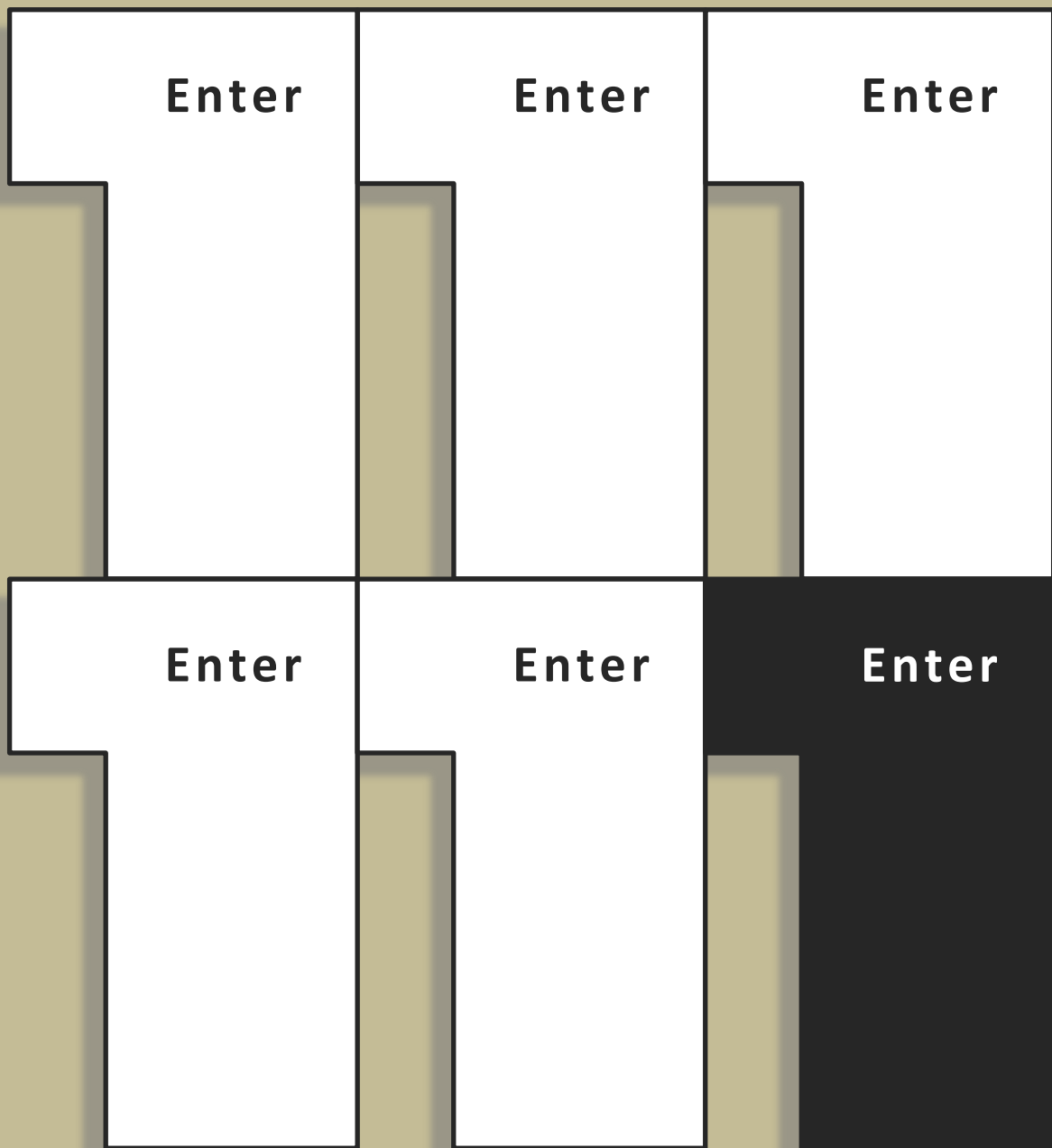


HYBRIS

45

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 2/2019



INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

tel./fax: (48) (42) 635 61 35/(29)

e-mail: magazyn.internetowy.hybris@gmail.com

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Michał Kowalczyk

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

Redaktorzy językowi:

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (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. Michel Serres

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

PROJEKT OKŁADKI

Tomasz Lewandowski

WWW

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

© Internetowy Magazyn Filozoficzny HYBRIS 2019



CONTENTS:

ARTYKUŁY

ALEKSANDER GEMEL

MODEL PODOBIENSTWA DLA TEORII PRZESTRZENI POJĘCIOWYCH –
STUDIUM EMPIRYCZNE [001-016]

WOJCIECH SIKORA

O CIĄGŁOŚCI ŚWIATA W GRACH WIDEO [017-040]

JAKUB WALICKI

SENS OFIARY. PRÓBA INTERPRETACJI ZNACZENIA POŚWIĘCENIA W FILOZOFII
JANA PATOČKI [041-060]

PAWEŁ PIENIAŻEK

ŻYCIE PĘKNIĘTE W NOTATKACH Z PODZIEMIA DOSTOJEWSKIEGO [061-086]

PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA

INDYWIDUUM JAKO FUNKCJA PRAGNIENIA. MAURIZIO LAZZARATO I
BERNARD STIEGLER O FILOZOFII GILLES'A DELEUZE'A [087-106]

GRZEGORZ MICHALIK

NIEZNOŚNA LEKKOŚĆ REALNEGO – PRÓBA LACANOWSKIEJ
(PARA-)ONTOLOGII [107-130]

MARZENNA CYZMAN

FILOZOFIA W SUKURS EDUKACJI. O FILOZOFICZNYCH PODSTAWACH
NAUCZANIA JĘZYKA [131-146]

PRZEKŁAD

JOHN THRASHER, KEITH HANKINS

KIEDY SPRAWIEDLIWOŚĆ DOMAGA SIĘ NIERÓWNOŚCI [147-172]

RECENZJA

NASTAZJA STOCH

RECENZJA KSIĄŻKI KAZIMIERZA ŚWIRYDOWICZA *PODSTAWY TEORII ZNAKU
IKONICZNEGO* [173-184]



ALEKSANDER GEMEL
UNIwersytet Łódzki

MODEL PODOBIEŃSTWA DLA TEORII PRZESTRZENI POJĘCIOWYCH – STUDIUM EMPIRYCZNE*

Wstęp

Aktualnie w naukach kognitywnych dominują dwa podejścia badawcze dające o sobie znać w odmiennych technikach modelowania reprezentacji poznawczych. Pierwszym z nich jest podejście symboliczne, zgodnie z którym modelowanie procesów poznawczych sprowadza się do ujmowania ich w kategoriach operacji obliczeniowych na abstrakcyjnych symbolach (szerzej na ten temat zob. Gärdenfors 2000: §2.2). Drugie podejście nosi miano asocjacionizmu, który pod postacią koneksjonizmu sprowadza się do modelowania procesów poznawczych za pomocą sztucznych sieci neuronowych (zob. Gärdenfors 2000: §2.3). Warto nadmienić, że obie procedury modelowania reprezentacji poznawczych nie są oczywiście względem siebie konkurencyjne, różnica między nimi polega bowiem jedynie na ujmowaniu odmiennych poziomów zjawisk mentalnych. Jednakże mimo wielu ogromnych zalet zarówno symbolizm jak i koneksjonizm natrafiają na poważne trudności związane z wyjaśnieniem genezy opisywanych przez siebie struktur pojęciowych. Proces genezy pojęć silnie związany jest bowiem z pojęciem podobieństwa, które jest w obu modelach niezwykle trudne do obliczeniowego zoperacjonalizowania, w taki sposób aby pozostawało ono w zgodzie z zasadami ekonomii poznawczej oraz licznymi warunkami stawianymi przed psychologicznie adekwatnym procesem poznania. Jednym z głównych celów opracowanej przez Gärdenforsa teorii przestrzeni pojęciowych jest właśnie wyjście naprzeciw tym trudnościom. Przestrzeń pojęciowa

* Badania przeprowadzone w pracy zostały sfinansowane dzięki wsparciu Narodowego Centrum Nauki, grant 2017/01/X/HS1/00788

ma stanowić więc rodzaj adekwatnego narzędzia reprezentowania struktury oraz opisu genezy konceptualnej warstwy doświadczenia mentalnego człowieka. Reprezentacje teorii przestrzeni pojęciowych, zgodnie z założeniem jej autora zostają ulokowane niejako „pomiędzy” poziomem reprezentacji symbolicznych i koneksjonistycznych, w postulowanej przezeń strukturze metodologicznej kognitywistyki. Jako takie stanowią one więc tak zwane reprezentacje poziomu środkowego, a posługująca się nimi teoria przestrzeni pojęciowych ma w zamierzeniu jej autora stanowić propozycję teoretyczną będącą swoistą *lingua franca* dla symbolizmu i koneksjonizmu. Naczelnym założeniem stworzonej przez Gärdenforsa teorii jest idea, zgodnie z którą znaczenie może zostać opisane w kategoriach zorganizowanych abstrakcyjnych struktur przestrzennych, tj. między innymi przy pomocy terminów zapożyczonych z geometrii oraz algebry wektorowej (szerzej na ten temat zob. Gärdenfors 2000). W tych kategoriach zdaniem Gärdenforsa można opisać cały pojęciowy zakres przeżyć mentalnych człowieka, od pojęć ugruntowanych w doświadczeniach percepcyjnych poprzez nienaoczne pojęcia o charakterze abstrakcyjnym, aż po złożone relacje pojęciowe wysokiego rzędu wyrażające np. zmiany w paradygmatycznych strukturach teorii naukowych (zob. Zenker & Gärdenfors 2015). Główną jednak zaletą tej koncepcji jest intuicyjna reprezentacja podobieństwa jako odległości opisanej na takowej pojęciowej przestrzeni, i to w głównej mierze ona umożliwia wygodny i obliczeniowo sprawny opis genezy struktury pojęciowej człowieka. Stąd jej niebagatelna przydatność z punktu widzenia dociekań kognitywistycznych.

Geometryczny model podobieństwa

Jak wcześniej wspomniałem kluczowym elementem modelu przestrzeni pojęciowych jest powiązanie funkcji odległości z podobieństwem dwóch obiektów reprezentowanych przez punkty. Rzecz jasna, aby owo podobieństwo mogło podlegać efektywnej i mierzalnej ocenie, na przestrzeni pojęciowej musi zostać określona metryka, która bazując na obustronnej funkcjonalnej korespondencji między odległością punktów reprezentujących obiekty w przestrzeni a ich podobieństwem, odpowiada za kodowanie informacji o podobieństwie porównywanych zjawisk. Takowa metryka przybiera

jedną z określonych postaci uogólnionej metryki Minkowskiego danej wzorem:

$$d(x, y) = \left\{ \sum_{k=1}^n |x_k - y_k|^r \right\}^{1/r} \quad r \geq 1$$

gdzie $d(x, y)$ to odległość między punktem x oraz punktem y , x_k i y_k odnoszą się odpowiednio do pozycji punktu x oraz pozycji punktu y na osi k , n stanowi liczbę konstytutywnych wymiarów, zaś współczynnik r , który może przyjmować wartość w przedziale od 1 do nieskończoności, określa z jaką konkretną metryką mamy do czynienia (tak np. dla wartości $r = 1$ będzie to metryka miejska, zaś wartość współczynnika $r = 2$ definiuje metrykę euklidesową).

Co istotne, każda metryka jako skonkretyzowana postać uogólnionej odległości Minkowskiego, musi spełniać cztery podstawowe aksjomaty: identyczności, nieujemności, symetryczności i nierówności trójkąta. Formalnie rzecz biorąc, metryka określona na zbiorze X to innymi słowy funkcja o postaci $d: X \times X \rightarrow \mathbb{R}$ (gdzie \mathbb{R} jest zbiorem liczb rzeczywistych), która dla dowolnych punktów x, y, z należących do zbioru X spełnia cztery poniższe warunki:

$$(Ax.1) \quad d(x, y) = 0 \Leftrightarrow x = y \quad (\text{aksjomat identyczności})$$

$$(Ax.2) \quad d(x, y) \geq 0 \quad (\text{aksjomat nie-ujemności})$$

$$(Ax.3) \quad d(x, y) = d(y, x) \quad (\text{aksjomat symetryczności})$$

$$(Ax.4) \quad d(x, z) \leq d(x, y) + d(y, z) \quad (\text{aksjomat nierówności trójkąta}).$$

Warunki (Ax.1) i (Ax.2) często są przedstawiane w postaci koniunkcji określanej mianem aksjomatu minimalności:

$$(Ax.1') \quad d(x, y) \geq 0 \wedge (d(x, y) = 0 \Leftrightarrow x = y) \quad (\text{aksjomat minimalności}).$$

Przyjęcie geometrycznego modelu podobieństwa, tj. powiązanie w modelu reprezentacyjnym relacji podobieństwa z określoną metryką, nie pozostaje jednak bez wpływu na kształt koncepcji podobieństwa. Tak modelowane podobieństwo musi bowiem pozostawać w zgodzie z powyższą aksjomatyką metryki Minkowskiego. Innymi słowy psychologicznie pojęta relacja podobieństwa musi być relacją zwrotną, symetryczną oraz przechodnią, aby dała się skutecznie wymodelować w przestrzeni pojęciowej w zgodzie z aksjomatami minimalności, symetryczności i nierówności trójkąta. Właśnie zgodność psychologicznie rozumianej relacji podobieństwa z formalnym modelem matematycznym stała się głównym punktem krytyki wymierzonej w model geometryczny. Krytyka ta miała przy tym w przeważającej większości charakter empiryczny, sprowadza się ona bowiem do próby wykazania, że dane eksperymentalne jednoznacznie potwierdzają niesymetryczny, niezwrotny i nieprzechodni charakter podobieństwa pojmowanego w kategoriach psychologicznych. W konsekwencji tak rozumiane podobieństwo miało uchodzić za niemożliwe do ujęcia za pomocą opartego na aksjomatach minimalności, symetryczności i nierówności metrycznej modelu geometrycznego (szerzej na ten temat zob. Gemel 2016). Spośród wszystkich krytycznych argumentów najbardziej problematyczna okazała się jednak argumentacja Tverski'ego wskazująca na asymetryczny charakter relacji podobieństwa. Asymetryczny charakter tej ostatniej odpowiada bowiem za główne trudności psychologicznie adekwatnej reprezentacji podobieństwa w modelu geometrycznym, która pozostawałaby jednocześnie w zgodzie z podstawową aksjomatyką tegoż modelu.

Problem asymetryczności relacji podobieństwa

Jak wcześniej wspominałem argumentacja przedstawiona przez Tversky'ego (1977: 328) wydaje się być najbardziej problematyczną – i co gorsza w dalszym ciągu zasadną – krytyką tezy o spójności geometrycznych modeli podobieństwa. Wynika z niej bowiem, że relacja podobieństwa ujęta w kategoriach psychologicznych jest niesymetryczna, a co za tym idzie niemożliwa do reprezentacji w modelu geometrycznym bez pogwałcenia aksjomatu symetrii (Ax.3). Krytykę reguły symetrii Tversky przedstawił w serii eksperymentów, które dotyczyły oceny podobieństwa między państwami. W pierwszej

serii eksperymentu skonstruował on 21 par państw podług schematu zgodnie z którym pierwszy kraj w parze odznaczał się większym stopniem prominenacji niż drugi (Np. Chińska Republika Ludowa – Wietnam północny, USA – Meksyk). W drugiej serii eksperymentów dwie grupy badanych dostały przygotowane wcześniej pary. Wewnętrzny porządek par był różny w dwóch grupach, tj. jeżeli jedna para dostała „stopień podobieństwa a do b ”, to druga dostała „stopień podobieństwa b do a ”. Kraj bardziej wyróżniający się w połowie przypadków pojawiał się w każdej pozycji. Z przeprowadzonego eksperymentu jednoznacznie wynikało, że stopień podobieństwa między elementami a i b , oraz między b i a , wykazywał silną asymetrię na korzyść elementu o mniejszym stopniu prominenacji. Innymi słowy, kraj o większym stopniu prominenacji (np. ZSRR) był uznawany za mniej podobny do kraju o mniejszym stopniu prominenacji (np. PRL), niż odwrotnie, częściej również według ankietowanych służył on jako punkt odniesienia. Jeżeli zatem relacja podobieństwa faktycznie jest asymetryczna, to powstaje problem jej właściwej reprezentacji w modelu geometrycznym jako funkcji odległości. Ta ostatnia z definicji powinna bowiem pozostawać w zgodzie z aksjomatem symetryczności (Ax.3).

Model podobieństwa autorstwa Gärdenforsa również nie jest wolny od problemu asymetrycznego ukierunkowania relacji podobieństwa w stronę obiektu o mniejszym stopniu ważności. Jego autor przyjmuje co prawda kontekstowy model podobieństwa, który umożliwia mu zróżnicowanie stopnia ważności wymiarów jakościowych porównywanych obiektów i tym samym wpisanie pewnych niuansów kontekstowych do relacji podobieństwa. Model ten dany jest wzorem:

$$s_K(x, y) = \sqrt{\sum_{k=1}^n w_k \cdot (x_k - y_k)^2}$$

(gdzie S_k to wartość podobieństwa kontekstowego, zaś zmienna w_k – oznacza określoną zależną od kontekstu wagę, reprezentującą zmienny stopień istotności danego wymiaru k).

Zróżnicowanie stopnia istotności wymiaru wyznaczonego przez

funkcje kontekstu nie umożliwia jednakże wpisania w model Gärdenforsa zjawiska asymetrii relacji podobieństwa. Porównując bowiem dwa obiekty pozostające w asymetrycznej relacji podobieństwa kontekst ich porównywania pozostaje bowiem zwykle ten sam, co ma swoje odzwierciedlenie jedynie w wyróżnianiu jednej z domen jako bardziej istotnej w procesie porównania. Innymi słowy, zarówno porównując USA do Meksyku, jak i Meksyk do USA, wyróżnioną domeną może być np. położenie geograficzne obu leżących w Północnej Ameryce państw, a mimo tego asymetryczność relacji podobieństwa w dalszym ciągu będzie występować. Problem ten można jednak ominąć modyfikując propozycje Gärdenforsa. Taka modyfikacja, która jest w stanie uporać się z krytycznymi argumentami Tversky'ego, może np. wykorzystywać wagi wyrażające stopniową relację istotności porównywanych obiektów z punktu widzenia badanych. Rozszerzony Model Kontekstowy dany byłby więc wzorem:

$$p_{RMKk}(x, y) = s_K(x, y) \times \frac{i_y}{i_x}$$

gdzie $s_K(x, y)$ oznacza symetryczną relację podobieństwa, zaś i_y oraz i_x stanowią oceniane przez badanych stopnie istotności obiektów y i x .

Jednakże prawdziwym probierzem adekwatności i skuteczności zaproponowanego powyżej modelu jest jego empiryczna weryfikacja. Ten tekst poświęcony jest zatem bezpośrednio temu zadaniu oraz porównaniu zaproponowanego modelu z innymi teoretycznymi propozycjami geometrycznego modelowania podobieństwa uwzględniającymi asymetryczność. W tym min. z modelem addytywnym Holmana (1979), (będącym swoistą geometryczną reprezentacją modelu podobieństwa Tversky'ego) wyrażonym wzorem:

$$p_{AMH}(x, y) = F[s_s(x, y) + r(x) + k(y)]$$

(gdzie F jest liniową funkcją rosnącą, s_s - symetryczną funkcją podobieństwa, zaś r (rzęd) i k (kolumna), są funkcjami odchylenia dla poszczególnych obiektów), oraz z jego wersją multiplikatywną zaproponowaną przez Nosofsky'ego (1987 i 1991):

$$p_{MMN}(x, y) = r(x) \times k(y) \times s_s(x, y)$$

Wszystkie trzy modele zostaną porównane z modelem uśrednionym, w którym relacja wyrażająca wartość funkcji przewidywanego podobieństwa jest symetryczna, tj.

$$p_{MU}(x, y) = p_{MU}(y, x) = \frac{p(x, y) + p(y, x)}{2}$$

Zgodnie z założeniami badania, model uśredniony ma dostarczać miary wielkości asymetryczności porównywanych bodźców, która zostanie wyrażona jako błąd w dwustronnej relacji podobieństwa. Innymi słowy błąd między podobieństwem obiektu x do y , oraz y do x , wyniesie zero tylko wtedy gdy relacja podobieństwa obu porównywanych obiektów będzie symetryczna, w każdym innym wypadku odchylenie będzie nas informować o skali asymetryczności badanej relacji. Sama empiryczna ewaluacja modelu przebiegała w serii eksperymentów częściowo inspirowanych słynnym badaniem Tversky'ego. Metoda i procedura formalna ewaluacji modeli została opisana poniżej.

Metoda badawcza

Dane empiryczne służące do ewaluacji modeli zostały pozyskane w oparciu o serie badań eksperymentalnych. W pierwszej serii uczestnicy byli proszeni o porównywanie stopnia wzajemnego podobieństwa 10 państw (USA, Wielka Brytania, Chiny, Korea Północna, Czechy, Słowacja, Niemcy, Austria, Brazylia, Argentyna) i umieszczenie odpowiedzi na 20 punktowej skali. Nazwy państwa były wyświetlane na ekranie komputera parami (łącznie 90 par) każda z par wyświetlana została w kolejności losowej.

Druga seria eksperymentu polegała na porównywaniu 10 zbliżonych do siebie odcieni kolorów spośród palety systemu RGB, różniących się jedynie parametrem G i B (kody RGB kolorów użyte do badania to: kolor 1: [255,0,255], kolor 2: [255,0,190], kolor 3: [255,0,130], kolor 4: [255,0, 80], kolor 5: [255, 0,0], kolor 6: [255,50,0], kolor 7: [255,100,0], kolor 8: [255,130,0], kolor 9: [255, 190,0], kolor 10: [255,255,0]). Samo badanie przebiegało analogicznie do pierwszej serii eksperymentu i polegało na porównaniu 90 par kolorowych kwadratów oraz ocenie ich stopnia podobieństwa na 20 punktowej skali.

W obu seriach eksperymentalnych brała udział zróżnicowana wiekowo 80 osobowa grupa; uczestnicy otrzymywali wynagrodzenie za udział w badaniu. Wszystkie bodźce były prezentowane w orientacji horyzontalnej za pośrednictwem przeglądarki HTML; uczestnicy byli proszeni o określenie stopnia podobieństwa elementu po lewej stronie do elementu po prawej stronie. Relacja auto-podobieństwa wyświetlanych bodźców nie była przedmiotem badania.

Otrzymane wyniki badawcze zostały porównane z danymi uzyskanymi na bazie wnioskowania statystycznego w oparciu o testowane modele. Sama ewaluacja bazowała na iteratywnej procedurze przeprowadzanej na losowo generowanych wartościach parametrów odchylenia, która zmierzała do minimalizacji uogólnionego średniego błędu względnego danego wzorem:

$$U\acute{S}WB = \sum_{\substack{x,y \\ x \neq y}} \left(\frac{p(x,y) - \tilde{p}(x,y)}{p(x,y)} \right)^2$$

(gdzie $\tilde{p}(x,y)$ to przewidywana wartość podobieństwa x do y). Porównywane w tekście modele zostały później poddane ewaluacji przy pomocy średniego błędu względnego danego wzorem:

$$\overline{WB} = \frac{U\acute{S}WB}{N}$$

gdzie, N to liczba nie-przekątniowych komórek w macierzy porównywanych państw lub kolorów.

Procedura ewaluacji modeli

Procedura ewaluacji testowanego modelu odbywała się przy pomocy algorytmu bazującego na iteratywnej procedurze przeprowadzanej w oparciu o losowo generowane wartości parametrów istotności. Warto nadmienić, że procedura ta operuje bezpośrednio na parametrach istotności porównywanych bodźców, nie zaś na odległościach w przestrzennych reprezentacjach pojęciowych. Pozwala nam to uniknąć konieczności czynienia dodatkowych założeń dotyczących relacji zachodzących między odległością w przestrzeni a reprezentowanym przezeń podobieństwem. Sama procedura składała

się z 7 kroków, które różnią się nieznacznie dla każdego z testowanych modeli (tj. Rozszerzonego Modelu Kontekstowego [P_{RMK}], Addytywnego Modelu Holmana [P_{AMH}], Multiplikatywnego Modelu Nosofsky'ego [P_{MMN}]). Jej celem była zaś minimalizacja uogólnionego średniego błędu względnego porównywanych modeli podobieństwa. Opis procedury dla poszczególnych modeli znajduje się poniżej:

Procedura dla [P_{RMK}]:

W pierwszym kroku dane z bazy zostają użyte do obliczenia symetrycznej relacji podobieństwa zgodnie ze wzorem: $s(x,y) = \sqrt{p(x,y) \cdot p(y,x)}$. Dla celów badania relacja $s(x,y)$, nie uwzględnia wagi kontekstowej (zmiennej w) dla poszczególnych wymiarów jakościowych obecnej w zaproponowanym przez Gärdenforsa wzorze na $s_K(x,y)$. Kontekst porównania nie jest bowiem w żaden sposób zoperacjonalizowany w ewaluacji modeli. W drugim kroku algorytm określa losową wartość istotności (i_x) dla wszystkich zmiennych x . Trzeci krok polega na wyliczeniu średniej wartości przewidywanej istotności danego bodźca zgodnie ze wzorem:

$$SI(x,y) = \frac{\frac{s(x,y) \cdot i_y}{p(x,y)} + \frac{p(y,x) \cdot i_y}{s(x,y)}}{2}$$

Krok czwarty polega na ustawieniu istotności dla każdego x proporcjonalnej do średniej. Krok piąty sprowadza się do obliczenia uogólnionego średniego błędu względnego ($U\acute{S}WB$), oraz zachowaniu pasujących parametrów dla najniższej wartości błędu. Krok szósty to powtórzenie procedury od 3-5 n razy dla $n = 1000$. Ostatni krok polega na podaniu najlepszych uzyskanych wartości parametrów oraz ustawieniu wartości $s(x,y)$ dla każdego x i y w taki sposób aby wartość $U\acute{S}WB$ była jak najmniejsza.

Procedura dla [P_{AMH}] i [P_{MMN}]:

W przypadku modeli addytywnego i multiplikatywnego procedura jest bardzo zbliżona do przedstawionej powyżej. W

pierwszym kroku dane z bazy zostają użyte do obliczenia symetrycznej relacji podobieństwa zgodnie ze wzorem:

$$s(x, y) = \frac{p(x, y) + p(y, x)}{2}$$

W drugim kroku algorytm określa losową wartość odchylenia $r(x)$, $k(x)$ dla wszystkich zmiennych x . Trzeci krok polega na wyliczeniu dla każdego x -a, przewidywanej wartości zmian parametrów $r(x)$ i $k(x)$, zakładając bieżące wartości r i k dla pozostałych obiektów, zgodnie ze wzorami:

$$\text{Dla } [P_{AMH}] \text{ (rząd) } PZr(x) = \sum_{y=1}^N \frac{p(x,y) - s(x,y) - r(x) - k(y)}{2}$$

$$\text{Dla } [P_{AMH}] \text{ (kolumna) } PZk(x) = \sum_{y=1}^N \frac{p(y,x) - s(x,y) - r(y) - k(x)}{2}$$

$$\text{Dla } [P_{MMN}] \text{ (rząd) } PZr(x) = \sum_{y=1}^N \frac{p(x,y) - (s(x,y) \times r(y) \times k(x))}{2}$$

$$\text{Dla } [P_{MMN}] \text{ (kolumna) } PZk(x) = \sum_{y=1}^N \frac{p(x,y) - (s(x,y) \times r(y) \times k(x))}{2}$$

Kolejny krok polega na ustawieniu prominenacji proporcjonalnej odpowiednio do $PZr(x)$ i $PZk(x)$. Pozostałe kroki pozostają takie same jak w przypadku procedury opisanej powyżej dla $[P_{RMKK}]$.

Wyniki ewaluacji

Po pierwszej serii badania indywidualne matryce wyników każdego z badanych zostały wykorzystane do oceny parametrów każdego z poszczególnych modeli podług powyżej opisanych procedur.

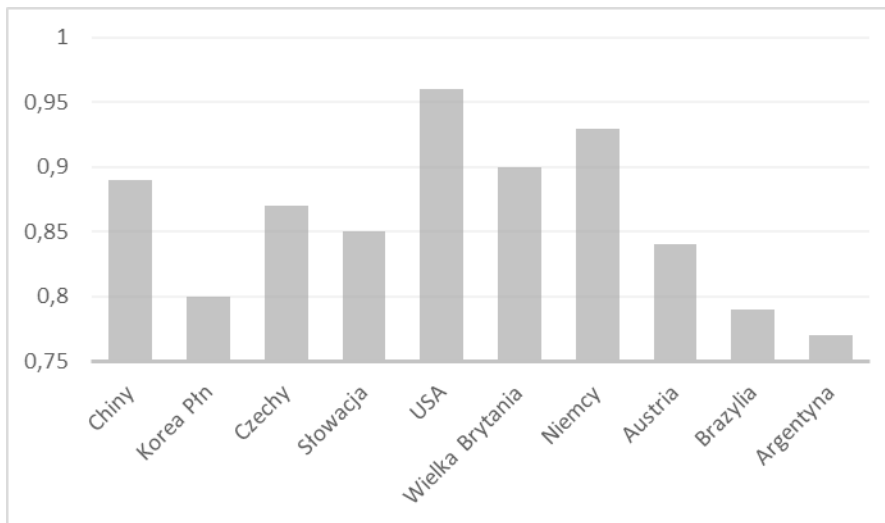
Miara średniego błędu zgodnie z równaniem $\overline{WB} = \frac{U\dot{S}WB}{N}$ była nieznacznie niższa w przypadku Rozszerzonego Modelu Kontekstowego $[P_{RMK}]$, niż w przypadku Addytywnego Modelu Holmana $[P_{AMH}]$ i Multiplikatywnego Modelu Nosofsky'ego $[P_{MMN}]$. Jednak wszystkie asymetryczne modele dały w konsekwencji zbliżone wyniki. Jedynie

wynik Modelu Uśrednionego [P_{MU}] dość znacznie odbiegał od pozostałych. Dane te są przedstawione poniższej tabeli:

P_{RMK}	P_{AMH}	P_{MNN}	P_{MU}
0,041	0,047	0,046	0,155
1	2	9	6

Tabela 1: Wartości średniego błędu testowanych modeli w opisie danych dotyczących oceny podobieństwa państw.

Szacunkowe średnie wartości istotności poszczególnych państw uzyskane na bazie Rozszerzonego Modelu Kontekstowego (rys. 1) wydają się być również całkiem intuicyjne. Dane te są jednak niezwykle podatne na efekty kontekstowe, gdyż państwa stanowią niezwykle złożone jakościowo bodźce. Dlatego też możliwość ich porównywania są bardzo szerokie, co zapewne skutkowało nie tylko uwzględnieniem przez uczestników badania różnej liczby aspektów porównywania każdej pary państw, lecz również odmiennych aspektów dla różnych par.



Rysunek 1: Szacowane relatywne wartości istotności dla państw

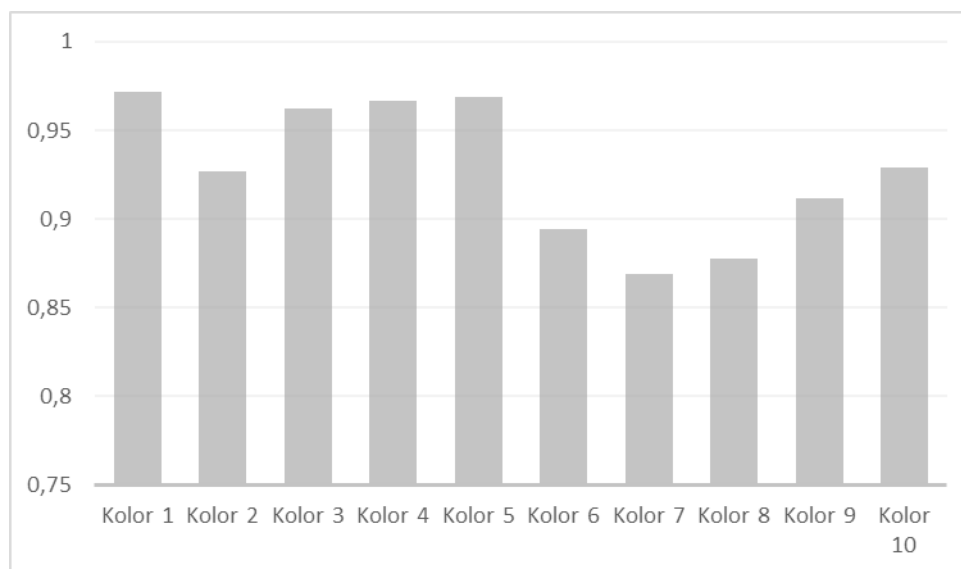
Do analizy danych pozyskanych w drugiej serii eksperymentu została zastosowana ta sama procedura. W przypadku kolorów miara średniego

błędu szacowanego zgodnie z równaniem $\overline{WB} = \frac{U\overline{SWB}}{N}$ również była nieznacznie niższa w przypadku Rozszerzonego Modelu Kontekstowego [P_{RMK}], niż w przypadku Addytywnego Modelu Holmana [P_{AMH}] i Multiplikatywnego Modelu Nosofsky'ego [P_{MMN}]. Podobnie jak w przypadku państw dane uzyskane z analizy podobieństwa kolorów również dowodzą znaczącej wyższości asymetrycznych modeli podobieństwa nad Modelem Uśrednionym [P_{MU}]. Podobnie jak w poprzedniej serii eksperymentalnej również w przypadku kolorów wszystkie wyniki modeli asymetrycznych były mocno zbliżone z nieznaczną przewagą Rozszerzonego Modelu Kontekstowego. Dane te zostały przedstawione w poniższej tabeli:

P_{RMK}	P_{AMH}	P_{MNN}	P_{MU}
0,032	0,046	0,044	0,217
9	3	6	8

Tabela 2: Wartości średniego błędu testowanych modeli w opisie danych dotyczących oceny podobieństwa kolorów.

Wzorzec istotności kolorów uzyskany na bazie Rozszerzonego Modelu Kontekstowego, (rys. 2) również dostarczył interesujących wyników badawczych. Co ciekawe rozkład istotności kolorów nie jest tak zróżnicowany jak miało to miejsce w przypadku państw, lecz możemy wyraźnie zaobserwować, że układa się on w trzy względnie zbliżone zbiory wielkości (tj. powyżej 0,95; pomiędzy 0,9 a 0,95; oraz poniżej 0,9 ale powyżej 0,85). Zapewne wpływ na taki rozkład wartości prominencji ma mniejsze oddziaływanie czynników kontekstowych, niż miało to miejsce w przypadku porównywania państw, co z kolei sprawia że jesteśmy skłonni podobne jakości percepcyjne grupować we wspólne bądź też mocno zbliżone klasy prominencji.



Rysunek 2: Szacowane relatywne wartości istotności dla kolorów

Podsumowanie

Zaprezentowana w pracy ewaluacja pokazuje, że spośród wszystkich analizowanych asymetrycznych modeli podobieństwa Rozszerzony Model Kontekstowy, wykazuje wyraźną tendencję do opisywania danych dotyczących podobieństwa nieco lepiej niż w przypadku Addytywnego Modelu Holmana i Multiplikatywnego Modelu Nosofsky'ego. Jednakże mimo użycia w badaniu dość dużej próby statystycznej trudno jednak jednoznacznie określić stopień powszechności poczynionych tu ustaleń, ponieważ opierają się one na zastosowaniu procedur estymacji, które jak wiadomo nie prowadzą do optymalnych wyników. Jako że wyniki wszystkich modeli są do siebie w bardzo dużym stopniu zbliżone, prawdopodobnie ważniejszą właściwością Rozszerzonego Modelu Kontekstowego, nie jest jego dokładność, lecz raczej jego prostota. Przedstawiony przeze mnie model zawiera bowiem tylko jeden parametr odchylenia na dany obiekt (tj. miarę istotności owego obiektu) dlatego też jest o wiele prostszy do obliczeniowej implementacji niż modele Holmana i Nosofsky'ego, które zawierają po dwa parametry odchylenia (tj. odchylenie od wiersza i od kolumny).

Niebagatelną korzyścią wynikającą z zastosowania prostego Modelu Kontekstowego, jest możliwość rzucenia nowego światła na dość nieostre i zagadkowe pojęcie istotności bodźca, co zapewne

pozwole lepiej je zrozumieć w przyszłości. Już pobieżna analiza zaprezentowanych tu wyników badań wydaje się dowodzić, że badania istotności mogą przynieść ciekawe i dalece nieintuicyjne wnioski. Szczególnie ciekawe w tym kontekście mogą być zwłaszcza analizy poświęcone właściwościom studiowanych obiektów, które odznaczają się wysokim stopniem istotności. Na przykład przedstawiona na rysunku 2 wartość istotności kolorów, wyraźnie dowodzi, że prominenca danego koloru nie jest większa dla kolorów ogniskowych i nie zmienia się proporcjonalnie wraz ze zmianą wartości liczbowej w jednym z określonych wymiarów – jak można by intuicyjnie podejrzewać – lecz że zapewne jest uzależniona od innych właściwości analizowanych bodźców. Dalsze i pogłębione analizy tego pojęcia mogą przynieść bardzo obiecujące wyniki. Zwłaszcza, że pojęcie istotności, choć cały czas nie do końca jeszcze zbadane, jest *de facto* równie ważne co samo silnie z nim związane pojęcie podobieństwa. Odgrywa ono chociażby centralną rolę w prototypowych teoriach kategoryzacji oraz w rozwijanej min. przez Gärdenforsa teorii formowania pojęć w oparciu o formalny mechanizm tesselacji Woronoja. Co więcej optymalne wyjaśnienie formowania pojęć jest stawką całego naukowego przedsięwzięcia Gärdenforsa, gdyż zgodnie z jego założeniem przestrzenie pojęciowe są konstruowane przede wszystkim do poradzenia sobie z niedostatkami podejść symbolicznych i koneksjonistycznych związanych właśnie z formowaniem pierwotnych struktur pojęciowych. Korzyści wynikające z zoperacjonalizowania centralnego dla teorii podobieństwa pojęcia istotności wydają się być zatem trudne do przecenienia.

BIBLIOGRAFIA

- Gärdenfors P. (2000), *Conceptual Spaces: On the Geometry of Thought*, Cambridge: MIT Press.
- Gemel A. (2016), Problem geometrycznej reprezentacji podobieństwa w koncepcji przestrzeni pojęciowych Petera Gärdenforsa, *Filozofia Nauki*, 3(95), s. 25-41.
- Holman, E. W. (1979), Monotonic models for asymmetric proximities, *Journal of Mathematical Psychology*, 20, s. 1-15.
- Nosofsky, R. M. (1987), Attention and learning processes in the identification and categorization of integral stimuli, *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 13, s. 87-108.
- Nosofsky, R. M. (1991), Stimulus bias, asymmetric similarity, and classification. *Cognitive Psychology*, 23, s. 91-140.
- Tversky, A. (1977), Features of Similarity. *Psychological Review*, 84, s. 327-352.
- Zenker, F. & Gärdenfors, P. (2015), Communication, Rationality, and Conceptual Changes in Scientific Theories, [in:] Zenker, F. & Gärdenfors, P., (eds.) *Applications of conceptual spaces: The case for geometric knowledge representation*, Cham: Springer, s. 259-277.

ABSTRACT

Model of Similarity for the Conceptual Spaces Theory – Empirical Study

This paper is devoted to the empirical evaluation of the extension of the Gärdenfors' similarity model. His proposition insufficiently emphasizes the asymmetry of the modeled relationship of similarity. The proposed modification allows one to include the asymmetry of similarity and significantly sensitize the model to any contextual nuances. The model was compared with other theoretical proposals of geometrical modeling of similarity, including two asymmetric models and one symmetrical. The empirical evaluation of the model took place in two series of experiments. The obtained statistical data were compared with results inferred by tested models. The evaluation was based on iterative procedure designed to minimize the error generated by all compared models.

KEYWORDS: Conceptual Spaces, Geometric Representation of Similarity.

SŁOWA KLUCZOWE: Przestrzenie pojęciowe, geometryczna reprezentacja podobieństwa.



WOJCIECH SIKORA
UNIwersytet Warmiński-Mazurski

O CIĄGŁOŚCI ŚWIATA W GRACH WIDEO

1. Wstęp

Rok 2017 obfitował w przyciągające uwagę wydarzenia w świecie gier wideo¹. Pojawiło się kilka kontrowersji związanych z tak zwanymi *loot-boxes*, czyli skrzynkami z różnorodnymi rzeczami mogącymi mieć znaczenie kosmetyczne lub, w niektórych przypadkach, poważne konsekwencje dla rozgrywki, które związane były między innymi z grami *Middle-Earth: Shadow of War* (Monolith Productions, 2017) oraz *Star Wars Battlefront II* (EA Dice, 2017). Szczególnie ta druga gra wzbudziła zainteresowanie, nie tylko w kręgach graczy, lecz także przyciągnęła uwagę mediów głównego nurtu, co w konsekwencji ożywiło dyskusje o związkach gier wideo i hazardu [Oloman 2017]. Premiery doczekała się także konsola Nintendo *Switch*, na którą powróciły dwa wielkie tytuły: *The Legend of Zelda: Breath of the Wild* (Nintendo EPD, 2017) oraz *Mario Odyssey* (Nintendo EPD, 2017). Pierwsza z nich to dwudziesta ósma oficjalna odsłona serii², z kolei gier ze znanym hydraulikiem Mario jest ponad 250³. Istotna dla świata gier była także premiera *PlayerUnknown's Battlegrounds* (PUBG Corporation, 2017), popularnie zwanej PUBG, która jeszcze będąc w tak zwanej „becie”, czyli przedpremierowej wersji testowej, przyciągnęła liczne grono entuzjastów. Spowodowała także eksplozję popularności gier typu battle royale, w którym pewna ilość graczy (zazwyczaj setka) walczy każdy przeciwko każdemu. O popularności tego gatunku świadczy choćby to, jak szybko pojawiły się nowe gry oferujące graczom podobną rozgrywkę. Jednym z wydawców, który szybko

¹ Rozumiane w szerokim sensie obejmującym gry na konsole stacjonarne i przenośne, komputery osobiste i inne urządzenia.

² Zob. [http://nintendo.wikia.com/wiki/The_Legend_of_Zelda_\(series\)](http://nintendo.wikia.com/wiki/The_Legend_of_Zelda_(series)).

³ Zob. [https://www.mariowiki.com/Mario_\(franchise\)](https://www.mariowiki.com/Mario_(franchise)) (Dostęp 26.01.2018r.)

zareagował na nowe trendy szybko implementując tryb battle royale w swojej grze *Fortnite* (Epic Games 2017), jest Epic Games. Ze względu na utratę monopolu na podobne gry, wydawca PUBG gotów był pozwać Epic Games do sądu, oskarżając ich o plagiat [Machkovech 2017].

Dlaczego przytoczone wydarzenia i gry są istotne dla tego artykułu? Ponieważ poruszają one kwestię indywidualności gier, a także ciągłości ich światów. *Shadow of War* oraz *Battlefront II* umieszczone są w światach mających rzeszę fanów nie tylko pośród graczy. Powieści Tolkiena i saga Geорга Lucasa są niemal natychmiast rozpoznawalne w kulturze popularnej. Z kolei gry Nintendo mogą budzić pytania o warunki tożsamości światów przedstawionych. Czy istnieje pewna istota świata, która umożliwia jego rozpoznanie, w różnych odsłonach danej gry, jako ten sam lub jego możliwą wariację, a nie jako odrębny byt? Te i podobne pytania można także skierować w stronę popularnych ostatnio remaster'ów i remake'ów. Pierwsze z nich dotyczą głównie poprawionej szaty graficznej gier lub odświeżenie interfejsu, przedłużając ich żywotność i otwierając je na nowe pokolenia graczy, jak ma to miejsce w przypadku gry *Dark Souls*⁴, która zostanie ponownie wydana w maju 2018 roku. Remake oznacza poważniejsze zmiany w grach, nie tylko na poziomie graficznym lub mechanicznym. Przykładowo najnowsze gry z serii *Tomb Raider*⁵ wprowadzają poważne zmiany w fizjonomii głównej bohaterki Lary Croft, która przestaje być symbolem seksu, a mimo to istnieje pewna więź między nową i starą Larą. Nowy świat panny Croft nie jest nowym, zbudowanym od podstaw światem, lecz raczej kolejną próbą rozwinięcia starego konceptu.

Niniejszy artykuł ma na celu próbę odpowiedzi na pytania o istotę i jedność światów przedstawionych w grach wideo. Cel ten będzie realizowany przy pomocy egzystencjalnej i formalnej ontologii polskiego fenomenologa Romana Ingardena, wspieranej przez odniesienia do sfery rzeczy poza czystymi możliwościami. Najważniejsze pojęcia, czyli świat, istota oraz tożsamość, zostaną przedstawione w kolejnych częściach, a całość zostanie uzupełniona krótką analizą wybranych przykładów.

⁴ Gra *Dark Souls* studia *FromSoftware* została wydana przez Bandai Namco w 2011 na PS3, X Box 360 oraz Microsoft Windows.

⁵ Chodzi o gry *Tomb Raider (2013)* oraz *Rise of Tomb Raider (2015)* stworzone przez Crystal Dynamics i opublikowane przez Square Enix.

2. Świat

Obecnie w dyskursie dotyczącym gier wideo funkcjonuje kilka różnych pojęć, które odnoszą się do świata. Są to: świat przedstawiony, świat diegetyczny lub diegeza oraz światopowieść. Wszystkie wywodzą się z narratologii i posiadają nieco różniące się znaczenia. Wydaje się, że Ingardenowskie pojęcie świata pochodzące z ontologii, a zatem dotyczące przede wszystkim czystych możliwości istnienia i własności świata istniejącego obiektywnie, nie bardzo pasuje do już wymienionych. Jednak w kontekście gier wideo i innych wytworów kulturowych, takich jak dzieła literackie, malarskie czy filmy, należy do sfery przedmiotów intencjonalnych. Co dokładnie to oznacza, zostanie omówione na końcu tej części artykułu, gdy wcześniej zostaną ukazane pewne podobieństwa pomiędzy podejściem narratologicznym a Ingardenowskim.

Spośród wymienionych terminów „świat przedstawiony” wydaje się być najprostszymi i najwęższymi. Jak pisze Piotr Kubiński, zazwyczaj redukuje się on zaledwie do miejsca i czasu akcji [Kubiński 2015, 7]. W stosunku do rzeczywistości przedstawionej dowolnego dzieła literackiego czy gry jest to charakterystyka zbyt uboga, pomijająca wiele cech decydujących o jej indywidualnej tożsamości. Stwierdzenie, że akcja gry *Shadow of War* rozgrywa się w Śródziemiu w krainie Mordor pomiędzy wydarzeniami znanymi z *Hobbita* a trylogią *Władcy pierścieni*, cechuje się dużym stopniem ogólności, ignoruje wiele cech treściowego uposażenia świata. Takiej informacji brakuje np. odniesień do jego dynamizmu, a bohaterowie, sprowadzeni do imion, zostają pozbawieni swojej głębi i jednostkowej niepowtarzalności. Pozostałe terminy (diegeza, świat diegetyczny, światopowieść) dotyczą intelektualnych prób uzupełnienia tego braku.

Diegeza jest terminem ze starożytnym rodowodem. Greckie słowo *diegesis* oznacza narrację. Platon posługiwał się nim, aby odróżnić opowiadanie proste od sztuk naśladowczych, czyli *mimesis*, kiedy to poeta lub aktor wypowiadał się udając innych [Platon 2001, 393c-394a]. Współcześnie słowo to jest wykorzystywane w innym sensie. Początkowo przejęte przez teorię filmu, zostało zaadoptowane przez narratologię. Jednym z wybitnych teoretyków diegezy, jest Remigius Bunia. W artykule *Diegesis and Representation: Beyond the*

Fictional World, on the Margins of Story and Narrative odwołuje się on do ustaleń licznych badaczy między innymi Gerarda Genette'a, którego koncepcję diegezy Bunia streszcza następująco: „(...) *diegesis* is simply »spatiotemporal universe« of the story”[(...) diegeza jest po prostu czasoprzestrzennym uniwersum opowiadania][Bunia 2010, 1]⁶. Jednak na tym jej znaczenie się nie kończy. Kilku autorów przytoczonych przez Bunia, w tym Genette, wiążą diegezę z narracją. Innymi słowy świat diegetyczny jest światem przedstawionym narracyjnie, zarówno przy pomocy języka jak i obrazów i dźwięków. Do składników świata, oprócz miejsca i czasu, mogą przynależeć także osoby lub relacje i wydarzenia. Prowadzi to do węższego i szerszego ujęcia świata diegetycznego. Pierwsze oznacza, że jego częścią jest tylko to, co zostało ukazane w dziele wprost. Drugie zakłada, że są w nim także przedmioty jedynie wywnioskowane z ukazanych, na przykład miasto, którego częścią jest rezydencja jednego z bohaterów. Sam Bunia argumentuje na rzecz niezależności świata od narracji i, w przeciwieństwie do Genetta, posługuje się terminem „world” („świat”) zamiast „universe” („uniwersum”). Jak wyjaśnia, „uniwersum” jest słowem wywodzącym się z łaciny, oznaczającym wszystko co jest, było i będzie. W tym znaczeniu obejmuje ono cały wszechświat. Dlatego preferuje on pierwszy termin, który ogranicza się do świata zamieszkanego przez ludzi [Bunia 2010, 18].

Spośród tłumaczeń angielskiego słowa *storyworld* zaproponowanego przez Marie-Laure Ryan i innych współautorów książki *Storyworlds Across Media* [Ryan 2014], mianowicie „świat opowieści” [Rembowska-Płóciennik 2012, 297] oraz „światoopowieść” [Kubiński 2015, 7], wybieram to drugie, ponieważ zgadzam się z argumentem Kubińskiego, że należy równo akcentować „świat” i „opowieść”. Koncepcja swiatioopowieści jest nowym podejściem do zagadnienia świata w dziełach kultury, które ma ambicję wykroczenia poza ramy narratologii i objęcia swym zasięgiem także innych wytworów kulturowych. W rezultacie przedmiotem badań opartych na koncepcji swiatioopowieści nie jest tylko świat konkretnego dzieła uzależniony od jego narracji, lecz świat obejmujący wiele rodzajów dzieł wytwarzanych w przestrzeni różnych mediów [Ryan 2014, 1]. Jako przykład może posłużyć wspomniana już gra *Battlefront II*,

⁶ Tłumaczenia cytatów w języku angielskim zostały wykonane przez autora.

osadzona w świecie Gwiezdných Wojen, który miał także swoje odsłony na ekranach kin oraz na kartach książek.

Nim przedstawione zostaną paralele pomiędzy koncepcją Ingardena a koncepcjami opisanymi powyżej, należy wyjaśnić kilka kwestii. Po pierwsze, Ingarden posługiwał się sformułowaniem „świat przedstawiony” i w dalszej części tekstu będzie się ono pojawiało w sensie Ingardenowskim. Po drugie, kwestia świata, a w szczególności świata przedstawionego, musi być rozpatrzona z dwóch punktów widzenia: przedmiotów intencjonalnych oraz przedmiotów realnych. Podział ten jest kluczowy dla właściwego zrozumienia ontologii Ingardena, odpowiednio jego koncepcji dzieł sztuki (szerzej: dzieł kulturowych). Dopuszczalne wtedy stanie się postawienie tezy, że światy przedstawione są jednocześnie zależne i niezależne. Jest ona jedynie z pozoru paradoksalna, a trudności znikają, gdy wyjaśnione zostaną dwa pojęcia zależności. Pierwsze z nich dotyczy związku pomiędzy aktami świadomości oraz przedmiotami intencjonalnymi. Drugie z kolei odnosi się do czegoś, co Ingarden nazywa „zakotwiczeniem” (w zasadzie jego brakiem), które opisuje relację pomiędzy światem realnym a światem przedstawionym (właściwie: *quasi*-światem) rozumianym jako zawartość owych przedmiotów intencjonalnych.

„Przedmiot czysto intencjonalny jest odpowiednikiem i wytworem aktu lub aktów świadomości”[Ingarden 1987 t. 2 cz.1, 162]. Intencjonalny, czyli wytworzony przez akt świadomości, która się na coś nakierowuje⁷. Pojawiają się one zarówno podczas spostrzegania przedmiotów realnych jak i wyobrażonych. W pierwszym przypadku są one transparentne (w idealnym przypadku całkowicie), w drugim stanowią sam przedmiot spostrzeżenia. Jak pisze Ingarden: „Należy to do istoty każdego aktu świadomości, który zawiera w sobie mniemanie przedmiotowe, że jest on w tym sensie wytwórczy i aktywny «, że nieuchronnie – jak cień, który pada poza rzeczą z jednej strony oświetloną – pojawia się przedmiot intencjonalny»”[Ingarden 1987 t. 2 cz.1, 186]. W ramach Ingardenowskiej ontologii egzystencjalnej zaliczają się one do VII typu bytów, które charakteryzują następujące momenty bytowe: niesamoistość (heteronomia), pochodność,

⁷ Warto odróżnić w tym miejscu „intencyjny” oraz „intencjonalny”. Pierwsze wyrażenie w słowniku Ingardena oznacza akt nakierowania świadomości na pewien przedmiot, drugie dotyczy wytworzonego przez ten akt przedmiotu.

samodzielność oraz zależność [Ingarden 1987 t. 1, 125¹. Należy dodać, że przedmioty intencjonalne posiadają dwustronną budowę, czyli dzielą się na formalną strukturę intencjonalną oraz zawartość. Przyczyny takiego podziału będą widoczne po wyjaśnieniu przytoczonych momentów bytowych.

Przedmioty są samoistne, gdy posiadają w sobie swój fundament bytowy, natomiast heteronomia oznacza jego istnienie w czymś innym [Ingarden 1987 t. 1, 84]. Fundament bytowy, który należy odróżnić od podstawy bytowej, o której będzie mowa we fragmencie dotyczącym zależności, oznacza immanentne określenie jakościowe. Innymi słowy – nie posiadają one własnego materialnego uposażenia. Materia w znaczeniu formalno-ontologicznym oznacza „(...) to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu” [Ingarden 1987 t. 2 cz. 1, 41] i jest nazywana „materia I”. Cechy przedmiotów realnych wynikają z ich istoty i są pewną konkretyzacją odpowiednich jakości, np. czerwień chusty jest zawsze określonym odcieniem barwy czerwonej. Dodatkowo, są one wszechstronnie określone, czyli posiadają nieskończoną ilość cech, które się „zazębiają” nie pozostawiając miejsc pustych czy nieokreślonych. Natomiast przedmioty intencjonalne nie posiadają własnego uposażenia materialnego. Wspomniana już zawartość jest im jedynie przypisana, nadana im przez wytwarzające je akty świadomości. Heteronomia prowadzi do dwóch konsekwencji: schematyczności oraz występowania miejsc niedookreślenia.

Przedmioty realne posiadają nieskończoną ilość cech, jednakże część z nich zawsze jest ukryta dla naszej percepcji. Spoglądając na obracany w dłoniach kubek zawsze widzimy tylko jedną stronę. Możemy zobaczyć dno rezygnując ze spojrzenia na wnętrze lub odwrotnie. Druga strona pozostaje niewidoczna, chociaż mniemamy, że istnieje. Dotyczy to także wnętrza ścianek oraz struktury materiału. Próba opisanie wszystkich właściwości kubka jest tytanicznym zadaniem, które może być dłuższe niż życie śmiałka. Dlatego tworząc dzieło sztuki lub po prostu wyobrażając sobie przedmioty, robimy to jedynie schematycznie. Zarysowujemy najważniejsze cechy, nadajemy im odpowiedni charakter, aby były interesujące, rozpoznawalne itd. Miejsca pominięte, nie przedstawione wprost, Ingarden nazywa „miejscami niedookreślenia” i ich liczba w przedmiotach intencjonalnych jest nieskończona. Chociaż luki w przedmiotach nie są

wyznaczone *explicite*, to ich określenie jest zawarte w nich potencjalnie. Wyobrażając sobie burego psa, oczami wyobraźni widzimy kolor jego sierści i pewien kształt, który charakteryzuje psowate. Tyle jest zawarte wprost w tym wyrażeniu. Jednakże wiemy, że chodzi nam o psa, zatem powinien posiadać cztery łapy, ogon o pewnej długości, odpowiednią temperaturę i wiele innych cech, które psy posiadają ze względu na bycie taką a nie inną istotą. Miejsca niedookreślenia potencjalnie zawierają te właściwości, ponieważ „(...) forma nominalnie wyznaczonego przedmiotu jest formą pewnej konkretnej jednostki, która zwiera w sobie potencjalnie nieskończoną mnogość cech należących do jakościowego uposażenia” [Ingarden 1988, 319]. Część miejsc niedookreślenia zostaje wypełniona w trakcie obcowania odbiorcy z dziełem – proces ten nazywany jest konkretyzacją. Przeprowadzona do absolutnych granic możliwości, doprowadziłaby do obcowania z przedmiotem wszechstronnie określonym, chociaż niekoniecznie w ramach jednego i tego samego aktu.

Następnym momentem bytowym wymagającym wyjaśnienia jest „pochodność”. Przedmioty intencjonalne, zatem świat przedstawiony jak i zawierające go dzieło, ze swojej istoty muszą być wytworzone przez akty świadomości. Właśnie owa immanentna konieczność decyduje o pierwotności i pochodności przedmiotów. Nie chodzi o sam proces tworzenia, ale o fakt, że przedmioty pochodne muszą być wytworzone, że należy to do ich istoty.

Chociaż przedmioty intencjonalne są bytowo pochodne, to są one także samodzielne, czyli ich istota nie wymaga współistnienia w żadnym przedmiocie jako jedna i ta sama całość [Ingarden 1987 t. 1, 116]. Dotyczy to zarówno aktów świadomości, jak i podstawy bytowej. Przedmioty intencjonalne transcendują wytwarzające je akty, innymi słowy nie są ich częścią. Jak stwierdza Ingarden: „(...) nic z tego, co rzeczywiście stanowi składnik lub moment aktu, nie jest elementem czysto intencjonalnego przedmiotu i odwrotnie” [Ingarden 1988, 181]. Objawia się to także w konstytuowaniu tego samego przedmiotu w wielu indywidualnych aktach świadomości. Nie muszą one także współistnieć z podstawą bytową, czyli trwałym przedmiotem fizycznym, który utrzymuje dzieło w istnieniu. Moment bytowy wymagający od samodzielnego przedmiotu innego samodzielnego przedmiotu, który utrzyma go w istnieniu, nazywa się „zależnością

bytową”[Ingarden 1987 t. 1, 122]. W przypadku gier wideo podstawą bytową może być twardy dysk lub inny nośnik pamięci (płyta CD, DVD i inne). Gry wideo, a także inne dzieła kulturowe, nie stanowią jedności ze swoimi podstawami bytowymi. Przyjęcie takiego stanowiska prowadziłoby do absurdalnych konsekwencji, jak uznanie, że istnieje tyle dzieł pt. „Wiedźmin 3”, na ilu nośnikach jest on zapisany. Wydaje się, że większość graczy zgodziłby się ze stwierdzeniem, że grali w tę samą grę, mimo podjęcia innych decyzji w świecie gry. Natomiast gry wideo wymagają podstaw bytowych, aby mogły istnieć w świecie. W przeciwnym przypadku znikną, gdy tylko skończą się wytwarzające je akty intencyjne.

Przedmioty intencjonalne są heteronomiczne, czyli nie posiadają immanentnego określenia materialnego. Jest ono im nadane w aktach intencyjnych. Innymi słowy, ich zawartość jest im przypisana. „Geralt”, „Rodion Raskolnikow” czy „Reksio” są jedynie przebraniem dla przedmiotów intencjonalnych, a pomimo to nie tylko traktujemy je jak przedmioty indywidualne, ale są one realne, a właściwie należą do typu realnego bytu [Ingarden 1988, 285]. Ma to poważne implikacje dla świata i przedmiotów przedstawionych. Wszystkie przedmioty przedstawione w dziele są indywidualne i realne (za wyjątkiem pojawiających się przedmiotów innych typów jak idee) wraz ze wszystkim tego konsekwencjami, czyli posiadaniem własnej istoty, wszechstronnego określenia itd. Bohaterowie gier wideo i innych dzieł mogą być przedstawieni jedynie schematycznie i posiadać wiele miejsc niedookreślenia, jednak ze względu na typ ich bytu, sposób traktowania przez odbiorcę oraz proces konkretyzacji są oni potencjalnie kompletni. Co więcej, dotyczy to także otaczającego ich świata – zawsze towarzyszy im pewien horyzont przedmiotowy. W znanym dramacie Szekspira przedstawiony wprost był tylko fragment zamku, na którym Hamlet rozmawiał z widmem swego ojca, jednakże istniała nie tylko reszta warowni, lecz także cały kraj, kontynent itd. Podobnie w grach wideo – chociaż przedstawiona jest jedynie cienka warstwa trawy, po której stąpa bohater kierowany przez gracza, to pod nią znajduje się gleba i poszczególne warstwy planety będącej miejscem akcji.

Świat przedstawiony posiada także własny czas i przestrzeń, która, przywołując Espena Aarsetha, nie jest „a representation of space that is not in itself spatial, but symbolic and rule-based”[reprezentacją

przestrzeni, która nie jest sama w sobie przestrzenna, lecz symboliczna i rządzona regułami (gry)][Aarseth 2001, 12]. Są one wprowadzane tylko analogonami, posiadają jednakże wiele cech swoich prawdziwych odpowiedników. Są one domniemane jako realne. Przestrzeń i czas nie są wprost określone jako ograniczone i skończone. Cechuje je ciągłość cechująca także realny świat. Nie mogą się po prostu urwać, nikt nie stawia tabliczek informujących o końcu przestrzeni i czasu, nie w sensie, że nic tam nie ma, ale że jest tam nicość. Jednakże są one nieskończone⁸ jedynie *implicite* właśnie ze względu na ich ciągłość oraz stałą obecność horyzontu przedmiotów. Należy jednocześnie podkreślić, że zarówno przedmioty przedstawione jak i czasoprzestrzeń nie są „zakotwiczone” w realnym świecie. Nawet jeżeli akcja gry ma miejsce w XVII-wiecznej Japonii, jak w przypadku *Nioh* (Team Ninja 2017), nie oznacza to, że istnieje możliwość przejścia do świata rzeczywistego. Natomiast z całą pewnością można stwierdzić, że stworzony świat może być inspirowany przez rzeczywistość [Ingarden 1987 t. 2 cz. 1, 188].

Istnieje jeszcze jedna kwestia związana ze światem, którą należy omówić. Jednym z kluczowych pojęć w tym tekście jest pojęcie istoty. Powstaje zatem pytanie: czy świat może posiadać istotę? Według Ingardena tylko przedmioty indywidualne mogą ją posiadać. W *Sporze o istnienie świata* Ingardena świat zostaje określony mianem „dziedziny przedmiotowej”, czyli zbiorem przedmiotów, który nie jest wyznaczony jedynie intencjonalnie, tak jak „klasy” [Ingarden 1987 t. 2 cz. 2, 8], czyli nie istnieje po prostu przez dowolny dobór jego elementów. Dodatkowo dziedzina przedmiotowa, którą jest świat zawiera także relacje przyczynowo-skutkowe pomiędzy swoimi elementami. Otwiera to dwa możliwe ujęcia. Pierwsze – świat jest przedmiotem indywidualnym wyższego rzędu. W tej sytuacji interesować nas będzie istota oraz „to, co jakościowe w najszerszym tego słowa znaczeniu” [Ingarden 1987 t.1 cz. 1, 41] (co Ingarden nazywa „materią I”). Drugie – może być on rozpatrywany jako pewien zbiór, którą stanowią po prostu jego elementy (nazywane „materią III”).

⁸ Współcześnie wiemy, że wszechświat jest skończony i jesteśmy w stanie z przybliżeniem obliczyć jego wielkość, a czas ma swój początek w Wielkim Wybuchu. Jednakże, zdajemy sobie sprawę, że wciąż się rozszerza – potencjalnie w nieskończoność.

Podsumowując, świat przedstawiony w ramach koncepcji Ingardena jest przedmiotem intencjonalnym wyższego rzędu, który składa się z wielości przedmiotów indywidualnych powiązanych relacją przyczynowo-skutkową. Ze względu na heteronomię jest on jedynie schematyczny i zawiera miejsca niedookreślenia, chociaż potencjalnie jest kompletny. Posiada także własną czasoprzestrzeń, która podobnie jak przedmioty i świat przedstawiony, udaje realny typ bytu. Dzięki temu świat przedstawiony będąc esencjalnie zależnym od wytwarzających go aktów świadomości, w swojej zawartości jest odrębny od rzeczywistości, nie jest w niej „zakotwiczony”. Jest on także konstytuowany przez wielość aktów, nie tylko w ramach jednego dzieła, lecz także wielu innych, czasem posiadających różnych autorów. W tym sensie, do pewnego stopnia, wykracza poza tworzące go dzieła. Ten punkt widzenia, wynikający z powyższych rozważań, wydaje się być bliski koncepcji światopowieści. Dodatkowo, Ingardenowski świat przedstawiony jest o wiele bogatszy w swej zawartości niż jest wyrażone *explicite* w dziele, co jest paralełą pomiędzy prezentowaną koncepcją a koncepcją Bunia.

3. Istota

Spór o istotę przedmiotów jest stary jak sama filozofia. Niektórzy filozofowie uznawali, że istoty istnieją niezależnie od przedmiotów. Platon twierdził, że istotą przedmiotów są idee, które są odciskane w przedmiotach jak pieczęć w miękkim wosku. Arystoteles uważał, że istotą przedmiotów jest ich forma istniejąca w nich samych. Obaj sądzili, że przedmioty zawierają momenty ogólne, które są wspólne wszystkim przedmiotom z danej grupy i które stanowią ich istotę. Tak jak cieśla tworzy łóżko kierując się uniwersalnym wzorem lub gatunki posiadają cechy wspólne. W późniejszych wiekach za istotę przedmiotów uważano pewien zbiór własności, bez których przedmioty nie mogą istnieć. Ingarden oddzielił pojęcia idei i istoty. Idee są ogólne, istnieją niezależnie od przedmiotów. Natomiast istoty są ściśle indywidualne i nie istnieją poza przedmiotami. Określenie istoty jest zawsze materialne, czyli jakościowe (w sensie Ingardenowskim). W swoim największym dziele Ingarden wyróżnia sześć pojęć istoty, które różnią się od siebie tym, czy implikują konkretną formę (nazywaną przez Ingardena formą I) i sposób bycia, czy są one możliwe lub tylko

przypadkowe oraz czy dopuszczają zmienność w ramach posiadanej kwalifikacji jakościowej. Są to kolejno:

1. Istota radykalna przedmiotu indywidualnego.
2. Istota ścisła przedmiotu indywidualnego.
3. Istota umiarkowanie ścisła.
4. Istota czysto materialna.
5. Istota „prosta”.
6. Cechy charakterystyczne, czyli mieszanina jakościowa pozbawiona spójności [Ingarden 1987 t. 2 cz. 1, 368-369].

Przedmioty w światach gier wideo mogą zostać zakwalifikowane jako przedmioty o istocie umiarkowanie ścisłej, która pojawia się tam gdzie:

- a) „Natura przedmiotu jest indywidualna, ale nie jest monadyczna, a więc dopuszcza w zasadzie wiele ujednostkowień (konkretyzacji) *swej materii*,
- b) Natura przedmiotu jest jakością postaciową, która wyznacza:
- c) Równoważny jej zespół koniecznie z nią współistniejących, harmonicznie z nią związanych własności przedmiotu bezwzględnie własnych w umiarkowanym znaczeniu,
- d) Pewien typ zespołu momentów formalnych (bez względu na to, czy by to była ogólna podstawowa forma przedmiotowa, czy też jakaś inna forma na tamtej nadbudowana):
- e) Pewien typ sposobu istnienia przedmiotu” [Ingarden 1987 t.2 cz. 1: 367].

Dodatkowo przedmiot o tak określonej istocie może posiadać własności nabyte i zewnętrznie uwarunkowane. Innymi słowy, jest to przedmiot „wrażliwy”, jak miejscami nazywa go Ingarden, czyli zdolny do interakcji z innymi przedmiotami w świecie. Chociaż mogą pojawić się wątpliwości, czy przedmiotów w grach nie uznać za posiadające istotę czysto materialną, która nie posiada wyznaczonej formy i sposobu istnienia, to niezależnie od rozwiązania, trzeci i czwarty rodzaj wymienionych istot, a także istota świata różnią się formalnie i egzystencjalnie [Ingarden 1987 t.2 cz. 1: 386], co nie ma znaczenia dla ich zawartości materialnej (jakościowej).

Jakość postaciowa w powyższym opisie może zostać odebrana jako zagadkowa. Czym ona właściwie jest? Jest to jakość syntetyczna,

która wyłania się na gruncie innych jakości i nadaje przedmiotom ich charakterystyczny rys. Jak pisze Ingarden: „Przede wszystkim nasuwają się tu owe osobliwe jakości postaciowe, które pojawiają się u poszczególnych ludzi (...) jako tzw. »wyrazy twarzy«, swoiste, niepowtarzalne jakości postaciowe, które rozstrzygają o jedyności danej twarzy (...)” [Ingarden 1987 t.2 cz. 1: 347]. Mogą one nadawać przedmiotom ich wyjątkowy charakter. Merleau-Ponty pisząc o dziełach Vermeera najpewniej tę jakość miał na myśli, gdy wskazywał, że nie chodzi o samego autora, lecz o zachowanie pewnego stylu, który był z nim utożsamiany [Merleau-Ponty 1976, 203-204]. Można go uznać właśnie za pewną szczególną jakość postaciową obrazów sygnowanych jego nazwiskiem. Podobnie, chociaż trudno znaleźć wyraźną jakość dla naszego świata, to pewne miejsca posiadają swój wyjątkowy nastrój. Właśnie ów nastrój wykorzystywany jest w procesie tworzenia gier. Pewne światy/miejsca w grach budowane są przez ciągłe odniesienie do niego. Właśnie ten nastrój można, w niektórych przypadkach, uznać za istotę tych gier. Szczególnie, że w tekście *Ontology of Video Game Virtual World* autorzy umieścili atmosferę jako jeden ze składników świata, którą rozumieją jako „the tone of the video game which provokes certain psycho-emotional state” [„nastrój gry wideo, który wywołuje pewne stany psychofizyczne”] [Galanina, i in. 2016, 8]. W tym artykule nastrój funkcjonuje raczej jako zestrój jakości elementów świata, który jednak może faktycznie spowodować takie stany. Dobrym przykładem jest gra *Bloodborne* (FromSoftware 2015), która utrzymana jest w klimacie powieści H.P. Lovecrafta i gotyckiego horroru.

Warto dodać kilka słów komentarza do typu sposobu istnienia przedmiotów. Z jednej strony są zależne od aktów świadomości lub środków o nadanej intencjonalności, które mogą zostać utrwalone np. w formie literatury lub gier. Wtedy istnieją one intencjonalnie. Jednak, jak już zauważono, są one traktowane jako realnie istniejące. Owa dwuznaczność bierze się z dwustronności przedmiotów intencjonalnych. Pierwszą stanowi sam przedmiot intencjonalny. Jest to w gruncie rzeczy głównie jego forma, która istnieje w świadomości. Nie posiada on żadnej szczególnie uformowanej materii. Drugą stroną jest zawartość przedmiotu intencjonalnego, która jest mu przypisana lub nadana przez akty intencjonalne. Właśnie ta zawartość stanowi to, co zazwyczaj określa się mianem przedmiotów, bohaterów, procesów lub świata w dziełach. Przedmiot intencjonalny „przebierając się” za swoją

zawartość, „udaje”, że jest przedmiotem indywidualnym o realnym typie bytu i sposobie istnienia.

4. Tożsamość

Przedmioty intencjonalne ze względu na swoją naturę i pochodzenie mogą być zmieniane przez akty intencjonalne. Wyobrażając sobie pewne przedmioty jesteśmy w stanie zmienić je całkowicie jedną myślą. Jednocześnie możemy zachować domniemanie tożsamości tych dwóch, pozornie różnych przedmiotów. Wystarczy pomyśleć o baśniach, w których zła wiedźma zmienia królewicza w ropuchę, by zrozumieć o co chodzi. Z jednej strony pozostaje on następcą tronu, mogącym odzyskać swoją postać dzięki pomocy zacnej niewiasty, ale z drugiej jest odrażającą ropuchą. Chociaż przypisujemy pewną ciągłość i niezmiennność jego bytowi, to obie jego postaci są bardzo odmienne. Królewicz jawi się nam jako ten sam właśnie dzięki nadanej mu intencjonalnie tożsamości.

Sprawa prezentuje się podobnie także dla przedmiotów intencjonalnych, które uniezależniły się od indywidualnych świadomości i zostały utrwalone w pewnym realnym materiale. Chodzi mianowicie o różne dzieła sztuki lub gry wideo ujęte jako te dzieła właśnie. W ich przypadku problem tożsamości dotyczy przede wszystkim zagadnienia konkretyzacji. Jak wspomniano, dzieła kulturowe są tworamii schematycznymi, czyli posiadającymi miejsca niedookreślenia. Podczas obcowania z dziełem są one wypełniane, a proces ten Ingarden nazywa konkretyzacją. Co to oznacza dla serii gier zostanie omówione w następnej części artykułu. Przedmioty wyłaniające się w ten sposób są, z jednej strony, objęte intencjonalnym nadaniem tożsamości, która zawiera sporą dowolność, ale z drugiej muszą spełniać prawidłowości czysto formalno- oraz materialno-ontologiczne, o ile mają dać się naocznie uchwycić [Ingarden 1987 t. 2 cz. 1, 475].

Pierwszą prawidłowością jest niesprzeczność. Nie dotyczy ona przedmiotów intencjonalnych w całości właśnie ze względu na miejsca niedookreślenia, ponieważ po prostu nie posiadają w nich żadnego określenia. Nie można orzec o nich A ani nie-A⁹. Jednak jeżeli są one w pewien sposób przedstawione (np. wizualnie lub dźwiękowo w grach),

⁹ Więcej o miejscach niedookreślenia można przeczytać w tekście: Rygalski (2003).

to muszą podlegać zasadzie niesprzeczności. Można intencjonalnie wyznaczyć nieżelazne żelazo lub kwadratowe koło, ale nie można ich ukazać naocznie. Nawet istoty fantastyczne, takie jak smoki lub jednorożce jej podlegają. Chociaż są one raczej nieprawdopodobne w tym sensie, że nigdy żadnego nie spotkaliśmy, nie zawierają one sprzeczności i możliwe jest ich naoczne przedstawienie¹⁰. Jako uzasadnienie opisanego faktu można przedstawić to, że przedmioty intencjonalne, chociaż cieszą się dużą wolnością, są inspirowane przez rzeczywistość. Zatem do pewnego stopnia reguły naszego świata muszą znaleźć w nich swoje odbicie lub muszą być one przynajmniej minimalnie prawdopodobne. Dodatkowo, jak zauważa Michael Heim, a z czym Ingarden zgodziłby się na pewno, świat przedstawiony powinien być racjonalny i zrozumiały [Heim 1993, 91-92].

Czytając fragmenty *Sporu o istnienie świata* poświęcone tożsamości przedmiotów indywidualnych można natrafić na jej trzy aspekty. Są to „sobość”, „jedność” oraz „tożsamość”. Wszystkie one są częścią formy przedmiotu i pełnią nieco inne role.

Pierwsze z nich – „sobość” – jest pierwotnym momentem formalnym przedmiotu. Wyznacza ona granicę przedmiotu. Ten fakt można sprowadzić do prostego zdania, że „(...) przedmiot w sobie jest samym sobą, a zarazem – co jest już tylko prostym następstwem tego faktu – że «nie jest niczym innym, że nawet» nie może być nie-sobą” [Ingarden 1987 t.2 cz. 1, 415]. Podobnie jak pozostałych dwóch znaczeń tożsamości, definiowanie tego szczególnego momentu jest trudne lub wręcz niemożliwe. „Sobość” oznacza oddzielenie przedmiotów od reszty świata i gwarantuje przynależność własności do podmiotu w ramach jednej całości. Nie tylko przedmiot A jest czymś różnym od nie-A, lecz także można orzekać o jego własnościach lub częściach jako właśnie jego. Róż policzków nie jest czymś różnym od dziewczyny, on należy do niej – jest jej częścią w sposób pierwotny. Podobnie można powiedzieć o kończynach – to „moja” ręka, „moja” noga. Nie są one czymś odrębnym ode mnie, mimo że mówiąc o nich, mogę przedstawić je niejako zewnątrz wobec mnie.

¹⁰ Mówi się także, że smoki są zbyt duże, aby latać. Nadzieje na korzystne dla nich rozwiązanie tego problemu budzi przykład trzmieli. Przez lata wierzono, że owady te nie powinny móc latać, jednak przeprowadzone badania wskazują, że jest to możliwe i tłumaczą nawet, jak to działa. Po prostu nie wiemy wszystkiego o smokach i nie udało nam się nakłonić żadnego do lotu w tunelu aerodynamicznym.

„Sobość” jest formalnym warunkiem całości przedmiotu, natomiast „jedność”, chociaż także formalna, ma wyraźny rys materialny. Oznacza ona, że przedmiot w każdym swoim momencie jest określony przez swoją naturę konstytutywną, czyli ściśle indywidualne określenia jakościowe, dzięki czemu przedmiot jest tym, czym jest. Stanowi ona centralną część opisywanej wcześniej istoty. Innymi słowy, wszystkie własności przedmiotu są przez nią uwarunkowane i wyznacza ona granicę dopuszczalnych zmian.

Ostatnie rozumienie – „tożsamość” – oznacza trwanie tego samego przedmiotu we wszystkich fazach jego istnienia. Przedmioty pozostają sobą przez cały okres swojego trwania. Osoby, które spotkaliśmy za młodu, po latach są tymi samymi osobami. Jeżeli się zmieniły, to tylko w stopniu, który dopuszczała ich istota.

Bazując na przytoczonych pojęciach tożsamości, Ingarden wyznacza cztery warunki tożsamości przedmiotów trwających w czasie [Ingarden 1987 t.2 cz. 1, §63]:

1. Przedmiot musi być jeden.
2. Może posiadać tylko jedną naturę konstytutywną.
3. Musi istnieć we wszystkich fazach swego bycia (nie może być żadnej fazy, kiedy go nie ma).
4. Nie może dojść do radykalnych zmian materiału przedmiotu.

Odnosząc się do powyższych warunków oraz natury świata i przedmiotów w grach wideo – zarówno ich strony intencjonalnej jak i realnej – należy zarysować podobne ograniczenia odnośnie ich ciągłości. Niefortunnie, podobne rozstrzygnięcia zazwyczaj nie są konkluzywne – pomiędzy oczywistymi przykładami potwierdzającymi je rozciąga się strefa szarości. Dlatego w następnej części kwestia ta zostanie rozpatrzona przy udziale przykładów ze świata gier.

5. Przykłady

Mówiąc o różnych odsłonach gier wideo zazwyczaj przywołuje się następujące terminy: sequel, prequel, część/epizod, remaster, remake, reboot. Pierwszy z nich oznacza, że dana gra rozgrywa się po wydarzeniach znanych z poprzedniczki. Drugi jest przeciwieństwem pierwszego – odnosi się do wydarzeń poprzedzających daną sytuację. Remaster i remake zostały opisane we wstępie. Zaś reboot oznacza

próbę wykorzystania konceptu danej gry, aby stworzyć ją od nowa. Zazwyczaj podejmuje się takie działania, kiedy seria jest już prawie zapomniana lub niemalże utraciła swoich graczy.

Zaskakujące może być wyróżnienie części/epizod jako odrębnej kategorii. Niemniej, jest to uzasadnione rozwiązanie. Coraz częściej dystrybutorzy gier decydują się na podzielenie swoich gier na sprzedawane oddzielnie lub w pakiecie mniejsze części. Przykład stanowi gra *The Walking Dead* (Telltale, 2012-2017), która dotychczas doczekała się trzech głównych sezonów, a premiera czwartego została ogłoszona na 2018 rok. Podzielone są one na odcinki, po pięć na sezon. Gra wzorowana jest na serii komiksów o tym samym tytule. Podzielenie gry wydaje się uzasadnione ze względu na charakter materiału pierwotnego – komiksy wydawane są w pojedynczych rozdziałach lub tomach obejmujących kilka rozdziałów. Dodatkowo, jest to rozwiązanie wygodne dla starszych graczy, którzy muszą pogodzić swoje hobby z pracą. Dzielenie gry ze względu na strukturę wiekową odbiorcy może przynieść wiele korzyści. Szczególnie, że tylko 29% graczy w Stanach Zjednoczonych ma mniej niż 18 lat, a prawie połowa ma ponad 35 lat [Statista.com 2017]. Innym argumentem za rozróżnieniem części od sequel/prequel jest sytuacja, w której twórcy planowali ją jako bezpośrednią kontynuację, w przeciwieństwie do stworzenia takiej pod presją rynku. Przykładem jest gra *The Last of Us Part 2* (Naughty Dog, oczekuje na premierę), która ma rozgrywać się kilka lat po wydarzeniach znanych z pierwszej części. W tym przypadku najważniejsze jest skoncentrowanie fabuły wokół tych samych, co w poprzedniej odsłonie, bohaterów.

Nie będą tutaj brane pod uwagę wydania tej samej gry na różne systemy służące do grania. Ponieważ w proponowanym ujęciu gier bazującym na pojęciach fenomenologii Ingardena, rozumiane one są jako schematyczne twory intencjonalne, które są niezależne od podstawy bytowej, nie ma znaczenia, czy gra ukazała się na PS4, Xbox One czy PC. Nie są one uznawane za efektywną część gier. Wszelkie różnice w grafice, takie jak rozdzielczość lub FPS (ang. *frames per second*, ilość klatek wyświetlanych na sekundę), są rozumiane jako pewna forma konkretyzacji. Podobnie jak czytelnik uzupełnia braki w ubiorze bohatera powieści, tak platforma na której gra jest uruchomiona wyostrza obraz lub nasycy kolory. Mówiąc krótko, gra jest

jedna niezależnie od podłoża. W literaturze można znaleźć opinie, które nie są zgodne z zaprezentowanym tu podejściem. W artykule *A Conceptual Model for Video Games and Interactive Media* autorzy uznają różne edycje za różne gry [Jett i in. 2016, 2]. Z kolei Ian Bogost twierdzi, że platformy gier są ich nieodłączną częścią, zaś niezgadanie się z tym stanowiskiem trąci prowincjonalizmem [Bogost 2009].

Sequel i prequel zostaną rozpatrzone razem, jako dwie strony tej samej monety, zaś jako przykład posłuży wspomniana już seria *Dark Souls* studia FromSoftware. Pierwsza gra z serii ukazała się w 2011 roku, druga – *Dark Souls II* – wydana została w 2014 roku oraz w 2015 roku wraz z rozszerzeniem w edycji *Scholar of the First Sin*. Trzecia i, zgodnie z zapowiedziami twórców, ostatnia gra w serii – *Dark Souls III* – doczekała się premiery w maju 2016 roku. Wydarzenia w tej serii koncentrują się wokół cyklicznie następujących po sobie epok światła i mroku oraz klątwy nieumarłych. Początkowo losy świata rozwijały się linearnie lub, w zależności od rozmienia¹¹, świat tkwił w bezruchu, o władnięty przez mrok i wieczne smoki. Dopiero rozpalenie pierwotnego Ognia, z którego wyłoniły się dusze istot, głęboko pod powierzchnią spowodowało pojawienie się życia. Istoty, które odnalazły najpotężniejsze dusze, rzuciły na kolana smoki i rozpoczęły epokę światła. Z czasem wśród ludzi pojawiła się klątwa Mrocznego Znak, który czynił z nich nieumarłych, którzy powoli tracili wszelkie człowieczeństwo i wspomnienia. Wtedy stawali się pustymi. Z czasem Ogień słabł i aby go podtrzymać, wybrany nieumarły, w którego wciela się gracz, musiał spalić w nim siebie samego i dusze zgromadzone podczas podróży do paleniska pierwszego Ognia. W części trzeciej gracz wciela się w popiół, czyli nieumarłego pochłoniętego przez Ogień, którego jednak nie zdołał podtrzymać.

Wszystkie gry w serii *Dark Souls* rozgrywają się w jednym świecie, który jest zmienny. Następowanie po sobie cyklu światła i mroku można uznać za zasadę rządzącą zmianami, a jednocześnie za część natury konstytutywnej. Warto podkreślić, że natura konstytutywna jest jednym z elementów istoty, na których nadbudowuje się jakość postaciowa. Prowadzi to do uznania, że aby istniała ciągłość świata w grach, kolejne odsłony muszą rozgrywać się

¹¹ Seria znana jest z małej ekspozycji fabuły świata. Gracze na całym świecie podejmowali wysiłki, aby wyjaśnić, o co w ogóle chodzi w grze.

w tym samym i takim samym świecie. Doświadczenie kataklizmu niszczącego istniejące w świecie takie przedmioty jak miasta, bohaterowie, łańcuchy górskie i tym podobne nie powodują jego zmiany, jak długo zachowana jest jego naczelna zasada (natura konstytutywna). Ważne jest natomiast istnienie ciągu wydarzeń w grze. Kolejne części *Dark Souls* nawiązują do tej samej historii (ang. *lore*). Może być ona rozwijana jak opowieści z kolejnych cykli świata, jednak nie powinny powstawać konkurujące ze sobą wersje zdarzeń, bowiem grozi to przerwaniem ciągu historycznego lub sprzecznością w ramach świata. Wyjątkiem mogą być gry, które wprost umiejscowione są w światach równoległych/możliwych. Jednak wtedy właściwsze jest mówienie o tym samym uniwersum. Kwestia materiału świata wydaje się być marginalna. Wszak nawet ciała istot żyjących są regularnie zmieniane w procesie wymiany komórek. Natomiast w przypadku traktowania materii III jako materiału świata, należy uznać, że pewne przedmioty powinny pojawić się przynajmniej jako punkt odniesienia dla późniejszych odsłon gier. Zachowanie zapisów wydarzeń i procesów historycznych lub odwołania do bohaterów służą zachowaniu ciągłości i charakteru. Reasumując, świat gier musi być jeden, taki sam oraz musi być przez cały czas, czyli zachowywać ciągłość historyczną i bytową. Dodatkowo powinny pojawić się chociaż odniesienia do przedmiotów, które istniały wcześniej w danym świecie.

Gry epizodyczne lub kolejne części dzielą z omówioną już kategorią wszystkie przedstawione warunki. W ich przypadku najważniejsza jest różnica stopnia. W serii *Dark Souls* każdorazowo gracz wciela się w nowego bohatera w innym cyklu świata (pomijając tworzenie nowego bohatera w tej samej grze). Natomiast w kolejnych częściach powinna być zachowana ciągłość bohaterów, zaś całość nie powinna być rozgrywana w nieokreślonym czasie. W *The Last of Us part 2* ponownie pojawiają się postaci Ellie oraz Joela, chociaż starszych o parę lat. Podobnie w serii *The Walking Dead*, chociaż wydarzenia rozgrywają się wokół wielu postaci, z których nie wszystkie dożywają kolejnego sezonu, niektórzy znani graczom bohaterowie pojawiają się w kolejnych częściach.

Wersje *remaster* gier nie zmieniają świata gry. Natomiast wersje *remake* mogą wprowadzić pewne zmiany w tymże np. implementując nowych bohaterów, misje lub lokacje. Jednakże poza elementami

technicznymi, gra pozostaje bez radykalnych zmian. W obu wersjach zazwyczaj wymienia się zasoby gry, jak tekstury, czyli obrazy powierzchni, oraz pliki audio na posiadające wyższą jakość. W rezultacie otrzymujemy grę wyglądającą ładnie nawet na monitorach o wysokiej rozdzielczości lub brzmiącą lepiej. Dodatkowo, gry są przygotowywane do działania na nowszych systemach operacyjnych. Przykładowo, *Fallout 3* (Bethesda Softworks 2008) nie jest przystosowany do działania na systemach operacyjnych nowszych niż Windows 7 (Microsoft 2009), przez co gracze posiadający niekompatybilne OS, muszą uciekać się do wykorzystania dodatkowych programów lub bibliotek do tychże, które zapewnią stabilność działania gry. Obecnie istnieje trend ulepszania technicznie starszych gier. Niektóre starsze gry potrzebują specjalnego oprogramowania zwanego symulatorami, aby można było się nimi cieszyć. *Heroes of Might and Magic 3: HD Edition* (DotEmu, 2015) lub *Age of Empires II: HD Edition* (Hidden Path Entertainment, 2013) to tylko dwa przykłady gier, które dawniej zafascynowały graczy (obie gry były oryginalnie wydane w 1999 roku), a dziś powróciły w odświeżonej wersji. Czasem wprowadza się ułatwienia w mechanice rozgrywki, takie jak obsługa skrótów klawiszowych, punkty automatycznego zapisu i tym podobne, które nie wpływają na świat gry.

Rebooty oznaczają radykalne zmiany w świecie gry. Odrzuca się istniejące światy, aby zacząć serię od początku. Zachowuje się jedynie podstawowy koncept. Może zostać to rozpatrzone na dwa sposoby – w obu *reboot* zachowuje istotę światów. W pierwszym, zaprzeczamy całkowicie poprzednim odsłonom serii. Wszelkie wydarzenia uznajemy za niebyłe i na nowo wytyczamy ścieżkę. W drugim, *rebooty* są traktowane analogicznie do dzieł muzycznych. Jak pisze Ingarden: „Proces historyczny rzekomych przemian dzieła muzycznego jest *de facto* jedynie procesem wykrywania i konkretyzowania coraz to nowych możliwości odmiennych postaci dzieła i przechodzeniem od uznawania jednej z nich za szczególnie wartościową i »jedyną« do analogicznego traktowania innej postaci dzieła w następnej epoce, w której ta nowa postać cieszy się wyjątkowym prestiżem” [Ingarden (1966), 305]. Oznacza to, że wszystkie wersje danego świata są równoprawne, ponieważ są one konkretyzacjami bardziej ogólnego dzieła-schematu. Jednocześnie pokazuje to dwie rzeczy o dziełach – podkreśla znaczenie procesu konkretyzacji, nie tylko na poziomie

twórczego obcowania z nimi oraz to, że ze względu na schematyczność dzieła są w pewnym sensie zawsze „niegotowe”, czyli dopuszczają wciąż nowe konkretyzacje. Te oba fakty odnoszą się do „życia dzieł”, czyli nieustannego procesu obcowania z nimi i tworzenia ich nowych konkretyzacji. Podobnie jak literatura czy muzyka, gry żyją, o ile wciąż pociągają serca i budzą wyobraźnię swoich odbiorców.

Wracając jednakże do zarysowanych warunków ciągłości świata. Zgodnie z pierwszym rozumieniem *rebootów*, nowa Lara Croft, z przytoczonej już nowej wersji gry Tomb Raider, jest innym Indianą Jonsem w spódnicy niż jej odpowiedniczka znana starszym graczom. Mogą mieć one pewne podobne cechy, są jednak radykalnie różne. Nie ma żadnej ciągłości pomiędzy starym a nowym Tomb Raider. Natomiast, odnosząc się do drugiej możliwości, mamy do czynienia z taką samą (lub nawet tą samą) panną Croft. Szczególnie, że nowa seria była planowana jako prequel dla istniejących już tytułów. Zamiast dwóch radykalnie oddzielnych światów, mamy do czynienia z dwiema możliwymi konkretyzacjami, które mogą być jednym światem lub są jego możliwymi i równoprawnymi wariantami.

6. Zakończenie

W niniejszy artykule postawiliśmy sobie zadanie udzielenia odpowiedzi na pytanie o ciągłość światów w grach wideo. W tym celu zostały wykorzystane elementy ontologii formalnej Romana Ingardena – w szczególności pojęcia świata, istoty oraz tożsamości. Dodatkowo starano się właściwie nakreślić dwustronność przedmiotów indywidualnych jako intencjonalnych oraz typu realnego w ich zawartości. Z tego powodu pojawiły się odniesienia do Ingardenowskiej koncepcji dzieł kulturowych. Całość została zaaplikowana do przykładów ze świata gier wideo, mianowicie do *sequeli*, *prequeli*, części/epizodów gier, *remake’ów*, *remaster’ów* oraz *rebootów* oraz konkretnych tytułów.

Okazało się, że badania Ingardena mogą znaleźć zastosowanie w analizie gier wideo. Spośród czterech warunków tożsamości (jedyności, posiadania takiej samej natury, ciągłości trwania oraz zachowania materiału) wszystkie mogą służyć do określenia ciągłości światów. Większość przytoczonych przykładów spełniła wymienione warunki. Jedynie w przypadku jednego z możliwych rozumień *rebootów*

dochodziło do radykalnego przerywania ciągłości. Jednakże Ingarden zmarł w 1970 roku, a pierwsze komercyjne gry pochodzą z początku lat 70-tych. Prawdopodobnie nie miał on kontaktu z grami wideo, ewentualnie spotkał jedynie wzmianki o nich. Można by przypuszczać, że podobnie jak zmianie uległy jego poglądy na film, tak wypracowałby podejście odpowiednie do gier wideo. Jednakże są to tylko przypuszczenia. Niemniej sędzę, że koncepcja wytworów kulturowych, w szczególności dzieł sztuki, Ingardena wciąż może wiele zaoferować dyskursowi poświęconemu grom wideo. Wciąż może zostać ona rozbudowana tak, by stać się odpowiednią do zrozumienia gier, a jej braki oraz miejsca polemiczne z innymi koncepcjami są okazją i inspiracją dla dalszych badań.

BIBLIOGRAFIA

- Aarseth E. (2001), *Allegories of Space. The Question of Spatiality in Computer Game*, URL = <http://cybertext.hum.jyu.fi/articles/129.pdf> [dostęp 03.02.2018].
- Bogost I. (2009), *Videogames are a Mess*, URL = <http://bogost.com/writing/videogames-are-a-mess/> [dostęp 06.03.2018].
- Bunia R. (2010), *Diegesis and Representation: Beyond the Fictional World, on the Margins of Story and Narrative*, "Poetics Today" 31(4): 679-720.
- Galanina E., Achelov E., Sakharova E. (2016), *Ontology of Video Game Virtual World*, URL = <http://portal.tpu.ru:7777/SHARED/r/RAZDYAKONOVA/publications/Publications/1.pdf> [dostęp 05.02.2018].
- Heim M. (1993), *Virtual Realism*, Oxford [za:] Prajzner K. (2009), *Tekst jako świat i gra*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź.
- Ingarden R. (1988), *O dziele literackim*, tłum. M. Turowicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. I, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, tłum. D. Gierulanka, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Ingarden R. (1966), *Studia z estetyki*, t. II, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa.
- Jett J., Sacchi S., Jin Ha Lee, Ivy Clarke R. (2016), *A conceptual model for video games and interactive media*, "Journal of the Association for Information Science and Technology" 67(3): 505-517.
- Kubiński P. (2015), *Gry wideo w świetle narratologii transmedialnej oraz koncepcji światoopowieści (storyworld)*, „Tekstualia” 4(43), URL = http://www.tekstualia.pl/images/ArchiwumNumerow/43_4_2015/Kubinski_Piotr_Gry_wideo.pdf [dostęp 06.03.2018].
- Machkovech S. (2017), *PUBG vs. Fortnite: a game-genre copycat face-off heats up*, URL = <https://arstechnica.com/gaming/2017/09/>

- [pubg-vs-fortnite-a-game-genre-copycat-face-off-heats-up/](#)
[dostęp 26.01.2018].
- Mariowiki.com, *Mario (franchise)*, URL = [https://www.mariowiki.com/Mario_\(franchise\)](https://www.mariowiki.com/Mario_(franchise)) [dostęp 26.01.2018].
- Merleau-Ponty M. (1976), *Proza świata. Eseje o mowie*, tłum. S. Cichowicz, Czytelnik, Warszawa.
- Nintendo.wikia.com, *The Legend of Zelda (series)*, URL = [http://nintendo.wikia.com/wiki/The_Legend_of_Zelda_\(series\)](http://nintendo.wikia.com/wiki/The_Legend_of_Zelda_(series)) [dostęp 26.01.2018].
- Oloman J. (2017), *Belgium Aims to Ban Loot Boxes in Europe*, URL = <http://www.ign.com/articles/2017/11/22/belgium-aims-to-ban-loot-boxes-in-europe> [dostęp 06.03.2018].
- Platon (2001), *Państwo* [w:] Platon, *Państwo; Prawa (VII ksiąg)*, tłum. W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty.
- Rembowska-Płóciennik M. (2012), *Poetyka intersubiektywności: Kognitywistyczna teoria narracji a proza XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Ryan M.-L. (2014) *Storyworlds Arcoss Media: Introduction* [w:] *Storyworlds Across Media*, University of Nebraska Press, Lincoln-London.
- Rygalski A. (2003), *Koncepcja zmiennej w semantyce Romana Ingardena* [w:] *Od teorii literatury do ontologii świata*, red. A. Pietruszczak, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń.
- Statista.com (2017), *Age breakdown of video game players in the United States in 2017*, URL = <https://www.statista.com/statistics/189582/age-of-us-video-game-players-since-2010/> [dostęp 06.02.2018].

ABSTRACT

Continuity of the video games' worlds

The aim of this article is to answer the questions about the essence and continuity of the video games' worlds. In order to achieve that Roman Ingarden's formal ontological tools are used. The article consists of four main parts. First two clarify the basic concepts used in the article such as a world and an essence. Next, the conditions of world continuity deduced from three aspects of identity, namely 'selfness', 'wholeness' and 'identity', are discussed. The last part applies these conditions to chosen instances of video game types.

KEYWORDS: Ingarden Roman, phenomenology, ontology, identity, represented world, diegesis, storyworld.

ABSTRAKT

Celem artykułu jest odpowiedź na pytania o istotę i ciągłość światów przedstawionych w grach wideo. Wykorzystano w nim metody interpretacji opracowane przez Romana Ingardena w jego badaniach nad formalną ontologią świata i przedmiotów. Artykuł składa się z trzech części. W pierwszej zostały przedstawione zastosowane w interpretacji gier podstawowe kategorie analityczne, takie jak świat oraz istota. Następnie omówione są warunki tożsamości przedmiotów oraz świata, rozpatrzone z perspektywy trzech aspektów: „sobości”, „jedności” i „tożsamości”. Ostatnia część artykułu jest poświęcona analizie wybranych przykładów typów gier wideo pod kątem ciągłości zawartych w nich światów przedstawionych.

SŁOWA KLUCZOWE: Ingarden Roman, fenomenologia, ontologia, tożsamość, świat przedstawiony, diegeza, światopowieść.



JAKUB WALICKI
UNIwersytet Wrocławski

SENS OFIARY. PRÓBA INTERPRETACJI ZNACZENIA POŚWIĘCENIA W FILOZOFII JANA PATOČKI

Zdaniem Hansa-Georga Gadamera, aby ocenić wartość logiczną dowolnego sądu, należy najpierw zrozumieć sens pytania, które sprowokowało określoną odpowiedź (Gadamer, 1993, 343, 350). W niniejszym artykule chciałbym podjąć próbę interpretacji znaczenia poświęcenia w myśli filozoficznej Jana Patočki. Zgodnie ze wspomnianą hermeneutyczną regułą, pragnę skupić się przede wszystkim na motywacjach, które doprowadziły czeskiego myśliciela do przyznania poświęceniu wyeksponowanego miejsca w swojej twórczości. Jeżeli koncepcja poświęcenia, która dochodzi do głosu w pismach czeskiego filozofa, stanowi pewną odpowiedź, to na jakie pytanie odpowiada, skąd właściwie wyrasta?

Aby to wyjaśnić, omówię kilka najważniejszych wątków myśli Patočki, skupiając się na jego interpretacji starożytnej idei troski o duszę i diagnozie współczesnego kryzysu aksjologiczno-kulturowego. Następnie scharakteryzuję związek poświęcenia z generowaniem egzystencjalnego sensu (odwołując się do Viktora Frankla), a także wykażę, w jaki sposób poświęcenie ucieleśnia platońskie idee dobra, prawdy i piękna. W ostatniej sekcji artykułu zwrócę uwagę na dwuznaczność poświęcenia, które pomimo swojej niekwestionowanej wartości moralnej w wielu przypadkach ulega niebezpiecznej degeneracji.

II.

Żyjąc w czeskim reżimie komunistycznym, Jan Patočka na własne oczy widział, jak najważniejsze wartości bledną. Filozof obserwował zanik wolności oraz postępującą depersonalizację swoich rodaków. Co więcej, tego rodzaju procesy wydawały się z jego perspektywy uniwersalne (dobrym potwierdzeniem ich autentyczności wydawały się dwie światowe wojny). Nazizm, komunizm i zachodnia technokracja były jednak dla Patočki przede wszystkim symptomami głębszego kryzysu, związanego z samym początkiem nowoczesności i triumfem technologicznie zorientowanej nauki (pod tym względem myśliciel zgadzał się z przekonaniem swojego wybitnego nauczyciela, Martina Heideggera) (Patočka, 1998, 160. Por: Tucker, 2000, 66. Heidegger, 2001, 12-14, 18).

Na czym opiera się dobre życie? W mniemaniu Patočki jego rdzennym elementem jest tak zwana „troska o duszę”. To wywodzące się z dialogów sokratycznych pojęcie oznacza świadomy stosunek do własnej egzystencji, umiejętność odróżniania wartości prawdziwych od pozornych, a przede wszystkim zainteresowanie tym, co najważniejsze, co jest naszą jedyną realną własnością – duchowym wymiarem samego siebie. To właśnie „troska o duszę” znajdowała się w centrum uwagi spacerującego po ateńskich ulicach Sokratesa, który zachęcał współobywateli do rachunku sumienia, zakwestionowania swojej bezmyślnej postawy i przyjęcie właściwej miary dobrego życia (Platon, 2008, 29 d-e). Jak wyjaśnia czeski uczyony:

Greccy filozofowie stworzyli ideę nieśmiertelnej duszy – chociaż nie wszyscy spośród nich ją uznawali. Wszyscy jednak, zarówno ci, którzy byli przekonani o nieśmiertelności duszy, jak i ci, którzy uznawali ją za śmiertelną, podatną na degenerację, wierzyli w konieczność troski o duszę; a także w to, że troska o duszę może doprowadzić człowieka – niezależnie od krótkotrwałości jego życia, od jego skończoności – do stanu przypominającego [stan – JW] boski. Dlaczego? Ponieważ człowiek, lub ludzka dusza – to, co jest świadome całości świata i życia, co jest w stanie postawić tę całość przed swoimi oczami, co żyje w takiej pozycji, co jest świadome tej całości i w tym sensie jest [...] w bezpośredniej relacji do czegoś [...] nieśmiertelnego, czegoś, co jest z pewnością wieczne, co nie przemija i poza czym nic nie istnieje – posiada w niej swoją własną wieczność (Patočka, 2002, 13, tłum. własne).

Patočka uważał, że „troska o duszę” jest podstawą zachodniej cywilizacji, wszelkiego europejskiego dziedzictwa kulturowego. Jak twierdził: „[...] Troska o duszę jest centralnym motywem, wokół którego, jak sądzę, wykrystalizował się plan na życie Europy” (Patočka, 2002, 15, tłum. własne). Zdaniem filozofa idea „troski o duszę” została wprowadzona przez Platona (ucznia Sokratesa i propagatora wyznawanych przez mistrza wartości), którego uznawał za prawdziwego twórcę zachodniego świata, najważniejszego inspiratora żywotnych zachodnich ideałów. Kilkukrotnie cytowane w niniejszej pracy dzieło *Platon i Europa* – zapis wykładów Patočki, wygłoszonych niedługo przed śmiercią – jest w istocie koncepcją historiozoficzną, ukazującą dzieje Starego Kontynentu przez pryzmat zmiennego stosunku Europejczyków do „troski o duszę”, epokowych przemian w świadomych i nieświadomych sposobach jej waloryzowania.

Czeski filozof tkwił w przeświadczeniu, że obecnie zainteresowanie „troską o duszę” w bezprecedensowej mierze osłabło (korzenie tej tendencji sięgają początków nowożytności). Zafascynowani nauką i technologią – jak pisał Edmund Husserl zapewnianą przez nie „prosperity” (Husserl, 1999, 7) – mieszkańcy zachodu masowo zwracają się ku powierzchownym formom egzystencji, pogrążając się w stanie bezmyślnego, gnuśnego samozadowolenia (Marcuse, 1991, 18, 22, 24). Triumf święci świadomość instrumentalna, nie dostrzegająca w świecie niczego poza materiałem do eksploatacji, napędzając proces jego stopniowego „odczarowywania” (Heidegger, 2001, 12). „Troska o duszę”, tak ważna dla starożytnych, nie ma już znaczenia. Oto dłaczego europejskie dziedzictwo stopniowo zanika, a ludzkie serca stają się puste. Jak wyjaśnia Patočka, charakteryzując duchową atmosferę współczesnej epoki na podstawie wystąpienia Eugène'a Ionesco:

[...] [Panuje – JW] głębokie poczucie beznadziei i niezdolności do znalezienia solidnego gruntu. W dziewiętnastym wieku ludzie wciąż mieli wrażenie – twierdzi Ionesco – że są w stanie w pewien sposób kierować własnym losem, że ludzkość może sprawować kontrolę nad własnymi sprawami. To wrażenie kompletnie nas już opuściło. Obecnie żyjemy w odwrotnym nastroju: coś porywa nas gdzie indziej; przy czym to, co porywa nas gdzie indziej, jest sprzeczne, uniemożliwia nam zajęcie jednoznacznej pozycji. Nie wiemy, czego chcemy; nikt tego nie wie (Patočka, 2002, 6, tłum. własne).

Jeżeli nasze położenie jest tak rozpaczliwe, domagając się radykalnych środków zaradczych, to gdzie możemy je znaleźć? Ostatnim ratunkiem okazuje się nic innego, jak poświęcenie (Tucker, 2000, 72).

Co sprawia, że właśnie poświęcenie okazuje się tak istotne? W czasie powszechnych komunistycznych opresji każda próba obywatelskiego nieposłuszeństwa była bolesna, wszelki polityczny opór wiązał się z gotowości do ofiary. Stale inwigilowany przez służby bezpieczeństwa, pozbawiony możliwości publikacji i wykładania na Uniwersytecie Karola Patočka doskonale zdawał sobie z tego sprawę. Jak zwracało uwagę wielu świadków tragicznych XX-wiecznych wydarzeń, podczas wojny bohaterstwa wymagały nawet najzwyczajsze, niepozorne rzeczy – niezgoda na okrucieństwo, dochowywanie wierności swojemu człowieczeństwu. Jasno ukazuje to przykład samego Patočki, dla którego niezłomna polityczna postawa, gotowość do wspierania czechosłowackiej opozycji oraz stawania w obronie represjonowanych współpracowników i przyjaciół okazała się osobistym przekleństwem, uniemożliwiając mu naukową karierę. Jeżeli jednak sytuacja społeczno-polityczna była znamieniem znacznie głębszego, egzystencjalnego kryzysu – jak sądził filozof – moralna rola poświęcenia była tak naprawdę jeszcze bardziej doniosła. W kolejnej części niniejszego artykułu postaram się wykazać, że powszechny kryzys, na który wskazywał Patočka, najlepiej scharakteryzować jako powszechny deficyt sensu. Jeżeli taka definicja jest trafna, to znaczenie poświęcenia wynika przede wszystkim stąd, że jest w stanie skutecznie ów stracony sens przywracać.

III.

Omawiając powszechną depresję i związane z nią zjawiska psychiczne, Viktor Frankl wprowadził pojęcie „egzystencjalnej próżni” (Frankl, 2009, 160). Austriacki psycholog wierzył, że podstawową motywacją, która kieruje ludzkim działaniem, jest wola sensu. Jego zdaniem pragniemy mieć poczucie, że nasze inicjatywy, przedsięwzięcia i czyny nie są obojętne, a wybór jednej drogi jest pod pewnymi względami lepszy od wyboru drugiej. Jak wyjaśniał Frankl: „Poszukiwanie sensu stanowi podstawową motywację w życiu człowieka, a nie jedynie »wtórną racjonalizację« instynktownych popędów. Sens ów jest

unikatowy i wyjątkowy, ponieważ człowiek sam jeden tylko może i musi go wypełnić; jedynie w ten sposób zrealizowana zostanie jego wola sensu” (Frankl, 2009, 151). Sens jest dla nas taki istotny, że w jego poszukiwaniu jesteśmy gotowi zrezygnować nawet z wygody i przyjemności, narazić się na cierpienie i przyjąć na swoje braki ciężar wielu problemów (to założenie odróżnia koncepcję Frankla od doktryny etycznej Epikura i teorii psychoanalitycznej Zygmunta Freuda). To samo akcentował Patočka, zwracając uwagę, że „w konfrontacji z absolutnym brakiem sensu życie ludzkie może tylko skapitulować i zrezygnować z samego siebie” (Patočka, 2011, 379).

Wielu krytyków nowoczesności (poza Patočką i Franklem warto tu wymienić Nietzschego, Heideggera i Fromma) zwracało uwagę, że chociaż dzisiejsze życie jest pod wieloma względami wygodniejsze od życia naszych przodków, coraz częściej odczuwamy wyraźny brak sensu, który prowadzi do wyjałowienia naszego serca (Fromm, 2018, 17). Jak wyraził to sam Frankl: „Ludzie ci [współcześni pacjenci – JW] nie mają świadomości celu, dla którego warto byłoby żyć. Prześladuje ich poczucie wewnętrznej pustki, wrażenie, że znaleźli się na duchowej pustyni [...]” (Frankl, 2009, 160). Jesteśmy w stanie robić rozmaite rzeczy, realizować swoje inicjatywy bez zewnętrznych przeszkód, jednak często w głębi serca nie wiemy po co, ogarnia nas poczucie paraliżującego zniechęcenia. Gdyby nie możliwość zmechanizowania swojej egzystencji w codziennych zajęciach i obowiązkach, wielu z nas poczułoby się jak Kiriłłow z *Biesów* Dostojewskiego, który na wszystkie pytania odpowiada dołującą obojętnością:

- Niech mi pan powie, jeśli wolno, dlaczego pan niezupełnie prawidłowo akcentuje po rosyjsku? Czyżby pan zapomniał po pięciu latach pobytu tam, za granicą?
- Czy ja źle mówię? Nie wiem. Nie, to nie dlatego, że za granicą. Ja zawsze mówiłem tak samo... wszystko mi jedno.
- Jeszcze jedno drażliwe pytanie. Zupełnie panu wierzę, że niechętnie spotyka się pan z ludźmi i mało z nimi rozmawia. Dlaczego więc rozgadał się pan teraz ze mną?
- Z panem? Pan wtedy jakoś tak siedział i pan... zresztą, wszystko mi jedno... (Dostojewski, 2015, 286).

Patočka widział to jasno i wyraźnie. Myśliciel sądził, że jesteśmy w desperackim położeniu, ponieważ żyjemy w rozprzestrzeniającej się, zatapiającej wszystko w cieniu „egzystencjalnej próżni” (Por.: Patočka,

1998, 160). Jak zwracał uwagę, dramatyczne wydarzenia na społeczno-politycznej scenie Europy wiążą się w znacznej mierze z głębszym kryzysem duchowym. Jego zdaniem „ogólną ideą pierwszej wojny światowej było z wolna rodzące się przekonanie, że nie istnieje nic takiego, co byłoby obiektywnym sensem świata i rzeczy, i że realizacja takiego sensu w dostępnym człowiekowi zakresie jest sprawą siły oraz władzy” (Patočka, 1998, 165-166).

Gdzie w takim razie możemy szukać utraconego sensu? W mniemaniu Frankla powinniśmy zwrócić się w tym celu ku własnemu wnętrzu, z zaangażowaniem dążyć do zmiany naszego codziennego postrzegania świata. Jak w iście stoickim tonie pisał austriacki psycholog: „W sytuacji, której nie jesteśmy w stanie zmienić [...] stajemy przed wyzwaniem, które brzmi: zmień samego siebie” (Frankl, 2009, 169). Właśnie taka postawa – a więc przede wszystkim wyteżone dążenie do poszukiwania, resuscytacji i pielęgnowania sensu, który determinuje jakość naszej egzystencji – była podstawą opracowanej przez niego „logoterapii”. Czy to jednak wystarczy? Czy powolne destylowanie sensu z naszych codziennych interakcji z rzeczywistością jest wystarczająco radykalną odpowiedzią na powszechną „egzystencjalną próżnię”, wyrastającą z samych podstaw nowoczesnego życia?

Wydaje się, że niestety nie. Dopiero w tym miejscu ekspozycja poświęcenia, z którą mamy do czynienia w pismach Patočki, nabiera wyraźniejszego kształtu. Nic poza poświęceniem nie jest w stanie wypełnić atmosfery współczesnego świata wystarczającą ilością sensu, aby nie został on błyskawicznie rozcieńczony w ogromie gęstego nihilizmu, aby coś z niego pozostało, umożliwiając nam przetrwanie nie tylko w wymiarze osobowym, ale i społecznym. Jak zauważa Aviezer Tucker, analizując filozoficzną koncepcję Patočki: „Doświadczenie samopoświęcenia zapewnia zyskanie czegoś »wyższego« poprzez stratę czegoś »niższego«...” (Tucker, 2000, 72, tłum. własne). Z perspektywy żydowsko-amerykańskiego uczonego „Patočka miał nadzieję, że samopoświęcenie przeobrazą tych, którzy się na nie zdecydowali, umożliwiając im nową, odkrywczą relację z prawdą” (Tucker, 2000, 72, tłum. własne).

Co jednak czyni poświęcenie tak wyjątkowym zjawiskiem moralnym? Trudno oprzeć się wrażeniu, że poświęcenie – jako

gotowość do przedłożenia cudzego dobra nad swoje własne, opanowanie swojego naturalnego egoizmu – jest w pewnym sensie przepustką do świata wartości, podstawowym doświadczeniem etycznym, które służy nam za wzór właściwego poruszania się po labiryntach moralnego świata. Jeżeli traktujemy wyznawane wartości poważnie, jeżeli posiadają one z naszej perspektywy realny status aksjologiczny, musimy dopuszczać możliwość, że prędzej czy później ich obrona stanie się wymagająca, zmusi nas do rezygnacji z własnego bezpieczeństwa, spokoju i wygody. Jak pisze Joseph Ratzinger, komentując ofiarność pierwszych Chrześcijan:

Zbyt łatwo wydaje nam się fanatyzmem usprawiedliwionym przez ówczesną epokę, ale dziś nie do powtórzenia, że chrześcijanie z narażeniem życia wzbraniali się oddawać kult cesarzowi nawet w nieszkodliwej formie, jak na przykład przez zapisanie się na listę składających ofiary, i byli gotowi przez to narazić się na śmierć [...]. Okazało się wówczas, że wiara nie jest jedynie jakąś grą intelektualną, tylko rzeczą poważną: mówi »nie« i musi powiedzieć »nie« wobec absolutyzmu władzy politycznej, wobec oddawania czci w ogóle potędze możliwych [...] (Ratzinger, 2018, 112-113).

Człowiek moralny jest świadkiem wartości, które uznaje za ważniejsze od swojego dobrobytu, a nawet życia. To sprawia, że chociaż czasami tego nie widać, gotowość do poświęcenia jest od początku wpisana w jego uwarunkowaną głosem sumienia oraz „troską o duszę” tożsamość. Właśnie na to zwrócił uwagę wybitny uczeń Patočki, Krzysztof Michalski, starając się objaśnić przesłanie swojego mistrza:

Przypominał nam, że wszelki sens – między innymi sens historyczny – jest nieodłącznie związany z indywidualną ludzką egzystencją. A więc, że dużo znaczy to, co każdy z nas robi i na co się godzi; to, co mówimy i o czym milczymy – od tego bowiem zależy, jakiego sensu nabierze nasze życie, a przez to również jakaś część świata. [...] Był został człowiekowi dany nie po to, żeby mu się przyglądał, ale żeby wziął zań odpowiedzialność (Kamiński, Korobczak, 2017).

IV.

Zdaniem Romana Ingardena, tym, co nadaje ludzkiej egzystencji sens, co czyni ją wartą przeżycia, jest dostęp do prawdy, dobra i piękna. Jak pisze polski filozof: „Człowiek tak żyjąc [w relacji z nimi – JW] może być szczęśliwy i dobry i może uzyskać styczność z czymś, co mu się wydaje

czymś większym i doskonalszym niż on sam i niż całą ludzkość i co przewyższa wszelkie idee i najszlachetniejsze ideały człowieka, a także wszelkie doskonałości bytu skończonego w ogóle [...]” (Ingarden, 1987, 16). Warto zwrócić uwagę, że słowa Ingardena są utrzymywane w duchu typowo platońskim. Zgodnie z założeniami etyki autora *Państwa*, która wyrosła na gruncie intelektualizmu etycznego Sokratesa, moralność polega na znajomości najwyższych idei, wiąże się z dyspozycją do ich intelektualno-intuicyjnego oglądu. W mniemaniu Platona jedynie człowiek posiadający wiedzę o sprawiedliwości, roztropności lub męstwie jest predysponowany do prawdziwie moralnych czynów (Platon, 2003, 508e-509a). Jednocześnie wznosząc się duchowo do królestwa idei, człowiek uczestniczy w czymś najdoskonalszym, najprawdziwszym i wiecznym, realizując pełnie swojego człowieczeństwa oraz zyskując osobisty udział w boskości (Platon, 1987, 343b-e). Na czym jednak polega związek poświęcenia z pięknem, prawdą i dobrem?

Liczne doświadczenia historyczne pokazują, że osoby gotowe na poświęcenie, dobrowolnie decydujące się na niewygodę, cierpienie i śmierć, są przekonane, że czynią to w imię prawdy (warto tu przywołać tak różnorodne postaci, jak Sokrates, Joanna d’Arc lub Jan Hus). To, czy mają rację, jest od strony przedmiotowej sprawą drugorzędną, ponieważ człowiek zawsze spogląda na samego siebie, jego sumienie jest dla niego podmiotową miarą prawdy. Zdaniem Tuckera „[dla Patočki – JW] nie ważne było to, w imię jakiej ideologii dokonywano pierwszych [...] samopoświęceń, [ponieważ liczyły się – JW] jedynie ich absolutne efekty wyzwalające od codzienności” (Tucker, 2000, 72, tłum. własne). Ludzie zdecydowani na poświęcenie czynią to w imię obrony własnych przekonań, które w wielu wypadkach są zmienne, uwarunkowane zewnętrznymi okolicznościami, a nawet wzajemnie sprzeczne. Zawsze wychodzą jednak z założenia, że opowiadają się po właściwej stronie moralno-politycznych konfliktów, że są uprzywilejowanymi rzecznikami prawdy, których niezłomność wynika z krystalicznie czystej siły woli.

Jak zwrócił uwagę Fryderyk Nietzsche, to nie prawda poprzedza gotowość do poświęcenia, lecz odwrotnie – wyrzeczenia na rzecz własnych przekonań sprawiają, że coraz trudniej jest nam je zakwestionować, coraz chętniej stylizujemy je na prawdę absolutną.

„[...] Gdyż do rzeczy, którą się ceni wysoko, dąży się z poświęceniem, naśladuje ją, pomnaża, i rośnie ona przez to, że wartość jej powiększa jeszcze wartość podjętego dla niej trudu i gorliwości przez każdą jednostkę” – wyjaśnia niemiecki myśliciel, pozwalając zrozumieć, jak ważną funkcję pełnią skonwencjonalizowane, ceremonialne formy pokuty, poświęcenia i wyrzeczenia w zinstytucjonalizowanej religii (Nietzsche, 2010, 52). Trudno zaprzeczyć, że regularnie czynione, zrytualizowane poświęcenia, które zostały obudowane licznymi doktrynami teologiczno-filozoficznymi – takie jak wstrzeźliwość seksualna, post lub modlitwa – znacznie utrudniają osobom wierzącym zakwestionowanie własnych przekonań, ponieważ nie łatwo zakwestionować coś, w imię czego wiele się poświęciło (przed takim postępowaniem zabezpieczają nas opisane przez Leona Festingera mechanizmy psychiczne).

Stwierdzenie Nietzschego pokazuje również, jak zawiła relacja wiąże ze sobą uwrażliwienie na wartości oraz gotowość do moralnego postępowania. Czy osoba decydująca się na poświęcenie nie musi być już wcześniej przekonana o słuszności swoich ideałów? Jak człowiek pogrążony w nihilizmie – a więc znajdujący się w stanie moralnej apatii, zubożony na wszelkie wartości – mógłby odnaleźć w sobie siłę potrzebną do moralnej inicjatywy? Z pozoru wydaje się to niemożliwe, a wizja poświęcenia jako sposobu na wskrzeszenie wartości i resuscytację sensu przypomina paradoks. To wrażenie znika dopiero wtedy, gdy zwrócimy uwagę na specyfikę moralnego świata, który nie jest trwałą sferą rzeczywistości istniejącą gdzieś ponad naszymi głowami i wypełnioną substancjalnymi wartościami, po które w razie potrzeby moglibyśmy sięgać, lecz zawsze znajduje się gdzieś na granicy realnego i nierealnego; jest efemeryczną nadbudową świata kultury, zakorzenioną przede wszystkim w naszych zmiennych postawach i spojrzeniach (Ingarden, 1987, 16-17). Wartości moralne ani nie narzucają nam się wbrew naszej woli, jeżeli zamykamy na nie oczy, ani nie okazują się czystą ułudą, jeżeli z zaangażowaniem ich poszukujemy. To sprawia, że przekonanie o ich realności i gotowość do moralnego postępowania są ze sobą ściśle splecione; trudno mówić w ich przypadku o jasnej chronologii lub związku przyczynowo-skutkowym, ponieważ wartość spełnia się dopiero w samym czynie, a inicjatywa moralna i błysk wartości następują w pewnym sensie jednocześnie.

Właśnie dlatego poświęcenie może być równoznaczne z przełamaniem nihilizmu, nie wymagając uprzedniego istnienia niekwestionowanych ideałów, lecz samemu niejako je stwarzając.

Związek poświęcenia z dobrem jest jeszcze wyraźniejszy. Jak wspominałem wcześniej, gotowość do poświęcenia słusznie uchodzi za bezdyskusyjny przejaw autentycznej postawy moralnej. W mniemaniu Patočki „akceptować innego można tylko tak, że sami się poświęcamy, że staramy się zaspokajać jego potrzeby nie mniej niż własne...” (Patočka, 1998, 44). Wydaje się, że zdolność do przedłożenia cudzego interesu nad swój własny ukazuje całą siłę i szlachetność człowieka jako istoty duchowej, przynajmniej częściowo niezależnej od przyziemnej logiki materialnego świata. „Jest jednak czymś specyficznym ludzkim działać wyłącznie dla cudzego dobra czy szczęścia i w wypadkach wyjątkowych oddać swe życie dla uratowania cudzego życia, a czasem nawet kogoś zupełnie obcego” – zwraca uwagę Ingarden (Ingarden, 1987, 22). Prawdziwe poświęcenie nigdy nie przychodzi łatwo, wymagając od człowieka najwyższej odwagi i niezachwianej wiary w wyznawane wartości. To, że tak zdezorientowane, przerażone i przejęte własnym losem stworzenie, jakim jest człowiek, potrafi zapomnieć o sobie samym, poświęcając własny spokój dla dobra bliźniego, jest niezaprzeczalnym świadectwem mocy ludzkiego ducha. Wydaje się, że gotowość do poświęcenia jest dobitnym świadectwem słuszności pascalskiego przekonania o najwyższej godności człowieka, dochodzącej do głosu nie gdzie indziej, jak właśnie tam, gdzie najwyraźniej widać jego wątłość (Pascal, 2012, 107-108).

Coraz lepiej rozumiemy, że wiele pozornie altruistycznych czynów posiada tak naprawdę motywacje egoistyczne; nasze intencje bywają znacznie mniej bezinteresowne, niż przypuszczamy. Postępujemy moralnie, pomagamy innym, ponieważ daje nam to satysfakcję i sprawia przyjemność. „Matka oddaje dziecku, co sama sobie odejmuje, sen, najlepsze potrawy, w pewnych warunkach zdrowie, majątek. – Lecz czy to są stany nieegoistyczne? [...] Czyż to nie jasne, że we wszystkich tych wypadkach człowiek kocha coś z siebie, myśl, pragnienie, twór więcej niż coś innego z siebie, że więc dzieli swą istotą i jednej części składa w ofierze drugą?” – zwraca uwagę Nietzsche (Nietzsche, 2010, 82). Z drugiej strony nawet jeżeli dostrzegamy egoistyczne uwarunkowania moralnych uczynków, wydaje się, że

prawdziwe poświęcenie wyznacza nieprzekraczalny kres naszych wątpliwości i podejrzeń. Gdy przypominamy sobie, jak Maksymilian Kolbe dobrowolnie zastąpił obcego więźnia obozu Auschwitz w drodze na śmierć, trudno nie dostrzec w poświęceniu esencji dobra, najwyższego przejawu moralności, w którym nie ma miejsca na niskie pobudki.

Poświęcenie jest również uniwersalnym mityczno-artystycznym motywem, który już od niepamiętnych czasów znajduje estetyczny użytek. Trudno o coś bardziej poruszającego i inspirującego, coś skuteczniej wzbudzającego scharakteryzowane przez Arystotelesa doświadczenie katharsis, niż widok bohatera sztuki dramatycznej, dobrowolnie narażającego się na cierpienie lub śmierć w imię wyznawanych wartości (Arystoteles, 2014, 1449b). Kiedy Antygona decyduje się pochować swojego brata, sprzeniewierzając się postanowieniom Kreona i wydając na siebie wyrok śmierci, widzowie sztuki Sofoklesa odczuwają silny aksjologiczny rezonans, który nie tylko porusza ich na poziomie estetycznym, lecz również głęboko angażuje duchowo. Artyści posługują się motywem poświęcenia niemal za każdym razem, gdy próbują odwrócić fabularny bieg wydarzeń, wyzwolić w odbiorcach swojego dzieła silne emocje lub zakomunikować im ważne przesłanie, które na długo zapadnie w pamięć.

Estetyczny motyw poświęcenia wywołuje w nas uczucia dwojakiego rodzaju. Z jednej strony czujemy żal związany z tragizmem ukazywanych w sztuce wydarzeń, przygnębia nas konieczność wymuszonej rozwojem wydarzeń ofiary. Zdajemy sobie wówczas sprawę z prawdziwego oblicza wrogiego świata, jego mrocznej strony, która przepełnia nas trwogą. Z drugiej strony estetyczne doświadczenie poświęcenia jest stanem niezwykle budującym, ukazującym nam duchową niezależność i wielkość człowieka. Ta ambiwalencja sprawia, że poświęcenie najpełniej ucieleśnia scharakteryzowany przez Pseudo-Longinusa, Kanta i Schillera ideał wzniosłości. Jak wyjaśnia ten ostatni: „Poczucie wzniosłości jest uczuciem mieszanym. Jest to połączenie uczucia przykrości, które w swym największym stopniu przejawia się jako lęk, z uczuciem zadowolenia, które wznieść się może aż do zachwyty [...]” (Schiller, 1972, 174). Obecne w motywie poświęcenia komponenty piękna i wzniosłości, które pozostają we wzajemnym,

dialektycznym związku, czynią go jednym z najsilniejszych i najszerzej stosowanych środków artystycznej ekspresji.

Ponieważ platońska afiliacja Patočki wydaje się jasna (znajdując dobitny wyraz w pracy *Platon i Europa* oraz zainteresowaniu ideą „troski o duszę”), powyższe rozważania pozwalają nieco lepiej zrozumieć przyczyny, dla których czeski filozof przypisywał poświęceniu tak ważną rolę w swojej koncepcji etycznej. Trzy najwyższe platońskie idee, które zdaniem Ingardena wypełniają ludzką egzystencję sensem, dzięki poświęceniu zyskują szansę daleko idącej materializacji, która nie byłaby możliwa w przypadku wielu innych zjawisk moralnych. Warto przy okazji zwrócić uwagę, że jest to kolejne miejsce, w którym tradycję chrześcijańską przenika duch platonizmu. Znaczenie poświęcenia w Chrześcijaństwie wydaje się bowiem wynikać nie tylko z przyczyn historycznych i etycznych, lecz również ontologicznych oraz teologicznych. Łatwo to zrozumieć, gdy dostrzeże się w poświęceniu ucieleśnienie piękna, dobra i prawdy, a tym samym próbę sprowadzenia platonizmu z nieba na ziemię.

V.

Jeżeli należałoby krótko scharakteryzować główny problem naszych czasów, wokół którego obracają się rozważania Patočki, a który jest jednym z rezultatów zanikającego zainteresowania „troską o duszę”, można byłoby powiedzieć, że jest to nic innego, jak wariacje nietzscheańskiego nihilizmu (Patočka, 2011, 398). Jak wspominałem wcześniej, współczesny człowiek często nie ma pojęcia, o co powinien walczyć, nie dostrzega wymiernej różnicy pomiędzy możliwościami, które niesie życie. Mówiąc językiem Frankla, trudno jest mu znaleźć w swojej egzystencji jakiś głębszy sens. „Nihilizm: brakuje celu; brakuje odpowiedzi na {pytanie} »Dlaczego?« [...]” – notuje Nietzsche (Nietzsche, 2001, 82).

Chociaż w dobie realnego socjalizmu rozmiary bezpośredniego terroru były znacznie większe niż obecnie, trudno oprzeć się wrażeniu, że czasy współczesne przenika atmosfera chorobliwej, pozytywnej nijakości, wspomnianego wcześniej gnuśnego samozadowolenia, pogrążając współczesnego człowieka w nastroju obojętnego konformizmu, a tym samym uniemożliwiając mu zdolność do

autentycznego moralnego postępowania. W rezultacie gotowość do pielęgnowania określonych wartości, dostrzegania obecnego w świecie zła, a przede wszystkim nieustępliwej obrony własnych przekonań moralnych wydaje się dzisiaj pod wieloma względami mniejsza niż za życia Patočki, który był świadkiem wielu wyrazistych form nonkonformizmu i poświęcenia (warto tu przywołać Jana Palacha, który w 1969 roku dokonał aktu samospalenia w proteście przeciwko inwazji wojsk Układu Warszawskiego na Czechosłowację).

Czy jesteśmy w stanie wyobrazić sobie bardziej obfite w sens działanie, bardziej radykalną odpowiedź na groźbę nihilizmu, niż gotowość do poświęcenia? Kiedy człowiek jest na nie gotowy, nie mamy wątpliwości, że różnica pomiędzy jednym a drugim wyborem jest dla niego z moralnego punktu widzenia rzeczywista. Dając świadectwo swojej wiary w wyznawane wartości, pozwala nam wyraźnie odczuć, że istnieją rzeczy, które są warte naszego wysiłku, a pogrążaniu się w obojętności i zniechęceniu można skutecznie zapobiec. Chociaż takie przekonanie łatwo znaleźć w licznych artykułach Patočki, jeszcze silniejszy wyraz odnajduje ono w samym jego życiu. Sokratejska śmierć w wyniku wielogodzinnych przesłuchań czyni z głównego sygnatariusza „Karty 77” (obok Václava Havela i Jiříego Háječka), który do ostatnich dni sprzeciwiał się politycznym represjom i łamaniu praw człowieka, znamienny wzór nie tylko poświęcenia, lecz przede wszystkim wiary w sens egzystencji i wyższe wartości.

W chorym, wyjałowionym świecie osoba zdolna do poświęcenia roztacza wokół siebie aurę sensu, w której mogą zanurzyć się inni. Postawa Soni – prostolinijnej, dobrodusznej dziewczyny, instynktownie przedkładającej cudze interesy nad swoje własne, opisanej w *Zbrodni i karze* przez Dostojewskiego – jest dla Raskolnikowa ostatnim źródłem nadziei. Nie decyduje o tym jej życzliwość, wyrozumiałość i dobroć, które młody mężczyzna znajduje również gdzie indziej (przede wszystkim u kochającej matki i siostry). Ratunkiem Raskolnikowa okazuje się to, że spotykając Sonię, spotyka prawdziwego świadka egzystencjalnego sensu. Dziewczyna ucieleśnia chrześcijańskie wartości w najczystszej formie, będąc przy tym pozbawioną najmniejszej dozy protekcjonalności, wyrachowania czy cynizmu.

Przykład Raskolnikowa pokazuje, że doświadczenie utraty sensu nie tylko nie musi kończyć się katastrofą, lecz jest w stanie prowadzić

do autentycznej wewnętrznej przemiany, pozwalającej człowiekowi na pogłębienie stosunku do własnej egzystencji oraz zastąpieniu dawnego, naiwnego sensu sensem na nowo odkrytym, duchowo przepracowanym, bardziej dojrzałym i trwałym. Właśnie ta paradoksalna, moralna produktywność dokuczliwego poczucia egzystencjalnej pustki jest jednym z głównych wątków tekstu pod tytułem *Czy dzieje mają sens?*, w którym Patočka zwraca uwagę, że utrata sensu jest pewnego rodzaju doświadczeniem inicjacyjnym, pozwalającym człowiekowi na zastąpienie kruchego, przypadkowego sensu sensem osobistym i subiektywnym, a także na bardziej świadome zanurzenie się w byciu. Jak wyjaśnia czeski myśliciel:

Doświadczenie utraty sensu i powrotu do niego oznacza powstanie nowego stosunku do tego, co sensowne: nowy sens może pojawić się tylko w kontekście braku sensu niewzruszonego, jako punkt oparcia problematyczności, jako pośrednia epifania. To jakby wiecznie poszukujące życie sokratejskie: nieustanne wstrząsanie fundamentami naiwności przynosi nowy rodzaj sensu, odkrycie związku z problematycznością bycia i ogółu tego, co jest (Patočka, 2011, 381).

To właśnie „egzystencjalna próżnia”, w której żyjemy, decyduje o tym, że sensotwórcze właściwości poświęcenia świecą tak jasnym blaskiem, napawając nas ożywczą nadzieją i przywracając nam wiarę w wyższe wartości.

VI.

Jedną z najważniejszych prawd na temat poświęcenia, którą warto jeszcze odnotować, wydaje się to, że jego moralne znaczenie – pierwotnie godne podziwu – w wielu sytuacjach niepostrzeżenie ulega daleko posuniętej degeneracji. Właściwości sensotwórcze, które starałem się omówić wcześniej, czynią z poświęcenia idealne narzędzie do odurzania się poczuciem własnej wyjątkowości, narcystycznego schlebiana swoim najniższym skłonnościami. Jak wyznaje w Biesach Dostojewskiego Barbara Pietrowna: „Słuchaj, Dario: nie ma większego szczęścia jak dać siebie samą w ofierze. [...] Nie myśl, że ja to wszystko wypaliłam bez namysłu. Wiem, co mówię. Ja jestem egoistka, bądź egoistką i ty” (Dostojewski, 2015, 215). Przekształcając się w mentalność mesjanistyczną, gotowość do poświęcenia obrasta grubą warstwą rozmaitych mitów, stając się przyczyną megalomanii i

obojętności na rzeczywistość. Trudno nie dostrzec, że w wielu przypadkach powoływanie się na swoją domniemaną ofiarność (często przybierające przejawskrawione, ostentacyjne formy) jest przede wszystkim sposobem pobłażania własnym słabościom, skutecznym narzędziem usprawiedliwiania własnej niemocy. Służy również deprecjonowaniu cudzych wyborów, a także umacnianiu się w protekcyjnym stosunku do wieloznacznego świata.

Jest to postawa, którą Józef Tischner scharakteryzował jako „uwodzenie bólem”. Jak pisał polski duchowny: „Można rozmaicie przeżywać swą chorobę. Jeden ze sposobów polega na uwodzeniu bólem. Uwodzić bólem znaczy najpierw: skupiać oczy świata na sobie. Czy jest coś na tym świecie warte oglądania oprócz mojego bólu? A nawet więcej: czy ktokolwiek ma prawo do przyglądania się innym krajobrazom niż krajobraz mojego bólu?” (Tischner, 1997, 7). Psychologiczno-moralna atrakcyjność poświęcenia wynika między innymi stąd, że dzięki niemu zyskujemy możliwość utożsamienia się z czymś szerszym, zyskania udziału w sprawie transcendującej, rozszerzającej nasz jednostkowy byt; w rzeczywistości idealnej, zapewniającej nam nieskończone pokłady sensu, poczucie egzystencjalnego spełnienia i bezpieczeństwa. „Dlaczego mamy skupiać się na tym bólu, na bólu tych, a nie innych przegranych? Dlatego, że ten ból jest bólem mesjańskim. To z niego przyjdzie wyzwolenie świata” – dodaje Tischner (Tischner, 1997, 8). Mówiąc językiem nietzscheańskim, w wielu przypadkach poświęcenie służy pragnieniu spotęgowaniu jednostkowej woli mocy.

Kiedy poświęcenie staje się zatem dojrzałe? Kiedy nie zawiera w sobie nasion przyszłej, szkodliwej dla swojego otoczenia degeneracji? Nawet jeżeli gotowość do poświęcenia jest dobrowolna i szczerą, związane z nią intencje, motywacje i przekonania mogą przybierać rozmaite kształty, wielokrotnie zmieniając swoje oblicza w zależności od wewnętrznej orientacji człowieka i zewnętrznych uwarunkowań. Niejednokrotnie okazuje się, że świadomie spełniona ofiara staje się w przyszłości powodem równie świadomego, uczciwego żalu. Od czasu Nietzschego i Freuda wiadomo, że ludzka psychika nie jest samoprzejrzysta, nie działa na zasadzie prostych, jednoznacznych deklaracji i sprawozdań składanych przez trybunał samej siebie, które już na zawsze zmuszają nasze myśli i uczucia do ruchu w

określonym kierunku. Jak zwracał uwagę François la Rochefoucauld: „Kaprysy naszego usposobienia są jeszcze dziwniejsze od kaprysów losu” (La Rochefoucauld, 2010, 30). Właśnie ta zawilość ludzkiej psychiki, tak nieprzewidywalnej i wieloplanowej, czyni decyzję o poświęceniu wymagającą i ryzykowną.

To prowadzi do wniosku, że w poświęcenie wpisana jest pewna ambiwalencja, której nie sposób usunąć. Szczególnie wyraźnie ukazuje to wspomniana wcześniej chrześcijańska ofiarność. Początkowo godna podziwu, w wielu przypadkach przeobraża się w postawę niezdrową, wyniosłą, protekcyjną oraz pod wieloma względami moralnie odstręczającą. Skuteczność w generowaniu sensu powoduje, że ofiarność łatwo zyskuje właściwości narkotyczne, stając się niewyczerpanym źródłem toksycznych, rozprzestrzeniających się w jej otoczeniu oparów. Chociaż Patočka poświęca tematyce poświęcenia wiele uwagi, moim zdaniem nie zawsze przywiązuje odpowiednią wagę do jego drugiej, mrocznej twarzy. Trudno tymczasem zaprzeczyć, że to właśnie w tej wyraźniej ambiwalencji zjawiska stanowiącego wzorcowy przypadek postawy moralnej, skupiającego w sobie jak w soczewce wszelką problematykę etyczną, jest coś głęboko pouczającego.

BIBLIOGRAFIA

- Arystoteles (2014). *Retoryka, Retoryka dla Aleksandra, Poetyka*. tłum. H. Podbielski. Warszawa: Wyd. Naukowe PWN.
- Dostojewski F. (2015). *Biesy*. tłum. T. Zagórski. Warszawa: Wyd. MG.
- Dostojewski F. (2015). *Zbrodnia i kara*. tłum. J. P. Zajączkowski. Warszawa: Wyd. MG.
- Frankl V. (2009). *Człowiek w poszukiwaniu sensu*. tłum. A. Wolnicka. Warszawa: Wyd. Czarna Owca.
- Fromm E. (2018). *Mieć czy być?* tłum. J. Karłowski, Poznań: Dom Wydawniczy REBIS.
- Gadamer H.-G. (1993). *Prawda i metoda: Zarys hermeneutyki filozoficznej*. tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.
- Heidegger M. (2001). *Wyzwolenie*. tłum. J. Mizera, Kraków: Wyd. Baran i Suszczyński.
- Husserl E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentna*. tłum. S. Walczewska. Toruń: Wyd. Rolewski.
- Ingarden R. (1987). *Książeczka o człowieku*. Kraków: Wyd. Literackie.
- Kamiński Ł., Korobczak P. (2017). *Jan Patočka i „herezja wolności”*. Rzeczpospolita.
<<https://www.rp.pl/Plus-Minus/306089936-Jan-Patocka-i-herezja-wolnosci.html>> [Dostęp: 22.03.2019].
- La Rochefoucauld F. (2010). *Maksymy i rozważania moralne*. tłum. T. Żeleński (Boy), Kęty: Wyd. Marek Derewiecki.
- Marcuse H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy: Badania nad ideologią rozwiniętego społeczeństwa przemysłowego*. tłum. W. Gromczyński, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.

- Nietzsche F. (2010). *Ludzkie, arcyłudzkie*. tłum. K. Drzewiecki, Warszawa: Nietzsche Seminarium.
- Nietzsche F. (2001). *Zapiski o nihilizmie (z lat 1885-1889)*. W: G. Sowiński (red.), *Wokół nihilizmu*. Kraków: Wyd. A.
- Pascal B. (2012). *Myśli*, tłum. T. Żeleński (Boy). układ J. Chevalier, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Patočka J. (2011). *Czy dzieje mają sens?* tłum. K. Michalski. W: K. Michalski, *Zrozumieć przemijanie*. Warszawa: Fundacja Augusta Hrabiego Cieszkowskiego.
- Patočka J. (1998). *Eseje heretyckie z filozofii dziejów*. tłum. A. Czciwor-Piotrowski, E. Szczepańska, J. Zychowicz. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Patočka J. (2002). *Plato and Europe*. tłum. Petr Lom. Stanford California: Stanford University Press.
- Platon (1987). *Listy*. tłum. M. Maykowska, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Platon (2008). *Obrona Sokratesa, Kriton, Uczta*. tłum. W. Witwicki. Warszawa: Wyd. Hachette.
- Platon (2003). *Państwo*. tłum. W. Witwicki. Kęty: Wyd. ANTYK.
- Ratzinger J. (2018). *Wprowadzenie w Chrześcijaństwo*. tłum. Z. Włodkowska. Kraków: Wyd. Znak.
- Schiller F. (1972). *Listy o estetycznym wychowaniu człowieka i inne rozprawy*. tłum. I. Krońska, J. Prokopiuk, Warszawa: Wyd. Czytelnik.
- Tischner J. (1997). *W krainie schorowanej wyobraźni*. Kraków: Wyd. Znak.

JAKUB WALICKI
SENS OFIARY. PRÓBA INTERPRETACJI ZNACZENIA POŚWIĘCENIA W FILOZOFII
JANA PATOČKI

Tucker A. (2000). *The Philosophy and Politics of Czech Dissidence from Patočka to Havel*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press.

ABSTRACT

The Meaning of an Offering. The Role of Sacrifice in Jan Patočka's Thought

In the paper I try to reconstruct and investigate the reasons which inclined Patočka to strongly expose the problem of sacrifice in his philosophical thought. To do so, I highlight the relationship between sacrifice, the meaning of life and three platonic ideas of goodness, beauty and truth, assuming sacrifice to be a perfect instrument of incorporating them. Finally, I argue that the nature of sacrifice is inherently equivocal and all studies concerning it should include its negative aspects.

KEYWORDS: Patočka, sacrifice, meaning of life, Frankl, nihilism, platonic forms.

ABSTRAKT

W artykule staram się zrekonstruować i zbadać przyczyny, które skłoniły Patočkę do silnej ekspozycji problemu poświęcenia w swojej myśli filozoficznej. Aby to zrobić, naświetlam relację pomiędzy poświęceniem, sensem życia oraz trzebą platońskimi ideami dobra, piękna i prawy, rozpatrując poświęcenie jako idealne narzędzie ich ucieleśnienia. Na koniec przekonuję, że natura poświęcenia jest głęboko wieloznaczna i wszystkie badania, które jej dotyczą, powinny uwzględniać jego negatywne aspekty.

SŁOWA KLUCZOWE: Patočka, poświęcenie, sens życia, Frankl, nihilizm, idee platońskie.



PAWEŁ PIENIAŻEK
UNIwersytet Łódzki

ŻYCIE PEKNIĘTE W NOTATKACH Z PODZIEMIA DOSTOJEWSKIEGO

Notatki z Podziemia są niewątpliwie węzłowym dokumentem rozwoju myśli Dostojewskiego, po doświadczeniu katorgi i porzuceniu przezeń jego dawnych, socjalistycznych i okcydentalizujących poglądów (związanych z przynależnością do Pietraszewców). Spór o jej ewolucję spolaryzował Lew Szestow w *Filozofii tragedii*; w pracy tej *Notatki*, którym zresztą nie poświęcił wiele miejsca i nie poddał głębszej analizie, wpisał, tak jak i całą – zaczynając się od nich – dojrzałą twórczość Dostojewskiego w pesymistyczną perspektywę swej myśli: człowiek z podziemia stanowi dlań egzemplifikację doświadczenia tragizmu życia, potworności istnienia naznaczonego przypadkowym, bezużytecznym, niczym niedającym się usprawiedliwić cierpieniem jednostki. Tym samym Szestow dał asumpt egzystencjalnym interpretacjom *Notatek* i twórczości Dostojewskiego, kładącym nacisk na problemy jednostki, wolności i zła, tragicznego konfliktu ze światem i niespełnienia, niemożności osiągnięcia wiary i duchowej stałości¹. Przeciwstawiają się im z kolei interpretacje podkreślające religijną perspektywę twórczości Dostojewskiego; w tej perspektywie autor *Notatek* poddaje krytyce człowieka z podziemia, widzi w nim bowiem przejaw zachodniego, nowoczesnego indywidualizmu, który przenikając do Rosji stał się zgubny dla jej duchowości i religijności oraz dla ludu rosyjskiego jako teź rdzennego nośnika. Oba stanowiska, dotykające problemu zła (jego uniwersalności czy teź historyczności), grzeszą jednostronnością, którą, jak się wydaje, można znieść w wyższej

¹ Punkt widzenia Szestowa podtrzymuje w swej skądinąd świetnej pracy Kruszelnicki (2017, zob. przede wszystkim rozdz. I) eksponującej, ważną teź dla nas, egzystencjalną optykę czytania Dostojewskiego.

syntezie, artykułowanej, choć nie bez trudności, przez Dostojewskiego i wpisującej jego myśl w istotny nurt poszukiwań duchowych epoki.

Zacznijmy od perspektywy historycznej, przez Szestowa całkowicie zapoznanej. *Notatki* jawią się w niej jako literacki dokument epoki. Z jednej strony ukazują Dostojewskiego krytykę postoświeceniowego racjonalizmu naukowego – z jego wiarą w możliwość poznania natury i racjonalizacji istnienia ludzkiego – oraz utylitarystycznego przekonania, że stanowiącą cel jednostki, decydującą o jej szczęściu korzyść można zharmonizować i uzgodnić z dobrem społeczeństwa. Z drugiej strony ukazują zgubne – stanowiące następstwo racjonalizmu i utylitaryzmu – przejawy indywidualizmu zachodniego: egoizm, samotność, wyobcowanie jednostek oderwanych od duchowych podstaw życia i niezdolnych do duchowego działania, ich pogrążenie w marzeniach, fascynację złem, a tym samym erozję więzi międzyludzkich. Obraz ten, właściwy religijnym wykładniom człowieka z podziemia, miałby być archetypiczny dla rozumienia wielu późniejszych postaci powieści Dostojewskiego, ulegających niszczyielskiej sile zła. Jest on jednak o tyle niepełny, że nie tłumaczy analitycznej siły i bogactwa Dostojewskiego diagnozy nowoczesności, których podobieństwo do bardziej filozoficznych diagnoz Schillera, Nietzschego i Kierkegaarda jest uderzające; odwołamy się do nich szerzej, by lepiej zrozumieć i wyartykułować znakomite intuicje Dostojewskiego, a tym samym wzmocnić bronioną tu tezę, iż problematyka nowoczesności jest kluczowa dla zrozumienia *Notatek z podziemia*.

Dostojewski nie pozostawia wątpliwości co do nowoczesności jako kontekstu, w jakim umieszcza *Notatki*²; wskazując na ich fikcyjny charakter we wprowadzającym przypisie stwierdza wprost: „Niemniej takie postacie, jak autor takich notatek, nie tylko mogą, ale nawet powinny istnieć w naszym społeczeństwie, jeżeli weźmiemy pod uwagę okoliczności, w jakich się społeczeństwo kształtowało. Pragnąłem wyrazić wyraziściej niż to się zwykło czynić jeden z typów niedawno minionej przeszłości” (Dostojewski, 1992, s. 7), minionej, gdyż, jak można sądzić, ma ona zostać przewyciężona. Narrator zaś, człowiek z

² W *Notatkach*, jak i w wielu innych utworach, rzecz dzieje się w Petersburgu, symbolu europeizacji Rosji; dodajmy, że swój ciemny obraz kultury zachodniej Dostojewski kształtował również pod wpływem swych pierwszych podróży na Zachód, które miały miejsce bezpośrednio przed napisaniem *Notatek* (1864).

podziemia, już na pierwszych stronach osadza swe istnienie w kontekście epoki, pisze o „dziewiętnastym stuleciu”, następnie o „naszym nieszczęsnym dziewiętnastym wieku”, by wreszcie nazwać siebie „człowiekiem dotkniętym postępem i europejską cywilizacją”, który „się «odrzekł gleby i pierwiastków duchowych», jak to się dzisiaj określa” (Dostojewski, 1992, s. 9, 10, 16). Krótko mówiąc, konstatuje swą przynależność do nowoczesności, uznając się zarazem za ofiarę właściwych jej procesów alienacyjnych. W tym kontekście wskazuje na kluczowy dla opisu istnienia człowieka nowoczesnego podział na „ludzi bezpośredniego czynu” i na „ludzi rozumnych” z właściwym im „nadmiarem świadomości” – do tych ostatnich zalicza samego siebie. Podział ten pokrywa się z opozycją bezpośredniości istnienia i wyobcowującej ze świata refleksji, jest zasadniczy dla *Notatek*, stanowiąc oś refleksji człowieka z podziemia nad własną, uwikłaną w epokę egzystencją³.

Ludzie czynu są zdolni do działania, „czynni”, posiadają „charakter”, czyli jednolitą osobowość pozwalającą im działać w sposób pewny i jednoznaczny. Dla człowieka z podziemia są oni jednak „głupcami”, „istotami ograniczonymi” i „tępymi”, gdyż ich aktywność odnosi się do istnienia codziennego i banalnego, do prozy życia mieszczańskiego z właściwym mu dążeniem do osiągnięcia korzyści mierzonej zyskiem, pieniądzem, karierą, stanowiskami i zaszczytami, jak i z dążeniem do osiągnięcia stabilizacji, szczęścia i spokoju. Jest to zatem aktywność wyzbyta ducha i wyższych aspiracji i w tym znaczeniu bezmyślna i ograniczona. Natomiast ludzie rozumni, „myślący, a przeto bezczynni” (Dostojewski, 1992, s. 12) są niezdolni do „bezpośredniego czynu” wskutek „nadmiaru świadomości”, który wyraża się w nieskończonej refleksji. „Zaostrzona świadomość” paraliżuje wolę narratora i nie pozwala mu działać – poddając swoje istnienie nieustannej refleksji bez końca roztrząsa on bowiem i problematyzuje wszystkie racje, nie mogąc podjąć jakiegokolwiek decyzji: „jestem człowiekiem rozumnym, (...) przez całe życie nie mogłem ani nic rozpocząć, ani niczego zakończyć” (Dostojewski, 1992, s. 19).

³ W Rosji lat trzydziestych i czterdziestych opozycja ta stanowiła zresztą, w nawiązaniu przede wszystkim do myśli niemieckiej, istotny przedmiot dyskusji filozoficznych oraz rozważań literackich (np. Turgieniewa), zob. (Walicki, 1959, s. 285-286, 428-429).

Niezdolność do realnego działania człowiek z podziemia kompensuje sobie pogrążeniem się w świecie marzeń i fantazji, nieustannym snuciem kolejnych, ciągle porzucanych planów, czysto imaginacyjnym urzeczywistnianiem „niezaspokojonych pragnień” (Dostojewski, 1992, s. 14); również ciągłym, jałowym mówieniem: „jedynym i naturalnym przeznaczeniem każdego człowieka rozumnego jest gadanina, czyli rozmyślne przelewanie z pustego w próżne” (Dostojewski, 1992, s. 19).

Człowiek z podziemia żyje w świecie stale roztrząsanych możliwości, które z racji oderwania od działania przeżywa z taką intensywnością, że, zastępując życie, dają mu one poczucie rzeczywistości, zwłaszcza że „jako kulturalny człowiek dziewiętnastego stulecia” odwołuje się do „wszystkiego, co piękne i wzniosłe” (Dostojewski przywołuje tu Kanta). Pogardzając „normalnym” życiem odwołuje się do wyższych idei, lecz ich nie urzeczywistnia, gdyż w świecie mieszczańskim straciły one wszelką, motywującą działanie, pozwalającą kształtować rzeczywistość moc, stając się bezpłodne, anachroniczne. Wiedzie żywot „książkowy”, nie potrafi bowiem żyć bez „książek” organizujących jego myślowy świat i symbolizujących jałowy idealizm kultury wyższej, oderwanej od rzeczywistości i już tylko erudycyjnej. Jeśli działa, to za sprawą kaprysu i przypadku, decyzje podejmując nieoczekiwanie i nagle, bez głębszego uzasadnienia, pośród niezliczonych wahań i refleksji. Jest dla siebie całkowicie nieprzejrzysty, nie potrafi się samookreślić, nie wie, kim ostatecznie jest; w przeciwieństwie do człowieka „normalnego”, „nie może na serio kimś się stać”, jest „bez charakteru” (Dostojewski, 1992, s. 9). Dlatego też prowadząc ciągłą grę z czytelnikiem – to kolejny aspekt jego „gadania” – głosząc coś i zarazem to uchylając, narrator w gruncie rzeczy grę tę prowadzi z samym sobą, nie potrafiąc być szczery wobec samego siebie.

Podstawowe konflikty świadomości człowieka z podziemia biorą się z napięcia między pragnieniem przynależenia do świata normalności i pragnieniem życia w podziemiu. Pogardza on „człowiekiem normalnym”, ale i, „nade wszystko”, mu zazdrości (Dostojewski, 1992, s. 33); wybierając podziemie, „świadomy bezwład”, jest w nim nieszczęśliwy, nie jest bowiem w stanie integralnie się w nim spełnić, potwierdzić się w całej swej egzystencji. Żyje w zawieszeniu

między realnym działaniem a czystym myśleniem i imaginowaniem, niezdolny do nawiązania głębszej więzi z ludźmi i ze światem.

Dostojewski nie rozważa szerzej genezy wyłonienia się nieszczęśliwej świadomości człowieka z podziemia, nie ulega jednak wątpliwości, że wiąże ją postępującym sceptycyzmem kulturowym: człowiek z podziemia mówi wszak o „naszym sceptycznym stuleciu” (Dostojewski, 1992, s. 20), sam zaś Dostojewski wyznaje bezpośrednio (list do N. D. Fonwiziny): „jestem dziecięciem wieku, dziecięciem niewiary i zwątpienia po dziś dzień (...)” (Dostojewski, 1979, s. 114). Ideę tę rozwijają, o czym poniżej, Kierkegaard i Nietzsche.

W opisie rozdwojenia egzystencji ludzkiej w świecie nowoczesnym Dostojewski nawiązuje niewątpliwie do Schillera, jednego z pierwszych, obok Rousseau, krytycznych obserwatorów i teoretyków nowoczesności; wywarł on znaczący wpływ na młodego Dostojewskiego, który później poddał krytyce jego idealizm i sentymentalizm, nie tylko w *Białych nocach* (zob. Przybylski, 2010, 67-79), ale i też w *Notatkach* („książkowy” idealizm), aczkolwiek idealizmowi człowieka z podziemia nadaje mroczne zabarwienie.

W *O poezji naiwnej i sentymentalnej* Schiller, niewątpliwie w kontekście krytyki kantyizmu, rozróżnia dwie antagonistyczne (odpowiadające rozróżnieniu świata zjawisk i świata noumenów) postawy: idealizm i realizm. Nie odnosi ich wprost do nowoczesności, niemniej jednak jego wcześniejsza krytyka nowoczesności (z *Listów o estetycznym wychowaniu człowieka*) nosi piętno tej dystynkcji. Realizm, odpowiadający „życiu normalnemu” u Dostojewskiego, sprowadza życia ludzkie do jego wymiaru naturalnego, na gruncie którego jednostka kieruje się pożytkiem, dążąc do osiągnięcia „szczęśliwości”, „dostatku i zadowolenia”, a jej zdroworozsądkowe, związane z doświadczeniem empirycznym i względne poznanie służy zaspokajaniu potrzeb praktycznych. To jednostronne, pospolite istnienie zapoznaje w człowieku jego duchowość, to co wzniosłe, uznając je za „chimerę” i „marzycielstwo”. Z kolei idealizm, odpowiadający istnieniu człowieka podziemia, wyraża dążenie do osiągnięcia duchowej „suwerenności i wolności” poprzez przewycięzenie ograniczeń natury, wykracza poza fakty i doświadczenie w poszukiwaniu tego, co ogólne i ostateczne, bezwarunkowe i absolutne, wszelako w tym nigdy nie zaspokojonym

dążeniu pomija to, co jednostkowe, i możliwość jego konkretnego samourzeczywistnienia się (Schiller, 2006, s. 283-290).

W nawiązaniu do Schillera, powyższy podział przejmuje również Nietzsche (zob. Pieniążek, 2010), przenosząc go wyraźnie – podobnie jak Kierkegaard (też Tomasz Manna w swej wczesnej twórczości) – na analizę zjawisk kulturowych.

Zacznijmy od Kierkegarda. Źródeł rozdwojenia człowieka w „epoce współczesnej” upatruje on w postępującym relatywizmie kulturowym, w następstwie którego duchowość ludzka zostaje „strawiona refleksją”. Relatywizm stanowi dlań następstwo samorozkładu racjonalizmu, którego finalnym wyrazem staje się dialektyka heglowska przybierająca postać „nadmiaru refleksji”, „przezuwającej refleksji”: przebiegając między tezą i antytezą relatywizuje ona wszelkie racje w ich równoważności i napięciu między nimi, uniemożliwia tym samym podjęcie decyzji, gdyż „pragnienie decyzji jest tym, co refleksja zwalcza”, dostarczając „wymówki, by w ogóle nie wstawać z łóżka” (Kierkegaard, 2008, s. 80) „Paraliżujące deliberowanie” niszczy wszelki duchowy „zapał”, osłabia „wolę chcenia i namiętność działania”, toteż „działania i podejmowania decyzji jest w epoce współczesnej równie mało (...)” (Kierkegaard, 2008, s. 78, 86, 82); przez działanie Kierkegaard rozumie tu aktywność twórczą, mającą sens egzystencjalny i obejmującą całość istnienia ludzkiego. Człowiek nowoczesny żyje w świecie możliwości, ulega wszakże „złudzeniu, jakoby możliwości oferowane przez refleksję były czymś bez porównania większym, aniżeli nędzna decyzja”, co więcej, ich intensywne, refleksyjne przeżywanie rodzi iluzję działania: „ustawiczne zapobieganie wszelkiemu działaniu, stwarzałyby jego pozory” (Kierkegaard, 2008, s. 91, 80, 79). Tę samą funkcję pełnił też nieustanna „gadanina”: „nieustannie gada bowiem o wszystkim, co tylko możliwe” (Kierkegaard, 2008, s. 106). Kierkegaard podkreśla zatem, tak jak Dostojewski, wyobcowanie się świadomości refleksyjnej z życia, paraliż ludzkiej woli, iluzję działania na gruncie wzmożonej refleksyjności i „gadaniny”.

Drugą stroną duchowej alienacji człowieka i zaniku autentycznej komunikacji międzyludzkiej stanowi dla Kierkegarda sprowadzenie więzi społecznych do odpowiadającej u Dostojewskiego życiu „normalnemu” wspólnoty interesów oraz gry konwencji: „zasada

stowarzyszenia się (...) obowiązywać może co najwyżej w odniesieniu do interesów materialnych” (Kierkegaard, 2008, s. 114)⁴.

Podobne analizy znajdujemy i u Nietzschego. Od samego początku swej twórczości podkreśla rozdarcie egzystencji ludzkiej na dwie sfery. Pierwszą odnosi do świadomości nowoczesnej oderwanej od realnych procesów życiowych wskutek kulturowego sceptycyzmu i relatywizmu, podważających normatywne podstawy istnienia ludzkiego: relatywne, wartości i idee tracą swą normatywną siłę, nie będąc w stanie motywować działania jednostki. Drugą sferę wiąże z działaniem praktycznym, aksjologicznie indyferentnym, nie ożywianym wartościami i racjami duchowymi. Nietzsche mówi tu o „roztropnej praktyce egoizmu”, mając na myśli mieszczański merkantylizm, utylitaryzm i pragmatyzm⁵; później, w odniesieniu do cywilizacji przemysłowej i w ślad za Schillerem, powie o „realizmie”, przeciwstawiając mu bezsilny „idealizm” kultury nowoczesnej.

W swej fenomenologii świadomości nowoczesnej Nietzsche podkreśla, tak jak Dostojewski i Kierkegaard, jej możliwościowy charakter (Nietzsche, 2012b, s. 144), właściwą jej, bezkresną refleksję („nieskończony horyzont w sobie”), którą przyrównuje do „wciąż płynącego i rozpływającego się stawania się” (Nietzsche, 2012a, s. 304, 296), tak że „uczeń Heraklita nie odważy się nawet kiwnąć palcem” (Nietzsche, 2012a, s. 250). Paraliżując wolę działania, refleksja prowadzi do dezintegracji osobowości, czyni ją niezdolną do twórczego stawania się, takiego, które wiązałoby całość jej istnienia. Toteż o ludziach nowoczesnych Nietzsche powie, że zmieniają się, lecz nie stają się: „nie rozwijają się – ich stany są obok siebie, nawet jeśli są siedem razy oddzielone. Zmieniają się, lecz nie stają się...” (Nietzsche, 2012d, s. 296). Niezdolni do samorozwoju, na gruncie kultury nowoczesnej („aleksandryjskiej”, „filisterskiej”), kultury eklektyczno-erudycyjnej, żyją

⁴ Swego rodzaju reakcję na jałowy idealizm świadomości refleksyjnej i właściwą jej nieskończoną refleksję Kierkegaard widzi – ten aspekt jest nieobecny w *Notatkach* Dostojewskiego – w tym, co nazywa „niwelacją” a zatem w pojawieniu się niszczących autentyczną jednostkowość mechanizmów masowej integracji duchowej (zjawiska publiczności, prasy w jej powszechnym oddziaływaniu).

⁵ Młody Nietzsche mówi jeszcze językiem romantyków o „systemach jednostkowych egoizmów”, „światowym systemie egoizmu”, „tworach utylitarystycznej nikczemności”, „zbójckim wyzysku nie zbratanych” w „epoce wspólnej, możliwie użytecznej pracy”, tej „fabryce powszechnej użyteczności” (Nietzsche, 2012a, s. 286-287, 301-302, 351).

rozproszonymi treściami, które utraciły jakiegokolwiek znaczenie egzystencjalne, przekształcając ich w „kompedia i niejako skonkretyzowane abstrakcje” (Nietzsche, 2012a, s. 278, 274); analogia z „człowiekiem kulturalnym” z *Notatek* jest tu oczywista. Przemierzane w nieskończoność, relatywne treści nie pobudzają do działania⁶, stanowią – podobnie jak w analizach Dostojewskiego i Kierkegaarda – przedmiot jałowej „gadaniny”⁷.

Świadomość nowoczesna jest świadomością nieszczęśliwą, chronicznie niespełnioną, usiłuje ona bowiem – jak w przypadku człowieka z podziemia – osiągnąć to, czego na gruncie swej immanencji osiągnąć nie może, a mianowicie spełnienie się w wiążącej myśl i życie jedności egzystencji. Jest świadomością histrioniczną, Nietzsche przypomina bowiem aktora, który nie identyfikuje się do końca z żadną rolą i który, tak jak człowiek z podziemia, nie ma tożsamości – tak jak Dostojewski, Nietzsche mówi o „maskaradzie”.

Również jak Dostojewski i Kierkegaard, na gruncie swej krytyki romantyzmu ukazuje zmystyfikowaną naturę świadomości nowoczesnej, dla której jej refleksyjnie intensyfikowane stany zastępują samo życie, stwarzając pozór jego rzeczywistości: „«uczucie», «namiętność» jako surogat, gdy [ktoś] nie umie już osiągnąć wysokiej duchowości i jej szczęścia (na przykład [u] Woltera)” (Nietzsche, 2012c, s. 432).

W rozważaniach Schillera można znaleźć kolejny motyw, ważny dla charakterystyki człowieka z podziemia i świadomości nowoczesnej w ogóle; dotyczy on absolutyzacji realizmu i idealizmu, prowadzącej do ich zwyrodnienia. Jeśli „pseudorealista”, ignorujący całość natury i rządzącą nią konieczność, poddaje się kaprysom zmysłowości, pozostając mimo to w obrębie natury, to pseudoidealista „porzuca” ją, zamieniając wolność – „samą w sobie godną szacunku i zdolną do nieskończonego doskonalenia się” – w „czystą samowolę, ażeby z tym

⁶ Z treści tych „nic nie wynika”, „nie znajdują [one] drogi na zewnątrz, (...) nie stają się życiem”, nie pociągają za sobą „skutków dla życia i postępowania” (Nietzsche, 2012a, s. 272, 276).

⁷ „Owszem, myśli się, pisze, drukuje, mówi, wyklada filozoficzne – w tych granicach mniej więcej wszystko jest dozwolone, tyle że w działaniu, w tak zwanym życiu rzecz ma się inaczej: tu dozwolone jest tylko jedno, a wszystko inne po prostu niemożliwe (...). Czy to jeszcze ludzie (...), czy może już tylko maszyny do myślenia, pisania i przemawiania” (Nietzsche, 2012a, s. 274).

większą swobodą folgować natarczywości żądz i kaprysom wyobraźni". W ten sposób idealizm zwyrodniały prowadzi do „upadku nieskończonego w otchłań bezdenną i może się skończyć tylko całkowitym zniszczeniem” (Schiller, 2006, s. 290-291)⁸.

Intuicję Schillera podjęli Nietzsche⁹ i właśnie Dostojewski ucieleśniający idealizm zwyrodniały w wielu swych postaciach powieściowych, których samowola przejawia się również w perwersyjnym erotyzmie. Ich wzorcem jest właśnie człowiek z podziemia, dla którego perwersyjna rozkosz stanowiąc rozpaczliwą próbę spełnienia się wobec niemożności samourzeczywistnienia się w świecie realnym.

Dostojewski ukazuje dynamikę i mechanizm rozwoju sado-masochistycznej świadomości człowieka z podziemia i właściwej jej, perwersyjnej rozkoszy – „rozpustce” („namiętności miałem ostre i palące”). Jej aspekt masochistyczny ma swe źródło w nudzie i melancholii – istotnych przejawach niespełnienia duchowego w świecie zmysłowym, eksplorowanych już przez egzemplifikującą tezy Schillera literaturę czarnego romantyzmu¹⁰ – i w wypływającej z nich „histerycznej żądzы przeciwieństw i kontrastów” (Dostojewski, 1992, s. 42). Ulegając jej, człowiek z podziemia swej nadaje seksualności perwersyjny charakter poprzez jej uduchowienie, czyli pobudzenie jej idealistycznymi „przyptywami” „wszystkiego, co piękne i wzniosłe”¹¹, którego pogwałcenie staje się dla niej podnietą: „nie niszczyły [one]

⁸ Na ten aspekt wpływu Schillera na Dostojewskiego zwraca uwagę Walicki (1959, s. 366-368). Podtrzymujemy tu tezę Walickiego o „dialektyce samowoli” w twórczości Dostojewskiego.

⁹ Nietzsche rozwija ją w swej krytyce późnego romantyzmu (dekadencji), wiążąc właściwą mu samowolę z perwersyjną, transgresywną erotyką, z okrucieństwem i eksploracją zła, które czyni siłą napędową religijno-mistycznej duchowości dekadencji (a szerzej, kultury modernistycznej).

¹⁰ Chodzi o Tiecka i Brentanę ukazujących destrukcyjne następstwa agresywnej zmysłowości, w której wyzbyta poczucia sensu życia, podlegająca nudzie jednostka poszukuje daremnego spełnienia, instrumentalizując innych i dopuszczając się zbrodni. Do literatury tej nawiązywał niewątpliwie Kierkegaard w analizie istnienia estetycznego, pokrewnego przecież pewnym rysom człowieka z podziemia.

¹¹ Trwającymi trzy miesiące, i była to kolejna faza jego świadomości; można tu znaleźć pewne podobieństwo do Kierkegaarda analizy stadiów egzystencji (estetycznej, etycznej, religijnej), zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że *Notatki* miały zakończyć się (usuniętym przez cenzurę) epilogiem mówiącym o nawróceniu człowieka z podziemia.

rozpustki; przeciwnie, jeszcze ją niejako ożywiały wskutek kontrastu”, będąc „sosem”, który nadawał „jakiejś pikanterii, a nawet sensu mojej rozpustce”, przydawał jej „(...) głębi. Czyż bowiem mógłbym przystać na zwykłą, szpetną, prostacką rozpustę i znieść na sobie całe to błoto. Cóż by mnie wtedy zdołało w niej znęcić i wyciągnąć nocą na ulicę? O, nie, miałem zawsze na podorzędziu jakiś szlachetny wykręt” (Dostojewski, 1992, s. 48-49). Perwersyjnej spirytualizacji erotyzmu służy również chwilowa, towarzysząca przyływowi „wiary, nadziei i miłości” „skrucha”, tłumiona jeszcze większą „rozpustką”. Nadto, masochistyczna rozkosz żywi się świadomością nieszczęścia, poniżenia (np. wobec Lizy – przedmiotu jego ambiwalentnej miłości; Dostojewski, 1992, s. 42), pogardą dla siebie (nazywa siebie „muchą”) i udręką (rozkoszy przysparza nawet ból zęba).

W opisie sadycznego wymiaru świadomości człowieka z podziemia Dostojewski wskazuje na dwa jej rysy. Pierwszy dotyczy właściwej mu żądzy panowania, poniżania innych. Drugi wiążącego się z nią resentymentalnego zezłościwienia jego psychiki. Człowiek z podziemia jest opanowany przez resentyment, kierują nim urazy, żądza zemsty i złościwość – tak w działaniach (wobec petentów, gdy w młodości pracował jako urzędnik, wobec Lizy za obudzone w nim uczucia, które uznaje za „sentymentalizm”), jak i w imaginowanej zemście (snute przez dwa lata plany zemsty na pewnym oficerze za wyrządzoną sobie krzywdę). Tak jak w przypadku Nietzscheańskiego niewolnika, jego resentyment bierze się z „beznadziejności (...) położenia”, z beziły – jest „jadem niezaspokojonych pragnień” (Dostojewski, 1992, s. 12, 14). Świadom intoksykującej go „złości”, „żółci”, syci się nią, znajdując w niej kolejne źródło rozkoszy.

Resentyment człowieka z podziemia staje się dlań wyborem i projektem egzystencjalnym. Wyrasta z uogólnionej zemsty na świecie nowoczesnym i na jego naukowej wizji rzeczywistości. W przeciwieństwie do resentymentu Nietzscheańskiego niewolnika – mszczącego się na panu za to, że nie może sprostać reprezentowanym przezeń wartościom – resentyment człowieka z podziemia jest ambiwalentny, z jednej bowiem strony świat ludzi normalnych, który nie zaspokaja jego potrzeb duchowych, jest przedmiotem jego nienawiści, z drugiej jednak – zazdrości. Człowiek z podziemia mści się na nim zarówno za to, że nie może sprostać jego wartościom, jak i za to,

że świat ów odmawia mu prawa do realizacji tego, co jest dlań autentyczne (wykraczające poza normalność). Mści się na nim również za to, że na gruncie swej racjonalności naukowej odbiera mu on możliwość uzasadnienia swego buntu. Człowiek z podziemia skazany jest na zemstę imaginacyjną i na nieustanne rozjątrzenie swego cierpienia, które pozostają dlań jedyną możliwością obrony jego człowieczeństwa, jedynym możliwym przejawem jego jednostkowości i wolności (Sugerman, 1980, s. 15-20), wszelako, jak zobaczymy, możliwością destrukcyjną, czego jest w pełni świadom. Postawiony przed dylematem: szczęście czy wolność, wybiera wolność, która możliwa będzie wyłącznie jako samowola (Sugerman, 1980, s. 17).

Dylemat ten stawia naukowo-techniczna, symbolizowana przez „pałac kryształowy” racjonalność nowoczesności. W *Notatkach* Dostojewski odnosił się do poglądów Czernyszewskiego próbującego połączyć etykę utylitarystyczną z „socjalistyczną utopią społeczną” (Przybylski, 2010, s. 135, zob. 129-143), ale ostatecznym przedmiotem jego krytyki staje się cała postoświeceniowa, zachodnia racjonalność mieszczańska, właściwy jej i określający egzystencję człowieka normalnego kult rozumu i nauki, oświeceniowy egoizm i wiara w postęp historyczny. Człowiek z podziemia ujawnia niepokojące konsekwencje światopoglądu naukowego oraz ugruntowanej w nim i w etyce utylitarystycznej wizji przyszłego, doskonałego społeczeństwa. Stając się w scjentystycznej nowoczesności jedynym typem racjonalności, nauka sprowadza człowieka do sumy naturalnych potrzeb i podporządkowuje go konieczności przyrodniczej czyniącej zeń „sztyfik w organach”. Ma określać definiowane przez korzyść dobro jednostki i harmonizować je z korzyściami innych, tworząc warunki dla przyszłego, naturalizującego człowieka społeczeństwa dobrobytu, dla „błogostanu” i „szczęścia ludzkości”.

Ustami człowieka z podziemia Dostojewski podważa samą możliwość istnienia takiego społeczeństwa, wskazując na przykład, że szczęście i spełnienie rodzą, czego dowodem są losy dojrzałych cywilizacji, nudę, a wraz z nią, i za sprawą „wyostrzonej świadomości”, nienaturalne, wyrafinowane i perwersyjne zło¹². Założona w tej krytyce antropologia Dostojewskiego skierowana jest przeciwko

¹² Zarys dialektyki spełnienia i nudy znajdziemy w planie istnienia jednostkowego również u Schopenhauera (2004, s. 152).

eudajmonizmowi tradycji zachodniej, podtrzymywanemu przez racjonalistyczno-scjentystyczną wizję człowieka. Człowiek nie dąży ostatecznie do spełnienia (duchowego czy naturalnego), harmonii i szczęścia. Spełnienie, Dostojewski idzie tu za wczesnojenajskimi romantykami, jest „początkiem śmierci” (F. Schlegel), kresem życia, które jest dlań otwarte, niedające się wyczerpać: „człowiek (...) ceni sam tylko proces osiągnięcia celu, nie zaś właściwy cel” (Dostojewski, 1992, s. 31, 30). Życia nie da się sprowadzić ani do jego wymiaru racjonalnego, ani biologicznego, u jego podstaw leży twórcza wola, wolicjonalność wyrażająca się w sprzecznych pragnieniach i dążeniach: „chcenie jest (...) przejawem pełni życia, a więc całego życia ludzkiego (...)”. Człowiek „bez pragnień, bez woli i bez zachcianek” byłby częścią natury, jej mechanicznym przejawem – „sztyfcikiem w organach” (Dostojewski, 1992, s. 26, 25). Dla Dostojewskiego wola stanowi rdzeń ludzkiej duchowości, w woli – nawet jeśli wyraża się ona w „kaprysie” czy „zachciance” przekształcających wolność w samowolę – przejawia się „to, co jest dla nas najważniejsze i najcenniejsze”: „nasza osobowość i nasza indywidualność”. Dlatego też, mówi buntujący się przeciwko prawom przyrody bohater *Notatek*, „człowiek chce tylko chcieć samodzielnie, jakakolwiek byłaby cena owej samodzielności i jakikolwiek jej wynik” (Dostojewski, 1992, s. 27, 25). Wraz z XIX wiekiem Dostojewski odkrywa potęgę wolności jednostki, zaś destrukcyjna samowola jest wolności tej nieodłącznym przejawem, potwierdzeniem i zarazem ceną, stanowiąc o nieusuwalnej irracjonalności i głębi życia ludzkiego.

Z tych też pozycji Autor *Notatek* konfrontuje człowieka z podziemia z determinizmem i naturalizmem scjentystycznej wizji świata. Otóż stając przed wzniesioną przez naukę „ścianą”, czyli przejawiającą się w prawach przyrody koniecznością, przed którą cofa się „człowiek normalny”, człowiek z podziemia może, gwoli samopotwierdzenia się w swej niezbywalnej wolności, nie uznać tej konieczności, odrzucić kuszącą mirażem szczęścia wizję Kryształowego Pałacu, kierować się nie korzyścią, lecz „kaprysem”, „fantazją”, samowolą, a nawet wybrać – jak właśnie człowiek z podziemia i inni bohaterowie Dostojewskiego – „zniszczenie i chaos”, „chaos, i mrok, i przekleństwo” (Dostojewski, 1992, s. 30, 29). Wówczas korzyścią może być i cierpienie – „korzystniejsze od wszelkich korzyści nawet i

wówczas, gdy wyrządza nam szkodę i przeczy najsolidniejszym wnioskowi naszego rozsądku o tym, co jest korzystne” (Dostojewski, 1992, s. 27). Co więcej, podważając roszczenia nauki do wyjaśnienia całości istnienia ludzkiego, Dostojewski ukazuje, jeśli nie aksjologiczny indyferentyzm nauki, to jej niezdolność do ugruntowania idei oświeconego egoizmu i etyki utylitarystycznej – w świetle nauki możliwe jest na przykład poświęcenie korzyści wielu jednostek na rzecz korzyści jednej (Dostojewski, 1992, s. 15).

Krytyką scjentyistycznego determinizmu Dostojewski nawiązuje niewątpliwie do Schillera, który podejmując podniesiony przez Kanta i kluczowy dla idealizmu niemieckiego problem relacji między wolnością człowieka i koniecznością natury ukazuje niekonsekwencję realizmu negującego istnienie woli. Według Schillera, sam fakt uznania konieczności, wraz z którym staje się ona przedstawieniem, zakłada to, co ona neguje, dobrowolnie uznając ją wolę, dowodząc istnienia wolności człowieka, co oznacza, że wola ta może „przeciwstawić się” „konieczności natury”: „człowiek może także nie chcieć tego, co być musi” (Schiller, 2006, s. 298). W duchu tej argumentacji Dostojewski uznaje, że gdyby wola ludzka miała się uzgadniać z „normalną korzyścią, z prawami natury i z arytmetyką” (Dostojewski, 1992, s. 99), przestałaby być wolą. W ten sposób Dostojewski, obok wielu myślicieli dziewiętnastowiecznych (np. Schellinga, Kierkegaarda), ujawnia na gruncie narastających procesów nowożytnej indywidualizacji kryzys tradycji racjonalistycznej bezskutecznie usiłującej uzgodnić ludzką wolę z koniecznością natury i racjonalnej prawdy.

Przeprowadzona przez człowieka z podziemia krytyka racjonalizmu i deterministycznego scjentyzmu odzwierciedla poglądy Dostojewskiego, będąc stałym motywem jego późniejszej twórczości literackiej i publicystyki (zob. Bohun, 1996, s. 99-117). Dostojewski odrzuca jednak jej założenie, rozumienie wolności jako arbitralnej samowoli, która pozbawia człowieka odpowiedzialności za siebie i za świat: „Czy świat ma zginąć, czy też, ot, ja mam się napić herbaty? Odpowiem: niech ginie świat, bylebym tylko zawsze pił sobie herbatę” (Dostojewski, 1992, s. 99). Tą refutacją samowoli Dostojewski nawiązuje z pewnością do Schillera, utrzymując się w koleinie krytyki *liberum arbitrium* (idącej od Lutra, Leibniza, poprzez Kanta, po Schellinga, Schopenhauera, Kierkegaarda, Nietzschego). Idąc za

Schillerem ukazującym wzajemną zależność realizmu i idealizmu, samowolę traktuje jako negatywne, dialektyczne dopełnienie konieczności, tak jak w istnieniu człowieka z podziemia widzi lustrzane odbicie świata normalnego. Sam człowiek z podziemia jest w pełni świadom zgubnej, polegającej na „zaostrzonej świadomości” jednostronności swej egzystencji: w odniesieniu do swego resentymentu, „żółci”, uznaje „życie w podziemiu” za złe: „jestem człowiekiem chorym (...) złym. (...) Myślę, że cierpię na wątrobę” (Dostojewski, 1992, s. 1). Przyznaje się do klęski: „marnowałem swe życie w podziemiu przez moralny rozkład w samotniczym kącie” (Dostojewski, 1992, s. 105, też s. 102).

Alternatywą dla okaleczonego, zdeintegrowanego życia nie może być dlań oczywiście „życie normalne”, aczkolwiek ma do niego ambiwalentny stosunek. Przyznaje bowiem, że zazdrości „człowiekowi normalnemu” – domyślamy się, że chodzi o szczęście, uznanie, pewność istnienia, stabilizację życiową – dodaje jednak, że „na takich warunkach, w jakich go oglądam, nie chcę nim być (choć nie przestanę mu zazdrościć (...))”. Powraca więc niejako do swego podziemia, by jednak wyznać, że „lepsze nie podziemie, ale coś innego, coś zupełnie innego, czego pragnę, lecz nigdy nie znajdę” (Dostojewski, 1992, s. 34). To nieobecne, niemożliwe dlań życie, które uznaje za prawdziwe, pod koniec drugiej części nazywa „żywym życiem”. Od tego życia, powiada, „odwykliśmy, wszyscy kulejemy, każdy więcej albo mniej” (Dostojewski, 1992, s. 105). Mówiąc o wszystkich, ma na myśli zarówno ludzi „normalnych”, jak i tych z „podziemia”.

Czym jest „żywe życie”? Biorąc pod uwagę ambiwalentny stosunek człowieka z podziemia zarówno do swego życia, jak i do „życia normalnego”, a także pragnienie życia „innego”, należy uznać, że oznacza ono powrót do rzeczywistości, ale już nie tej właściwej „człowiekowi normalnemu”, banalnej i trywialnej, lecz innej, takiej, w której człowiek mógłby spełnić się w całości swego istnienia – idea całości życia ludzkiego stanowi finalną perspektywę obu części *Notatek*, a zatem i całej powieści. Człowiek z podziemia mówi o „pełni życia”, „o całym życiu”, na które mają składać się „chcenie (...) wraz z rozsądkiem oraz wszelką dłubaniną” (Dostojewski, 1992, s. 26). „Żywe życie” łączyłoby więc w sobie atrybuty „życia normalnego” i „życia w podziemiu”, byłoby syntezą refleksji i bezpośredniości istnienia – realizmu i idealizmu,

konieczności i samowoli, szczęścia i wzniosłości – taką, która znosiłaby ich antagonistyczny charakter, usuwając ich, przeciwstawiając je sobie jednostronność i ograniczoność. Mediatyzującą je i łączącą w nową całość zasadę Dostojewski znajduje w harmonizującej sile „wiary, nadziei, miłości” (Dostojewski, 1992, s. 48). Wątku tego w *Notatkach* nie rozwija, choć wiadomo, że miały kończyć się nawróceniem człowieka z podziemia. „Żywe życie” to życie etyczno-religijne.

W chwilach szczerości człowiek z podziemia przyznaje się do wspomnianych wartości, nie jest jednak w stanie im podołać; wymagałoby to wysiłku duchowego i pracy nad sobą, albowiem „prawdziwe życie uważamy prawie za mozół, niemal za ciężką pracę, i wszyscy jesteśmy zgodni, że lepiej według książki” (Dostojewski, 1992, s. 105). Jego tragizm, komentuje Dostojewski, tkwi „w świadomości dobra i w niemożności osiągnięcia dobra” (za: Przybylski, 2010, s. 149). Świadom swej niemocy i klęski liczy już tylko na „cud”, „jakiś zewnętrzne okoliczności” (Dostojewski, 1992, s. 48).

W *Notatkach* Dostojewski podejmuje więc problem zła nowoczesności (rozdwojenie egzystencji ludzkiej), a zarazem zarysowuje normatywny horyzont jego przewyciężenia. Pozostawiając człowieka z podziemia w jego nowoczesnym świecie, staje przed pytaniem o usytuowanie i możliwość urzeczywistnienia nieobecnego „żywego życia”. Mając na uwadze tradycjonalistyczno-zachowawcze (odwołujące się rosyjskiej tradycji prawosławnej) zapatrywania Dostojewskiego, można by sądzić, że osadza on je w przeszłości, przeciwstawionej „postępowi i europejskiej cywilizacji” (Dostojewski, 1992, s. 16). I rzeczywiście, rozwiewając złudzenia postępu, ukazując rozdział między postępem cywilizacyjnym a postępem moralnym, człowiek z podziemia utrzymuje, że zło nasiliło się dopiero wraz z rozwojem cywilizacji – wskutek swej refleksyjności i wyrafinowania człowiek „stał się jeżeli nie bardziej krwiożerczy, to już z pewnością brzydziej, wstrętniej krwiożerczy niż dawniej” (Dostojewski, 1992, s. 23). Człowiek z podziemia stwierdza dalej, że w przeszłości zło (tu: „rozlew krwi”) miało sens duchowy¹³, wyrządzano je bowiem w imię

¹³ W *Idiocie* Dostojewski podkreśla duchową siłę dawnych ideałów, które nadając sens życiu jednostki, integrowały jej osobowość i czyniły ją „jednolitą” (Dostojewski, 1979, s. 424-425). Przeciwstawia ją współczesnej, rozbitej osobowości (podobne analizy znajdujemy u Kierkegaarda i Nietzschego): ludzie „dziś są bardziej nerwowi, rozwinięci umysłowo, wrażliwsi, mają jakby dwie albo

idei (sprawiedliwości); przeciwnie w czasach współczesnych, czasach rzekomego postępu moralnego: choć zło uważamy za „ohydę, przecież tę ohydę uprawiamy, i to nawet intensywniej niż dawniej” (Dostojewski, 1992, s. 23). U Dostojewskiego nie znajdujemy jednak apologii przeszłość, jej zło uznaje on tylko za relatywnie mniejsze¹⁴, choć naiwne, nierefleksyjne. „Żywe życie” nie istniało więc w przeszłości, toteż człowiek z podziemia powiada, że „przecież nie wiemy, gdzie teraz znajduje się żywe życie, co to jest takiego i jak się nazywa”, „rodzimy się martwo urodzeni” (Dostojewski, 1992, s. 105, 106), i martwota ta oznacza wyobcowanie, życie niespełnione. „Żywego życia” nigdy więc jeszcze nie było, jest ono wyłącznie sprawą przyszłości, zadaniem człowieka.

Dla określenia natury „żywego życia” ważne wydaje się bezpośrednio poprzedzające powyższą wypowiedź stwierdzenie człowieka z podziemia, że „przecież w swoim życiu doprowadziłem do ostatecznego kresu to, czego wy nawet nie śmieliście doprowadzić do połowy, tchórzliwość braliście za rozsądek, i cieszyliście się z tego, łudząc sami siebie. Toteż ja wypadam bodaj jeszcze «bardziej żywy» od was” (Dostojewski, 1992, s. 105). Dlaczego w sporze człowieka podziemia z „ludźmi normalnymi” ostatni głos należy do niego, dlaczego jest on, choć martwy, „bardziej żywy”? Otóż Dostojewski przypisuje mu wolność, choć pod postacią samowoli, a zatem atrybut, którego odrzeka się „człowiek normalny” za sprawą głoszonej przez siebie scientystyczno-deterministycznej wizji świata. W jej refleksyjnym, związanym z autonomią jednostki wymiarze wolność jest zdobyczą nowoczesności, wytworem nowoczesnych procesów indywidualizacji. Ich wytworem jest również „człowiek normalny”, i choć wyrzeka się wolności (uważa się przecież za część przyrody), doświadcza swej jednostkowości pod postacią mieszczańskiego egoizmu. Zarówno samowola, czyli wolność zabsolutyzowana, chybiona, oderwana od realnych procesów życiowych, jak i egoizm odpowiadają za,

trzy idee naraz (...) terażniejszy człowiek ogarnia szersze horyzonty (...) to właśnie przeszkadza mu być takim jednolitym człowiekiem, jak ludzie tamtych czasów”, wszelako pozbawionym indywidualności (Dostojewski, 1979, s. 582-583).

¹⁴ Tak należy, jak sądzę, rozumieć tezę o „historycznym znaczeniu zła” (Kułakowska, 1981, s. 42-43). Nie stoi ona wówczas w sprzeczności z uwagą Dostojewskiego o jego uniwersalnym i jednostkowym charakterze (Dostojewski, 1982, t. 3, s. 210-212).

postrzegany przez Dostojewskiego jako apokaliptyczny, kryzys świata zachodniego (zob. Bohun, 1996, s. 36-53). Wolności jako samowoli należy według autora *Notatek* nadać autentyczny sens, odzyskać ją dla przyszłego „żywego życia” i uczynić jego podstawą.

Ideą tą Dostojewski wpisuje się w romantyczną (jenajską), trójfazową koncepcję historii (Kułakowska, 1981, s. 48-49; Bohun, 1996, s. 26, 120-121, też 21), której istotą była próba zrozumienia nowożytnych procesów indywidualizacji i której podwaliny (w nawiązaniu do Rousseau i Kanta) stworzył Schiller. Zgodnie z nią procesy te oznaczały wyjście ze stanu bezpośredniości istnienia (u Rousseau stan natury, u Schillera Grecja, u Novalisa średniowieczne chrześcijaństwo, u Nietzschego antyczna Grecja), w którym jednostka nie posiadała indywidualizującej ją i wyodrębniającej z bytu świadomości refleksyjnej, pozostając w bezpośrednich, spontanicznych związkach z bytem, w jedności ze sobą, wspólnotą i bytem-kosmosem. Nowoczesność stanowi kulminację procesów upodmiotowienia jednostki, na gruncie których samookreśla się ona w swej refleksyjnej autonomii i wolności. Upodmiotowienie to uznano jednak za chybione; na gruncie nihilistycznego odczarowania świata, sceptycyzmu i relatywizmu wykształciło ono jednostkę wyobcowaną, niezakorzenioną w świecie. Rozwiązaniem miała być przyszła synteza refleksyjnej autonomii i bezpośredniości istnienia, istnienia jednostkowego i wspólnoty, synteza ugruntowana właśnie w wolnej, swobodnie określającej się podmiotowości.

Koncepcja ta, szerzej przez Dostojewskiego nie rozwijana, wydaje się centralna dla jego myśli. Daje się ona uzgodnić z jego przekonaniem o kluczowej dla istnienia ludzkiego idei nieśmiertelności (Dostojewski, 1982, t. 2, s. 345) oraz założonej w niej idei nieskończonego postępu rozumianego jako moralne doskonalenie się ludzkości. Dla Dostojewskiego jest ono procesem otwartym, którego zasadą jest wolność ludzka poszukująca w swej nieokreśloności środków osiągnięcia jego celu – przyszłej, uniwersalnej harmonii (romantyczna idea „złotego wieku”), zakorzenionej właśnie w ludzkiej różnorodności i jednostkowości (Simons, 1972, s. 329, zob. 328-337). Nic więc dziwnego, że poddając krytyce sprzeczny z tym ideałem,

cezarystyczny katolicyzm (zob. Bohun, 1996, s. 77-97)¹⁵ oraz wyrastające z niego i grożące despotyzmem prądy socjalistyczne (zob. Bohun, 1996, 55-76), Dostojewski odwołuje się nie tylko do pierwotnego chrześcijaństwa, którego kontynuacji upatruje w prawosławiu (Bohun, 1996, s. 94), ale i do indywidualizmu zachodniego (Walicki, 1959, 432-533), odrzucając jedynie jego postać alienacyjną. Podstawą przywrócenia więzi z życiem – w wymiarze jednostkowym, jak i wspólnotowym – ma stać się właśnie wolna jednostka w jej niepowtarzalnej „silnie rozwiniętej indywidualności”, nawet jeśli ma ona się zatracić – to chrystologiczny rys religijności Dostojewskiego (zob. Przybylski, 2010, s. 153-179) – w poświęceniu i ofierze na rzecz innych (Dostojewski, 1976, s. 176). Dla Dostojewskiego więź tę określają właśnie wiara i miłość, ugruntowane już nie w bezrefleksyjnie przyswajanej tradycji, w dogmatach i instytucjach, lecz właśnie w ludzkiej wolności. Jednakże ceną wolności i warunkującą ją nieokreśloności istnienia jest zło, cierpienie i grzech, ceną wszelako nie bezużyteczną i przypadkową, lecz konieczną, gdyż umożliwiają one subiektywną głębię wiary, jej czystość i wolną od troski o zbawienie bezinteresowność. Nerozerwalny związek wolności i zła jest kluczowy dla rozumienia religijności Dostojewskiego¹⁶.

Z tego też względu historiozofię Dostojewskiego przenika napięcie odzwierciedlające przeciwieństwo refleksyjności i bezpośredniości istnienia – jest to napięcie między jej rysem wspólnotowym, przeważającym w publicystyce i związanym z jawnie wyidealizowaną tradycją prawosławną (Kułakowska, 1981, s. 151)¹⁷, a jej rysem indywidualistycznym, obecnym głównie w jego powieściach¹⁸. Napięcie to – którego zniesienie określa utopijny charakter harmonii

¹⁵ W katolicyzmie Dostojewski widzi kontynuację antycznego Rzymu (prymat władzy instytucjonalnej, prawa, tego, co formalne, podporządkowanie jednostki państwu), zob. (Bohun, 1994, s. 77-97), a zarazem historyczną przesłankę dziewiętnastowiecznego socjalizmu, tak laickiego, jak i chrześcijańskiego.

¹⁶ Na związek ten wskazuje Bierdiajew (2004, s. 37-60), a za nim liczni komentatorzy, zob. np. (Jewłampijew, 2017, s. 117-119).

¹⁷ Według Kułakowskiej (1981, s. 169) przeprowadzona przez Dostojewskiego krytyka cezarystycznego katolicyzmu odnosi się faktycznie do realnego, historycznego prawosławia.

¹⁸ Prymat twórczości w stosunku do publicystyki wygrywają Ugluk (2014, np. s. 45, 131) i w bardziej zasadniczy sposób Kruszelnicki (2017), biorąc stronę negatywnych bohaterów przeciwko prawosławnej konfesji Dostojewskiego, aczkolwiek obaj czynią to z innymi intencjami.

jednostki i wspólnoty u kresu historii (chrześcijański socjalizm) (Kułakowska, 1981, s. 82) – dochodzi ostatecznie do głosu w konflikcie między tą idealną wizją wspólnoty a antropologią odwołującą się właśnie do idei wolności, cierpienia oraz grzechu jako warunku wiary i miłości. Jeśli na gruncie pierwszej ostateczne spełnienie jest możliwe, to na gruncie drugiej już nie; w twórczości literackiej Dostojewskiego trudno znaleźć przykłady egzemplifikujące możliwość ostatecznego spełnienia się, lecz tylko „konflikt i niespełnienie” (zob. Kruszelnicki, 2017). Skupmy się na antropologicznym rysie wiary u Dostojewskiego, odsyłającym do tak ważnej dla *Notatek* kwestii wolności i związanym z rewizją tradycyjnego chrześcijaństwa w duchu egzystencjalnym.

Dostojewski, niezależnie od jego związków z prawosławiem, wpisuje się w nurt dziewiętnastowiecznych poszukiwań wiary autentycznej – wolnej od dogmatów, nieskażonej ziemskimi interesami, władzą i pieniądzem, która byłaby wiarą indywidualną, nawiązującą do jej pierwotnego, ewangelicznego przesłania. W próbie jej ugruntowania Dostojewski jest pod pewnymi względami bliski myśli Schellinga¹⁹, doskonale znanego w ówczesnych kręgach intelektualnych Rosji (Rogalski, 1960, s. 95-100). Na Dostojewskiego mogła wpłynąć przede wszystkim Schellingańska krytyka racjonalizmu²⁰ i rozumienia wiary w kategoriach racjonalnych, jak również rewolucyjne przeformułowanie tradycyjnego rozumienia relacji między wolnością i złem.

W tzw. *Piśmie o wolności* z 1809 r. Schelling poddał gruntownej krytyce właściwe całej tradycji religijno-metafizycznej negatywne rozumienie zła jako braku, by ukazać jego sens pozytywny, związany z nową koncepcją *ja* ludzkiego przewyciężającą tradycyjny dualizm duszy i ciała i przejętą przez Kierkegarda²¹. Zło jest negatywne, niejako zewnętrzne wobec duszy (nacisk zmysłów, słabość woli, wpływ szatana) i przez to niezrozumiałe i przypadkowe (jak to, co niższe, np.

¹⁹ Kwestia wpływu późnego Schellinga na Dostojewskiego wymagałaby osobnych rozważań; w literaturze przedmiotu nie była szerzej rozważana, pewne ogólne wzmianki i nierozwinięte sugestie w tej kwestii znajdziemy np. u Walickiego (1959, s. 430) i Dobieszewskiego (2017, s. 41), natomiast wpływ wczesnego Schellinga na Dostojewskiego koncepcję sztuki omawia Lazari (1988, 119-122, 130, 137-139, 141-142).

²⁰ Wpłynęła ona na bliskich Dostojewskiemu słowianofilów. Wpływ Schellinga na Dostojewskiego w odniesieniu do tezy o nieredukowalności istnienia do wiedzy pojęciowej podkreśla Gromczyński (1980, s. 315).

²¹ Właśnie ją ma na myśli Gromczyński (1980, s. 346), przypisując Dostojewskiemu „nową ontologię ludzkiego istnienia”.

zmysły, może wpłynąć na duszę, wolę i rozum z natury powołane do poznania prawdy i dobra), jest pozytywne, wewnętrzne; jego źródłem jest wolny wybór jednostki, którym ustanawia ona samą siebie i określa empiryczną naturę swego istnienia (u Schellinga wybór ten dokonuje się jeszcze w czasie intelligibilnym, w momencie stworzenia, i jest wyborem między boską siłą miłości a tkwiącą w Bogu jako warunek jego rozwoju mroczną podstawą-chaosem)²². Oznacza to przede wszystkim, że również zło, a nie tylko dobro, ma charakter duchowy, że stoją za nim głębokie i zniewalające, angażujące całą osobowość ludzką racje²³, że może ono tkwić w dobru i pięknie i je perwersyjnie wykorzystywać²⁴. Innymi słowy, poprzez zło osobowość potwierdza się właśnie jako osobowość, w całym jej bogactwie, w składającej się na nie wielości i złożoności często sprzecznych, nieprzejrzystych dla jednostki motywów (zob. Dostojewski, 1979, s. 540)²⁵. Dlatego też to duchowe, uwewnętrznione zło może być niejako „autentyczne” i interesujące, wyrażać pełnię osobowości jednostki, wyzwalać wzniosłe namiętności, tak że może ona ulec „zachwytowi złem” (Schelling, 1990, s. 75). Takie są właśnie wielkie postacie z powieści Dostojewskiego, złożone i sprzeczne w swym bogactwie, pełne życia, często urzekające, kierujące się ideami i przez to głębokie (Raskolnikow, Stawrogin, Kiryłow, Iwan i Dymitr Karamazow), nawet jeśli Dostojewski bezwzględnie skazuje je na klęskę. Dla Dostojewskiego możliwość zła stanowi warunek „dobrowolnego dobra”, które w przeciwnym wypadku byłoby dobrem wymuszonym przez racjonalny, poprzedzający wolność porządek bytu: „wolne dobra” „zakłada wolność zła”; w tej perspektywie usiłowanie eliminacji zła jako takiego musiałyby oznaczać zniesienie wolności (Bierdiajew, 2004, s. 38-39)²⁶.

²² „(...) jednostkowe działanie pochodzi z wewnętrznej konieczności wolnej istoty, i z tej racji samo jest konieczne, [...] owa wewnętrzna konieczność sama jest wolnością, istota człowieka jest z istoty jego *własnym czynem* (...)” (Schelling, 1990, s. 90).

²³ W tym duchu Kułakowska uznaje, że ateizm nie sprowadza się u Dostojewskiego do negacji, lecz ma swoje „pozytywne argumenty” (np. w kwestii teodycei), zaś jego „chrystologia (...) nie jest antytezą ateizmu, lecz próbą jego przekroczenia w sensie Heglowskim” (1981, s. 89-92).

²⁴ Dla Dostojewskiego piękno nie jest domeną wyłącznie dobra, ale i zła, zob. (Bierdiajew, 2004, s. 32-33; Bohun, 1996, s. 25-36).

²⁵ Na nieprzejrzystość egzystencji Raskolnikowa zwraca uwagę Gromczyński (1980, s. 324-330).

²⁶ W swej książce o Dostojewskim Bierdiajew interpretuje myśl Dostojewskiego dokładnie w kategoriach filozofii Schellinga, którego jednak nie przywołuje;

Zło u Schellinga, i myśl tę znajdujemy właśnie u Dostojewskiego (także u Kierkegaarda), polega na podjętej przez człowieka próbie oderwania się od Boga, zastąpienia Boga przez człowieka, zatem na samopotwierdzeniu się człowieka w jego ludzkim byciu („ambicja bycia wszystkim” u Schellinga (1990, s. 98); „chcieć być sobą” u Kierkegaarda (1982, zob. s. 212-221) – taki jest ostateczny sens samowoli. Człowiek dąży do przewyciężenia swej skończoności, chce zapanować nad irracjonalnością i niedającymi się rozjaśnić warunkami istnienia²⁷, by stać się podstawą bytu. Autodeterminacja ta prowadzi albo do „demonicznego szału”, polegającego na potęgującym się samoutwierdzeniu jednostki w złu, które musi skończyć się rozpadem jej osobowości, rozpaczą i przejawiającym się w „gorączce”²⁸ (motyw ten jest istotny dla Dostojewskiego opisów zmagania duchowych Raskolnikowa i Iwana Karamazowa) rozjątrzeniu jej destrukcyjnych sił. Albo też – do przemiany moralno-religijnej (Raskolnikow); u Schellinga nie jest ona możliwa (poczasowy wybór determinuje osobowość w jej istnieniu empirycznym), u Dostojewskiego (i u Kierkegaarda) możliwa, gdyż oparta na określającej istnienie to wolności.

U Schellinga istotna jest dialektyka grzechu i wiary, zła i dobra, na gruncie której zło staje się warunkiem świadomości dobra; ma ono również swój wymiar historiozoficzny, związany właśnie z romantyczną historiozofią nowoczesności (rozwój samowiedzy moralnej ludzkości służy osiągnięciu samowiedzy moralnej Boga). Wymiar ów znajdujemy podskórnie u Dostojewskiego i Kierkegaarda, dla którego groźba zatraty indywidualności wskutek nowoczesnych procesów relatywizacji i „niwelacji” stanowi warunek ukonstytuowania się autentycznej indywidualności oraz refleksyjnego podjęcia wiary, umożliwiającego powrót do pierwotnego chrześcijaństwa. Dialektykę grzechu/zła i wiary

wspomina natomiast o Boehmem stanowiącym dla Schellinga istotną inspirację.

²⁷ „Po wiecznym czynie samoobjawienia w świecie, jakim obecnie go widzimy, wszystko jest regułą, porządkiem i formą, ale u podstawy tkwi ciągle jeszcze nieuregulowanie, jakby ponownie gotowe się przebić (...). Jest ono w rzeczach niepojętą podstawą realności, zawsze obecną resztą, czymś, z czym największy nawet wysiłek rozumu nie potrafi się uporać i co zawsze pozostaje u podstawy” (Schelling, 1990, s. 60-61).

²⁸ „(...) owo światelko życia, błyskające w głębiach mroku każdemu człowiekowi, wobec grzesznika wybucha niszczycielskim płomieniem, tak jak w żywym organizmie jakiś organ lub system wypadłszy z całości odczuwa jedność i współdziałanie, któremu się przeciwstawia, jako ogień (= gorączkę) i pali go wewnętrzny żar” (Schelling, 1990, s. 98).

Kierkegaard rozwija przede wszystkim w planie egzystencjalnym: im większa rozpacz i świadomość zła, tym większa możliwość i głębia autentycznej wiary. Podobnie u Dostojewskiego – zło, grzech, cierpienie²⁹, wątpienie³⁰ stanowią konieczny warunek wiary autentycznej (przypadek Raskolnikowa, starca Zosimy, Aloszy, któremu Zosima nakazuje iść w świat) (zob. Bierdiajew, 2004, s. 40, 51-52). Aby być świadomą i pewną siebie – a nie „prymitywną i zacofaną wiarą w Boga”, wiarą „dziecka” czy „głupca (fanatyka)” – wiara musi przejść przez „negację Boga”, przez „ognisty piec zwątpienia” (Dostojewski, 1993, s. 51, 50)³¹, musi być zatem założona w wolności człowieka. Dlatego też jest wiarą indywidualną i subiektywną, choć Dostojewski nie wyciąga subiektywistycznych konsekwencji z „wolność wiary” (Dostojewski, 2004, s. 291) w takim stopniu, w jakim czyni to Kierkegaard. W tej egzystencjalnej perspektywie wiara Dostojewskiego jest więc wiarą trudną³², heroiczną, zakładającą mękę wolności, taką zatem, jaką w *Legendzie z Braci Karamazow* odrzuca Wielki Inkwizytor³³. Według Dostojewskiego jedynie wiara ugruntowana w wolności może stanowić absolutny fundament miłości do innych (Dostojewski, 1993, s. 32), i tylko taka bezwarunkowa, „wolna miłość” (Dostojewski, 2004, s. 291) może być w pełni bezinteresowna, nie licząca na nagrodę, zbawienie³⁴, a zarazem odpowiedzialna w nieskończonej „odpowiedzialności [jednostki] za grzechy wszystkich ludzi”. Dostojewskiego rozumienie wiary zbliża się niewątpliwie do

²⁹ „Człowiek nie przychodzi na świat, by być szczęśliwym. Człowiek musi zasłużyć sobie na swoje szczęście i to zawsze cierpieniem”, „Bez nieszczęścia i szczęścia by nie było. Jeśliby nie było nieszczęścia, nie warto byłoby żyć (Dostojewski, 1993, s. 13, zob. 26, 28). Cierpienie stanowi „integralną część chrystologii Dostojewskiego” (Kułakowska, 1981, s. 172, zob. 218; zob. Bohun, 1996, s. 115).

³⁰ W dialektykę tę wpisuje się wypowiedź Dostojewskiego (list do N. D. Fonwiziny): „pragnienie wiary (...) jest tym silniejsze w duszy mojej, im więcej jest we mnie dowodów przeciwnych” (Dostojewski, 1979, s. 114), też: „pełną wiedzę życiową (...) uzyskuje się poprzez doświadczenie *pro* i *contra*, które należy przeżyć w sobie” (za: Przybylski, 2010, s. 179; zob. inny, mniej dobitny przekład (Dostojewski, 1993, s. 13)).

³¹ Negację tę Dostojewski odnosi do *Legendy z Braci Karamazow* i do swego osobistego doświadczenia religijnego.

³² Trudność wiary Dostojewskiego problematyzującego w dziełach literackich swą prawosławną konfesję znakomicie pokazuje Kruszelnicki (2017, rozdz. VII-IX), pomijając jednak jej wymiar praktyczny,

³³ Na jej elitaryzm zwraca krytycznie uwagę Uglik (2014, s. 54).

³⁴ „Pański Bóg jest niemoralny, skoro uznał za stosowne oferować nagrodę za miłość” (Dostojewski, 2010, s. 400).

religijnej myśli Kierkegaarda, pozostając w napięciu z jego prawosławiem, łągodzonym przez tegoż idealizację.

Tak jak i Kierkegaard, Dostojewski rozluźnia silny, obecny jeszcze u Schellinga związek między etycznym, chrystologicznym wymiarem wiary (ufundowanym na dogmacie wcielenia; zob. (Dostojewski, 1993, s. 46)) i jej kontekstem teologiczno-metafizycznym na rzecz chrześcijaństwa praktycznego³⁵, ewangelicznego, odpornego na niszczycielską siłę (dokonanej przez Iwana Karamazowa) krytyki teodycei. Bliski jest w tym również etycznie motywowanej religijności Tołstoja, z jej bezinteresowną wiarą; jeśli jednak u tego ostatniego zakorzeniona jest ona w ładzie natury, nie zakładając, jak u Dostojewskiego, doświadczenia zła (zob. Besançon, 1990), to u Dostojewskiego wyłącznie w otchłani ludzkiej wolności będącej darem, ale i też przekleństwem i ciężarem.

³⁵ Na praktyczny wymiar wiary u Dostojewskiego wskazuje Jaroszewski (1981, s. 16), sytuując ją w perspektywie kantowskiej; znaczenie tego wymiaru wzrasta też u późnego Kierkegaarda.

BIBLIOGRAFIA

- Besançon, A. (1990). *Tołstojewszczyzna. Zeszyty literackie*, 30, 79-91.
- Bierdiajew, M. (2004). *Światopogląd Dostojewskiego*. Kęty: Antyk.
- Bohun, M. (1996). *Fiodor Dostojewski i idea upadku cywilizacji europejskiej*. Katowice: Śląsk.
- Dobieszewski, J. (2017). *Raskolnikow i inni. Kilka filozoficznych refleksji o bohaterach Dostojewskiego*, [w:] J. Dobieszewski (red.) *Wokół Fiodora Dostojewskiego*. Warszawa: Wyd. UW.
- Dostojewski, F. (1976). *O literaturze i sztuce*. Kraków: Wydawnictwo Literackie
- Dostojewski, F. (1979). *Idiota*. Warszawa: PIW.
- Dostojewski, F. (1982). *Dzienniki pisarza*, t. 1-3. Warszawa: PIW.
- Dostojewski, F. (1992). *Notatki z podziemia (Z dzieł Fiodora Dostojewskiego, t. 1)*. London: Puls.
- Dostojewski, F. (1993). *Sentencje*. Białystok: Łuk.
- Dostojewski, F. (2004). *Bracia Karamazow*. Kraków: Znak.
- Dostojewski, F. (2010). *Biesy*. Kraków: Znak.
- Gromczyński, W. (1980). *Zagadka Raskolnikowa. Z problemów filozoficznej interpretacji postaci Dostojewskiego*. *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Socjologicznej*, 26, 315-356.
- Jaroszewski, T.M. (1981). *Fenomenologia wolności Fiodora Dostojewskiego*, [w:] Kułakowska D. *Dostojewski. Dialektyka niewiary*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Jewłampijew, I. (2017). *Osoba jako absolut: metafizyka Dostojewskiego*, [w:] J. Dobieszewski [red.], *Wokół Fiodora Dostojewskiego (93-119)*. Warszawa: Wyd. UW 2017.
- Kierkegaard, S. (1982). *Choroba na śmierć*. Warszawa: PWN.
- Kierkegaard, S. (2008). *Recenzja literacka*. Kęty: Wyd. Marek Derewecki.
- Kruszelnicki, M. (2017). *Dostojewski. Konflikt i niespełnienie*. Warszawa: Scholar.

- Kułakowska, D. (1981). *Dostojewski. Dialektyka niewiary*. Warszawa: Książka i Wiedza.
- Lazari, A. (1988). „Poczwiennictwo”. *Z badań nad historią idei w Rosji*. Łódź: Wyd. UŁ.
- Nietzsche, F. (2012a). *Niewczesne rozważania*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1a. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012b). *Narodziny tragedii*, [w:] *Dzieła wszystkie*, t. 1a. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012c). *Notatki z lat 1885-1887 (Dzieła wszystkie, t. 12)*. Łódź: Oficyna.
- Nietzsche, F. (2012d). *Notatki z lat 1887-1889 (Dzieła wszystkie, t. 13)*. Łódź: Oficyna.
- Pieniążek, P. (2010). *Schiller/Nietzsche: nowoczesność, kultura, historiozofia. Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 3(28), 147-170.
- Przybylski, R. (2010). *Dostojewski i „przekłęte problemy”*. Warszawa: Sic!
- Rogalski, A. (1960), *Rosja Europa. Wzajemne związki, wpływy i zależności kulturalno-literackie*. Warszawa: PAX
- Schelling, F.W.J. (1990). *Filozoficzne badania nad istotą ludzkiej wolności i sprawami z tym związanymi*. Kraków: Inter esse.
- Schiller, F. (2006). *O poezji naiwnej i sentymentalnej*, [w:] *Dzieła wybrane*, t. 1 [red. S. Kaszyński]. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Schopenhauer, A. (2004). *W poszukiwaniu mądrości życia. Parerga i paralipomena*, t. 2. Kęty: Antyk.
- Simons, J. D. (1972). *The Myth of Progress In Schiller and Dostoevsky. Comparative Literature*, 24, 328-337.
- Sugerman, R. (1980). *Rancor against time. The Phenomenology of „Ressentiment”*. Hamburg: Meiner.
- Walicki, A. (1959). *Osobowość a historia*. Warszawa: PIW.

ABSTRACT

The broken life in Dostoevsky's *Notes from the Underground*

This article is dedicated to a philosophical interpretation of Dostoevsky's *Notes from the Underground*. In contrast to the existential interpretation proposed by Shestov (in *Philosophy of tragedy*) the author defends the thesis that Dostoevsky's novel has to be interpreted from the perspective of modernity, and the tragedy of his hero, the underground man, has to be interpreted in categories of alienation and inauthentic existence. From that perspective the divide between normal life and underground life expresses the fundamental contradiction of the modern world. The author indicates the proximity between Dostoevsky's and Kierkegaard's and Nietzsche's analyses of modernity. He then shows that Dostoevsky contrasts the arbitrariness of the underground man to a deterministic, scientific vision of the world and makes it an important premise of his understanding of an authentic existence based on freedom and faith.

KEYWORDS: the underground man, normal life, modernity, evil, freedom, faith.

SŁOWA KLUCZOWE: człowiek z podziemia, życie normalne, nowoczesność, zło, wolność, wiara.



PAULINA KŁOS-CZERWIŃSKA

AKADEMIA IM. JAKUBA Z PARADYŻA W GORZOWIE WLKP.

**INDYWIDUUM JAKO FUNKCJA PRAGNIENIA.
MAURIZIO LAZZARATO I BERNARD STIEGLER
O FILOZOFII GILLES'A DELEUZE'A**

Wstęp: kategoria pragnienia

Rewolucyjny potencjał prac Gilles'a Deleuze'a bierze się z jego oryginalnej teorii indywiduacji, która zakłada, że aby zachowywać kreatywny potencjał jednostki, mimo przeszkód w postaci mediów prowadzących wszelkie zachowania i sposoby bycia do jednego wzorca, jednostka musi, wbrew tej ujednocniającej władzy, doprowadzać do zaistnienia zdarzenia, czy też byty, które poza to ujednocnienie wykraczają. Wśród takich bytów Deleuze wymienia afekty i percepty, które są wynikiem doświadczeń i aktywności emocjonalnej, wyobraźniowej i siły fantazji. Są one konkretnymi pozostałościami po tego typu doznaniach, a nie jedynie samymi tymi doznaniem. Afekty, percepty, wyobrażenia, fantazja, czy też marzenia, plany – wszystkie one składają się na pewien kierunek, którego realizacja doprowadza do wykroczenia poza schematyzmy kierujące naszymi odczuciami wtedy, gdy nie podejmujemy wysiłku wykraczania poza nie. Ten kierunek realizacji naszej jednostkowości nazywa się pragnieniem, a zakładana przez nie koncepcja jednostkowości „rozwija się w zgodzie z (...) logiką bezosobowej indywiduacji raczej niż osobowej indywidualizacji, logiką jednostkowości raczej niż cech szczególnych. Ta logika nigdy nie może być do końca określona. Jest ona zawsze niedookreślona – tak jak niedookreślone jest samo życie” (Deleuze, 2005, ze wstępu Johna Rajchmana, s. 8).

Kategoria pragnienia występuje w pracach Deleuze'a jako naczelną zasadą kierującą procesami stawania się. Jest ona jednocześnie elementem, dzięki któremu te prace zasługują na szczególną uwagę w

czasach konsumeryzmu i kapitalizmu, rządzenia kategorii ekonomicznych nie tylko w sferze ekonomii, oraz sprowadzania różnorodności doznań do jednego, zredukowanego i konformistycznego, wzorca zachowania i myślenia. Konsekwencje podążania za pragnieniem, a nawet jedynie sama umiejętność takiego podążania, są na tyle warte uwagi, że Bernard Stiegler oraz Maurizio Lazzarato poświęcili im swoje prace, oraz, wychodząc od sformułowania kształtu zagrożeń jakie niesie współczesna gospodarka kapitalistyczna oraz nowe media, spróbowali opracować odpowiedź na te zagrożenia, posługując się metodologią wypracowaną przez Deleuze'a. Przedstawiają oni swoje rozumienie jego zasadniczych pojęć i możliwości, jakie one dają, w zderzeniu z problemami współczesnego świata. Należy jednak zauważyć, że skupiają się oni jedynie na fragmencie tego, co proponuje nam Deleuze, dlatego analiza ich prac i założeń będzie w moim artykule uzupełniana wglądem w prace samego Deleuze'a, tak, aby dać pełen obraz funkcjonowania pragnienia oraz jego konsekwencji dla postrzegania i działania w świecie.

Fakt, iż tak wielu autorów współcześnie korzysta z prac Deleuze'a do ustosunkowywania się do problemów współczesnego świata świadczy o tym, że pojęcia, na których buduje on tę filozofię, mają charakter uniwersalny i nie muszą być traktowane jako reprezentujące wyłącznie jeden wydzielony nurt filozoficzny. W mojej pracy chciałabym skupić się na zagadnieniu pragnienia, ponieważ jest ono bardzo płodne twórczo i pozwala zrozumieć, jak działa współczesna podmiotowość. Jest również niejako zasadą wykraczania poza ten konstrukt, zakładając, że pojęcie podmiotowości, tak jak było rozumiane jeszcze do niedawna, już nie wystarcza do tego, by zmierzyć się z jej zagrożeniami, m.in. takimi, jak tworzenie podmiotowości niekoniecznie ludzkich, czyli raczej pewnych „osobliwości”, niż istot opierających swoje działanie na emocjach i twórczej myśli. Określenie tego, czym mogą być takie osobliwości, możemy zawdzięczać właśnie analizie kategorii pragnienia, ponieważ prowadzi ona do ujęcia podmiotu nie na wzór klasyczny, czyli opartego na pojęciu substancji, lecz opisuje podmiotowość jako realizację pragnienia, które pociąga jednostkę do stawania się w czasie. Pragnienie jest tu ruchem aktualizacji potencjału, ale również tworzeniem tego potencjału w oparciu o wcześniejsze zależności, w które jednostka była uwikłana.

Aby dać pojęcie o tym, jak przełomowe są badania Deleuze'a w tym względzie warto uzmysłowić czytelnikowi, że różnicę w potraktowaniu podmiotu przez Deleuze'a, a przez innych badaczy, która wyznaczyła moment zwrotu afektywnego, można oddać chyba tylko przez odwołanie się do pierwowzoru takiego zwrotu, który miał miejsce w XX wieku i był dokonany przez Maxa Schelera. Jego teoria fenomenologiczna, w opozycji do klasycznych teorii podmiotu z teorią tomistyczną na czele, zrywała z pojęciem substancji, do której się dodaje, lub od której się odejmuje, cechy, emocje, doświadczenia. U Schelera okazuje się, że to nie emocje czy doświadczenia mają być dodawane do substancji zwanej 'podmiotem', lecz że to one same stanowią istotę podmiotowości. Nie mamy więc tu już do czynienia z podmiotowością substancjalistyczną, duch u Schelera „nie nadaje się do uprzedmiotowienia, jest czystą aktowością (...) Centrum ducha, 'osoba' nie jest zatem ani bytem przedmiotowym, ani mającym charakter rzeczy, lecz jedynie stale samoistnie dokonującym się uporządkowanym zespoleniem aktów. Osoba istnieje tylko w swoich aktach i przez nie” (Scheler, 1987, s. 94). Tezy Schelera w tym względzie są podobne do tez Deleuze'a o „duchu”, jako tym, co określa całą sferę ujednostkowionych aktów. Podobieństwo do Schelera polega więc na tym, że osoba nie jest tu widziana na wzór substancji, jako statyczna, „lecz żyje w mnogości różnorodnych aktów, w nich 'zapala się', 'spełnia' i 'gaśnie'” (zob. Węgrzecki, 1971, s. 59). Schelera ujęcie podmiotowości jako określenia jednostką tego, co jest przeżywane w postaci wielu strumieni doznań i emocjonalnych poruszeń, jest podejściem, które wnosi wiele nowego do klasycznego ujęcia podmiotowości, ponieważ bierze pod uwagę całe królestwo emocji z miłością, jako tą, która nim zawiaduje. Ten emocjonalny świat nie jest już tu traktowany jako przeszkoda w tworzeniu się spójnej podmiotowości, lecz jej zasadnicza, określająca ją część. Emocja, nie jako dodatek do substancji podmiotu, lecz jako siła, która pociąga go do działania, ruch, który jest tym podmiotem – można powiedzieć, że takie ujęcie podmiotu, zapoczątkowane u Schelera, jest dziedzictwem, na którym buduje swoją teorię Deleuze. Pisząc o Deleuzjańskim podejściu do podmiotu, należy mieć na uwadze to, że również tutaj nie mówimy o podmiocie jako substancji, lecz raczej o ruchu pragnienia. Podobieństwo do fenomenologii Schelera nie jest całkowite, ponieważ Scheler, mimo wszystko, nadal mówi o jedności osoby, która opowiada sobie siebie, a jej moc narracji wciąż jawi się jako

przepustka do powstania pełnego, kontrolowanego w swoich przejawach, podmiotu. Jednakże podobieństwo tych dwóch ujęć jest istotne, ponieważ wskazuje na przepaść jaka dzieli filozofów traktujących podmiot jako podstawę realizacji przeżyć, a tych, którzy zauważyli, że nie ma tu żadnej podstawy, a jedynie zmieniający się w czasie ruch, czyli tworzenie. Poza tym, największym osiągnięciem Schelera jest podniesienie rangi emocji w życiu podmiotu, co też wyraźnie charakteryzuje podejście Deleuze'a. Możliwe, że ten zwrot afektywny, którego przedsmak daje nam Scheler, jest najważniejszym momentem filozofii autora „*Różnicy i powtórzenia*.” Oczywiście należy zauważyć, że w obszarze indywiduacji działają również inne siły niż tylko emocje, teoria indywiduacji jest odpowiedzią na sfragmentaryzowany dyskurs podmiotowy w ogóle, ale jest też właśnie afirmacją mnogości dyskursów różnych rodzajów, które składają się na indywiduum. Pojęcie podmiotu z okresu przed Deleuzem jest więc wciąż zbyt wąskie, by oddać prawdę jednostkowości. W dodatku Deleuze rezygnuje z odniesienia jednostki jedynie do języka i wpisuje się tym samym w nurty filozofii uwzględniające rolę ciała w poznaniu, m.in. teorie ucieleśnionego umysłu czy nowy materializm. Dyskurs i język stają się tu więc jedną z dostępnych płaszczyzn, innymi są ciało, emocje, zmysły. Dlatego, podmiot nie tylko ma mieć wiedzę dyskursywną na temat innych doświadczeń, ciał, obiektów, ale też, paradoksalnie, ma się nimi stawać. Maurizio Lazzarato uchwytuje to w ten sposób: „przekształcenie subiektywne nie jest przede wszystkim dyskursywne; nie musi mieć do czynienia przede wszystkim z wiedzą, informacją, czy kulturą, ponieważ oddziałuje na sedno tego, co niedyskursywne, na nie-wiedzę, na nie-akulturację leżące u podstaw subiektywności” (Lazzarato, 2014, s. 16), „dyskursywne (...) jest związane z niedyskursywnym jako punkt centralny produkcji tożsamości, usytuowania tożsamości i egzystencjalnej afirmacji” (Lazzarato, 2014, s. 16). Interpretując Deleuze'a Lazzarato wyjaśnia więc, że dyskurs podmiotowy jest tym, co może ujednostkować podmiot, jednakże nie jest on jedyną siłą, która tu działa: „żeby wyprodukować nowy dyskurs (...) trzeba przejść nienazwany punkt, punkt absolutnej nie-narracji, nie-kultury i nie-wiedzy” (Lazzarato, 2014, s. 18). Wykroczenie więc poza dostępną narrację, poza istniejącą kulturę i wiedzę, jest momentem źródłowym tworzenia takich obiektywizacji, które jeszcze nie istnieją w obszarze społecznym, a

których autorem może być jedynie jednostka z uwolnionym zasobem pragnienia, przekraczającym to, co gospodarka oferuje potencjalnemu konsumentowi.

Definicja problemu: zagrożenia współczesnego kapitalizmu

Współcześnie wielu badaczy twierdzi, że mamy do czynienia już nie z człowiekiem, a post-człowiekiem (m.in. Braidotti, 2014). Można uznać, że powód takiego stanu rzeczy zostaje opisany przez Stieglera, i odnosi się do sytuacji, w jakiej znalazł się współczesny człowiek. Hiperprzemysłowa rzeczywistość powoduje, że nie mamy już do czynienia z człowiekiem, który pozostaje w relacji do obiektów swoich działań. Dzięki rozwojowi techniki nie mamy już do czynienia z podziałem na przedmiot/podmiot, naturę/kulturę etc. Człowiek stał się elementem kapitalistycznego równania, miejscem wejścia lub wyjścia mocy maszyn, składnikiem systemu, którego głównym zadaniem jest przetworzyć i sprzedać lub kupić. Lazzarato za Deleuzem (por. 2014: 27, 93, 129) mówi, że człowiek stał się elementem agregatu, elementem, który jest tylko przejściowy i jest ustawiony na linii montażowej służącej do produkcji towaru, jest elementem większej całości, która zostaje zmontowana z wykorzystaniem sił, które w człowieku tkwią, i pierwotnie stanowiły o jego energii i przewodze w świecie zwierząt. To, co stanowiło o wyjątkowości człowieka i jego odróżnialności od maszyny zostało włączone jako jedna z wielu składowych części w system produkcji, który ma zaspokajać w człowieku to, co wcześniej zostanie wytworzone jako jego potrzeba. Człowiek w tym obrazie nie ma już własnych pragnień, nie podąża za swoim marzeniem, ponieważ to marzenie zostało anulowane w procesie synchronizacji czasu świadomości podmiotów z czasem reklamowym, gdzie synchronizacja oznacza, że poszczególne pragnienia zostały spreparowane na wzór tego, czego pragną wszyscy inni. Takie podejście do zasobów powoduje, że wszyscy konsumujemy to samo, podaż jest realizowana według wzorca tego, czego pragną wszyscy, nikt nie ma już własnych przekonań, pragnień i doznań, aby funkcjonować w społeczeństwie trzeba się dopasować do ogólnego wzorca zredukowanych doświadczeń. Linia montażowa produkuje wciąż nowe podmioty, które są dokładnie takie, jakich oczekuje gospodarka, by sprzedać swój towar. Mamy więc do czynienia z „upadkiem wartości ducha, który stał się

główną cechą kapitalizmu wspartą zasadą nieograniczonego – ślepego i samobójczego – wzrostu konsumpcji” (Stiegler, 2014a, s. 4). Konsumpcji sprzyjają technologie, które przechwytyją i synchronizują podmiotowy czas świadomości z czasem obiektów temporalnych, produkowanych przez media, czyli filmów, audycji i innych form medialnych. Prowadzi to do sytuacji, w której jednostka już nie potrafi dysponować swoim czasem sama i inwestować go w realizację swojego pragnienia. Po pierwsze, już go nie posiada, po drugie, jej czas jest wykorzystany, aby implementować jej pragnienia cudze. W społeczeństwach kontroli kontroluje się pragnienie, „broń estetyczna odgrywa [tu] kluczową rolę (...) sprawą zasadniczą staje się kontrola technologii *aisthesis* (...) i w ten sposób, kontrola świadomych i nieświadomych rytmów ciała i dusz; chodzi więc o modelowanie poprzez kontrolę przepływów tych rytmów świadomości i życia” (Stiegler, 2014b, s. 2). W nowym świecie, w którym dominującą estetyką jest ta narzucana przez gospodarkę, wartość ma jedynie to, co jest przeliczalne, co jest kalkulowalne, w związku z tym marketing wprowadził „pojęcie wartości czasu życia” jako ekonomicznie przeliczalnej wartości indywidualnego czasu życia (która sprowadza się do antyujednostkowania i dysindywiduacji jego prawdziwej, wewnętrznej wartości)” (Stiegler, 2014b, s. 2). Wywód Stieglera jest oparty na Deleuze’a opisach roli mediów masowych, przede wszystkim kina, które synchronizują podmiotowy czas świadomości z czasem obiektów temporalnych, przez co świadomość ta jest przez te obiekty kształtowana na ich wzór. Proces ten opiera się na działaniu retencji pierwotnych i wtórnych, o których można powiedzieć, że są filtrami, gdzie wybór jednych przesądza o selekcji tego, co będzie następnie dopuszczone do wyboru spośród tych drugich. Jest to więc swego rodzaju warunkowanie i jest ono zależne od otoczenia (głównie właśnie estetycznego), w którym jednostka przebywa, i z którym się solidaryzuje. Dlatego media powodujące synchronizację czasów świadomości powodują przekształcenia pragnienia u jednostek, ponieważ wpływają na to pragnienie nie tylko bezpośrednio, ale również pośrednio, warunkując dalsze wybory. Stiegler podaje, że mamy do czynienia z „procesami hiper-synchronizacji, takiej, że konsumenci przemysłowych obiektów temporalnych takich jak programy audiowizualne dążą asymptotycznie do przyjęcia takich samych retencji wtórnych, co oznacza, że będą dokonywać tych samych selekcji w ich retencjach pierwotnych. Rezultatem tego jest utrata

pojedynczości wśród jednostek, które, jak mówią Deleuze i Felix Guattari, stają się dywiduami [zamiast indywiduami]" (Deleuze 1990, s. 180 cyt. za: Stiegler, 2014b, s. 60, Deleuze 2007, s. 186). Ludzie przestają więc pragnąć własnego rozwoju, własnej twórczości, a zaczynają pragnąć tego, co proponuje im gospodarka kapitalistyczna, czyli stają się, w pełnym tego słowa znaczeniu, konsumentami. Gdzieś po drodze nabywania jedynie tego, co im się w gotowej formie oferuje, wskutek przejęcia czasu ich świadomości przez media, tracą również siebie. Stiegler podsumowuje, że „pozbawieni pojedynczości, usiłują ujednostkawić się poprzez produkty sugerowane przez rynek, który eksploatuje to ubóstwo charakterystyczne dla konsumpcji” (Stiegler, 2014b, s. 60). Stieglera przekaz staje się w ten sposób jednoznaczny: współczesne społeczeństwa masowe powodują utratę pojedynczości, co powoduje, że jednostka traci miłość do siebie, ale w związku z tym, że jednostka jest również częścią większego „my”, traci ona również miłość do tego „my”. Dlatego konsekwencje pierwotnego założenia o kontroli ciała i ducha stają się konsekwencjami natury społecznej i politycznej: społeczeństwo złożone z jednostek, które nie cierpią siebie, staje się społeczeństwem jednostek, które niszczą siebie i niszczą też społeczeństwo. Estetyka okazuje się kwestią etyczną i polityczną.

Wniosek jest taki, że jednostka u Stieglera, która staje się dysindywiduum, czyli zaprzeczeniem indywidualnie i niezależnie, w oparciu o własne pragnienia, tworzonych „Ja”, jest stale okradana ze swojego czasu. Jej uwaga jest kanalizowana przez środki masowego przekazu, a przemysł kulturowy polega właśnie na przechwytywaniu tego czasu, ponieważ jest on towarem. Dlatego towarem i kapitałem w społeczeństwach kapitalistycznych nie jest już jedynie praca, ale również życie prywatne. Czas nieprzeznaczony na pracę, lecz na odpoczynek, staje się pożądanym przez przemysł, ponieważ nawet „nic nie robiąc”, wciąż możemy słuchać muzyki, oglądać telewizję, czy chodzić do kina. Wszystkie te czynności stwarzają okazję do sprzedania nam czegoś lub przekonania nas do wyboru takiej, a nie innej realizacji pragnienia. Wskutek tych zabiegów marketingowych, niezależne pragnienie wkrótce zniknie, a pojawi się ściśle kontrolowany obszar przeznaczony do wykorzystywania i manipulowania przez gospodarkę. Jak takiemu stanowi rzeczy przeciwdziałać, jest głównym problemem, który chciałabym naświetlić w dalszej części artykułu. Jest to również

problem, do którego rozwiązania, według Lazzarato i Stieglera, deleuzjańskie pojęcie pragnienia nadaje się idealnie.

Kapitalizm: procesy tworzące i niszczące podmiot

Maurizio Lazzarato, na podstawie prac Deleuze'a, opisuje dwa procesy wpływające na kształt pragnienia, które są obecne we współczesnym kapitalizmie. Odpowiadają one za funkcjonowanie podmiotu: tworzą go lub niszczą. Te dwa procesy to społeczne upodmiotowienie, bądź maszynowe zniewolenie. Pierwszy tworzy podmiot ustawiając go naprzeciw obiektu, którym jednostka następnie operuje tak, by doszło do jego określenia. Natomiast w maszynowym zniewoleniu nie mamy do czynienia z obiektami umieszczonymi w relacji do podmiotu, przeciwnie podmiot staje się przeciwieństwem indywiduum, czyli dywiduum, ponieważ staje się elementem szerszego układu maszynowego. Dywidua, razem z maszynami, tworzą „maszyny ludzkie”, w których maszyny i ludzie są jedynie częściami wymiennymi, stanowią „input” i „output”, biorą udział w przełączaniu maszyny na tryb „włącz”, „wyłącz”, różnicują na „środek do produkcji”, „produkt”. Lazzarato pisze, że „nie tylko jest dywiduum fragmentem w agregacie maszynowym, ale samo jest rozdarte na fragmenty: składowe części subiektywności (inteligencja, afekty, doznania zmysłowe, poznanie, pamięć, siła fizyczna) nie są już dłużej jednoczone w 'Ja', nie mają one już zindywiduowanego podmiotu jako odniesienia” (Lazzarato, 2014, s. 27). Zniewolenie maszynowe powoduje więc deterytorializację, czyli rozbija jednostkową całość i wykorzystuje to, co leży u jej podstaw, czyli preindywidualne siły, intensywności, potencje, które dopiero z czasem powodują pojawienie się czegoś, co zbierze je w całość i nazwie „Ja”. Zniewolenie to korzysta więc z różnych jednostkowych przepływów i angażuje je w działanie instytucji kapitalistycznych: „Zniewolenie działa za pomocą zdekodowanych przepływów, które nie są skupione na jednostce i podmiotowości, ale na ogromnym, społecznym maszynizmie (korporacjach, infrastrukturze kolektywnej, dobrobycie państwa, systemach komunikacji)” (Lazzarato, 2014, s. 28),

w zniewoleniu maszynowym, jednostka nie jest już dłużej ustanowiona jako 'zindywiduowany podmiot', 'ekonomiczny podmiot' (kapitał ludzki, przedsiębiorca tworzący sam siebie), czy 'obywatel'. Jest ona zamiast tego uważana za oprzyrządowanie, tryb maszynowy, składową część

'biznesu' i układów 'systemu finansowego', jest częścią układu mediów, układu dobrobytu i instytucji kolektywnych (szkół, szpitali, muzeów, teatrów, telewizji, internetu) (Lazzarato, 2014, s. 25).

Aby wyjaśnić działanie maszynowego zniewolenia Lazzarato odwołuje się do przypadku panoptikonu, który opisał Michel Foucault. Panoptikon miał być miejscem osadzenia więźniów, lecz miejscem nietypowym, ponieważ wielu więźniów było w nim umieszczonych w celach dookoła wieży, z której kontrolował ich jeden strażnik. Najistotniejsze tu jest to, że strażnik nie musiał wcale obserwować więźniów, sam fakt, że mogą być obserwowani już sprawiał, że zachowywali się oni tak, jakby rzeczywiście byli obserwowani. Panoptikon jest więc urządzeniem, które sprawia, że jednostki stają się częścią większej całości, to ta całość, a nie osoba strażnika, odpowiada za kontrolę ich zachowania. Panoptikon jest więc mechanizmem, który „automatyzuje i dezindywidualizuje władzę. Władza ma tu swoją zasadę nie w osobie, ale w pewnej dystrybucji ciał, powierzchni, światła, spojrzeń; w zorganizowaniu której wewnętrzne mechanizmy produkują relacje, w których jednostki są uchwycone” (Foucault, 1991, s. 202, por. Foucault, 2009, s. 197). Zniewolenie maszynowe jest więc takim usytuowaniem jednostki, że staje się ona elementem opisanej dystrybucji, elementem pewnego układu maszynowego. Według Lazzarato zniewolenie to ma władzę nie tylko do tworzenia zdekodowanych przepływów, których następnie używa w produkcji i wymianie kapitału, ale wyizolowuje te przepływy z jednostki, pozbawiając ją jej nad nimi kontroli. Ponieważ zniewolenie operuje na najbardziej zdeterytorializowanych elementach jednostki, czyli tych pre-indywidualnych, które leżały u podstaw podmiotu, zanim on się całkowicie wykształcił, wpływa ono na to, co w jednostce najbardziej wewnętrzne, co jest jej najbardziej własne, czyli na leżące u źródeł podmiotowości intensywności, przepływy, zapamiętane fragmenty, części doznań i doświadczeń, połączenia między tym, co wewnętrzne, a tym, co pochodzi z zewnątrz, fragmenty wnioskowań, przewidywania, lęki, radości. Te elementy, wzięte jako całość, doprowadzają do przeciążenia i powstania energii zwanej libido. Początkowo ta energia działa jako pożądania, jednak wkrótce, jeśli dalej działają one jako całość, a nie zostają wyizolowane i wykorzystane do innych celów, są sublimowane i przekształcają się w pragnienia. Można więc powiedzieć, że wskutek zniewolenia maszynowego, libido jednostki nie może

przekształcić się w pragnienie, musi działać ono dalej bez sublimacji jako pożądanie. Dodatkową komplikację stanowi nietzscheańskie przekonanie, że jednostka w rzeczywistości nie jest wolną wolą, która panuje nad pożądaniem. Tak jak u Schelera jednostką był strumień emocji, przeżyć, doznań, tak u Deleuze'a kluczowym jest ujęcie jednostki jako zbioru pożądań, które, wysublimowane w pragnienia, pociągają cały ten zbiór w kierunku działania, by mógł on stale się realizować i potwierdzać w kontekście innych wpływów i zależności. To pożądania są tym, z czego jednostka się składa: „To, co nazywamy myśleniem, chceniem i czuciem to zaledwie relacja tych pożądań względem samych siebie” (Nietzsche 1992a, 237, &36, cyt. za: Smith, 2011, s. 128; Nietzsche 1997, s. 27, Nietzsche 2010, s. 43). Jesteśmy zbudowani z tych pożądań, i to te pożądania i motywy tworzą „istotę naszej duszy” (Smith, s. 134). Libido wynika z przeciążenia, integracji „tych drobnych percepcji i inklinacji w jedną, wyróżnioną percepcję lub znaczącą inklinację” (Smith, 2011, s. 134), która następnie staje się „inklinacją duszy” (Smith, 2011, s. 134). Dopiero, gdy nastąpi taka integracja, dochodzi do zorganizowania tego przedświadomego, w większej części, obszaru indywiduacji i ujednostkowania wielości. Jednakże ten proces kształtowania się tożsamości jest właśnie zaburzony, ponieważ

zniewolenie uruchamia modelujące techniki, które wpływają na ‘życie duchowe i ludzką aktywność’. Przejmuje ono bycie ‘od środka’, na przedosobowym poziomie, jak również ‘z zewnątrz’ na nadosobowym, poprzez przypisanie im pewnych sposobów percepcji i wrażliwości oraz wytwarzanie nieświadomego. Zniewolenie maszynowe formatuje podstawowe funkcjonowanie postrzegania, oraz zmysłowego, afektywnego, kognitywnego, jak i językowego zachowania (Lazzarato, 2014, s. 38).

Zniewolenie maszynowe odgrywa więc kluczową rolę w kapitalizmie, ponieważ przysposabia te zdolności do funkcjonowania w ramach innych maszyn i czyni je ich elementami, a co za tym idzie, wpływa na najbardziej podstawowe momenty życia duchowego jednostki, przesądzając nierzadko o tym, że nie mamy już do czynienia z jednostką, a jedynie z obiektem zdjętym z linii montażowej i, jak wszystkie pozostałe obiekty tego typu, wyposażonym w zdolności konsumowania tego, co im się zaproponuje. Jednostki, które są wytworem maszynowego zniewolenia, nie są w pełni jednostkami, ich

zdolności są rozbite, a brak centralnej narracji, bądź centrum zarządzającego powoduje, że są zbiorem fragmentów, wyzyskiwanych i niepasujących do siebie. Odpowiedzią na taką fragmentaryzację i zależność od zarządzających i organizujących instytucji jest zarządzająca i organizująca siła pragnienia. Kierunek pragnienia łączy to, co zdeterytorializowane i nadaje temu cel i kształt.

Dwa kierunki realizacji pragnienia

Pragnienie może być traktowane nie tylko jako siła tworząca to, co społeczne, czyli odrestaurowująca więzi społeczne. Siła ta pochodzi bowiem i aktywuje również to, co przedspołeczne i przedosobowe. Kształtowanie tego, co przedspołeczne i przedosobowe opiera się na szczególnej własności pragnienia, która dobrze jest opisana w pracy Stieglera „*The Re-Enchantment of the World. The Value of Spirit Against Industrial Populism*” (2014a, s. 19, 23-24, 49). Pojawia się tu stwierdzenie, że siła pragnienia jest podobna do farmakonu, o którym pisał Platon (2008, s. 468–469, 1958, s. 120–121) w „*Fajdrozie*.” Farmakonem zostało nazwane pismo, podarowane przez Thamusa Bogu Theutowi, jako to, co miało pomóc ludziom pamiętać. Jednakże wkrótce okazało się, że pismo to jest również trucizną, ponieważ powoduje zapominanie: to, co jest zapisane nie musi być już dłużej pamiętane. Dlatego farmakon symbolizuje dwa kierunki realizacji pragnienia. Jeden z nich to kierunek tworzenia, gdy pragnienie znajduje się w sytuacji przekraczania tego, co jest, w stronę tego, co jeszcze nie istnieje. Obierając drugi kierunek, pragnienie próbuje zachować, czyli pamiętać, historię tego, co zostało przekroczone. Te dwa kierunki realizacji siły pragnienia są widoczne również w działaniu społeczeństwa masowego i jego technik kontroli. To, co sprawia, że jesteśmy w stanie wykroczyć poza to, co dane w stronę tego, co upragnione, czyli to, co sprawia, że jesteśmy twórczy, jest tym samym, co sprawia, że tak chętnie poddajemy się mechanizmom działania społeczeństwa kontroli. Kapitalizm według Stieglera jest „ekonomią libidinalną, która (...) niszczy pragnienie, czyli energię która jest libido, ona niszczy to, co społeczne, czyli *philia*” (Stiegler, 2014a, s. 40). Kapitalizm niszczy pragnienie, ponieważ zaprzęga je do podążania jedynie za tym, co jest już określone w społeczeństwie i jego ekonomii, co jest ich produktem, wyrzekając się dążenia do tego, co jeszcze

nieokreślone, co jeszcze nie istnieje na sposób społeczny, czy też ekonomiczny. Kapitalizm niszczy pragnienie ponieważ każe mu pragnąć tego, co można kupić, a nie tego, co można dopiero stworzyć. Ludzi pragnących traktuje się jako pewien zasób przeznaczony do realizacji planów gospodarki, zasób odpowiedzialny za dalsze kupowanie jej wytworów, a gdy wykorzystają oni swoje pragnienie, wyrzuca się ich jak przeszkodę w dalszym rozwoju: „Kapitalizm, który jest ogromną ekonomią motywacji uruchamia techniki fabrykacji motywacji aż do momentu, kiedy stają się one przeciwproduktywne: techniki te tak eksploatowały energię libidinalną, że ta zniszczyła to, co było eksploatowane” (Stiegler, 2014a, s. 42). Z jednej strony mamy więc trudny problem uruchomienia w jednostce procesu sublimacji, który doprowadziłby do przemiany pożądań w pragnienie, z drugiej aparat władzy, który żeruje na tym pragnieniu wykorzystując je do napędzania gospodarki, której techniki, pochodzące ze starożytnej Grecji *hypomnesis* i *hypomnemata*, są w tej gospodarce używane jako technologie kontroli, co jeszcze raz potwierdza, że to, co ma być w człowieku rozwijane, by mógł on funkcjonować, jest używane jednocześnie jako środek do jego zniewolenia. Stiegler pisze:

Sytuacja wygląda w ten sposób, ponieważ libido jest tym, co artykułuje, komponuje, równoważy i metastabilizuje przeciwstawne tendencje – widać tu wyraźnie, że libido jest także, na pierwszym miejscu energią uniespołeczniającą: w tym, co społeczne jest bowiem dynamizm, który postępuje od tego, co wewnętrznie przeciwstawne tej energii, co daje jej jej dynamizm. Dlatego właśnie musimy tu mówić o ekonomii [tego działania]. Pragnienie ukazuje się tu przed wszystkim jako przedspołeczne, i często anty-społeczne, niekonformistyczne i w każdym wypadku jako rzeczywistość prywatna, co oznacza tyle samo, co niepubliczna. Ale ten prywatny moment kiedy pragnienie może rozkwitać i się narodzić, jak w gnieździe, co oznacza psychiczną indywiduację, prowadzi również zawsze do otwarcia tego, co kolektywne, do stania się społecznym (Stiegler, 2014a, s. 41).

Moment aspołeczny, oparty na momencie prywatnym, daje więc początek indywiduacji, która z kolei stwarza możliwości rozwoju społeczeństwa. Dzieje się tak dlatego, że jednostka, która wychodzi od swojego momentu twórczego tworzy również dla, i w społeczeństwie. Należy również zauważyć, że niebezpieczeństwo jest tu podwójne, ponieważ zablokowanie momentu wewnętrznego, momentu libido, nie tylko odbija się na społeczeństwie. Ryzyko polega tu również na tym, że

zablokowanie indywiduacji 'My' jest z konieczności również zablokowaniem indywiduacji 'Ja', czyli jego czystym cierpieniem. To cierpienie, jeśli jest manifestowane bezpośrednio, prowadzi do zupełnie niekontrolowanych aktów, które są nieprzewidywalne i destrukcyjne (Stiegler, 2014b, s. 61).

Konsekwencją więc poddania swojej indywiduacji mechanizmom gospodarki kapitalistycznej, jakimi jest m.in. zsynchronizowanie czasu świadomości ze wzorcami czasowości jakimi są filmy, audycje, czy inne ich formy w mediach, jest to, że jednostka przestaje mieć dostęp do swojej prywatnej, wewnętrznej rzeczywistości, postrzega ona ją jedynie przez pryzmat tego, co proponuje do konsumpcji gospodarka i ekonomia. „Ten prywatny moment, kiedy pragnienie może rozkwitać i się narodzić” (Stiegler 2014a, s. 41) zostaje zniesiony. Jednostka traci miłość do siebie i dochodzi do likwidacji pierwotnego dla jej funkcjonowania narcyzmu, niezbędnego, aby ta miłość trwała. Stiegler konkluduje: „nie ma narcyzmu, nie ma miłości siebie, i dlatego nie ma szacunku dla nikogo” (Stiegler, 2014b, s. 61). Twierdzi jednak również, że „mimo to [wciąż mamy] doświadczenie niezdławionej potrzeby by istnieć, potrzeby by 'mieć to uczucie'” (Stiegler, 2014b, s. 61). Jednakże nie można uzyskać tego uczucia, tego poczucia że się żyje, ponieważ „warunek jego satysfakcji został zniszczony” (Stiegler, 2014b, s. 61). Tym warunkiem „poczucia, że się żyje” jest pragnienie. Jeśli w społeczeństwie, jak i w jednostce, nie ma kreatywności, jednostka przestaje widzieć w niepowtarzalny sposób, widzi tylko to, co ma zobaczyć, co do zobaczenia podsuwają jej media. W ten sposób kształtowana jest jej wrażliwość, co powoduje, że następnie, już bez wskazówek w postaci programów telewizyjnych, wybierze to, co wcześniej wpłynęło na jej umiejętność selekcji. Nie chodzi o to, że jednorazowo kupi to, co zasugeruje jej reklama. Chodzi o to, że całokształt jej wrażliwości będzie odzwierciedlał jedynie to, co go jej nadało, czyli głównie wrażliwość mediów. Stiegler mówi w tym miejscu o ubóstwie symbolicznym i afektywnym: zarówno uczucia, zdolność odczuwania jak i umiejętność symbolizowania stają się uboższe, gdy stale znajdujemy się pod wpływem czegoś, co ma nas jedynie skłonić do konsumpcji. Nasz świat wewnętrzny staje się jednym wielkim rynkiem, gdzie coś się prezentuje, po to, by to kupić. Stiegler pisze:

Synchronizacja wszystkich świadomości jest anulowaniem narcyzmu, który nazywam podstawowym i zasadniczym. Kiedy świadomość staje

się obiektem systematycznej, przemysłowej eksploatacji, która jest niczym innym niż procesem synchronizacji, miłość własna zostaje zniszczona. Źle nastawiona do siebie, świadomość nie może dłużej siebie znieść, żyje w sytuacji niemożliwej do utrzymania. Nie będąc w stanie znieść siebie, nie będąc w stanie istnieć na zewnątrz, nie będąc w stanie projektować siebie w świat, który staje się światem nie do zniesienia, nie może znieść innych. W najgorszej manifestacji tego kryzysu, niszczy ich (Stiegler, 2014b, s. 62).

To właśnie Stiegler nazywa kontrolą sił duchowych, kontrolą ducha. Wraz z powiększaniem się tej kontroli twórcze pragnienie traci swoją moc, najpierw przestaje indywiduuować w zgodzie z jednostkowym odczuwaniem i doświadczaniem, by za chwilę uniemożliwić realizację twórczego potencjału w społeczeństwie. Utrata wewnętrznego „ja” skutkuje utratą możliwości realizacji i kształtowania procesów i celów społecznych.

Podsumowanie: emancypacyjna funkcja pragnienia

Stiegler prezentuje różne sposoby przejmowania naszego czasu przez środki masowego przekazu czy inne kapitalistyczne instytucje, jednakże w swojej pracy o ponownym zaczarowaniu odczarowanego, konsumującego i kalkulującego świata proponuje również rozwiązania, które mogą przedstawionej sytuacji zaradzić. Prezentuje on technologie i nowe urządzenia działające na korzyść ducha, wskazuje sposoby walki z kapitalistycznym systemem wyzyskiwania pożądań, zamiast tworzenia pragnień, chce zaznajomić czytelnika z obszarem, czy też polem możliwych zdarzeń, które by go oczarowały. Widzi więc on nadzieję na zmianę bieżącej sytuacji. Nadzieja ta oparta jest na wartościach, o których w swoich pracach mówił Gilles Deleuze. Tezą tej pracy mogłoby więc być to, że taką podstawową wartością, która może być przeciwstawiona ogłupiającej sile technologii, jest siła pragnienia i energii libidinalnej. To właśnie na działaniu libido zasadza się różnica między pragnieniami, które są potrzebne w społeczeństwie, jak i w tworzeniu się tożsamości, od pożądań, które są niszczące. Stiegler wyjaśnia, że to „[l]ibido jest (...) energią pożądań przekształconą w energię społeczną” (Stiegler, 2014a, s. 41). Jednakże takie przekształcenie daje początek nie tylko społecznym formom pragnienia,

może ono kształtować również samo indywiduum, samo jednostkowe stawanie się.

Prace Lazzarato, z kolei, uzupełniają to podejście i dodają wiele cennych uwag dotyczących procesów tworzących i niszczących podmiot. Lazzarato utrzymuje, że jednostka może usytuować się w przeciwieństwie do zniewolenia maszynowego dzięki uruchomieniu procesów pragnienia i indywiduacji, pisze on: ujednostkowanie opiera się na charakterystycznym procesie „syntezy tego, co zmysłowe”, „tego, co może być tylko doświadczane zmysłami” (Deleuze, 2005, s. 9). Każda jednostka doświadcza inaczej, dlatego ujednostkowanie przebiega każdorazowo w oparciu o innego rodzaju syntezy. Ważne jest, że zmysłowe bycie jednostki jest kształtowane nie w zgodzie z predanymi wzorcami, lecz jego zmysłowość polega właśnie na tym, że uchwytuje to, co nie dałoby się uchwycić inaczej, „dla czego nie istnieje inna jednostkowa kategoria” (Deleuze, 2005, s. 9). Dlatego mówimy o ujednostkowieniu, ponieważ każdorazowo całkowicie inny aparat zmysłowy uchwytuje każdorazowo coś innego. Na tym polega życie duchowe podmiotu, że uchwytuje to, co wykracza poza to, co przeliczalne i poza to, co istnieje: jest oparte na, i czerpie swą siłę z pragnienia przekraczania tego, co tylko jest, w stronę tego co mogłoby być. To właśnie libido jest, „jako pragnienie, pożądaniem przekształconym w obiekt sublimacji, obiekt miłości – miłości innej egzystencji, która jest żywioną pasją uwagą dla innych (...) uwagą dla obiektów, które nie istnieją, ale które dają istnienie tym sublimowanym formom wiedzy przez które otwierają się życie jak i działanie” (Stiegler, 2014a, s. 40) Fantazja, wyobraźnia, plany, marzenia – to aktywności, które zapewniają pragnieniu paliwo do przekraczania granic tego, co istnieje. Niektóre doświadczenia nie mogą być uchwycone inaczej niż za pomocą jednostkowego procesu pragnienia, który posiłkuje się zmysłami, doświadczenia te wykraczają poza schematy, których dostarczają media czy wzorce przeliczania. Niektórych wartości nie da się wyliczyć, a ich siły i przydatności przewidzieć. Nie ma dla nich wspólnego zmysłu, a jedynie ten jednostkowy, niesprowadzalny do innych, „wymaga on syntezy innego, niekategorialnego rodzaju, który można znaleźć w dziełach sztuki” (Deleuze, 2005, s. 9). Dlatego z reguły to w dziełach sztuki najżywiej odzwierciedla się pragnienie, możliwość taką stwarza to, że nie działają tu jedynie siły dyskursywne, ale siły

pochodzące z różnych źródeł; przekształcone są tu cielesne doznania, przeczucia i doświadczenia innego rodzaju. Dla wszystkich z nich sztuka znajduje odpowiednie im formy wyrazu. O dziełach sztuki Deleuze sądzi, że „są to doznania związane z materiałami w taki sposób, by uwolnić *aisthesis* od założeń w rodzaju '*sensus communis*' (...) Dzięki afektowi i perceptowi, dzieło sztuki uderza w coś, co jest jednostkowe, lecz nieosobowe w naszych ciałach i umysłach, nieredukowalne do preistniejącego 'My'” (Deleuze, 2005, s. 9–10).

Sytuacja, z którą mamy do czynienia współcześnie, to sytuacja epoki hiper-industrialnej, która może być scharakteryzowana jako: „przedłużenie kalkulacji poza sferę produkcji wraz z korelatywnym przedłużeniem obszarów przemysłowych” (Stiegler, 2014b, s. 47) na obszary wewnętrznego stawania się jednostki. Zasadniczą cechą tej współczesności jest utrata indywiduuacji: podmiot nie potrafi już dłużej inaugurować procesów ujednostkowania, ponieważ wszystkie doświadczenia, które do tej pory tkwiły w nim i były zasadą tworzenia nowych obiektów i przeżyć, zostały zawłaszczane przez schematy organizacji podmiotowej świadomości, których dostarczają media i technika. Do schematów tych należą również wzorce kalkulacji wcześniej obecne w ekonomii, a obecnie rządzące codziennym myśleniem. Skutkiem działań mediów i sposobów zarządzania czasem jest to, że cokolwiek jednostka by nie pomyślała, zostało to już wcześniej przewidziane i dostarczone przez środki synchronizujące świadomość. Jednostka nie jest w stanie stworzyć nowej jakości, ponieważ zasady tworzenia również zostały poddane wpływowi mediów. Odpowiedzią na takie redukcje doświadczenia może być kształtowanie jednostkowego i niezależnego pragnienia. Pragnienie jest tym, co odpowiada za umiejętności kreacji, jest „jednostkowością (nieporównywalną i nieprzeliczalną), gdzie jednostkowość jest tym, co jest kultywowane przez praktyki zakładające pewne techniki i technologie” (Stiegler, 2013, s. 67). Z kolei „pragnienie pragnie tylko wtedy, gdy fantazjuje. Dlatego egzystencja to pragnienie, fikcje, wyobrażenia i realizacje tych fantazji, które stają się (...) rzeczywistościami duchowymi” (Stiegler, 2013, s. 67). Mówimy tu o kierunku pragnienia, realizującym się w czymś większym i bardziej wartościowym niż to, co przeliczalne.

Natomiast w sytuacji gospodarki rynkowej mamy do czynienia z kontrolą ducha, która dokonuje się „poprzez kontrolę jego symboli, co oznacza narzucanie kryteriów wyboru” (Stiegler, 2014b, s. 55). Jednakże Stiegler pisze również z nadzieją na lepszą przyszłość: „Kapitalizm wymaga motywacji, która jest zawsze rodzajem zaczarowania: nie może on polegać na pożądaniami jedynie, które, jeśli nic się nie zmieni, zniszczą go, a nas razem z nim. Motywacja sama w sobie, jakiegokolwiek rodzaju by nie była – kapitalistyczna, judeo-chrześcijańska, (...) żywi się i polega na jednostkowości (*singularity*). Jednostkowość sama może być obiektem libido, który konstytuuje to, co ludzkie, jako pragnienie, to jest, jako nie bycie nieludzkim” (Stiegler, 2014a, s. 58). To właśnie „bycie nieludzkim” odróżnia maszyny od człowieka, człowiek jako jedyny potrafi wyrządzać świadomą krzywdę, dlatego możliwe, że nie bycie nieludzkim jest głównym wyznacznikiem tego, czego powinniśmy pragnąć, a co najwyraźniej spełnia się w przekraczaniu pożądań tworzących libido. Podobnie jak w sublimacji pożądań w stronę pragnienia, podobnie jak w pragnieniu, gdzie pokonujemy to, co jest, w stronę tego, czego jeszcze nie ma, a co możemy stworzyć, tak w tym, co społeczne, możemy zacząć kultywować i dbać o to, co jest systematycznie niszczone, by umożliwić doświadczanie tego, co doświadczane niepowtarzalnie. Mając na uwadze to, że kształcenie jednostkowej tożsamości wpływa na poczucie społecznego „My”, moglibyśmy przyjąć, że „nie będzie przyszłości kapitalizmu, ani niczego poza kapitalizmem, który z pewnością nie jest wieczny, chyba że przyszłość zatroszczy się o przyszłość pragnienia – o przyszłość obiektów pragnienia” (Stiegler, 2014a, s. 60). Nie muszą one być przeliczalne, nie muszą odpowiadać telewizyjnej reklamie, niech za to będą pełne tego, co pozwoli stworzyć umożliwiającą edukacją kreatywność, niech obudzą zdolność do marzenia o tym, co w zgodzie z tym co społeczne i przeciw ignorancji, jest warte pragnienia.

BIBLIOGRAFIA

- Braidotti, R. (2013). *Po człowieku*. Warszawa: PWN.
- Deleuze, G. (2005). *Pure Immanence. Essays on A Life*. New York: Zone Books.
- Deleuze, G. (2017). *Immanencja: życie*. Kraków: Wydawnictwo Eperons-Ostrogi.
- Deleuze, G. (1990). *Negotiations*. New York: Columbia University Press.
- Deleuze, G. (2007). *Negocjacje. 1972-1990*. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.
- Foucault, M. (1991). *Discipline and Punish. The Birth of the Prison*. London: Penguin Books.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Lazzarato, M. (2014). *Signs and Machines. Capitalism and the Production of Subjectivity*. Los Angeles: Semiotext(e).
- Nietzsche, F. (1992). *Beyond Good and Evil. W: Basic Writings*. New York: Modern Library.
- Nietzsche, F. (1997). *Beyond Good and Evil. Prelude to a Philosophy of the Future*. Mineola, New York: Dover Publications, INC.
- Nietzsche, F. (2010). *Poza dobrem i złem*. Kraków: vis-à-vis etiuda.
- Platon (1958). *Fajdros*. Warszawa: PWN.
- Plato (2008). *Cratylus, Phaedrus, Phaedo*. W: *Plato: Middle Dialogues*. Forgotten Books. www.forgottenbooks.org
- Scheler, M. (1987). *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*. Warszawa: PWN.
- Smith, D.W. (2011). Deleuze and the Question of Desire: Towards an Immanent Theory of Ethics. W: N. Jun, Smith D. W. (red.), *Deleuze and Ethics* (s. 123–141). Edinburgh: Edinburgh University Press.

- Stiegler, B. (2013). *Uncontrollable Societies of Disaffected Individuals*. Cambridge, Malden: Polity.
- Stiegler, B. (2014a). *The Re-Enchantment of the World. The Value of Spirit against Industrial Populism*. London, New Delhi, New York, Sydney: Bloomsbury.
- Stiegler, B. (2014b). *Symbolic Misery. Volume 1: The Hyperindustrial Epoch*. Cambridge, Malden: Polity.
- Węgrzecki, A. (1971). Struktura człowieka w ujęciu M. Schelera. *Studia Filozoficzne*, 6 (73), 47-62.

ABSTRACT

Individuum as a function of desire. Maurizio Lazzarato and Bernard Stiegler on philosophy by Gilles Deleuze.

The objective of this article is to present the philosophy of Gilles Deleuze, seen from the point of view of two contemporary authors, namely: Maurizio Lazzarato and Bernard Stiegler. The main assumption here is that its main revolutionary potential boils down to the value that is attributed to the notion of "desire". The very power of this notion consists in counteracting the processes of reduction of human experience to the level of symbolic and affective misery. The degrading power of media and capitalist societies' technologies as described by Lazzarato and Stiegler may give an insight into the dangers of being a disaffected individual.

KEYWORDS: desire, machinic enslavement, individuation, control, libido.

SŁOWA KLUCZOWE: pragnienie, zniewolenie maszynowe, indywiduacja, kontrola, libido.



GRZEGORZ MICHALIK

UNIwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

NIEZNOŚNA LEKKOŚĆ REALNEGO – PRÓBA LACANOWSKIEJ (PARA-)ONTOLOGII

Pojęcie Realnego jest jednym z tych słów-kluczy, które nieodmiennie kojarzą się z twórczością Jacques'a Lacana. Popularność w humanistyce pojęcie to zawdzięcza najpewniej pracom Slavoj'a Žižka, który Realne opisywał stosując sugestywne, hollywoodzkie obrazy – Realnym jest zatem Obcy z filmu Ridleya Scotta, spojrzenie „porywaczy ciała” (2008, s. 77). Gdy jednak sięgnąć głębiej okazuje się, że zarówno sam Lacan, jak i jego interpretatorzy (nie wyłączając samego Žižka) opisują Realne w dużo bardziej zniuansowany, a nieraz i niejasny sposób.

Pierwsze, co narzuca się przy próbie zrozumienia czym jest Realne, jest podejście, które określić można jako lacanowska *theologia negativa*. Realne jest tym, co pozostaje poza obszarem Symbolicznego (znaczących) oraz Wyobrażeniowego (narcystycznie nacechowanej percepcji), a zatem daje się opisać jedynie w jego negatywności. Jest to podejście tyleż popularne i kuszące – bo wprowadzające porządek w chaos teoretyczny psychoanalizy – co spłycające złożoność problemu. Jednym z celów niniejszego artykułu jest ukazanie, że Lacan starając się wyzwolić z pojęć klasycznej filozofii, dążył do wyjścia poza horyzont zdroworozsądkowych dychotomii: wnętrza i zewnątrz, podmiotu poznającego i rzeczywistości; co za tym idzie, relacja Realnego, Wyobrażeniowego i Symbolicznego ma strukturę węzła boromejskiego, opiera się na współzależności i niemożliwości wyekstrahowania którejś jego części. Drugą kwestią poruszoną w niniejszym tekście sprowadzić można do pytania o możliwość filozofii w obliczu tak ujętej „anty-filozofii”. To właśnie mianem anty-filozofa określił Lacana choćby Alain Badiou. Bycie anty-filozofem nie wyklucza jednak prób sformułowania pewnej (para)ontologii czy też (para)epistemologii; jednak pod

warunkiem, że tak ujęta filozofia psychoanalityczna nie rościłaby sobie praw do stanowienia dyskursu mistrza tj. nie byłaby totalizującym dążeniem do definitywnego opisu rzeczywistości.

W niniejszym artykule przedstawię kolejno: zarys rozwoju pojęcia Realnego - od początków nauczania Lacana aż do rozwinięcia teorii obiektu-przyczyny pragnienia jako szczególnej manifestacji Realnego. Następnie postaram się odpowiedzieć na pytanie o „status ontologiczny” Realnego – czy istnieje, jak istnieje oraz jakie konsekwencje niesie dla filozofii - oraz ukazać dość charakterystyczny ruch w obrębie teorii, który polega na przemieszczaniu się Realnego z transcendencji w stronę podmiotowej immanencji w toku rozwoju teorii francuskiego psychoanalityka.

Nim jednak przejdę dalej, konieczny wydaje się opis fundamentów, na których opiera się projekt psychoanalitycznej (para)ontologii Lacana, a zatem również – w szerszym oglądzie – jego teorii podmiotowości. W mojej opinii, ten fundament odnaleźć możemy w Seminarium XI o czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy (Lacan, 1998b), konkretnie w lekcji poświęconej dwóm kluczowym dla Lacana terminom – alienacji i separacji. Alienacja ma w filozofii długą historię, najbardziej oczywistym skojarzeniem jest tu alienacja robotnika w teorii Marksa, do niej zresztą zdaje się nawiązywać Lacan. Tak jak robotnik pozostaje alienowany wobec rezultatów swojej pracy, tak podmiot jest alienowany wobec języka którym się posługuje, stosując lacanowski żargon: podmiot alienowany jest w Innym jako miejscu łańcucha znaczących. W dużym skrócie – mała istota ludzka, nieposługująca się jeszcze językiem, będąc na łasce Innego¹, który realizuje jej elementarne potrzeby zmuszona jest do artykułowania tej potrzeby w porządku języka - Lacan artykułację tę określa mianem domagania. Samo umieszczenie potrzeby w kontekście języka jest już źródłem nieporozumienia, nie ma bowiem możliwości idealnego odniesienia znaczącego do jego przedmiotu w związku z tym, że Symboliczne jest wybrakowane. Co więcej, domaganie jest zarazem

¹ Przez „Innego” należy rozumieć tu koncept określany nieraz terminem „Wielki Inny”. W teorii Lacana mamy do czynienia z dwoma ujęciami samego pojęcia „innego”. Jest „inny” zapisywany małą literą, który oznacza inny podmiot w relacji wyobrażeniowej, z drugiej strony mamy (Wielkiego) Innego, który jest tym, co przekracza Wyobrażeniowe, wkracza w relację intersubiektywną czyniąc ją triadyczną, którego utożsamić należy z Symbolicznym, z porządkiem mowy.

żądaniem miłości i uznania, które nie znajduje adekwatnej odpowiedzi, stąd ruch ludzkiego niezaspokojonego nigdy pragnienia. Czego jednak nie wyraża Symboliczne tj. czego brakuje w Innym jako miejscu łańcucha znaczących? Przede wszystkim Symboliczne nie zawiera w swoim zbiorze znaczącego mogącego adekwatnie oznaczać sam podmiot². Stąd nieukształtowany podmiot staje przed nieświadomym i wymuszonym wyborem pomiędzy pustką nie-Symbolicznego a brakiem w samym Symbolicznym. Tym, co podmiot traci jest Realne, byt w swoim niezróżnicowaniu.³ A zatem egzystencja podmiotowa naznaczona jest stałym zmaganiem z nieokreślonym brakiem - mając to na uwadze łatwiej będzie zrozumieć pewną specyficzną namiętność Realnego, która napędza ruch myśli uwidaczniający się w niniejszym tekście, a która w mojej opinii dominowała w całej twórczości francuskiego psychoanalityka niezależnie od prób jej periodyzacji na „okres strukturalistyczny” czy „okres Realnego”.

Rozwój pojęcia Realnego

W najwcześniejszych spośród opublikowanych w *Écrits* tekstów Lacana (takich jak *Stadium Zwierciadła* czy *Agresywność w Psychoanalizie*) pojęcie Realnego jako takie nie występuje. Co nie oznacza, że Lacan nie był świadom pewnej określonej sfery, traumatycznego rdzenia ludzkiego bycia. Realne jako pojęcie stosunkowo rozwinięte, pojawia się w pierwszym seminarium o pismach technicznych Freuda. Lacan zdaje się utożsamiać wtedy Realne z twardym, nieusymbolizowanym rdzeniem Rzeczywistości, tym, co nie zostało poddane symbolizacji – nie zostało przepracowane, co jest poza dyskursem (2017, s. 127-128). Konfrontację z Realnym opisuje on, odwołując się m.in. do przeprowadzonej przez Melanie Klein analizy małego Dicka:

² Pisze o tym Lacan już w seminarium III: „Jest bowiem coś radykalnie nieprzyswajalnego przez znaczący. Tym czymś jest po prostu niepowtarzalne istnienie podmiotu. Dlaczego on jest? Skąd się wziął? (...). Znaczący jest niezdolny do udzielenia mu odpowiedzi, a to z tej prostej przyczyny, że umieszcza go właśnie poza śmiercią. Znaczący już uznaje go za umarłego, z samej swej istoty go unieśmiertelnia.” (Lacan, 2014, s. 331).

³ Zainteresowanych problematyką podmiotowości u Lacana odsyłam do artykułu mojego autorstwa pt. *Podmiot zanikający-kwestia podmiotowości w psychoanalizie Jacques’a Lacana* (Michalik, 2018).

Jest bowiem jasne, że tym co nie zostało u niego usymbolizowane jest rzeczywistość. Ten młody podmiot jest cały zanurzony w rzeczywistości, w stanie czystym, nieukonstytuowanej. Cały jest w niezróżnicowanym. Tymczasem, cóż innego stanowi o świecie ludzkim, jeśli nie zainteresowanie kierowane ku przedmiotom jako osobnym przedmiotom, jako ekwiwalentnym? (Lacan, 2017, s. 132).

Powyższy fragment ukazuje pacjenta Melanii Klein, obojętnego, dotkniętego mutyzmem, jako zanurzonego w nieusymbolizowanej Rzeczywistości, która nie-poddana procesom zróżnicowania, określenia opozycji, jest – jak napisze Lacan nieco później – „nurtem pre-tekstów” (2002, s. 252). Budzić wątpliwość może oczywiście tak dosłowne zestawienie Realnego i nieusymbolizowanej Rzeczywistości sugerujące, że Lacan na tym etapie rozumie Realne tylko jako materię Rzeczywistości, która nie jest dana podmiotowi w sposób bezpośredni: bez ekranów Symbolicznego i Wyobrażeniowego. Z drugiej strony jednak, w tym samym Seminarium, Lacan definiuje Realne jako, to w czym wydrążone jest bycie ugruntowane wyłącznie przez Symboliczne; twierdzenie to niejako antycypuje późniejsze rozwinięcia Realnego jako tego, co nie-jest, co jest brakiem.

W Seminarium II, którego tematem było Ja w teorii Freuda, Lacan nie przekształca koncepcji Realnego w jakimś znaczniejszym stopniu. Realne jest „tym, co bez pęknięcia”, co poza dychotomią wnętrza i zewnątrz (Lacan, 1998, s. 97)⁴. Pojawia się jednak ten wymiar Realnego, który Lacan rozwinie w późniejszych seminariach – jest ono jako takie zarazem obiektem i nie-obiektem, który generuje lęk.

Tę traumę spotkania z Realnym opisuje Lacan w poniższym fragmencie lekcji podczas której analizuje sen Freuda o zastrzyku Armii – Realne utożsamione zostaje tu z obiektem lęku:

Lękotwórczy obraz, (...), który nazwać możemy jawieniem się tego, co nieprzenikalne w Realnym, pozbawionym jakiegokolwiek mediacji, ostatecznym Realnym, esencjonalnym obiekcie, który nie jest obiektem, który sprawia, że wszelkie słowa zawodzą (...) – to obiekt lęku *par excellence*” (Lacan, 1998, s. 164).

W tym kontekście pojawia się jeszcze jedno nawiązanie do freudowskiej interpretacji marzenia sennego – Realne jest tym, co w śnie wyznacza jego granicę, co zaś Freud określił mianem pępka snu

⁴ Wobec Realnego dychotomia ta zostaje unieważniona, ponieważ to dopiero Symboliczne może różnicować Realne tworząc Rzeczywistość.

(Lacan, 1998, s. 157). O ile sen jako taki pozostaje w granicach Symbolicznego, odgrywany jest z użyciem znaczących i interpretacja senu jako taka jest możliwa, to jednak musi mieć swój kres. Coś nie pozwala się zinterpretować, wymyka się sensowi. Fakt, że Lacan podkreśla ten aspekt Realnego na tak wczesnym etapie twórczości sprawia zarazem, że nie jest on wówczas teoretykiem ściśle tylko strukturalistycznym. Jest on jak najbardziej świadom ograniczeń struktury Symbolicznego, która, owszem, warunkuje funkcjonowanie rzeczywistości, w tym sensie, że określa granice naszego doświadczenia; zarazem coś jednak umyka tej strukturze, nie poddaje się Symbolizacji. Fakt tej nad-obecności Realnego w Symbolicznym doskonale ukazuje przytaczany przez Lacana w tym samym seminarium opis statystycznych prawideł rzutu monetą. O ile pojedyncze zdarzenie rzutu monetą może mieć równie prawdopodobne rezultaty, zarówno 50% szans, że wypadnie reszka, jak i tyle samo, że wypadnie orzeł, to inaczej sprawa się ma z sekwencją zdarzeń. I choć „z punktu widzenia Realnego każdym ze zdarzeniu szanse są takie same”, to już wprowadzenie pewnej sekwencyjności zmienia te zasady. I tak, w przypadku powtórzenia zdarzenia, prawdopodobieństwo powtórzenia wyniku wynosi dla dwóch zdarzeń już nie 50% a 25% (Lacan, 1998, s. 182). A zatem samo wprowadzenie Symbolicznego w postaci syntaksy pomiędzy następującymi po sobie takimi samymi pod względem szans zdarzeniami, zmienia coś w samym Realnym. Ta izolacja zdarzenia, jako pozasymbolicznego (abstrahując już od tego, że sam fakt jego ujęcia coś w nim zmienia, w tym sensie, że zostaje ujęte poprzez symbol) stanowi o tym, że Realne jest - jak to ujmuje Jacques Alain Miller (2016) - „bez prawa”. Ten wymiar Realnego nie zostaje poddany jakimś większym przekształceniom i przez całą twórczość Lacana pozostaje ono tym, co nie podlega prawu, jakkolwiek próba wprowadzenia porządku w Jedno czy też Niezróżnicowane prowadzi do pęknięcia i jego „zamazania”.

Momentem niezmiernie istotnym w rozwoju pojęcia Realnego jest Seminarium III o psychozach. Realne nie jest już tylko jakaś nieokreślona materia poza Symbolicznym, staje się również materia samego języka. Jest to wizja nieco różniąca się od pierwszych artykulacji tych koncepcji. Język nie jest już bowiem utożsamiany wyłącznie z Symbolicznym. Nie ma prostej dychotomii Symbolicznego jako języka i Realnego jako twardego rdzenia rzeczywistości.

Konieczne w tym miejscu staje się więc przybliżenie niektórych lingwistycznych aspektów teorii Lacana. Francuski psychoanalityk nie tylko zapożycza od de Saussure'a pojęcia znaczącego i znaczonego ale w dość znacznym stopniu modyfikuje wzajemny ich stosunek. Po pierwsze, uprzywilejowuje znaczące rozumiane jako dźwiękowy wymiar słowa – znaczące jako takie nic nie znaczy, nabiera sensu dopiero w relacji z innymi znaczącymi, w metonimicznym łańcuchu znaczących. Znaczone zaś jako zatrzymujący łańcuch znaczących jest z gruntu wyobrazeniowy (Lacan, 2014, s. 101). W związku z tym Lacan nieufnie podchodził do wszelkiej nauki opartej na rozumieniu, prób y nadania ostatecznego sensu czy to w metafizyce czy psychologii (w tym mocno krytykowanej przez niego psychologii ego) są skazane na porażkę i stanowią w jego opinii jedynie wyraz narcystycznej fiksacji. Co więcej, Symboliczne jest zbiorem skończonym, stąd ciągłe zagrożenie erupcją Realnego, Realne zaś nigdy nie jest w całości poddane Symbolizacji. Mamy zatem do czynienia z jednej strony z symbolicznym wymiarem znaku tj. relacji znaczących, jak i wyobrazeniowym – jego znaczeniem. Istnieje jednak trzeci aspekt - realny wymiar znaczącego. Tym Realnym znaczącego jest Litera jako materialny wymiar języka⁵. Tom Evers, autor pracy *Lacan and the concept of the Real*, na określenie tego wymiaru używa terminu „znaczące-w-izolacji” w odróżnieniu od strukturalistycznego znaczącego-w-relacji (2012, s. 38). Ten drugi wysuwa się na pierwszy plan w nauczaniu Lacana, lecz to znaczące-w-izolacji stanowi fenomen centralny dla doświadczenia psychozy.

Cechą Symbolicznego jest zatem jego relacyjność, znaczące mogą uzyskać sens dopiero w relacjach z innymi znaczącymi. Co, jeśli jednak znaczące obdarzone zostanie ze swojej gwarantującej sens relacyjności aż do momentu, w którym jest niczym innym, tylko samą materią języka, innymi słowy, co jeśli stanie się znaczącym-w-izolacji? Konfrontacja z pustym znaczącym jest według Lacana udziałem psychotyków, zaś sam fenomen psychotyczny to „wyłonienie się w rzeczywistości jakiegoś ogromnego znaczenia, które na nic takiego nie wygląda – gdyż nie można go z niczym powiązać, jako że nigdy nie weszło ono do systemu symbolicznego – ale które w pewnych okolicznościach może zagrażać całej konstrukcji” (Lacan, 2014, s. 158). Tym znaczeniem – wydaje się,

⁵ Literę definiuje Lacan jako „materialny nośnik, który konkretny dyskurs zapożycza z mowy” (Lacan, 2014b, s. 11).

że w tym przypadku należy odejść od dosłownego traktowania tego terminu – jest Realne objawiające się jako niezrozumiała dla chorego halucynacja. Realność halucynacji wynika z faktu, że to co powraca w formie halucynacji jest dla chorego zupełnie obce, nieznanne, a zatem Realne. Niezrozumiała z prostego powodu – na poziomie relacji symbolicznej coś zostało wykluczone:

Przed jakąkolwiek symbolizacją – ta uprzedniość nie jest chronologiczna, lecz logiczna – występuje, jak pokazują psychozy, pewien etap, na którym może się zdarzyć, że część symbolizacji się nie dokona. Ten pierwszy etap poprzedza całą dialektykę neurotyczną, wynikającą z tego, że nerwica jest mówieniem, które się artykułuje (...). Może być więc tak, że coś pierwotnego dla bycia podmiotu nie wejdzie do symbolizacji i będzie nie wyparte, ale odrzucone. (...) coś nie zostanie usymbolizowane i przejawia się w realnym (Lacan, 2014, s. 151-152).

Wykluczeniu ulega specyficzne znaczące, podtrzymujące funkcjonowanie łańcucha znaczących⁶, stąd – jak to ujmuje Lacan – „dziura w rzeczywistości”. A zatem Realnym jest to, co nie poddane symbolizacji, brak w Symbolicznym. W odniesieniu do przytaczanego fragmentu – konkretnie „przejawiania się w Realnym” - należy unikać nieporozumienia, które wyniknąć mogłoby z potocznego pojmowania Realnego. Jak pisze Lorenzo Chiesa: „jeśli Imię-Ojca zostało wykluczone jako zewnętrzny gwarant Symbolicznego, to nasza codzienna rzeczywistość przekształcona zostaje w urojeniu w Realne-języka (...). Nieświadome jako Realne-języka – niezapośredniczona, nieusymbolizowana litera – pojawia się w rzeczywistości” (2007, s. 109).

W tamtym czasie, Lacan uznaje jeszcze, że rzeczywistość jako taka, tak jak ją doświadczamy w Symbolicznym i Wyobrażeniowym dla nie-psychotyka ma strukturę zamkniętą⁷. I chociaż także udziałem neurotyka jest doświadczanie pewnego załamania rzeczywistości, co określa się mianem powrotem wypartego, to jednak wyparte ma

⁶ Ten znaczący to Imię-Ojca, znaczący mistrzowski, do którego odsyłają inne znaczące. Opiekunowie, niekoniecznie sam Ojciec, sprawują pewną funkcję Symbolicznego, „uczą” podmiot postrzegać świat, pozwalają podmiotowi zająć pozycję w Symbolicznym. Stąd zagrożenie rozpadem rzeczywistości u psychotyków, u których funkcja ta zostaje wykluczona, nie wiedzą oni jaką pozycję w Symbolicznym mają zająć.

⁷ Ten sposób periodyzacji, w którym wskazuje się na podejście Lacana do spójności struktury zapożyczam od Lorenzo Chiesy. (2007, s. 120).

charakter Symboliczny - doświadczenie wejścia w Symboliczne zostało wyparte, zepchnięte do nieświadomości nie zaś wykluczone⁸.

Niespełna cztery lata później, w Seminarium VII o etyce psychoanalizy (1997), Lacan dokonał specyficznej substancjalizacji Realnego. Jest to koncept o tyle wyjątkowy, że odgrywa znaczącą rolę w tylko tym jednym seminarium. Nie uprzedzając jednak faktów, to co zajmuje w nim centralne miejsce – ta topografia nie jest przypadkowa – to Rzecz. Nasuwać się mogą tutaj skojarzenia z kantowskim *Ding an sich*. Czyż właśnie nie tak – nieco upraszczając - prezentuje się na pierwszy rzut oka lacanowska ontologia? Z jednej strony podmiot, który poprzez Symboliczne, poznaje przedmioty, z drugiej jednak ten sam podmiot nie ma dostępu, do tego co wymyka się strukturze znaczących, co samo-w-sobie.

Lacan termin *Rzecz* zapożycza z jednego z wcześniejszych tekstów Freuda – *Zarysu Psychologii*. Ojciec psychoanalizy Rzeczami nazywa „pozostałości [pierwotnych procesów psychicznych] niepoddających się osądowi” (Freud 2010, s. 16), podobieństwo do poglądów autora *Krytyk* narzuca się zatem samo. „Rzecz jest tym co poza znaczonym”, tak mogłaby brzmieć najkrótsza definicja - to traumatyczny, przedsymboliczny wymiar Innego, pierwotne źródło satysfakcji dla dziecka. Jest jednak zarazem tym, co bezpowrotnie utracone w wyniku wejścia w Symboliczne.

Status ontologiczny Rzeczy jest cokolwiek paradoksalny - jako takiej nie przysługuje jej pozytywny sposób istnienia i to w dwojakim sensie – po pierwsze postrzegana rzeczywistość ograniczona jest tylko do wymiarów symbolicznego i wyobrażeniowego, Rzecz jest zaś dziurą w strukturze znaczących; z drugiej strony, ustanowiona retroaktywnie, zależna jest od Symbolicznego. By nieco rozjaśnić te zawiłe kwestie, przywołać można metaforę wazy. Rzecz stanowi pustą jej przestrzeń, lecz przecież przed jej powstaniem nie możemy mówić o jej wnętrzu, zarazem zewnątrz wazy nadaje wnętrzu określony kształt. Kształt ten wyznaczany jest przez znaczące, które krążą wokół Rzeczy jako utraconego źródła pierwotnej satysfakcji. Marc de Kesel, autor komentarza do Seminarium VII, zauważa, że szczególnie interesujący jest aspekt umiejscowienia Rzeczy. Skoro zarazem umyka ona

⁸ Więcej w kwestii psychoz, zob. Fink, 2002, s.118-162.

znaczącym a znaczące podążają za nią, to czy stanowi ona element *psyche*, czy też oddziałuje na podmiot z zewnątrz? Lacan starając odpowiedzieć się na takie wątpliwości wprowadzana pojęcie ekstymności – choć Rzecz jest w miejscu luki w języku, oddziałuje na podmiot niejako z zewnątrz (De Kesel, 2009, s. 92). Jak pisze Kuba Mikurda: „(...) realne (Rzecz) jest jednocześnie warunkiem możliwości i celem/kresem symbolicznego pragnienia”.

Rzecz jako pojęcie nie pojawia się już w późniejszych Seminariach – traci znaczenie na rzecz obiektu małe a – obiektu-przyczyny pragnienia. Lacan uznawał obiekt małe a za jedno ze swoich najważniejszych osiągnięć. Najpełniejszy kontekst dla tej problematyki zaprezentował on w trakcie Seminarium XI o czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy (Lacan, 1998b). W seminarium tym wprowadzone zostają pojęcia alienacji i separacji jako procesów, które konstytuując podmiotowości, dają początek ludzkiemu pragnieniu, którego przyczyną staje się właśnie obiekt *małe a*. W mojej opinii jest to nie tyle jakiś przełom w teorii, lecz raczej próba jej bardziej sformalizowanej artykulacji. Nostalgia za utraconym byciem już od początku refleksji psychoanalitycznej Lacana stanowiła przecież jej *leitmotiv*. Obiekt *małe a* podobnie jak Rzecz stanowi rezultat wejścia podmiotu w Symboliczne, wyznacza kierunek, w którym podąża ludzkie pragnienie i tak jak Rzecz ma ono status obiektu nie-rzeczywistego, będąc paradoksalnie nieobecną przyczyną. By lepiej zrozumieć tę specyficzną przyczynowość, przywołać można lekcję Lacana o *tyche* i *automatonie*.

Automaton jest funkcją powtórzenia i jako koncepcja jest punktem stycznym psychoanalizy ze strukturalizmem, stanowi o tym wymiarze podmiotowości, w którym podmiot jest zamieszkały przez znaczące. Nieświadomość jest „ustrukturyzowana jak mowa”, jest łańcuchem znaczących - do tego momentu podmiot jest tylko i wyłącznie „osadem” - ich efektem. Innymi słowy, *automaton* to bieg naszej nieświadomości, która determinuje życie podmiotowe. Lacan nie jest jednak deterministą i jak zauważa: „nieciągłość jest (...) zasadniczą formą, w której nieświadome jawi się jako fenomen, nieciągłość w której coś ukazuje się jako niezdecydowanie” (Lacan, 1998b, s. 25). Francuski psychoanalityk poddaje tutaj krytyce stanowisko, w myśl którego ludzka psychika stanowi integralną, rozciągłą całość. To w tym

miejscu wprowadzone zostaje *tyche* - to, co się przytrafia, zdarza, przerywa bieg *automatonu*, zarazem otwierając pole, w którym podmiot jest niezdeterminowany, co pozwala – to kwestia fundamentalna dla psychoanalizy - na jakąkolwiek zmianę w wyniku praktyki analitycznej.

Tak rozumianą, nieobecną przyczyną, która wymyka się znaczącym jest właśnie obiekt-przyczyna pragnienia. Genezy tego paradoksalnego obiektu upatrywać należy, podobnie jak w przypadku Rzeczy, w samym dramacie edypalnym, gdzie w toku alienacji – co należy rozumieć jako poddanie się logice znaczącego – i separacji (od matki), „wypada” nieusymbolizowana reszta. Interwencja w pierwotną relację z matką zaburza idealny stan symbiozy, podmiot traci niejako część swojego bycia. Kwestia ta nie jest jednak taka prosta, dosłowne podejście do dramatu edypalnego sprawia bowiem, że pojawia się ryzyko sprowadzenia całej wielopłaszczyznowej dialektyki pragnienia do zredukowanej dychotomii tego, co naturalne i tego, co symboliczne. W obiekcie-przyczynie pragnienia uwidacznia się jednak wzajemne powiązanie trzech rejestrów – jest on wyobrażeniową reprezentacją realnego braku, który stanowi rezultat wkroczenia symbolicznego⁹. Obiekt *małe a* jest tym, co Slavoj Žižek określa mianem „Realnego Realnego”¹⁰, jest to „nie wiadomo co”: „nieuchwytnie <<coś>> czyniące przedmiot wzniosłym”. Z właściwą sobie manierą, Žižek ilustruje działanie obiektu *małe a* na przykładzie klasycznego filmu klasy b pt. *Inwazja Porywaczy Ciał*. W dużym skrócie, w filmie tym cechą odróżniającą ludzi, których ciała zostały opanowane przez kosmitów od zwykłych ludzi, jest nieznaczna anatomiczna zmiana np. błysk w oku (Žižek, 2008, s. 83-84). Te skopiczne skojarzenia zgodne są poniekąd z tym, co Lacan pisał o spojrzeniu jako uprzywilejowanym obiekcie-przyczynie pragnienia. Zresztą, do tego sprowadza się cała dialektyka ruchu pragnienia, jego celem jest wszakże pragnieniowość jako taka,

⁹ Obiekt *małe (a)* to nie tylko obiekt-przyczyna, który wprawia w ruch pragnienie, ale również obiekt lęku. Jak wspomniałem, konfrontacja z Realnym stanowi doświadczenie traumatyczne. Tak samo jest z manifestacją Realnego jakim jest obiekt. Jak pisze Lacan „lęk nie jest bez obiektu”, spotkanie zaś z nim generuje doświadczenie niesamowitego (Lacan, 2014b, s. 76).

¹⁰ W odróżnieniu od Realnego w jego wymiarze wyobrażeniowym, które Žižek definiuje jako „przeróżający, pierwotny obraz unieważniający wszelką obrazowość” oraz Realnego w jego Symbolicznym wymiarze, czego przykładem dla Žižka może być „pozbawiony bogactwa ludzkich znaczeń, bezsensowny wzór chemiczny” (Žižek, 2008, s. 83).

„czysta pragnieniowość”, jak to ujmują Bruce Fink (1995, s. 91). Wśród innych równie (nie)namacalnych obiektów-przyczyn wymienić można prócz oka/spojrzenia, także głos czy usta¹¹. Skoro jednak obiekt wiąże się z pragnieniem, to skąd te raczej makabryczne skojarzenia obiektu z horrorem? Odpowiedź jest nieco paradoksalna – człowiek choć pragnie, to wcale nie chce dotrzeć do kresu pragnienia, zbytnia namacalność obiektu-przyczyny generuje lęk wynikający z „braku braku”, ponieważ tam, gdzie powinna znajdować się pustka napędzająca nasze pragnienie, wyłania się jakiś nieokreślony obiekt.

Lacan opisując w seminarium o lęku obiekt-przyczynę nawiązuje do freudowskiej kategorii niesamowitego (*das Unheimliche*). Jeśli naturalnym sposobem kontaktu podmiotu z innym jest z jednej strony wyobrazeniowe niwelowanie inności w innym jako naszym zwierciadle, z drugiej zaś pośredniczenie tego kontaktu w Symbolicznym, to cokolwiek wykracza poza te rejestry wywołuje w nas lęk, który – jak stwierdzał Lacan – jest sygnałem Realnego.

Zagadnienie to wymaga zatem jeszcze pewnych wyjaśnień – podstawowym polem, w którym podmiot styka się ze swoim obiektem-przyczyną pragnienia jest fantazmat, który służy temu, by ukryć traumę wejścia w Symboliczne, które skutkowało „utratą bycia”. Fantazmat jest także próbą odpowiedzi na pytanie „czego chce ode mnie Inny?”, a zatem określa pozycję jaką podmiot zajmuje w Symbolicznym wobec innych podmiotów, co znów sprawia, że fantazmat stanowi podstawę struktury klinicznej.

Standardowa, neurotyczna struktura może przyjąć dwie podstawowe formy – obsesyjną i histeryczną. W pierwszym przypadku podmiot nie pogodził się z utratą swojego bycia (a zatem jest przekonany o tym, iż nie posiada nieświadomości, stanowiąc kompletną strukturę), w drugim zaś, histerycznym, podmiot odgrywa rolę obiektu, z pomocą którego inny mógłby odbudować własną pełnię (Fink 2002). Obiektem, o którym mowa w fantazmacie jest właśnie obiekt *małe a* warunkujący pragnienie. Jaki jest jednak charakter tego utraconego obiektu, który miałby sprawić, że podmiot przywróciłby swą pełnię?

¹¹ Žižek często jako ilustrację głosu jako odizolowanego obiektu-przyczyny pragnienia, przywołuje głos matki zabójcy z *Psychozy Hitchcocka*. Lacan z kolei odwołał się do znaczenia szofaru w judaizmie (Žižek, 1992; Lacan, 2014b, s. 213, 230, 243).

Jest on o tyle wyobrażeniowy, o ile ma jakąś określoną reprezentację (np. pierś), z drugiej jednak strony, jest on o tyle Realny, że jest tożsamy z brakiem, który pojawił się wskutek pojawienia się Symbolicznego.

Trauma (nie)obecności – pozytywny i negatywny wymiar Realnego

Ten krótki, nieco uproszczony zarys historii pojęcia ukazuje Realne jako zjawisko niezmiernie wieloznaczne. Po pierwsze, utożsamić je możemy z pierwotną cielesnością – ciałem, które nie zostało poddane ani wyobrażeniowej integracji ani symbolicznemu spętaniu. Po drugie, co wynika z powyższego, Realnym jest to, co nie zostało jeszcze poddane Symbolizacji, a zatem jest Rzeczą, której obecność charakteryzuje mityczne relacje pre-symboliczne. Jest wreszcie obiektem *małę a* – nieobecną przyczyną pragnienia.

Pewne wątpliwości budzić musi na pewno kwestia Realnego pre-symbolicznego – jaki jest jego status, czy wszystko, to co nie poddane symbolizacji utożsamić można z jakąś pierwotną materią? Jeśli tak, to czy Lacan byłby w ontologicznym sensie materialistą, a nie – jak chcą niektórzy, zastosuję tu hiperbolę – zafiksowanym na znaczącym prekursorem postmodernizmu? Nawet jeśli odpowiemy twierdząco na pierwsze pytanie, to nie zmienia to wiele w samej problematyce Realnego w psychoanalizie. Zagadnienie to ważność swoją utrzymuje tylko i wyłącznie ujęte w kontekście klinicznym a więc podmiotowym. To w klinice uzyskuje najpełniejszy, niezależny od metafizycznych założeń, wyraz ujawniając się tam, gdzie na poziomie jednostkowej podmiotowości szwankuje Symboliczne i Wyobrażeniowe. Innymi słowy, Realnym z którym ma do czynienia psychoanaliza, nie jest – jak to określa Lacan – *Primitiv Stoff*¹² a Realne-w-Symbolicznym, którego manifestacją jest choćby *obiek a* (Chiesa 2007, s. 127).¹³

Paradoksalny status Realnego objawia się także w tym, że nie daje się sprowadzić do prostego stosunku przyczyny, skutku i celu. Klasyczne dla metafizyki, sięgające Arystotelesa rozróżnienie traci

¹² Nieopublikowane tłumaczenie Seminarium IV o relacji z obiektem. Lekcja z 28 listopada 1956 roku.

¹³ Na tym rozróżnieniu opiera się również Bruce Fink, określając Realne pierwotne jako Realne₁, zaś Realne będące nieusymbolizowaną resztą jako Realne₂. To jedynie z tym drugim Realnym może mieć do czynienia podmiot (Fink, 1995)

swoją ważność w odniesieniu do Realnego. Jest tak dlatego, że stanowi ono zarazem swoją przyczynę jak i cel. Z jednej strony, jest tym, co wprawia w ruch ludzkie pragnienie – podmiot dąży do ustanowienia na powrót niezróżnicowanej jedni. Objawia się to nie tylko w życiu seksualnym, lecz – co interesujące i determinujące lacanowską koncepcję filozofii i nauki – w procesach poznawczych. Już we wczesnym etapie swojej twórczości, Lacan nawiązując do psychologii *Gestalt*, ukazywał skłonność człowieka do całościowego pojmowania. Tym zresztą jest samo *ego* - wprowadzeniem niepodzielnej całości w miejsce dezorganizacji. Podobnie rzecz się ma z procesami poznawczymi i budowaniem wiedzy – zarzutem jak Lacan stawia filozofii jest właśnie roszczenie do totalności¹⁴. Jednak na najbardziej elementarnym poziomie, który jest obszarem działania psychoanalizy, dążenie to objawia się poprzez próby odnalezienia obiektu-przyczyny pragnienia. Na tym zasadza się choćby działanie wspomnianego już fantazmatu. Podmiot w wymiarze intersubiektywnym redukuje więc innego do obiektu-przyczyny pragnienia – może to być spojrzenie, głos; jednak nawet nawiązanie relacji z innym wcale nie przywraca oczekiwanego poczucia pełni, dlatego ludzka seksualność – co zauważył już Freud – naznaczona jest permanentnym to-nie-to (Lacan, 1998b). W ten sposób należy rozumieć przyczynowość i celowość leżącą po stronie Realnego – to ono wprawia w ruch łańcuch znaczących, który trwa, dopóki nie odnajdzie swojej przyczyny. Dlatego też Lacan (1998c, s. 94) określał Realne mianem tego, co „nie przestaje się pisać”¹⁵. Nie przestaje się pisać dlatego, że Symboliczne jest z natury ograniczone – odnalezienie tego „właściwego” znaczącego jest skazane na porażkę. Działa tutaj jednak pewna dwoistość, o ile rzeczywiście Realne stawia opór Symbolicznemu, to zarazem Symboliczne wyznacza niejako formę Realnego. Nie ma więc mowy o jakiejś jednostronnej determinacji. Owszem, treścią wazy jest to, że jest ona pusta, jednak sam kształt jej

¹⁴ Dlatego też Alain Badiou umieszcza Lacana pośród przedstawicieli antyfilozofii (Badiou, 2011).

¹⁵ W tym przypadku, literatura dostarcza doskonałego przykładu. Czyż nie na tym zasadza się ruch pragnienia Witolda w *Kosmosie* Gombrowicza? Tą nieobecną przyczyną jest wróbel, a raczej sam akt jego powieszenie, którego sprawca nie jest znany. Ta tajemnica sprawia zarazem, że Witold pragnie, pragnienie to nie zostaje jednak zaspokajane, on sam przechodzi od jednego obiektu do drugiego, co pokazują metonimiczne wyliczenia. (Gombrowicz, 2013, s. 147-148).

wnętrza, pustki zależy już od materii, z której jest ona ukształtowana czyli znaczących.

Ale to o czym mowa, kiedy mówimy o braku w Symbolicznym, ma wymiar negatywny; jest jednak jeszcze Realne, które w jakiś określony sposób się jawi tj. ma niewątpliwie wymiar pozytywny, co zresztą narzuca się, kiedy mowa o obiekcie-przyczynie pragnienia i lęku wywoływanym przez konfrontację z Realnym. Czy rzeczywiście jest tak, że rozkosz (w tym wypadku, rozkosz poza zasadą przyjemności) i lęk są generowane przez pustkę w Symbolicznym? Odpowiedź należy twierdząco, jednakże trzeba zwrócić uwagę na jedną istotną kwestię - Realne jest jednocześnie i Brakiem i nie-Brakiem – pewną nadwyżką. Lacan w wyraznie akcentuje pewną specyficzną substancjalność Realnego. Nie jest to na pewno substancjalność właściwa obiektom ontologii, natomiast niezaprzeczalnym faktem jest, że Realne w jakiś sposób istnieje. Lacan ten nieokreślony sposób istnienia określa, używając terminu ze słownika Heideggera, mianem ek-sistencji. Realne istnieje poza znaczącym, zaś możliwą jego manifestacją jest *jouissance* - rozkosz, a zatem termin ek-sistencja (Miller 2016b) odsyła nie tylko do tego, co poza ale również do ekstatycznego doświadczenia seksualnego.

Czym więc jest *jouissance*? Tak jak i inne pojęcia ze słownika Lacana, także i to podlegało przemianom w trakcie trwania seminariów. Dość precyzyjnego opisu rozwoju pojęcia dostarcza tekst *Paradygmaty Jouissance* Jacques'a Alaina Millera (2000). Wskazuje on, że na gruncie psychoanalizy Lacanowskiej można wyróżnić kilka koncepcji *jouissance*, które bądź to zostają przez Lacana zarzucone i zastąpione innymi, bądź też z nimi współwystępują. Rozwój ten pokrywa się w znacznym stopniu z opisywanym wcześniej rozwojem pojęcia Realnego, jednocześnie poza nie wykraczając. Dzieje się tak ponieważ, *jouissance* nie zawsze tożsama była z samym Realnym. Początkowo *jouissance* stanowiła bowiem funkcję Wyobrażeniowego – było celem opisywanej już prze mnie powstałej w toku stadium zwierciadła podmiotowości, którą Lacan uznawał za „fałszywą” i przeciwstawiał ją symbolicznemu i autentycznemu Ja(je) nieświadomości. *Jouissance* można uzyskać tylko na zewnątrz, w relacji z innym, jednak tak pojmowana intersubiektywność naznaczona jest wrogością, gdyż ostatecznym celem wyobraźniowego Ja jest ugruntowanie swojej uzyskanej, fałszywej „pełni”. Każda inność tej pełni jednak zagraża, a więc

jouissance miałyby się wiązać ze zniwelowaniem inności w innym, uczynieniem z innego swojego „zwierciadła” i nic ponad to. Tak pojmowane dążenie do *jouissance* było dla Lacana (1996, s. 13) zjawiskiem jednoznacznie negatywnym - w tamtym okresie Wyobraźniowemu pozorowi przeciwstawił on relację Symboliczną - to „pełna mowa”, relacja symboliczna zapobiega współunicestwieniu przez podmioty. Lacan jednocześnie rozwijał swoją koncepcję pragnienia. Jak ujmuje to Jacques Alain Miller, w przypadku pragnienia, „zaspokojenie związana jest ze znaczącym podtrzymującym pragnienie: jest jakaś osoba, funkcja, instancja, która reprezentuje znaczące pragnienia” (2000, s. 17) - jest to rozkosz rozumiana w sposób jak najbardziej potoczny. Istnieje jednak również inna forma satysfakcji, powiązana z samą strukturą znaczących, z jej metonimicznym ruchem, przepływem znaczonego pod znaczącymi. Samo dążenie motywowane to-nie-to stanowi już jakaś formę satysfakcji.

Jednak w pełni wyartykułowane jako koncept staje się *jouissance*, wraz z wprowadzeniem w Seminarium VII pojęcia Rzeczy, a co za tym idzie *jouissance* zostaje umieszczone jednoznacznie po stronie Realnego. Jest to *jouissance* niemożliwe, całkowicie poza znaczoną - to ku niemu kieruje się pragnienie przekraczającej granice *polis* Antygony opisywanej przez Lacana w seminarium VII. Choć użycie w tym przypadku terminu „pragnienie” wydaje się być już nie na miejscu - podczas gdy pragnienie ufundowane jest na znaczących, to *jouissance* wykracza całkowicie poza nie, jest totalnym przeciwieństwem przyjemności, jest bardziej niż perwersyjne¹⁶. Antygona gotowa jest za swoje pragnienie umrzeć, innymi słowy ruch jej pragnienia zostaje zatrzymany. Jednakże - jak pokazałem - wraz z rozwojem pojęcia obiektu-przyczyny pragnienia, Lacan zdaje się unieważniać tę radykalną niedostępność *jouissance*, pozwalając jej się jawić właśnie w obiekcie, który jest niczym innym jak obecnością pustki, która wcześniej była w pewnym stopniu czymś zewnętrznym, zaś dostęp do niej wymagał

¹⁶ To rzecz jasna wyraźne powiązanie transgresyjności pragnienia osiagającego swój kres z freudowskim popędem śmierci. Antygona przekracza Symboliczne, a zatem horyzont moralności wyznaczony przez *polis* (dlatego też Polinik zostaje pozostawiony na polu bitwy, poza *polis*). Jej determinacja, by pochować brata jest ruchem etycznym, jednak nie w sensie zgodności jej gestu z prawami bogów, lecz przez to, że Antygona trwa przy swoim pragnieniu nawet za cenę śmierci.

tragicznej transgresji¹⁷. Jacques Alain-Miller stwierdza nawet, że istnieje nadzwyczajna sprzeczność pomiędzy paradygmatem *jouissance* prezentowanym w Seminarium VII a paradygmatem z seminarium o czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy (Miller, 2000), s. 23). W pierwszym z nich, *jouissance* powiązane jest z horrorem, sadyzmem, podczas gdy w Seminarium XI Lacan zdaje się sądzić, że jest możliwy nietransgresyjny sposób obcowania z *jouissance* – poprzez obiekt-przyczynę pragnienia, który zostaje wprowadzony w miejsce najpierwotniejszej straty. Nie jest jednak tak, że Lacan umieszcza ten ulotny obiekt w strukturze znaczących, nadal pozostaje on czymś niematerialnym lecz substancjalnym. Zdecydowanie w większym stopniu *jouissance* powiązane zostaje ze strukturą znaczących wraz z Seminarium XVII. Choć należy uściślić, Lacan rozróżnia tu, z jednej strony *jouissance* rozumianą jak wcześniej jako „ruch ku śmierci” (2007), s. 20), lecz wprowadza i nowe strategie doznawania rozkoszy. Luka, która jest efektem działania struktury wypełniona być może substytutownym *jouissance* (Miller, 2000, s.36). W jaki sposób rozgrywa się to powiązanie? Po pierwsze, w nawiązaniu do swoich wcześniejszych poglądów Lacan określa doświadczanie swojego ciała przez podmiot jako zapośredniczone w Symbolicznym, określając jednak przy tym sam mechanizm opisywania ciała znaczącymi. Mianowicie, znaczące pojawiają się miejscach intruzji *jouissance*, które mają miejsce w najpierwotniejszej relacji z Innym – te intruzje są niczym innym jak utraconą rozkoszą, która nadpisywana jest przez znaczące z jednej strony – poprzez swoją nieadekwatność – wymazujące ją, z drugiej mające służyć jej ponownemu ustanowieniu. Jak pisze Paul Verhaeghe, „wiedza [znaczące - przyp. G.M.] jest zarazem środkiem do osiągnięcia *jouissance*, jak i przyczyną jej utraty”. Utrata, jak wiemy, jest jednak zawsze częściowa i to w miejscu braku wyłaniają się „odpryski *jouissance*” – inne, będące efektem sublimacji przedmioty

¹⁷ Jak zauważa Kuba Mikurda (2015) kwestia Antygony jako modelu postępowania jest dyskusyjna. De Kesel (2009) określa dosłowne potraktowanie historii Antygony jako „bezpośrednie nawoływanie do samobójstwa”(s. 240) i postuluje potraktowanie jej raczej jako obrazu transgresyjności naszego pragnienia, Butler (2000) zaś, zarzuca Lacanowi, że konsekwencją jego odczytania jest stwierdzenie „albo Symboliczne albo śmierć”. Žižek (2016), idąc na przekór obydwu pozycjom, w swych pracach sugeruje raczej, że Antygona jest modelem postępowania w tym sensie, że jej gest przekroczenia umożliwia zarazem przekształcenie relacji symbolicznych, co czyni z Antygony rewolucjonistkę *par excellence*.

dostarczające satysfakcji. Lacan ten rodzaj ograniczonej satysfakcji określa mianem – w nawiązaniu do Marksa – *plus-de-jouir*, „rozkoszą dodatkową” (2007; Verhaeghe 2006).

O ile więc wcześniej, jak wskazywałem, intruzja w życie podmiotu *jouissance* i Realnego była jedynie efektem wybrakowanego Symbolicznego, tak wraz z Seminariami XVII-XX, to język i struktura ma swoje źródło w *jouissance*. Lacan wprowadza w Seminarium XX termin *lalangue*, je-język, który wymykając się sensowi, funkcjonując poniekąd poza systemem Symbolicznego, staje się źródłem rozkoszy (1998c, s. 24). To przekształcenie w ramach teorii języka, w mojej opinii nie jest czymś nagłym, to nie rewolucja samej teorii, co konsekwencja która sprawiła, że Lacan rozwija koncept dużo wcześniejszy – realnego tworzywa języka. Należy jednak przyznać, że niektóre koncepty, kojarzące się z jakąś nieomal transcendentalnością, warunkujące podmiotowość, jako takie stały się jedynie ulotnymi zwornikami – tak się dzieje choćby z Imieniem-Ojca, W tym miejscu konieczna wydaje się być dygresja i odejście na chwilę od problematyki *jouissance*

Pierwszym momentem, który zapowiada odwrót Lacana od strukturalizmu jest przejście od twierdzenia „istnieje Inny dla Innego” do „nie istnieje Inny dla Innego”. Innymi słowy, Lacan zdaje się wierzyć na początku rozwoju teorii w konieczność funkcjonowania jakiegoś zewnętrznego gwaranta dla porządku symbolicznego. Dla Arystotelesa był to porządek ciał niebieskich, zaś w kulturze Judeo-chrześcijańskiej gwarantem tym jest Bóg, co w największym chyba stopniu, akcentuje Kartezjusz w swoich *Medytacjach*. W Seminarium IV Lacan właśnie w odniesieniu do tego rodzaju gwarancji nie-zwodniczości używa terminu „transcendentny”: „ojca symbolicznego, koniecznego dla społecznej konstrukcji, możemy umiejscowić jedynie poza, odważę się tak to określić, w transcendencji” (Za: Chiesa, 2007, s. 16).

Lecz gwarant ten jest nie tylko na zewnątrz, poprzez swoją gwarancyjność zdaje się być warunkiem możliwości poznania, dlatego określam go mianem czegoś, co kojarzy się z transcendentalnością, która organizuje doświadczenie. W seminarium V, Lacan mówi o Innym dla Innego, jako „miejscu w którym mowa nabiera kształtu” (2017). Lecz niespełna rok później, zdradza on już słuchaczom „wielką tajemnicę psychoanalizy”, która brzmi: „nie ma Innego dla Innego (...), nie ma pewności, że jeżeli myślę, to jestem (...). Jedyną rzeczą, której

uczy nas psychoanaliza, jest to, że nie jestem tym, który jest obecny w procesie myślenia, że jestem; a to z prostego powodu, że myśląc o tym, że jestem myślę w miejscu Innego a jestem inny od tego, który myśli, że jest (...). Nie ma w Innym żadnego znaczącego, który mógłby odpowiedzieć mi na pytanie „czym jestem?”¹⁸. Mamy do czynienia z dość zaskakującym zwrotem. Lacan mówiąc o nietożsamości myślenia o byciu podmiotu i samego bycia podmiotu ma na myśli alienację, innymi słowy nasze myślenie siłą rzeczy wyrażone jest przez znaczące, które nie są nasze, są zewnętrzne, znajdują się w Innym jako miejscu łańcucha znaczących. U wczesnego Lacana, nie-zwodniczość tych znaczących jest gwarantowana przez jakąś zewnętrzną instancję, która w późniejszym czasie ulega relatywizacji. Nie mówimy już o Imieniu-Ojca, lecz Imionach-Ojca. Inny opisywany dotąd za pomocą symbolu A, zostaje przekreślony, jest wybrakowany tak jak i sam podmiot i nic nie jest w stanie wymazać tego braku.

W myśli późnego Lacana, Symboliczne tracąc swoją autonomię, zostaje więc stopniowo poddawane Realnemu, które pozostaje tym, co najbardziej pierwotne i warunkujące podmiotowość. To nie podmiot już mówi, a ciało:

Jest ciało, które rozkoszuje się (*jouit*) na rozmaite sposoby. Miejsce *jouissance* jest jednak zawsze to samo, jest nim ciało. Może rozkoszować się (*jouir*) poprzez masturbację albo po prostu mówiąc. I fakt, że mówi, nie oznacza, że ciało przywiązane jest do Innego. Jest przywarte jedynie do *jouissance*, do *jouissance* Jednego (Miller, 2000, s. 44).

To ściśle *jouissance* Jednego to rozkosz poza alienacją, poza Innym, nie tylko jako strukturą, ale również innym w relacji seksualnej.

Radykalny realizm psychoanalizy

Ruch rozwojowy koncepcji *jouissance* i Realnego zdaje się zaczynać transcendencją (pierwsze seminaria, aż do seminarium VII, gdzie pojawia się ekstymność) a kończyć na immanencji i "podziurawieniu" struktur. To właśnie tę immanencję Realnego ma na myśli Alenka Župancic kiedy pisze o realizmie spekulatywnym, że stanowi on pewną fantazję o jakiejś transcendentnej rzeczywistości („Wielkim

¹⁸ Lacan, *The Seminar of Jacques Lacan: Desire and Its Interpretation 1958-1959 Book VI*, inedit, s. 206.

Zewnątrz”), która zabrana została nam przez filozofów nazbyt skoncentrowanych na podmiocie (Zupančič, 2014, s. 24). Nie jest tak, że poza podmiotem istnieje jakieś Realne, które jest całkowicie od niego niezależne – Ono już tu jest, jest w naszym życiu podmiotowym jako obiekty naszego lęku, jako obiekty-przyczyny pragnienia, jako nieznośna rozkosz. Kuszącą propozycją w perspektywie filozoficznej jest zatem próba jakiegoś przepracowania Realnego. I choć jest ono tym, co nigdy nie przestaje się pisać, co zawsze ucieka znaczącym, to przysługuje mu jakaś nieokreślona i niematerialna substancjalność. Stąd zresztą zdaje się wynikać dążenie nowego pokolenia lacanistów do próby wpisania psychoanalizy w problematykę realizmu. Wśród nich wymienić należy choćby Lorenzo Chiesę, Adriana Johnstona - przedstawiciela realistyczno-spekulatywnego podejścia w badaniach nad psychoanalizą - czy Toma Eyersa. Ci autorzy zresztą udowadniają, że twierdzenie Alaina Badiou o rzekomej antyfilozoficzności Lacana (lecz konstruktywnej w jego opinii) poddane może być rewizjom. Jak zauważa Tom Eyers, psychoanaliza nie jest ani filozofią ani antyfilozofią, na pewno jednak ma filozoficzne konsekwencje. Autor ten zresztą, stara się ukazać Lacana, jako nie idealistę skoncentrowanego na strukturach znaczących lecz materialistę. Teza Eyersa jest następująca: „skoro znaczące niekoniecznie powiązane są z sensem, to jako takie mają one materialny charakter” (Eyers, 2012, s. 121); innymi słowy, znaczące to jakieś dźwięki, Litery i takimi pozostają, dopóki nie zostaną powiązane z innymi znaczącymi. Wtedy jednak na pierwszy plan wysuwa się relacja tworząca strukturę zmieniając niejako status ontologiczny znaczącego.

Podobnie można podejść i do samego ciała i jego niedającej się wymazać materialności. I choć Lacan w wielu miejscach pisze, że ciało jest „zapisane”, w tym sensie, że poprzez znaczące jest opisane, podzielone, określone płciowo, to zawsze jest coś co umyka znaczącemu – jest nim *jouissance* własnego ciała. Owszem, sfery erogenne jako takie również są „opisane”, lecz jak zdaje się sugerować późny Lacan, możliwa jest *jouissance* poza Innym. To zresztą wydaje się być celem samego aktu analizy – podmiot przekraczając fantazmat bierze odpowiedzialność za swoją rozkosz, zmienia swoją pozycję wobec Innego, już nie jest neurotykiem, który z resentymentem patrzy na rzekomą rozkosz

innych, niepotrafiącym wziąć spraw w swoje ręce – „to przez moją matkę nie mogę czerpać satysfakcji seksualnej”.

Zarazem jednak, fakt, że ta ostateczna *jouissance* jest czymś poza Innym, a zatem poza strukturą, nie pozwala określić tak naprawdę jej statusu ontologicznego. Wszak bycie jako takie, egzystencja utrzymują swoją ważność tylko w ramach określonej struktury, która wprowadza podziały i różnicuje. To zresztą stanowi treść zarzutów jakie Lacan wysuwa wobec filozofii, która jego zdaniem przywiązywała zbyt dużą wagę do pojęć. Czy jednak możliwe jest proste i zarazem bardzo skromne stwierdzenie „tak, Realne **jest** i żadne znaczące tego faktu nie zmieni”? W mojej opinii tak. Wydaje się, że jest to najbardziej podstawowe twierdzenie psychoanalizy, twierdzenie zarazem najpewniejsze. Można rzec - zawsze coś. Jednak jak próbowałem wykazać, to „bycie” Realnego ma szereg konsekwencji dla Symbolicznego, Wyobrażeniowego. Niezaprzeczalnym novum lacanowskiego „realizmu” jest to, że jest Realne immanentne wobec podmiotu.

Nie jest to jednak jakaś dziwaczna forma spirytualizmu czy solipsyzmu, zaś samo pojęcie ekstymności, które wprowadza Lacan nie unieważnia tej immanencji, chodzi bowiem o to, że sam warunek możliwości doświadczenia Realnego – zabrzmiałoby to jak truizm - leży po stronie podmiotowej; nie da się zbadać rozkoszy, nie da się zbadać lęku. I o ile Symboliczne rzeczywiście jest wybrakowane już przed narodzinami podmiotu, jest transcendentne i od niego pierwotnie niezależne, to jego przemieszczenia leżą jak najbardziej po stronie podmiotowej. To te przemieszczenia wyznaczają horyzont jawienia się Realnego, to od podmiotu zależy „pisanie się Realnego”, które zarazem już na zawsze jest czymś, co „na swoim miejscu”.

BIBLIOGRAFIA

- Badiou, A. (2011). *Wittgenstein's Antiphilosophy*. New York – London: Verso.
- Butler, J. (2000). *Antigone's claim*. New York: Columbia University Press.
- Chiesa, L. (2007). *Subjectivity and Otherness. A Philosophical Reading of Lacan*. Cambridge — London: MIT Press,
- De Kesel, M. (2009). *Eros and ethics: reading Jacques Lacan's Seminar VII*. Albany: SUNY Press.
- Eyers, T. (2012). *Lacan and the concept of the Real*, Springer.
- Fink, B. (1995). *The Lacanian subject*. Princeton: Princeton University Press.
- Fink, B. (2002). *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej* Warszawa Wydawnictwo Adam Żórawski.
- Freud, Z. (2010). *Zarys psychologii*. "Kronos" 12(1), s. 5-18.
- Gombrowicz, W. (2013). *Kosmos*. Warszawa: Wydawnictwo Literackie.
- Lacan, J. (1996). *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Lacan, J. (1997). *Seminar. Book VII. The Ethics of Psychoanalysis*. New York — London: Norton & Co.
- Lacan, J. (1998). *Seminar Book II. The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*, New York – London: WW Norton & Company.
- Lacan, J. (1998b). *Seminar. Book XI. The four fundamental concepts of psychoanalysis*. New York – London: WW Norton & Company.
- Lacan, J. (1998c). *Seminar. Book XX. Encore, on feminine sexuality, the limits of love and knowledge*. New York – London: WW Norton & Company.
- Lacan, J. (2002). *Écrits: a selection*. New York – London: WW Norton & Company.
- Lacan, J. (2007). *Seminar. Book XVII. The Other Side of Psychoanalysis*. New York – London: WW Norton & Company.

- Lacan, J. (2014). *Seminarium III. Psychozy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Lacan, J. (2014b). *Anxiety: The Seminar of Jacques Lacan, Book X*. London: Polity Press.
- Lacan, J. (2017). *Seminarium I. Pisma techniczne Freuda*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Michalik, G. (2018). Podmiot zanikający–kwestia podmiotowości w psychoanalizie Jacques’a Lacana. *Analiza i Egzystencja*, 41, s. 79-99.
- Mikurda, K. (2015). *Nie-całość*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Miller, J.A. (2000). *Paradigms of jouissance*. „Lacanian Ink” 17(2): 8-47.
- Miller, J.A. (2016). *The Real is without law*. „Lacanian ink” 47(1): 90-115.
- Miller, J.A. (2016b), *Ex-sistence*. „Lacanian ink” 48(2): 108-141.
- Verhaeghe, P. (2006). *Enjoyment and Impossibility* [w:] Jacques Lacan and the other side of psychoanalysis. J. Clemens, R. Grigg (red.), Durham – London: Duke University Press, s. 29-49.
- Žižek, S. (1992). *Enjoy your symptom! Jacques Lacan in Hollywood and out*. New York – London: Routledge.
- Žižek, S. (2008). *Lacan. Przewodnik krytyki politycznej*, tłum. Julian Kutyła, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa.
- Žižek, S. (2016), *Antigone*. London: Bloomsbury Publishing.
- Zupančič, A. (2014), *Realism in psychoanalysis*, [w:] *Lacan and Philosophy: The New Generation*, L. Chiesa (red.). re-press. Melbourne

ABSTRACT

The Unbearable Lightness of the Real – Trials of Lacanian (Para-)ontology

The Real is one of the most interesting and at the same time most „philosophical” among Lacan’s concepts. Even, if it is rather clinical question, there is no doubt that theory of three registers has almost metaphysical consequences. In this paper, author describes history of the concept of the Real in Lacan’s teaching and tries to find an answer to question concerning possibility of lacanian (para-)ontology. It turns out that, what is specific to lacanianins is movement from transcendence to immanence.

KEYWORDS: Lacan, psychoanalysis, realism, the Real, ontology.

ABSTRAKT

Realne stanowi jeden z najciekawszych i zarazem najbardziej „filozoficznych” konceptów Lacana. I choć odkrycie Realnego wiąże się przede wszystkim z kliniką, to nie można zaprzeczyć, że teoria trzech rejestrów niesie ze sobą implikacje niemal metafizyczne. W niniejszym artykule autor opisuje rozwój pojęcia Realnego w nauczaniu Lacana, próbując jednocześnie odpowiedzieć na pytanie o możliwość psychoanalitycznej (para-)ontologii. Okazuje się, że tym, co wyróżnia lacanowski realizm jest specyficzny ruch – od transcendencji do immanencji.

SŁOWA KLUCZOWE: Lacan, Psychoanaliza, realizm, Realne, ontologia.



MARZENNA CYZMAN

UNIWERSYTET MIKOŁAJA KOPERNIKA W TORUNIU

FILOZOFIA W SUKURS EDUKACJI. O FILOZOFICZNYCH PODSTAWACH NAUCZANIA JĘZYKA

Celem niniejszych rozważań jest prezentacja kilku obserwacji prowadzonych względem dwu komplementarnych porządków – porządku praktyki, zatem procesu nauczania języka i kultury, i porządku teorii, zatem prac metodycznych poświęconych nauczaniu języka obcego, tu: języka polskiego jako obcego

Choć jako praktyk nauczania języka – w zakresie wszystkich sprawności oraz kompetencji kulturowych – jestem głęboko przekonana o prymacie doświadczenia dydaktycznego, to jednocześnie dostrzegam niepokojący brak jego podstaw filozoficznych, ściślej – brak uświadomienia ufundowań metodologicznych procesu dydaktycznego, związany z zapoznaniem refleksji na temat tego, w jaki sposób zdobywamy wiedzę. A przecież bez przemyślenia tego, co stoi u podstaw metodyki nauczania, trudno mówić o świadomym i skutecznym przekazywaniu wiedzy.

Na proces dydaktyczny będę tu patrzeć z konstruktywistycznej, w dużej mierze radykalnie konstruktywistycznej, perspektywy, choć nie jest moim celem sformułowanie nowego konstruktywistycznego modelu nauczania. Konstruktywizm (w jego różnych odmianach – jako społeczny konstruktywizm, radykalny konstruktywizm, biokonstruktywizm) jako podstawa i strategia nauczania, nie tylko języków, ale również innych dyscyplin, jak matematyka, jest już przedmiotem wielu prac, głównie teoretycznych, ale także programów nauczania, z większą lub mniejszą skutecznością wdrażanych w procesie nauczania języka obcego (np. Pressley, Harris, Marks 1992, 3–

31; Kenneth 1995, 17–39; Glasersfeld 1992, 551–571; Bednarz 2011, 239–247; Bednarz, Garrison 1998; Baviskar, Hartle, Whitney 2009, 541–550; Laroche 2000, 55–68).

Obszar dociekań ograniczę do obserwacji procesu nauczania kultury w dydaktyce języka polskiego jako obcego, choć poniższe uwagi odnoszą się w równym stopniu do nauczania kultury w dydaktyce języków obcych.

Samo nauczanie kultury bywa rozumiane szeroko jako obecność w procesie nauczania takich obszarów poznawczych, jak zachowania społeczne, realia danego kraju, historia i polityka państwa, dzieła sztuki, zwłaszcza literatury, miejsca pamięci. To szerokie jego rozumienie chciałabym na wstępie nieco uściślić poprzez wyodrębnienie dwu obszarów poznawczych. Sądzę, że można by tu mówić o dwu porządkach, porządku kultury rozumianej jako element zintegrowanego zachowania językowego danej wspólnoty interpretacyjnej, i porządku wiedzy o kulturze¹. Ten pierwszy realizuje się wraz z przyswajaniem języka, ten drugi natomiast biegnie niezależnie od niego lub stanowi jego uzupełnienie. Ma też w odróżnieniu od pierwszego charakter sformułowany i w mniejszym lub większym stopniu pojęciowy. Poniższe obserwacje będą zatem pogrupowane ze względu na dwa wyznaczone tu obszary językowo-kulturowe.

¹ Stosuję w tekście instrumentarium pojęciowe właściwe konstruktywizmowi, ogólnie pojętemu, bez wskazania na jego konkretną odmianę (Bohuszewicz, Cyzman 2016, 7–14). Pojęcie wspólnoty interpretacyjnej przejmuję od Stanleya Fisha, także z konstruktywizmem kojarzonego. Amerykański myśliciel nigdy *wspólnoty interpretacyjnej* nie zdefiniował. Po raz pierwszy użył interesującego terminu w tekście *Interpreting the "Variorum"* (Fish 1980, 147–173; Fish 2011, 363–392). Wspólnot interpretacyjnych jest nieskończenie wiele i zwykle uczestniczymy w dużej ich liczbie równocześnie. Przynależność do jednej z nich nie wyklucza przynależności do szeregu innych, (Fish 2008, 178–179). Samo sformułowanie *wspólnota interpretacyjna* (*interpretive community*) oznacza zarówno grupę ludzi dzielących określone przekonania, jak i zbiór przekonań, przesądów i przed-rozumień i wspólnych tradycji (Markiewka 2013, 282–283).

Nauczanie zachowania językowego / oswajanie zachowania językowego

Pojęcie zachowania językowego zostało sformułowane przez chilijskiego biologa, jednego z fundatorów radykalnego konstrukttywizmu, Humberta Maturanę, który twierdził, że *linguistic behaviour is orienting behaviour* (zachowanie językowe jest zachowaniem o charakterze orientującym, Skibiński 2003, 166–168). Badacz używa tu słowa „languaging”, które za Adamem Skibińskim tłumacząc jako *zachowanie językowe*, uznając, że kalka z języka angielskiego, *językowanie*, po polsku brzmi niefortunnie. Zakres tego pojęcia jest szeroki – nie odnosi się ono bowiem ani do systemu językowego, ani do aktów mowy, ani też łącznie do obu dziedzin: *langue* i *parole*, lecz do całościowo pojętego zachowania człowieka. Obejmuje zatem nie tylko formułowanie i recepcję wypowiedzi, ale także reakcje organizmu, emocje, odruchy cielesne etc². Język postrzegany jest przez Maturanę jako złożony akt w sferze praktycznej działalności człowieka, którego funkcją jest organizowanie i orientowanie jego zachowania. Chilijski myśliciel neguje referencyjną funkcję języka, zakładając, że jego podstawową funkcją nie jest opis niezależnie od systemu istniejącej rzeczywistości czy przekazywanie informacji, lecz tworzenie konsensualnej dziedziny (*consensual domain*), dziedziny zgodności, a właściwie dopasowania, pomiędzy organizmami, które wchodzą ze sobą w lingwistyczne interakcje. Obserwatorzy ustawicznie dokonują opisów, samo-opisów, poprzez operacje rozróżniania, w efekcie czego kreują rzeczywistość (Skibiński 2003, 179–180). Mimo biologicznego ufundowania swych tez, Maturana bynajmniej nie zakłada, że język to wyłącznie fenomen neurofizjologiczny, bowiem zachowanie językowe obejmuje całościowo ujmowane reakcje organizmu i interakcje z innymi organizmami, a jako organizujące całą naszą praktykę życiową, nie może być zredukowane do operacji neuronalnych.

Jeśli pojęcie zachowania językowego rozumieć w sposób konstruktivistyczny, to problem, czy nauczać kultury, w ogóle nie

² Jest to ujęcie zupełnie inne od tradycyjnych koncepcji lingwistycznych, zwłaszcza jeśli weźmiemy pod uwagę, że Maturana neguje referencyjną funkcję języka. Jego zdaniem, nie odnosimy się bynajmniej w aktach mowy do świata, lecz każdorazowo do naszych własnych doświadczeń, przez język zapośredniczonych i w nim tylko wyrażonych.

powstanie. To, co bowiem najczęściej się pod nią tu rozumie, jest niezbywalną i niewyodrębnialną częścią tak rozumianego zachowania językowego. W tym sensie nie należałoby upominać się o obecność czynnika kulturowego w procesie dydaktycznym, ale o adekwatną prezentację pewnego uzgodnionego w danej wspólnocie i ją również wyrażającego zachowania językowego. Programy nauczania języka obcego tak więc powinny być formułowane, a teksty w podręcznikach tak dobierane i preparowane, by w jak najbardziej adekwatnym stopniu przekazywać autentyczne zachowania językowe, a nie jedynie prezentować formalny wykład jego struktury. Tak rozumiana kultura nie jest zatem czymś, czego osobno należy nauczać. Zachowanie językowe aktualizuje się w dobrze dobranym lub odpowiednio spreparowanym tekście, który stanowi charakterystyczną realizację jakiejś sytuacji kulturowej czy socjokulturowej (Achtelik 2004; Martyniuk 1998, 91–92; Gaszyńska–Magiera 2005, 116–117)³. Jest więc tak, a w każdym razie tak być powinno, że nauczanie języka automatycznie implikuje nauczanie kultury. Nie oznacza to jednak bynajmniej, że absolutnie każdy tekst niesie ze sobą treść kulturową, przy takim rozumieniu jednak każdy winien aktualizować jakiś aspekt zachowania językowego.

Badacze mają świadomość, jak trudno jest o autentyczny, żywy kontakt z językiem. Waldemar Martyniuk słusznie wskazuje kilka przyczyn takiego stanu rzeczy – ufundowanie programów, podręczników, tekstów na strukturalistycznej koncepcji już nie tylko języka, ale i świata, która zakłada opis obiektywnie danych faktów językowych, pedagogiczną tradycję, polegającą na przekazywaniu już odkrytej i ustalonej wiedzy, a także tradycję szkolną projektującą nieautentyczną sytuację nauczania (Martyniuk 1998, 91–92). To niewątpliwie powoduje, że owo zachowanie językowe w sposób nierzadko szczątkowy aktualizuje się w podręcznikach i programach. Jak wskazują badania Małgorzaty Gaszyńskiej–Magiery, podręczniki do nauczania języka polskiego jako obcego jedynie w niewielkim stopniu aktualizują typowe w naszej wspólnocie interpretacyjnej strategii komunikacyjne, przyjętą w niej etykietę językową i normy

³ Zob. także istotną dla organizacji procesu nauczania publikację *Opis poziomów kompetencji językowej dla potrzeb certyfikacji znajomości JPJO*, 2000, d/s Ministerstwo Edukacji Narodowej, Komisja Certyfikacji Znajomości Języka Polskiego Jako Obcego, Materiały robocze, nr 4/2000.

grzecznościowe. I tak, typowe cały czas dla nas *wspólne ponarzekaństwo, udzielanie rad, o które nikt nie prosi czy nieprzyjmowanie odmowy i nieliczenie się z zastrzeżeniami rozmówcy* właściwie w ogóle nie aktualizują się w tekstach (Gaszyńska-Magiera 2005, 116–117).

W *Opisie poziomów kompetencji językowej dla potrzeb certyfikacji znajomości JPJO* czytamy, że zdający winien znać fakty i normy kulturowe rządzące komunikacją w danym języku (MEN 2000. Skuteczna komunikacja oznacza więc, że użytkownik języka zna takie fakty i normy i że są one integralnym elementem jego zachowania językowego. W związku z tym postulat osobnego sprawdzania tak rozumianej kompetencji kulturowej wydaje się bezzasadny, testując poszczególne sprawności, sprawdzamy zarazem zakres kompetencji kulturowej⁴. Rzecz nie dotyczy w moim przekonaniu tego, czy i jak ją sprawdzać, lecz raczej tego, jak w sposób skuteczny oswajać obcokrajowca z nowym dla niego zachowaniem językowym.

Podnoszone w wielu pracach metodycznych kwestie tego, jak kompetencję kulturową sprawdzać i jak wyznaczyć jej kanon, wynika z kontaminacji dwu wyodrębnionych przeze mnie porządków. Autorzy zwykle dyskutują o sposobie nauczania wiedzy o kulturze, nie o kompetencji kulturowej, w sposób pośredni niejako potwierdzając, że nie da się jej po prostu sensownie osobno testować (Jelonkiewicz 2001). W dobrym teście biegłości, który sprawdza opanowanie poszczególnych sprawności językowych, znajomość kulturowych aspektów zachowania językowego zostanie sprawdzona niejako automatycznie, wraz ze sprawdzeniem umiejętności pisania czy czytania ze zrozumieniem.

Uświadomienie sobie, że oswajamy z zachowaniem językowym, a nie osobno z obszarami o kulturowym charakterze, ma znaczenie

⁴ Nie jest to oryginalna czy rewolucyjna teza, choć nigdy nie zyskała ona jeszcze konstruktywistycznego uzasadnienia. Poddawała ją krytyce m.in. M. Gaszyńska-Magiera, *Jak testować znajomość kultury?* (wersja pdf www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../0368931d-4cda-4aa5-88dc-b673b4de29ea, dostęp 15.10.2016).

Autorka, odwołując się do innych niż ja filozofów i lingwistów, formułuje pojęcie komunikacji i kultury, które wydaje się analogiczne względem zarysowanego przeze mnie w tekście głównym. W swym wywodzie jednak nie stosuje konsekwentnie tego podziału, kontaminując oba porządki. Bardzo trafnie jednak wskazuje np. zagadnienia gramatyczne, które mają aspekt kulturowy.

przede wszystkim dla organizacji procesu dydaktycznego. Nie prowadzi bynajmniej do postulatu konieczności oparcia programu nauczania wyłącznie na tekstach niepreparowanych na potrzeby nauczania, byłby on niemożliwy do realizacji zwłaszcza w grupach o niskim poziomie zaawansowania językowego. Chodzi tu raczej o takie preparowanie tekstów, mówionych i pisanych, by były one dopasowane do tego modelu rzeczywistości, który został uzgodniony w tej wspólnocie językowej, w którą studentów / studentki wprowadzamy. Tymczasem sposób przekazu stypizowanych zachowań komunikacyjnych, które integrują tę grupę, a także właściwej dla niej emocjonalności, stanowi podstawową wadę wielu podręczników do nauczania polskiego jako obcego. I znów nie idzie tu o krytykę zbyt sztucznych tekstów, preparowanych ze względu na nadrzędne zagadnienie gramatyczne, bo podręczniki, jak np. *Krok po kroku*, wykazują dbałość o ich naturalność. Odnosi się tu wrażenie jedynie okazjonalnego wystąpienia w danym tekście określonego przypadku czy określonej leksyki. Problem dotyczy raczej wciąż słabej aktualizacji strategii komunikacyjnych właściwych wspólnocie uczących, co dziwi tym bardziej, że to właśnie podejście komunikacyjne jest obecnie preferowane, jeśli nie już wyłączone, w światowej glottodydaktyce.

Formułowany tu przeze mnie bardzo ogólnie postulat konstruktywistycznej proveniencji należałoby zatem uszczegółowić poprzez zmianę ufundowania sposobu nauczania języka obcego. Konstruktywizm wydaje się obiecującą perspektywą i ma już zastosowanie na szerszą skalę choćby w nauczaniu matematyki (Glaserfeld 1983). Istnieją już także dość zaawansowane próby sformułowania programu nauczania języków obcych, zwłaszcza angielskiego, w odniesieniu do konstruktywistycznej strategii poznawczej⁵. W zakresie nauczania języka polskiego jako obcego na razie stanowi jedną z możliwych opcji metodycznych, do sformułowania i wypróbowania w czasie pracy z konkretną grupą.

⁵ Por. obszernie informacje na stronie:

<https://constructivisminelt.wikispaces.com/Constructivism+and+language+teaching> (dostęp: 19.10.2016). Por. także np. Li Jin, *Constructivism-Application in Oral English Teaching to Non-English Majors*, <http://www.gpejournal.org/index.php/GPEJ/article/viewFile/24/6> (dostęp: 19.10.2016).

Przekazywanie wiedzy o kulturze

Spór toczy się zatem *de facto* o drugi z wyodrębnionych porządków, mianowicie o wiedzę o kulturze, zwłaszcza o jej kanon. Należałoby tu mówić o wiedzy dotyczącej historii, malarstwa, muzyki i literatury. Przychylając się do zdania wielu badaczy, m.in. autora największej bodaj liczby opracowań z tego zakresu, Piotra Garnarczka, chcę postawić tezę, że tego typu kanon nie jest możliwy do sformułowania (Garncarek 2006, 132), a nawet nieco ją zradykalizować. Nie tylko nie jest możliwy do sformułowania, wręcz nie powinien być formułowany, a w związku z tym, nie powinien być przedmiotem testowania podczas egzaminów certyfikatowych. Z perspektywy konstruktywistycznej kanon jest określoną konstrukcją, która stanowi nie obiektywny zestaw arcydzieł polskiej sztuki, lecz okazjonalny i historycznie zmienny zestaw różnych artefaktów, w danym czasie, ze względów ideowych, politycznych, społecznych czy czysto subiektywnych, przyjęty jako obowiązujący⁶. Jego silne ustabilizowanie w danym okresie może powodować jedynie wrażenie takiej obiektywności i wyłączności. Dla świadomego badacza będzie zatem zawsze kontrowersyjny. Małgorzata Gaszyńska-Magiera wobec kanonu sformułowanego w *Opisie poziomów kompetencji językowej dla potrzeb certyfikacji znajomości języka polskiego jako obcego* zgłasza zastrzeżenia wynikające z arbitralnego ustanowienia w nim porządku nazwisk i dzieł obligatoryjnych w zakresie wiedzy o kulturze na poszczególnych poziomach, co jednak nie prowadzi jej do tezy o konieczności odrzucenia wszelkich kanonów. Wprost przeciwnie, wydaje się, że postuluje jednak ich potrzebę, skoro widzi konieczność testowania wiedzy o kulturze.

Przekazywanie wiedzy o kulturze nie ma jednak charakteru systemowego tak jak uczenie zachowania językowego. Jest czymś względem niego naddanym, nieobligatoryjnym. Proces wprowadzania w polską kulturę jest niezależny od kształcenia językowego, tak że osoba znająca bardzo dobrze język polski, może zarazem nie posiadać wiedzy o polskiej kulturze, i odwrotnie – ktoś, kto w ogóle nie posługuje

⁶

Podobną tezę, choć z nie-konstruktywistycznej, perspektywy formułuje Piotr Garncarek, pisząc, że wybór tekstów i sposób podejścia do nich jest dokumentem czasu i idei samego autora (Garncarek 2006, 122).

się językiem polskim, może wykazać się wszechstronną wiedzą na ten temat.

Zakres i sposób przekazywania wiedzy o kulturze w czasie kursu języka polskiego jako obcego jest zależny od wielu czynników, wśród których za nadrzędny należałoby uznać adresata, zwykle heterogenicznego. Od rozpoznania jego wiedzy wyjściowej, także z obszaru rodzimej wiedzy o kulturze, potrzeb, zainteresowań, możliwości percepcyjnych, zależy to, jak i czy w ogóle wprowadzać informacje na temat polskiej sztuki, literatury czy historii. Jeśli mamy kulturą uwodzić, to nie w sposób metodyczny i natarczywy, mając na uwadze raczej zainteresowanie słuchacza, obudzenie w nim motywacji do dalszego, już samodzielnego jej zgłębiania. To kwestia w określony sposób umotywowanego wyboru, a nie konieczności. Od rozpoznania adresata w dużej mierze zależy też to, w jaki sposób sfunkcjonalizować wiedzę o kulturze względem kształcenia językowego. Tekst literacki można wykorzystać w sposób pretekstowy jako materia wyjściowy do ćwiczeń językowych, można też jednak przygotować osobne lekcje poświęcone wybranym zagadnieniom kulturowym. Wobec tego wszelkie formułowane przez praktyków nauczania programy kształcenia kulturowego czy propozycje wykorzystania tekstów kultury na lekcjach wydają się szczególnie cenne. Dzielenie się własnymi pomysłami i wymiana doświadczeń w tym zakresie wydaje się najlepszą formą dbałości o wtajemniczanie studentów w polską kulturę. Moja teza negująca kanon wiedzy o kulturze w nauczaniu języka polskiego jako obcego nie prowadzi więc bynajmniej do odrzucenia wszelkiego typu antologii, zbiorów tekstów dla obcokrajowców, zestawów ćwiczeń na materiale polskiej literatury, czy tym bardziej list zagadnień wartych omówienia wraz z propozycjami ich wprowadzania na lekcjach (Cybulski 2015; Czarnecka, Gaszyńska 1990, 1992; Cyzman, Kubicka 2014; Cyzman 2011). W tym kontekście wydają się one tym bardziej cenne, o ile nie zostaną sfundamentalizowane i o ile każdorazowo będą traktowane w charakterze opcji.

Uobecnianie tekstu literackiego podczas lekcji w najlepszy sposób pokazuje to, jak umiejętnie trzeba oswajać z nowym dla studentów zachowaniem językowym. Uświadamia uczącym własne przesady i przedsady, które dzielają jako uczestnicy tej właśnie wspólnoty interpretacyjnej. Prezentując tekst literacki, opracowując go

filologicznie, co w przypadku obcokrajowców wydaje się obligatoryjnym etapem pracy z tekstem, wielokrotnie miałam w głowie ustabilizowane w naszej wspólnocie kulturowej interpretacje, które okazywały się niedopasowalne względem tych formułowanych przez moich studentów, w różnym wieku i o różnym stopniu zaawansowania językowego. Rzecz dotyczyła np. opowiadań Sławomira Mrożka, które zwykliśmy odczytywać w trybie symbolicznym, jako utwory z aluzjami politycznymi, tymczasem taki układ odniesienia w ogóle nie funkcjonował w interpretacjach obcokrajowców. Ważne jest tu więc niedogmatyczne podejście do problemu interpretacji, uważne wsłuchiwanie się w reakcje studentów na tekst i zaznajamianie ich nie z tym, jak powinno się go interpretować, ale raczej z tym, jak zwykliśmy go interpretować w naszej wspólnocie narodowej. To też buduje wiedzę o kulturze, pokazuje naszą mentalność, uwikłanie polskiej literatury w problemy społeczne i polityczne, oczywiste jedynie dla tych, którzy są tej wspólnoty członkami.

I tu zatem konieczne są podstawy o charakterze filozoficznym, trzeba sobie bowiem uświadomić, czym jest interpretacja. Przy podejściu konstruktywistycznym interpretacja nie polega na odkrywaniu obiektywnego sensu utworu, nieesencjalizujące podejście zakłada, że interpretacja stanowi konstrukcję odbiorcy, nie dowolną wszakże, lecz wyznaczaną i ograniczaną przez wspólnotę interpretacyjną, w obrębie której jest formułowana. Akceptowalność interpretacji jest także sfunkcjonalizowana względem norm obowiązujących we wspólnocie interpretacyjnej, ma zatem charakter zmienny. Wspólne interpretowanie utworu literackiego, jako element procesu nauczania kultury odkrywa strategie właściwe wspólnotom, które jego uczestnicy interpretują, nie powinno być zatem ukierunkowane na odkrycie ponadczasowego sensu utworu. W praktyce zresztą taka strategia nauczana sprowadza się do przeciwstawienia interpretacji studenckiej ustabilizowanej w głowie nauczyciela jego interpretacji, podanej arbitralnie jako ta obowiązująca. Wobec braku kryteriów obiektywności interpretacji taka strategia wydaje się wadliwa (Mitterer 2013, 143–147; Rorty 1990, 119–139; 141–167; Fish 2008; Cyzman 2015, 1–14; Cyzman 2016, 73–86).

Zaprezentowane powyżej wstępne obserwacje procesu, w jaki zwykło się uczyć języka, przede wszystkim polskiego jako obcego,

wskazują na istotniejsze problemy z zakresu socjologii wiedzy. Filozofia, tu przede wszystkim w swym epistemologicznym wymiarze, nie jest wyłącznie domeną dociekań o charakterze abstrakcyjnym, a nauczanie nie sprowadza się do wdrażania arbitralnie ustanowionych programów i zestawów ćwiczeń. Tym, co wydaje się cenne i szczególnie pożądane, jest koegzystencja obu tych obszarów poznawczych. Obserwacje empiryczne dostarczają istotnego materiału dla dociekań o sposobie, w jaki w obrębie poszczególnych kolektywów myślowych faktycznie dochodzi do przyrostu wiedzy (Fleck 1986). Uwagi ogólne dotyczące ludzkiej kognicji z kolei pozwalają na taką organizację procesu zdobywania wiedzy, by był on efektywny.

Praktyczny wymiar prowadzonych tu obserwacji może natomiast prowadzić do istotnych zmian w zakresie organizacji procesu nauczania. I tak np. założenie różnorodności wspólnot interpretacyjnych, z którymi mamy do czynienia podczas nauczania języka obcego, może prowadzić do tworzenia programów, antologii i podręczników ściśle sprofilowanych, a zatem formułowanych ze względu na konkretne wspólnoty⁷. Na podstawie doświadczeń zebranych podczas prowadzenia lekcji, zwłaszcza za granicą, badań ankietowych, w efekcie rozpoznawania potrzeb i problemów studentów można uzyskać w miarę spójny obraz adresata, wyznaczyć jego model i dopasować do niego treści kulturowe. Konfrontacja interpretacyjnych wspólnot, poszukiwanie tego, co konstruktywiści określają mianem *consensual domain*, może być i dla nas, uczących, niezwykle cenna. To wzajemne i dla obu stron niezwykle cenne osvajanie wspólnot interpretacyjnych, wprowadzające w jeszcze inny obszar poznawczy – w ideę międzykulturowości. Bez filozoficznych podstaw sama idea międzykulturowości może okazać się jednak pusta⁸.

⁷ Tego typu podręczniki i opracowania metodyczne są obecne w polskiej przestrzeni dydaktycznej, por. pozycje podane w przypisie nr 20.

⁸ Uzupełnieniem przedstawionych tu teoretycznych dociekań powinno być oczywiście praktyczne studium przypadku lub sprawozdanie z lekcji, która aktualizowałaby zaprezentowane tu postulaty. Będzie ono stanowiło drugą, osobną część niniejszych rozważań, nad którą obecnie pracuję.

BIBLIOGRAFIA

- Achtelik, Aleksandra, 2004, *Tekst literacki jako źródło wiedzy o kulturze polskiej*, [w:] *Wrocławska dyskusja o języku polskim jako obcym*, Dąbrowska, Anna (red.), Wrocław: Wrocławskie Towarzystwo Naukowe.
- Baviskar, Sandhya, Hartle R., Todd, Whitney, Tiffany, 2009, *Essential Criteria to Characterize Constructivist Teaching: Derived from a Review of the Literature and Applied to Five Constructivist-Teaching Method Articles*, "International Journal of Science Education", nr 31(4), s. 541–550.
- Bednarz, Nadine, 2011, *Ernst von Glasersfeld's Contribution and Legacy to a „Didactique des Mathématiques” Research Community*, Constructivist Foundations. Commemorative Issue for Ernst von Glasersfeld,, vol. 6, Nr 2 (March 2011), Riegler, Alexander, Gash, Hugh (red.), s.. 239–247.
- Bednarz, Nadine, Garrison, James (red.), 1998, *Constructivism and education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Buhuszewicz, Paweł, Cyzman, Marzenna (red.), 2016, *Wokół pojęcia konstruktywizmu*, „Litteraria Copernicana”, nr 3 (19), ss 7–14.
- Cybulski, Marek, (red.), 2015, *Wybór tekstów z dziejów języka polskiego. Do połowy XIX w.*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Cyzman, Marzenna, 2011, *Czego jeszcze nie wiemy o nauczaniu literatury polskiej. Tekst literacki na lekcji języka polskiego jako obcego*, „Terazniejszość-Człowiek-Edukacja”, nr 4.
- Cyzman, Marzenna, 2015, *Jak radykalna może być radykalna koncepcja interpretacji? O nie-dualizującym modelu interpretacji Josefa Mitterera*, „Przegląd Kulturoznawczy”, nr 1, s. 1–14.
- Cyzman, Marzenna, 2016, *Po „tamtej stronie” interpretacji. Koncepcja interpretacji Ernsta von Glasersfelda i Josefa Mitterera*, „Litteraria Copernicana” , nr 3 (19), s. 73–86.
- Cyzman, Marzenna, Kubicka, Emilia, 2014, *Katowicka seria „Czytaj po polsku”. Ikony literatury polskiej?*, [w:] *Nowe perspektywy w nauczaniu języka polskiego jako obcego III*, Kubicka, Emilia,

- Walkiewicz, Aleksandra, (red.), Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Czarnecka, Urszula, Gaszyńska, Małgorzata, 1990, 1992, *Ćwiczenia w czytaniu dla studentów zaawansowanych. Część I Zrozumieć Polskę. Część II Polubić Polskę*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Fish, Stanley, 2008, *Drogą antyformalistyczną aż do końca*, przeł. Szahaj, Andrzej, [w:] Fish, Stanley, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Szahaj, Andrzej (red.), Kraków: Universitas, s. 178–179.
- Fish, Stanley, 2008, *Interpretacja, retoryka, polityka*, Szahaj, Andrzej (red.), Kraków: Universitas.
- Fish, Stanley, 1980, *Interpreting the "Variorum"*, [w:] Fish, Stanley, *Is There a Text in This Class? The Authority of Interpretative Communities*, Massachusetts – Londom: Harvard University Press, s. 147–173.
- Fish, Stanley, 2011, *Interpretując "Variorum"*, [w:] Markiewicz, Henryk (red.), *Sztuka interpretacji w ostatnim półwieczu*. Tom III, Kraków: Universitas, s. 363–392.
- Fleck, Ludwik, 1986, *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym*, przeł. Tuskiewicz, Maria, Lublin: Wydawnictwo Lubelskie.
- Garncarek, Piotr, 2006, *Przestrzeń kulturowa w nauczaniu języka polskiego jako obcego*, Warszawa: Wydawnictwo Wydziału Polonistyki UW.
- Gaszyńska – Magiera, Małgorzata, 2005, *Nauczanie komunikacji w podręcznikach do nauki JPJO w kontekście polskiej etykiety językowej*, [w:] Garncarek, Piotr (red.), *Nauczanie języka polskiego i kultury polskiej w nowej rzeczywistości europejskiej. Materiały z VI Międzynarodowej Konferencji Glottodydaktycznej*, Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Glaserfeld Ernst, von, 1992, *A Constructivist Approach to Experiential Foundations of Mathematical Concepts*. [w:] *History and Philosophy of Science in Science Education*, Hills S., (red.), Kingston – Ontario: Queen's University, s. 551–571.

- Jelonkiewicz, Mirosław, 2001, *Kanon kulturowy i kompetencja socjokulturowa w opisie kompetencji językowej na potrzeby certyfikacji znajomości języka polskiego jako obcego*, [w:] Cudak, Romuald, Tambor, Jolanta, *Inne optyki. Nowe programy, nowe metody, nowe technologie w nauczaniu kultury polskiej i języka polskiego jako obcego*, Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Kenneth, Gergen, 1995, *Social construction and the educational proces*, [w:] Steffe, Leslie, Gale, Jerry (red.), *Constructivism in education*, Hillsdale, NJ: Lawrence Erlbaum, s. 17–39.
- Larochelle, Marie, 2000, *Radical constructivism: Notes on viability, ethics and other educational issues*, [w:] Steffe, Leslie, Thompson, Pat (red.), *Radical constructivism in action: Building on the pioneering work of Ernst von Glasersfeld*. London: Falmer, s. 55–68.
- Markiewka Tomasz, 2013, *Neopragmatyści wobec kategorii autora. O konsekwencjach konstrukttywizmu*, „Teksty Drugie”, nr 5, s. 282–283.
- Martyniuk, Waldemar, 1988, *Wartość dydaktyczna tekstów w nauczaniu języków obcych*, 1988, [w:] Ostromecka-Frączak, Bożena, (red.), *Polonistyczna edukacja językowa i kulturowa cudzoziemców*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Mitterer Josef, 2013, *On Interpretation*, “Constructivist Foundations”, special issue: *Non dualism. A Conceptual Revision?*, Riegler, Alexander, Weber, Stefan (red.), Vol. 8, Nr 2 (March 2013), s. 143–147.
- Pressley, Harris, Karen, Marks, Marilyn, 1992, *But good strategy instructors are constructivists!* „Educational Psychology Review”, nr 4, s. 3–31.
- Rorty Richard, 1999, *Teksty i grudki; Badanie jako rekontekstualizacja. Antydualistyczne ujęcie interpretacji*, [w:] Rorty, Richard, *Obiektywność, relatywizm i prawda. Pisma filozoficzne. Tom 1*, przeł. Margański, Janusz, Aletheia, Warszawa 1999 ss. 119–139; 141–167.
- Skibiński, Adam, 2003, *Homo Significus. Autorozprawa o poznaniu-języku*, Warszawa: Imex-Graf.

Źródła internetowe:

Gaszyńska-Magiera, Małgorzata, *Jak testować znajomość kultury?*
www.ism.wsmip.uj.edu.pl/.../0368931d-4cda-4aa5-88dc-b673b4de29ea, dostęp 15.10.2016).

Glaserfeld, Ernst, von, *Distinguishing the Observer: An Attempt at Interpreting Maturana*. <http://www.oikos.org/vonobserv.htm>.
(dostęp: 10.09.2016).

Glaserfeld, Ernst, von, *Learning as Constructive Activity*:
<http://www.univie.ac.at/constructivism/EvG/papers/083.pdf>
(dostęp: 18.09.2016).

Jin, Li, *Constructivism-Application in Oral English Teaching to Non-English Majors*:
<http://www.gpejournal.org/index.php/GPEJ/article/viewFile/24/6> (dostęp: 19.10.2016).

<https://constructivismint.wikispaces.com/Constructivism+and+language+teaching> (dostęp: 19.10.2016).

Inne:

Opis poziomów kompetencji językowej dla potrzeb certyfikacji znajomości JPJO, 2000, d/s Ministerstwo Edukacji Narodowej, Komisja Certyfikacji Znajomości Języka Polskiego Jako Obcego, Materiały robocze nr 4/2000.

ABSTRACT

Philosophy for Education Assistance. On the Constructivist Foundations of Language Teaching

The aim of the article is to reflect on the philosophical foundations of foreign language teaching on the example of teaching Polish as a foreign language. The starting point of the considerations is the constructivist epistemology (mainly radical constructivist by Ernst von Glasersfeld) and the notion of language / language behavior (*linguaging* - formulated by the biologist and constructivist Humbert Maturana). I am arguing that the teaching of language behavior / orienting behaviour should be an integral part of the didactic process. Language is a much more complex phenomenon, and understood as linguistic behavior refers to emotions, bodily reactions, conventions adopted in a given interpretation community, and the areas of *consensual domain* we achieve during communication with our interlocutors. Although the constructivist approach is known in the world, it can be observed that the practice of teaching is still dominated by the belief about the passive transmission of knowledge. The constructivist perspective applied to the organization of the didactic process may have practical consequences for formulating certification rules or organization of work during the lesson.

KEYWORDS: radical constructivism, *linguaging*, glottodidactics, active cognition, culture.

ABSTRAKT

Celem artykułu jest refleksja nad filozoficznymi podstawami nauczania języków obcych na przykładzie nauczania polskiego jako obcego. Punktem wyjścia rozważań jest konstruktywistyczna epistemologia (głównie radykalnie konstruktywistyczna Ernsta von Glasersfelda) i pojęcie *językowania/zachowania językowego* (*linguaging* – sformułowane przez biologa i konstruktywistę Humberta Maturanę). Stawiam tezę, że nauczanie zachowania językowego/zachowania orientującego powinno stanowić integralną część procesu dydaktycznego. W ten sposób problem tego, jak uczyć kultury i jak je połączyć z kształceniem językowym w ogóle nie powstaje. Język jest znacznie bardziej złożonym fenomenem, a rozumiany jako zachowanie językowe odnosi się do emocji, cielesnych reakcji, konwencji, przyjętych

w danej wspólnocie interpretacyjnej, i osiągniętych przez nas dziedzin zgodności (*consensual domain*) w czasie komunikacji z naszymi interlokutorami. Chociaż podejście konstruktywistyczne jest znane na świecie, to jednak można zaobserwować, że w praktyce nauczania wciąż dominuje przekonanie o pasywnym przekazie wiedzy. Perspektywa konstruktywistyczna zastosowana do organizacji procesu dydaktycznego może mieć konsekwencje praktyczne dla formułowania programów nauczania, zasad certyfikacji czy organizacji pracy podczas lekcji.

SŁOWA KLUCZOWE: konstruktywizm, zachowanie językowe, glottodydaktyka, aktywne poznawanie, kultura.



JOHN THRASHER
UNIVERSITY OF ARIZONA
KEITH HANKINS
UNIVERSITY OF ARIZONA

KIEDY SPRAWIEDLIWOŚĆ DOMAGA SIĘ NIERÓWNOŚCI¹

W *Rescuing Justice and Equality*² Gerald Allan Cohen twierdzi, że sprawiedliwość wymaga bezkompromisowego zaangażowania na rzecz równości³. Uważa jednak także, że musi ona pozostawać wrażliwa na inne wartości, takie jak indywidualna wolność oraz dobrostan wspólnoty. Zadaliśmy sobie pytanie, czy owa wrażliwość sprawiedliwości na wartości inne niż równość pociąga za sobą niekiedy konieczność przyzwolenia na nierówność w imię sprawiedliwości.

Jednym z głównych twierdzeń Cohena w *Rescuing Justice and Equality* jest, że nie ma koniecznego napięcia pomiędzy wolnością, równością a Pareto (dobrostanem)⁴. Cohen uważa, że jest możliwa jednoczesna realizacja wszystkich tych trzech wartości. To domniemanie występującego pomiędzy nimi napięcia – które Cohen nazywa „argumentem z trylematu” [*Trilemma Argument*] – opiera się na założeniu, że ludzie nie kierują się wystarczająco egalitarnymi

¹ Thrasher, John i Hankins, Keith, 2015, *When Justice Demands Inequality*, „Journal of Moral Philosophy”, 12, ss. 172–194.

² Cohen, Gerald Allan, 2008, *Rescuing Justice and Equality*, Cambridge, MA: Harvard University Press.

³ Tekst ten jest w równym stopniu efektem pracy obu autorów. Przedstawione w nim koncepcje były omawiane podczas ciągłych się miesiącami rozmów.

⁴ Sposób, w jaki Cohen używa słowa „Pareto” [właśc. optymalność, efektywność w sensie Pareto (*Pareto efficiency*) – K.J.], zaciemnia czasem fakt, że nie jest to wartość, lecz raczej zasada kierująca tym, jak powinniśmy wartościować rozmaite stany rzeczy pod względem dobrostanu, stopnia zaspokojenia preferencji lub jakiejś innej miary. Cohenowi chodzi zatem o napięcie pomiędzy wolnością, równością i sposobami krzewienia dobrostanu.

pobudkami. Cohenowi zależy na tym, by rozwiązać ten trylemat, gdyż stanowi on zagrożenie dla ścisłego powiązania sprawiedliwości i egalitaryzmu. Jeśli równość osiągnąć można tylko kosztem wolności lub dobrostanu, zdaje się ona mniej pociągająca. Podstawą argumentu Cohena jest twierdzenie, że nasze struktury motywacyjne nie są stałe. Jeśli „ludzie wierzą w równość”, trylemat nie powstaje, a zatem i nasze racje dla zezwalania na nierówność w imię sprawiedliwości tracą moc. Cohen nazywa koncepcję, w myśl której sprawiedliwość wymaga od nas przyjęcia etosu egalitarnego, „etycznym rozwiązaniem” [*Ethical Solution*] i twierdzi, że jest ono w stanie pokonać wszelkie problemy, jakie argument z trylematu stawia przed jego wersją egalitaryzmu.

Uważamy, że sposób, w jaki Cohen rozumie wymogi sprawiedliwości, pozostawia niewiele miejsca na indywidualną wolność, będącą sercem liberalizmu – stanowiska, które Cohen, jak sam twierdzi, podziela (nawet jeśli nie zgadza się z liberałami co do jego implikacji). Jako taka, odmowa powściągnięcia roszczeń równości ma wyraźnie niesprawiedliwe konsekwencje. Choć twierdzeniu Cohena, że sprawiedliwość wymaga od jednostek przyjęcia etosu egalitarnego, poświęcono wiele uwagi⁵, nasz wywód różni się od pozostałych dyskusji na ten temat – naszym celem jest bowiem wykazać, że nawet w swoim własnym świetle, etyczne rozwiązanie Cohena jest nieskuteczne.

W części pierwszej omawiamy argument z trylematu, w drugiej – jego etyczne rozwiązanie. Tam też wskazujemy, że jest ono zawodne, wyprowadzając nieformalny dowód niemożności zaczerpnięty z przykładu, którym Cohen ilustruje swój argument. Rozwiązanie trylematu zaproponowane przez Cohena zakłada, że aby jednostka była wolna, musi być w stanie dokonywać przynajmniej pewnych wyborów w zgodzie ze swoimi przekonaniem i wartościami. Pomysł, że jednostki muszą mieć przestrzeń, by żyć własnym życiem, jest dalej poparta omówieniem przezeń kwestii osobistych prerogatyw oraz roli, jaką odwołania do nich odgrywają w uzasadnianiu naszych działań. Każda osoba, twierdzi Cohen, ma „prawo do bycia czymś innym niż jedynie siłą napędową dobrostanu innych ludzi – jesteśmy niczym więcej jak tylko

⁵ Zob. przede wszystkim Titelbaum, Michael, 2008, *What Would a Rawlsian Ethos of Justice Look Like?*, „Philosophy & Public Affairs”, 36, ss. 289–322. Titelbaum zgadza się z Cohenem, że Rawls ma solidne podstawy, by uznać, że sprawiedliwość wymaga od jednostek przyjęcia pewnego etosu, ale twierdzi, że nie byłby to taki etos, jaki zarysowuje Cohen.

niewolnikami społecznej sprawiedliwości”⁶. W części trzeciej twierdzimy, że jego omówienie prerogatyw oraz troska o rozwiązanie trylematu pokazuje, że kosztów dla indywidualnej wolności nie ponosi się z łatwością – nawet w przypadku egalitarysty tak bezkompromisowego jak Cohen. Jeśli – jak twierdzimy – etyczne rozwiązanie zawodzi, Cohen nie może osiągnąć wszystkich swoich celów, a jego krytyka liberalizmu traci wiele ze swej siły.

Aby wykazać, że etyczne rozwiązanie w istocie zawodzi, w części czwartej wyprowadzamy drugi dowód niemożności, odwołujący się do przykładu zaczerpniętego z Arystofanesa. Wywodzimy tam, że ponieważ nie zawsze możliwe będzie jednoczesne osiągnięcie wolności, równości oraz Pareto, szczerze oddanie każdej z tych wartości z konieczności wymaga kompromisów. W części piątej wyciągamy wniosek, że rzeczywista troska o poszanowanie indywidualnej wolności oznacza, że nierówności będą czasem usprawiedliwione w imię sprawiedliwości.

1. Argument z trylematu

Sednem książki *Rescuing Justice and Equality* jest twierdzenie, że można jednocześnie osiągnąć wolność, równość i dobrostan⁷. Sprawiedliwość wiąże się z dbałością o wszystkie te trzy wartości, nie wymaga jednak czynienia ustępstw na rzecz żadnej z nich. Na poparcie tego twierdzenia Cohen podaje szereg przykładów. Każdy z nich zestawia ze sobą pewne stany rzeczy, różniące się tym, jak ciężko pewne jednostki decydują się pracować lub jakiego rodzaju pracy się podejmują, i pyta, jaki przybiera to dla nich pod różnymi względami obrót. Struktura przykładów Cohena sprawia, że wyjątkowo łatwo poddają się one analizie z użyciem pewnych narzędzi teorii wyboru społecznego, choć on sam z nich nie korzysta⁸. Wykorzystując te narzędzia, możemy porównać, jak czyni to Cohen, różne stany rzeczy i zadać pytanie, czy można osiągnąć je w zgodzie z szeregiem odpowiednio sformalizowanych ideałów. Dostarczy

⁶ Cohen, *Rescuing...*, s. 10.

⁷ *Ibidem*, ss. 181–225.

⁸ W dużym stopniu podążamy tu za zastosowaniem teorii wyboru społecznego do etyki zapoczątkowanym przez Amartyę Sena, ale to podstawowe podejście nie wymaga przyjęcia wszystkich założeń tradycyjnej teorii wyboru społecznego. Podobne aksjomatyczne opracowanie pokrewnych zagadnień czytelnik znajdzie w: Huemer, Michael, 2003, *Non-Egalitarianism*, „Philosophical Studies”, 114, ss. 147–171.

to stopnia dokładności, jakiego w argumentach samego Cohena (jakkolwiek przekonujące mogłyby się wydawać) brak. Ostatecznie jednak, dzięki wyprowadzeniu nieformalnego dowodu niemożności, będziemy twierdzili, wbrew Cohenowi, że nie zawsze da się jednocześnie osiągnąć wolność, równość i Pareto jako miary wartościowania stanów rzeczy. W rezultacie, jeśli sprawiedliwość ma zawierać je wszystkie, musi obejmować także mechanizm utrzymywania między nimi równowagi w sytuacjach, gdy znajdują się w konflikcie.

Zanim spojrzymy jednak na sam dowód, musimy zdefiniować owe miary, a także – ponieważ wielu krytyków zapewne zaprotestowałoby, twierdząc, że podejście teorii wyboru społecznego, które przyjmujemy, obce jest Cohenowi – powiedzieć kilka słów na obronę naszego podejścia. Mimo że, jak stwierdziliśmy powyżej, Cohen nie wykorzystuje *explicite* narzędzi teorii wyboru społecznego, jego przykłady skonstruowane są w sposób, który naśladuje strukturę problemów analizowanych w dotyczącej jej literaturze, a jego analiza tych przykładów odzwierciedla niekiedy stosowane przez nas podejście. Co ważniejsze, Cohen szczegółowo omawia słynny argument Amartyi Sena⁹ za niemożliwością pogodzenia optymalności w sensie Pareto z liberalizmem¹⁰. Sen, oczywiście, stosuje *explicite* podejście teorii wyboru społecznego, które my także przyjmujemy, a omówienie jego argumentu przez Cohena wyraźnie sugeruje, że uważa on go za istotny dla tezy, której chce bronić. Przyjmujemy zatem, że Cohen otworzył drogę dla stosowania tych narzędzi do analizy swojego własnego argumentu.

Jeśli chodzi o sformalizowane miary, dla dobrostanu użyjemy pojęcia *słabego optimum Pareto* opisanego przez Sena i innych. Zgodnie z twierdzeniem Sena, słaby warunek optymalności Pareto głosi, że „jeśli każda jednostka preferuje alternatywę x względem innej alternatywy y , społeczeństwo musi preferować x względem y ”¹¹. Jest jasne, że to ten warunek Cohen ma na myśli; znaczy to, że jeśli sprawiedliwość ma być zgodna z Pareto, nie można uznać za sprawiedliwy danego stanu rzeczy,

⁹ Sen, Amartya, 1970, *The Impossibility of a Paretian Liberal*, „The Journal of Political Economy”, 77, ss. 152–157.

¹⁰ Cohen, *Rescuing...*, ss. 187–188.

¹¹ *Ibidem*, s. 153.

jeśli są dostępne stany alternatywne jednomyślnie preferowane względem niego¹².

Przechodząc do zagadnienia wolności – w swoim omówieniu argumentu z trylematu Cohen skupia się na wolności wyboru zatrudnienia. Wolność, jak pisze, wymaga, „by ludzie nie byli przymuszani do wykonywania danych zawodów, czy to bezpośrednim nakazem rządowym, czy też czymś innym, co również zasługuje na miano przymuszającego”¹³. Nasze podejście wymaga jednak czegoś bardziej formalnego, stąd jako naszą miarę wolności wykorzystujemy ponownie jedną z miar Sena – a mianowicie jego pojęcie *minimalnego liberalizmu*¹⁴. Jak pisze Sen, warunek ten wymaga, by dla każdej jednostki A istniała przynajmniej jedna para alternatyw $\{x, y\}$ taka, że jeśli A preferuje x względem y , to społeczeństwo musi preferować x względem y w tym sensie, że nie może przymuszać A do wyboru y ¹⁵. Wokół definicji wolności zaproponowanej przez Sena toczy się ważna dyskusja, uważamy jednak, że pojęcie owo oddaje to, co Cohen ma na myśli w kontekście swojego przykładu¹⁶. Oto ilustracja – mimo że Cohen krytykuje wniosek, jaki Sen wyciąga ze swego dowodu, nie twierdzi, że warunek minimalnego liberalizmu jest nieadekwatnym modelem liberalnych praw¹⁷. Ponadto, prosty przykład pokazuje, że warunek ten jest analogiczny do podstawowej koncepcji wolności wyboru zatrudnienia, którą nakreślił Cohen. Jeśli Roxanne preferuje jedną pracę względem drugiej, a zaoferowano jej obie, wolność nakazuje, by społeczeństwo nie przymuszało jej do wyboru tej, którą jest mniej

¹² Cohen pisze: „Istotnym wymogiem Pareto jest ten (słaby), który potępia zachowywanie stanu rzeczy, w którym wszystkim mogłoby się lepiej powodzić” (*ibidem*, s. 184).

¹³ *Ibidem*. Rzecz jasna, Cohen nie zajmuje się jedynie wolnością wyboru zatrudnienia – odwołuje się do niej tylko po to, by zilustrować swój argument; jeśli jednak możemy wykazać, że istnieje niemożliwe do uniknięcia napięcie między tego rodzaju wolnością a równością, nasz argument można odnieść do wolności w szerszym sensie.

¹⁴ Sen, *The Impossibility...*, s. 154.

¹⁵ Zauważmy, że warunek wolności wymaga także, by A miał wolność podjęcia decyzji, odnośnie której pary alternatyw dokonuje wyboru – w przeciwnym bowiem wypadku warunek byłby w trywialny sposób spełniony poprzez zapewnienie jednostce wolności wyboru między dwiema bezwartościowymi alternatywami.

¹⁶ Przegląd dyskusji na temat argumentu Sena za niemożliwością pogodzenia liberalizmu z optymalnością Pareto oraz odpowiedzi, jakich udzielił Sen krytykom, czytelnik znajdzie w: Sen, 2002, *Rights: Formulation and Consequences*, [w:] *Rationality and Freedom*, Cambridge: Harvard University Press, ss. 439–461.

¹⁷ Zob. Cohen, *Rescuing...*, s. 187.

zainteresowana. To w tym sensie jej wybór, której pracy się podejmie, jest decydujący¹⁸.

Trzecią wartość – równość – najtrudniej sprecyzować, ponieważ wywód Cohena jest w tym względzie zaskakująco niejasny. Pisze on, że „egalitaryści tacy jak [on] uważają, że sprawiedliwość jest zapewniona tylko wtedy, gdy ludzie mają równy dostęp do pożądaných warunków życia”, ale wskazuje, że na użytek argumentu z trylematu „znaczenie mogłoby mieć tylko, by nikt nie miał się znacząco lepiej niż inni, w kwestii zarówno przychodu, jak i satysfakcji z pracy”¹⁹. Stoimy więc przed wyzwaniem sprecyzowania, co miałoby znaczyć, że dostęp do pożądaných warunków życia jest równy oraz że niektórzy mają się znacząco lepiej niż inni. Na szczęście Cohen wiele miejsca w swej książce poświęca omówieniu zasady dyferencji Johna Rawlsa, która dobrze poddaje się formalizacji – a Cohen broni jej szczególnie wymagającej interpretacji, którą jeszcze łatwiej sformalizować²⁰. Zgodnie z przedstawionym przez Cohena omówieniem zasady dyferencji, zakładamy, że równość oznacza maksymalizację, w ich własnym przekonaniu, dobrobytu najbiedniejszych²¹. W myśl tej definicji równość oznacza, że z pary alternatyw $\{x, y\}$, jeśli x maksymalizuje stan najbiedniejszych, x jest bardziej sprawiedliwe niż y . W rezultacie, przynajmniej jeśli chodzi o sprawiedliwość, społeczeństwo powinno preferować x względem y . Można i powinno się powiedzieć dużo więcej na temat równości – ta definicja dostarcza nam

¹⁸ W przypadku, gdy Roxanne dostaje wiele ofert pracy, wolność wymaga, by była ona w stanie odrzucić przynajmniej jedną z nich, tak by nie mogła zostać zmuszona do podjęcia pracy, którą uważa za najmniej atrakcyjną.

¹⁹ *Ibidem*, s. 184.

²⁰ Wersja zasady dyferencji, za którą opowiada się Cohen, wymaga, byśmy maksymalizowali dobrobyt (bądź dostępność podstawowych dóbr) najbiedniejszych, by miara sprawiedliwości dystrybtywnej uwzględniała ciężar pracy i by wymogi zasady dyferencji rozciągały się na działania i decyzje jednostek, a nie ograniczały do struktur naszych głównych instytucji społecznych (zob. *ibidem*, rozdz. 1, cz. 3 i rozdz. 2).

²¹ Wykorzystując tę wersję zasady dyferencji jako naszą miarę równości, nie zajmujemy tym samym stanowiska w kwestii tego, czy zasada ta zezwala w przypadku pewnych jednostek na nierówność, które mogłyby być koniecznymi bodźcami skłaniającymi je do wykonywania pracy przynoszącej korzyść innym. Nie twierdzimy także, że zasada dyferencji to ostatecznie najlepszy sposób rozumienia wymogów równości. Jest jasne, że Cohen uważa, że równość najlepiej rozumieć jako wymóg, by ludzie mieli „równy dostęp do korzyści”. Dla przeanalizowania argumentu z trylematu zastosowanie zasady dyferencji jako miary równości jest jednak wystarczające i nie sprzeciwia się duchowi argumentu Cohena.

jednak dokładności wymaganej do przeanalizowania argumentu z trylematu i jego rozwiązania proponowanego przez Cohena.

Zanim przejdziemy dalej, należy również powiedzieć coś o stosowanej przez nas koncepcji preferencji. Często nie do końca wiadomo, co znaczy preferować jedną alternatywę względem drugiej – i rzeczywiście, jest nieco niejasne, co Cohen przez to rozumie. Aby uniknąć nieporozumienia, przyjmujemy techniczne rozumienie preferencji, jaśniejsze od jej zwyczajowego ujęcia. Choć to ostatnie pozwala nam powiedzieć, że możemy czasem zdecydować się na działanie, którego nie preferujemy (na przykład, gdy wymaga tego od nas obowiązek), stosowane przez nas techniczne rozumienie obejmuje wszystkie względy prowadzące do podjęcia działania²². To pojęcie preferencji jest więc z gruntu porównawcze, a także uwzględnia wszelkie okoliczności – tak że preferować coś, to zawsze preferować to względem czegoś innego²³.

Teraz, gdy opisaliśmy już nasze podejście, możemy zająć się głównym przykładem, za pomocą którego Cohen ilustruje trylemat. Przedstawia on osobę nazywaną przez nas epikurejskim lekarzem, której przyjemność sprawia uprawianie ogrodu, a która za wystarczająco wysoką pensję zdecydowałaby się jednak pracować jako lekarz²⁴. Epikurejski lekarz jest gotów porzucić przyjemność i satysfakcję, jaką daje mu ogrodnictwo, o ile zaproponuje mu się o 30 tysięcy dolarów wyższe wynagrodzenie za wykonywanie zawodu lekarza – jeżeli jednak płaca w przypadku obu zajęć byłaby tej samej wysokości (na przykład 20 tysięcy), będzie wolał pracować jako ogrodnik. Jakiegokolwiek wyboru dokona, zastrzega Cohen, jest dużo lepiej sytuowany niż większość członków społeczeństwa; ponadto, wykonywanie zawodu lekarza nie przyniosłoby mu cierpienia – tyle

²² Jedno spośród wielu ujęć zastosowanego tu technicznego rozumienia preferencji znaleźć można w: Benn, Stanley I. i Mortimore, Geoffrey W., 1976, *Technical Models of Rational Choice*, [w:] *Rationality and the Social Sciences: Contributions to the Philosophy and Methodology of the Social Sciences*, London: Routledge and Kegan Paul, ss. 160–161. Jest to także ujęcie preferencji zwykle stosowane w literaturze dotyczącej wyboru społecznego. Dobrze, niedawne omówienie można także znaleźć w: Hausman, Daniel M., 2011, *Preferences, Value, Choice, and Welfare*, Cambridge – New York: Cambridge University Press, rozdz. 1 i 2.

²³ Na temat natury i podstaw preferencji oraz ich relacji do psychologicznych stanów, takich jak przekonania i pragnienia, toczy się obecnie ważna dyskusja filozoficzna. W tych kwestiach nie zabieramy głosu.

²⁴ Cohen, *Rescuing...*, rozdz. 5, cz. 2.

tylko, że woli ogrodnictwo. Społeczeństwo potrzebuje jednak lekarzy, a zatem najlepszą dlań opcją byłoby płacić epikurejskiemu lekarzowi 20 tysięcy za wykonywanie zawodu lekarza; wolałoby jednak zaoferować mu za to wynagrodzenie w wysokości 50 tysięcy, niż żeby pracował jako ogrodnik. Zakładając, że nikt inny nie dba o to, czy epikurejski lekarz jest w stanie oddać się swojej pasji do ogrodnictwa, i (dla uproszczenia) że społeczeństwo jako całość jest odpowiedzialne za bezpośrednie wypłacanie pensji lekarzom, mamy do czynienia z rozbieżnością pomiędzy preferencjami epikurejskiego lekarza i społeczeństwa²⁵.

Jak zasugerowaliśmy powyżej, możemy ująć sprawiedliwość jako zasadę społecznego wyboru, szeregującą te trzy możliwości dotyczące zatrudnienia, biorąc pod uwagę preferencje epikurejskiego lekarza oraz wszystkich innych, przedstawione w poniższej tabeli:

Tabela 1. Porządek preferencji epikurejskiego lekarza i wszystkich innych

Epikurejski lekarz	Wszyscy inni
(a) Lekarz za 50 tysięcy	(c) Lekarz za 20 tysięcy
(b) Ogródnik za 20 tysięcy	(a) Lekarz za 50 tysięcy
(c) Lekarz za 20 tysięcy	(b) Ogródnik za 20 tysięcy

Kolejność preferencji epikurejskiego lekarza to $a > b > c$, wszystkich innych zaś $c > a > b$. Pytanie, do jakiego zadania zmusza nas zwolennik argumentu z trylematu, brzmi: jak sprawiedliwość odpowiada na te rozbieżne preferencje, a w szczególności – czy ujęcie sprawiedliwości jako modelowanej przez zasadę społecznego wyboru może jednocześnie uwzględnić ograniczenia narzucane przez równość, wolność oraz Pareto rozumiane tak, jak je zdefiniowaliśmy?

Zarówno epikurejski lekarz, jak i wszyscy inni preferują a względem b , zgodnie z warunkiem Pareto nie należy więc wybierać b . Jednakże opcja c również znajduje się na granicy dopuszczalności, nie

²⁵ W swojej recenzji *Rescuing Justice and Equality* Japa Pallikkathayil twierdzi, że nie jest jasne, na jakiej podstawie Cohen decyduje się troszczyć o bezwzględny stan najbiedniejszych (czy też kogokolwiek innego). Nie jest oczywiste, w jaki sposób sprawiedliwość miałaby ograniczyć wybór pomiędzy zajęciami przynoszącymi równe wynagrodzenie (albo poziom dobrostanu). Dla przykładu, jak twierdzi Pallikkathayil, mimo że Cohen czasem sugeruje, że oddanie ideałowi równości wystarczy, by zmotywować jednostki do wyboru bardziej społecznie użytecznych zawodów, wydaje się, że to nieprawda [zob. Pallikkathayil, Japa, 2011, *Review of G.A. Cohen's Rescuing Justice and Equality*, „Journal of Philosophy”, 108 (10), ss. 583–588].

istnieje bowiem alternatywa jednogłośnie preferowana względem niej. Zasada Pareto nie jest zatem w tym wypadku decydująca, ponieważ zarówno a , jak i c są z nią zgodne. Z kolei jeśli odwołamy się do wolności, na przykład twierdząc, że epikurejski lekarz ma prawo wolnego wyboru zatrudnienia, będziemy musieli uznać (pewne) jego preferencje za decydujące – w tym wypadku wybór padnie najprawdopodobniej na a ²⁶. Odwołanie do równości daje jednak inny rezultat. Jeśli założymy, że c (wykonywanie zawodu lekarza za 20 tysięcy) maksymalizuje stan najbiedniejszych, nawet mimo że epikurejski lekarz ocenia ją najniżej, będzie to opcja, na którą wskaże miara równości²⁷. Podsumowujemy te wyniki w poniższej tabeli:

Tabela 2. Opcje wskazywane przez poszczególne miary

Wolność	a (lub b)
Równość	c
Pareto	a lub c

Jak widzimy, wolność i Pareto są ze sobą zgodne, gdyż wskazują alternatywę a jako spełniający niezbędne warunki wybór społeczny. Podobnie, Pareto i równość są zgodne, jako że przyjmują możliwość wyboru c . Wolność i równość nie dostarczają jednak zgodnych wyborów. Odwołując się do równości, porzucamy wolność. Wszyscy inni zyskują moc dokonywania wyboru między parami $\{a, c\}$ i $\{b, c\}$, a więc

²⁶ Ściśle rzecz biorąc, będzie to a lub b , w zależności od tego, między którą parą alternatyw, $\{a, c\}$ lub $\{b, c\}$, dokonuje wyboru epikurejski lekarz. Ważne jest to, że wolność skutecznie wyklucza c i ostatecznie wskazuje na a jako społeczny wybór bądź bezpośrednio (jeśli epikurejski lekarz dokonuje wyboru między a i c), bądź pośrednio (jeśli dokonuje wyboru między b i c , w którym to wypadku wolność wskazuje na b , a Pareto prowadzi nas do a , gdyż wszyscy preferują a względem b). Zauważmy, że możemy zignorować parę $\{a, b\}$, ponieważ wolność pozwala epikurejskiemu lekarzowi zdecydować, między którymi alternatywami dokonuje wyboru, i ponieważ społeczeństwo woli, by pracował jako lekarz za 50 tysięcy (a) niż jako ogrodnik za 20 tysięcy (b) – nie ma zatem potrzeby, by egzekwował swoje prawo wyboru między tymi alternatywami. Nasze wcześniejsze omówienie warunku minimalnego liberalizmu Sena wyjaśnia, czemu jest konieczne, by epikurejskiemu lekarzowi pozwolono zdecydować, pomiędzy którą parą alternatyw dokonuje wyboru – jest tak ponieważ, by nasz warunek wolności był nietrywialny, epikurejski lekarz musi nie tylko móc dokonać wyboru odnośnie przynajmniej jednej pary alternatyw, ale musi także mieć wolność (w pewnym istotnym zakresie) podjęcia decyzji, odnośnie której pary alternatyw dokonuje wyboru.

²⁷ Na potrzeby argumentu uznajemy, że jest to rozsądne założenie – społeczeństwo potrzebuje bowiem lekarzy, a zgodnie z opcją c epikurejski lekarz wykonuje pracę lekarza za mniejsze wynagrodzenie, pozostawiając społeczeństwu więcej pieniędzy, które można wykorzystać dla korzyści najbiedniejszych w inny sposób.

także narzucenia epikurejskiemu lekarzowi zatrudnienia i wysokości wynagrodzenia. Sugeruje to, że bezwarunkowe zaangażowanie na rzecz równości wymaga poświęcenia wolności w przypadkach, gdy preferencje jednostki pozostają w konflikcie z interesami najbiedniejszych. Jeśli z kolei odwołamy się do wolności i pozwolimy, by decydujące były (znowu – pewne) preferencje epikurejskiego lekarza, stan najbiedniejszych będzie gorszy, niż byłby w przeciwnym wypadku. Oto głębokie napięcie pomiędzy wartościami, o które dbają liberałowie, a tymi, o które dbają egalitaryści. Ponieważ Cohen chce wykazać, że troska o realizację ideału równości nie wymaga od nas poświęcenia wolności, skupiamy się na powyższym wyniku i w następnej części zajmujemy się jego propozycją rozwiązania tego problemu.

2. Etyczne rozwiązanie

Jak przyznaje Cohen, jego przykład dotyczący epikurejskiego lekarza jest analogiczny do przedstawionego przez Sena przykładu Świątoszka i Lubieżnika [*Prude/Lewd example*] z jego argumentu za niemożnością pogodzenia optymalności Pareto z liberalizmem. W przeciwieństwie do Sena Cohen twierdzi jednak, że błędem jest uważać, iż prawa minimalne muszą pozostawać w sprzeczności z Pareto lub, tak jak w jego przykładzie, z równością. Przede wszystkim Cohen wywodzi, że „liberalizm nie wymaga egzekwowania niezależności, jaką zapewnia, w zgodzie z, *ceteris paribus*, pierwszymi preferencjami”²⁸. Twierdzi też jednak, że pojęcie liberalizmu wyrażane przez „minimalny liberalizm” Sena i uchwycone przez zastosowaną przez nas zasadę wolności jest zupełnie niepodobne do liberalizmu, którego jest, jak utrzymuje, zwolennikiem, podobnie jak Ronald Dworkin i John Rawls²⁹.

W tej drugiej kwestii Cohen jest zwyczajnie w błędzie. Aby były wartościowe, wolność oraz prawa liberalne muszą kłaść znaczny nacisk na ochronę jednostek przed narzucaniem im preferencji innych. Człowiek może oczywiście zdecydować się nie korzystać z prawa w danym wypadku – co do tego Cohen ma sporo racji – ale by jego decyzja miała znaczenie, musiałby on być w stanie skorzystać z tego prawa³⁰.

²⁸ Cohen, *Rescuing...*, s. 187.

²⁹ *Ibidem*, s. 188.

³⁰ W innym miejscu Cohen przedstawia słynną charakterystykę wolności w terminach zdolności – i w jego przykładzie epikurejski lekarz z pewnością jest zdolny do

Twierdzić, że minimalny zestaw praw liberalnych pozostaje w sprzeczności z Pareto i równością, to mówić, że jeśli pewne jednostki korzystają ze swoich praw, jedno lub drugie trzeba poświęcić. W istocie, o to właśnie chodziło w pierwotnym argumencie Sena – a mianowicie, że prawa i społeczny dobrostan nie zawsze są zbieżne i tylko, gdy zrozumiemy to na poziomie formalnym, zawiedzie nas to do bardziej istotnych filozoficznych pytań dotyczących tego, na jakie wartości musimy pozostać wrażliwi, by spełnić wymogi sprawiedliwości, i w jakich sytuacjach³¹.

Cohen twierdzi jednak także coś głębszego – a mianowicie, że wymogi sprawiedliwości rozciągają się poza te nałożone na podstawową strukturę społeczną – i to właśnie na tym głębszym twierdzeniu opiera się jego główna linia argumentacji przeciwko problemowi, jaki stwarza trylemat³². Cohen argumentuje, że jeśli podejmując decyzje w naszym życiu osobistym, kierowalibyśmy się wiarą w równość, trylemat rozwiązałby się sam. Sprawiedliwość, twierdzi Cohen, wymaga, byśmy zinternalizowali pewne wartości, a kiedy to zrobimy, znikną nasze preferencje do egzekwowania praw w sposób generujący konflikt, jakiego obawia się zwolennik trylematu. Cohen nazywa to etycznym rozwiązaniem i uzasadnia następującą wyobrażoną wymianą zdań:

Zwolennik trylematu mówi: „Nie powinniśmy być egalitarystami, ponieważ równość wymaga poświęcenia Pareto lub wolności”, na co odpowiadam: „Nie jest tak, ponieważ jeśli bylibyśmy egalitarystami, nie

dokonania wyboru zatrudnienia. Chodzi nam jedynie o to, że jeśli wolność ma być rzeczywiście wartościowa, sprawiedliwość musi ukształtować zakres alternatyw, z których jednostka może wybierać, zgodny z wymogami sprawiedliwości.

³¹ W istocie, to oraz ogólniejsze twierdzenie, że sednem prowadzenia teoretycznych rozważań na temat sprawiedliwości jest dostarczenie praktycznych wytycznych do niesienia ulgi w cierpieniu oraz rozwiązywania sporów, stanowi główną tezę ostatniej książki Sena i było także silnie podkreślone przez Davida Schmidta (zob. Sen, Amartya, 2007, *The Idea of Justice*, Cambridge, MA: Harvard University Press oraz Schmidt, David, 2007, *When Justice Matters*, „Ethics”, 117, ss. 433–459).

³² To jedna z myśli przewodnich w książce Cohena i temat wielu dyskusji (zob.: Cohen, *Rescuing...*, rozdz. 4; Murphy, Liam B., 1998, *Institutions and the Demands of Justice*, „Philosophy and Public Affairs”, 27, ss. 251–291; Pogge, Thomas W., 2000, *On the Distributive Justice: Reflections on Cohen and Murphy*, „Philosophy and Public Affairs”, 29, ss. 137–169; Julius, A.J., 2003, *Basic Structure and the Value of Equality*, „Philosophy and Public Affairs”, 31, ss. 321–355; Porter, Thomas, 2009, *The Division of Moral Labour and the Basic Structure Restriction*, „Politics, Philosophy and Economics”, 8, ss. 173–199; Tan, Kok-Chor, 2012, *Justice, Institutions and Luck: The Site, Ground, and Scope of Equality*, Oxford: Oxford University Press).

poświęcalibyśmy żadnej z tych wartości". I nie jest to odpowiedź trywialna³³.

W myśl argumentu Cohena, gdy epikurejski lekarz zda sobie sprawę z wagi równości, zmieni (albo powinien zmienić) swoje preferencje. Jeśli naprawdę zależałoby mu na równości, wolność nie stanowiłaby problemu.

Epikurejski lekarz mógłby oczywiście po prostu odpowiedzieć, że jeśli wszyscy inni naprawdę dbaliby o wolność, pozwoliliby mu oddać się preferowanemu zajęciu. Jednakże w obu wypadkach takie rozwiązanie problemu omija jedynie poważne filozoficzne pytanie o to, w jaki sposób sprawiedliwość społeczna pogodzić powinna konkurencyjne wartości. Cohen uważa, że w prawdziwie sprawiedliwym społeczeństwie preferencje ludzi zestrojone byłyby z równością, a zatem nie byłyby ona nigdy sprzeczna z pozostałymi dwiema miarami. Znaczy to, że jeśli epikurejski lekarz dbałby o równość, wolałby pracować jako lekarz za 20 tysięcy niż jako ogrodnik lub lekarz za wyższe wynagrodzenie. Porządek jego preferencji zmieniłby się z $a > b > c$ na $c > a > b$, a jako że pokrywałyby się tym samym z preferencjami wszystkich innych, nie powstałby trylemat. Twierdzimy, że takie podejście omija jedynie powiązane, trudne kwestie filozoficzne; trudno zrozumieć, jak miałyby wykazywać, że trylemat nie stanowi rzeczywistego problemu. W tym wypadku wolna od konfliktu sprawiedliwość jest jedynie produktem filozoficznego rozstrzygnięcia. Cohen „rozwiązuje” trylemat, postanawiając, że wcale on nie powstał³⁴.

Aby jego argument budził powszechne zainteresowanie, Cohen musi wykazać, że profile preferencji, które dają początek trylematowi, są niedopuszczalne – a zatem, że mamy powód, by odrzucić warunek uniwersalności, który *implicite* przyjęliśmy w przykładzie epikurejskiego lekarza³⁵. Jak pisze Sen, założenie uniwersalności

³³ Cohen, *Rescuing...*, s. 196.

³⁴ Zauważmy, że problem jest jeszcze poważniejszy. Rozwiązanie Cohena nie tylko wymaga bowiem, by jednostki były zmotywowane do dążenia do polityki egalitarnej, ale też by była to ta sama egalitarna polityka, ponieważ w innym wypadku problem rozbieżności preferencji powstanie nawet przy przyjęciu egalitarnego etosu. W szczególności Rawls, którego żywo niepokoił problem rozsądnego pluralizmu, byłby wyjątkowo wyczulony na tę trudność.

³⁵ Cohena rozwiązanie trylematu wykorzystuje powszechnie znany z literatury dotyczącej wyboru społecznego fakt, że tylko pewne profile preferencji generują paradoksy wyboru społecznego, którym zagrażają słynne twierdzenia o niemożności. Jak Cohen, wielu próbowało pozbawić ich groźby siły poprzez osłabianie założenia

wymaga, by „każdy logicznie możliwy zestaw jednostkowych porządków preferencji był włączony w dziedzinę zasady zbiorowego wyboru”³⁶. Innymi słowy, żadne jednostki ani porządki preferencji nie mogą zostać wyłączone z zakresu zasady zbiorowego wyboru – w tym przypadku zasady używanej do przedstawienia wymogów sprawiedliwości. Naturalnie, nie jest wcale oczywiste, że sprawiedliwość musi uprawniać zakres preferencji, na który zezwala założenie uniwersalności, szczególnie jeśli wymaga ona (jak uważa Cohen), by jednostki zinternalizowały pewien etos – strategia Cohena może zatem wydawać się obiecująca. W następnej części zobaczymy jednak, że Cohenowi brak środków koniecznych do ograniczenia dziedziny akceptowalnych preferencji w stopniu, jakiego wymaga jego rozwiązanie trylematu.

3. Urlopy, zwolnienia chorobowe i prerogatywy

W jednej ze swoich wcześniejszych prac Cohen argumentował na rzecz zasady symetrycznego usprawiedliwienia stosowania przymusu³⁷. W *Rescuing Justice and Equality* jego omówienie tej kwestii zostaje jednak początkowo ujęte w terminach czegoś, co nazywa testem interpersonalnym³⁸, a następnie idei osobistej prerogatywy, zarysowanej po raz pierwszy przez Samuela Schefflera, a następnie rozwiniętej przez Davida Estlunda³⁹. Cohen otwiera rozdział

uniwersalności, na którym opiera się między innymi twierdzenie Arrowa o niemożności. Niestety, jedną z najbardziej deprymujących lekcji w dziedzinie wyboru społecznego było, że wiele form niemożności wytrzymuje znaczne osłabienie swoich aksjomatów. Co więcej, ograniczenie, jakie proponuje Cohen, nie jest trywialne – zasadniczo postuluje on bowiem ograniczenie dziedziny indywidualnych preferencji tak, by były one identyczne z zestawem preferencji społeczeństwa.

³⁶ Sen, *The Impossibility...*, s. 153.

³⁷ Cohen, 1995, *Self-ownership, Freedom, and Equality*, Cambridge, NY: Cambridge University Press, ss. 56–57.

³⁸ Zob. *idem*, *Rescuing...*, rozdz. 1, cz. 5. Według Cohena, nasze relacje jako wolnych i równych członków wspólnoty moralnej powinny być modelowane przez normę wyczerpującego uzasadnienia, którego koniecznym warunkiem jest, by argumenty były w stanie przejść test interpersonalny, co z kolei wymaga, by potrafiły dostarczyć uzasadnienia w każdych warunkach dialogicznych. Innymi słowy, zdolność argumentu do dostarczenia uzasadnienia musi być niezależna od tego, kto i komu go przedstawia.

³⁹ Estlund, David, 1998, *Liberalism, Equality, and Fraternity in Cohen's Critique of Rawls*, „Journal of Political Philosophy”, 6, s. 99; Scheffler, Samuel, 1982, *The Rejection of Consequentialism*, New York: Oxford University Press.

poświęcony trylematowi obserwacją, że wymogi sprawiedliwości egalitarnej muszą podlegać „ograniczeniom rozsądnej osobistej prerogatywy, szacunek dla której orientuje całe dalsze rozważania” – tylko moralny rygorysta mógłby odmówić miejsca takiej prerogatywie, twierdzi Cohen, zapewniając, że sam takim rygorystą nie jest⁴⁰.

Prerogatywy odgrywają tu istotną rolę – szacunek dla wolności osób do kierowania się własną koncepcją dobra wymaga bowiem, by dysponowały one znaczną przestrzenią do podejmowania decyzji o swoim życiu, a tę zapewniają im właśnie prerogatywy⁴¹. Prerogatywy chroniące wolność wyboru zatrudnienia są w tym przypadku wyjątkowo ważne. Nie mniej ważna jest wolność decydowania o czasie poświęconym pracy, przyjacielom i rodzinie lub rozwijaniu innych zainteresowań i pasji. Traktowanie ludzi jako wolnych wymaga zatem, by dysponowali oni prerogatywą podejmowania własnych decyzji co do tego, jak żyć, nawet jeśli znaczyłoby to, że niektórzy znajdą się przez to w sytuacji gorszej niż w przeciwnym wypadku.

Cohen przyznaje, że jego koncepcja sprawiedliwości pozostawia miejsce dla skromnej osobistej prerogatywy – istnieją jednak dwa sposoby rozumienia takich prerogatyw. Z jednej strony, mogą one być pojmowane jako swego rodzaju „urlapy” od wymogów sprawiedliwości – uzasadnione uchylecia, przyznające jednostkom pewną przestrzeń, w obrębie której mogą one w sposób wolny realizować własne projekty, niezależnie od tego, jak te realizacje odnoszą się do sprawiedliwości dystrybutywnej⁴², nie pozwalając tym samym, by względy sprawiedliwości stały się wszechobejmujące. Z drugiej strony, o prerogatywach można myśleć jako o swoistych „zwolnieniach lekarskich”, czyli usprawiedliwieniach za poniesienie porażki w spełnianiu wymogów sprawiedliwości. Jednakże tak, jak być może byłoby lepiej, gdyby ludzie nie musieli brać zwolnień z pracy, byłoby również bardziej sprawiedliwie, gdyby zminimalizowali ilość prerogatyw, z których korzystają, by uchylić się od wymogów sprawiedliwości.

⁴⁰ Cohen pisze: „Nie jest moim zamiarem odrzucenie [...] tego, co Samuel Scheffler nazwał «podmiotowo zorientowaną prerogatywą»” (*Rescuing...*, s. 61).

⁴¹ Staże się to wyjątkowo jasne w przypadku miłości i związków, które omawiamy w części 5.

⁴² Pełniejsze omówienie takiego ujęcia czytelnik znajdzie w: Estlund, *Liberalism...*, s. 99.

Osobliwie brzmi jednak twierdzenie, że powinniśmy traktować prerogatywy w ten sposób. Wymagałoby to od nas, żebyśmy uważali realizowanie przez jednostkę jej własnych projektów za coś godnego ubolewania – zło konieczne. Działanie w zgodzie ze sprawiedliwością byłoby w tym modelu rodzajem stachanowszczyzny⁴³. Jeśli taki jest pogląd Cohena, grozi mu powtórzenie błędu, który Bernard Williams i Rawls przypisują utylitaryzmowi – nietraktowania poważnie jednostkowości osób i pojmowania ich jedynie jako węzłów sieci społecznej służących urzeczywistnianiu ideału sprawiedliwości.

By jeszcze bardziej uwyraźnić zarysowane przez nas rozróżnienie, zauważmy, że od ludzi często oczekuje się, że będą brali urlopy, a nawet zachęca się ich do tego, aby praca nie spowodowała, że stracą z oczu inne istotne w życiu rzeczy. Mimo że zatrudnienie jest często powiązane z tożsamością i w wielu wypadkach pozwala nadać życiu znaczenie, tym, co sprawia, że wolność wyboru zajęcia jest dla ludzi tak ważna, są niezliczone wartości, zainteresowania i szerzej zakrojone projekty, które powodują, że kształtują oni swe tożsamości na różne sposoby. Cohen pozostaje wrażliwy na te kwestie, niestety nie w pełni zdaje sobie jednak sprawę z ograniczeń, jakie narzucają poglądom takim jak jego. Mimo że akceptuje on fakt, iż sprawiedliwość musi pozostawić przestrzeń na rozsądną osobistą prerogatywę, niewiele mówi o tym, co wchodzi w jej zakres, ani o tym, jak zobaczyliśmy, w jaki sposób pozwalają one mediować pomiędzy różnymi wymogami sprawiedliwości⁴⁴.

Szczególnie istotna jest ta druga kwestia – jeśli bowiem mamy rację co do tego, że prerogatywy najlepiej pojmować zgodnie z modelem

⁴³ Odniesienie do ideologii ruchu działającego w latach trzydziestych w stalinowskim Związku Radzieckim, zainspirowanego przykładem Aleksieja Stachanowa, górnika, który w 1935 roku wykopał w ciągu jednego dnia ilość węgla odpowiadającą czternastu normom dziennym.

⁴⁴ We wprowadzeniu do *Rescuing Justice and Equality* Cohen zwraca na przykład uwagę, że spektrum rozciągające się od nieograniczonego maksymalizowania rynku z jednej strony do całkowitego samopoświęcenia na rzecz osób najgorzej sytuowanych z drugiej, obejmuje wiele form motywacji. Następnie twierdzi, że Rawls dopuszcza pierwsze z tych ekstremów – co sam uważa za absurdałne – ale twierdzi także, że drugie z nich nie jest wymagane, gdyż „wykluczone jest przez zasadną osobistą prerogatywę”. Ponieważ jednostki prowadzą własne życia, Cohen pisze, że „pozwała się im znaleźć równowagę między żądaniami zasady dyferencji a ich własnymi uprawnionymi interesami”. Według Cohena trudność leży w tym, że pojęcie równowagi nie zostaje dostatecznie sprecyzowane (Cohen, *Rescuing...*, ss. 10–11).

„urlopowym”, trudno zrozumieć, jak Cohen może ograniczyć dziedzinę dopuszczalnych preferencji w stopniu wymaganym przez jego etyczne rozwiązanie. Działa ono bowiem jedynie, o ile jednostki mogłyby przyswoić sobie etos egalitarny tak silny, że ich preferencje dotyczące zatrudnienia zaczęłyby pokrywać się z tym, co przynosiłoby największą korzyść najbardziej potrzebującym. Jak zobaczymy jednak w kolejnych dwóch częściach, nawet jeśli przyswojenie takiegoż etosu byłoby możliwe, są powody, by wątpić, czy powinno się do tego dążyć. Zanim jednak zagłębimy się w ten argument, ważne, byśmy wyjaśnili, dlaczego etyczne rozwiązanie osiąga cel tylko wtedy, gdy znacznie ograniczy się domenę wolnego wyboru.

Problem w tym, że prerogatywy legitymizują nierówności, a my mamy dobry powód, by przyznać, że jednostki dysponują prerogatywami, w obrębie których mają swobodę działania. Tyle Cohen przyznaje. Jego niezgoda z Estlundem, Schefflerem i innymi, którzy zwrócili uwagę na fakt, iż prerogatywy wytwarzają nierówności, dotyczy jedynie stopnia oraz sposobu legitymizacji przez nie nierówności⁴⁵. Cohen przyznaje, że prerogatywy pozwalają jednostkom na dokonywanie uzasadnionych wyborów generujących nierówności, w przeciwieństwie do Estlunda twierdzi jednak, że usprawiedliwiają one niewielkie jedynie nierówności. Spór dotyczy zatem stopnia uzasadnionych nierówności, nie zaś tego, czy są one uzasadnione. Cohen podkreśla również, że prerogatywy stanowią inny rodzaj uzasadnienia niż argument z zachęt [*incentive argument*], leżący u podstaw zasady dyferencji – to także nie przeczy jednak twierdzeniu, że pewne nierówności pozostaną uzasadnione, odnosi się bowiem jedynie do tego, jak zostają uzasadnione⁴⁶. To ważne, nasz argument był bowiem wycelowany w twierdzenie Cohena, że istnieje konflikt pomiędzy równością, wolnością i Pareto. Zaprzeczyliśmy temu, twierząc tym samym, że Cohen musi dopuścić pewien stopień nierówności, jeśli chce utrzymać swoje zaangażowanie w sprawę wolności – nie staraliśmy się jednak sprecyzować tego stopnia.

⁴⁵ Zob. *ibidem*, ss. 387–389, cz. 4 apendyksu, *Incentives and Prerogatives*.

⁴⁶ Warto też zauważyć, że w swojej odpowiedzi krytykom Cohen w końcu uznaje, za Estlundem, że prerogatywy mogłyby służyć uprawnieniu pewnych zastosowań argumentu z zachęt, a jego spór z Estlundem dotyczy tego, że w dziełach Rawlsa nie pojawia się żaden ślad takiego argumentu.

4. Kobiety Aten

W *Sejmie kobiet* Arystofanes przedstawia obraz Aten spustoszonych w wyniku wojny i nędzy, wdeptanych w ziemię przez mężczyzn. W odpowiedzi kobiety z miasta przejmują zgromadzenie ustawodawcze i podejmują wysiłek, by uchronić Ateny od całkowitej ruiny. Ich pierwszym posunięciem legislacyjnym jest ustanowienie absolutnej równości wszystkich Ateńczyków. Przewodząca im Praksagora zarządza, że „ludzie winni wspólnie dysponować środkami do realizacji szczęścia. Tym samym skończy się własność prywatna”⁴⁷. Plan, który przedkłada Praksagora, polegać ma na zniszczeniu [starej] moralności i wyparciu jej przez nowy etos w nadziei, że dzięki pracy zespołowej i własności wspólnej Ateńczycy zdołają zbudować społeczeństwo na fundamentach równości.

Praksagora troszczy się ostatecznie, tak jak i Cohen, o równość dobrostanu, a nie majątku – a ponieważ jednym z aspektów życia, który najbardziej może się przyczynić do szczęścia i dobrostanu, jest miłość, martwią ją znaczne, naturalnie występujące w tej sferze nierówności. Dostrzegłszy, że osobom starym, brzydkim i niezgrabnym trudno jest konkurować z młodszymi, ładniejszymi i pełnymi wdzięku o uczucia potencjalnych kochanków, kobiety delegalizują małżeństwo, a nawet posuwają się dalej, zakazując miłości pomiędzy ludźmi młodymi i atrakcyjnymi, póki nie dadzą szansy starszym i brzydszym⁴⁸.

W jednej ze scen młoda, piękna dziewczyna oczekuje na przybycie swojego kochanka. W pobliżu stoi stara kobieta; gdy młodzieniec nadchodzi, ta, wyczuwając swą szansę, żąda, by zastosował się do nowego prawa. Przerażony tym, czego wymaga od niego sprawiedliwość, stara się ją oszukać – bezskutecznie. Bierze ona górę i ciągnie go do swojego pokoju. Jednakże w tej chwili zjawia się kobieta starsza i brzydsza od niej, która również pragnie skorzystać ze swojego prawa – zmuszona jest więc zrezygnować z młodzieńca na korzyść starszej i brzydszej rywalki. Naturalnie, wówczas pojawia się trzecia kobieta, jeszcze starsza i jeszcze brzydsza od dwóch pozostałych. [Gdy druga mówi: „On według prawa ze mną iść powinien”, trzecia zauważa:

⁴⁷ W polskim tłumaczeniu fragment ten został okrojony i brzmi: „Wszystko powinno być wspólne, by wszyscy korzystać zeń mogli”. Arystofanes, 1970, *Sejm kobiet*, [w:] *Komedie*, przeł. Janina Ławińska-Tyszkowska, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy, s. 157.

⁴⁸ *Ibidem*, ss. 194–195.

„Nie, gdy szpetniejsza znajdzie się starucha”⁴⁹], mówiąc: „Jestem starsza i brzydsza. Ten chłopiec należy więc do mnie”. Młodzieniec jest zatem zmuszony wypracować swoją drogę przez szereg kobiet ustawionych w porządku nieatrakcyjności, jeśli ma zamiar kiedykolwiek być ze swoją kochanką.

Nie jest on zainteresowany żadną ze starszych kobiet – jego życzenia pozostają jednak bez znaczenia. Jeśli postąpiłby zgodnie z nimi i był tylko ze swoją ukochaną, stare kobiety znalazłyby się w dużo gorszej sytuacji niż młoda para. Z punktu widzenia sprawiedliwości – przynajmniej takiej, jaką ustanowiły Atenki – byłoby to nie do przyjęcia. Jeśli młodzieniec chce zdobyć swoją umiłowaną, w istocie „przynależy” wpiąć do najstarszej z kobiet, gdyż jej szczęście i dobrostan biorą górę nad jego wolnością wyboru partnerki. W pewnym sensie młody mężczyzna staje się zatem jedynie środkiem do zaspokojenia pragnień starych kobiet. Przypadek ten jasno obrazuje sytuację jednostek traktowanych wyłącznie jako narzędzia służące przestrzeganiu zasad sprawiedliwości – a jest tym bardziej przekonujący, że Cohen z wyraźnym zaangażowaniem utrzymuje, że jest to niezgodne ze sprawiedliwością⁵⁰.

Historię Arystofanesa, tak jak przykład epikurejskiego lekarza, również możemy sformalizować. W tym przykładzie mamy jednak do czynienia z większą ilością profili preferencji; co więcej, dotyczą one tego, kto może się znaleźć z kim w romantycznej sytuacji – jest więc on jaskrawszy nawet niż przykład Cohena, wchodzi w nim bowiem w grę działanie jeszcze bardziej osobiste niż wybór zatrudnienia⁵¹.

Dla uproszczenia przedstawimy tę sytuację tak, jakby brały w niej udział trzy osoby – pojawiające się później starsze i brzydsze kobiety mogłyby jednak zostać weń bez problemu włączone bez zmiany wyniku. Młody mężczyzna pragnie być z młodą kobietą i tylko z nią –

⁴⁹ *Ibidem*, s. 200.

⁵⁰ Przypomnijmy na przykład tezę Cohena ze wstępu do *Rescuing Justice and Equality*, że jednostki mają prawo być czymś innym niż tylko siłą napędową dobrostanu innych.

⁵¹ Poza omówioną już prerogatywą nie ma w zasadzie powodu, dla którego Cohen miałby utrzymywać, że wymogi sprawiedliwości nie powinny dotyczyć wyboru partnera – szczególnie że ma on istotne znaczenie dla dobrostanu. Nie musimy jednak przyjmować, że Cohen najchętniej zrobiłby z nas wszystkich egalitarystów w kwestiach uczuciowych. Tym przykładem próbujemy raczej ukazać napięcie pomiędzy wolnością i równością, a tym samym potrzebę przywołania prerogatywy albo jakiegoś innego mechanizmu usunięcia tego napięcia.

nazwijmy ten stan rzeczy x . Jeśli mógłby to osiągnąć jedynie będąc najpierw ze starą kobietą, zgodziłby się zapłacić taką cenę za miłość, choć perspektywa ta jest mu niemiła – nazwijmy ten stan rzeczy y . Najgorzej przeżyłby całkowitą utratę szansy na bycie ze swoją ukochaną. Taki stan rzeczy oznaczałby rozejście się wszystkich bez żadnego romantycznego zaangażowania – nazwijmy go z . Profil preferencji młodzieńca przedstawia się zatem następująco: $x > y > z$. Na szczyście hierarchii preferencji młodej kobiety jest także być ze swoim ukochanym bez żadnej ingerencji ze strony starej kobiety – woli ona stan rzeczy x niż jego alternatywy. Myśl o ukochanym ze starą kobietą złości ją jednak tak bardzo, że preferuje z względem y , nawet jeśli oznaczałoby to, że musiałyby zrezygnować z uczucia swego ukochanego. Jej porządek preferencji jest zatem następujący: $x > z > y$. Stara kobieta natomiast najwyższą wartość przypisuje alternatywie y , byłaby jednak wściekła z zazdrości, jeśli młoda kobieta miałaby ukochanego dla siebie, woli zatem z niż x – jej hierarchia preferencji przedstawia się więc następująco: $y > z > x$ ⁵². Porządki te przedstawia poniższa tabela.

Tabela 3. Profile preferencji młodego mężczyzny, młodej kobiety oraz starej kobiety

Młody mężczyzna	Młoda kobieta	Stara kobieta
x	x	y
y	z	z
z	y	x

Tak jak w przypadku epikurejskiego lekarza, powstaje dylemat. Mówimy raczej dylemat niż trylemat, ponieważ w tej sytuacji każda alternatywa spełnia zasadę Pareto, nie wchodzi ona zatem w konflikt z innymi zasadami. Nie istnieje taka para alternatyw, ażeby jedna z nich była jednogłośnie preferowana w stosunku do innej. I młody mężczyzna, i młoda kobieta preferują x względem y , stara kobieta woli natomiast y od x ; wolą także x od z , ona zaś z od x ⁵³. Z drugiej strony, zarówno młodzieniec, jak i stara kobieta wolą y niż z , młoda kobieta z

⁵² Na potrzeby argumentu zakładamy, że preferencje starej kobiety adekwatnie odzwierciedlają jej dobrostan. Jak zobaczymy jednak w następnej części, założenie to może być problematyczne – co da nam kolejny powód, by wątpić w skuteczność proponowanego przez Cohena rozwiązania trylematu.

⁵³ By otrzymać ten wynik, nie musimy zakładać przechodniości preferencji, a jedynie *quasi*-przechodniość, mamy bowiem do czynienia jedynie z przeciwwrotnym porządkiem preferencji nie zawierającym indyferencji.

kolei woli z niż y . Nie jest więc możliwe pogodzenie ich poszczególnych preferencji jednocześnie z równością oraz wymogiem, by każda jednostka mogła dokonać wyboru pomiędzy przynajmniej jedną parą alternatyw⁵⁴.

5. Wymogi równości

W *Sejmie kobiet* Atenki uznają równość za jedyną zasadę zbiorowego wyboru spójną ze sprawiedliwością. Rezultat jest komiczny. Ich bezkompromisowe dążenie do urzeczywistnienia ideału równości grozi podkopaniem ich najbardziej podstawowych swobód. Powinien zatem martwić fakt, że dylemat Arystofanesa jest analogiczny do trylematu – szczególnie że twierdzenie Cohena, jakoby trylemat można było rozwiązać tylko poprzez przyjęcie etosu egalitarnego, nie jest żartem. W świetle dylematu Arystofanesa musimy zadać sobie pytanie, czy etyczne rozwiązanie Cohena naprawdę pozwala nam wyrazić bezkompromisowe oddanie sprawie równości bez stania się przy tym „niewolnikami sprawiedliwości społecznej”.

Założmy, podążając za sugestią Cohena, że postacie w naszym przykładzie zaczerpniętym od Arystofanesa przyjęły etos egalitarny, tak że preferencje pary młodych ludzi zaczęły pokrywać się z preferencjami starej kobiety. Poszczególne profile preferencji można więc przedstawić następująco:

Tabela 4. Profile preferencji w oryginalnym dylemacie oraz w wersji Cohena

Oryginalny dylemat			Wersja Cohena		
młody mężczyzna	młoda kobieta	stara kobieta	młody mężczyzna	młoda kobieta	stara kobieta
x	x	y	y	y	y
y	z	z	z	z	z
z	y	x	x	x	x

Zauważmy, że zaproponowana zmiana preferencji stron rzeczywiście rozwiązuje problem, podobnie jednak jak w przypadku epikurejskiego lekarza jest to możliwe tylko poprzez zmianę

⁵⁴ Zauważmy, że głównym problemem, jaki ukazuje ten konkretny zestaw profili preferencji, jest to, że młoda kobieta ocenia y , opcję wskazywaną przez równość, jako najmniej pożądaną.

okoliczności. Wcześniej oskarżyliśmy Cohena o to, iż zamiast stawić czoło problemowi, uchyla się od jego rozwiązania. Teraz chcielibyśmy jednak ukazać, że on sam daje nam powód, byśmy mieli wątpliwości co do słuszności przyjęcia takiego etosu.

Najpierw musimy jednak rozważyć, co można powiedzieć na jego korzyść. Istnieje podobieństwo pomiędzy tym przykładem a pochwałą, jaką Cohen wygłasza niekiedy względem „wnoszenia przez wszystkich jakiegoś wkładu” w wysiłek wojenny Anglii⁵⁵. Według Cohena, pomimo towarzyszących temu trudów, pewien stopień współczucia i patriotyzmu motywował ludzi do wkładania w swe działania większego wysiłku – i było to zachowanie godne pochwały. Nie oznacza to jednak, że ponieważ ludzie kierowali się współczuciem, owe trudy przestawały być trudami. Przeciwnie – to właśnie działanie w obliczu trudności jest tym, co zasługuje na pochwałę. Podobnie, mimo nowo nabytego egalitarnego etosu, młodzieniec nadal będzie uważał perspektywę bycia ze starymi kobietami za odpychającą, zrozumie jednak, że to jego obowiązek, i wykona go mimo to. Wypełnienie obowiązku może nawet przynieść mu satysfakcję. Problem, z jakim się tu mierzymy, polega na tym, że w tym wypadku równość dostarcza niewłaściwych racji do działania.

Cohen przygotowuje grunt pod ten argument w ostatniej części *The Freedom Objection*, gdzie przedstawia intrygujący argument przeciwko prostytutce. prostytutka jest zła, twierdzi, z tego samego powodu, dla którego gwałt jest zły – ponieważ „przedmiotu pragnienia dostarcza się z niewłaściwych powodów”⁵⁶. Oczywiście, niektórzy mogą nie zgadzać się z taką charakterystyką gwałtu. Gwałcielowi może nie chodzić jedynie o seks. Gwałt jest, przynajmniej niekiedy, wyrazem siły i dominacji, a nie jedynie aktem seksualnym. Cohen twierdzi jednak, że niewłaściwie byłoby uważać gwałt wyłącznie za „rodzaj napaści”⁵⁷. Myśląc tak, opieralibyśmy swą dezaprobatę na „naruszeniu samoposiadania” i o tyle uczyniłoby to nas obojętnym na prostytutkę – jest ona bowiem, przynajmniej czasem, wyrazem samoposiadania.

Argumentu Cohena nie można nazwać niekontrowersyjnym – nie będziemy jednak poddawać pod dyskusję jego oceny gwałtu i

⁵⁵ Cohen, *Rescuing...*, s. 219.

⁵⁶ *Ibidem*, s. 224.

⁵⁷ *Ibidem*.

prostytcji, a ukážemy, w jaki sposób twierdzenie to stawia w trudnej pozycji zaproponowane przez Cohena rozwiązanie trylematu. W naszym przykładzie z Arystofanesa, jeśli młody mężczyzna chce kiedykolwiek być ze swoją kochanką, ma obowiązek współżycia ze starą kobietą – oczywiście, nie kocha jej ani nie pożąda, choć więc może mieć do tego motywację, to tylko dzięki temu, że całkowicie przyjął etos egalitarny. Jego troska o urzeczywistnianie ideału równości może być chwalebna, tak jak prostytutka dostarcza on jednak chcianej rzeczy z niewłaściwych powodów. Choć nie możemy powiedzieć, że został zmuszony do udostępnienia swojego ciała starej kobiecie – jest do tego bowiem zmotywowany – jego oddanie sprawie równości czy też sprawiedliwości nie przekłada się jednak na miłość ani pożądanie. Jeśli zatem mamy potępić prostytutkę i gwałt, jak uważa Cohen, z tych samych powodów powinniśmy także potępić ten konkretny akt. Dla etycznego rozwiązania Cohena jest to zła wiadomość, ponieważ ukazuje, że nawet jeśli przyjęcie egalitarnego etosu mogłoby rozwiązać trylemat, w świetle jego własnych poglądów mamy czasem nadrzędne powody, by tego nie robić. Wydaje się, że istnieją nierówności, których zmiana byłaby niesprawiedliwa.

Oczywiście, obrońca Cohena mógłby stwierdzić, że to, czego etos egalitarny rzeczywiście wymaga od młodej pary, to powstrzymanie się od bycia razem – młodzieniec nie byłby wówczas zmuszony oddać się starej kobiecie z niewłaściwych pobudek, a ta nie miałaby żadnego powodu, by zazdrościć młodym ich miłości. Uważamy jednak, że byłoby to rozwiązanie zbyt daleko idące. Może i nie sprowadzałoby to młodej pary do roli siły napędowej dobrostanu starszych i mniej atrakcyjnych, groziłoby jednak pozbawieniem ich jakiegokolwiek przestrzeni, w jakiej mogliby prowadzić swoje własne życie. Rozsądniej byłoby twierdzić, że romantyczne wybory powinny należeć do zakresu osobistych prerogatyw. Nie jest tak, że się z tym nie zgadzamy. Jeśli jednak Cohen przyznałby, że wybór romantycznego partnera powinien być w ten sposób chroniony, świadczyłoby to tylko o tym, że oddanie sprawie równości nie jest, ostatecznie, bezkompromisowe.

Musimy teraz rozważyć, czy przyłożyliśmy należną wagę do wrażliwości Cohena na rozróżnienie między relacją tego, co osobiste, do tego, co nieosobiste – z jednej strony – oraz relacją sprawiedliwości i

tego, co osobiste – z drugiej⁵⁸. W naszym pojęciu kłopot polega na tym, że wrażliwość Cohena na to rozróżnienie łągodzi dużą część krytyki, którą w niego wymierzaliśmy. Zdajemy sobie na przykład sprawę z tego, że Cohen wolałby, żebyśmy nie byli egalitarystami we wszystkich kwestiach, szczególnie dotyczących współżycia i miłości. Nie widzimy jednak, w jaki sposób miałyby chronić go przed zarzutami, które mu postawiliśmy. Po pierwsze, trudno pojąć, jak Cohen mógłby zarysować niearbitralną granicę między wyborami, które podpadają i które nie podpadają pod zakres sprawiedliwości. Jedną z głównych tez, jakich broni Cohen, brzmi wszak, że „osobiste jest polityczne”, a więc że wymogi sprawiedliwości obejmują swoim zakresem decyzje, które jednostki podejmują w swym codziennym życiu. Cała jego krytyka Rawlsa opiera się właśnie na tym twierdzeniu.

Co jednak ważniejsze, mamy powód sądzić, że coś takiego jak prerogatywa w rzeczywistości nie konkuruje wcale ze sprawiedliwością. W myśli Cohena widać jednak głębokie napięcie, które sprawia, że nie jest jasne, czy jest on w stanie przyjąć taki pogląd. Cohen zdaje sobie sprawę z tego, że ponieważ jednostki prowadzą swoje własne życie, sprawiedliwość ani równość nie mogą być jedynymi liczącymi się dla nich kwestiami. Przy pewnym rozumieniu spraw nie stanowi to problemu, ponieważ sprawiedliwość to jedynie jedna z wielu wartości. Istotnie, Cohen wskazuje, że „istnieje pewien rodzaj sprawiedliwości, który nie może, a także taki, który nie powinien zostać wdrożony instytucjonalnie – ani, w rzeczy samej, co wiedziała Szekspirowska Portia, wcale”⁵⁹. Zgodnie z tym poglądem, w świetle rozsądnych osobistych prerogatyw jednostek musimy pozostawić pewną przestrzeń dla nierówności – nie jest to jednak wymóg sprawiedliwości, a raczej, jak twierdziliśmy w części trzeciej, sytuacja (potencjalnie godna ubolewania) mająca miejsce dlatego, że prerogatywy leżą poza zakresem sprawiedliwości. Cohen twierdzi też jednak, iż jedną z przyczyn ważkości pojęcia „sprawiedliwość” jest to, że „każda osoba ma prawo do nienaruszalności ugruntowane w sprawiedliwości”⁶⁰. Uważamy, że pozostawienie przestrzeni dla

⁵⁸ Dziękujemy anonimowemu recenzentowi „Journal of Moral Philosophy” za podniesienie tej kwestii.

⁵⁹ *Ibidem*, s. 304.

⁶⁰ *Ibidem*, s. 305. Cohen z aprobatą cytuje tu Rawlsa, odwołania do sprawiedliwości przydają bowiem siły żądaniom jednostek, której w przeciwnym razie by im brakowało.

prerogatyw to jeden ze sposobów przydawania mocy tej potężnej idei; oznacza to nie tylko to, że musimy pozostawić przestrzeń dla nierówności, ale też że bywają one uprawnione w imię sprawiedliwości. Cohen waha się jednak wyciągnąć ten wniosek.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym problemie, przed jakim stoi etyczne rozwiązanie. Cokolwiek sądzi się o zastrzeżeniach Cohena względem prostytutki, wskazują one na ważną kwestię – a mianowicie, czy fizyczne zaledwie oddanie się młodego mężczyzny może prawdziwie zaspokoić potrzeby starej kobiety; mimo że wcześniej na potrzeby argumentu założyliśmy, że jej preferencje trafnie odwzorowują jej dobrostan, można sądzić, że tak by nie było. Dla wyjątkowo samotnej osoby każdy kontakt z drugim człowiekiem jest często mile widziany. Bycie z młodzieńcem mogłoby zatem zniwelować niektóre negatywne skutki odosobnienia oraz ulżyć w samotności. Kobieta miałaby jednak bez wątpienia świadomość, że nie kocha jej on ani nie pożąda, i że aktu tego wymaga od niego tylko jego poczucie sprawiedliwości.

W podobnym kontekście Peter Railton opisuje taką sytuację jako rodzaj alienacji⁶¹. W jego przykładzie mężczyzna wypełnia wszelkie obowiązki kochającego męża, ale jedynie z powodu poczucia moralności, nie zaś, ściśle rzecz biorąc, oddania żonie. Jak zauważa Railton, „wydaje się, że coś jest nie w porządku” – nie chcemy przecież, by traktowano nas wyłącznie jako środki do wypełniania moralnych obowiązków lub zwiększania ilości dobrobytu w świecie⁶². Wyobraźmy sobie syna mówiącego swojej matce podczas składania jej wizyty, że odwiedza ją dlatego, że jest stara i samotna, a moralność wymaga odwiedzania samotnych; albo żonę obejmującą męża nie dlatego, że darzy go szczególnym uczuciem, ale raczej dlatego, że wie, że pozytywnie wpłynie to na jego dobrostan. Z pewnością wydaje się, że w obu sytuacjach, tak jak i w naszym przykładzie zaczerpniętym z Arystofanesa, jest coś niemoralnego – na tej samej zasadzie Cohen uważa prostytutkę za niemoralną. Miłością i sympatią otacza się ludzi w sposób dobrowolny, ponieważ czuje się do nich miłość czy sympatię, nie z powodu moralności czy równowagi.

⁶¹ Railton, Peter, 1984, *Alienation, Consequentialism, and the Demands of Morality*, „Philosophy and Public Affairs”, 13, ss. 134–171 (ss. 135–137).

⁶² *Ibidem*, s. 136.

Problem, jak twierdziliśmy, leży w tym, że jakkolwiek silnie młody mężczyzna byłby oddany sprawie równości, nie pozwoli mu to zaspokoić wymogów sprawiedliwości. Omawiając trylemat, Cohen twierdzi, że gdy osoba kierująca się etosem egalitarnym działa w zgodzie z równością, robi to bez przymusu – a zatem wolność można pogodzić z równością. Sam etos egalitarny nie pozwoli jednak osiągnąć równości w przypadku zaczerpniętym z Arystofanesa, stanowi bowiem dla młodzieńca niewłaściwą pobudkę do działania. Tym, czego potrzebuje stara kobieta, jest jego miłość lub pożądanie jej dla niej samej – których etos egalitarny nie jest w stanie w nim wzbudzić niezależnie od siły, z jaką go przyjmuje. Pobudki, jakich dostarcza równość, podyktowane są przez dystrybutywne postulaty. Pobudki, jakich dostarcza miłość, biorą natomiast swój początek w głębokich pragnieniach skierowanych na obiekt miłości. By osiągnąć prawdziwą równość w naszym przykładzie, musielibyśmy odmienić pragnienia młodego mężczyzny, a to mogłoby okazać się niemożliwe. Co więcej, nawet jeśli byłoby to możliwe, jak sugerowało nasze omówienie osobistych prerogatyw, może nie być pożądane – sprawiedliwość bowiem, jak przyznaje sam Cohen, nie powinna być tak wszechobejmująca. Nie powinniśmy być niewolnikami sprawiedliwości społecznej.

Cohen może mieć rację co do tego, że sprawiedliwość nie dopuszcza takiego stopnia nierówności, jak wielu sądzi, jak i tego, że wymaga ona od nas przyjęcia etosu egalitarnego – tutaj chcieliśmy jedynie wykazać, że nawet jeśli uznamy słuszność twierdzenia, iż może on pomóc złagodzić napięcie między wolnością, równością i Pareto, potrzeba czegoś więcej, by w pełni je usunąć. Nie tylko umysły musiałyby ulec zmianie, ale i serca – a nawet to mogłoby nie wystarczyć.

Na koniec, mimo szeregu zarzutów, jakie postawiliśmy zaproponowanemu przez Cohena rozwiązaniu trylematu, warto zauważyć, że porażka etycznego rozwiązania nie przedstawia wcale takiego problemu, jak sądzi Cohen. Możemy nadal ubolewać nad nierównościami, jeśli jednak w sprawiedliwości chodzi o coś więcej, niż samą równość, nie musimy się powściągać, uprawniając nierówności w imię sprawiedliwości. Przeciwnie – ograniczenie zasięgu wymogów

sprawiedliwości służy niekiedy poszanowaniu indywidualnej wartości i ważności życia jednostki⁶³.

Przełożyła Katarzyna Jopek

⁶³ Autorzy chcieliby podziękować Jerry'emu Gausowi, Billowi Glodowi, Guido Pincionemu, Davidowi Schmitzowi, Kevinowi Vallierowi, Stevenowi Wallowi oraz anonimowemu recenzentowi za pomocne komentarze do wcześniejszych szkiców. Specjalne podziękowania kierują do uczestników seminarium na temat egalitaryzmu prowadzonego na Uniwersytecie Arizony, a w szczególności do jego organizatora i prowadzącego Toma Christiano, którego wczesne zainteresowanie projektem było dla nich wyjątkowo ważne.



NASTAZJA STOCH
UNIwersytet Warszawski

RECENZJA KSIĄŻKI KAZIMIERZA ŚWIRYDOWICZA
PODSTAWY TEORII ZNAKU IKONICZNEGO

[Kazimierz Świrydowicz, *Podstawy teorii znaku ikonycznego*. Poznań:
Zysk i S-ka, 2017]

Książka „Podstawy teorii znaku ikonycznego” Kazimierza Świrydowicza (Świrydowicz 2017) jest prosta i przyjemna w odbiorze oraz dotyczy jedynie fundamentu całej problematyki. Lektura pozostawiła więc we mnie poczucie niedosytu, choć autor w zasadzie przed takim rozczarowaniem we wstępie przestrzegwał, tłumacząc, iż w założeniu praca ta nie miała być monografią zagadnienia znaku ikonycznego.

Jak zaznaczono na okładce, jest to pierwsze w literaturze opracowanie dotyczące znaków ikonicznych, które stanowi przy tym kontynuację tzw. zwrotu ikonycznego. Stąd odpowiada też na wzrastające zainteresowanie komunikacją wizualną, podejmując się przy tym szeroko pojętej problematyki znaku ikonycznego z odwołaniem się do tradycji szkoły lwowsko-warszawskiej. Książka Świrydowicza jest z pewnością godna uwagi ze względu na niedużą ilość prac kompleksowo traktujących zagadnienie znaku ikonycznego.

Rozdział pierwszy dotyczy pojęcia semiotyki oraz definicji znaku. Autor dzieli dziedzinę semiotyki na semiotykę logiczną, językoznawczą i znaku ikonycznego. Dalej wykląda pojęcie znaku zastrzegając, że ograniczy się do znaków samodzielnych tj. takich, które mają znaczenie niezależnie od innych znaków. Autor wyróżnia cechy wspólne wszystkim znakom, które zawiera w ich definicji – znak (samodzielny) jest obiektem o następujących własnościach: jest postrzegalny, jest przez kogoś wytworzony, sporządzony, wywołany lub

użyty, jego celem jest wywołanie w kimś myśli o pewnej treści, a treść ta jest interpretowana na podstawie pewnych kulturowych reguł czy zasad (2017: 18).

Na zakończenie rozdziału pierwszego autor przytacza typologię funkcji języka, którą ekstrapoluje na dziedzinę wszelkich znaków, wyróżniając funkcje opisową, sugestywną i ekspresyjną, potem rozszerzając listę o funkcję performatywną oraz przytaczając trzy funkcje języka z teorii Karla Bühlera wraz z jej zmodyfikowaną przez Romana Jakobsona wersją poprzez wyróżnienie sześciu takich funkcji. Mam tylko wątpliwości, czy poprawne jest przeniesienie opisanych przez językoznawców i filozofów funkcji języka na funkcje znaków jako takich, gdyż nie wszystkie znaki są wyrażeniami językowymi, a podane przez autora przykłady, na których objaśnia dane funkcje, odwołują się jedynie do wypowiedzi językowych – trudno więc jest stwierdzić, czy i jak te funkcje odnosiłyby się do znaków innych niż językowych.

Rozdziały drugi i trzeci poświęcone są definicjom języka, przy czym autor przyjmuje, że język to „(...) system znaków – zbiór znaków, rządzone pewnymi regułami” (2017: 23). Odróżniając uprzednio język naturalny od sztucznego zauważa, że ponieważ część słownictwa języka polskiego została wprowadzona świadomie, to po części jest on językiem sztucznym, dlatego nazywa go „językiem mieszanym”.

W rozdziale drugim autor próbuje zdefiniować język z punktu widzenia logiki. Zespół reguł, które wyznaczają językowy system znaków, podzielony jest na trzy grupy: reguły wyznaczające słownik, reguły syntaktyczne oraz reguły znaczeniowe. Autor objaśnia je na przykładzie języka logiki, słowników języków naturalnych itd. Porusza takie zagadnienia, jak związek tych reguł z poprawnością językową, wprowadzaniem nowych słów i zaprzestaniem używania innych, homonimów, amfibolii itp. Dalej tłumaczy, czym jest metajęzyk, głównie po to, by wyjaśnić, na czym polega analiza znaków poprzez metaznaki. Nawiązuje do zagadnienia prawdy i paradoksu kłamcy, aby od samozwrotności zdania z paradoksu („To zdanie jest fałszywe”) przejść do samozwrotnych znaków ikonicznych. Píše także o kategoriach syntaktycznych nazw, zdań i funktorów.

Kolejny rozdział – trzeci – także dotyczący języka, ujmuje go z perspektywy lingwistycznej. Autor wpięrw uzasadnia, że dźwięk jest

pierwotny, a zapis mowy wtórny, stąd koncentruje się na definicji mowy ludzkiej raczej niż na języku. Zwraca uwagę na kłopoty z wyróżnieniem mowy spośród innych sposobów komunikacji, a także na różnorodność gramatyk języków świata, w tym wymarłych, która sprawia kolejną trudność w ujęciu definicji języka. Dlatego referuje definicję języka oraz jego charakterystykę za Charlesem F. Hockettem. Dalej wymienia inne cechy języka, które nie dotyczą języka chociażby znaków drogowych (któremu autor poświęca cały rozdział piąty). Z drugiej strony nie precyzuje, czy obecność wszystkich tych cech jest warunkiem koniecznym do uznania danego systemu komunikowania się za język.

Do znaków ikonicznych autor przechodzi dopiero w rozdziale czwartym. Jest to jedyny rozdział teoretyczny poświęcony ikoniczności, wydaje się więc, że jego waga jest zasadnicza. Zaczyna się od stwierdzenia, że znaki ikoniczne, po mowie, stanowią najważniejszy środek komunikacji. Autor słusznie zaznacza, że w znakach ikonicznych relacja podobieństwa między ich formą a treścią jest z natury inna od konwencji (2017: 54), implikując tym samym naturalność znaków ikonicznych w odwzorowywaniu rzeczywistości. Proponuje mówić o odniesieniu znaku ikonicznego, zamiast jego desygnacie, ze względu na złożoność takich znaków np. w formie realistycznego obrazu. Autor sygnalizuje także, będąc świadomym istnienia dźwiękowych znaków ikonicznych, że zajmie się wyłącznie znakami ikonicznymi wizualnymi, których definicję formułuje następująco: „(...) znakiem ikonicznym jest znak samodzielny, który pod względem wyglądu wizualnego przypomina swe odniesienie, to jest taki, który z jego odniesieniem łączy wzrokowe podobieństwo wyglądu” (2017: 54).

Ponieważ podobieństwo znaków ikonicznych do ich odniesień jest stopniowalne, można mówić o schematyzacji i pleromatyzacji znaków ikonicznych, terminach, które autor zapożycza od Mieczysława Wallisa (1983: 39-40). Wyjaśnienie tych procesów w książce ogranicza się do znaków wizualnych, jednakże jest to ważna kwestia, która dobrze tłumaczy relację „bycia podobnym pod pewnym względem” między znakiem ikonicznym a jego odniesieniem. Autor stosuje termin „schematyzacja” jako antonim „pleromatyzacji” i pisze, że ten pierwszy u Wallisa ma znaczenie desemantyzacji (a w literaturze także:

deikonizacji)¹. Dalej następuje bardzo cenna, gdyż rzadko czyniona w literaturze, uwaga dotycząca motywacji i ikoniczności alfabetu, na przykładzie czego autor wyjaśnia proces zatracania ikoniczności.

W dalszej części tego rozdziału autor komentuje podaną definicję znaku ikonicznego. Podczas gdy zwykle mówi się o podobieństwie znaku ikonicznego do swojego odniesienia pod pewnym względem, autor podkreśla, że to podobieństwo jest ograniczone do cech podstawowych odniesienia. Poruszona jest też kwestia ontologii obiektów reprezentowanych przez znaki ikoniczne, rozwinięta w rozdziale ósmym, oraz równie ważny temat tego, co reprezentują znaki ikoniczne w zależności od supozycji i kontekstu, w jakim się pojawiają. W kontekście relacji podobieństwa znaku i obiektu Świrydowicz zwraca szczególną uwagę na podobieństwo spostrzeżeń, które wyjaśnia biologicznie – podobieństwa między formą znaku ikonicznego a jego odniesieniem możemy dostrzec dzięki obrazowi wytworzonemu w mózgu przez impulsy nerwowe. Dlatego jesteśmy w stanie ocenić te dwie rzeczy jako podobne, mimo że jedno jest w dwuwymiarze, a drugie w trójwymiarze. Autor zaznacza, iż „(...) wszelka próba przedstawienia obiektu trójwymiarowego na płaszczyźnie musi mieć w sobie coś z iluzji” (2017: 77) i tak płynnie przechodzi do tematu złudzeń optycznych itd. Kolejny podrozdział poświęcony jest zaletom znaków ikonicznych w przekazywaniu informacji względem mowy. Rozdział kończą rozważania przytoczone za Wallisem (1983: 48-50) o sugestywności znaków ikonicznych oraz wynikających z niej praktykach (noszenie zdjęcia bliskiej osoby w portfelu, voodoo itp.), a także wyliczenie trzech przykładów języków ikonicznych (w tym migowych).

Rozdział piąty poświęcony jest językowi znaków drogowych. Pierwsza część zawiera informacje dotyczące zapisu mowy. Dalej autor wprowadza czytelnika do polskiego systemu znaków drogowych, dowodząc, że można go nazywać „językiem”, ponieważ (z punktu widzenia logicznego) zawiera zarówno słownik, jak i reguły syntaktyczne i znaczeniowe, które kolejno omawia. W następnym podrozdziale przekonuje czytelnika do uznania systemu znaków drogowych za język, używając argumentów nawiązujących do charakterystyki języka w ujęciu lingwistycznym z rozdziału trzeciego.

¹ Przy czym u Wallisa termin „desemantyzacja” jest szczególnym wypadkiem „deikonizacji” czy „konwencjonalizacji” (1983: 40).

Głównym powodem ku temu jest – wedle Świrydowicza – produktywność czy też otwartość znaków drogowych – możliwe jest utworzenie nowych znaków na podstawie istniejących elementów systemu i reguł, które byłyby zrozumiałe dla odbiorcy. W ostatniej części rozdziału autor odwołuje się do zbioru znaków BHP, który także tworzy system językowy i obfituje w znaki ikonyczne.

W rozdziale szóstym Świrydowicz przytacza liczne filozoficzne koncepcje znacznie, te nowożytne oraz te z tradycji filozofii analitycznej, kolejno Johna Locke'a, Johna Stuarta Milla i Kazimierza Ajdukiewicza, Gottloba Fregego, Edmunda Husserla i Romana Ingardena, Ludwiga Wittgensteina, Charlesa Morrisa, Rudolfa Carnapa, Paula Grice'a, Hilary'ego Putnama, Willarda van Ormana Quine'a i Donalda Davidsona, wieńcząc te rozważania konstatacją, że wciąż nie wiadomo, co to jest znaczenie, i że żaden z powyższych myślicieli nie wspomniał o znakach ikonicznych. Następnie autor przystępuje do własnej charakterystyki znaczenia znaków, z jedną tylko uwagą na temat znaków ikonicznych: ich znaczenie można określać niezależnie od innych znaków². Uwagę tę można uznać za uprawnioną tylko dlatego, że z założenia w książce ograniczono się jedynie do znaków ikonicznych samodzielnych i w dodatku wizualnych. Po ustaleniu własnej koncepcji znaczenia autor pisze o procesie identyfikacji przedmiotu odniesienia znaku ikonycznego czy też interpretacji jego sensu.

Rozdział siódmy, zatytułowany „Definicje ostensywne”, rozpoczynają omówienia typów definicji (realnej, nominalnej), ze szczególnym naciskiem na typ definicji deiktycznej. Ogromną rolę w poznaniu znaczenia nowych słów w drodze ostensji odgrywają właśnie znaki ikoniczne. Niekiedy najłatwiej objaśnić pewien obiekt, wskazując na jego przedstawienie (np. nazwy barw itd.). W encyklopediach często takie definicje deiktyczne zawierają ilustracje, którym towarzyszy tekst. Różnorodność ich konfiguracji została bardziej szczegółowo omówiona w podrozdziale 7.4. Następnie autor wskazuje potencjalne wady definicji deiktycznych, jak np. przesadna ogólnikowość w danym przedstawieniu, gdy odbiorca może mieć problem z identyfikacją definiendum.

² Z drugiej strony autor słusznie zauważa, że czasem nie można, co uwidacznia w podrozdziale 4.5.

W rozdziale ósmym autor wymienia osiemnaście ontologicznych kategorii obiektów, które występują w encyklopediach, i do każdej podaje przykłady ilustracji encyklopedycznych, opatrując je uwagami technicznymi, np. że procesy są zwykle przedstawiane przez ciąg rysunków, oraz filozoficznymi, np. że przedstawia się wizualnym znakiem ikonicznym rzeczy nieistniejące (np. obiekty fantastyczne, jak jednorożce) lub niepostrzegalne (np. atom).

Kolejny rozdział poświęcony jest symbolom. Autor przytacza koncepcje symbolu Charlesa Sandersa Peirce'a, Morrisa, Izydory Dąbmskiej i Wallisa, co uwidacznia trudność w sformułowaniu ogólnej teorii symbolu także przez wieloznaczność tego pojęcia. Zamiast takiej teorii autor proponuje typologię symboli pod względem sposobu ich reprezentowania; stąd podział na symbole jako znaki graficzne, znaki ikoniczne (neutralne i wartościujące), obiekty czy zachowania oraz figury retoryczne. W kolejnych dwóch podrozdziałach następuje rozwinięcie opisu symboli graficznych (np. znaki interpunkcji, znaki zodiaku, znaki drogowe) i symboli ikonicznych. Za tą drugą nazwą nie kryją się znaki umowne umotywowane podobieństwem, lecz ikoniczne przedstawienia symboli. Autor zaznacza, że cechą symboli ikonicznych jest dwuwarstwowość – dosłowna i przenośna. Natomiast nie ma w tym podrozdziale nawiązań do teorii znaków ikonicznych, oprócz stwierdzenia, że ich odniesieniem może być inny znak – w tym wypadku: różnie rozumiany symbol. Zatem adekwatniej byłoby mówić w tym podrozdziale nie o symbolach ikonicznych, lecz o ikonicznych znakach symboli, które w dodatku w warstwie dosłownej coś przedstawiają (jakiś symbol), a w warstwie przenośnej odnoszą się do znaczenia symbolu (autor już o tym wspominał w podrozdziale 6.3). Warstwę dosłowną można wówczas przyrównać do „identyfikacji obiektu” a warstwę przenośną do „interpretacji znaczenia znaku ikonicznego”.

Rozdział dziesiąty dotyczy różnorodności przypadków współwystępowania znaków ikonicznych i zapisów mowy w jednym dziele, które autor nazywa strukturami wizualnymi. W dobie wizualizacji kultury takich struktur jest coraz więcej, dlatego poświęca temu zjawisku więcej uwagi. We wstępie do tych rozważań autor zadaje też pytanie, której warstwie – ikonicznej czy też tekstowej – należy się pierwszeństwo. Widać, że autor w tym rozdziale przyjął perspektywę,

w której alfabetyczny zapis mowy ma odróżnialną postać od innych rodzajów komunikacji wizualnej (inaczej niż np. w starożytnym Egipcie), dlatego pytanie o nadrzędność warstw jest jak najbardziej na miejscu.

W głównej części rozdziału na przykładach średniowiecznych malowideł autor analizuje funkcje napisów umieszczanych na obrazach (np. podpis imienny mający na celu ułatwienie identyfikacji osoby portretowanej). Dalej omawia reklamy i plakaty, lecz o ich powiązaniu z aspektem sugestywności znaków ikonicznych pisze tylko (na s. 84): „w przypadku reklamy na przykład trzeba reklamowany obiekt przedstawić w sposób zachęcający do nabycia, lepszy będzie wtedy pleromat (np. fotografia) niż schemat”, a tematu o wykorzystywaniu w nich symboli wartościujących nie podjął się wcale, chociaż te ostatnie zostały wspomniane wielokrotnie w różnych miejscach rozdziału dziewiątego. Następnie autor przechodzi do narracji ilustracyjnych średniowiecznych, ale także współczesnych w postaci historyjek obrazkowych, komiksów, ilustracji książkowych itd.

Przedostatni rozdział nosi tytuł „Semiotyka a wróżby”. We wróżbiarstwie znaki miałyby się odnosić do czegoś przyszłego. Astrologzy, jak zauważa autor, za brak zbieżności przepowiedni z rzeczywistością obarczają winą nie błędy metodologiczne, lecz błędy w interpretacji. W rozdziale tym Świrydowicz omawia m.in. horoskop, kartomancję, metodę I Ching³, numerologię, chiromancję, jasnovidzenie. Autor zastanawia się, czy można traktować wróżby jako znaki obiektywne, a jeśli tak, to w jakich sytuacjach. Ponieważ dotyczą one przyszłości indywidualnej osoby, Świrydowicz przywołuje problem wolnej woli i determinizmu.

Ostatni rozdział składa się z opracowań wybranych starożytnych teorii semiotycznych, które pojawiły się w ramach medycyny, filozofii oraz retoryki. Jest w nim mowa o pojęciach prawdy i fałszu u Platona, wyróżnionych przez Sekstusa Empiryka rodzajach oznak oraz początkach rozwoju językoznawstwa. Najbliższy tematowi znaków ikonicznych (w tym rozdziale) jest podrozdział dotyczący rozważań podjętych w „Kratylosie” (nieco powtórzone na stronach 72-73 recenzowanej książki), gdzie Platon zastanawia się, czy nazywanie ma

³ Niestety, autor poprzestał w tym przypadku na przytoczeniu opisu z Wikipedii.

charakter arbitralny, zwłaszcza jeśli weźmie się pod uwagę, że tworzenie znaków najczęściej wymaga znajomości obiektu, do którego ten znak miałby się odnosić. Niewątpliwie chodzi tu o motywację, choć sam termin nie pojawia się w książce. Odbiorca takiego znaku (w tym także znaku ikonicznego) poznaje obiekt, jednocześnie poznając znak (czy też nazwę). Jest to istotna rola znaków ikonicznych, o której filozofowie i językoznawcy zapomnieli i którą odkryto na nowo dopiero w drugiej połowie XX wieku.

Książka Świrydowicza przedstawia różne aspekty znaku ikonicznego. Podstawy teorii znaku ikonicznego – jak zaznaczono we wstępie – zostały ujęte w perspektywie polskiej filozofii analitycznej. Główny korpus pracy przedstawia problemy zarówno teoretyczne, jak i praktyczne, na licznych przykładach z ilustracjami. Ich bogactwo i różnorodność oraz umiejętne wykorzystanie do zaprezentowania poszczególnych zagadnień jest z pewnością walorem tej pracy. W teoretycznych częściach książki rozważania nie wykraczają poza tytułową tematykę, a autor zachowuje odpowiednią ostrożność teoretyczną. Dlatego „Podstawy teorii znaku ikonicznego” mają charakter podręcznika, wprowadzenia do problematyki ikoniczności.

Zdaje się, że odbiorcami tego podręcznika, dla których treść książki byłaby najbardziej rozwijająca, są studenci filozofii czy językoznawstwa oraz studenci ASP czy też artystów wizualnych o zainteresowaniach teoretycznych. Pierwsza grupa dzięki tej książce uzupełni swoją wiedzę dotyczącą ogólnych kwestii semiotycznych i językoznawczych z pierwszych trzech rozdziałów, natomiast kolejne zapewnią im umiejętność swobodniejszego poruszania się w temacie ikoniczności. Druga grupa natomiast wiele skorzysta na teoretycznych ujęciach problematyki znaku ikonicznego, która pozwoli lepiej zrozumieć mechanizmy tworzenia i odbioru chociażby dzieł plastycznych. Obie grupy odbiorców bez wątpienia zdobędą tę wiedzę bez większego wysiłku, gdyż książka jest napisana klarownie, przykłady z ilustracjami ułatwiają odbiór treści (choć nie zawsze są one podpisane, również brakuje ich spisu z podaniem źródeł), a dzięki uporządkowanej kompozycji czytelnik płynnie przechodzi do kolejnych fragmentów, a także przystępnie, bo autor nie zostawia czytelnika z nieobjaśnionymi terminami naukowymi nie zagłębiając się przy tym w

szczególne – dlatego z pewnością jest godna polecenia osobom niezaznajomionym z tematyką znaku ikonicznego.

Jeśli chodzi o osoby zaznajomione z tematyką ikoniczności, zainteresować je mogą różne fragmenty książki Świrydowicza w zależności od zainteresowań, których wartość polega głównie na podjęciu się zagadnienia aspektów znaków ikonicznych w literaturze rzadko omawianych. Ponadto, dzięki wyraźnemu podziałowi tematycznemu w rozdziałach, wskazanie tych fragmentów nie sprawia kłopotu. Przede wszystkim więc chodzi o podrozdział 4.8 dotyczący sugestywności znaków ikonicznych. Autor podkreśla wyższość znaków ikonicznych względem znaków słownych, wskazując na liczne cele, w których wykorzystuje się obrazowość znaków ikonicznych (np. w religii dla intensyfikacji uczuć wiernych, w sztuce dla pobudzenia seksualnego). Niestety brakuje wyjaśnienia, skąd się ta sugestywność bierze i na czym dokładnie ona polega. W rzeczywistości jest tak, że w formie znaku jest poniekąd przedstawione jego znaczenie, czyli jego odniesienie. W ten sposób mają one nabudowany sens. Z tego samego względu, pozostając w zgodzie ze Świrydowiczem, łatwiejsze jest poznanie przedmiotów na podstawie samych znaków ikonicznych czy też nazw ikonicznych niż na podstawie nieumotywowanego znaku czy nazwy. Powiązanie z tymże wątkiem epistemologicznym, często poruszonym przez autora, też nie zostało w sposób czytelny wskazane czytelnikowi.

Po drugie, autor zwrócił uwagę na kolejną, również na ogół pomijaną funkcję znaków ikonicznych, mianowicie ich rolę w definicjach ostensywnych. Podkreśla on, że definiens pozostałych definicji, zwłaszcza nominalnych, bazuje na słowach już znanych danej osobie, a niekiedy wpada się w błędne koło, gdy jedno z tych słów jest objaśnione poprzez definiendum poprzedniej definicji. Zwykle są to słowa podstawowe, poznawane na wczesnym etapie życia drogą ostensji. A to zwykle się odbywa z udziałem znaków ikonicznych.

Po trzecie, równie wartościowym fragmentem jest podrozdział 6.3. Największą jego zaletą jest szczegółowe opracowanie kolejnych etapów procesu odczytywania znaczenia znaku ikonicznego. Jest on zależny od wiedzy odbiorcy (np. w zależności od wiedzy o tym, jak wygląda bratek, zidentyfikuje się obiekt jako bratek, czy też kwiatek ogólnie) oraz doświadczeń kulturowych, jakie posiada. Sam ten proces,

obejmujący pewne etapy interpretacji, dotyczy raczej obrazów, czyli tylko jednego z typów znaków ikonicznych.

Za pewną wadę książki uważam dobór tematów. Wiele poruszonych kwestii nie ma żadnej konsekwencji dla teorii znaku ikonicznego, więc, jak mi się wydaje, autor je porusza zbędnie. Mam wątpliwości, czy rzeczywiście istotne było dywagowanie na przykład nad językami naturalnymi i sztucznymi w kontekście badań nad ikonizacją. Podobnie wątpliwe jest dla mnie umieszczenie rozdziałów o języku, skoro autor o znakach ikonicznych językowych wspomina później jedynie mimochodem (2017: 88-89). Natomiast jeśli służyły tylko temu, aby pokazać, że system znaków drogowych jest językiem, to stanowią pewną dysproporcję w objętości – uzasadnienie przynależności systemu znaków drogowych do systemów językowych z rozdziału piątego uważam za dostateczne. Podobnie zbyt wiele miejsca w moim odczuciu zajęły rozważania o zapisie mowy – np. że nie dodaje intonacji wypowiedzi, albo że wielka litera „A” i mała litera „a” mają inną postać graficzną w języku polskim, itd. Autor wraca do nich na chwilę przy omawianiu języka znaków drogowych, więc zbędne jest poświęcanie im osobnego podrozdziału.

Oprócz tego wydają mi się zbędne fragmenty o układzie napisów i ilustracji w encyklopediach (7.4), o sposobach wróżenia (11.2) czy starożytnej historii lingwistyki (12.5), gdyż nie widzę ich związku z teorią znaków ikonicznych. Nie jest też dla mnie w pełni czytelny sens umieszczania rozdziału 6. We wstępie do niego autor objaśnia istotność pojęcia znaczenia i pojęcia znaku w semiotyce. Pisze też, że będzie omawiał koncepcje znaczenia w zakresie koniecznym do zapoznania się z problematyką znaków ikonicznych. Przydałyby się tutaj wyraźne wskazówki co do związku tych dwóch dziedzin, gdyż czytelnikowi trudno jest samodzielnie wyprowadzić konsekwencje dla teorii znaku ikonicznego na podstawie ogólnych streszczeń koncepcji znaczenia prezentowanych przez poszczególnych filozofów.

Chciałabym jeszcze zwrócić uwagę na kwestie, których autor nie poruszył w swojej pracy. Przykładowo autor nie wskazuje powodu, dla którego ogranicza się do wizualnych znaków ikonicznych, zwłaszcza, jeśli weźmie się pod uwagę tytuł książki, ponieważ poza wizualnymi są jeszcze ikonizowane znaki dźwiękowe, sensoryczne, artykulacyjne (np. fonestemy) itd. A wśród znaków wizualnych można wyróżnić m. in.

motoryczne, czyli takie, które występują obficie np. w teatrze, pantomimach, w komunikacji niewerbalnej czy językach migowych – o nich Świrydowicz jedynie w całej książce napomyka (2017: 65–66, 88). Ten temat jest powiązany z kolejną kwestią, której mi zabrakło w książce Świrydowicza, mianowicie, całej problematyki ikoniczności w języku i literaturze. Jej brak jest tym mniej zrozumiały, że stanowi ona znaczny obszar badań nad ikonicznością w ogóle, a obejmuje takie dziedziny jak ikoniczność diagramatyczna (Fischer 2006: 19) czy symbolizm dźwiękowy badający np. onomatopeje. O onomatopejach autor wspomina, że są jedynymi niearbitralnymi, ikonicznymi znakami językowymi (2017: 47), czyli podziela przestarzałe w tej kwestii stanowisko de Saussure’a (2002: 93). Znaki ikoniczne w języku zresztą są przykładem symboli ikonicznych (tj. znaków, których znaczenie jest ustalone arbitralnie, niemniej jednak pozostają znakami ikonicznymi ze względu na relację podobieństwa formy i treści), do których autor przymierzał się w rozdziale dziewiątym. Brakuje mi także analizy wpływu konwencji danej społeczności lub innych czynników na ikoniczne przedstawienie pewnych obiektów. Przykładowo to, jak styl malarski determinuje sposób przedstawienia owej rzeczywistości. I rzecz ostatnia – chociaż autor słusznie zauważa, że człowiek żyje w kulturze wizualnej, to w książce nie uwzględnił obecnych trendów w nauce związanych z rozwojem technologicznych. Pomimo zastrzeżenia autora, że nie podejmuje się pełnej charakterystyki multimedialności w komunikacji wizualnej (2017: 226), to wobec współczesnej dominacji kultury cyfrowej w komunikacji wizualnej szkoda, że nie wspomniał chociaż o memach internetowych (jako współczesnych „strukturach wizualnych”) lub emotikonach.

Podsumowując, książka Świrydowicza jako podręcznik posiada wiele walorów dydaktycznych: jest napisany prostym językiem, a cały wywód jest poprowadzony w sposób przejrzysty i uporządkowany. Jednocześnie jednak opracowanie to nie wyczerpuje podstawowych zagadnień dotyczących teorii znaku ikonicznego. Nie jest to jednak duża wada – charakter książki wskazuje na to, że podręcznik ma jedynie wprowadzić studenta filozofii czy plastyki w tematykę ikoniczności. Wziąć na poważnie też należy ostrzeżenie, że dobór tematów został dokonany subiektywnie, wedle zainteresowań autora.

BIBLIOGRAFIA

- Fischer, O. (2006) Dowody na ikoniczność w języku, przeł. M. Majewska, [w:] *Ikoniczność znaku: słowo – przedmiot – obraz – gest*, red. E. Tabakowska, Kraków: Universitas, 15-46.
- Horecka, A. (2010) Pojęcie znaku ikonicznego w dziełach wybranych przedstawicieli szkoły lwowsko-warszawskiej: Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Witwickiego, Stanisława Ossowskiego, Mieczysława Wallisa i Leopolda Blausteina. *Studia Semiotyczne* 27, 307-352.
- Saussure, F. de (2002) *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłum. Krystyna Kasprzyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Sebeok, T. A. (1979) Ikoniczność (fragment), przeł. Teresa Hołówka. *Studia Semiotyczne* 9, 105-126.
- Świrydowicz, K. (2017) *Podstawy teorii znaku ikonicznego*. Poznań: Zysk i S-ka.
- Wallis, M. (1983) *Sztuki i znaku. Pisma semiotyczne*. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.