w tym samym momencie, gdy ci, którzy zadeklarowali jej wierność, po raz pierwszy skonfrontowani zostali z ludźmi, którzy rzeczywiście utracili wszelkie pozostałe cechy i specyficzne relacje, poza tym, że byli istotami ludzkimi. Świat nie rozpoznał niczego świętego w abstrakcyjnej nagości bycia istotą ludzką. Zaś biorąc pod uwagę obiektywną sytuację polityczną, trudno powiedzieć jak owe koncepcje człowieka, które stanowią podstawę dla praw człowieka – że jest on stworzony na podobieństwo Boga (formuła amerykańska), albo że jest reprezentantem ludzkości, lub że skrywa w sobie święte nakazy prawa naturalnego (formuła francuska) – mogłyby być pomocne w rozwiązaniu problemu.

Ocaleni z obozów zagłady, więźniowie obozów koncentracyjnych i obozów internowania, a nawet relatywnie lepiej usytuowani bezpaństwowcy nie potrzebowali argumentów Burke’a, żeby przekonać się, iż abstrakcyjna nagość bycia niczym więcej, aniżeli człowiekiem, stanowiła dla nich największe zagrożenie. Spowodowała ona, że byli uznawani za barbarzyńców, zaś w obawie, że zostaną zrównani z bydlęciem, upierali się przy swojej narodowości, jako ostatniej oznace utraconego obywatelstwa i jedynej więzi z resztą ludzkości, która im

pozostała. Ich brak zaufania do praw naturalnych i preferowanie praw narodowych wynika z uświadomienia sobie tego, że prawa naturalne zagwarantowane są nawet dzikim. Dlatego też Burke już wcześniej obawiał się, że naturalne, „niezbywalne” prawa potwierdzają jedynie „prawa dzikich”, a zatem sprowadzają cywilizowane narody do stanu barbarzyństwa. Ponieważ tylko dzicy nie mają nic innego, na co mogliby się powołać, aniżeli fakt ich człowieczeństwa, ludzie trzymają się kurczowo swej narodowości tym bardziej desperacko, gdy tracą prawa i ochronę, które owa narodowość wcześniej im zapewniała. Tylko ich przeszłość i „prawowite dziedzictwo” wydaje się zaświadczać, że nadal przynależą do cywilizowanego świata.

Argumenty Burke’a nabierają dodatkowego znaczenia, jeśli spojrzymy ponownie na ogólnoludzką kondycję tych, którzy siłą zostali wykluczeni ze wspólnot politycznych. Niezależnie od sposobu ich traktowania, wolności czy opresji, sprawiedliwości bądź niesprawiedliwości, utracili wszelkie te atrybuty świata i te aspekty ludzkiej egzystencji, które są rezultatem wspólnej pracy, wynikiem ludzkiego kunsztu. Jeśli tragedią dzikich plemion jest zamieszkiwanie niezmienionej natury, nad którą nie mogą zapanować, a jednak której obfitość czy niedostatek decyduje o ich przetrwaniu, że żyją oni i umierają nie pozostawiając żadnego śladu ani nie wnosząc żadnego wkładu do wspólnego świata, to bezpaństwowcy rzeczywiście na powrót wtłoczeni są do swoistego stanu natury. Oczywiście nie są oni barbarzyńcami, przeciwnie, niektórzy z nich należą do najlepiej wykształconej warstwy we własnych krajach. Jednakże, w świecie, który prawie zupełnie unicestwił barbarzyństwo, wydają się być pierwszymi znakami możliwego regresu cywilizacji.

Im bardziej rozwinięta cywilizacja, im bardziej naznaczony sukcesem świat wytworzyła, im bardziej u siebie ludzie czują się w świecie wytworzonym ręką ludzką – tym bardziej będą oni nienawidzić wszystkiego czego nie wyprodukowali, wszystkiego co jest po prostu i w tajemniczy sposób im dane. W normalnym życiu mamy całą sferę życia prywatnego, w obrębie której, dzięki przyjaźni, miłości i współczuciu, możemy bardziej lub mniej adekwatnie radzić sobie z ludzką egzystencją. Od czasów Greków wiemy, że wysoko rozwinięte życie polityczne rodzi głęboko zakorzenioną podejrzliwość wobec owej sfery prywatnej, głęboką nienawiść wobec niepokojącego cudu

zawartego w fakcie, że każdy z nas stworzony jest takim, jakim jest – pojedynczym, unikalnym i niezmiennym. Cała owa sfera tego, co dane, odsunięta do życia prywatnego w społeczeństwie cywilizowanym, stanowi permanentne zagrożenie dla sfery publicznej, ponieważ sfera publiczna, jest tak samo konsekwentnie oparta na prawie równości, jak sfera prywatna na prawie uniwersalnej różnicy i różnorodności. Równość nie jest nam dana, lecz jest wynikiem ludzkiej organizacji o ile ta oparta jest na zasadzie sprawiedliwości. Nie rodzimy się równi; stajemy się równi jako członkowie grupy na mocy decyzji zagwarantowania sobie wzajemnie równych praw. Wysoko rozwinięte wspólnoty polityczne, takie jak starożytne miasta-państwa, lub też współczesne państwa narodowe tak często upierają się przy etnicznej jednolitości, ponieważ mają nadzieję na wyeliminowanie, w takiej mierze, w jakiej jest to możliwe, owych naturalnych i zawsze obecnych różnic i różnorodności, które same w sobie karmią głupią nienawiść, brak zaufania i dyskryminację. Te różnice nazbyt wyraźnie wskazują na sferę, gdzie człowiek nie może nic zdziałać, tj. na granice ludzkiego świata. Nie ulega wątpliwości, że gdziekolwiek życie publiczne i jego prawo równości okaże się zwycięskie, gdziekolwiek cywilizacji udaje się wyeliminować lub zredukować do minimum mroczną otoczkę różnic, kończy ona jako skamielina i zostaje ukarana za to, że zapomniała, iż człowiek jest tylko panem, a nie stwórcą świata.

Ludzie zmuszeni do życia poza wspólnym światem zostają na powrót zepchnięci w dany im przez naturę charakter, w swoje czyste zróżnicowanie. Brakuje im potężnego narzędzia wyrównywania różnic, które wynika z bycia obywatelem jakiejś wspólnoty a jednak, ponieważ nie wolno im już uczestniczyć w sztucznym świecie ludzkim, wkrótce mogą oni przynależeć do ludzkiej rasy w ten sam sposób, w jaki zwierzęta przynależą do poszczególnych gatunków. Paradoks związany z utratą praw człowieka polega na tym, że akt tej utraty jest równoczesny z aktem stania się istotą ludzką w ogólności – bez zawodu, bez obywatelstwa, bez poglądów, bez czynów, które pozwoliłyby na własną identyfikację i wyszczególnienie – a zarazem istotą przede wszystkim *różną*, reprezentującą nic więcej, aniżeli własną unikalną indywidualność, która, pozbawiona możliwości ekspresji i działania we wspólnym świecie, traci jakiegokolwiek znaczenie.



Niebezpieczeństwo istnienia takich ludzi jest dwojakie: po pierwsze, co bardziej oczywiste, ich wymuszona abstrakcyjna egzystencja, ich brak odniesienia do świata zewnętrznego stanowi ciągłą pokusą dla morderców, albo też ciągłe zagrożenie dla ich sumień. Podobnie jak mordercy, możemy nie zdawać sobie sprawy, że ktoś został zamordowany, jeśli, wedle wszelkich praktycznych zamysłów, wcale wprzód nie istniał. Po drugie, ich wciąż powiększająca się liczba zagraża naszemu życiu politycznemu, naszemu sztucznie stworzonemu światu w ten sam, być może nawet bardziej przerażający sposób, w jaki dzika natura zagrażała niegdyś istnieniu zbudowanych przez człowieka miast. Śmiertelne zagrożenie dla cywilizacji raczej nie przyjdzie już spoza niej. Natura została opanowana i żadni barbarzyńcy nie grożą już zniszczeniem tego, czego zwyczajnie nie rozumieją, tak jak Mongołowie przez wieki zagrażali Europie. Nawet pojawienie się totalitarnych rządów jest fenomenem wywodzącym się z wewnątrz, nie spoza cywilizacji. Zagrożenie polega na tym, że globalna, uniwersalnie współzależna cywilizacja może wytworzyć barbarzyńców ze swego wnętrza poprzez wtłoczenie milionów ludzi w warunki życia, które mimo pozorów, są warunkami barbarzyńskimi.

#### IV

Pojęcie praw człowieka może na powrót nabrać znaczenia, jeśli zostanie na nowo zdefiniowane w świetle dzisiejszych doświadczeń i okoliczności. Wiemy dziś nawet lepiej niż Burke, że wszelkie prawa materializują się dopiero w obrębie danej wspólnoty politycznej, że zależą one od naszych współziomków i od cichej gwarancji, którą członkowie wspólnoty dają sobie wzajemnie. Wiemy również, że oprócz tak zwanych praw człowieka, które zmieniają się w zależności od historycznych i innych okoliczności, istnieje w istocie jedno prawo, które nie wypływa „z wnętrza narodu” i które domaga się czegoś więcej, niż tylko narodowych gwarancji: jest to prawo każdej istoty ludzkiej do bycia członkiem politycznej wspólnoty.

Z perspektywy filozoficznej byłoby poważnym błędem definiowanie tego jedyne go prawa, które nigdy nie zostało nawet wspomniane pośród Praw Człowieka, w pojęciowych ramach osiemnastego wieku. (Jedną z przyczyn, dla których cała ta kwestia stała się dziś tak niejasna,

jest ciągle postrzeganie praw człowieka w tych samych kategoriach, co prowadzi do filozoficznie absurdalnych i politycznie nierealistycznych stwierdzeń takich jak to, że każdy człowiek rodzi się z niezbywalnym prawem do ubezpieczenia społecznego i emerytury w podeszłym wieku.) Prawa istnieją tylko ze względu na wielość istot ludzkich, ponieważ zamieszkujemy ziemię razem z innymi ludźmi, zaś boski nakaz, wypływający ze stworzenia człowieka na obraz Boga, podobnie jak prawo naturalne, wynikające z ludzkiej „natury”, pozostałyby niezmiennie nawet jeśli istniałby tylko jeden człowiek.

Gdy Prawa Człowieka zostały proklamowane po raz pierwszy, uważano je za niezależne od historii i od przywilejów, których historia udzieliła pewnym warstwom społecznym. Na najwyższym szczeblu miały one wskazywać na emancypację człowieka od historii i tradycji oraz ogłaszać nadejście nowej ery. Jednakże od samego początku ta nowa godność była kłopotliwej natury. Zastąpiła ona prawa historyczne prawami naturalnymi; postawiła „naturę” w miejsce historii i milcząco założyła, że natura jest mniej obca ludzkiej istocie aniżeli historia. Sama terminologia Deklaracji Niepodległości, tak samo jak Praw Człowieka – „niezbywalne”, „przyrodzone”, „samooczywiste prawdy” – implikuje, że natura człowieka, która rzekomo rozwinęła się z takiej samej konieczności, która każde dziecko wzrastać, była przesłanką, z której należało wydedukować jego zasady i uprawnienia. Nikt w tamtym czasie nie mógł przewidzieć, że „natura” człowieka, definiowana i redefiniowana przez dwa tysiąclecia filozofii, może zawierać w sobie niemożliwe do przewidzenia i nieznane możliwości; że panowanie człowieka nad naturą osiągnie stadium, w którym będzie on mógł pojąć możliwość całkowitej destrukcji ziemi za pomocą stworzonych przez siebie instrumentów; oraz że jego znajomość natury zrodzi w nim poważne wątpliwości co do istnienia praw naturalnych w ogólności.

Obecnie staliśmy się wyemancypowani z natury podobnie jak człowiek osiemnastowieczny wyemancypował się z historii. Uznajemy zarówno historię, jak i naturę za coś do pewnego stopnia nam obcego, a przynajmniej obcego istocie człowieka. Żadna z nich nie zapewnia nam już tej wszechstronnej całości, w której moglibyśmy duchowo poczuć się jak w domu. Ludzkość, z drugiej strony, która była jedynie pojęciem lub też ideałem dla człowieka osiemnastowiecznego, stała się twardą, nieuniknioną rzeczywistością; narody nie są już od siebie oddzielone

przeustrzenia lub naturalnymi przeszkodami, a przeto też nieprzezwyężonymi duchowo murami historii i kultury.

Najbardziej bezpośrednią polityczną konsekwencją tej nowej sytuacji historycznej, gdzie ludzkość rzeczywiście zaczyna zajmować pozycję uprzednio przypisaną naturze lub historii, jest to, że część faktycznej odpowiedzialności, będącej udziałem członków każdej wspólnoty narodowej, za wszelkie czyny i zbrodnie popełnione w jej imię, została rozszerzona na sferę międzynarodową. Narody świata mają niejasne przecucie tego nowego brzemienia i usiłują przed nim uciec w pewnego rodzaju nacjonalizm, który jest tym brutalniejszy, ponieważ ciągle ponosi klęskę. Wiedzą one, że zostaną „ukarane” za grzechy popełnione na drugim krańcu globu, a jednocześnie nie miały jeszcze możliwości przekonać się, że mogą również skorzystać z każdego kroku uczynionego we właściwym kierunku, który został podjęty gdzie indziej.

Sytuacja ta, to jest powstanie ludzkości jako *jednej* wspólnoty politycznej, czyni z pojęcia „zbrodni przeciwko ludzkości”, wyrażonego przez sędziego Jacksona podczas procesów norymberskich, pierwszy i najważniejszy termin prawa międzynarodowego. Trzeba, jednakże, przyznać, że wraz z tym pojęciem prawo międzynarodowe wykracza poza sferę teraźniejszą, gdzie ma do czynienia jedynie z tymi prawami i porozumieniami, które w czasie wojny i pokoju regulują stosunki między suwerennymi narodami i wkracza w sferę prawa, które ma wymiar ponadnarodowy. Problemem tego nowego typu prawa nie mogą już być przestępstwa takie jak agresywne lub zbrodnicze działania wojenne, łamanie paktów, prześladowanie i wyzysk własnego lub obcego narodu. Wykroczenia te uderzają w prawa obywateli, obywateli obcej lub własnej wspólnoty i muszą być sankcjonowane przez obywateli, zorganizowanych w narody lub partie; jednak nie uderzają, ściśle rzecz biorąc, w prawa człowieka. Bowiem człowiek jako człowiek posiada tylko jedno prawo, które wykracza poza jego liczne prawa obywatelskie: prawo do tego, aby nigdy nie zostać wyjętym spod praw, które przysługują mu w obrębie jego wspólnoty (wykluczenie, które nie ma miejsca, gdy wsadza się go do więzienia, lecz gdy posyła się go do obozu koncentracyjnego) oraz aby nigdy nie zostać pozbawionym obywatelstwa. Tylko wtedy bowiem zostaje on wykluczony poza sferę

legalności, gdzie prawa wywodzą się ze wzajemnych gwarancji, które jako jedyne mogą te prawa zabezpieczyć.

Zbrodnie przeciwko ludzkości stały się niejako specjalnością reżimów totalitarnych. Na dłuższą metę może to przynieść więcej szkody aniżeli pożytku, jeśli będziemy mylić tę wyższego rzędu zbrodnię z długą listą przestępstw popełnianych bezkrytycznie przez owe reżimy – jak na przykład niesprawiedliwość, wyzysk, pozbawienie wolności i polityczne prześladowania. Te przestępstwa znane są w każdej tyranii i raczej nigdy nie będą uznane za wystarczający powód dla usprawiedliwienia ingerencji w sprawy wewnętrzne innego suwerennego państwa. Agresywna imperialna polityka zagraniczna Rosji Radzieckiej doprowadziła do przestępstw wobec wielu ludów i stanowi kłopot dla całego świata, jednak jest kwestią zwyczajnej polityki zagranicznej na poziomie międzynarodowym, nie zaś problemem ludzkości jako takiej – to znaczy możliwego prawa w wymiarze ponadnarodowym. Jej obozy koncentracyjne, z drugiej strony, w których miliony ludzi pozbawieni są nawet wątpliwych korzyści wynikających z praw ich rodzimych krajów, mogą i powinny stać się przedmiotem działania, które nie musiałyby respektować praw i zasad suwerenności.

W odniesieniu do jednej zbrodni przeciwko ludzkości istnieje jedno prawo człowieka. W obronie Karty Praw Podstawowych Narodów Zjednoczonych, której brak odniesienia do rzeczywistości aż rzuca się w oczy argumentowano czasem, że już samo wyliczenie praw przyczynia się do stymulowania ustawodawstwa w innych krajach. Argument ten byłby tym bardziej uzasadniony, gdyby Karta Praw Podstawowych nie występowała jako prawny odpowiednik Praw Człowieka. Korzyści płynące z wyliczenia istniejących praw mogłyby w istocie być ogromne i z powodzeniem zaliczone do dobrodziejstw wynikających z pogłębiających się wzajemnych powiązań między narodami. Jednakże, niebezpieczeństwo twierdzenia, iż wszystkie te prawa uosabiają ni mniej, ni więcej, aniżeli same prawa człowieka, jest równie oczywiste – w nagromadzeniu praw niejednorodnej natury i pochodzenia, możemy być nazbyt skłonni do przeoczenia i zaniedbania jedyne prawa, bez którego żadne inne nie może się zmaterializować – prawa do przynależności do wspólnoty politycznej.

Niniejsze prawo człowieka, tak jak wszelkie inne prawa, może istnieć jedynie na mocy porozumień i wzajemnych gwarancji. Jako jedyne

HANNAH ARENDT  
CO TO SĄ PRAWA CZŁOWIEKA?

prawo, które wykraczając poza prawa obywatelskie – będąc prawem człowieka do posiadania obywatelstwa – może zostać zagwarantowane jedynie przez wspólnotę narodów.

*Przełożyła Ewa Wyrębska-Đermanović*

**BRUNO LATOUR**

INSTYTUT NAUK POLITYCZNYCH W PARYŻU

### USTANOWIENIE DZIEŁA\*

Ci, dla których nazwisko Étienne'a Souriau nie jest obce, przydają mu etykietę estetyka. Po prawdzie wraz ze swoją córką jest on głównym autorem *Słownika Estetyki*, a także długo nauczał tej dziedziny filozofii<sup>1</sup>; sądzę jednak, że taka kwalifikacja jest błędna: Souriau jest metafizykiem, uznającym za swój uprzywilejowany teren, jeśli mogę tak powiedzieć, podjęcie dzieła przez artystę i refleksję nad tym zagadnieniem w celu lepszego uchwycenia kluczowego pojęcia ustanowienia. Jak można uchwycić «tworzone dzieło», unikając zasadnie przymusu wyboru między tym, co pochodzi od artysty, a tym, co pochodzi od dzieła? Oto, co interesuje go najbardziej, i nie jest to wcale estetyka jako taka<sup>2</sup>. Czy do tej tak głęboko rozdzielonej domeny można odnieść pytanie: «Czy pytania estetycznego nie należałoby poszerzyć o rozjaśniające je zagadnienie podmiotu realizującego dzieło...»?

Aby zrozumieć obsesję Souriau, sięgnijmy po jeden z jego licznych opisów aktu tworzenia<sup>3</sup>: «Bryła gliny na obrotnicy rzeźbiarza. Istnienie reiczne<sup>4</sup>, niezaprzeczalne, totalne, skończone. Ale to nie jest żadne istnienie bytu estetycznego. Każdy nacisk dłoni lub kciuków, każde

---

\* Przekład powstał na podstawie: Bruno Latour, *L'instauration de l'œuvre*, [w:] tenże, *Résidents*, Éditions du Panama, Paris 2007.

<sup>1</sup> É. Souriau, *Vocabulaire d'esthétique*, Paris, PUF, 1999.

<sup>2</sup> É. Souriau, «L'œuvre à faire», „Bulletin de la société française de philosophie”, 4-44, 1956.

<sup>3</sup> É. Souriau, *Les Différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943, p. 42. W niewielkim stopniu interesuje się on zresztą sztuką współczesną, a jego przykłady wzięte są raczej z filozofii aniżeli z historii sztuki.

<sup>4</sup> «Reiczny (*Réique*)» jest neologizmem na określenie tego, co będziemy poniżej nazywać zjawiskiem.

działanie dłuta dopełniają dzieła. Nie patrzcie na dłuto, patrzcie na rzeźbę. Z każdym działaniem demiurga posąg stopniowo wyzwala się ze swych ograniczeń. Rzeźba zmierza ku swemu istnieniu, które ostatecznie wybrzmiewa obecnością aktualną, intensywną i skończoną. To dopiero wówczas, kiedy bryła ziemi jest zdolna do bycia tym dziełem, staje się ona rzeźbą. Zrazu ledwie istniejąca, przez swój odległy związek ze skończonym przedmiotem, który wyposaża ją w duszę, rzeźba stopniowo wyłania się, kształtuje, istnieje. Rzeźbiarz zrazu tylko ją przeczuwa, stopniowo ją dopełniając każdym ze swych działań wykonywanych w glinie. Kiedy zostaje ona ukończona? Wtedy, gdy konwergencja będzie kompletna, gdy rzeczywistość fizyczna tej materialnej rzeczy i rzeczywistość duchowa tworzonego dzieła połączą się, doskonale się ze sobą zbiegną; w taki sposób, by dogłębnie komunikowało się ono ze sobą jednocześnie w swym istnieniu fizycznym i w swym istnieniu duchowym, pełniącymi wobec siebie rolę lustra<sup>5</sup>».

Stanowczo błędną interpretacją byłoby sądzić, że Souriau opisuje tutaj przejście od pewnej formy do pewnej materii, stopniowe urzeczywistnianie się formy idealnej, potencjalności, która stawałaby się realnością za sprawą mniej czy bardziej natchnionego artysty<sup>6</sup>. Chodzi tu bowiem o ustanowienie, podjęcie ryzyka, odkrycie, pełną inwencję<sup>7</sup>: «Ten przyrost istnienia bierze się, jak widzimy, z podwójnej i wreszcie zbieżnej modalności, i dopełnia w jedności konkretnego bytu stopniowo *odkrywanego* w trakcie tej pracy. Często niczego nie da się przewidzieć: finalne dzieło jest zawsze do pewnego stopnia nowością, odkryciem, zaskoczeniem. Jest więc tym, czego poszukiwałem i do zrobienia czego byłem przeznaczony!»

Tym, co fascynuje Souriau w sztuce (tak jak mnie fascynuje w laboratorium), jest *tworzenie tworzenia, powodowanie istnienia*, to znaczy replikacja, nadmiar, odbicie działania artysty (lub badacza) i wytwór (czy autonomia tego, co stworzone). Wyjaśnia to ponownie w szczególnej książce, której cały rozdział zapowiada to, co tutaj

<sup>5</sup> É. Souriau, *Les Différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943, s. 42.

<sup>6</sup> Jest to klasyczna opozycja wprowadzona przez Deleuze'a między parami potencjalność/rzeczywistość i wirtualność/aktualność. Ta druga interesuje Souriau, co wyjaśnia, dlaczego interesował się nim Deleuze.

<sup>7</sup> É. Souriau, *Les Différents modes d'existence*, Paris, PUF, 1943, s. 44.

rozważam<sup>8</sup>: «Najogólniej można rzec, że aby wiedzieć, czym jest byt, należy go ustanowić, wręcz skonstruować, albo bezpośrednio (pod tym względem szczęśliwi są Ci, co *tworzą rzeczy!*), albo pośrednio i przez reprezentację, aż po moment, w którym, podniesiony do najwyższego punktu swej rzeczywistej obecności i całkowicie zdeterminowany przez to, czym się wówczas staje, objawia się on w swym całkowitym spełnieniu, w swojej własnej prawdzie<sup>9</sup>».

Ustanowienie i konstruowanie są z pewnością synonimiczne, choć ustanowienie ma znaczną przewagę, gdyż *nie* używa ponownie całego metaforycznego bagażu konstruktoryzmu – który byłby przecież łatwym i prawie automatycznym zadaniem w przypadku dzieła tak jawnie „konstruowanego” przez artystę. Kiedy mówimy o ustanowieniu, przygotowujemy umysł do zadania pytania o modalność całkowicie odwrotną wobec konstruktoryzmu. Kiedy mówimy, na przykład, że pewien fakt jest konstruowany, to nieuchronnie (dużo kosztowała mnie ta wiedza) wskazujemy na uczonego jako źródło, zgodnie z modelem boga-garncarza. Kiedy zaś, na odwrót, mówimy, iż dzieło sztuki jest „ustanawiane”, przygotowujemy się do uczynienia z garncarza tego, kto podejmuje, scala, przygotowuje, eksploruje, odkrywa – tak, jak odkrywa się skarb - formę dzieła.

Bądźmy ostrożni, mimo tak przestarzałego stylu nie chodzi o powrót do ideału Piękna, którego dzieło byłoby tygłem. W obu sprawach żadnej wątpliwości, żadnego wahania u Souriau: bez aktywności, bez niepokoju, bez pracy rąk, nie ma dzieła ani bytu.

Chodzi więc tutaj o modalność aktywną. Ale akcent wybrzmiewa zupełnie inaczej w przypadku konstruktoryzmu i w przypadku ustanowienia. Odwołanie do konstruktoryzmu wybrzmiewa zawsze krytycznie, ponieważ uważa się, iż za określeniem konstruktora kryje się Bóg zdolny do tworzenia *ex nihilo*. W bogu-garncarzu zawsze więc uobecnia się nihilizm: jeśli fakty są konstruowane, to uczoney konstruuje je z *niczego*; same w sobie są one tylko błotem, na które padło boskie tchnienie. Lecz jeśli *ustanawiane* są przez uczonego lub artystę, to fakty, podobnie jak dzieła, są, stawiają opór, zobowiązują – a ludzie, ich autorzy, muszą się dla nich *poświęcać*, co nie oznacza jednak, że służą im w prosty sposób.

<sup>8</sup> É. Souriau, *Avoir une âme*, „Annales de l'Université de Lyon”, Lyon 1939.

<sup>9</sup> *Ibid.*, s. 25.



Odnosząc ustanowienie do nauki, zmieniacie całą epistemologię; odnosząc je do Boga, zmieniacie całą teologię; odnosząc je do sztuki, zmieniacie całą estetykę. W tych trzech przypadkach pojawia się dość dziwaczna w istocie idea ducha będącego źródłem działania; jego konsystencja rykoszetem przenosiłaby się na materię, która nie miałaby innej postaci, innej ontologicznej godności niż ta, jaką zgodzilibyśmy się jej przyznać. Wyjście alternatywne, błędnie nazywane «realistycznym», byłoby tylko rykoszetem tego rykoszetu czy raczej efektem bumerangu: dzieło, fakt, boskość dyktowałyby i oferowały swoją konsystencję ludziom pozbawionym wszelkiej wynalazczości. Ustanowienie pozwala na inną interesującą wymianę darów, na transakcje z zupełnie innymi rodzajami bytu, i to zarówno w nauce, religii, jak i w sztuce. Dla Souriau, wszystkie byty muszą zostać ustanowione, zarówno dusza, jak i Bóg, dzieło sztuki, jak i fizyka. Żaden byt nie posiada substancji; jeśli byty istnieją, to dlatego, że zostały ustanowione. Zaiste – temu, co nazywamy rzeczywistością, wciąż dotkliwie brakuje realizmu.

*Z języka francuskiego przełożył  
Kamil Lipiński  
Przekład przejrzał i przygotował  
do publikacji  
Krzysztof Matuszewski*



**PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA**  
UNIWERSYTET ZIELONOGÓRSKI

## **THE CREATIVE POWER OF AFFECTIVE DISCOURSE. RECAPITULATING DELEUZE**

In the contemporary society, as a result of the workings of different kinds of media, a systematic degradation of everyday experience and a reduced sensibility in everyday communication has been observed. The conditioning of individual experience by standardized images has led to „the destruction of that which enables individuals to project the unity of an I in a fashion clearly as fictional as it is indispensable” (Stiegler, 2014, p. 83). While Bernard Stiegler writes about the unity of an I, Gilles Deleuze refers to three kinds of powers that take part in the creation of the subject: drives, affects (or feelings) and emotions. The workings of these powers and the outcomes of their work result in what I will refer to as „affective discourse”, which is launched in order to shape the „undetermined centre” named in short „the Self”. Such affective discourse possesses creative power which, if emancipated, may lead directly to the development of new ways of reacting to individual and social environments that are constantly changing due to phenomena like technological progress, mass consumption or the complicated relations between democracy and capitalism. In this way, creation becomes the key to counteracting poverty of experience and overcoming the misleading effects of standardized measures for feeling and experiencing. This unique, affective idiom, that governs behaviour possibilities and even individual profiles, should not be regarded as a heavy burden to be disposed of; on the contrary, it provides an open possibility to create life as one pleases, a possibility that will constantly be supplied with new potentialities and strengths.

In the culture of developed countries it is the cinema, among other forms of mass media, that has taken over the role of the creation of standards for feeling, behaviour and expression. Bernard Stiegler, a famous critic of the stupefying role of mass media, states that media and the cultural industries are „the most effective instruments in the creation of disgust for the old and unfashionable, and (...) [for the creation] of desire” (Stiegler, 2014, p. 31). They delimit possible ways of expression available for the future. If we do not leave the area of expression open, if we do not invite free creation, our choice of modes of living will be systematically delimited.

Referring to this media-induced degradation of experience and sensibility as „symbolic and affective misery”, Stiegler goes on to explain that mass media are „industrial temporal objects [which] are privileged instruments, as they intertwine ideally and massively with the time of consciousness” (Stiegler, 2014, p. 31), with the resultant danger that the Self’s „time of consciousness” may be „increasingly subjected to systematic exploitation” (Stiegler, 2014, p. 31) and „a fully controlled conditioning” (Stiegler, 2014, p. 83). In this sense consciousness, which is usually associated with freedom of mind, becomes a resource given to be used and manipulated by those who possess power and want to tell others what they should do or think and who they should be.

Symbolic misery is defined by Stiegler as „the loss of individuation which results from the loss of participation in the production of symbols” (Stiegler, 2014, p. 10) and also „the synchronization of all consciousnesses [which] is the annulment of the narcissism that [he calls] primordial. When consciousness becomes the object of a systematic industrial exploitation, which is nothing but a process of synchronization, self-love is destroyed. Ill-disposed to itself, consciousness can no longer stand itself: it lives in the untenable. And, not being able to stand itself, not being able to ex-ist, not being able to project itself into a world which has become for it an unworld, it can no longer stand others” (Stiegler, 2014, p. 62). The subject is here seen mainly as the result of different processes of narcissistic origin; it must love itself before it starts to love others and must have its own desires that differ from others. However, it is this very ability – to desire, to love oneself – that has been destroyed by „the submission of consciousness to the time of temporal objects” (Stiegler, 2014, p. 61), which block the

powers that make subjects singular and unique. As Stiegler writes, „once I am deprived of my singularity I can no longer love myself: it is only possible to love oneself starting from the intimate knowledge of one’s own singularity (...) Art is the experience and the support of this sensible singularity” (Stiegler, 2014, p. 6).

And it is here, in relation to art that Deleuze’s concept of creation as a potential means of solving Stiegler’s „symbolic and affective misery” comes into play. For Deleuze, creation and the locus of its realization, namely art, have the power to undermine the working of the media. It is therefore the problem of creation and the individual that I would like to turn my attention to in the rest of this article. However, before I start to present these ideas of creative power of art and affective discourse, I would like to mention that choosing Stiegler as the main figure responsible for the display of the problematic of affective misery is not an abuse or a mistake. Stiegler, throughout his philosophical career, has never stopped to underline the importance of the area of emotions in common undertaking in individual and social life. His work presents solutions, that applied, may contribute to better realisation of everyday routine in contemporary, capitalist society. However, it would be a mistake to take Stiegler’s writings only as the source of solutions to this problem, because what is the most visible in them is rather a constructive diagnosis based on noticing of the problem, than overall and systematic research. This systematic research is, on the other hand, the domain in which Deleuze stands out. Thus, from this point of view, we could look for the solutions of the problem only in writings by Deleuze and omit theories by Stiegler. The same situation concerns writings by Blanchot and Foucault: we can also ask here about the legitimacy of their contribution in the situation, where writings by Deleuze would be enough. However, I intended to support Deleuzian theory with the solutions presented by Blanchot, Foucault and Stiegler, because even if they are less adequate in this regard, they reveal the background to the problem of control, which is not only about its historical provenience, but presents additionally the problematic of emotions that accompany the interiorisation of control and affective misery. The problematic of affective misery would not be so clearly visible and would not make a problem, if the idea of internal control hadn’t been raised. Similarly, in the case of the problematic revealed

systematically by Deleuze, the diagnosis by Stiegler makes it sound more profound and constitutes this misery as the contemporary, serious indisposition, which must be faced and get over. Also, Maurice Blanchot or Michel Foucault's analyses make simple theories on affection more of a practical enterprise. In this case, presented restrictions on the work of these three authors must be taken into account if we want to do justice to the meaning of accepted assumptions.

One of such assumptions is the idea of „affective and symbolic misery” as it is stated by Stiegler in order to present the conditions in which contemporary individual lives. Deleuze assumes that the only solution to the problem of this misery is creation. He distinguishes between two types of creation in his work *Two Regimes of Madness*: creation treated as the invention of an idea and creation as a form of communication. In comparison with the invention of an idea, communication always amounts to being informed, and „when you are informed, you are told what you are supposed to believe” (Deleuze, 2007b, p. 325). You are placed within the society of control, and this society means „submission of almost every human experience to aesthetic and affective – as well as cognitive and informational – control” (Stiegler, 2014, p. 82-83). Hence the problem of affective poverty is related to the concept of creation, but whether this problem can be eliminated depends on how we understand the notion of „creation”. If we understand it as the act of communication or informing, we can always be told or informed what to do and what to think. For Deleuze, however, creation of ideas enlarges the sphere of freedom, which makes it possible to look at information from the outside, thus enabling us to gain distance to it, become critical of it and assess its value. Thus creation, and the locus of its realization, namely art, can undermine the working of the media. Creating beyond the overwhelming power of the media means that individual experience is not restricted and submitted to standardized concepts, but develops in different directions, presents imaginative skills and powers, can subvert the existing order, is inventive and unpredictable and as a result, may even be dangerous. Yet its value consists in these very functions which are released by creativity. Creativity is possible only where individual experience is not limited, but rather where all the powers of human

mind are employed in the enterprise of supporting the area for the unlimited and free development of this experience.

Creation in the writings by Deleuze is inseparably connected with the process of individuation, hence the notion of the subject is introduced. However, the subject in Deleuzian writings is not understood in the traditional romantic sense, where the creative power consists in the realization of an emancipating individual. Whereas the Romantic individual constantly and consciously realizes its own, individual self, the Nomadic subject – as presented by Deleuze – does not try to emancipate its own being or make itself constantly stronger and more fixed in its positions. On the contrary, it is rather a wandering subject that changes its territory and, as a result, is involved in the constant deterritorialization of anything that could somehow be territorialized. This subject is not distinguished and separated from others, but represents rather the strengthening of movement and change. Whenever the results of a change are grasped, this merely marks the way and forms the front from which another deterritorialization can begin. The results of this movement are the areas of singularity, which may be of subjective order, but also of an order of intensification of desire, which has not subjective character. We do not have a “particular subject” here, because what appears in the process of individuation is the nomadic subject, that is not centred around a given core but is the result of encounter. Deleuze writes: „something in the world forces us to think. This something is an object not of recognition but of a fundamental encounter. What is encountered may be Socrates, a temple or a demon” (Deleuze, 2010, p. 176). The encounter is the origin of the process of individuation, it is „the creation of a certain way of existence; however, you should not confuse it with the subject (...) The subjectivation has nothing to do with ‘person’ – it is the mode of individuation, individual or collective, that is ascribed to the event (the time of day, a river, wind, some life), the mode of intensity, not the particular subject” (Deleuze, 2007a, p. 107).

This nomadic subject, then, should not be called a subject at all, for it is not the consequence of the linear accumulation of experience. The Nomadic subject is the result of shivering in the area of intensities. It is these shiverings that transverse the spaces of intensity. The Nomadic subject is not supposed to have a centre, but is rather the

result of an encounter which may appear wherever certain affective powers are released. This encounter „may be grasped in a range of affective tones: wonder, love, hatred, suffering” (Deleuze, 2010, p. 176). These modes of intensity appear in areas susceptible to harm. In such areas, under the condition of the existence of certain emotions, individuation takes place. Simon Sullivan states in the article *The Aesthetics of Affect. Thinking Art Beyond Representation* that: „We ‘are’ – as well as subjects (bound by strata) – bundles of events, bundles of affects (in a constant process of destratification)” (O’Sullivan, 2001, p. 128) and that „[t]his world of affects, this universe of forces, is our own world seen without the spectacles of subjectivity” (Ibid.).

These spectacles of subjectivity seem necessary as the power of unifying synthesis that creates the subject, but Deleuze does not look for a centre from which all directives would come, a centre that would reign in the subjected realm of realities. Deleuze describes this areas of subjectivity as that which „is neither individual nor personal, but rather [creates] the emissions of singularities that are formed on the surface of the unconscious and use the mobile, immanent rule of autounification through nomadic distribution” (Deleuze, 2011, p. 148). This „nomadic distribution” does not rule in a certain, determined space; it is rather the intensity that assumes the world of „impersonal and preindividual singularities” and the world of „free and unbound energy” (Deleuze, 2011, p. 154). These explosions of intensities that result from encountering something that forces us to think and to experience „in affective tones” are called „nomadic singularities” and are not „imprisoned in consolidated individuality of infinite Being (...) or within the borders of the settled, finite subject” (Ibid.). Thus, we find the nomadic subject as opposed to determined, centred settlement of traditional, accumulative narration presented usually in the form of the individual.

To make it possible for the nomadic subject to appear, we also need to understand the forces that take part in its creation and are the consequence of an encounter with an event. These forces are placed in the realm of sensibility. Deleuze writes: „the object of encounter (...) really gives rise to sensibility” (Deleuze, 2010, p. 176) which can be thought of as the sphere where intensities and the result of feeling these intensities appear. Intensity is “understood as a pure difference in

itself" (Deleuze, 2010, p. 181). This means that some qualities are hidden in the affective potential and the released power of intensity gives them a form, an appearance of circulating energy. In this way, in the intensity, the separate, distinct units of meaning are created, for as Sullivan points out „signification itself might be understood as just a complex affective function (meaning would be the effect of affects)" (O'Sullivan, 2001, p. 126). Thus, we can draw the conclusion that the process of creation is possible and realized in the same way as the individuation of subject is realized, as result of the power of emotions being launched. They are the core where the first weakness appears, where the first harm is done, and the „bundles of events and affects" begin to form answers to these harms. The answers that follow the first emotions are called creation.

Creation seems to occur in conjunction with the realization or creation of the subject. In fact, creation of the subject may even be the most important part of creation in general. Its importance may lie in its ability to withstand the overwhelming powers of media described by Stiegler. In the writings of Deleuze, the workings of the powers of creation of the subject amount to any unusual activity that is not focused on the creation of the „ruling center", but rather on „the center of undetermination" where the creative power may be aroused and strengthened. This process of arousing the powers of creation is directed against the determining power of media that bind and immobilize the senses, making them incapable of producing new qualities. The notion of affect or feeling has a special role here. It is simply the power which, by relating towards a certain object, not only strengthens this relation, but also expresses the quality that is created in this process of indicating. Hence it is „the tendency that moves the immobile element" (Deleuze, 2008, p. 76-77). Feeling (or affect) is thus the missing element that can be satisfactorily inserted between perception and action. Thus affect „is here the being, it means the Power or the Quality. It is something expressed that does not exist independently from what expresses it, though it is something completely different from it" (Deleuze, 2008, p. 109). Thus, we have here „the coincidence of the subject and object, the way in which the subject perceives itself or rather experiences or feels itself 'from inside'" (Deleuze, 2008, p. 76). As for subjectivity, it is composed of the



perception of objects. The subject is the „centre of indeterminacy” which is realized in the distance, in the interval „between the received and the executed movement” (Deleuze, 2008, p. 73). This „centre of indeterminacy” wanders through the worlds of images and movements, whose frames it possesses. These frames may be objective or subjective, partial or fragmentary (respectively for objects and perceptions). Subjectivity is understood here as a certain frame realized in time. It retains from it and creates on the basis of it that which interests the subject with regard to its needs. Within this frame the belatedness, the interval between action and reaction is included, that makes the perception and the action possible: „indeed, the perception is only the first aspect of this distance, the second one is action” (Ibid.). Only these two elements create the centre which takes place in the world of images and movements, and around which all other frames of worlds are distributed. The area of relations, i.e. the interval between this, what the subject perceives and towards which it acts, and the objects that are submitted to perception and action, is not empty. This area is filled with feelings, strictly speaking they appear in the gap between perception and action. This affect, this feeling that appears in the belatedness is just „this inhuman becoming of human” (Deleuze, Guattari, 2000, p. 187), where „percepts are no longer perceptions, but are independent from the state of those who experience them; affects are no longer feelings or emotions, but exceed the power of those who submitted to them. The impressions, percepts and affects are the meaningful beings all by themselves and they surpass any experience” (Deleuze, Guattari, 2000, p. 180-181). These affects become independent beings and the states of becoming which amount to the processes of subjectivation or individuation as they are understood by Deleuze.

To organize the processes of creation first we must find the source of creativity. This can be found in the place indicated by Bergson in his *Matter and Memory*. This place boils down to different time. Bergson calls it „the pure-past, a virtual realm of pure potentiality. Such potential (...) can only be actualized when a gap is opened between stimulus and response, that is to say, a break in habit” (O’Sullivan, 2011, p. 92). This gap assumes „the complexity of the nervous system, which allows for a multiplicity of different pathways for stimulus – response, determines a hesitation in that response” (Ibid.). This movement may

be launched and opened by „a general slowing down of the brain-body configuration, or simply a halt (the opening of ‘vacuoles of non-communication’ as Deleuze calls them.)” (Deleuze, 1995, p. 175, cited in: O’Sullivan, 2011, p. 92).

So, to undertake the process of creation, first we need a certain background, some motivating resource. One such resource is a cultural setting where a certain „uneasiness” of the soul (Smith, 2011, p. 134), disquiet or disequilibrium is aroused. At this point the act of creation will follow step by step as „an act that integrates the small perceptions and small inclinations into a remarkable inclination, which then becomes an inclination of the soul” (Ibid.). This inclination, this uneasiness, however, does not appear alone – we have to help it to appear. In order to be able to cross the boundaries of the known into the unknown, first we have to stop the world.

In order to see you have to „stop the world” (Deleuze, Guattari, 2014, p. 161), and it is worth it, for the stakes are high. It is about „the ‘arrival’ in a place where everything agrees with oneself, which is to say, produces joy. The entire world affirms one’s being or capacity to act (one becomes, as it were, the world, or, to put it differently, one becomes the cause of oneself.)” (O’Sullivan, 2011, p. 93-94). This place „is a place in which one experiences the eternal” (O’Sullivan, 2011, p. 94). This is also the very locus where creation may unfold its wings and innovation may appear. This is also the place where desire may rule, bringing into existence new modes of living. To enter into the beyond we have to stop the world to the point of „absolute immobility” which „is itself part of the speed vector” (Ibid.). We must focus attention and begin to experience „a suspension of normal motor activity which in itself allows other ‘planes’ of reality to be perceivable (an opening up to the world beyond utilitarian interests)” (O’Sullivan, 2001, p. 101-102). Another way of describing this non-action is a „new’ way of being in the world, [which] must at some level involve a first moment of this awareness and indeed a moment of non-reaction, ultimately to pleasure or pain (that is to say, a certain disinterestedness)” (O’Sullivan, 2011, p. 99-100). In order to start thinking innovatively, a state of „freedom from the present plane of existence,” (O’Sullivan, 2011, p. 92) and „time underdetermined by that present”, (O’Sullivan, 2011, p. 93) must be achieved. Undirected by the space-times delivered by the media, we can then start to think

independently, by remaining for some time in a moment of pure continuity. Nietzsche “called for a practise of idleness in order to foster genuine thought. In both cases this is a kind of super-productivity arising from a specifically non-productive (in capitalist terms) state. Stillness producing a certain ‘speed’, or intensity, of thought” (Nietzsche, 2001, p. 183-184, cited in: O’Sullivan, 2011, p. 99). Deleuze calls such moments of intensity „spiritual voyages.” These different dimensions and temporalities can often be achieved through encounters with art. Art for Georges Bataille, „is precisely a mechanism for accessing a kind of immanent beyond everyday experience” (O’Sullivan, 2001, p. 127). Participating in art means we open different temporalities, „we access different durations”, (O’Sullivan, 2011, p. 99) durations of passion where lines of flights take the subject into the region of intensities.

However, passion cannot simply last forever; it must be recapitulated. This means that the cogito must always start anew, must always recommence, hence „[e]very consciousness pursues its own death” (Deleuze, Guattari, 2014, p. 155) and has this death inscribed in the very rule of its progress. A single „line of flight” is hence impossible, but it recapitulates itself in this impossibility producing moments of intensity that are the anticipation of the possibilities of consciousness. In the book titled *A Thousand Plateaus*, together with Felix Guattari, Deleuze describes a procedure for grasping and creating within oneself many productive lines of flight. This procedure helps to filtrate what is productive, creative against what can be called the external influence, the impact of the external, accidental objects and reality. Deleuze uses the term „plateau” „whose development avoids any orientation toward a culmination point or external end” (Deleuze, Guattari, 2014, p. 23) in order „to designate something very special: a continuous, self-vibrating region of intensities” (Ibid.). It is thus this state of „plateau” that we are trying to achieve in the process of creation.

Some explanation of this state of plateau may be gained by an analysis of the character of the writings by Deleuze or Maurice Blanchot, whose work was an inspiration for young structuralists, including Jacques Derrida, and also for Emmanuel Levinas, Blanchot’s friend. Blanchot’s writing reveals the situation when we have nothing to do with the object of discussion or controversy. Thought is not focused here on the central point or the matter in question. In the works by Maurice

Blanchot (Blanchot 2008, p. 25-27) writing is a detour, it surrounds or errs – it is a form of enterprise not directed at the achievement of some goal. From the economic point of view it is useless, it is a waste of time and a mistake, but from the point of view of creation it is the best way to behave, for it is this behaviour that leads to meaning, not information. In agreement with Blanchot, Deleuze explicates: „Making a clean slate, starting or beginning again from ground zero, seeking a beginning or a foundation – all imply a false conception of voyage and movement (a conception that is methodical, pedagogical, initiatory, symbolic...)” (Deleuze, Guattari, 2014, p. 26-27). Deleuze goes on to clarify that „[i]t is a regrettable characteristic of the Western mind to relate expressions and actions to exterior or transcendent ends, instead of evaluating them on a plane of consistency on the basis of their intrinsic value” (Deleuze, Guattari, 2014, p. 23). Writing in the works by Blanchot, who influenced Deleuze, is a voyage, a voyage where it is desirable to err, to take additional unnecessary routes, to detour or digress. Creation in the writings by Deleuze is strongly under the impact of this idea of detouring, Blanchot, rejecting here all external ends, says that to create is to form a passage from one singular point to another, and focusing on this passage, following this direction, thought expands. According to Blanchot the best form of the realization of such a creative movement is poetry, where “the poet is the mediator; he connects the near to the far” (Blanchot 1995, p. 114). Thus, though it may seem paradoxical, the simplest method to envision creation according to Blanchot is poetry: it is in the power of this surrounding, circular movement so characteristic to it, where Blanchot, and after him Deleuze, see the difference between this what only is and this what realizes itself in the process of becoming.

Affective discourse and the resulting processes of creation are vitally important precisely because of their potential to overcome the power of control in contemporary societies. For Deleuze „[t]he problem of control (...) becomes (...) that against which creativity must struggle” (Rajchman, 2011, p. 88). The idea of the overcoming of the problem of control is also present in writings by Michel Foucault, that is why it would be interesting and informative to look at it from this additional point of view, all the more that Foucault and Deleuze inspired each other in their scientific enterprises. However, this short overview should not be treated as a direct solution to the problem of affective

misery, because the social and cultural contexts in which the problem appears differ and what could be the solution in ancient times may not appear as curative in the contemporary capitalist society. Moreover, in Michel Foucault's interpretation of the problem of control, the situation is even worse than the one presented by Deleuze, because the external control exerted on humans has become internalized and now the subject succumbs to certain demanded behaviours on its own. It is clearly visible in the example with panopticon, where, as Foucault presents it, the control is only intended and assumed, but the real danger lies in its internalization by the prisoners. They alone feel as if they were observed, the figure of the guard in the tower is only hypothetical, what is real is the control present in the heads of the prisoners. Stiegler sees this problem in a different way and it seems that his approach is more in keeping with the current situation: it is not only that the subject accidentally becomes the guard for itself, but the process of diminishing the internal powers of subjects is undertaken on a broad scale in the mass consumption directed by technology. The creation of this misery becomes a global and constant tendency, and members of society normally have no possibility of escaping it. However, the Deleuzian idea of creation seems to be a possible solution to this problem.

To sketch the idea of the Foucaultian solution to the problem of control, first it would be helpful to look at the following question posed by Deleuze and Foucault, they ask: „in what forms, to what degree (...) can we invent today spaces and groups for the kind of open search and research, interference and resonance, learning and unlearning, which formed part of the whole idea of 'creativity'?” (Rajchman, 2011, p. 89). In what forms can we invent „spaces and times in which thinking lives?” (Ibid.). Deleuze bases his idea here on the propositions included particularly in the writings by Foucault, namely certain methods and techniques that do not need to explicate anything that lies under the surface of expression, their advantage is that they lie on this surface ready to be used, they lie at hand and in sight. The problem is only that you need to be taught how to use these methods and how to apply them to everyday routine. Deleuze and Foucault say thus that we do not need to be able to find certain depth or go down beyond the sphere of signs to find „space and time in which thinking lives”, we do not need to

decode the internal meaning out of the external sign. They propose something completely contrary: Foucault offers certain techniques, that will be easily accessed and always at hand to help in the organization of the matter coming from the outside or experienced inside the subject. Deleuze, on the other hand, also proposes concrete technique that becomes only on the surface: cinema.

As far as Foucault is concerned, in his writings on ethics, he provides many techniques of attending to oneself. As I explained earlier, these technics may not apply to the current situation of a subject, due to changed conditions of contemporary living, but they may, nevertheless, indicate the direction of the inquiry which, in the future, may lead to the area where the problems of control may be solved. Such an overview may be helpful, though it is not a direct answer to the problem mentioned by Deleuze and Stiegler. Among many such solutions presented by Foucault are practical methods of caring of the self and making an art of a subject's life, what means that they function as a certain form of creation that may counteract the stupefying powers of mass media. As was stated above, Foucault does not propose the inquiry into the depths of individual soul. Instead, he proposes „a constant practice (...), a set of carefully worked-out procedures (...) [that possess] curative and therapeutic function” (Foucault, 2000, p. 94, 95, 97). One of such therapeutic method is „habitual self-reflection” (Foucault, 2000, p. 101) which advises „to come back inside oneself and examine the ‘riches’ that one has deposited there” (Foucault, 2000, p. 101), or the next one which says that we should visualize the future „very systematically imagining the worst that may happen” (Foucault, 2000, p. 102), it may impregnate us against evil that may happen to us in reality. All these methods are directed to a certain common goal: to achieve a certain harmony in relation with yourself in order to be able to counteract calamities that may result in our worsening affective condition. What is important here, and goes in line with the following Deleuzian method, is that this self-control „is not aimed at uncovering, beneath appearances, a hidden truth that would be that of the subject itself; rather, it finds in these representations (...) the occasion for recalling to mind a certain number of true principles” (Foucault, 2000, p. 104), principles that may be always at hand waiting to be used. Thus, similarly to Deleuze, Foucault does not aim at depth of interpretation,

but proposes simple tricks of imagination and creation that may help in mastering the Self in the world of constant deception and manipulation.

Deleuze also relates his method of creation directed against the symbolic misery to surface. In his extrapolation on cinema he admits Foucaultian influence, and underlines this quality of surface: „It's in Foucault himself that surfaces become essentially surfaces on which things are inscribed: this is the whole problem of utterances which are 'neither visible nor hidden'. Archaeology amounts to constituting a surface on which things can be inscribed. If you don't constitute a surface on which things can be inscribed what's not hidden, will remain invisible. Surface isn't opposed to depth (...) but to interpretation. Foucault's method was always opposed to any interpretative method. Never interpret; experience, experiment...” (Deleuze 1995, p. 87). Experiencing and experimenting is clearly visible in Deleuzian approach to creation, where he tries to instill them against the overwhelming power of interpretation.

In Deleuzian writings it is film that is the example of a previously accepted technique. It does not need to come down into the depth of interpretation, but it releases the motion that happens on the surface and delimits this surface exactly as something that is the deepest according to the words by Valery: „there's nothing deeper than skin” (Deleuze 1995, p. 87). This motion as the art of surface takes place in the art of film production, whose main role amounts „to setting out new, actual routs in subject's minds” (Deleuze 2007a, p. 72). Deleuzian theory considers two great phenomena that are encountered in film: the movement-image and the time-image. They both resemble the movement of thought and may be understood as an attempt to construct new ways of experiencing. Deleuze always commented that „a cinema has always tended to construe a certain image of thought, certain mechanisms that govern our way of thinking” (Deleuze 2007a, p. 76). Following his line of argumentation, it appears that thanks to the cinema it becomes possible not only to follow the construction of our thought, but also inaugurate its change and deconstruction of its grounded matrices. Thus, creating cinematic experience becomes the very helpful and at hand method of the transformation of human ways of life, it may become a tool for subversion that changes the foundation of experiencing and thinking, subversion that comes contradictory to

everyday media impact. Together with the ideas on the process of subjectivity construction by Foucault, Deleuzian concepts of thought-image as possible to be constructed in film, provide easily accessible methods to counteract the production of affective misery.

Taking into account the definitions of affective misery and the Deleuzian idea of creation and his understanding of the nomadic subject as the result of this creation, we may infer that „spaces and times”, movement-image and time-image may be opened by entering into regions of intensity. Feeling and thinking within such regions may be the best way to counteract the controlling powers of contemporary media technology. Thus the creation of a singularity could be an answer to the problem formulated by Stiegler. The subject that stands behind Stiegler’s theory lacks the ability to produce affects and symbols. This is the result of the workings of different technological inventions, mainly the media. Through the process of synchronization of their time with the time of subject’s consciousness, they weaken this consciousness, strip it of its narcissism, of its love toward itself. The process of creation presented by Deleuze could start precisely in the place of this absence, this affective misery: when we can no longer love ourselves, we stop believing in ourselves and start to believe what media dictate. We can no longer love ourselves so we become weak, and as a consequence, we cannot produce affects that are the independent beings that express our inner reality. There are two reasons for this. First, because we no longer have this reality, second, because we are no longer independent, our consciousness is not creative and productive, because it can only repeat what is proposed by the media. We become enslaved by their images, by their forms of time. Not loving ourselves anymore, we do not have the ability to save our thinking and transform it into affects, we cannot win with our attachments acquired in the contact with media. The subject proposed by Stiegler is an enslaved subject, one that does not have enough inner power arising from its love of itself to create affects. It is not bound strongly enough to its own ideas, thoughts and inner pictures. When connection with one’s own experiences is destroyed, they cannot be formed into affects, and they cannot start to live their own lives as separate, unique beings independent of their authors. It is this state that Stiegler refers to as „symbolic misery”, which is part of our contemporary identity. The creation as it is proposed by Foucault,



Blanchot and Deleuze, provides an answer to this problem. First, it cures the lack and weakness caused by the media, second, it tries to induce the processes of creation that originate from this weaknesses. Moments of atopia, stillness, immobility which are sometimes the result of this weakness may be strengthened on the basis of the inaugurating hesitation, then some tension arises „until the free action drops from it like an over-ripe fruit” (Bergson, 1913, p. 171, 176, cited in: Smith, 2011, p. 135). Deleuze proposes the process of creation in the form described by him, because it allows the area between stimulus and response to become open to the unexpected, so the idea of nomadic subject may then function and singularity as „the self-vibrating region of intensities” may be realized. The whole process of the preparation and the realization of these intensities, called in this article „affective discourse” reaches its culmination in affects as the carriers of the power of the independent, inner life. Thus the creation treated as freedom in the realization of intensities seems to address the problem of affective misery and may constitute an important area for further research.

## BIBLIOGRAPHY

- Bergson, H. (1913). *Time and Free Will: An Essay on the Immediate Data of Consciousness*. Mineola: Dover Publications.
- Blanchot, M. (1995). *The Work of Fire*. Stanford, California: Stanford University Press.
- Blanchot, M. (2008). *The Infinite Conversation*. Minneapolis and London: University of Minnesota Press.
- Deleuze G. (1995). *Negotiations, 1972–1990*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze G. (2007a). *Negocjacje 1972 – 1990*. Wrocław: Wyd. Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej we Wrocławiu.
- Deleuze G. (2007b). *Two Regimes of Madness. Texts and Interviews 1975 – 1995*. South Pasadena: Semiotext(e).
- Deleuze G. (2008). *Kino. 1: Obraz-ruch. 2: Obraz-czas*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria.
- Deleuze G. (2010). *Difference and Repetition*. London, New York: Continuum.
- Deleuze G. (2011). *Logika sensu*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Co to jest filozofia?* Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz/terytoria.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014). *Anti-Oedipus*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2014). *A Thousand Plateaus. Capitalism and Schizophrenia*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Foucault, M. (2000). *Essential works of Foucault 1954 – 1984. Ethics*. Vol. 1. London: Penguin Books.
- Jun N., Smith D. W. (eds.) (2011). *Deleuze and Ethics*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Nietzsche, F. (2001). *The Gay Science*. Cambridge: Cambridge University Press.

- O'Sullivan S. (2001). The Aesthetics of Affect. Thinking Art Beyond Representation, "*Angelaki. Journal of the theoretical humanities*," Vol.6, No. 3, December.
- O'Sullivan S. (2011). The Production of the New and the Care of the Self. In: S. O'Sullivan and S. Zepke (eds.), *Deleuze, Guattari and the Production of the New* (91–103). University of Tennessee, London, New York: Continuum,
- O'Sullivan S., Zepke S. (eds.) (2011). *Deleuze, Guattari and the Production of the New*. University of Tennessee, London, New York: Continuum.
- Rajchman J. (2011). A Portrait of Deleuze-Foucault for Contemporary Art. In: S. O'Sullivan, S. Zepke (eds.), *Deleuze, Guattari and the Production of the New* (80–90). University of Tennessee, London, New York: Continuum.
- Smith, D. W. (2011). Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics. In: N. Jun and D. W. Smith (eds.), *Deleuze and Ethics* (123–141). Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Stiegler, B. (2014). *Symbolic Misery*. Cambridge, Malden: Polity Press.

## **ABSTRAKT**

### **Kreatywna siła dyskursu afektywnego. Rekapitulacja myśli Deleuze'a**

W prezentowanym artykule starałam się skupić uwagę odbiorcy na problemie ubóstwa afektywnego i emocjonalnego, które jest współcześnie wynikiem systematycznej degradacji codziennego doświadczenia. Proponuję analizę tego problemu opartą na pismach filozofów tradycji kontynentalnej, zwłaszcza Gillesa Deleuze'a, ale również Michela Foucault i Maurice'a Blanchota. W artykule sugeruję, że to właśnie tworzenie jest tym, co może stanowić odpowiedź na problem wymienionego ubóstwa. W związku z tym rozwiązaniem przedstawiam techniki i metody, które podjęte mogą zaowocować kreacją. Jednakże, najpełniejszy ich zestaw zapewniają oryginalne pisma wymienionych badaczy, do których starałam się odwoływać.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Kreacja, etyka immanentna, eksperyment, podmiot

## **ABSTRACT**

### **The Creative Power of Affective Discourse. Recapitulating Deleuze**

In the following article an attempt is made to draw the reader's attention to the problem of affective and emotional poverty which has resulted from the systematic degradation of everyday experience in contemporary times. The analysis of this problem is based on the writings of different continental philosophers, especially Gilles Deleuze, but also others, like Michel Foucault or Maurice Blanchot. It is suggested that the solution to this problem may lie in the power of creation, and I have tried to offer the reader some techniques or methods which, if undertaken, may develop creativity and release its power. However, the best repertoire of such techniques is to be found in the writings of the above mentioned researchers, so the reader is directed to the original sources.

**KEYWORDS:** creation, immanent ethics, experiment, subject



**PAWEŁ MURZICZ**  
UNIwersytet Wrocławski

## **PROBLEMATYCZNOŚĆ BYCIA**

Dla Heideggera Nietzsche jest filozofem metafizyki, jej skrajnej postaci, w której bycie staje się wartościami. Heidegger dokonuje krytyki filozofii woli mocy z perspektywy bycia, jego zdaniem niedostępnej Nietzsche. W niniejszym tekście chciałbym postawić pytanie – nawet jeśli nie udzielę na nie rozstrzygającej odpowiedzi – czy „pojęcie” bycia rzeczywiście jest wolne od sfery wartości, czy „nie kryje się [w nim], mimo zaprogramowanej redukcji aksjologicznej, pewne nie zredukowane do końca aksjologiczne residuum”<sup>1</sup>.

### **1. Myślenie bycia nie jest wolne od wartości**

Chciałbym zacząć od przedstawienia relacji między byciem a wartościami. W tej części artykułu moja teza będzie negatywna, przez co rozumiem pokazanie, że filozofia bycia nie jest wolna od kwestii wartości, podskórnie je zakłada. Co więcej, aby wypowiedzieć bycie, Heidegger posługuje się językiem wartości. W dalszej części pracy przedstawię tezę pozytywną, pokazującą, że Heidegger broni określonych wartości.

W *Byciu i czasie* rzucenie w świat należy do faktyczności *Dasein*. Rozumie ono świat, siebie i innych na podstawie siatki znaczeń, sensów, dzięki którym orientuje się w świecie. Po zwrocie motyw rzucenia jest kontynuowany, lecz zostaje złagodzony: istotą człowieka nie jest już rzucenie w świat, „zamieszkiwanie w prawdzie bycia” stanowi istotę „bycia-w-świecie”<sup>2</sup>. Jednakże „mieszkamy” nie tylko w „prawdzie bycia”, lecz również w „byciu prawdy”, czyli w określonej epoce, która na swój

---

<sup>1</sup> Cezary Wodziński, *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk 2007, s. 371.

sposób rozumie byt w całości. Nie odnosi się to jedynie do bytów, rzeczy, lecz do całości relacji międzyludzkich. I tu pojawia się pierwszy problem. Istnieją sensy, które pozornie są neutralne aksjologicznie. Na przykład przez bycie winnym komuś pieniądze rozumiemy konieczność ich zwrotu, przez czerwone światła w komunikacji drogowej rozumiemy konieczność zatrzymania się. Są to zachowania przedstawiające określoną konieczność sposobu bycia. Powinniśmy zachować się tak a nie inaczej. Jeśli, wracając do *Bycia i czasu*, *Dasein* w jego byciu chodzi o jego własne bycie, oznacza to, że rozumie bycie inaczej niż inne *Dasein*, choć owo rozumienie może dotyczyć tej samej rzeczy lub sprawy. Fakt, że *Dasein* w swoim byciu orientuje się na swoje własne bycie, oznaczać musi możliwość posiadania preferencji, przedkładania czegoś nad coś innego niż ktoś inny.

W swoim codziennym byciu człowiek urzeczywistnia preferencje co do sposobu bycia, działa na podstawie jakiejś preferencji, hierarchii działań, tego co uznaje za wartościowe. Kiedy jesteśmy świadkami kradzieży torebki kobiecej, to nie powiemy sobie, że pewien człowiek swoją ręką odbiera drugiej osobie należącą do niej rzecz. Rozumiemy taką sytuację jako kradzież, a osobę dokonującą tego czynu jako złodzieja; takie jest rozumienie tej sytuacji. Rozumiemy ją w kategoriach wartości. Jeśli ktoś na sali wykładowej rozmawia przez telefon komórkowy, to nie myślę o tej osobie jako o człowieku rozmawiającym przez telefon, lecz jako o człowieku, który przeszkadza innym osobom w słuchaniu odbywającego się właśnie wykładu. Kwestię relacji między byciem a wartościami można dostrzec, jak sądzę, również w kontekście artykulacji bycia w mowie. Jeśli każde słowo jest artykulacją bycia, czyli jego zrozumiałości, to czy słowa „dom” nie odnosi się nie tylko do jego fonetyki, ale również do jego semantyki? Jeśli tak, to słowo „dom” na mocy swego sensu odsyła do chronienia przed zimnem, gorącem, niebezpieczeństwami itp. Rzucenie w świat to rzucenie w odkrywający charakter wartości. Bycie nie *jest* wartością, lecz jest *nośnikiem* wartości. Wartości mogą być rozumieniem bycia. Heidegger takiego ujęcia unika.

---

<sup>2</sup> BMM, s. 121. Na temat zwrotu w myśli Heideggera zobacz Małgorzata Kwietniewska, *Zwrot w myśli Heideggera*, „Analiza i Egzystencja” nr 6, 2007, Krzysztof Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 204-212 oraz Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 303-364.

Spójrzmy teraz na relację między wartościowaniem a odkrywaniem bytów. Nietzsche pisze, że: „wszelkie widzenie (to, że w ogóle coś jest dostrzegane, owa selekcja) jest już wartościowaniem, akceptacją, w przeciwieństwie do odrzucenia i chęci niedostrzegania”<sup>3</sup>. Nietzsche rozumie tutaj wartościowanie nie jako uprzedmiotowienie, lecz jako preferencję, która umożliwia rozumienie konkretnego bytu. To, że człowiek zatrzymuje się przy tym a nie innym bycie, jest już wyrazem jakiejś preferencji. Czy nie to samo dzieje się z byciem? Zatrzymujemy się nie na każdym bycie i nie dowolnym, lecz na tym, ze względu na *Dasein*, któremu chodzi o jego własne bycie<sup>4</sup>. Oto słowa Heideggera o *noein*, które jako niezmanipulowane przez metafizykę, będąc odbiorem bycia, współprzynależy do niego: „Po pierwsze, odbierać znaczy: przyjmować, pozwolić dojść do kogoś temu, co się pokazuje, przejawia. Po drugie, jako przesłuchiwać znaczy przesłuchać świadka, wy badać go i sporządzić protokół, u-stalić, jak stoją sprawy i co przedstawiają. Odbiór w tym podwójnym sensie wyraża pozwalanie, by coś doszło do kogoś, przy czym to coś nie zostaje po prostu przyjęte, lecz wobec tego, co się pokazuje, przyjmuje się postawę przesłuchującego, czyli zajmuje się pozycję zaporową. Gdy wojska zajmują pozycje zaporowe, ich zamiarem jest takie przyjęcie zbliżającego się przeciwnika, by go przynajmniej zatrzymać. Takie zaporowe zatrzymywanie tego, co się przejawia, zawiera się w *noein*”<sup>5</sup>. Dla Nietzschego odbiór jest preferencją, wartościowaniem, tworzeniem; dla Heideggera to prymarne wartościowanie, preferowanie tego a nie innego bytu, jest jego odbiorem. Taka była linia obrony Heideggera przed wolicjonalnie nastawioną metafizyką. Ten niezwykle subtelny i zarazem ważny moment „wartościowanie-odbieranie” pojawi się przy okazji omawiania kwestii bycia i ciała.

Najbardziej dobitny, moim zdaniem, argument na rzecz tezy, że filozofia bycia nie jest wolna od kwestii wartości, dotyczy postulatu, że powinniśmy myśleć bycie, oczekiwać jego wezwania. Heidegger jasno i wprost mówi, że powinniśmy myśleć bycie. Choć nie wynika z tego, że bycie *jest* wartością, to jednak wartością *jest* myślenie bycia. Józef Tischner ujmuje to w sposób następujący: „Kluczowe pojęcia filozofii

<sup>3</sup> Friedrich Nietzsche, *Nachlass, Pisma z lat 1884-1885*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, Warszawa 2011, 26 [71].

<sup>4</sup> Por., BC, s. 195. Zob. Michalski K, *Heidegger i filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 61.

<sup>5</sup> WDM, s. 130.

Heideggera mają wyraźnie aksjologiczny wydźwięk. Czym jest np. «prawda» w formule «prawda bycia», jeśli nie jakimś «dobrem» człowieka? Czym jest «prześwit prawdy», jeśli nie tym co przeciwne mrokom? A czym «zdecydowanie», jeśli nie aktem ostatecznego samookreślenia w preferencji dokonanej na widok śmierci? Czym głęboka i piękna symbolika domu, ojczyzny, pasterza bycia, za pomocą której Heidegger wydobywa nasze związki z istnieniem?”<sup>6</sup>. W podobnym tonie wypowiada się Barbara Skarga, która odczytuje Heideggerowską *aletheia* jako myślenie, które ma wzbogacać, a jeśli powoduje przemianę całej osobowości, naszego Ja w jego niepowtarzalnym byciu, to zwykle ma to być przemiana moralna, którą powoduje samo zrozumienie sensu bycia<sup>7</sup>.

Choć bycie ma być wolne od wartości, to sam Heidegger używa w swoich analizach słów z dziedziny wartości: „upadek myślenia w nauki i w wiarę jest złym udziałem bycia”<sup>8</sup>. Gdzie indziej pisze, że dopiero dzięki myśleniu bycia będziemy w stanie „rozważyć, co mamy sądzić o złośliwości zła”<sup>9</sup>. W *Liście o humanizmie*, odpowiadając Jeanowi Beaufretowi, Heidegger podważa sens zachowania nie tylko słowa „humanizm”, ale w ogóle „-izmów”, pisząc: „(...) czy to zło, jakie sprawiają wszystkie tego rodzaju nazwy, nie jest dość przejrzyste?”<sup>10</sup>. „Dopóki myślimy tylko metafizycznie, nie myślimy jeszcze właściwie”<sup>11</sup>

Konsekwencją pomijania wartości w filozofii bycia jest jej formalizm<sup>12</sup>. Wtedy nie ma różnicy między nazistowskimi Niemcami a Ameryką, między zmechanizowanym rolnictwem a komorami gazowymi, obrońcą praw człowieka a obrońcą dyktatury państwowej<sup>13</sup>:

<sup>6</sup> Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982, s. 486.

<sup>7</sup> Zob., Skarga Barbara, *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005, s. 130.

<sup>8</sup> DL, s. 285.

<sup>9</sup> CZM, s. 22.

<sup>10</sup> BMM, s. 78.

<sup>11</sup> CZM, s. 49

<sup>12</sup> Zob., Tischner J., *Myślenie...*, dz. cyt., s. 126.

<sup>13</sup> „Z metafizycznego punktu widzenia Rosja i Ameryka są tym samym; to ponure szaleństwo rozpasanej techniki i niebywałego zdyscyplinowania statystycznej jednostki. (...) każdy skrawek kuli ziemskiej został opanowany technicznie i poddany eksploatacji gospodarczej (...), czas zaś jest już tylko pośpiechem, chwilowością i równoczesnością, a czas jako dzieje ulotnił się z bytowania narodów (...)” (WDM, s. 39). „«Narodowa organizacja» nauki porusza się po tym samym torze co «zamerykanizowana» (...)” (PDF, s. 143). Pöggeler zadaje pytanie, czy gdyby Heidegger znał Webera i jego analizy powstania kapitalizmu czy analizy rolnictwa, mógłby pisać o chłopach i pasterzach tak jak pisał? (Otto Pöggeler, *Droga myślowa Martina*



„Znosząc różnicę «między dobrem i złem», myślenie Heideggera niezdolne jest do postawienia «problemu zła». Owa niezdolność nie jest przypadkowa, lecz wynika z najgłębszej wewnętrznej konieczności myślenia bycia i różnicy ontologicznej”<sup>14</sup>. Jacques Taminiaux stawia pytanie czy jest w ogóle możliwe osiągnięcie porozumienia (*come to terms with*) z pojęciem wartości wyłącznie z ontologicznego punktu widzenia? Drugie pytanie, jakie stawia brzmi: „Czy jest zasadnym uważać, że w kwestii problemu wartości, bycie samo nie jest problemem”<sup>15</sup>.

Jak wskazuje Adam Kroker, pomimo krytyki wartości Heidegger sam niezupełnie od nich uciekł. Pod koniec swego życia Heidegger stąpił kreśloną przez siebie wizję samotności, opuszczenia, przedstawiając obok niej ratujący apel niemierzalnego poetyckiego słowa. Właśnie kiedy Heideggerowi wydawało się, że uciekł binarnemu językowi wartości, kiedy wydawało mu się, że uciekł transgresyjnemu fundamentowi epoki, jakim jest wieczny powrót, nieświadomie zwaloryzował język wartości poprzez instrumentalność interpretacji, bo czymże jest dialektyka *techné* i *poiesis*, niebezpieczeństwa i ratunku, jeśli nie odnową binarnego kodu na wyższym poziomie abstrakcji i ogólności. Ratująca moc sztuki, wynosząca poza technikę jest zarazem powrotem do ostatnich momentów filozofii Nietzschego<sup>16</sup>.

---

*Heideggera*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa 2002, s. 438).

<sup>14</sup> Cezary Wodziński, *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007, s. 447. Również Krzysztof Michalski zwraca uwagę na ten problem: „(...) refleksja Heideggera stawia nas przed dylematem: albo pytamy o prawdę, a wtedy zapominamy o byciu, albo pytamy o bycie, a wtedy z konieczności zapominamy o prawdzie” (Michalski K., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 255).

<sup>15</sup> Jacques Taminiaux, “Heidegger on Values”, [w:] *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930*, ed. James Risser, New York 1993, s. 239.

<sup>16</sup> Arthur Kroker, *The will to technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche, and Marx*, s. 75.

## 2. Kiedy myślimy bycie?

Heidegger mówi nam, abyśmy myśleli bycie. Pytanie, które chciałbym postawić temu zaleceniu, brzmi następująco: kiedy myślimy bycie, a dokładniej, kiedy wiemy, że je myślimy? Heidegger daje nam taką oto wskazówkę: „Wyistaczanie dostrzegamy w każdym prostym, wolnym od przesądów namyśle nad obecnością i poręcznością bytu”<sup>17</sup>. Czym jednak jest namysł wolny od przesądów? O jakich przesądach mowa? Czym jest sam przesąd? Tego Heidegger nie wyjaśnia. Podobny zarzut możemy postawić Heideggerowskiemu postulatowi, aby myśleć to, co godne pytania. Jak zauważa Ewa Nowak: „(...) to my decydujemy, co jest godne pytania, a co nie, tak więc chcąc nie chcąc hołdujemy pewnym poglądom”<sup>18</sup>. Co więcej, powyższe słowa Heideggera stoją w sprzeczności z ideą „koła hermeneutycznego”, która jest swoistą metodą wykazania „istnienia bycia”, a która polega na nie zakładaniu punktu początkowego: „Kolisty charakter myśli nie jest jednak w oczach Heideggera jej błędem czy brakiem – przeciwnie, to dzięki niemu właśnie rzeczywistość odsłania się myśli. (...) opis myśli bezzałożeniowej jest po prostu fikcją (...)”<sup>19</sup>.

Z drugiej strony, niejako przecząc sobie, Heidegger pisze, że aby myśleć bycie, trzeba uwolnić się „z pragnienia, by ująć je możliwie czysto i bez domieszek”<sup>20</sup>. Przeciwstawia się zatem wszelkim zakusom „czystego” myślenia bycia. Co więcej, pomyśleć bycie można, jak mówi, z „domieszkami”. Czym są owe domieszki i czym różnią się one od przesądów, tego Heidegger również nie wyjaśnia. Gdzie indziej pisze z kolei tak: „Wszystko bowiem, co w myśleniu istotnym pomyślane prawdziwie, pozostaje – a przemawiają za tym istotowe racje – wieloznaczne”<sup>21</sup>. „Możliwość zbłądzenia jest przy takim myśleniu (bycia – PM) największa”<sup>22</sup>. Bycie, jak stwierdza Otto Pöggeler, „zawsze daje o sobie znać jako coś niewyjaśnionego i wątpliwego”<sup>23</sup>. Pomyślenie prawdy bycia wydaje się zatem zadaniem niemożliwym do wykonania,

<sup>17</sup> KRM, s. 13

<sup>18</sup> Ewa Nowak, *Problem metafizyki – ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008, s. 15.

<sup>19</sup> Michalski K., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 45.

<sup>20</sup> PDF, s. 270.

<sup>21</sup> CZM, s. 78.

<sup>22</sup> OR, s. 179. „Jako odpowiadanie myślenie bycia jest bardzo zwodniczą (...) rzeczą” (OR, s. 180).

<sup>23</sup> Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 110.

skoro wymaga ono bezustannego przemagania kolejnych jego ontycznych warstw: „trzeba stale przewycięzać przeszkody sprawiające, że powiadanie nie jest dostateczne”<sup>24</sup>. Rewersem tej trudności jest sama artykulacja bycia w mowie. Heidegger pisze, że „bycie w myśleniu staje się mową”<sup>25</sup>. Czym jednak jest artykułowanie – Heidegger mówi również o „przechowywaniu” – jawności bycia w mowie, jeśli nie jakąś jego petryfikacją? Czy otwartość bycia zakłada, czy przeciwstawia się przechowywaniu bycia? Wydaje się, że Heideggerowi chodzi o oba momenty jednocześnie. Problem jaki tutaj powstaje, jest oczywisty: brak kryterium odróżnienia w mowie tendencji uprzedmiotawiających bycie od tendencji przeciwnych. Czy „domieszki” i „przesady”, o których mówi Heidegger, nie byłyby – jeśli spróbuje się odpowiedzieć za Heideggera – bytowi naleciałościami, splątaniem bycia i wartości, zakorzenionym głęboko w tradycji i kulturze? Czy wezwanie do myślenia bycia nie jest wtedy, z powodu braku kryterium, wezwaniem do zachowania uprzedmiotowionego bycia? „Język potoczny, coraz bardziej dzisiaj rozgadany i zużyty, nie nadaje się do powiadania prawdy Bycia. Czy prawdę tę w ogóle można wprost powiedzieć, skoro wszelki język jest przecież w ogóle językiem bytu? A może się dla Bycia da wymyślić jakiś nowy język? Nie. I nawet gdyby się to powiodło bez sztucznego słownictwa, nie byłby to język powiadający. Wszelkie powiadanie musi uruchamiać zarazem zdolność słuchania. Jedno i drugie musi mieć to źródło. Tak więc tylko jedna rzecz jest ważna: powiadać (...) językiem bytu jako językiem Bycia”<sup>26</sup>. Czy zatem, w kontekście powyższych słów Heideggera, artykulacja bycia – z powodu faktu, że odbywa się w języku metafizyki – również nie uprzedmiotawia bycia? Tym bardziej, że „w wypowiedaniu bycia nie mamy wprawy”<sup>27</sup>.

Z jednej strony Heidegger zdaje się sugerować, że myślenie bycia jest „zero-jedynkowe” – albo myślimy bycie albo nie; albo znajdujemy się w nastroju, który pozwala pomyśleć bycie albo w nastroju, który to wzbrania. Zdaje się, że nie można myśleć bycia „trochę”, „do jakiegoś

<sup>24</sup> KRM, s. 35

<sup>25</sup> BMM, s. 76. Gdzie indziej mówi, że aby być w pobliżu bycia trzeba nauczyć się egzystować w tym co „bezimienne”, co można rozumieć jako sprzeczność.

<sup>26</sup> PDF, s. 79.

<sup>27</sup> BMM, s. 175. U Heideggera można znaleźć sporo wyrażań, które dotyczą kryterium myślenia bycia a których Heidegger nie wyjaśnia – na przykład pisze o „błędnej interpretacja prawdy Bycia” (PDF, s. 93), czy o „rzetelnym przemyśliwaniu (PDF, s. 87).

stopnia”<sup>28</sup>. Problem, jaki się tutaj pojawia, zyskuje kształt następujący: pomyślenie bycia w pełni, w czystej postaci, musiałyby oznaczać, że bycie stałoby się możliwe do poznania, tj. stałoby się bytem. Innymi słowy, pewność i oczywistość myślenia bycia oznacza, że *de facto* myślimy już byt. Z drugiej strony, jeśli do nastroju podstawowego należy „prze-czuwanie”, „zdziwienie” to sugeruje to raczej niepełny „obraz” bycia, jego wieloznaczność. Istniałyby zatem „stopnie otwartości bycia”, jego zrozumiałości – myślenie bycia z „domieszkami”. To z kolei rodzi problem niemożności wskazania kryterium, kiedy myślenie jest „opanowane” przez bycie, a kiedy przez byt.

Problem ten widać wyraźnie w kontekście zmiany sensu słów w okresie zaangażowania Heideggera w narodowy socjalizm. W *Byciu i czasie*, ale również w okresie po zwrocie, *Dasein* oznacza właściwy człowiekowi sposób bycia. Mogło ono jedynie współegzystować (*Mit-sein*) z innymi *Dasein*. Natomiast w okresie rektoratu pojawia się *Dasein* narodu niemieckiego. Pojawia się również nowe tłumaczenie fragmentu 53 Heraklita: „spór” zostaje zastąpiony „walką”. Czy to oznacza, że poprzednie odczytania prawdy bycia były błędne? Skąd możemy wiedzieć, że i te nowe nie zostaną zastąpione przez inne?

Heidegger daje nam wiele wskazówek, jak powinniśmy myśleć, tj. wymawiać bycie. Choćby taką: „Jeśli człowiek ma się raz jeszcze znaleźć w pobliżu bycia, musi wpieryw nauczyć się egzystować w tym, co bezimienne”<sup>29</sup>. Nie mówi nam jednak, tj. nie daje kryterium rozpoznawania, kiedy myślimy bycie, tj., kiedy mowa wypowiada bycie. brak takiego kryterium, jak zauważa Michalski wynika z samego bycia. Na jego gruncie nie jesteśmy w stanie wskazać kryterium prawidłowego myślenia i wypowiadania bycia. Tylko na gruncie prawdy, wartości, czyli preferencji w wyborach, jesteśmy w stanie stwierdzić czy faktycznie myślimy i wypowiadamy bycie<sup>30</sup>. Słowa Heideggera o machinacji, pozbawieniu człowieka domostwa, zwodniczości opinii publicznej, z

---

<sup>28</sup> Gdy Heidegger pisze, że „*wybieganie w śmierć* nie jest wolą nicości w zwykłym sensie, lecz przeciwnie, najwyższym jawno-byciem” (PDF, s. 303), wydaje się, że sugeruje jakieś stopnie jawno-bycia – tutaj wybieganie w śmierć byłoby stopniem najwyższym jawno-bycia. Czy zatem istnieje nie najwyższe, lecz wyższe jawno-bycie? Jeśli takie pytanie, w perspektywie filozofii bycia jest błędnie postawione, po co Heidegger pisze o najwyższym jawno-byciu? Czy nie wystarczyłoby napisać, że wybieganie w śmierć jest jawno-byciem bez słowa „najwyższe”?

<sup>29</sup> BMM, s. 82.

<sup>30</sup> Zob. Michalski K., *Heidegger I filozofia współczesna*, dz. cyt., s. 237.

pewnością nie są przypadkowe, pomimo jego zastrzeżeń, że nie mają wydzwiku negatywnego. Odnoszą się do konkretnej historyczno-kulturowej sytuacji człowieka i zostały przez niego wybrane jako najbardziej adekwatne, najlepiej nadające się do jej opisu. Tym samym Heidegger dał wyraz swojej preferencji, czyli dokonał wartościowania.

Postulowany i oczekiwany przez Heideggera „inny początek myślenia” miałby odbywać się w języku, który jest nam nieznanym, gdyż język, którym się aktualnie posługujemy, dzięki któremu możemy rozumieć sens bycia zakorzeniony jest w schemacie metafizycznym. Tak więc „inny początek” integralnie zawiera w sobie ryzyko błędnego jego odczytania, co *de facto* oznacza jego niemożliwość<sup>31</sup>. Inny początek myślenia mierzy w obszar, który znajduje pod wszystkimi dotychczasowymi dziejowymi interpretacjami bycia. Przez bardziej źródłowo ujęte bycie, grunt bez gruntu, muszą zostać przefiltrowane dotychczasowe pojęcia metafizyki. Jak zauważa Barbara Merker, próba nowej wykładni dotychczasowych terminów ze względu na bycie przy jednoczesnym zachowaniu tych terminów wprowadza Heideggera w ślepią uliczkę, brakuje mu często językowych precyzacji, które odróżniałyby bycie od pozoru<sup>32</sup>.

Heidegger popełnia ten sam błąd co Nietzsche – mamy tu do czynienia z pewnością subiektywną. Ponieważ wykluczone jest jakiegokolwiek charakteryzujące się pewnością kryterium – takie kryterium jest ontyczne – opieramy się wyłącznie na indywidualnej decyzji bez jakiegokolwiek dającego rękojmię pewności punktu orientacyjnego. Rezygnacja z potrzeby pewności skutkuje jednak tym, że nie jesteśmy w stanie odróżnić myślenia kontemplacyjnego od myślenia rachującego. Jeśli chcemy mieć pewność, że myślimy prawdę bycia, musi się ono stać uprzedmiotowione, poprzez włączenie go w zakres poznania. Niech za podsumowanie powyższych ustaleń posłuży następujący cytat: „Ponieważ rozważającemu myśleniu brakuje ugruntowanego wszystko zasadniczego wglądu, nie ma ono żadnych uprawnień do tego, by uzasadniać, a więc uprawomocniać lub

<sup>31</sup> Gregory Bruce Smith, *Martin Heidegger: Paths Taken, Paths Opened*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2007, s. 207.

<sup>32</sup> Zob. Merker Barbara, *Poszukiwacz i strażnik bycia*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński, s. 262.

korygować doświadczenie światowe poetów lub obrazu świata, jaki na przykład dają fizycy i biologia”<sup>33</sup>.

## 2.1 Wartości ugruntowane na byciu

Heidegger w swoich pismach po zwrocie podejmuje zagadnienie wartości praktycznie wyłącznie jako przedmiot krytyki. Myślenie według wartości, na którym według Heideggera ukuta jest współczesność, zagraża drogę ku myśleniu bycia. Jednakże w jego pismach, szczególnie z okresu rektoratu, mamy do czynienia ze swoistą egzemplifikacją przekucia myślenia bycia na wartości. Nie będę się tutaj zajmował historyczną prezentacją tego okresu w życiu i myśli Heideggera. Chciałbym pokazać, jak myślenie bycia jest „neutralne” w tym sensie, że nie wymaga poruszania problematyki wartości, natomiast próba wcielenia bycia w wartości rodzi nierozwiązywalne problemy, polegające na konieczności zobiektywizowania wartości.

Zacznijmy od następujących słów Heideggera: „Obecna wojna światowa jest skrajnym przeobrażeniem bytu w bezwarunkowość machinacji”<sup>34</sup>. Jednakże wojna państwa-agresora przeciwko napadniętemu przez nie krajowi nie jest *tą samą* wojną co wojna napadniętego kraju przeciwko agresorowi. Z punktu widzenia bycia nie ma pomiędzy tymi dwoma sytuacjami żadnej różnicy, oba człony reprezentują metafizyczną istotę techniki. Podobnie rzecz się ma ze zmechanizowanym rolnictwem, komorami gazowymi, wojennym i pokojowym wykorzystaniem atomu. Ponieważ w żadnym z wymienionych przykładów nie pada pytanie o bycie, Heidegger twierdzi, że może je ze sobą zrównać jako postaci istoty techniki.

Skąd jednak Heideggerowi wiadomo, że nowoczesne rolnictwo i pokojowe wykorzystanie atomu są tak samo zaślepione na bycie jak narodowy socjalizm i wojenne wykorzystanie atomu? Sprawę dodatkowo komplikują słowa Heideggera, który w tekście *Wyzwolenie* mówi o tym, że walka z techniką jest „nierozsądna i krótkowzroczna”<sup>35</sup>. Heidegger pisze tam również, że możemy używać przedmiotów techniki, jeśli pamiętamy o byciu, jeśli mówimy im jednoczesne Tak i

<sup>33</sup> Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>34</sup> GA 96, s. 173. Cytat za: Wodziński C., *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 154

<sup>35</sup> Zob. W, s. 16.

Nie, przez co nie zyskują one pretensji do wyłączności<sup>36</sup>. Współczesne przykłady istoty techniki takie jak: inżynieria biotechnologiczna, modyfikacje genetyczne, czipowanie ludzi i algorytmizacja życia społecznego w celu przewidywania ludzkiego zachowania, zdaniem Heideggera, „pustoszą ludzką istotę”. Z drugiej jednak strony, mogą zostać rozgrzeszone, jeśli powiemy im jednocześnie Tak i Nie, jeśli nie zdominują naszego życia, będąc miejscem zapytywania bycia. W ten sposób Heidegger paradoksalnie „daje zielone światło” nie tylko powyższym przykładom techniki, lecz również jej dalszemu rozwojowi, jeśli będzie ugruntowany na pytaniu o bycie. Oglądanie pięknego krajobrazu może wynikać z zachwytu nad nim, może być kontemplacją jego bycia bez jego uprzedmiotowienia. Jednak może być wynikiem na przykład nudy albo chęci jego przeobrażenia ze względu na zysk. W jednym z wywiadów Heidegger krytykuje słowa Marksa, że filozofowie różnie interpretowali świat, rzecz w tym, aby go zmieniać. Aby jednak zmieniać świat, trzeba najpierw wiedzieć, czym on jest – zauważa Heidegger. Taką samą krytykę można skierować przeciwko Heideggerowskiemu postulatowi o „pozwalaniu-bytowi-być” – trzeba najpierw wiedzieć, jakie to bycie bytu jest, aby mu pozwolić być. W tym miejscu zadajmy od razu pytanie, czym miałyby być w praktyce pozwalanie-bytowi-być<sup>37</sup>. Czym byłoby pozwalanie-wilkom-być w kontekście ich odstrzału ze względu na ich zagrożenie byciu-siedliskom-ludzkim. Któremu byciu pozwolić być, jeśli stoją we wzajemnej sprzeczności? Co znaczy w końcu pozwolenie być narodowi niemieckiemu i narodowi żydowskiemu? Nie wiemy, któremu byciu pozwolić być, ponieważ pytanie to dotyczy wartości, które są poza zasięgiem bycia. Powyższe przykłady mogą być tak samo oznaką metafizyki, jak i myślenia dziejowego, myślenia prawdy bycia.

Z tego powodu Heidegger wpada w dokładnie tę samą pułapkę co Nietzsche – braku kryterium odróżnienia wartości ugruntowanych na myśleniu bycia od wartości ugruntowanych na woli woli. Możemy to również przedstawić w formie alternatywy albo-albo. Albo myślenie

<sup>36</sup> Zob. tamże, s. 15-16.

<sup>37</sup> Pozwalanie-bytowi-być zdaje się posiadać tę samą trudność, co wieczny powrót. Jeden z najczęstszych zarzutów wobec konceptu autora *Wiedzy radosnej* brzmi: skoro wszystko powraca, jaki jest sens działania? Wieczny powrót prowokuje zarzut fatalizmu. Pytanie to możemy również postawić wobec bycia: jaki jest sens pozwalania-bytowi-być skoro on już *jest*, wy-darza się bez naszego pozwolenia; jest poza naszą mocą sprawczą?

bycia nigdy nie zahacza o wartości i wtedy, w kontekście prawdy bycia, mamy aksjologiczny relatywizm – albo myślenie bycia sprowadzone zostaje do subiektywnej pewności: „Czy istnieje takie kryterium w myśleniu Heideggera, które dawałoby pewną gwarancję odróżnienia i nie mylenia ze sobą (...) *Mein Kampf* i *polemos* Heraklita? I jedna odpowiedź: nie istnieje”<sup>38</sup>.

Powyższy cytat anonsuje, że ofiarą tej niemożności padł sam Heidegger, a widać to na przykładzie jego zaangażowania w narodowy socjalizm. Nie będę się tutaj zajmował, jak już wcześniej wspomniałem, historycznym przebiegiem tego zaangażowania. Interesuje mnie w niniejszej pracy moment zastosowania myślenia bycia do działania. Dla Heideggera z okresu rektoratu naród niemiecki miał być „dziejowy”, dlatego potrzebna była „wola posłuszeństwa” Hitlerowi. Całe swoje zaangażowanie w narodowy socjalizm Heidegger nazwał później „błędem”<sup>39</sup>. Narodowy socjalizm, jak i zaangażowanie w niego, które było preferencją wartości, Heidegger wywodził z prawdy bycia. Na czym polegał „błąd” Heideggera? Czy polegał na błędnym odczytaniu wartości wynikających z prawdy bycia, czy na błędnym odczytaniu prawdy bycia, które przekuł na wartości? Jakakolwiek będzie odpowiedź, potwierdzi ona, moim zdaniem, istotowy rozdźwięk między byciem a wartościami. Jeśli całe swoje zaangażowanie nazywa „błędem” to oznacza to, że:

<sup>38</sup> Wodziński C., *Metafizyka i metapolityka*, Gdańsk 2016, s. 53.

<sup>39</sup> „Pomyłka» Heideggera miała charakter na wskroś filozoficzny. I to było dla niego bolesne, wstydlive, wypierane. A także – niepodobna nie wspomnieć – bałamutne, już to lekceważone, już to ideologizowane, już to po prostu – prostacku – przekręcane i kamuflowane. Kiedy czytam (...) powtarzane z pewną monotonią konstatacje, że «błąd» jest niezbędniakiem «prawdy», że «zblądzenie» to fortunny podarunek na drodze do «prawdy» i tak dalej, to nie potrafię pozbyć się podejrzeń, że Heidegger usiłuje zatrzeć wagę swej «pomyłki». (...) nadając jej pozór wagi meta-metafizycznej” (Wodziński C., *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 228). W podobnym tonie, zmywania z siebie odpowiedzialności, przedstawia tę sprawę Habermas: „Jeśli najbardziej zdecydowanemu filozofowi dopiero stopniowo otworzyły się oczy na naturę reżimu, to sprawcą tej spóźnionej lekcji dziejów powszechnych ma być sam bieg świata, i to nie konkretna historia, ale wysublimowana, awansowana na poziom ontologii. Tak narodziła się koncepcja dziejów bycia. W ramach tej koncepcji faszystowski błąd Heideggera uzyskuje znaczenie dziejowometafizyczne” (Habermas J., *Filozoficzny dyskurs...*, dz. cyt., s. 184). Z kolei Young „błąd” ujmuje następująco: „(...) musi zatem skonkludować, że po utracie wiary w nazizm, jak wielu innych rodaków, którzy odrzucili nazizm odczuwając bezradność (albo zbyt duży strach) aby cokolwiek zrobić, Heidegger wycofał się w rodzaj »wewnętrznej emigracji«, z której już nigdy nie powrócił” (Julian Young, *Heidegger's later philosophy*, New York 2002, s. 89).



- a) Z prawdy bycia nie da się wywieść wartości,
- b) (w konsekwencji) z prawdy bycia da się wywieść każdą wartość,
- c) (zatem) preferencja wartości porusza się jedynie w obszarze wartości.

Rekapitulując powyższe ustalenia, należy zgodzić się z Wodzińskim, że „w różnicę między byciem a bytem (...), która pozwalała Heideggerowi przeprowadzić radykalną krytykę metafizyki europejskiej i wykazać jej opartą na »omyłce« bezpodstawność – również wpisana jest możliwość omyłki (...). Różnica ontologiczna nie jest nieomylna. Stanowiąc niezawodny «instrument» krytyczny w odniesieniu do tradycji metafizycznej, nie sprawdza się w stosunku do samej siebie. Jest «wewnętrznie» bezkrytyczna”<sup>40</sup>. Bez-krytyczna – czyli nie jest w stanie sama siebie poddać weryfikacji. Różnica ontologiczna jest wewnętrznie nieomylna – jest subiektywną pewnością, natomiast „zewnątrznie”, na polu wartości, jest omylna.

Zwróćmy jeszcze uwagę na następujące słowa: „Heidegger nie tylko nie miał żadnej opcji politycznej, ale w ogóle nie dostrzegał, że w polityce chodzi nie tylko o koncepcje, lecz zawsze o opcje, jakie postępują i postępować muszą za jednostronnie określonymi tendencjami (konserwatywnymi, socjalistycznymi, liberalnymi itd.). Filozofowanie Heideggera w ogóle nie poddaje się w konkretny sposób korekcie innego, czy to inaczej myślącego, czy przyjmującego inny punkt widzenia (na przykład naukowca, który inaczej niż filozof odnosi się do doświadczenia). Ponieważ polityka rozgrywa się zawsze pośród «wielu», musi obejmować też kompromisy w kwestii warunków minimalnych wspólnego życia – co radykalizm, jakiego Heidegger domaga się od myślenia, dyskredytuje”<sup>41</sup>. Czy w ten sposób tożsamość myślenia bycia nie kończy się totalnością? W rezultacie „wewnętrzna bezkrytyczność”, „wewnętrzna nie-omylność” przybiera formę eks-kluzywności. Myślenie bycia jest eks-kluzywne. Jeśli myślenie bycia jest eks-kluzywne, to jest zarazem elitarne”<sup>42</sup>.

<sup>40</sup> Wodziński C., *Metafizyka...*, dz. cyt., s. 53.

<sup>41</sup> Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 455.

<sup>42</sup> Merker B., *Poszukiwacz i strażnik bycia*, dz. cyt., s. 262; Zob. Skarga B., *Filozofia i gwalt*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński, s. 456.

Michel Haar zwraca również uwagę na inny problem związany z byciem. Kto inny, pyta Haar, jak nie człowiek może wyzwać się od panującej wykładni? Heidegger przeciwstawia sobie człowieka kalkulującego, planetarnego – człowiekowi kontemplującemu, zdolnemu myśleć bycie. Dlaczego jednak tego drugiego typu nie nazywa indywidualnością, jednostką, człowiekiem, pyta Haar? I odpowiada – z obawy przed subiektywnością. Jednak każde Tak i każde Nie są nie do pomyślenia, jeśli nie przysługują komuś, kto je afirmuje i kto uznaje swoją egzystencję wobec tej afirmacji<sup>43</sup>. Zdaniem Haara ma to bardzo niebezpieczną konsekwencję. Jeśli esencją człowieka jest nie tylko i nie przede wszystkim myślenie, lecz myślenie bycia, człowiek, który nie myśli bycia – człowiek planetarny – nie byłby człowiekiem. Ta nie dająca się obronić konsekwencja jest mniej związana z odmową antropocentryzmu i subiektywizmu, ale przede wszystkim z odmową indywidualności<sup>44</sup>. Innymi słowy, jak odrzucić podmiot, subiektywność i zarazem zachować refleksję, myślenie jako istotę człowieka. Czym byłaby refleksja niesubiektywna i nieindywidualna?<sup>45</sup>.

Podsumowując: różnica ontologiczna jest nieomylna, gdyż charakteryzuje się subiektywną pewnością. Nie da się zweryfikować udzielanego nam sensu bycia, ponieważ:

- a) weryfikacja prawdy bycia zakłada jakiś ontyczny (ogólny, czyli metafizyczny) miernik,
- b) bycie udziela się każdorazowo i każdochwilowo – weryfikacja nie może mieć miejsca poza tymi kontekstami,
- c) sens bycia „jest jaki jest” – jest zatem sam dla siebie weryfikacją, a zatem jest swoistą tautologią.

### 3. Bycie w epoce woli mocy

Zdaniem Heideggera to „konieczność”, że wola mocy pojawiła się pod koniec nowożytności. Wola mocy jako skrajna postać nihilizmu jest „logiką” jego rozwoju, jej spełnieniem. Ale czy tego samego nie można powiedzieć o projekcie bycia? Jeśli Nietzsche nie odwrócił platonizmu, bo na gruncie zasady „anty-” był od niego uzależniony, to czy podobnie nie jest z Heideggerem i jego stosunkiem do Nietzschego? Czy jego

<sup>43</sup> Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble 2002, s. 194.

<sup>44</sup> Tamże, s. 197.

<sup>45</sup> Tamże, s. 198

myślenie nie jest „anty-” w stosunku do Nietzschego? Pöggeler pokazuje, że nietzscheańskie pytanie Heidegger próbuje zawsze w twórczym sporze przekroczyć: „Zasadniczo jednak Nietzsche antycypował myślowo naszą epokę, wskutek czego Heidegger może nie tylko rozumieć naszą epokę z perspektywy Nietzschego, ale też podstawowe pojęcia Nietzschego od strony haseł epoki: «totalnej mobilizacji», «wojny totalnej» i zatarcia różnicy między wojną a pokojem. Heidegger może na przykład znaleźć w wojnie propagandowej dowód na to, że prawda faktycznie jest dziś taka, jak widzi ją Nietzsche: jest «sprawiedliwością» woli mocy, woli, która sama sobie nakazuje swe prawdy jako niezbędne iluzje”<sup>46</sup>. Horyzontem, w którym Heidegger dokonuje prezentacji jedynej rzeczy myślenia, jest epoka woli mocy. Powstaje pytanie nie tyle o to, czy projekt woli mocy wpłynął na pojawienie się projektu bycia, ile o to, w jakim stopniu projekt bycia jest uzależniony od projektu woli mocy, w jakim stopniu projekt bycia jest dopełnieniem i dlatego właściwym spełnieniem metafizyki. Heidegger nie zna, nie doświadczył innego sensu bycia niż wola mocy. Czy projekt bycia mógłby się narodzić w innej epoce historycznej, czy dopiero na końcu metafizyki jako świadomość dziejowego postępującego zapomnienia bycia? Jedną z możliwych odpowiedzi daje Jean Grondin: „Późny Heidegger jest tak bardzo świadom «rzuconego charakteru ludzkiego rozumienia», że jego myślenie rozplywa się prawie w wykładni lub konfrontacji określającej nas ontologicznej tradycji. Któż chciałby zaprzeczyć, że destruktywno-rekonstruujące przejście przez dzieje, nawet niewypowiedziane, następuje ze względu na uzyskującą i dokonującą się przez każde *Dasein* przytomność”<sup>47</sup>.

Jak zauważa Pöggeler: „To spełnienie metafizyki w nihilizmie jako jej bezistociu może zainspirować do tego, by spływającego się bezistocia metafizyki doświadczyć jako bez-istocia, jako nie-istoczenia i braku prawdy bycia oraz tego, by w ten sposób braku prawdy samego bycia już więcej nie przeoczać”<sup>48</sup>. Najbardziej skrajna postać metafizyki – wola mocy – daje nadzieję na doświadczenie braku prawdy bycia. W tej najskrajniejszej postaci kryje się zatem „ratunek”<sup>49</sup>. W przypadku

<sup>46</sup> Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 152.

<sup>47</sup> Grondin Jean, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Leszek Łysień, Kraków 2007, s. 132.

<sup>48</sup> Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>49</sup> Heidegger odwołuje się tutaj do wiersza Hölderlina, w którym padają następujące słowa: „tam, gdzie jest niebezpieczeństwo, rośnie też to, co niesie ratunek” (BMM, s.

bycia nie chodzi o doświadczenie jego zapomnienia w dowolnej epoce historycznej, ale tej jedynej epoce, jaką jest epoka woli mocy. Filozofia bycia mogła narodzić się *per contra* ale i *per consequentia* filozofii woli mocy.

Podobnie widzi to Kroker. Jego zdaniem, kiedy Heidegger twierdzi, że różnica między filozofią stawania się a metafizyką bycia nie jest ostateczną różnicą, lecz perspektywicznym pozorem. Ta różnica jest koniecznym pozorem znajdującym się w samej woli mocy. Innymi słowy, podział na stawanie się i bycie sam jest wyrazem woli mocy; stawanie się i bycie łącznie wpisują się w logikę wiecznego powrotu, dostarczając iluzji transgresji jako czegoś więcej niż tylko asymilacji pędu ku wolności przez wolę woli. Nietzsche rozpoznał nadejście woli prawdy i jej przemianę w sferę wirtualną, lecz nie rozpoznał tego Heidegger, który szukał możliwości zachowania polityki niewymierności (*politics of incommensurability*)<sup>50</sup>. Dla Nietzschego pozorny (*apparent*) podział na bycie i stawanie się jest istotą woli prawdy jako perspektywicznego pozoru (*perspectival simulacrum*). Metafizyka bycia – zawsze jako interpretacja – jest językiem zorientowanym ku wartościom koniecznym do spełnienia się metafizyki. W rezultacie Nietzsche Heideggera jest hiperrzeczywisty. Wraz z Heideggerem metafizyka wstępuje w swój końcowy, spełniony etap bycia jako zwierciadło własnego zaniku<sup>51</sup>.

Zdaniem Krokera Heidegger wpada w pajęczą sieć zastawioną przez Nietzschego, będącą podwójnym momentem transgresji i ocalenia; Heidegger chce zachować prawdę, ale i w pewien sposób prawdę przekroczyć. Nietzsche, kontynuuje swój wywód Kroker, jest filozofem podwójnego znaczenia; jego filozofia jest niebezpieczeństwem, ale i afirmacją. Wola mocy jest afirmacją, może pozwolić się przemóc, ale jednocześnie w swej zwyrodniałej formie zniszczyć człowieka. Podobnie bycie, które narodziło się w epoce woli mocy. I jeśli Heidegger uznaje panowanie woli mocy, to sam w tej epoce uczestniczy. Z tego powodu interpretacja jako istota woli mocy dotyka

---

197).

<sup>50</sup> Przez „niewymierność” (*incommensurability*) Kroker rozumie, odwołując się do Lyotarda, „niemożliwość, która nie może być niezrealizowana, ponieważ prawdopodobnie nigdy nie będziemy w stanie osiągnąć pełnej samoświadomości” (Kroker A., *Will to technology...*, dz. cyt., s. 5).

<sup>51</sup> Kroker A., *Will to technology...*, dz. cyt., s. 76.

tak samo filozofię stawania się, jak i filozofię bycia. Innymi słowy, filozofia bycia pojawiła się w epoce woli mocy jako jej element. A ponieważ filozofia bycia próbuje odrestaurować prawdę bycia jest filozofią quasi-wartości, „ostatnia afirmacja pojęcia prawdy przez Heideggera poprzez filozofię bycia jest koniecznym kosztem, aby podtrzymać filozofię stawania się”<sup>52</sup>.

Skoro wola mocy jest swoimi efektami to czy jej możliwym efektem może być filozofia bycia? Jeśli filozofia bycia nie jest elementem woli mocy (w zarysowanym powyżej znaczeniu), to jak nazwiemy filozofię woli mocy, w której pewna jakość woli mocy jest krytykowana? W *Byciu i czasie* padają słowa, że *Dasein* w jego byciu chodzi o jego własne bycie<sup>53</sup>. Ma to wyraźny wydźwięk wolicjonalny. Jeśli zrezygnujemy ze świadomych aktów chcenia własnego bycia, to czym będzie to, co będzie chciało we mnie (w moim byciu) mojego bycia? Odpowiedź, którą daje Heidegger: że byciem, jedynie łagodzi zarzut wolicjonalności, lecz go nie unieważnia. Po zwrocie dyskurs Heideggera wydaje się, pomimo prób wyjścia poza subiektywistyczną metafizykę, jeszcze bardziej wolicjonalny. Bycie „ma” człowieka, to ono projektuje sensy, wy-darza je. Bycie używa człowieka, aby siebie wyrazić. Człowiek powinien nasłuchiwać jego głosu. Człowiek jego relacji z byciem nie tworzy, to raczej bycie je tworzy. Jak ujmuje to Bernd Magnus: „Cokolwiek możemy innego powiedzieć o tej inicjatywie Bycia (*initiative of Being*), z pewnością zawiera ona w sobie to, co Nietzsche nazwałby wydźwiękiem (*overtones*) metafizyki”<sup>54</sup>.

#### 4. Bycie a ciało

Według Michela Haara ciało Heidegger ujmuje jako otwartość na świat, jako transcendencję, która jest inna niż ta zwierzęca<sup>55</sup>. Jeśli świat, życie, natura, ciało, afekty zostaną zredukowane do otwartości bycia, to będziemy mieć do czynienia z monizmem, który staje się idealizmem i transcendentalizmem właściwymi fenomenologii<sup>56</sup>. Haar stawia tezę, że

---

<sup>52</sup> Tamże, s. 76.

<sup>53</sup> BC, s. 59.

<sup>54</sup> Bernd Magnus, *Heidegger's metahistory of philosophy: Amor Fati, Being and Truth*, Martinus Nijhoff / The Hague 1970, s. 132.

<sup>55</sup> Zob., Haar M., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 101.

<sup>56</sup> Por. Tamże, s. 102.

w kontekście filozofii bycia rozumienie naszego ciała musi abstrahować do ciała. Innymi słowy, naszej cielesności nie możemy tłumaczyć cielesnie. Nic nie pozostaje z fizyczności człowieka. Pasterz bycia oddziela się od swojej struktury psycho-fizycznej. Wszystko wygląda tak, jakby odruchy bezwarunkowe, podstawowe instynkty, emocje, popędy były po prostu byciem. Wtedy nie ma różnicy jakościowej między tak waloryzowaną przez Heideggera kontemplacją a krzykiem jako reakcją na ból<sup>57</sup>. Ponieważ jesteśmy rzućeni w świat, a więc w jego sensy, nigdy nie słyszymy czystego dźwięku, lecz na przykład nadjeżdżający samochód. Każde pobudzenie zmysłowe ciała jest zakwestionowane, dopóki nie przejdzie „procesu rozumienia”. Innymi słowy, ich legitymacja do istnienia opiera się na ich apriorycznym ujęciu w karby rozumienia. W ten sposób rozumienie, czyli bycie, staje się instancją bezwzględnie decydującą, co ma sens, czyli rozumienie, a co go nie ma: „Nie ma nic pierwotnego (*originarité*) ani nic autonomicznego w akcie spostrzegania”<sup>58</sup>. Heidegger stwierdza, że słyszymy nie dlatego, że mamy uszy, lecz mamy uszy, ponieważ

<sup>57</sup> W *Byciu i czasie* nastrój został określony jako „otwieranie bycia-w-świecie jako całości i umożliwiający dopiero kierowanie się na...” (BC, s. 194). Pisze tam również Heidegger, że „zły nastrój” tak wpływa na odbiór bycia, że jestestwo jest „ślepe na samo siebie” (BC, s. 194). W ten sposób Heidegger prowokuje podział, kategoryzację nastrojów na lepsze i gorsze – słowem: preferencję jednych względem drugich. Jak wiadomo, nastrojem najbardziej wartościowym jest dla Heideggera wytrzymałość. Wiemy również ze słów Heideggera, że to, co piękne może otwierać bycie dla jestestwa. Zapytajmy jednak, czy upojenie alkoholowe sprawia, że jestestwo jest ślepe na samo siebie; czy urażone uczucia religijne sprawiają, że jestestwo jest ślepe na samo siebie? Przykłady można mnożyć. Jak sądzę, Heidegger nie bez powodu ograniczył się do jednego najbardziej wyrazistego i oczywistego przykładu. Na gruncie filozofii bycia, każdy nastrój jest otwierający, lecz nie każdy nastrój otwiera tę otwartość. Z perspektywy ontologicznej, nastrój „nas opada”, nie pojawia się z „zewnątrz” ani „wewnątrz” – w pewnym sensie jest znikąd. Nie wiemy, dlaczego się pojawia – stwierdzamy jedynie, że jest (por. BC, s. 194). Nastrój pojawia się „znikąd”, jest bez „dlaczego?” tylko, gdy nie uwzględniamy sfery cielesnej człowieka. Jakkolwiek emocje, uczucia należą do sfery ontycznej, z drugiej strony są one niezbędne dla możliwości wdania się w otwartość bycia. Jeśli mamy rozbudzać „odpowiedni nastrój”, ten w którym będziemy w stanie pomyśleć bycie – a to zaleca Heidegger – musimy mieć wiedzę jak sprowokować jego pojawienie się. Potrzebna jest zatem wiedza – ontyczna – jak rozbudzić, otworzyć wymiar ontologiczny jestestwa.

<sup>58</sup> Haar M., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 120. „Sens tego, co spostrzegamy nie definiuje się ze względu na nasze zmysłowe pobudzenia” (tamże, s. 121). Istotnie, w *Byciu i czasie*, zmysły są wtórne względem rozumienia bycia: „Tylko dlatego, że »zmysły« przysługują ontologicznie bytowi, którego sposobem bycia jest położone (*befindlichen*) bycie-w-świecie, mogą one zostać »poruszone« i »mieć zmysł do«, tak iż to, co porusza, pokazuje się w pobudzeniu” (BC, s. 195).

słyszymy. Czy taka aprioryczność bycia nie powoduje, zastanawia się Haar, błędu *petitio principii*? Bycie byłoby czystą zdolnością, bez organów, która byłaby wobec nich uprzednia, na przykład zdolnością widzenia bez oczu. Czy zdolność niewyposażona w organy i wcześniejsza od nich nie wynika z retrospektywnej iluzji? Taka zdolność wynika z pierwszeństwa rozumienia wobec zmysłowości. Nie tylko każda percepcja, ale również każda zmysłowość, tak rozparcelowana, tak nieznacząca, ujęta jest w „wielką zasadę rozumienia, czyli myśli”<sup>59</sup>. Innymi słowy, Heidegger „z percepcji czyni rodzaj odpowiadania (*Entsprechung*) to znaczy rodzaj myśli”<sup>60</sup>. Dlatego w przestrzeni zainteresowania filozofii bycia nie mogą pojawić się pytania typu: Czy w mowie bycia udzielają się popędy? Czy nastrój otwierający horyzont rozumienia tworzy wzajemna walka popędów względnie stany emocjonalne zabarwiające to rozumienie? Podsumowując, Heidegger – jak to ujął Pöggeler – oddziela istotę żywą od jestestwa<sup>61</sup>.

W świetle słów Nietzschego o roli ciała należy zapytać, dlaczego zagadnienie ciała zostało przez Heideggera zdeinterpretowane i dlaczego Heidegger zmierza do jego ontologizacji? Odpowiedź jest, jak sądzę, następująca: wynika to z samej filozofii bycia. Dla Nietzschego ciało w postaci popędów to prymarna rzeczywistość tego, co się staje. Dla Heideggera taką prymarną rzeczywistością jest *Da-sein* – bycie-tu-oto. Jest ono otwartością dziejowego horyzontu rozumienia bycia, która jest „wcześniejsza” od jakiegokolwiek cielesności. Dopiero w horyzoncie bycia pojawia się rozumienie ciała. Innymi słowy, na gruncie filozofii bycia ciało może się pojawić jako „element” w horyzoncie bycia i nic ponad to; większej rangi otrzymać nie może<sup>62</sup>. Widzimy tutaj wyraźną różnicę między Heideggerem a Nietzschem. Ten drugi uznałby, jak sądzę, że bycie jako otwarta przestrzeń możliwości pojawienia się jego rozumienia jest rezultatem ciała: „To, co zazwyczaj przypisuje się duchowi, wydaje mi się istotą świata organicznego: i w najwyższych

<sup>59</sup> Haar M., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 122.

<sup>60</sup> Tamże, s. 120.

<sup>61</sup> Pöggeler O., *Droga myślowa...*, dz. cyt., s. 300.

<sup>62</sup> Jak zauważa Lévinas: „Filozofia późnego Heideggera staje się wstydlivym materializmem. Uznając, że bycie objawia się między Niebem a Ziemią, w oczekiwaniu na bogów i w towarzystwie śmiertelnych, podnosi ona krajobraz, czyli martwą naturę, do rangi źródła człowieczeństwa” (Emmanuel Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002, s. 359).

funkcjach ducha odnajduję jedynie sublimację funkcji organicznej (asymilacja, selekcja, sekrecja itd.)”<sup>63</sup>. Nie znaczy to jednak, że Heidegger wykluczał istnienie sfery „przed byciem”. Spójrzmy na następujące słowa Heideggera: „spoglądamy na otaczającą nas przyrodę, dostrzegamy regularności dlatego poszukujemy reguł, tak jakby od zarania należały one do przyrody, jakby nigdy nie wydarzyło się nic innego. Lecz może ta regularność jest tylko utrwaloną formą pobudzenia, jakie się ongiś wydarzyło, pobudzenia właściwego owemu metafizycznie rozumianemu stawaniu się, może ta regularność to spokój, którego tłem jest początkowy brak reguł znamieny dla podstawy, jak gdyby ten nieporządek mógł znowu wybuchnąć, przy czym brak reguł właśnie nie jest jedynie ich nieobecnością czy nieokreślonością”<sup>64</sup>. Dla Heideggera, wszystko co *jest*, zjawia się w horyzoncie bycia, czyli rozumienia. Przytoczona wypowiedź jest ważna, ponieważ dotyka przestrzeni, która jest „przed byciem”. Właśnie tę przestrzeń „przed byciem” jako zagadnienie porusza Nietzsche. Tym czymś, co jest „przed wolą mocy”, jest chaos. Heidegger, jak można wnioskować z tego cytatu, co najmniej przyznaje, że taka sfera „przed byciem” istnieje. Skoro bycie, rozumienie jest już zawsze rzucone w jakieś dziejowe sensory, a co więcej bycie ma człowieka, bycie udziela się człowiekowi, to filozofia bycia nie zajmuje się ani kwestią „dlaczego jesteśmy pobudzani do szukania regularności” (Nietzsche odpowiada, powołując się na psychologię człowieka, manifestującą się w potrzebie bezpieczeństwa, użyteczności, biologicznego przetrwania), ani kwestią „co pobudza do szukania regularności” (Nietzsche odpowiada: walczące ze sobą popędy). Ponieważ sfera „przed byciem” nie jest otwartością, ponieważ jest „przed rozumieniem”, Heidegger tę sferę przesuwając z ontologii do ontycznej nauki<sup>65</sup>.

Ma rację Haar, gdy pisze, że koncepcja chaosu, ale i ciała oraz życia, jest dla Heideggera problemem, ponieważ wymyka się cesze immanentnej metafizyki, jaką jest dla Heideggera jej uniwersalność i stałość. Ciało, będąc popędową strukturą, raczej rozbija tożsamości niż je buduje, potwierdza i utrzymuje. Nietzsche „swym biologizmem doprowadza do skrajności język metafizyki i zarazem przechodzi w

<sup>63</sup> *Nachlass*, 25 [356].

<sup>64</sup> RS, s. 220.

<sup>65</sup> Por. BC, s. 196-197. W *Byciu i czasie* Heidegger odróżnia nastrój od emocji, uczuć czy nawet zmysłów – te drugie przesuwają w obręb ontycznej nauki.



«inny wymiar», rozpuszcza metafizykę w konkretnym przypadku, w *amor fati*<sup>66</sup>. Dlatego Heidegger musiał kierować swoją interpretację w kierunku ontologizacji chaosu, ciała, z nadczłowieka uczynić musiał skrajną wersję *animal rationale*. W tym celu nazywa wolę mocy „porządkiem”.

Jak pisze Kevin Aho, kwestia ciała zawsze stanowiła dla Heideggera problem, a pod koniec życia zaczął dochodzić do przekonania, że kwestia ciała przedstawiała trudności, których nie był w stanie podjąć (*was simply not equipped to deal with*)<sup>67</sup>. Potwierdzają to słowa samego Heideggera, który w wykładach heraklityjskich odniósł się do ciała jako „najtrudniejszego problemu”<sup>68</sup>. W roku 1972 przyznał, że nie był w stanie odpowiedzieć wczesnej krytyce francuskiej na zarzut zaniedbania problemu ciała w *Byciu i czasie*, ponieważ „cielesność [*das leibliche*] jest najtrudniejszym problemem do zrozumienia i nie byłem w stanie na ten czas powiedzieć o nim więcej”<sup>69</sup>. Aho, jak sądzę, sugeruje, że filozofia bycia nie jest w stanie podjąć kwestii ciała inaczej niż na gruncie już bytującego *Dasein*. Heidegger afirmuje jedynie fenomeny ciała – jego nastroje. Jednakże są one wtórne wobec otwartości samego bycia. Według Heideggera człowiek jest rzucony w świat rozumiany jako siatka znaczeń. Dla Nietzschego, by sparafrazować metaforę Heideggera, człowiek jest przede wszystkim rzucony w ciało. To ono projektuje sensy. W ten sposób dochodzimy do niemożliwego do pogodzenia dualizmu sformułowanego przez Wodzińskiego jako „różnica ontologiczna vs. różnica aksjologiczna”<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> Bogdan Baran, *Postnietzsche*, Kraków 1997, s. 163.

<sup>67</sup> Kevin Aho, *Heidegger's Neglect of the Body*, New York 2009, s. 4.

<sup>68</sup> HS, s. 147. Cyt. za: Kevin A. Aho, *Heidegger's neglect...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>69</sup> ZS, s. 231. Cyt. za: Kevin A. Aho, *Heidegger's neglect ...*, dz. cyt., s. 4.

<sup>70</sup> Por. Wodziński C., *Heidegger...*, dz. cyt., s. 474.

## BIBLIOGRAFIA

### Prace Martina Heideggera – wykaz skrótów:

- BC – *Bycie i czas*, przeł. B. Baran, Warszawa 1994.
- CZM – *Co zwie się myśleniem*, przeł. J. Mizera, Warszawa-Wrocław 2000, Warszawa 2000
- BMM – *Budować, myśleć, mieszkać, eseje wybrane*, Warszawa 1997
- DL – *Drogi lasu*, Warszawa 1997.
- HS – Heraclitus Seminar, 1966/67 (with Eugene Fink), transl. Ch. H. Seibert. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000.
- KRM – *Ku rzeczy myślenia*, przeł. K. Michalski, J. Mizera, C. Wodziński, Warszawa 1999.
- OR – *Odczyty i rozprawy*, przeł. J. Mizera, Warszawa 2007.
- WDM – *Wprowadzenie do metafizyki*, przeł. R. Marszałek, Warszawa 2000
- PDF – *Przyczynki do filozofii (Z wydarzania)*, przeł. B. Baran, J. Mizera, Kraków 1996
- HS – Heraclitus Seminar, 1966/67 (with Eugene Fink), transl. Ch. H. Seibert. Evanston, IL: Northwestern University Press, 2000.
- W – *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Kraków 2001.
- ZS – Zollikoner Seminars, transl. F. Mayr, R. Askey. Evanston, IL, Northwestern University Press, 2001.

### Prace innych autorów:

- Aho K., *Heidegger's Neglect of the Body*, New York 2009
- Baran B., *Postnietzsche*, Kraków 1997.
- Grondin J., *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przekł. Leszek Łysień, Kraków 2007
- Michel Haar, *Heidegger et l'essence de l'homme*, Grenoble 2002.
- Habermas J., *Filozoficzny dyskurs nowoczesności*, przeł. Małgorzata Łukasiewicz, Kraków 2000.

- Kroker A., *The will to technology and the Culture of Nihilism: Heidegger, Nietzsche, and Marx*.
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. M. Kowalska, Warszawa 2002.
- Magnus B., *Heidegger's metahistory of philosophy: Amor Fati, Being and Truth*, Martinus Nijhoff / The Hague 1970.
- Merker B., *Poszukiwacz i strażnik bycia*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński.
- Michalski K., *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978.
- Nowak E., *Problem metafizyki – ewolucja metafizyki europejskiej w interpretacji późnego Heideggera*, Warszawa 2008.
- Nietzsche F., *Nachlass, Pisma z lat 1884-1885*, przeł. M. Kopij, G. Sowiński, Warszawa 2011.
- Pöggeler O., *Droga myślowa Martina Heideggera*, przekł. Bogdan Baran, Warszawa 2002.
- Skarga B., *Filozofia i gwałt*, [w:] *Aletheia* 1(4)/1990, red. Cezary Wodziński.
- Skarga B., *Kwintet metafizyczny*, Kraków 2005.
- Smith G. B., *Martin Heidegger: Paths Taken, Paths Opened*, Rowman & Littlefield Publishers, Inc. 2007.
- Taminiaux J., *Heidegger on Values* [w:] *Heidegger toward the Turn: Essays on the Work of the 1930*, ed. James Risser, New York 1993.
- Józef Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 1982.
- Wodziński C., *Heidegger i problem zła*, Gdańsk 2007.
- Wodziński C., *Między anegdotą a doświadczeniem*, Gdańsk 2007.
- Young J., *Heidegger's later philosophy*, New York 2002.

## ABSTRACT

### Trouble of Being

The article shows that being in Martin Heidegger's philosophy is not free from the language of values. German philosopher defined values as "objectified human purposes" and criticized traditional axiology for its separation of facts and values. Instead, he postulated "thinking of being". Thus, I investigate the issue of criteria which could let us claim we do think being (*Sein*), not beings (*Seiende*), i.e. a metaphysical understanding of being.

Next I go on to argue for the thesis that critique of values that Heidegger proposes, coming out of the notion of being which is not axiologically neutral. In later part I present arguments for the thesis that the concept of being could only emerge in the era of the will to power.

Eventually I show how the philosophy of being essentially precludes the inclusion of the body into its discourse.

**KEYWORDS:** Thinking of being, values, criteria of action, body.

## ABSTRAKT

### Problematyczność bycia

Artykuł pokazuje i uzasadnia, że bycie w ujęciu Martina Heideggera nie jest wolne od języka wartości. Definiując wartości jako „uprzedmiotowane ludzkie cele”, niemiecki filozof dystansował się od języka dotychczasowej aksjologii i postulował „myślenie bycia”.

W artykule podejmuję kwestię kryterium pozwalającego nam twierdzić, że myślimy bycie a nie byt tj. metafizyczne rozumienie bycia. Przechodzę następnie do przedstawienia argumentu na rzecz tezy, że krytyka wartości, jakiej dokonuje Heidegger, ma za swą podstawę bycie, które nie jest aksjologicznie neutralne. W dalszej części przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że koncepcja bycia mogła narodzić się jedynie w epoce woli mocy.

Na koniec pokazuję jak filozofia bycia ze swej istoty wyklucza włączenie w swój dyskurs ciała.

**SŁOWA KLUCZOWE:** Myślenie bycia, wartości, kryterium działania, ciało.



**ANNA KOPEĆ-KACZOR**  
UNIwersytet Jagielloński

## **UNIwersALIZM VS. TRADYcjONALIZM –RÓŻNE RACjONALNOŚCI, ODMIENNE ANTROPOLOGIE<sup>1</sup>**

### **Niekonkluzywność filozoficznych sporów**

Spór jest istotą filozofii. Teza ta nie budzi zastrzeżeń. Jednak to, czy istnieje możliwość rozstrzygnięcia filozoficznych debat, czy możliwe jest ustalenie jednej wykładni takich pojęć jak „podmiotowość”, „wolność”, „tożsamość”, wywołuje kontrowersje. Filozofem, który neguje istnienie jednej, uniwersalnej racjonalności, a tym samym stawia tezę o niekonkluzywności filozoficznych sporów jest Alasdair MacIntyre<sup>2</sup>. MacIntyre dostrzega, że założenie jednej, uniwersalnej racjonalności jest z gruntu błędne, iluzoryczne. Przeciwstawia on uniwersalizmowi tradycjonalizm. W niniejszym artykule przeanalizuję MacIntyre’owskie rozumienie racjonalności, odwołując się do kluczowej dla niego dychotomii: uniwersalizm – tradycjonalizm. W drugiej części tekstu odwołam się do różnych ujęć „tożsamości” (posłużę się pojęciem „osobowości” oraz „charakteru” – na potrzeby niniejszego artykułu potraktuję je jak odpowiedniki pojęcia tożsamości) oraz „wolności”

---

<sup>1</sup> Tekst powstał w ramach grantu naukowego „Józef Tischner – polska filozofia wolności a myśl europejska” finansowanego ze środków Narodowego Programu Rozwoju Humanistyki.

<sup>2</sup> Problem istnienia różnych racjonalności MacIntyre poruszał m.in. w pracy *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych*, gdzie pisał: „w obrębie filozofii współczesnej istnieje typ nieprzezwyčajalnego podziału i niekonkluzywnego sporu, który da się objaśnić wyłącznie w kategoriach niewspółmierności. Tak ogólny jest zakres, tak systematyczny jest charakter przynajmniej niektórych spośród owych sporów, że nie jest nadużyciem stwierdzenie, iż istnieją antagonistyczne koncepcje racjonalności, zarówno teoretycznej, jak i praktycznej” (MacIntyre, 2009b, s. 35).

występujących w odmiennych tradycjach badawczych (do tradycji uniwersalistycznej jaką jest liberalizm oraz do tradycji, w której można sytuować MacIntyre'a, etyki cnót). Analizy te doprowadzą mnie do wyeksponowania kluczowej różnicy między omawianymi tradycjami, która równocześnie stanowi fundament dla rozumienia tożsamości oraz wolności, mianowicie do problemu istnienia (nieistnienia) dóbr doskonałości. To uznanie wyżej wymienionych dóbr zdaje się rozstrzygać o tradycyjnie pojętej podmiotowości. Jest warunkiem transcendentalem tejże, a przez to także warunkiem możliwości wolności.

### **Uniwersalizm - utopia niezaangażowania**

Uniwersalizm, który zakłada powszechność pewnych idei, uniwersalność racjonalnych przekonań, cechował wielu myślicieli oświecenia. Jednakże to nie oświecenie jako pierwsze proklamowało uniwersalistyczny światopogląd. Pewne uniwersalistyczne nurty pojawiały się już wcześniej (m.in. u stoików, którzy używali niektórych kategorii poza porządkiem politycznym, uniwersalizując je; a także w średniowieczu, zwłaszcza u zwolenników koncepcji prawa naturalnego). Można jednak stwierdzić, iż w oświeceniu uniwersalizm był dominującym paradygmatem myślenia (dlatego MacIntyre szukając pewnej egzemplifikacji dla myślenia uniwersalistycznego wspomina właśnie m.in. oświeceniowych uniwersalistów). Przekonanie o wadze ludzkiej racjonalności i towarzyszące jej założenie o jej jednolitym i powszechnym kształcie towarzyszyło francuskim encyklopedystom, a wreszcie samemu Kantowi, chroniąc jego system (zwłaszcza naukę o moralności) przed zarzutem subiektywizmu i relatywizmu. Uniwersalizm wiąże się z koniecznością przyjęcia zasad, które obowiązują ludzi jako takich, bez względu na ich pochodzenie, społeczności, w których żyją. Próbuje on „oczyścić” człowieka z tego, co przygodne, ujmując go przez pryzmat jego człowieczeństwa, tj. jako istotę racjonalną. Proklamuje prawa, które mają charakter powszechny, gdyż ich źródłem jest rzeczywistość. Zdaniem MacIntyre'a uniwersalizm przyjmuje przedteoretyczne założenia, gdyż fundamentem dla niego jest empiria. Uniwersaliści są przekonani, że „wszystkie racjonalne jednostki konceptualizują dane w jeden i ten sam sposób, i że skutek tego każdy uważny i uczciwy obserwator, którego nie zaślepiły i nie

zwiadły dogmaty wyznawanego przezeń stanowiska, przedstawi te same dane, te same fakty” (MacIntyre, 2009b, s. 39). Będą więc dążyli oni do wypracowania wspólnych reguł, wspólnych definicji dla przyjmowanych pojęć. Takie definicje nie są problematyczne, gdyż założenie jednej, uniwersalnej racjonalności niesie za sobą tezę o przekładalności wszystkich języków. Istnieją pewne neutralne standardy badania, dociekania, które są możliwe do zaaplikowania w każdym z języków. MacIntyre jednak zauważa, że uniwersaliści będą stronili od mocnych substancjalnych tez (mając świadomość trudności towarzyszących generalizacji dóbr substancjalnych). Raczej będą dążyli do ustanowienia pewnych procedur, do wypracowania uniwersalnych, formalnych regulacji. To zakres obowiązywania danej zasady rozstrzyga o jej słuszności. To swoista użyteczność, efektywność danego prawa, a więc jego empiryczna weryfikowalność decyduje o jego adekwatności. Dlatego też podstawowym dobrem, na które uniwersaliści przystają jest efektywność.

MacIntyre nierzadko nazywa uniwersalistów encyklopedystami, przedstawiając IX wersję *Encyclopaedia Britannica* jako doskonały przykład uniwersalistycznych dążeń. Encyklopedyści próbują przedstawić spójny system, chcą zebrać całą wiedzę jako wyraz jednolitej, ludzkiej racjonalności. Twórcy encyklopedii wierzą w neutralność, tj. obiektywność badania racjonalnego i przyznają mu prawo do rozstrzygania wszelkich dylematów. Co więcej za głęboką wiarą w rozum uniwersalny podąża także wiara w niekwestionowany postęp. Uniwersalista zakłada linearność historii, stały rozwój ludzkich kompetencji poznawczych. Jest niechętny wobec religii (miejsce Biblii ma zająć Encyklopedia), towarzyszy mu swoisty antropocentryzm. Wszelka historia, czy to historia poszczególnych dziedzin naukowych, czy też myśli moralnej jest tak naprawdę historią postępu ludzkiej racjonalności.

Odrzucając uniwersalizm<sup>3</sup> MacIntyre zarzuca mu m.in. iluzoryczność. Jego zdaniem nie istnieje żadna zewnętrzna perspektywa, żaden obiektywny, tj. niezaangażowany punkt widzenia. Warunkiem możliwości prowadzenia debat jest bycie wewnątrz określonej racjonalności, tj. wewnątrz danej tradycji badawczej. Pisze on wprost,

rozum może dążyć do autentycznej uniwersalności i obiektywizmu jedynie w stopniu, w jakim nie jest ani neutralny, ani bezstronny; (że)uczestnictwo w określonego rodzaju wspólnocie moralnej, z konieczności wykluczające fundamentalną niezgodę jest warunkiem autentycznie racjonalnego badania, zwłaszcza badania w zakresie moralności i teologii (tamże, s. 86).

Neutralna perspektywa „znikąd” nie jest możliwa. Tę krytykę MacIntyre dzieli z odmienną tradycją badawczą. Podobny pogląd, tj. odrzucenie tez o uniwersalnej racjonalności cechuje myślicieli, których w opozycji do uniwersalistów i tradycjonalistów można nazwać genealogami.

### Genealogia jako mistyfikacja

Podczas gdy uniwersaliści dążą do tzw. wiedzy obiektywnej, wiedzy pewnej, genealodzy podważają sam fakt jej istnienia. Ta „szkoła” myślenia za swojego ojca założyciela ma oczywiście Friedricha Nietzschego z „kanonicznym” tekstem *Z genealogii moralności*<sup>4</sup>.

---

<sup>3</sup> Odrzucenie uniwersalizmu spowodowało, iż określano MacIntyre’a mianem relatywisty (choć sam nie zgadzał się na tę charakterystykę). Adam Chmielewski w pracy *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej* uznaje MacIntyre’a za jednego z tych filozofów, którzy dostarczyli argumentów na rzecz uprawomocnienia relatywizmu. Stwierdza on: „MacIntyre argumentuje na rzecz prawomocności stanowiska relatywistycznego, wykazując, że nie jest możliwe sprowadzenie wszelkich schematów pojęciowych do jakiegoś jednego schematu lub dokonywanie ich pełnego wzajemnego przekładu bez częściowej utraty znaczenia” (Chmielewski, 2014, s. 207). Paradoksalnie jednak MacIntyre jest zdaniem Chmielewskiego tym filozofem, który relatywizm uzasadnia, ale także obala (Chmielewski traktuje współczesny zwrot MacIntyre’a w stronę tomizmu jako zaprzeczenie tez głoszonych choćby w *Dziedzictwie cnoty*).

<sup>4</sup> „Tekst *Zur Genealogie der Moral* dostarczył nie tylko argumentów na rzecz, lecz również paradygmatu, konstrukcji pewnego rodzaju subwersyjnej narracji, której celem było podważenie głównych założeń Encyklopedii, zarówno w treści, jak i w formie. Gdzie encyklopedysta aspirował do zastąpienia Biblii jako księgi kanonicznej, tam genealog chciał zdyskredytować samo pojęcie kanonu” (MacIntyre, 2009b, s. 48).



Nietzscheańskie interpretacje, prawda jako armia metafor (zob. Nietzsche, 1993, s.147) wiążą się z radykalnym perspektywizmem. Genealogicy nie dążą do stworzenia uniwersalnego systemu, oddając prymat partykularnym przedstawieniom rzeczywistości. Nie faworyzują żadnego z nich, gdyż nie istnieje jeden, racjonalnie ustrukturyzowany świat, któremu by odpowiadały. MacIntyre zwraca uwagę na paradoksalność tego typu myślenia, choćby akcentując konieczność przyjęcia pewnych apriorycznych standardów rozumowania i argumentacji w celu przedstawienia genealogicznego stanowiska. Zwraca ponadto uwagę na samą postać genealoga, który jego zdaniem, poruszając się między różnymi perspektywami, przywdziewając różnego rodzaju maski, nie jest w stanie uniknąć przyjęcia „metafizycznej fikcji twarzy” (MacIntyre, 2009b, s.73). Konsekwentna postawa genealogiczna zdaniem MacIntyre’a nie jest możliwa.

MacIntyre bliski jest stanowisku genealogów w swojej krytyce uniwersalistów w tym sensie, że uważa, iż nie istnieją zewnętrzne wobec tradycji kryteria racjonalności jako takiej. Wszelkie „twierdzenia dotyczące praktycznej racjonalności są rozwijane, modyfikowane, porzucane lub zastępowane tylko w ramach debat, konfliktów i badań historycznie przygodnych i społecznie ucieleśnionych tradycji” (MacIntyre, 2007, s. 472). Człowiek argumentuje za czymś, identyfikuje się z czymś lub coś odrzuca zawsze z wnętrza określonej tradycji. Nie istnieją zewnętrzne wobec tradycji kryteria racjonalności jak chcą tego uniwersaliści. W tym jednym aspekcie tradycjonalista zgodzi się z genealogiem, jakkolwiek daleko mu do cechującego genealoga perspektywizmu. Mimo to perspektywizm oraz relatywizm pojawiają się jako dwa główne zarzuty wysuwane przeciwko tradycjonalistom. MacIntyre zdecydowanie je odpiera, aby jednak zrozumieć jego argumentację warto najpierw przyjrzeć się samej tradycji, czym ona jest, co się na nią składa.

### **Tradycja - najpełniejszy wyraz racjonalności**

Mimo że tradycja nigdy w pełni nie została przez MacIntyre’a zdefiniowana można postawić tezę, że stanowi ona naturalne środowisko jednostki, która przychodzi na świat w określonej lokalnej

społeczności. Tradycja jednak, którą dana jednostka dziedziczy, nie jest czymś zamkniętym, lecz procesem, pogłębioną autorefleksją, ciągłym sporem, debatą. Jest pewnym nieostatecznym zespołem przekonań, językowym ujęciem rzeczywistości (szkodliwe – i niemożliwe – jest wedle MacIntyre’a wyobrażanie sobie świata faktów jako niezależnego od sądów lub jakikolwiek formy językowego wyrazu; zob. tamże, s. 481). Tradycja jest więc czymś, co jednostka zastaje i w czym permanentnie jako istota racjonalna uczestniczy. To pewien proces badawczy, który trwa przez pokolenia, ma swoje kanoniczne teksty<sup>5</sup>, lecz nie ma skończonego charakteru. Co więcej jego początek także jest nieokreślony i przypadkowy, stąd cechujący tradycję antykartezjanizm oraz antyheglizm. Nie wychodzi ona po kartezjańsku od prawd pewnych i oczywistych, lecz często od tekstów całkowicie przygodnych. Nie zmierza też ku jakiejś ostatecznej, heglowskiej syntezie. Ma charakter otwarty. Każdą z tradycji charakteryzują trzy etapy. Pierwszy z nich stanowi ukonstytuowanie się pewnych kanonicznych tekstów, pewnego zbioru przekonań. W oparciu o nie członkowie danej wspólnoty odkrywają, konstytuują własną tożsamość. Konieczny jest jednak etap drugi, a więc rozpoznanie – na bazie własnych, wewnętrznych standardów racjonalnego uzasadniania – własnych niedociągnięć i braków. Ten etap pozwala na krytyczną analizę przyjmowanych tez, lecz niejako z wnętrza danej tradycji. Kryzys epistemologiczny, który jest konstytutywny dla każdej tradycji można zażegnać poprzez krytyczną reinterpretację kanonicznych tekstów (etap trzeci). Co ważne jednak, pewien „rdzeń” wspólnych przekonań musi pozostać niezmienny (zob. tamże, s. 479). Kryzysy epistemologiczne paradoksalnie więc wpływają na aktualność tradycji, jej żywotność, dzięki nim znajduje się ona w ciągłym ruchu.

Każda z tradycji cechuje się hermetycznym językiem. Oddaje on to, co dla niej specyficzne, stąd wynika jej nieprzekładalność. Treść danej

---

<sup>5</sup>„O ile taka tradycja ma w ogóle prosperować, musi znaleźć wyraz w zbiorze tekstów, które funkcjonują jako autorytatywne punkty wyjścia badania konstytuowanego przez tradycję i pozostają istotnymi punktami odniesienia dla dociekania oraz działania, dla argumentacji, debaty i sporu wewnątrz tej tradycji. Teksty, którym przypisuje się taki kanoniczny status, są traktowane jako posiadające ustalone znaczenie i zarazem otwarte na ponowne odczytanie; dlatego każda tradycja staje się do pewnego stopnia tradycją krytycznej reinterpretacji” (tamże, s. 511).

tradycji można w pełni oddać tylko w jej własnym języku<sup>6</sup>. To język wraz z kanonicznymi tekstami konstytuuje tradycję. Jednostka, która rodzi się w określonej tradycji wraz z nauką języka przyswaja sobie określone sensory, znaczenia pojęć, określony światopogląd. Chcąc zrozumieć język danej tradycji należy przyswajać go z perspektywy uczestnika tejże.

MacIntyre'owskiemu rozumieniu racjonalności, która zawsze jest zakorzeniona w określonej tradycji można zarzucić m.in. relatywizm oraz perspektywizm. Relatywizm tej koncepcji oznaczałby, iż zupełnie obojętne jest to, do jakiej tradycji jednostka przynależy, nie ma ona żadnych racjonalnych argumentów, by wybrać właśnie tę tradycję, a nie inną, nie ma możliwości „racjonalnej debaty i racjonalnego wyboru między konkurencyjnymi tradycjami” (tamże, s. 474). Związany z relatywizmem perspektywizm postuluje rezygnację z posługiwania się takimi kategoriami jak prawda i fałsz, gdyż „kwestionuje [on] możliwość wysuwania roszczeń do prawdy z treści którejkolwiek z tradycji” (tamże). MacIntyre odpiera oba te zarzuty. Jego rozumienie racjonalności chroni przed relatywizmem fakt, iż tradycja ciągle niejako weryfikuje samą siebie. Kryzysy epistemologiczne są nieodłącznym elementem tradycji, nie oznacza to jednak, iż zawsze muszą zostać zażegnane. Dana tradycja może ponieść porażkę według własnych kryteriów racjonalności, może nie sprostać pojawiającym się w jej ramach problemom. W tej sytuacji pozostaje próba krytycznej reinterpretacji lub poszukiwania rozwiązania w obrębie innych, alternatywnych tradycji. Sam fakt, iż nie istnieją neutralne, tzn. sytuujące się poza jakąkolwiek tradycją, kryteria racjonalności nie oznacza, iż rywalizujące ze sobą tradycje nie są zdolne do prowadzenia ze sobą debat, zakończonych wnioskiem o większej adekwatności jednej z nich. Odpowiadając na zarzut relatywizmu, można by rzec, iż wybór określonej tradycji nie jest obojętny, jest to wybór weryfikowalny i nieostateczny, gdyż „[t]o adekwatność lub nieadekwatność odpowiedzi na epistemologiczne kryzysy decyduje, czy tradycjom uda się obronić czy nie” (tamże, s.490). Natomiast, konfrontując się z zarzutem perspektywizmu, MacIntyre odpowiada, iż przy pojmowaniu tradycji

<sup>6</sup> Widać to chociażby na przykładzie starożytnej greki czy średniowiecznej łaciny - przełożenie takich pojęć jak: *arete* czy *conscientia* na języki nowożytne w nieuchronny sposób je zubaża, pozbawia treści, o której przesądza przynależność do określonej tradycji.

jako procesu badawczego niemożliwe jest abstrahowanie od pojęcia prawdy. Każda tradycja musi je w sobie zawierać. Tylko taka tradycja, która mieści w sobie racjonalne, weryfikowalne badanie, dociekanie w oparciu o kategorie prawdy i fałszu może niejako przesądzać o tożsamości zaangażowanych w nią jednostek, prowadzić je do samookreślenia, samorozumienia. Tylko taka tradycja nakłada określone obowiązki na swoich członków. „Wielość tradycji nie dostarcza wielości perspektyw, pomiędzy którymi możemy się poruszać, ale wielu wzajemnie antagonistycznych zobowiązań, między którymi możliwy jest tylko racjonalny bądź nieracjonalny konflikt” (tamże, s. 492). Postrzeganie własnej tradycji tylko jako pewnego punktu widzenia, odmawianie mu słuszności niejako wyklucza jednostkę, sytuuje ją poza obrębem danej tradycji.

### **Jaka tożsamość? Jaka wolność?**

MacIntyre próbując dokonać deziluzji uniwersalnej racjonalności analizuje istotne dla filozofii moralnej pojęcia, argumentując, iż spory o sprawiedliwość, wolność, podmiotowość, tożsamość są tak naprawdę sporami o rozumowanie o sprawiedliwości, o wolności, o podmiotowości, tożsamości etc. Współcześnie krzyżują się ze sobą różne racjonalności, różne tradycje badawcze. Za najpełniejszy wyraz uniwersalistycznych tendencji MacIntyre uznaje liberalizm. Konsekwencją przyjęcia tegoż jest ukształtowanie się nowego typu osobowości, tj. osobowości emotywistycznej. MacIntyre przeciwstawia mu odmienną tradycję myślenia o jednostce, mianowicie myślenie z wnętrza etyki cnót (w swoich ostatnich pracach MacIntyre uzupełnia ową sięgającą Arystotelesa tradycję o tomizm), wedle którego jednostka konstryuuje się w oparciu o nabywanie cnót. Emotywizm zostaje więc skonfrontowany z aretologią.

Każde myślenie przynależy do określonej tradycji badawczej. Także więc liberalizm – mimo zgłaszanych roszczeń do neutralności – jest pewną tradycją. Współcześni liberałowie pod wieloma względami są dziećmi oświecenia. Tym, co ich cechuje, wedle MacIntyre'owskich analiz, jest dążenie do uniwersalizacji. Liberalizm był zamierzeniem, które miało na celu ustanowienie uniwersalnych, neutralnych zasad, swego rodzaju ram, które pomieszczą w sobie różne koncepcje

„dobrego życia”. Sam rezygnował z hierarchizowania dóbr substancjalnych, dążył do obiektywizmu. Jednak unikanie ingerowania w różnego rodzaju spory, troska jedynie o ich egalitarny charakter, o prawo każdego do uczestnictwa w tychże, uczyniła z liberalizmu światopogląd z gruntu niekonkluzywny. Dbając o możliwość toczenia sporów i debat *de facto* dla nich samych, jako dla areny dla ludzkiej wolności, liberalizm uczynił z nierozstrzygalności tych debat cnotę<sup>7</sup> (zob. MacIntyre, 2007, s. 454). Nie troszczy się o wnioski, które płyną z debatowania, nie przygląda się także jakości argumentacji, stwarzając jedynie warunki możliwości do rozmowy. W rozmowie tej przy rezygnacji z jakichkolwiek wartościowań, co do sposobu dobrego życia, na pierwszy plan wychodzą preferencje jednostki, która nie musi się troszczyć o logikę swojego rozumowania, adekwatność argumentacji; tym, co daje jej pierwszeństwo w tego typu dysputach jest umiejętność perswazji lub, jak w innym miejscu stwierdza MacIntyre, zdolność do targowania się. Przy rezygnacji z hierarchii dóbr substancjalnych istotne stają się preferencje jednostki. To one mają charakter ostateczny i rozstrzygający. Może to grozić pewnym chaosem, gdyż preferencje danej jednostki są zmienne i nie muszą posiadać spójnego uzasadnienia. Już niejako sam fakt posiadania danej przesłanki stanowi wystarczający powód do działania. Ustrój liberalny ma stwarzać warunki do realizacji zamierzeń, zaspokajania pragnień jednostki w jak najbardziej efektywny sposób. Skupia się więc z konieczności na pewnych procedurach, na stanowieniu formalnych praw, które zapewnią wszystkim członkom państwa taką samą możliwość wysuwania określonych roszczeń, realizacji preferencji.

Tym co w liberalizmie wysuwa się na pierwszy plan jest wolna jednostka<sup>8</sup>. Wedle MacIntyre'a nie można mówić o jednostkowej

<sup>7</sup> Na MacIntyre'owską krytykę liberalizmu odpowiedziała m.in. Magdalena Środa, która w pracy *Indywidualizm i jego krytycy* broni roli uniwersalnego „publicznego rozumu”, akcentując jego funkcję stabilizacyjną dla współczesnych społeczeństw (zob. Środa, 2003, s. 388).

<sup>8</sup> „W teorii racjonalności praktycznej przedstawionej przez Arystotelesa podmiotem rozumowania jest jednostka jako obywatel; dla Tomasza z Akwinu jest to jednostka jako poszukiwacz dobra własnego oraz wspólnoty, w której przyszło mu żyć; w przypadku Hume'a chodzi tu o jednostkę – posiadacza lub osobę pozbawioną własności – jako członka społeczeństwa; tymczasem w teorii sformułowanej w obrębie nowoczesnego liberalizmu rozumowanie dokonywane jest przez jednostkę jako jednostkę” (tamże, s. 459).

tożsamości, o charakterze danego człowieka w oderwaniu od moralności. To moralność umożliwia jednostce samorozumienie. Liberalizm zdaniem MacIntyre'a poprzez rezygnację z określonych hierarchii dóbr, uprzywilejowanych sposobów dobrego życia, redukuje moralność do emotywizmu. W ten sposób także redukuje jednostkę, pozbawia jej tożsamość treści, znaczącego kontekstu, który umożliwi jej samorozumienie. W przypadku gdy wszelkie sądy wartościujące i normatywne stają się jedynie „sposobami ekspresji postaw i uczuć” (MacIntyre, 1996, s. 463), jednostka nie ma z czym skonfrontować własnych emocji i przekonań, to jej pragnienia, preferencje stają się dla niej samej rozstrzygające, upoważniają ją do podjęcia działania. Krytykując liberalizm, MacIntyre krytykuje także, jak sam stwierdza, „emotywistyczny typ osobowości”. Taka osobowość rozumie własną wolność jako radykalną niezależność, własne preferencje są dla niej miarodajne, sam fakt ich pojawienia się stanowi wystarczającą motywację do działania. Co więcej owe preferencje nie muszą mieć uporządkowanego, logicznego charakteru, działanie może, lecz nie musi stanowić ich wniosku. Jednostka emotywistyczna kieruje się własnymi preferencjami, które mogą diametralnie się różnić w odmiennych sferach życia. Nie ma ona obowiązku ich scalania, uspołniania. Jest więc fragmentaryczna. To rozproszenie wedle MacIntyre wynika z cechującej ją alienacji, za którą może stać pragnienie wolności. Osobowość emotywistyczna jest osobowością ogołoconą z treści, pozbawioną społecznego kontekstu. Jest radykalnie suwerenna, wolna w swoim niezaangażowaniu w jakąś przekraczającą ją strukturę. W efekcie jednak wyczerpuje się w odgrywanych rolach, sumuje w odczuwanych pragnieniach, nie cechuje jej żadna ciągłość. MacIntyre napisze o niej, „[t]aka zdemokratyzowana osobowość nie ma żadnej koniecznej treści społecznej ani tożsamości społecznej, może więc być czymkolwiek, może przybierać dowolną rolę i dowolny punkt widzenia, ponieważ sama w sobie i dla siebie jest po prostu niczym” (tamże, s. 76).

MacIntyre upatruje początku tego typu myślenia o jednostce i o wolności w uniwersalizmie, który z konieczności musi przerodzić się w biurokratyzm, formalizm, w którym to procedury zajęły miejsce dóbr substancjalnych. Człowiek jednak nie jest w stanie się określić i zrozumieć w oparciu o procedury. Wobec tego kieruje się na samego siebie, materiałem dla jego działania stają się jego emocje, uczucia,

preferencje. Uzyskana jednak w ten sposób „wolność” pojęta jako swobodna realizacja własnych preferencji ma paradoksalny charakter. Można postawić pytanie o to, co się dzieje, gdy owe preferencje mają wzajemnie sprzeczny charakter, co w sytuacji konfliktu pragnień? Czy w tym myśleniu obecne jest jakieś kryterium dla wolności, warunek możliwości wolności? Wydaje się, że jest ona czymś zastanym, wręcz odruchowym. Liberalizm, aspirujący do neutralności, proponuje określoną wizję człowieka i społeczeństwa. Dążąc do uniwersalności, prezentuje bardzo konkretny sposób myślenia o jednostce, wolności, etc. Jest alternatywną wobec innych wersją racjonalności. Jego zakładana neutralność, obiektywność jest więc iluzoryczna.

Osobowości emotywistycznej MacIntyre przeciwstawia inną tradycję myślenia o podmiocie oraz o wolności – wracając do Arystotelesa oraz Tomasza – koncepcję tożsamości ukształtowanej na drodze nabywania cnót i zintegrowanej w ramach jednej narracji. Tym, co istotowo różni od siebie racjonalność, której wyrazem jest liberalizm, od tej, która skutkuje aretologicznym ujęciem człowieka jest rozumowanie o dobru. W liberalizmie pojawia się ono w kontekście przywoływanej już efektywności i jest wynikiem pewnej umowy, negocjacji. Jednostki czynią pewne ustalenia w oparciu o empiryczną podstawę moralności, uprzednią wobec zasad, tj. pragnienia i emocje jednostek. W przypadku tradycji aretologicznej dobra efektywności zostają zastąpione dobrami doskonałości. Dobra te są uprzednie wobec zasad, negocjacji, choć nie wynikają z prostego odczytania emocji i pragnień jednostki, gdyż to pragnienia i emocje powinny zostać podporządkowane określonym normom. Dobra doskonałości pojawiają się w ramach określonych praktyk, w których jednostka uczestniczy<sup>9</sup>. Dla MacIntyre’a naturalnym środowiskiem człowieka jest wspólnota, w której żyje. W ramach tej wspólnoty jednostka partycypuje w określonych praktykach, pełni określone role społeczne, w ramach których dąży do osiągnięcia wewnętrznych wobec tych aktywności dóbr. Aby jednak je osiągnąć musi stosować się do charakteryzujących je reguł, do wskazań autorytetu, które mają ją doprowadzić do

---

<sup>9</sup> MacIntyre pisze o nich w ten sposób: „Przez praktykę mam na myśli wszelką spójną i złożoną formę społecznie ustanowionej, kooperatywnej działalności ludzkiej, poprzez którą dobra wewnętrzne wobec tej działalności są realizowane w procesie dążenia do realizacji wzorców doskonałości, które są charakterystyczne dla tej formy działalności i które po części ją definiują” (MacIntyre, 1996, s.338).

doskonałości w danej dziedzinie. Kluczem do osiągnięcia perfekcji, do pozyskania dóbr doskonałości są cnoty.

Uczestnictwo w praktykach, pełnienie określonych ról społecznych jest istotne z kilku względów. Praktyki niejako obdarzają charakter jednostki treścią, prowadzą ją do samookreślenia. Dzięki nim jednostka rozpoznaje się (np. jako nauczyciel, działacz społeczny etc.). Obecne w każdej praktyce wzorce doskonałości ukierunkowują działanie jednostki, chroniąc ją przed błędzeniem, obdarzając sensem podejmowane przez nią wysiłki. Wie ona, co powinna czynić, dążąc do określonego dobra wewnętrznego dla danej praktyki. Ponadto charakter społeczny praktyk, które prowadzą do osiągnięcia dóbr doskonałości na drodze nabywania cnót powoduje, iż dla jednostki ważne jest bycie zrozumiałym, klarowność własnych intencji. Powinny one być zrozumiałe dla innych, gdyż to społeczność, wspólnota jest miejscem realizacji praktyk. Co więcej to społeczność wpływa na kształt intencji. Ważne wobec tego jest logiczne ujmowanie związku intencji, przesłanek i działania pojętego jako ich skutek. Gotowość do zaprezentowania swoich przesłanek wspólnocie, prowadzi samą jednostkę do lepszego ich zrozumienia, w efekcie do samorozumienia. Warunkiem dla pełnienia powierzonych sobie ról w społeczeństwie, dla udziału w różnego rodzaju społecznych praktykach w możliwie najlepszy sposób, zgodnie z wymogami, wzorcami doskonałości danej praktyki jest nabywanie określonych cnót. One, jako pewne nabyte dyspozycje, prowadzą do osiągnięcia doskonałości w danej aktywności oraz kształtują charakter jednostki. Jednak udział w praktykach to tylko pierwsze stadium z trzech kluczowych, które prowadzą poprzez nabywanie cnót do autokonstytucji (która jest równocześnie współkonstytucją). Poza praktykami MacIntyre wymienia jeszcze „narracyjny porządek życia” oraz „tradycję moralną”.

Człowiek myśli w trybie narracyjnym. Od początku swego istnienia uwikłany w pewną tradycję z jej kanonicznymi tekstami rozumie siebie i otaczającą go rzeczywistość poprzez mity i opowieści. Układa swoje motywacje i czyny w pewne ciągi przyczynowo-skutkowe, a wydarzenia swojego życia w narrację. Narracja zapośrednicza także jego relacje z innymi, gdyż wiąże się z pojęciem zrozumiałości. MacIntyre wprost pisze:



czynny innych ludzi stają się dla nas zrozumiałe dlatego, że sam czyn ma zasadniczo charakter historyczny. Forma narracji jest odpowiednia do rozumienia czynów innych ludzi dlatego, że w naszym własnym życiu jesteśmy bohaterami pewnych rozgrywających się narracji oraz dlatego, że przeżywane przez nas wydarzenia ujmujemy w kategorii narracji (tamże, s. 378).

Tym, co cechuje narrację jest swego rodzaju nieprzewidywalność oraz teleologia. Ujmując swoje życie w narracyjne ramy jednostka musi brać pod uwagę obecność innych narracji. Ponadto musi liczyć się z tym, iż nie ma jedyne i ostatecznego wpływu na kształt własnej narracji, że jest jedynie jej współautorką. Narracja zawsze prowadzi ku jakiemuś celowi, zawsze ku czemuś zmierza, ma teleologiczny charakter. Tym, ku czemu owa narracja powinna zmierzać i co czyni z niej kolejny (po praktykach) etap nabywania cnót i kształtowania charakteru jest poszukiwanie dobra. Człowiek ujmuje swoje życie w narrację i jest odpowiedzialny za spójność owej narracji. Odpowiedzialny jest więc za scalenie różnych narracji, które pojawiają się w jego życiu w ramach odmiennych ról. Tym, co scala wszystkie role jest poszukiwanie dobra jako takiego, które przekracza wymogi wynikające z piastowania określonej roli. MacIntyre stwierdza, iż dążący do jedności człowiek powinien stale zadawać sobie dwa pytania: co jest dla mnie (jako jednostki) dobre; co jest dobrem dla człowieka? To poszukiwanie odpowiedzi na powyższe pytania scala życie jednostki, integruje spełnianie przez nią role. To „stałe zadawanie obu tych pytań i uporczywe próby udzielania na nie odpowiedzi – czynem i słowem – nadaje życiu moralnemu jego jedność. Jedność życia ludzkiego jest jednością narracyjnego poszukiwania” (tamże, s. 390). Owo poszukiwane dobro wykracza poza wymogi partykularnych ról, dotyczy człowieka jako podmiotu ról, jako pewnej całości.

Tym, co umożliwia tego typu poszukiwania (i co człowiek nabywa podczas poszukiwań) są cnoty. Zwłaszcza dwie najistotniejsze w procesie kształtowania charakteru: cnota uczciwości i stałości. Cnota uczciwości uwalnia jednostkę spod deterministycznego wpływu odgrywanych przez nią ról. MacIntyre akcentuje konieczność partycypacji w strukturach społecznych, stanowią one swoisty warunek transcendentálny tożsamości. Jednak owe role społeczne nie zwalniają człowieka z indywidualnej odpowiedzialności za związane z nimi wymogi działania. Jednostka obdarzona cnotą uczciwości rozpatruje

obowiązki wynikające z pełnionych przez siebie ról według innych kryteriów. „Być uczciwym znaczy mieć zdolność do odmawiania bycia jedną osobą w pewnym kontekście społecznym, natomiast inną osobą w innym kontekście; (...) Oznacza wyznaczenie sobie nieprzekraczalnych granic własnej zdolności przystosowywania się do ról” (MacIntyre, 2009a, s. 278). Cnocie uczciwości, która chroni przed brakiem autentyczności towarzyszy cnota stałości, która odpowiada za konsekwencję w dążeniu do określonych dóbr mimo zmieniających się warunków społecznych. Ponownie więc MacIntyre, choć ma świadomość wagi społeczności, wymaga od jednostki, aby krytycznie odnosiła się do wymogów, przed którymi stawia ją wspólnota.

Tym, co umożliwia jednostce panowanie nad sobą, co dostarcza kryteriów przy ocenie konieczności sprostania wymogom wynikającym z określonych ról jest moralność. Ostatnim elementem – obok praktyk i narracyjnego porządku życia – prowadzącym do nabywania cnót, a poprzez to do autokonstytucji jest tradycja moralna. Jednostka dziedziczy pewną tradycję moralną, która – choć cechuje się określoną treścią – ma charakter otwarty, gdyż jest ciągłym badaniem, ciągłym sporem. Człowiek więc uczestniczy w pewnej debacie, w określonej tradycji badawczej. Chcąc odpowiedzieć na pytanie o to, co jest dobrem, partycypując w moralnych poszukiwaniach musi rozumieć siebie jako podmiot moralny, a więc taki, który panuje nad sobą, ponosi odpowiedzialność za swoje czyny. Podstawą dla bycia podmiotem moralnym jest samorozumienie. Kluczowym jego elementem jest świadomość faktu, iż własna tożsamość nie sprowadza się do pełnionych ról, nie wyczerpuje się w nich. „Muszę rozumieć samego siebie jako kogoś, kto do każdej z ról wnosi cechy umysłu i charakteru przynależące do mnie jako jednostki” (tamże, s. 275). „Pojmować siebie w taki sposób znaczy rozumieć, że własna dobroć jako ludzkiej istoty, odpowiedź, jaką dany człowiek udziela całym swoim życiem na pytanie: „Jaki jest najlepszy sposób życia w okolicznościach, jakie mi przypadły?”, nie jest równoznaczna z byciem dobrym w robieniu tego, czego dana rola wymaga” (tamże, s. 281). Warunkiem samorozumienia jest świadomość własnej niesprowadzalności do odgrywanych przez siebie ról. Poszukiwanie czegoś, co cechuje jednostkę jako tę konkretną jednostkę we wszystkich rolach które sprawuje. Samorozumienie jest uwarunkowane świadomością własnej odpowiedzialności za sposób w

jaki odgrywa się powierzone sobie role. Drugim elementem samorozumienia jest świadomość własnej racjonalności, która może doprowadzić jednostkę do zakwestionowania społecznych wzorców. To świadomość uczestnictwa w pewnym poszukiwaniu, w określonej tradycji badawczej. Ze świadomością własnej racjonalności łączy się trzeci element, a mianowicie świadomość odpowiedzialności wobec samego siebie i innych pod kątem wymogów cnót (w kontekście poszukiwania dobra), nie tylko ról.

W MacIntyre'owskim rozumieniu jednostka jest wolna do konstytucji własnego charakteru, współtworzenia własnej tożsamości. Jest to możliwe tylko na drodze nabywania cnót poprzez udział w praktykach, narracyjne ujmowanie swojego życia i partycypowanie w określonej tradycji moralnej. W tym ujęciu wolność polega więc na zaangażowaniu w określoną tradycję badawczą, na aktywnym poszukiwaniu dobra. To poszukiwanie dobra jest warunkiem ciągłości tożsamości, umożliwia wykroczenie poza partykularyzm (koniecznych) ról. Poszukiwanie dobra, moralność prowadzi człowieka do panowania nad samym sobą, nad własnymi emocjami, sprzecznymi pragnieniami, chroni go także przed bezrefleksyjnym uleganiem wymogom określonych sytuacji. Moralność wiąże się ściśle z samorozumieniem. Poszukiwanie dobra, oraz towarzyszące mu nabywanie cnót jest konstytutywne dla jednostki, kształtuje jej charakter.

### **Dobra doskonałości warunkiem autokonstytucji**

Wiele jest sposobów myślenia o wolności, tożsamości. MacIntyre dość skrupulatnie je bada, stąd jego książki pełne są historyczno-filozoficznych analiz. Trafnie diagnozuje on główny punkt sporu między dwiema tradycjami myślenia o jednostce i wolności (liberalną oraz aretologiczną). W tradycjach tych dobra efektywności zostają przeciwstawione dobrom doskonałości. MacIntyre zdaje się twierdzić, iż pojęcie tożsamości ujmowane w oderwaniu od dóbr substancjalnych nie ma szans na przetrwanie. W jego myśleniu o jednostce można dostrzec swoiste napięcie między koniecznością uczestnictwa w praktykach społecznych, bycia częścią pewnej tradycji, określonej wspólnoty badawczej, a ponoszeniem odpowiedzialności za własne kryteria racjonalności, za obowiązujące wzorce. Ukierunkowaniu na

wspólnotę towarzyszy możliwość odrzucenia obowiązków wynikających z pełnienia określonych ról, ze względu na poszukiwanie dóbr, które są aktualne dla różnych ludzi i wymykają się partykularyzmowi praktyk. Być może jednak jest to konieczna sprzeczność, która prowadzi do ukonstytuowania charakteru, który zawsze balansuje między tym, co ogólne i jednostkowe, z tego, co ogólne biorąc treści, które ulegając internalizacji stają się niepowtarzalne. Pewne jest, że głoszona przez niego konieczność uznania dóbr doskonałości chroni jednostkę przed arbitralnością własnych sądów, własnych działań. Ich istnienie wiąże się z faktem istnienia pewnych kryteriów dla pełnionych przez jednostkę ról. Dzięki temu człowiek kształtuje swój charakter (świadomie bądź nieświadomie) w oparciu o pewne wzorce, ideały. Uczestnictwo w określonej tradycji badawczej umożliwia jednostce samorozumienie, a równocześnie inspirowanie do ciągłych poszukiwań. Jednak to świadomość konieczności istnienia dobra niesprowadzalnego do partykularnej roli, poszukiwanie tegoż, konieczność sprostania nie tylko wymogom ról, ale i cnót nadaje ciągłość życiu jednostki i równocześnie obdarza je sensem. Wolność w tej tradycji jest „wolnością do”, do nabywania cnót, kształtowania własnego charakteru. To brak dóbr doskonałości i co się z tym wiąże brak klarownych kryteriów dla oceny przez jednostkę własnych działań i pragnień jest zgubny dla liberalnej antropologii. Brak wzorców, skutkuje swoistym wyalienowaniem jednostki, która kształtuje siebie w próżni i dla której własne pragnienia są jedynym punktem odniesienia, stanowią wystarczającą motywację (tylko z uwagi na to, że są jej własne).

Z twierdzenia, iż nie ma jednej, uniwersalnej racjonalności, nie wynika brak możliwości wyboru między tradycjami ze względu na trafniejsze rozumienie określonych pojęć jednej z nich. MacIntyre, mimo że opisuje zarówno myślenie uniwersalistyczne, jak i „szkołę” genealogiczną, oddaje prymat tradycji arystotelesowsko-tomistycznej<sup>10</sup>.

---

<sup>10</sup> Na osobny artykuł zasługuje rozważenie możliwości pogodzenia na gruncie filozofii MacIntyre’a jego sprzeciwu wobec uniwersalizmu oraz zwrotu w stronę tomizmu (zakładającego uniwersalność natury ludzkiej). Niektórzy, dostrzegając sprzeczność między tymi dwoma stanowiskami, zarzucają MacIntyre’owi zwrot w stronę teologii kosztem filozofii (zob. Żardecka-Nowak, *Postłowie*, 2009b, s. 289), inni odmawiają mu prawa do miana tomisty (zob. Gałkowski, 2003, s. 75 ). Moim zdaniem można próbować godzić ze sobą tezy odzęgujące się od uniwersalizmu z tezami

Wydaje się istotne, iż odrzucenie utopijnego projektu uniwersalistycznego, nie musi pociągać za sobą relatywistycznych tez. Świadomość przynależności do określonej tradycji badawczej oraz świadomość istnienia innych, alternatywnych wizji racjonalności, nie wiąże się z odmawianiem roszczeń do słuszności tej tradycji, do której dana jednostka przynależy. Sam fakt przynależności do tradycji jest istotny, gdyż pociąga on za sobą konieczność ciągłego poszukiwania, czerpania z dziedzictwa przeszłości, ale i ciągłego weryfikowania tego, co zastane. Myślenie, które deklaratywnie abstrahuje od tradycji, reprezentując rzekomo uniwersalny, „racjonalny” (i ostateczny) punkt widzenia zagraża stagnacją i *de facto* zdejmując z jednostki ciężar na niej odpowiedzialność za obowiązujące ją standardy myślenia. W historii filozofii (czy też w historiach filozofii, jak chciałby MacIntyre) głoszono już koniec wielu pojęć. Towarzyszące uniwersalizmowi tezy o końcu tradycji są równie niebezpieczne, jak te o końcu historii, człowieka etc., i – podobnie jak one – są zbyt pochopne.

---

tomistycznymi, traktując te pierwsze jako wygłaszane w ramach stanowiska metaetycznego, drugie jako wynikające z przyjętej przez filozofa tradycji, której słuszność uznaje (zachowując świadomość istnienia innych tradycji badawczych). Trzeba jednak przyznać, że pogodzenie tych stanowisk dostarcza wielu trudności.

## BIBLIOGRAFIA

- Annas, J. (2011). *Intelligent virtue*. New York: Oxford University Press.
- Arystoteles. (2012). *Etyka Nikomachejska*. Warszawa: PWN.
- Chmielewski, A. (2014). *Niewspółmierność, nieprzekładalność, konflikt. Relatywizm we współczesnej filozofii analitycznej*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Gałkowski, S. (2003). *Rozwój i odpowiedzialność. Antropologiczne podstawy koncepcji wychowania moralnego*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gawkowska, A. (2004). *Biorąc wspólnotę poważnie?: komunitarystyczne krytyki liberalizmu*. Warszawa: IFiS PAN.
- Hursthouse, R. (1999). *On virtue ethics*. Oxford University Press.
- Jaśtał, J. (2009). *Natura cnoty. Problematyka emocji w neoarystotelesowskiej etyce cnot*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Machura, P. (2009). *Ideał człowieka-filozofa w koncepcji Alasdaira MacIntyre'a*. Katowice: Wydawnictwo Naukowe „Śląsk”.
- MacIntyre, A. (2007). *Czyja sprawiedliwość? Jaka racjonalność?*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.
- MacIntyre, A. (2009). *Dependent Rational Animals*. Londyn: Duckworth.
- MacIntyre, A. (1996). *Dziedzictwo cnoty: Studium z teorii moralności*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre, A. (2016). *Ethics in the Conflicts of Modernity. An Essay on Desire, Practical Reasoning, and Narrative*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2009a). *Etyka i polityka*. Warszawa:
- MacIntyre, A. (2013). *Krótką historia etyki. Filozofia moralności od czasów Homera do XX wieku*. Warszawa: PWN.
- MacIntyre, A. (2006). *The Tasks of Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MacIntyre, A. (2009b). *Trzy antagonistyczne wersje dociekań moralnych. Etyka, Genealogia i Tradycja*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

- Nietzsche, F. (1993). *Pisma pozostałe 1862-1875*. Kraków: Inter Esse.
- Nowak, W.M. (2008). *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i AlasdairaMacIntyre'a*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Środa, M. (2003). *Indywidualizm i jego krytycy*. Warszawa: Aletheia.
- Szutta, N. (red.).(2010). *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Szutta, N., A. (2015). *W poszukiwaniu moralnego charakteru*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Warmbier, A. (red.).(2016). *Spór o podmiotowość. Perspektywa interdyscyplinarna*. Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Williams, B. (1973). *Problems of the Self. Philosophical Papers 1956-1972*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Zdybel, J. (2005). *Między wolnością a powinnością. Filozofia polityczna Isaiaha Berlina i AlasdairaMacIntyre'a*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Mari Curie-Skłodowskiej.

## ABSTRACT

### **Universalism vs. Traditionalism – Different Rationalities, Different Anthropologies**

The article presents thesis (claimed by Alasdair MacIntyre) that arguing about the meaning of such notions as 'identity', 'subjectivity', 'freedom' is unsolvable. These conflicts are based on a wrong concept that there is only one true rationality. MacIntyre confronts such concept (universalism) with that one which admits that there are many different types of rationalities (rooted in different traditions). The first part of the article shows his (MacIntyre) understanding of universality and tradition. The second focuses on such notions as identity and freedom developed in two traditions, liberalism and virtue ethics. In the end it presents the conclusion that the factor which distinguishes these two traditions is the fact of existing (not existing) goods of excellence.

**KEYWORDS:** universality, tradition, rationality, identity, freedom

## ABSTRAKT

### **Uniwersalizm vs. tradycjonalizm – różne racjonalności, odmienne antropologie**

Artykuł przedstawia tezę (postawioną przez Alasdaira MacIntyre'a), że spór o znaczenie takich pojęć jak 'tożsamość', 'podmiotowość', 'wolność', jest nierozstrzygalny. Konflikty wokół nich opierają się na błędnym założeniu, że istnieje tylko jedna prawdziwa racjonalność. MacIntyre konfrontuje taką koncepcję (uniwersalizm) z podejściem, które przyznaje, że istnieje wiele różnych rodzajów racjonalności (zakorzenionych w różnych tradycjach). Pierwsza część artykułu prezentuje jak MacIntyre rozumie uniwersalność i tradycję. Druga koncentruje się na takich pojęciach, jak tożsamość i wolność, rozwijanych przez dwie tradycje: liberalizm i etykę cnoty. Na koniec przedstawia wniosek, że czynnikiem odróżniającym od siebie te dwie tradycje jest fakt istnienia (nieistnienia) dóbr doskonałości.

**SŁOWA KLUCZOWE:** uniwersalizm, tradycja, racjonalność, tożsamość, wolność