

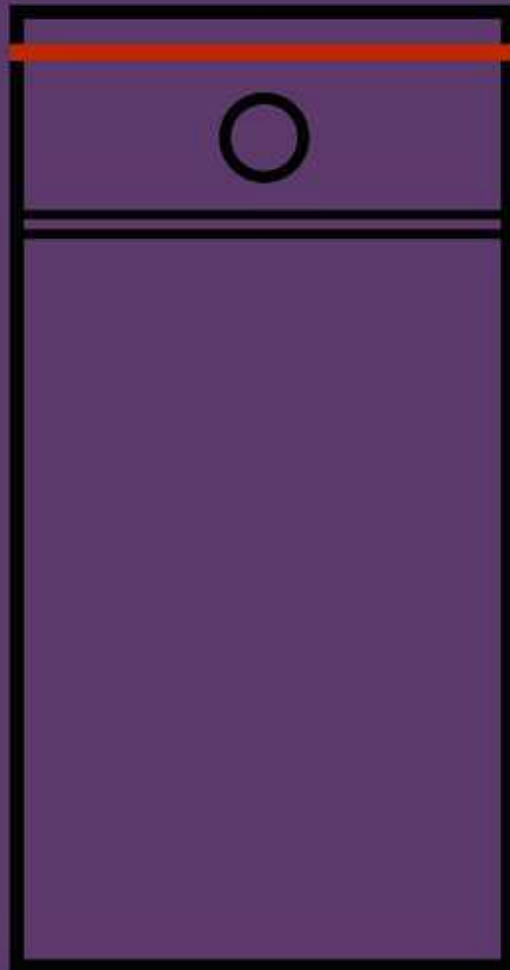
INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

# HYBRIS

33 (2016)

[WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM](http://WWW.MAGAZYNHYBRIS.COM)

ISSN 1689-4286



## **INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”**

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Kopcińskiego 16/18

90-232 Łódź

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

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

ISSN: 1689-4286



### **REDAKCJA**

#### **Redaktorzy naczelni:**

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

#### **Sekretarz:**

Damian Rusek

#### **Kolegium redakcyjne:**

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

Małgorzata Gwarny

## **REDAKTORZY JEZYKOWI**

Jagna Świdarska

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Wojciech Szymański (Uniwersytet Łódzki)

## **RADA NAUKOWA**

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzeliński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Prof. Jérôme Heurtaux (Université Paris-Dauphine, Francja)

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

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

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

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

Prof. Michel Serres (Stanford University, USA)

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

## **REDAKCJA NAUKOWA NUMERU**

Rafał Ilnicki

Tomasz Załuski

## **PROJEKT OKŁADKI**

Sandra Sýgur

## **WWW**

Projekt graficzny i webmastering: Bartosz Zalepiński, Tomasz Sieczkowski

**ARTYKUŁY**

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK  
**O DWÓCH ZARZUTACH PRZECIWIW  
HEDONIZMOWI [001-017]**

KONRAD SZOCIK  
**MORALNOŚĆ ATEIZMU A NIEMORALNOŚĆ TEIZMU W  
ŚWIETLE POGLĄDÓW  
PAULA-HENRI HOLBACHA [018-032]**

KATARZYNA KLIMOWICZ  
**UTOPIA W “REALISTYCZNEJ” TEORII DEMOKRACJI  
PRZEDSTAWICIELSKIEJ I REALIZM W “UTOPIJNYCH”  
TEORIACH DEMOKRACJI DELIBERATYWNEJ I  
PARTYCYPACYJNEJ [033-052]**

SZYMON OLSZYŃKA  
**SOME PROBLEMS OF ALASDAIR MACINTYRE'S  
'EMOTIVISM THESIS' [053-068]**

MARTA WĘGRZYN  
**PSYCHOANALIZA I KULTURA. RICOEUROWSKIE  
ODCZYTANIE FREUDA [069-086]**

JANUSZ GUZOWSKI  
**PSYCHOLOGICZNE ŹRÓDŁA  
TEORII SPISKOWYCH [087-100]**

PIOTR ŁUKOWSKI  
**SENS WYRAŻENIA „TEORIA SPISKOWA”, CZYLI JAK  
ODRÓŻNIĆ TEORIĘ SPISKOWĄ  
OD NIESPISKOWEJ** [101-124]

ADAM BASTEK  
**POCZĄTKI KINA. ROZWAŻANIA FILOZOFICZNE** [125-149]

ANNA KOPEĆ  
**TRAGIZM VS. IRONIA – SPÓR O SENSOWNOŚĆ „TEGO, CO  
LUDZKIE”** [150-167]

#### **RECENZJE**

ZBIGNIEW TREPPA  
**ROZUM, WIARA I ŚWIATŁO** [168-175]

SZYMON PAWEŁ DZICZEK  
**TEIZM, NATURALIZM I EWOLUCJA** [176-184]



**KATARZYNA DE LAZARI-RADEK**  
UNIwersytet Łódzki

## **O DWÓCH ZARZUTACH PRZECIWIW HEDONIZMOWI<sup>1</sup>**

Pośród wielu argumentów przeciwko hedonizmowi, dwa są podstawowe. Jeden zarzut głosi, że hedonizm jest „filozofią dobrą dla świni”, ponieważ nadaje każdej przyjemności tę samą wagę, niezależnie od tego, czy przyjemność ta wypływa z zaspokojenia naszych „zwierzęcych żądz”, czy „intelektualnej kontemplacji”. Nasze intuicje prowadzą nas raczej ku przekonaniu, że przyjemności, które są wynikiem „seksu, prochów i rock’n’rolla” są gorsze z moralnego punktu widzenia od tych, które przydarzyły się nam pod wpływem intelektualnego wysiłku czy obcowania z artystycznym pięknem. Drugi zarzut, natury bardziej fundamentalnej, odnosi się do hedonizmu jako jednej z teorii stanu umysłu. To argument przedstawiony przez Roberta Nozicka w formie przykładu „maszyny przeżyć” [Nozick, 2010, 61-64]. Jeśli tym, co wartościowe jest wyłącznie stan naszego umysłu, to czyż nie jest wszystko jedno czy przeżywamy ten stan naprawdę, czy tylko w naszym umyśle, w formie programu komputerowego? Z ważnych przyczyn, twierdzi Nozick, nikt z nas nie chciałby podłączyć się do komputera zamiast przeżywać swoje życie w realnym świecie. A jeśli tak, to hedonizm jest nie do utrzymania.

W niniejszym artykule postaram się zmierzyć z tymi dwoma obiekcjami i pokazać, że w dużej części opierają się one na nieuzasadnionych (czy też, łatwych do podważenia) intuicjach

---

<sup>1</sup> Artykuł napisany został w ramach projektu sfinansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki 1371/B/H03/2011/40.

moralnych<sup>2</sup>. Zasugeruję również za Henry Sidgwickiem, że nasza moralna niechęć do hedonizmu wypływa z pewnego rodzaju nieporozumienia, mianowicie, stawiania znaku równości między hedonizmem a egoizmem.

### Filozofia dla świń

Podstawowym zarzutem przeciwko hedonizmowi jest to, że w swej agitacji na rzecz szczęścia prowadzi do zrównania wszelkich przyjemności pod względem ich wartości moralnej, niezależnie od tego, czy są one wynikiem zaspokajania najprostszych, „zwierzęcych” pragnień, takich jak jedzenie, czy seks, czy też wynikiem, na przykład, pracy intelektualnej. Krytyki tej można doszukać się już u Arystotelesa czy Platona [Arystoteles 2000, 1172b, 26-27, Platon 2002, 495d-e, 500d], jednak w najbardziej dosadny sposób została ona przedstawiona przez XIX-wiecznego szkockiego filozofa Thomasa Carlyle’a [Carlyle 1850, 267-270]. W swym pamflecie *Latter-Day Pamphlets*, Carlyle nazywa utylitaryzm „filozofią świń”, która zamiast promować w człowieku boży pierwiastek, hołduje wyłącznie zaspokajaniu jego żądz. Uznaje, że z natury swojej człowiek powołany jest do poszukiwania i zdobywania innych rzeczy, niż zwierzęta. Sugestię tę wykorzystuje współczesny filozof brytyjski Roger Crisp i obrazuje problem przed jakim stoi hedonizm za pomocą przykładu „Haydna i ostrygi”:

Jesteś duszą w niebie oczekującą na alokację na Ziemię. [...] Gdy przychodzi twoja kolej, anioł zarządzający przydziałem daje ci możliwość wyboru jednego z dwóch żyć - kompozytora Josepha Hydna lub ostrygi. Haydn, oprócz tego, że skomponuje cudowną muzykę i będzie miał wpływ na rozwój symfonii, zazna sukcesów i honorów za życia, będzie zadowolony i sławny, będzie podróżował i zazna wiele przyjemności z rekreacji na świeżym powietrzu. Życie ostrygi będzie dużo mniej ekscytujące. Choć będzie to raczej dobrze rozwinięta ostryga, jej życie składać się będzie z umiarkowanych przyjemności zmysłowych, coś w rodzaju tych doświadczanych przez pijanych ludzi unoszących się w wannie z ciepłą wodą. Gdy prosisz o życie Haydna, anioł wzdycha: „Nigdy nie pozbędę się życia tej ostrygi. Mam je tu na

---

<sup>2</sup> Nie zamierzam natomiast argumentować, że przyjemność jest jedynym słusznym celem naszego dążenia. Argument taki przedstawiłam, wraz z Peterem Singerem, w książce *The Point of View of the Universe* [zob. Lazari-Radek, Singer 2014].

składzie od wieków! Słuchaj, zaproponuję ci ofertę specjalną. Haydn umrze w wieku 77 lat. Ale ostryga może żyć tak długo jak chcesz'. [Crisp 2001, 24]

Jak słusznie zauważa Crisp, zgodnie z tym co głosi hedonizm na temat agregacji przyjemności, musi istnieć taki moment, w którym, ze względu na długość życia, ostryga zazna w sumie więcej przyjemności niż Haydn i jej życie będzie miało większą wartość, niż kompozytora. Czy ktokolwiek z nas wzięłby takie wnioski na poważnie i chciałby być ostrygą? Czy nie ma jakościowej różnicy między przyjemnością człowieka, a przyjemnością zwierzęcia? Czy człowiek jako istota posiadająca rozum nie powinien dążyć do innych wartości, niż taka prosta przyjemność?

### Niższe i wyższe przyjemności

Utylityści klasyczni, tacy jak Mill czy Sidgwick, dobrze zdawali sobie sprawę z zarzutu „filozofii dla świń”. Gdy Mill przedstawia kryterium użyteczności teorii utilitarystycznej, jakim jest przyjemność, odnosi się bezpośrednio do Carlyle i tłumaczy:

Otóż taki pogląd na życie wzbudza w wielu ludziach, a pośród nich i w ludziach o bardzo szanownych uczuciach i dążeniach, jakąś głęboko zakorzenioną niechęć. Utrzymywać . . ., że życie nie ma żadnego wyższego celu nad przyjemność – żadnego godniejszego i szlachetniejszego przedmiotu pragnień i dążeń – to niskie i przyziemne. Taka doktryna jest godna świń, do których niegdyś przyrównywano wzgardliwie zwolenników Epikura. Współcześni przedstawiciele tej doktryny bywają także przedmiotem równie uprzejmych porównań ze strony swoich niemieckich, francuskich i angielskich przeciwników. [Mill 2005, 11]

Mill zamierza się jednak bronić. Wyjaśnia, że porównanie hedonistów do świń jest nieadekwatne, ponieważ „ludzie mają potrzeby wznioślejsze niż zwierzęta” i traktują przyjemności intelektualne jako „wyższe”, od przyjemności zmysłowych. W jednym z najbardziej znanych fragmentów *Utylitaryzmu* wprowadza jakościowe porównanie przyjemności, które obce jest zarówno Benthamowi, jego poprzednikowi, jak i Sidgwickowi, jego następcy. Rozważania nad oceną przyjemności, Mill podsumowuje słynnym zdaniem: „Lepiej być niezadowolonym człowiekiem niż zadowoloną swinia; lepiej być niezadowolonym Sokratesem niż zadowolonym głupcem” [Mill 2005, 14].



Mill uznaje zatem, że utilitaryzm da się obronić poprzez wykazanie, że teoria ta nakłania do pomnażania wyższych przyjemności, tych „wznioślejszych”. Twierdzenie Milla spotkało się z krytyką zarówno jego bezpośredniego utilitarystycznego następcy, Henry Sidgwicka, jak i wielu XX-wiecznych filozofów.

Sidgwick zauważa, że rozwiązanie Milla jest problematyczne w łonie samego utilitaryzmu. Teoria ta bowiem chce maksymalizować ilość przyjemności, a zatem musi porównywać i wybierać te z nich, których jest więcej. Jeśli utilitarysta zastanawia się, którą przyjemność wybrać, tzn. chce ją porównać, musi mieć jakąś wspólną płaszczyznę porównawczą. Zdaniem Sidgwicka jedyną wspólną właściwością różnych przyjemności jest to, że są przyjemne. Píše:

wszystkie przyjemności [...] nazywa się w ten sposób, gdyż posiadają wspólną cechę bycia przyjemnymi, i dlatego można je porównać z uwagi na tę ich wspólną właściwość [Sidgwick 1907, 94].

Jeśli rzeczywiście poszukujemy przyjemności, a nie czegoś innego, to powinniśmy zawsze preferować „przyjemniejszą przyjemność” nad „mniej przyjemną”. W sytuacji, gdy wychwalamy mniejszą przyjemność nad większą, mamy raczej na myśli to, że jedna z nich jest bardziej szlachetna lub wzniosła, że zasługuje na wybór ze względu na pewną cechę różną od bycia przyjemną. Wówczas wprowadzamy pewną niehedonistyczną miarę, za pomocą której chcemy dokonać wyboru, co powinniśmy uczynić. Oczywiście, możemy głosić, że istnieją pewne obiektywne kryteria oceny naszych działań, inne niż ilość przyjemności. Możemy twierdzić na przykład, że nasze działanie jest słuszne ponieważ zwiększa naszą wiedzę, pozwala poznać prawdę, albo jest wyrazem naszej dobrej woli. Jeśli jednak wartościujemy działania, które przynoszą nam przyjemność, nie ze względu na przyjemność, lecz jakąś inną obiektywną cechę, wówczas metoda naszego rozumowania moralnego nie jest już dłużej hedonizmem.

Sidgwick stawia zatem Milla przed dylematem: 1) albo trzeba dowieść empirycznie, że pewne przyjemności, te wyższe, *rzeczywiście* przynoszą nam więcej przyjemności i zadowolenia (wówczas oceniamy je ilościowo, a nie jakościowo), 2) albo, jeśli nie przynoszą więcej przyjemności, a wciąż upieramy się przy twierdzeniu, że przyjemności wyższe są ważniejsze, trzeba wprowadzić ocenę niezależną od jakości

bycia przyjemnym i zarzucić hedonizm. Pierwszą możliwość Mill musi odrzucić – nie wszyscy odczuwają autentyczną przyjemność, czytając literaturę piękną czy słuchając muzyki poważnej. Druga możliwość stawia Milla poza hedonizmem. Jeśli chcemy bronić twierdzenia, że ostateczną wartością jest przyjemność, musimy wziąć pod uwagę to, czy jest ona autentycznie odczuwana. Jeśli będziemy ją odczuwać silniej, będąc głupcami, to z tego płynie wniosek, że lepiej jest być szczęśliwym głupcem, niż nieszczęśliwym mędrcom. Czy jest to teza nie do przyjęcia?

### **Czy lepiej być niezadowolonym Sokratesem, niż zadowoloną świnia?**

Mill używa dwóch porównań, aby przekonać nas, że istnieją przyjemności wyższe, które powinniśmy wybierać. Odwołuje się do naszych intuicji, zgodnie z którymi nie chcielibyśmy być ani świniami, ani głupcami.

Nawet jeśli widzieliśmy kiedyś zadowoloną z życia świnia, z całą pewnością trudno nam przedstawić sobie siebie na jej miejscu. Najprawdopodobniej nie chcielibyśmy ani wyglądać, jak świnia, ani spędzać dnia na specyficznych dla świni czynnościach, tj. na przeszukiwaniu ziemi w celu uzyskania pożywienia, czy taplaniu się w błocie. Mamy swoje życie, z którego czerpiemy przyjemności specyficzne nie tylko dla naszego gatunku, ale również specyficzne dla osoby, którą jesteśmy. Mill pisał, że ludzie zdolni są do odczuwania innych przyjemności, niż zwierzęta. Nie jest do końca jasne, czy można powiedzieć „innych”, ponieważ procesy, jakie zachodzą w mózgu u kręgowców mogą być podobne. Z pewnością jednak inne rzeczy czynią nasze życie przyjemnym. To, co jest źródłem radości dla świni, może być dla nas przyczynkiem do mdłości. Nie oznacza to jednocześnie, że nie dzielimy pewnych przyjemności ze zwierzętami: jedzenie, czy seks są i dla człowieka ważne i czynią jego życie miłym. Czy moja ulubiona słodycz, rachatlukum, ma być mniej przyjemna tylko dlatego, że zdolna jestem do odczuwania radości z filozoficznej kontemplacji? I odwrotnie – ponieważ mamy bardziej rozwinięty mózg od świni, potrzebujemy jeszcze innych źródeł przyjemności, aby uznać nasze życie za spełnione. Jak podkreśla Michael Hauskeller w swoim artykule *No Philosophy for Swine* [Hauskeller 2011, 435], z faktu, że nie chcę wybrać życia ostrygi,

nie wynika wcale, że chciałbym wybrać życie „myślącej maszyny”, której egzystencja polega *wyłącznie* na czytaniu najwyższych lotów literatury i słuchaniu muzyki poważnej. „Rzecz w tym, pisze Hauskeller, że oba rodzaje [wyższe i niższe] przyjemności są dla nas ważne i konieczne do tego, byśmy byli szczęśliwi. Z faktu, że większość z nas nie chciałaby być szczęśliwą ostrygą, nie wynika wcale wyższość przyjemności intelektualnych, tak długo, jak nie chętni jesteśmy (jak ja), aby zaprzedać naszą ludzką, cielesną egzystencję i stać się zamiast tego mózgiem w naczyniu [Hauskeller 2011, s. 435].” Być może nie chcielibyśmy być ani zadowoloną świnia, ani szczęśliwą ostrygą, ale z dozą dużego prawdopodobieństwa, nie chcielibyśmy również spędzić naszego życia wyłącznie na słuchaniu muzyki klasycznej i czytaniu Prausta.

Podobnie z byciem głupcem. Większość z nas nie myśli, że moglibyśmy być szczęśliwi, będąc głupi. Bycie głupcem, jak i bycie świnia, nie wydaje nam się czymś przyjemnym. Potocznie, utożsamiamy człowieka głupiego przede wszystkim z kimś, kto działa nierozsądnie i nieracjonalnie - mówimy o kierowcy, że zachowuje się głupio, gdy za szybko jedzie i może spowodować wypadek, mówimy o sobie w ten sposób, gdy za chłodno się ubraliśmy, w wyniku czego jesteśmy przeziębieni, za dużo zjedliśmy i czujemy się ociężali, czy za dużo wypiliśmy alkoholu i następnego dnia boli nas głowa. Głupota w tym wypadku oznacza nieprawidłowy dobór środków do zamierzonych przez nas celów – np. zachowania życia czy zdrowia, swojego bądź innych ludzi. Nasza niechęć do takiego głupiego zachowania może wynikać po części z braku konsekwencji w działaniu. Po części jednak takie nieracjonalne postępowanie pojmujemy jako postępowanie niemoralne. Człowiek głupi kojarzy nam się często z człowiekiem niemoralnym, takim, który czyni sobie i innym krzywdę. Nic dziwnego zatem, że nie chcielibyśmy być głupcami w tym znaczeniu.

Inny obraz człowieka głupiego będziemy mieli, gdy głupotę rozumieć będziemy jako brak wiedzy czy niski iloraz inteligencji. Gdy obserwujemy takiego „głupca” i zdajemy sobie sprawę, że to ktoś, kto nie będzie chciał czytać Steinbecka czy Marqueza lub słuchać Mozarta czy Wagnera, myślimy sobie: „Jaki on biedny, jaki ograniczony! Przeżywa swoje życie nie wiedząc, co jest naprawdę dobre...”. Brak

wykształcenia, wiedzy czy inteligencji nie czyni z człowieka kogoś niemoralnego. Myślimy jednak, że taka osoba nie ma dostępu, do „piękna” czy „prawdy”. Czy ocena taka nie jest jednak arbitralna i nieuprawniona? Pamiętać również powinniśmy, że z „punktu widzenia wszechświata”, nawet najinteligentniejsi z nas mogą być tak naprawdę głupi (w porównaniu, na przykład, z kosmitami podróżującymi we wszechświecie). Na szczęście [sic!], nie myślimy zbyt często o tym, jak bardzo jesteśmy ograniczeni. Wszyscy możemy być teraz niezdającymi sobie z tego sprawy głupcami i dzięki temu, że o tym nie wiemy, nie jesteśmy nieszczęśliwi.

Oczywiście, możemy twierdzić, że żadnemu z krytyków zrównania przyjemności w hedonizmie nie chodzi o to tylko, by ludzie *nie chcieli* być zwierzętami czy głupimi ludźmi, ale by mieli obiektywne racje ku temu, aby wybrać życie „Sokratesa”. Tu powracamy do argumentu Sidgwicka: jeśli chcemy dzielić przyjemności na te bardziej i mniej godne naszego człowieczeństwa, musimy znaleźć kryterium stojące poza przyjemnością i zrezygnować z hedonizmu.

### ***Maszyna przeżyć<sup>3</sup>***

Nawet jeśli zgodzimy się z Sidgwickiem co do wyłącznie ilościowej oceny przyjemności czy szczęścia i tak możemy nie traktować tych uczuć jako ostatecznej wartości. Czy wartością może być coś, co jest wyłącznie stanem naszego umysłu czy świadomości? Pytanie to stawia Robert Nozick, konstruując jeden z najbardziej znanych eksperymentów myślowych w historii filozofii: „maszynę przeżyć”.

Załóżmy, że istniałaby maszyna przeżyć, zapewniająca każde przeżycie, jakiego tylko zapragniesz. Arcyzwodziciele neuropsychologii mogliby pobudzać twój mózg tak, że myślałbyś i czuł, iż piszesz wielką powieść albo nawiązujesz przyjaźń, albo czytasz ciekawą książkę. Przez cały czas pływałbyś w laboratoryjnej wannie z elektrodami podłączonymi do mózgu.

---

<sup>3</sup> Fragmenty tej części artykułu zostały opublikowane w języku angielskim w: de Lazari-Radek, K. Singer, P., 2014.

Czy podłączyłbyś się do tej maszyny na całe życie, zaprogramowawszy wszystkie przeżycia? [Nozick 2010, 61]

Nozick uważa, że gdy stajemy przed wyborem, jaki zapewnia nam maszyna przeżyć i uświadamiamy sobie, że wcale nie chcielibyśmy jej użyć, rozumiemy, że nasze przeżycia nie są wszystkim, co dla nas ważne. Chcemy, jak mówi, *robić* pewne rzeczy, a nie tylko je *przeżywać*. Chcemy być pewnego rodzaju osobą – kochającą, odważną, inteligentną, itd., a nie po prostu ciałem pływającym w jakiejś wannie. Chcemy żyć w kontakcie z rzeczywistością.

Wielu filozofów uznaje, że eksperyment myślowy maszyny przeżyć jest ostatecznym ciosem wymierzonym hedonizmowi, który widzi wartość samą w sobie tylko w stanach świadomości. Jeśli tylko stany świadomości mają wartość samą w sobie, a maszyna przeżyć może nam zapewnić znacznie lepsze – tj. bardziej pożądane – stany świadomości, niż te, które możemy zdobyć w realnym świecie, to wynika z tego, że hedonista musi przyznać, iż wszyscy powinniśmy podłączyć się do takiej maszyny. Ale przecież nam nie chodzi w życiu tylko o zapewnienie odpowiednich stanów umysłu. Możemy uznawać za wartościowe rzeczy, które nie są stanami umysłu – mogą pragnąć wiedzy, prawdy, czy piękna!

Założmy, że pragnę, by osoby, które uznają za przyjaciół naprawdę mnie lubiły i szanowały. Przypuśćmy, że żadna z tych osób mnie tak naprawdę nie lubi i nie szanuje. Uważają, że jestem zarozumiałym głupcem. Wiedzą jednak, że chcę, aby mnie lubiono i szanowano, a ponieważ są uprzejme, nawet w stosunku do głupców, nie chcą, aby mi było przykro. Udają zatem i robią to tak dobrze, że niczego nie podejrzewam. Całe swoje życie myślę, że osoby te mnie lubią. Mój stan umysłu jest dokładnie taki sam, jakby był w sytuacji, gdyby te osoby mnie naprawdę lubiły i szanowały. Umieram jako staruszka i nigdy nie dowiaduję się, jak było naprawdę. Czy jest coś w tym złego? Czy moje życie było gorsze, bądź w ogóle nieudane dlatego, że tylko *myślałam*, że inni mnie cenią?

Wielu osobom wybór między życiem w prawdzie, a posiadaniem najlepszych możliwych przeżyć w ułudzie wydaje się oczywisty – wybiorą prawdę i będą myśleć o hedonizmie z odrazą. Być może jednak to właśnie intuicje prowadzące ich do takich, a nie innych konkluzji, są

ułudą? Współczesne badania nad intuicjami zdają się wskazywać, że nie wszystkie one muszą być racjonalne.

Kilku filozofów zasugerowało, że na nasz intuicyjny sąd o niepodłączeniu się do maszyny przeżyć wpływ ma „tendencja do zachowania status quo” [Zob. Kolber 1994]. Eksperymenty behawioralne wykazały, że większość ludzi wykazuje preferencje w stosunku do tego, co już posiada, czy do stanu, w którym się znajduje, nawet jeśli proponuje się im coś lepszego. Na przykład, w jednym z eksperymentów jedna grupa studentów dostała kubki do kawy, które mogli następnie sprzedać za różne kwoty. Druga grupa nie dostała kubków, ale zapytano ją ile pieniędzy chcieliby dostać jako ekwiwalent takiego kubka. Okazało się, że studenci w pierwszej grupie żądali za swoje kubki ponad dwa razy więcej pieniędzy, niż studenci drugiej grupy chcieli dostać jako ekwiwalent [Zob. Kahneman, Knetsch i Thaler 1991]. Daniel Kahneman i Amos Tversky odwołują się do tego zjawiska jako do „niechęci do ponoszenia strat” [„loss aversion”] i tłumaczą: „Jedną z implikacji niechęci do straty jest to, że jednostki wykazują silną tendencję do pozostawania w status quo, ponieważ straty wynikające ze zmiany [status quo] wydają się większe niż zyski” [Kahneman, Tversky 2000, 163].

Zarówno Adam Kolber, jak i Joshua Greene zasugerowali, że możemy postawić pytanie dotyczące maszyny przeżyć w taki sposób, że zmienimy wpływ „tendencji do zachowania status quo”. Oto propozycja Greene’a:

... budzisz się w całkowicie białym pokoju. Siedzisz na krześle, masz coś metalowego przytwierdzonego do głowy. Jakaś kobieta w białym kitlu stoi nad tobą. „Jest rok 2659”, tłumaczy, „Życie, które znasz jest w programie maszyny przeżyć, który wybrałeś jakieś czterdzieści lat temu. W naszej firmie IEM przerywamy program naszych klientów co dziesięć lat, by się upewnić, czy są zadowoleni. Nasze dane wskazują, że podczas twoich trzech poprzednich wybudzeń uznałeś program za satysfakcjonujący i chciałeś kontynuować. Jak poprzednio, jeśli będziesz chciał kontynuować program, wrócisz do swojego życia takiego jakiego znasz i nie będziesz pamiętał o naszej rozmowie. Twój przyjaciele, osoby, które kochasz i projekty czekają tam na ciebie. Oczywiście jeśli chcesz, możesz zakończyć program w tej chwili jeśli coś ci się w nim nie podoba. Jaka jest twoja decyzja?” [Greene, 2001]

Felipe De Brigard postanowił sprawdzić, czy „tendencja do zachowania status quo” rzeczywiście ma taki wpływ na to, by odmówić podłączenia się do maszyny przeżyć. Poprosił grupę osób biorących udział w jego eksperymencie, by wyobrazili sobie, że są już podłączeni do maszyny przeżyć i stoją teraz przed wyborem, albo zostają, albo wracają do realnego świata. Każdej grupie przedstawiono jeden z trzech możliwych scenariuszy: w scenariuszu neutralnym, mówi się ochotnikowi, że może wrócić do rzeczywistości, ale nie dostaje żadnych dodatkowych informacji, jak ta rzeczywistość wygląda; w scenariuszu negatywnym, mówi się, że jest przetrzymywany w więzieniu o zastrzyżonym rygorze; a w scenariuszu pozytywnym dostaje informację, że jest multimilionerem żyjącym w Monako. Z pośród tych, którzy mieli scenariusz neutralny, prawie połowa (46%) zdecydowała, że wolałaby pozostać w maszynie przeżyć. 87 % tych, którzy mieliby być w rzeczywistości więźniami chciało pozostać. Największym zaskoczeniem było to, że z tych, którym zaproponowano pozytywny scenariusz dokładnie połowa chciała pozostać w maszynie przeżyć, a nie wrócić do rzeczywistości, w której będą multimilionerami w Monako [De Brigard 2010, 46-49].

Te wyniki eksperymentu nie wspierają twierdzenia Nozicka, że „my” wolimy żyć w realnym świecie, a nie być podłączeni do maszyny. To prawda – nie wskazują również na to, byśmy w naszych wyborach kierowali się maksymalizacją przyjemności – gdyby tak było, informacja, że jesteśmy multimilionerami w Monako miałaby dużo większy wpływ na wybór odłączenia się od maszyny. Informacje te nie miały takiego wpływu – tak naprawdę mniej osób chciało się odłączyć niż w przypadku neutralnego scenariusza.

Aby sprawdzić, czy to „tendencja do zachowania status quo” ma wpływ na nasze intuicyjne odpowiedzi, De Brigard przedstawił, innej grupie uczestników, czwarty scenariusz, w którym była jedna informacja: „twoje życie będzie całkowicie inne od tego, jakie teraz doświadczasz”. Mając tę informację, tylko 41% chciało się odłączyć, co może sugerować, że „tendencja do zachowania status quo” może wpływać na nasze wybory.

De Brigard przeprowadził swoje badania na niewielkiej liczbie osób, ale jego tezy wspierane są przez inne badania przeprowadzone



przez Dana Weijers'a na grupie studentów pierwszego roku w Nowej Zelandii. Badania Weijersa pokazują, że choć tylko 16% studentów podłączyłoby się do maszyny po przeczytaniu oryginalnego przykładu Nozicka, gdy treść została zmieniona w ten sposób, aby wyeliminować „tendencję do zachowania status quo” oraz aby pytanie odnosiło się do kogoś nieznanego, a nie do samego zainteresowanego, 55% osób uznało, że ów nieznanomy powinien podłączyć się do maszyny [Weijers 2014]. Badania zarówno De Brigarda jak i Weijersa stanowią silny dowód na to, że eksperyment myślowy Nozicka wypacza nasze odpowiedzi.

Wayne Sumner przedstawił inny powód, dla którego możemy być niechętni podłączeniu się do maszyny przeżyć: możemy mieć wątpliwości, czy będzie ona działała dokładnie w taki sposób, jak ją opisujemy. Sumner pisze:

Skąd mamy wiedzieć, że możemy zawierzyć technologii? Co stanie się jeśli wyłączą prąd? [...] Aby odizolować kwestie natury filozoficznej, które przykład maszyny przeżyć ma zilustrować, musimy mieć na uwadze warunki graniczne, zakładając, że całe ryzyko zostało zneutralizowane. Bardzo to jednak trudno zrobić, ponieważ wiemy, że w prawdziwym życiu nie jesteśmy w stanie wyeliminować wszystkich możliwych awarii i potknięć. Aby eksperyment myślowy przyniósł jakieś rezultaty musimy zatem wyobrazić sobie siebie w świecie całkowicie różnym od tego, który znamy – a skąd wiemy, co wybralibyśmy w takim świecie? [Sumner 1996, 95].

Podobnie, Adam Kolber sugeruje, że niektórych może odstręczać przykład Nozick'a ze względu na mówienie o „wannie” i elektrodach przytwierdzonych do twojego mózgu. Jego opis przypomina horrory science-fiction. Wystarczy przypomnieć sobie Matrix! [Kolber, 14] W filmie ludzie pływają w kokonach, w okropnej mazi, a ich ciała naszpikowane są kablami; wykorzystywani są przez inteligentne maszyny do wytwarzania energii. Co prawda w przykładzie Nozick'a nic takiego nie ma miejsca: nikt nie cierpi i nie jest wykorzystywany, ale trudno pozbyć się wątpliwości, czy wszystko pójdzie zgodnie z planem [Weijers 2014].

Roger Crisp pokazał, że zarzut oparty na maszynie przeżyć przeciwko hedonizmowi można przedstawić w taki sposób, by wyeliminować zarówno „tendencję do zachowania status quo” jak i niepokój wynikający z niezadziałania technologii. Crisp proponuje



byśmy porównali życia dwóch osób, P i Q. P miała pełne, autonomicznie wybrane życie, napisała świetną powieść, dokonała ważnych naukowych odkryć, i była odważna, zabawna i miła. Bardzo lubiła swoje życie. Q, zaraz po urodzeniu, została podłączona do maszyny przeżyć, która daje jej dokładnie takie same stany umysłu jakie ma P. Ponieważ życia P i Q (gdy patrzeć na nie „od wewnątrz”, przez pryzmat przeżyć Pi Q) niczym się nie różnią, hedonista musi powiedzieć, że P i Q mają taki sam poziom dobrostanu. Jak pisze Crisp, to „jest twierdzenie, z którym większość z nas się nie zgodzi” [Crisp 2008, 635-6].

Można mieć wątpliwości, czy ta podsumowująca teza Crispa jest prawdziwa w obliczu badań przeprowadzonych choćby przez Weijersa. Crisp jednak, który jest obrońcą hedonizmu, sam wskazuje sposób dowodzenia, jaki hedonista powinien obrać. Możemy na przykład „obalić” wartości, których źródłem jest ewolucja, a które mogły doprowadzić nas do odrzucenia twierdzenia, że życie P i Q jest tak samo dobre. Zdaniem Crispa, na nasz sąd wpływa to, że jesteśmy istotami z natury poszukującymi celów [Crisp 2008, 635-6]. Nasi przodkowie, przez tysiące pokoleń, zarówno rywalizowali, jak i współpracowali z innymi inteligentnymi istotami, aby zwiększyć swoje szanse na przeżycie i aby mieć potomstwo, które przeżyje i które samo będzie miało potomstwo. Aby to osiągnąć, musieli odznaczać się silną skłonnością do tego, aby okiełznać swoje najbardziej palące przyjemności i cierpienia, dla jakiś większych celów. „Paradoks hedonizmu”, znany już starożytnym, opiera się na idei, że będziemy w stanie osiągnąć więcej przyjemności jeśli wyznaczymy sobie jakieś cele bądź zamierzenia, które nie będą miały bezpośredniego związku z naszym pragnieniem osiągnięcia przyjemności. Mihály Csikszentmihályi rozwinął tę myśl w teorię, głoszącą, iż najszczęśliwsi jesteśmy, kiedy doznajemy „przepływu” silnego zaangażowania się w jakieś działanie [Csikszentmihályi 2005]. W swym przykładzie maszyny przeżyć Nozick chce, abyśmy wyobrazili sobie świat, w którym potrzeby wszystkich będą całkowicie i na zawsze zaspokojone; i nie chodzi tu tylko o potrzeby jedzenia i dachu nad głową, ale o wszelkie możliwe doświadczenia, jakie chcielibyśmy mieć i wszystkie możliwe doświadczenia, jakich chcielibyśmy uniknąć. W tak całkowicie różnym świecie, wszystkie nasze codzienne cele stają się „bezcelowe”. Nie ma potrzeby, abyśmy oszczędzali na stare lata, albo aby nasze dzieci i

wnuki odebrały dobrą edukację, albo żebyśmy walczyli o prawa człowieka czy starali się wyeliminować biedę na świecie. Wszystkie te rzeczy zostały już „załatwione”, albo jak w przypadku edukacji – są już niepotrzebne. Jeśli nasza potrzeba życia podług jakiegoś celu wypływa z pewnych biologicznych uwarunkowań, nic dziwnego, że czujemy, iż nie powinniśmy podłączać się do maszyny. Rozmyślając na temat takiego życia w maszynie, możemy być w stanie intelektualnie zrozumieć, że w takim świecie nie ma więcej celów wartych osiągnięcia, ale nasze intuicje wciąż nam podpowiadają, że czymś złym byłoby ich zarzucenie. Nawet wówczas, gdy rozmyślamy nad przykładem Crispa, w którym bierzemy pod uwagę nie własne życia, a życie P i Q, trudno jest zapobiec temu, aby na nasz sąd nie miał wpływu fakt, że P współtworzy świat, a Q nie. Można by ewentualnie utrzymywać, że życie P jest lepsze z moralnego punktu widzenia, ale nie że dobrostan P jest większy niż dobrostan Q.

### **Podsumowanie**

Rozważania powyższe nie miały na celu uzasadnienia hedonizmu jako teorii wartości. Postawiłam sobie cel znacznie mniej ambitny, choć zarazem bardziej fundamentalny – wykazania, że dwa najczęściej wysuwane zarzuty przeciwko hedonizmowi oparte mogą być na błędnych intuicjach. Jeśli przyjmiemy, że szczęście czy przyjemność może być w ogóle wartością, dzielenie owych przyjemności na niższe i wyższe, bardziej godne i mniej godne, jest błędne. Możemy oczywiście całkowicie odrzucić wartość jaką jest przyjemność czy szczęście i twierdzić, że żadna teoria wartości odwołująca się do stanów umysłu nie jest do zaakceptowania. Jeśli jednak oprzemy argument ten na naszych intuicjach, że wolimy świat realny i wartości w nim niezależne od naszego ich pojmowania, może się okazać, że intuicje te będą działały na niekorzyść naszego argumentu. Badania empiryczne wskazują bowiem, że nasze odpowiedzi na eksperyment myślowy Nozicka mogą być stronnicze ponieważ przyzwyczajeni jesteśmy do *status quo*.

Należy wspomnieć o jeszcze jednym źródle niechęci w stosunku do hedonizmu. Jak zauważa Sidgwick, hedonizm jako teoria wartości kojarzony jest wyłącznie z egoizmem. Hedonizm egoistyczny głosi, że ostatecznym celem podmiotu jest jego własne szczęście i przyjemność.

Nic zatem dziwnego, że taka postawa nie cieszy się aprobatą społeczną. Istnieje jednak jeszcze teoria, nazwana przez Sidgwicka hedonizmem uniwersalnym, a będąca po prostu wersją utylitaryzmu, gdzie ostatecznym celem podmiotu moralnego jest przyjemność i szczęście wszystkich istot czujących. Według Sidgwicka, gdy mówi się, iż celem ostatecznym człowieka jest przyjemność czy szczęście, najczęściej ma się na myśli to, że każdy podmiot ma dążyć do własnego szczęścia, nawet zaniedbując szczęście innych. Jednak obranie za ostateczny cel przyjemności, wcale nie implikuje, że dążyć mamy do niej tylko w sposób egoistyczny. Zdaniem autora *The Methods*, „uniwersalne szczęście, godny pożądanego stan świadomości czy też uczucie, jakie żyjemy dla niezliczonej mnogości istot czujących [*sentient*], żyjących obecnie lub w przyszłości, zdaje się być Celem, który satysfakcjonuje naszą wyobraźnię dzięki swojemu bezmiarowi oraz wzmacnia nasze postanowienie przez to, iż jest względnie bezpieczne” [Sidgwick 1907, 404]. Moralność potoczna, twierdzi Sidgwick, nie ma nic przeciwko hedoniście, który traktuje jako swój moralny obowiązek dążenie do szczęścia wszystkich istot czujących.

Istnieje szereg zarzutów przeciwko hedonizmowi uniwersalistycznemu jak i utylitaryzmowi w ogóle. Trzeba jednak zdać sobie sprawę z tego, że przynajmniej część z tych zarzutów może być oparta na intuicjach, których nie da się racjonalnie uzasadnić.

## BIBLIOGRAFIA

- Arytoteles, 2000, *Etyka Nikomachejska*, tłum. D. Gromska, Warszawa: PWN.
- Bentham, Jeremy, 1958, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, przeł. B. Nawroczyński, Warszawa: PWN.
- Carlyle, Thomas, *Latter-Day Pamphlets*,  
[http://archive.org/stream/latterdaypamphle00carl/latterdaypamphle00carl\\_djvu.txt](http://archive.org/stream/latterdaypamphle00carl/latterdaypamphle00carl_djvu.txt)
- Crisp, Roger, 2001, *Mill on Utilitarianism*, Londyn: Routledge.
- Crisp, Roger, 2006, *Hedonism Reconsidered*, "Philosophy and Phenomenological Research", 73, 619-45.
- Csikszentmihalyi, Mihaly, 2005, *Przepływ*, Warszawa: Santorski.
- De Brigard, Felipe, 2010, *If you like it, does it matter if it's real?*, "Philosophical Psychology", 23 (1) (February 2010), 46-49.
- Greene, Joshua, 2001, *A psychological perspective on Nozick's experience machine and Parfit's repugnant conclusion*, niepublikowane wystąpienie na konferencji Society for Philosophy and Psychology, Cincinnati, Ohio.
- Hauskeller, Michael, 2011, *No Philosophy for Swine: John Stuart Mill on Quality of Pleasure*, "Utilitas", vol 23, no. 4, 428-446.
- Kolber, A., 1994, *Mental statism and the experience machine*, "Bard Journal of Social Sciences", 3, 10-17.
- Kahneman, Daniel, Tversky, Amos, 2000, *Choices, Values and Frames*, New York: Cambridge University Press and the Russell Sage Foundation.
- Kahneman, D., Knetsch, J., i Thaler, R., 1991, *The Endowment Effect, Loss Aversion and Status Quo Bias*, "The Journal of Economic Perspectives", 5 (1), 193-206.
- Lazari-Radek de, Katarzyna, Singer, Peter, 2014, *The Point of View of the Universe*, Oxford: OUP.
- Nozick, Robert, 2010, *Anarchia, państwo, utopia*, przeł. P. Maciejko, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia.
- Platon, 2002, *Gorgiasz*, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk.
- Sidgwick, Henry, 1907, *The Methods of Ethics*, London: Macmillian.
- Sumner, Leonard, 1996, *Welfare, Happiness, and Ethics*, Oxford: OUP.

- Weijers, D., 2013, *Intuitive Biases in Judgments about Thought Experiments: The Experience Machine Revisited*, "Philosophical Writings", 41, 17-31.
- Weijers, Dan, 2014, *Nozick's experience machine is dead, long live the experience machine!*, "Philosophical Psychology", vol. 27/4, 513-535.

## **ABSTRACT**

### **ON TWO ARGUMENTS AGAINST HEDONISM**

Our common sense seems to regard hedonism as an unworthy theory of value. Two main arguments, resting on our intuitions, are commonly presented against it. The first ridicules hedonism as “a theory fit for pigs”, that is for people who care only about simple physical pleasures. The second seeks to refute hedonism on the assumption that no one would like to live a life that is nothing else but a hedonic reflection of her or his mind. Robert Nozick used this intuition to build his famous “experience machine example”. The purpose of this article is to suggest that the intuitions underlying these arguments, are based on non-rational presuppositions and therefore are not the best ways to confront hedonism.

**KEYWORDS:** hedonism, pleasure, intuition, experience machine, Sidgwick, Mill, Nozick

**SŁOWA KLUCZOWE:** hedonizm, przyjemność, intuicja, maszyna przeżyć, Sidgwick, Mill, Nozick



**KONRAD SZOCIK**  
WSliZ W RZESZOWIE

## **MORALNOŚĆ ATEIZMU A NIEMORALNOŚĆ TEIZMU W ŚWIETLE POGLĄDÓW PAULA-HENRI HOLBACHA**

### **1. Wprowadzenie**

W potocznym przekonaniu ateista kojarzony bywa często z postawą niemoralną, podczas gdy teiście przypisuje się przynajmniej potencjał do zachowania moralnie godziwego. Jeszcze współcześnie badani wyrażają zdziwienie stwierdzeniem występowania moralności u ateisty, a w przypadku ucieczki sprawcy kolizji drogowej z miejsca zdarzenia częściej identyfikują go z ateizmem niż z teizmem [Gervais, Shariff, 2011; Greval, 2012]. Postawy te potwierdzają istnienie zjawiska anty-ateistycznego uprzedzenia, które dotyczy ograniczonego zaufania do ateisty. Moralność ateistyczna zakłada niezależność od czynników pozajednostkowych, przede wszystkim od Boga. To moralność „bez represji” i „bez grzechu”, w której odpowiedzialność ponosi się tylko przed drugim człowiekiem [Girardi, 1969, 10]. Odniesienie moralności ateistycznej i religijnej wskazuje na konflikt między subiektywnością (ateizmem) a obiektywnością (religią i religijnością). Stanowisko subiektywistyczne i relatywistyczne zakłada, że jednostka prawomocnie określa własne wartości (subiektywizm) i, konsekwentnie, wybrana wartość może stać się wartością tylko dla danej jednostki, jeżeli ją za taką uzna (relatywizm) [Rubczyński, 1925, 301]. Ateista może postrzegać religię jako pewną formę alienacji i podporządkowania człowieka, „system bezpieczeństwa”, który sceduje odpowiedzialność z człowieka na Boga. W tym świetle nawrócenie na ateizm może być interpretowane jako wyraz odwagi i poczucia odpowiedzialności. Konsekwentnie, podzielenie religii mogłoby

ilustrować znajdowanie się w okresie dziecięcym, a jej odrzucenie – osiągnięcie dorosłości i właściwej jej dojrzałości oraz odpowiedzialności [Girardi, 1969, 11]. Odniesienie do Boga może być traktowane nawet w kategoriach „zdrady człowieka” (Nicolai Hartmann), ponieważ etyka religijna miałaby znosić nadrzędną wartość człowieka i podporządkowywać ją idei Boga [Finance, 1969, 554].

Przedmiotem niniejszego tekstu jest refleksja nad wybranymi zagadnieniami właściwymi moralności ateistycznej w odniesieniu do poglądów Paula Henri-Holbacha, który jest jednym z prekursorów ateizmu materialistycznego i jednym z pierwszych twórców koncepcji moralności ateistycznej. Koncepcja ta jest bardzo radykalna, ponieważ odwraca wcześniejszy (to znaczy właściwy jeszcze filozofii początku XVIII wieku) porządek wiążący moralność z religią i wyklucza możliwość budowania moralności na religii.

Pewne cząstkowe koncepcje przygotowujące ideowe podwaliny pod stanowisko Holbacha pojawiały się co najmniej już w XVII wieku. W tym kontekście warto przypomnieć przekonanie Kazimierza Łyszczyńskiego, który, uznając ideę Boga za chimerę, wiązał ateizm z dążeniem do prawdy, którą religia miałaby ukrywać w celu panowania nad społeczeństwem [Nowicki, 1963]. Antyklerykalizm ten, właściwy kulturze polskiej tak XVI i XVII wieku, jak i dwudziestolecia międzywojennego, nie musi oznaczać antypatii do religii, ale obronę świeckości państwa, na co w obrębie już włoskojęzycznej kultury wskazywał między innymi Piergiorgio Odifreddi [Odifreddi, 2007, 11]. Z pewnością to socjologiczne i polityczne wyjaśnienie genezy religii wpłynęło na rozwój przekonania o warunkowym i przypadkowym związku religii z moralnością. Również w drugiej połowie XVII wieku pojawił się *Traktat o trzech oszustach: Mojżeszu, Jezusie i Mahomecie*, który nie podejmował koncepcji ateistycznych, ale rozwijał krytyczne podejście do religijnego uzasadniania moralności [Szocik, 2013].

Niemal tradycyjne łączenie ateizmu i krytyki religii z racjonalnością, nauką, poszukiwaniem prawdy o świecie i rozwojem edukacji w naturalny sposób doprowadziło do dostrzegania w szeroko rozumianej racjonalności potencjalnych implikacji ateistycznych. Współcześnie również w ramach kognitywnej teorii religii ateizm związany jest z rozwojem krytycznego i racjonalnego myślenia, przekonaniami o charakterze refleksyjnym, a nie jedynie intuicyjnym, dla których podłożem jest rozwój edukacji [Barrett, 2010, 170], chociaż



podejście to jest krytykowane i wskazuje się na analogiczną, a nawet większą intuicyjność i naturalność ateizmu przy przyjęciu odmiennych założeń [Szocik, 2014a]. Dlatego irracjonalność mogła stać się nowym azylem dla religii i religijności, tym bardziej, że również w innych, pozareligijnych sferach człowiek może akceptować wyjaśnienia nieracjonalne [Pastuszka, 1946, 11]. Poglądy te były właściwe Holbachowi, który wymieniał ignorancję jako jedną z podstawowych przyczyn powstawania i umacniania się przekonań religijnych.

Mimo tego podejścia religia może być rozpatrywana także jako racjonalny i ewolucyjnie istotny fenomen służący społecznemu samoorganizowaniu się społeczeństw [Norenzayan, 2013]. Religia miałyby umożliwiać rozszerzanie postawy zaufania i kooperacji poza spokrewnionych ze sobą członków grupy na tych wszystkich, których łączą więzy abstrakcyjne, religijne, ale już nie więzy krwi [Churchland, 2013, 114]. Zagadnienie to jest szeroko dyskutowane w ramach kognitywnych nauk o religii i odwołuje się do takich pojęć, jak kosztowny system sygnalizacji, nadnaturalny system nagrody i kary czy altruizm [Visala, 2011, 45], jak również do bardziej podstawowego zagadnienia ewolucji ludzkiej zdolności do kooperacji [Sterelny, 2013]. Holbach podzielał to przekonanie, które ograniczał do negatywnych możliwości wykorzystania religii, szczególnie przez duchownych. W tym sensie mógłby zaakceptować tezę o stworzeniu religii na potrzeby rozwijania kooperacji. Uważał jednak, że moralnie dobre wzorce zachowań nie tylko nie wymagają religii, ale muszą zostać odizolowane od jej wpływu.

W niniejszym tekście moralność rozumiem jako wrodzoną właściwość gatunkową, która, nawet jeżeli wymaga kulturowego i społecznego ukształtowania, może zostać uznana za naturalną [Tancredi, 2010]. Postulowana wrodzoność jest przedmiotem nierozwiązanego sporu, ale sugeruje istnienie pewnych właściwych człowiekowi tendencji i wzorców zachowań, które następnie są moralnie wartościowane. Ten sposób rozumienia moralności był właściwy wielu myślicielom krytykującym religię w XVII i XVIII wieku, między innymi Holbachowi. Teza ta niesie istotne implikacje. Z jednej strony może sugerować, jak współcześnie uważają nowi ateści czy Pascal Boyer, że religia pasożytuje na naturalnej, w pewnym sensie intuicyjnej moralności [Boyer, 2001, 190 i n.]. Poszukiwanie w przeszłości dowodów na rzecz istnienia ludów ateistycznych miało

kwestionować zarówno powszechność przekonań religijnych, jak i naturalność pragnienia Boga [Girardi, 1969, 27]. Z drugiej strony teza ta może prowadzić do przekonania o biologicznym determinowaniu decyzji i czynności oraz do postrzegania wolnej woli jako iluzji [Tancredi, 2010, 75]. Stanowisk tych nie podziela zazwyczaj religijne wyjaśnianie świata, które uznaje dobrego Boga za niezbędny warunek możliwości realizowania dobra moralnego, które substancjalnie obecne jest tylko w Bogu, a przypadłościowo w człowieku [Baggett, 2011]. Również to zagadnienie jest przedmiotem dyskusji w filozofii, psychologii czy biologii i dotyczy odniesienia intuicjonizmu i deontologizmu do racjonalizmu, konsekwencjalizmu i utilitaryzmu. W niniejszym tekście nie odwołuję się do tej debaty, podkreślam jedynie, że Holbach opowiadał się za istnieniem naturalnej, dobrej moralności. Krytykowana przez niego religia uznaje naturalne zepsucie moralne każdego człowieka ilustrowane przez koncepcję grzechu pierwotnego.

## 2.

Holbach uznał radykalną krytykę ateizmu przez władze duchowne i świeckie za pośrednie potwierdzenie prawdziwości idei ateistycznych, a przynajmniej uświadomienie sobie przez przeciwników ateizmu wysokiego stopnia wiarygodności i prawdopodobieństwa stanowiska ateistycznego:

Tylko nieufność, słabość i strach czynią człowieka okrutnym; ten, kim pogardzamy, nie budzi w nas gniewu; szaleństwa nie uważa się nigdy za godną kary zbrodnię. Szaleniec, który przeczy istnieniu Słońca, może jedynie wywołać śmiech; tylko podobny mu szaleniec mógłby chcieć go ukarać. Wściekłość teologów dowodzić będzie zawsze jedynie słabości ich sprawy [Holbach, 1957, 314].

To psychologiczne odniesienie wykorzystywał nie tylko do demaskowania ukrytych intencji krytyków ateizmu, ale przede wszystkim odnosił je do promowania przekonania o szkodliwości moralnej etyki religijnej i przewadze etyki ateistycznej, naturalistycznej, typowego dla przedstawicieli francuskojęzycznego ateizmu w XVIII wieku [Szocik, 2014b, 251 i nn.]. Holbach, konfrontując moralność ludzką, naturalną z moralnością religijną, uznał niewystarczalność moralności odnoszonej do idei Boga między innymi

ze względu na wieloznaczność tej idei. Z niestałej semantycznie idei Boga mogą wyrastać jedynie zmienne i konwencjonalne wartości moralne i normy etyczne. W przeciwieństwie do tej niestałej treściowo moralności religijnej moralność ateistyczna miałaby opierać się na świadomości koniecznego porządku naturalnego. Porządek ten miałby gwarantować niezależną od wpływu czynników kulturowych i społecznych moralność i wyrastającą z niej etykę, które oparte są na postrzeganiu człowieka jako istoty czującej, pragnącej dobra i szczęścia, a unikającej elementów i zjawisk szkodliwych [Holbach, 1957, 328].

W zaproponowanym przez Holbacha podejściu podstawową zaletą moralności ateistycznej jest jej niezmienność wyprowadzana z niezmiennego, obiektywnego porządku naturalnego. Mimo że moralność i etyka religijna postulują stałość wyprowadzaną z idei niezmiennego Boga, jego niepoznawalność i brak przedmiotowego odniesienia, umieszczają źródła religijnej moralności jedynie w wyobrazeniach. Wynikająca z tych dowolnie kreowanych wyobrażeń nieprecyzyjność semantyczna idei Boga miała prowadzić do tworzenia przesądów i zabobonów niezgodnych z porządkiem naturalnym, a przez to szkodzących moralności [Holbach, 1957, 347].

Holbach przypominał zarzucającym mu amoralność krytykom ateizmu, że ateista opiera się na niekwestionowanym, poznawalnym zmysłowo porządku przyrody i społeczeństwa, z którego wyprowadza wartości moralne [Holbach, 1957, 328]. Zarzut o niemoralność ateisty można teoretycznie zaakceptować, ale odwrócić porządek jego uzasadniania. W tej sytuacji odpowiedzialność za niemoralność ateisty mogłaby zostać przypisana moralności i etyce religijnej. Utrata podstawy moralności i etyki religijnej w przypadku zakwestionowania prawomocności jej źródła – idei Boga – teoretycznie mogłaby prowadzić do utraty tej jedynej podstawy dla podzielenia norm. Podstawą tą jest przekonanie o istnieniu Boga rozumianego jako prawodawca, ale i istota obdarzona uprzywilejowanym wglądem w życie swoich wyznawców [Atran, 2002], a być może także i tych, którzy w niego nie wierzą. Ewentualna niemoralność ateisty, ale zakorzeniona na gruncie religijnym, a nie ateistycznym, wynikałaby z oparcia powinności moralnych na idei obowiązku wobec Boga, a nie drugiego człowieka, a jeżeli wobec człowieka, to ze względu na Boga. Dlatego Holbach stwierdzał, że potencjalna niemoralność powodowana apostazją wynikałaby z utraty podstawy dla moralności, którą w

przypadku religii jest idea Boga, a nie natura świata i człowieka [Holbach, 1957, 333 i n.]. W tym kontekście możemy odwrócić tradycyjne, przede wszystkim historycznie podzielane przekonanie o wyższej moralności teisty nad ateistą i założyć, że niemoralne zachowanie ateisty spowodowane jest przez religię, a moralne – przez posłuszeństwo „intuicyjnym” przekonaniom moralnym zgodnie ze wspomnianym Boyerowskim przekonaniem o pasożytowaniu religii na pierwotnej moralności naturalnej [Gervais, 2011]. Ten potencjalnie niemoralny wpływ religii mógłby wynikać nie tylko z utraty niestabilnej epistemicznej podstawy moralności, ale i z pewnych założeń etycznych właściwych niektórym religiom, jak między innymi koncepcja możliwości odpuszczenia grzechów.

Holbach mimo to próbował złagodzić i tak radykalną moralną krytykę religii poprzez podkreślanie determinującej wagi namiętności i cielesności, które regulują charakter czynów w zależności od stopnia opanowania namiętności i rodzaju temperamentu. W tym przypadku niemoralne zachowanie ateisty nie byłoby rezultatem szkodliwego oddziaływania moralności i etyki religijnej, ale efektem braku konsekwencji między postanowieniami rozumu, który sam z siebie nie może implikować amoralności, a uleganiem partykularnym interesom i namiętnościom obcym rozumowi [Holbach, 1957, 330]. Jeszcze większą rolę cielesność odgrywała w przypadku przekonań religijnych, decydując o akceptacji, odrzuceniu bądź odpowiedniej interpretacji wierzeń dopasowanych do charakteru i usposobienia jednostki [Holbach, 1957, 336]. To przekonanie o silnie materialistycznym, fizycznym determinowaniu niematerialnych elementów rozwinął przede wszystkim La Mettrie, który, nawiązując do intuicji Galena i Kartezjusza, interpretował umysł, duszę i właściwe im fenomeny kulturowe jako pochodne fizycznej kondycji człowieka:

Ile temperamentów, tyle umysłów, charakterów i rozmaitych obyczajów. Już Galenus znał tę prawdę, którą Kartezjusz – nie zaś Hipokrates, jak to twierdzi autor *Historii duszy* – posunął aż do twierdzenia, że przy pomocy samej medycyny można, zmieniając ciało, zmienić umysł, a także obyczaje. Istotnie, czarna żółć, flegma, krew itp. czynią każdego z nas innym człowiekiem zależnie od natury, obfitości i połączenia tych składników [Mettrie, 1953, 18 i n.].

Stanowisko to, z perspektywy kognitywnej zaliczane do materializmu eliminacyjnego [Bremer, 2010, 111 i nn.], ekstrapolowane na płaszczyznę metafizyczną może rodzić implikacje ateistyczne, a na moralną i etyczną – deterministyczne. Jeżeli uznamy rozstrzygającą rolę odgrywaną przez namiętności i temperament, to na gruncie aksjologii i moralności możemy powtórzyć za Holbachem, że „ateista ma o jeden pretekst mniej niż wierzący władca do wyładowywania swej wrodzonej niegodziwości” [Holbach, 1957, 332]. Z drugiej strony, brak sankcjonowania zła ideą Boga może zostać zastąpiony zamysłem uzasadnienia aktualnej przemocy koncepcją przyszłego dobra narodu bądź ludzkości, wizją doskonałego porządku uzasadniającego terażniejsze represje czy przemoc, albo ustanowieniem, między innymi na potrzeby takiego stanowiska, definicji osoby wykluczającej pewne grupy ludzi ze względu na brak wybranej cechy (kryteria rasowe, partyjne, etniczne).

Mimo zsekularyzowanego kontekstu przemocy pozbawionej odniesienia do religii, to znaczy przede wszystkim nazizmu i komunizmu w XX wieku, możemy przyjąć, że, zgodnie z zamysłem Holbacha, konsekwentnie rozumiany ateizm oparty tylko na rozumie i przyrodzie nie może uzasadnić moralności szkodzącej człowiekowi. Jeżeli system czy przekonania ateistyczne rodziłyby przemoc, to nie stanowiłaby ona immanentnego rezultatu ateizmu, ale konsekwencję podporządkowania moralności partykularnym interesom [Holbach, 1957, 333]. Świadectwem neutralności społecznej i publicznej pism filozoficznych, również ateistycznych miał być brak wywoływanych przez nie walk i konfliktów, w przeciwieństwie do przemocy powodowanej poglądami teologicznymi i wierzeniami religijnymi, jak również wskazanie przez filozofów źródeł przemocy i ucisku nie tylko w samej religii, ale i idei Boga [Holbach, 1957, 337, 343]. Dlatego, pozostając w paradygmacie zarysowanym przez Holbacha i odnosząc jego rozważania do totalitaryzmów XX wieku, można by stwierdzić, że łamanie praw podstawowych człowieka zarówno na gruncie systemów religijnych, jak i zsekularyzowanych wynikało ze złamania podstawowej, naturalnej idei sprawiedliwości, której zachowanie jest podstawą stosunków międzyludzkich i której złamanie „obraża człowieka” [Holbach, 1957, 335].

Mimo dostrzegania rozstrzygającej roli odgrywanej przez namiętności i usposobienie, które mogły w pewnym stopniu

usprawiedliwiać negatywne implikacje religii, Holbach nie dostrzegał pozytywnych stron w moralności religijnej. Nadrzędna rola odgrywana przez obrzędy marginalizowała wagę moralności praktycznej i nie sprzyjała rozwijaniu moralnie godziwych relacji między ludźmi, właściwych dla moralności naturalnej [Holbach, 1957, 340]. Prymat obrzędów i kultu nad koncepcją moralnego samodoskonalenia się jednostki miał nie spełnić pokładanej w nim funkcji pedagogicznej, ponieważ nadrzędne miejsce przyznawał odniesieniu jednostki do religii, a nie do drugiego człowieka. Wychowawcza funkcja religii i jej powiązanie z moralnością mogła opierać się tylko na wywoływaniu i podtrzymywaniu poczucia strachu przed pozaziemską karą, ale nie wychowywała i nie rozwijała samoświadomości cnót moralnych uzasadnianych odniesieniem do natury [Holbach, 1957, 340 i n.]. Dlatego religia, zdaniem Holbacha, miała nie sprawdzić się jako podstawa moralności. Nie uzasadniała obowiązywalności wartości moralnych w sposób możliwy do zaakceptowania i przestrzegania. Uzasadnieniem moralności religijnej był strach i poczucie obowiązku wobec Boga. W przeciwieństwie do uzasadnienia transcendentnego, moralność ateistyczna zakłada wychowanie do zachowania moralnie godziwego opartego na uzasadnieniu obowiązku szacunku i życzliwości wobec drugiego człowieka. Punktem wyjścia jest odniesienie do jednostki jako istoty czującej, odwołanie się do miłości samego siebie i, zgodnie z zamysłem Helwecjusza pokrewnym przekonaniu Holbacha, uczynienie z bólu i przyjemności podstaw moralności:

Ukazać narodom prawdziwe zasady moralności; nauczyć je, że ból i przyjemność, niepostrzeżenie prowadzące je ku rzeczywistości lub pozornemu szczęściu, są jedynymi motorami świata moralnego i że jedynie w oparciu o miłość siebie samego można budować pożyteczną moralność [Helvetius, 1959, 201].

Poglądy Helwecjusza są istotnym uzupełnieniem stanowiska Holbacha i ujawniają nowoczesny zamysł filozofa, którego rozważania moralne zostały potwierdzone przez współczesną psychologię i biologię ewolucyjną. Helwecjusz za pomocą odniesienia do tych dwóch podstawowych odczuć wyjaśniał historyczne przejawy okrucieństwa i

różnicę odczuwania między ludźmi jemu współczesnymi a starożytnymi Rzymianami, którzy mieli czerpać satysfakcję z oglądania cierpień i śmierci ze względu na różnice w wychowaniu i przyzwyczajeniach [Helvetius, 1959, 201 i n.]. Podobnie jak św. Augustyn, Helwecjusz uznał namiętności za źródło zła, ale już inaczej niż Augustyn nie przypisywał dobra działaniu Bożej łaski, ale tym samym namiętnościom, które w zależności od kontekstów kształtujących relacje między ludźmi mogą, działając na rzecz realizacji osobistego „interesu”, uzasadniać egoistycznie również zachowanie moralnie godziwe [Helvetius, 1959, 206]. Tego elementu miało brakować religii, która sankcjonowała obowiązywalność norm moralnych odniesieniem do Boga. Dlatego już w okresie oświeceniowym Zygmunt Freud mógł wskazać na potencjalne zagrożenie związane z powszechnym, społecznym zakwestionowaniem religii, która w potocznej percepcji bezrefleksyjnego wyznawcy uzasadnia przestrzeganie etyki religijnej systemem nagrody i kary związanym z ideą Boga, a nie wychowaniem do moralności [Freud, 1995, 135]. Podejście to, w sposób podobny do wymienionych filozofów oświeceniowych odróżnia ufundowanie etyki na idei Boga od etyki opartej na moralności naturalnej. W przypadku destrukcji czy demitologizacji idei Boga jednostki religijne pozbawione byłyby zakorzenienia dla norm moralnych, które pozostałyby tylko zasadami etycznymi pozbawionymi uzasadnienia i nieugruntowanymi w ludzkiej, gatunkowej moralności. Freud dostrzegał rozwój etyki publicznej w niepewności życia, która zrodziła zamysł konstruowania prawodawstwa i umowę społeczną [Freud, 1995, 136]. Jeżeli religia jest nerwicą natręctw [Freud, 1995, 139], to czy fenomen zrodzony z choroby psychicznej może kształtować moralność i uzasadniać etykę?

Racjonalistycznym wariantem tego samego zamysłu wprowadzania moralności z natury człowieka było Feuerbachowskie odniesienie do rozumu, którego prawa mają status praw powszechnych. Rozum postrzegany był jako podmiot powszechnych praw podzielanych przez każdego rozumnego człowieka, a nawet przez inne istoty potencjalnie będące podmiotami inteligencji [Feuerbach, 1959, 98 i n.]. W tym sensie przekonanie Feuerbacha było pokrewne stanowisku Holbacha również wskazującego na podstawową rolę rozumu w kształtowaniu moralności. Społeczną ekstrapolacją poglądów Holbacha i Feuerbacha było stanowisko rozwijane przez



francuską szkołę socjologiczną, przede wszystkim Émile'a Durkheima. Źródłem norm moralnych miało być społeczeństwo, które było taką samą transcendentną i niezależną od jednostki instancją, jak rozum dla wspomnianych filozofów, a idea Boga dla paradygmatu teistycznego i religijnego [Finance, 1969, 545]. Wydaje się, że Holbach obok rozumu podkreślał także istotne znaczenie emocji dla zachowań moralnych, czym bardziej przypominał wspomnianego Helwecjusza czy Davida Hume'a niż Feuerbacha.

Podstawą ateizmu Holbacha było uznanie samowystarczalności przyrody (stąd ateizm jako tytułowy „system przyrody”) [Holbach, 1957, 365]. W tym kontekście możemy postrzegać iluzoryczność moralności religijnej, która wiąże wartość człowieka z istnieniem Boga na mocy zasady partycypacji i zakłada istotowy, a nie przygodny charakter tego związku [Finance, 1969, 570]. Moralność religijna i teistyczna może zakładać ukryty relatywizm i nihilizm, jeżeli wskazuje na Boga jako konieczny i niezbędny fundament wartości człowieka niezależnie od sposobu uzasadnienia tego związku: czy na drodze metafizycznej zasady partycypacji i przyczynowości, czy poprzez religijne wyobrażenie stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga. Konsekwencją jest arbitralne założenie pewnej idei podstawowej, bez której moralność religijna nie mogłaby skonstruować etyki i aksjologii [Harris, 2011]. Moralność teistyczną można interpretować jako argument nie wprost na rzecz relatywizmu i konwencjonalizmu wyrażonego w słowach Fiodora Dostojewskiego: „Gdyby Bóg nie istniał, wszystko byłoby dozwolone”. Ale wszystko dozwolone jest również przy założeniu jego istnienia. Idea Boga odgrywa taką samą rolę, jak idea natury w sensie całości bytu, natury ludzkiej, obowiązku, współczucia, dobra powszechnego, przyjemności czy inne. Być może każdy wariant spekulacji moralnej i aksjologicznej wymaga arbitralnego założenia, które może mieć religijny bądź świecki charakter, ale niezależnie od tego może zostać uznane za rozwiązanie partykularne, uzależnione od aktualnych celów, trendów, jak również wyobrażeń czy stopnia rozwoju nauki i techniki. Jeżeli Holbach wrócił do natury jako podstawy, przypomniał zerwaną między innymi przez dualizm chrześcijański jedność człowieka i tego, co święte, z naturą, która nie była opozycją ani dla człowieka, ani dla jego wyobrażeń o świętości. Człowiek był raczej integralnym elementem natury i w taki sposób siebie postrzegał [Leeuw, 1997, 88].



### **3. Konkluzje**

Możemy jedynie przypuszczać, że gdyby Holbach żył na przełomie XX i XXI wieku, prawdopodobnie mógłby uznać posiadanie doświadczeń religijnych za efekt epilepsji płata skroniowego [Ramachandran]. Ewentualnie, w ślad za Michaeliem Persingerem wskazałby na możliwość wywoływania objawień Boga przez magnetyczną stymulację mózgu [Ratcliffe, 2003, 324]. Dzięki odniesieniu do kognitywnych nauk o religii mógłby zrozumieć powszechność przekonań religijnych, które, nawet jeżeli nie są konsekwencją patologicznych stanów neuronalnych, to przynajmniej posiadają potencjalnie uniwersalne podłoże w strukturze neurologicznej człowieka [Ratcliffe, 2003, 324 i n.]. Ale być może, żyjąc w XX wieku, Holbach skorygowałby swoją koncepcję moralną i zaakceptował roszczenia stanowisk relatywistycznych, uznających, między innymi za sprawą inspiracji rozważaniami Fryderyka Nietzschego, prawo jednostki do samookreślenia własnych wartości i norm.

Wydaje się, że odczytywane dzisiaj szczególnie w świetle odkryć psychologicznych i biologicznych stanowisko Holbacha jest poprawne formalnie, ale niekoniecznie materialnie. Poprawność formalna dotyczy przekonania Holbacha o naturalnym charakterze pewnych wzorców zachowań. Odnosi się to do intuicji i emocji moralnych, które kształtowane ewolucyjnie stały się automatycznie funkcjonującym atrybutem człowieka. W tym sensie Holbach miał rację, zakładając, że człowiek nie jest istotą złą z natury ani że nie wymaga edukacji i wychowania do nauczenia się funkcjonowania według wartości moralnych. Wątpliwość dotycząca materialnej poprawności jego koncepcji dotyczy nieuwzględniania roli selekcji grupowej kulturowej, oczywiście w jego czasach rozumianej pod nazwą wpływu różnych fenomenów kulturowych takich jak religia, prawo czy handel. Jak wspomniano we wstępie, wyjaśnienie natury moralnej człowieka w jednoznacznych terminach dobra bądź zła jest stałym przedmiotem dyskusji. Wydaje się jednak, że nawet przy uznaniu istnienia pewnych naturalnych predyspozycji do zachowań moralnie dobrych wymagane jest wsparcie odpowiednich fenomenów kulturowych, które odpowiadają za wyznaczanie standardów i dyscyplinowanie niesubordynowanych jednostek. W tym sensie Holbach nieco naiwnie, a może zbyt jednostronnie oceniał naturę człowieka, ale czynił to

zapewne ze względu na pokreślenie opozycji między religią a naturalną moralnością.

Wreszcie, religia może być rozumiana jako ten fenomen kulturowy, który wyewoluował w celu rozwijania pewnych strategii i nawyków moralnych. Przekonanie Holbacha o jednoznacznie negatywnym oddziaływaniu religii na moralność jest nieuzasadnione ze względu na funkcjonowanie religii jako systemu odniesienia przy podejmowaniu dobrych moralnie decyzji. Uzasadnione jest natomiast podkreślanie przez Holbacha niezależności między religią a moralnością. Związek ten nie jest konieczny, ale przypadkowy i warunkowy. Eksponowanie tego elementu wydaje się jednym z najistotniejszych osiągnięć Holbacha istotnych dla późniejszego rozwoju filozofii religii i moralności.

## BIBLIOGRAFIA

- Atran, Scott, 2002, *In Gods We trust: The evolutionary Landscape of Religion*, New York Oxford: Oxford University Press.
- Baggett, David, Walls, Jerry L., 2011, *Good God: The Theistic Foundations of Morality*, Oxford: Oxford University Press.
- Barrett, Justin L., 2010, *The relative unnaturalness of atheism: On why Geertz and Markússon are both right and wrong*, Religion 40.
- Boyer, Pascal, 2001, *Religion explained. The evolutionary origins of religious thought*, New York: Perseus.
- Bremer, Józef, 2010, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków: WAM.
- Churchland, Patricia, 2013, *Moralność mózgu. Co neuronauka mówi o moralności*, przeł. M. Hohol i N. Marek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Feuerbach, Ludwig, 1959, *O istocie chrześcijaństwa*, przeł. A. Landman, Warszawa: PWN.
- Finance de, Joseph, 1969, *Ateismo e problema morale*, [w:] Giulio Girardi (red.), *L'ateismo contemporaneo*, t. 3, Torino: Societa Editrice Internazionale.
- Freud, Zygmun, 1995, *Przyszłość pewnego złudzenia*, [w:] Zygmun, Freud, *Kultura jako źródło cierpień*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Gervais, Will M., Shariff, Azim F., Norenzayan, Ara., 2011, *Do you believe in atheists? Distrust is central to anti-atheist prejudice*, Journal of Personality and Social Psychology, December, 101(6).
- Girardi, Giulio, 1969, *Fondamenti teoretici degli ateismi contemporanei*, [w:] Giulio Girardi (red.), *L'ateismo contemporaneo*, t. 3, Torino.
- Greval, Daisy, 2012, *In Atheists We distrust*, Scientific American, January 17, <http://www.scientificamerican.com/article/in-atheists-we-distrust/> (27.08.2014).
- Harris, Sam, 2011, The God Debate II: Harris vs. Craig, <https://www.youtube.com/watch?v=yqaHXKLRKzg> (17.09.2014).
- Helvetius, Claude, Adrien, 1959, *O umyśle*, t. 1, przeł. J. Cierniak, Warszawa: PWN.
- Holbach, Paul-Henri, 1957, *System przyrody*, t. 2, przeł. K. Szaniawski, Warszawa: PWN.

- Leeuw, Gerardus, van der, 1997, *Fenomenologia religii*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa: Książka i Wiedza.
- Mettrie, Julien Offray de la, 1953, *Człowiek-maszyna*, przeł. S. Rudniański, Warszawa: PWN.
- Norenzayan, Ara, 2013. *Big Gods: How Religion Transformed Cooperation and Conflict*, Princeton University Press.
- Nowicki, Andrzej, 1963, *Kazimierz Łyszczyński, wybitny myśliciel polski, autor ateistycznego traktatu „De non existentia Dei”*, Warszawa.
- Odifreddi, Piergiorgio, 2007, *Perché non possiamo essere Cristiani*, Milano: Mondadori.
- Pastuszka, Józef, 1946, *Psychologiczne źródła niewiary*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Ramachandran, Vilayanur, S., *Dr. V. S. Ramachandran on Temporal Lobe Epilepsy*, <https://www.youtube.com/watch?v=deDrVZfvDbM> (17.09.2014).
- Ratcliffe, Matthew, 2003, *Scientific naturalism and the neurology of religious experience*, *Religious Studies*, 39 (3), Cambridge.
- Rubczyński, Witold, 1925, *Nowa próba wyjścia poza relatywizm w teorii wartości*, nadbitka z Kwartalnika Filozoficznego.
- Sterelny Kim, Joyce R., Calcott B., Fraser B. (eds.), 2013. *Cooperation and its evolution*, MIT, Cambridge MA: MIT Press.
- Szocik, Konrad, 2013. *Traktat o trzech oszustach: Mojżeszu, Jezusie i Mahomecie jako przykład radykalnej krytyki religii pozytywnych*, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, R. 22, Nr 1 (85), s. 127–135.
- Szocik, Konrad, 2014a, *Kognitywna teoria religii a naturalność teizmu i ateizmu. Krytyka założenia o intuicyjnej religijności człowieka*, [w:] J. Woleński, A. Dąbrowski (red.), *Metodologiczne i teoretyczne podstawy kognitywistyki*, Kraków: Copernicus Center Press.
- Szocik, Konrad, 2014b, *Ateizm filozoficzny. Zarys historii i krytyka neotomistyczna*, Kraków: Nomos.
- Tancredi, Laurence, 2010, *Hardwired Behavior: What Neuroscience Teaches About Morality*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Visala, Aku, 2011, *Ashgate Science and Religion: Naturalism, Theism and the Cognitive Study of Religion: Religion Explained?*, Ashgate: Farnham Surrey.

## **ABSTRACT**

### **MORALITY OF ATHEISM AND IMMORALITY OF THEISM IN THE LIGHT OF PAUL-HENRI HOLBACH'S PHILOSOPHY**

This paper presents some reflections referred to the alleged advantage of the atheistic morality over the theistic morality. It refers especially to the philosophy of religion and morality developed by Paul Henri-Holbach. His main idea states that religion has negative impact on the human natural morality.

**KEYWORDS:** Holbach, atheism, theism, morality, ethics, God, nature

**SŁOWA KLUCZOWE:** Holbach, ateizm, teizm, moralność, etyka, Bóg, natura



**KATARZYNA KLIMOWICZ**  
UNIwersytet Warszawski

## **UTOPIA W “REALISTYCZNEJ” TEORII DEMOKRACJI PRZEDSTAWICIELSKIEJ I REALIZM W “UTOPIJNYCH” TEORIACH DEMOKRACJI DELIBERATYWNEJ I PARTYCYPACYJNEJ**

### **Utopia i realizm a ideologia**

W powszechnym rozumieniu „utopia” utożsamiana jest często z mrzonką, fantasmagorią, przekłamaną wizją świata, niespełnionym marzeniem, niezrealizowanym „rajem na ziemi”, wyidealizowanym obrazem przyszłego świata. Obiegowo przeciwstawiana jest zdroworozsądkowemu realizmowi, opartemu na namacalnych danych empirycznych, na racjonalnych kalkulacjach i chłodnej ewaluacji tego, co jest „realne”, „osiągalne” oraz „skuteczne”. W potocznym użyciu i w mediach masowych „utopiści” utożsamiani są najczęściej z „niepraktycznymi reformatorami”, „niepoprawnymi marzycielami” i kontrastowani z realistami, mającymi trzeźwy pogląd na rzeczywistość „taką, jaka jest naprawdę”. Negatywne asocjacje związane z idealizmem i utopijnym myśleniem można spotkać również w literaturze i wypowiedziach akademickich.

Filozoficznym realistom z reguły bardzo zależy na „bezsstronnej” i „obiektywnej” ocenie rzeczywistości, czyli takiej, która będzie oparta na „doświadczeniu i rozumowaniu” [Tokarczyk, 2008, 26]. Takie podejście, już z samej definicji, jest dość podejrzane, ponieważ zwrot „bezsstronna/obiektywna ocena” sam w sobie jest oksymoronem. Oceny rzeczywistości zawsze dokonywać musi „ktoś”, to znaczy osoba, która patrzy na świat z własnej perspektywy. Nawet szczegółowo opracowane kryteria nie są w stanie zapewnić idealnego obiektywizmu. „Doświadczenie i rozumowanie” zawsze należy przecież do „kogoś”,

czyli jednostki ukształtowanej w niepowtarzalny sposób – w unikalnych społecznych i kulturowych uwarunkowaniach. Nawet gdy w ocenę jakiegoś wydarzenia czy przedmiotu zaangażujemy jednocześnie wiele osób, które wspólnie dojdą do zgodnej oceny danego zjawiska lub rzeczy, zawsze znajdzie się ktoś spoza grupy, kto mógłby na sprawę spojrzeć w zupełnie inny, wyróżniający się lub sprzeczny sposób. Oczywiście, żyjąc w społeczeństwie i chcąc zachować tak zwany „porządek społeczny”, musimy ostatecznie dochodzić do wspólnych ustaleń, tworzyć powszechnie zrozumiałe znaczenia słów, regulacje prawne i rozpoznawalne symbole. Im więcej osób włączonych w proces oceny otaczającej nas rzeczywistości, tym bardziej „bliska prawdzie”, „bezstronna” i „obiektywna” może się nam wydawać. Dzięki „realistycznej” ocenie celów strategicznych możemy również lepiej dobrać skuteczne środki działania i przewidzieć, czy podjęte przez nas przedsięwzięcia mają bardziej „realny” wymiar i są możliwe do spełnienia.

Jak jednak jednoznacznie odróżnić cele realistyczne od nierealistycznych, szczególnie jeśli są one znacznie oddalone w czasie od terażniejszości? W XXI wieku, w dobie szybkich społecznych przemian, błyskawicznie następujących po sobie rewolucji technologicznych oraz informacji nieustająco przepływających przez wszechobecne łącza internetowe, to, co „utopijne” i „wyobrażone” obecnie, często staje się „możliwe” i „realne” już niebawem. Jak pisze profesor Roman Tokarczyk w wielokrotnie wydawanym podręczniku uniwersyteckim pt. *Współczesne doktryny polityczne*:

Zdolność do określania realności idei politycznych pozwala je odróżnić od ideałów politycznych, rozróżnić realistyczną i nierealistyczną – utopijną – myśl polityczną. Ostrość granic tego dwupodziału zaciera się jednak wówczas, gdy zważymy, że niejednokrotnie w historii myśl utopijna dnia dzisiejszego stawiała się myślą realistyczną w dniu jutrzejszym (...) żądanie czystości myśli politycznej jest na ogół mylące poznawczo i naiwne praktycznie [tamże, 24].

Realistyczna niechęć do utopijnego myślenia w teoriach politycznych może być zrozumiała, gdy weźmiemy pod uwagę utopie abstrakcyjne, absolutne lub bezwzględne, to znaczy takie, które tworzone są w totalnym oderwaniu od „realnego” czasu, „realnej” ludzkiej przestrzeni lub „realnych” relacji społecznych. Taki najwyższy stopień utopizmu jest bliski idealizmowi lub z nim tożsamy. Opisy

doskonałego świata pełnej równości, świata pokoju, wolności, sprawiedliwości lub bożej opatrności, bez wskazywania konkretnych sposobów realizacji tych ideałów – tego rodzaju fantastyczne wizje rzeczywiście łatwiej jest zaliczyć do grona bajek dla grzecznych dzieci, niż poważnych teorii politycznych, na temat których wywiązać się może konstruktywna debata publiczna.

Krytyka irrealizmu utopii zasadza się na uproszczonym postrzeganiu utopii jako nieosiągalnej rzeczywistości, groźnego, zwodzącego mitu i zamkniętej ideologii. Tymczasem już Karl Mannheim (1893–1947) przeciwstawiał broniące istniejącego porządku społecznego ideologie właśnie utopiom, które odważnie rzucają wyzwanie tym porządkom [tamże, 26].

Charakterystyczną cechą każdej utopii jest postulat wyzwolenia z ograniczeń obowiązującego *status quo*. Taką świadomość, która nie godzi się na kompromisy i nie akceptuje narzuconego w danym momencie historii określonego ładu społecznego jako podstawy nowego systemu, ale przechodząc do działania podważa istniejący w danym momencie porządek bytu, K. Mannheim właśnie nazywa utopią [Płachciak, 2011, 91].

W obliczu założeń Mannheim’a, to raczej utożsamiany z obowiązującą ideologią realizm staje się niebezpieczny. W istocie, przyziemny realizm, ograniczający się tylko do „tu i teraz” i przywiązany do *status quo* jako stanu pożądanego, powstrzymuje wyobraźnię oraz może być wyrazem tzw. „neofobii” – to znaczy panicznego strachu przed zmianą i postępem, przypominający ksenofobiczny strach przed „obcymi”.

Karl Mannheim przestrzega jednak, że również urzeczywistniona utopia z czasem staje się najczęściej ideologią. Śledząc dzieje ludzkości, rzeczywiście można zauważyć, że wdrażane w życie literackie utopie zmieniały swoją postać w posiadające negatywny oddźwięk ideologiczne dogmaty<sup>1</sup>. W świetle teorii Mannheim’a i konstruktywizmu społecznego, można uznać, że w zasadzie niemożliwe jest obranie przez ludzi „czystego” stanowiska i wszystko jest w takim razie „ideologiczne”. Ponieważ człowiek jako indywidualna, niezależna jednostka jest tylko abstrakcją, ideologicznym stanowiskiem będzie zarówno realizm, jak i każda inna forma opozycji w stosunku do niego.

---

<sup>1</sup> Najczęściej przywoływanym w tym kontekście przykładem jest ideologia komunistyczna i nazistowska.



To jednak od nas zależy, jaką ideologię obierzemy jako główną i które wyobrażenia o świecie będą budować naszą rzeczywistość.

### **Utopia realistyczna czyli „utopia w działaniu”**

Czysty realizm lub czysty idealizm nie wydają się zbyt atrakcyjnymi rozwiązaniami. Czy nie warto więc ideały i wartości uwzględniać na równi z „realistycznymi” założeniami i uwarunkowaniami? Jednym z myślicieli, którzy sami chętnie określali swoje koncepcje mianem „realistycznej utopii”, był John Rawls. Według jego zaleceń, należy wybierać zarówno z myślenia utopijnego, jak i realistycznego to, co najbardziej użyteczne [zob. Rawls, 2001, 13]. Realistyczna utopia Rawlsa jest zatem połączeniem perspektywy aksjologicznej z realną oceną społecznych i politycznych warunków, ograniczających realizowalność naszych ideałów.

Tak jak „realizm” i „utopia”, również „realistyczna utopia” nie jest jednak pojęciem jednoznacznym. Spory dotyczące realizmu i utopii uwydatniają różnice między przywiązaniem do podejścia deskryptywnego – pytanie „jak jest?” – i podejścia normatywnego – pytanie „jak powinno być?”. Niektórym te dwa różniące się od siebie punkty widzenia mogą się wydawać nie do pogodzenia. Łączącym je spoiwem stają się jednak kwestie praktyczne – pytanie, „w jaki sposób można to osiągnąć?”. Utopia wcale nie musi być wewnętrznie sprzeczna i przedstawiać niemożliwej rzeczywistości, jak twierdzi Giovanni Sartori w swojej *Teorii demokracji* [Sartori, 1998, 87]. Według Tokarczyka „nierealność ideałów politycznych nie pozbawia całkowicie ich znaczenia; zachowują znaczenie wzoru – tego, jaka powinna być polityka – który być może, ziści się w przyszłości” [Tokarczyk, 2008, 24].

Chociaż wielu osobom „realistyczna utopia” może wydawać się zwrotem wewnętrznie sprzecznym, tak jak wspomniana wcześniej „bezstronna/obiektywna ocena”, może być też kluczem do postawy, która wyróżnia ludzi zarówno stąpających mocno po ziemi, jak i otwartych na nowe teorie, pomysły i nadzieje związane ze zmianami na poprawę ustrojów politycznych, relacji społecznych, stosunków międzynarodowych czy ochrony środowiska. Możliwe do osiągnięcia utopie, czyli realistyczne wizje lepszego społeczeństwa oparte na

konkretnych rozwiązaniach, są odpowiedzią na nękający społeczeństwo kryzys i są tworzone, by stosować je w praktyce. Takie wizje motywują społeczeństwo do kreowania warunków sprzyjających realizacji określonej utopii. Warto tu zacytować raz jeszcze profesora Tokarczyka:

Gdy ideologie są motywacyjnie martwe, utopie są motywacyjnie siłą porywającą. (...) Nie sposób zdefiniować rzeczywistości bez wspomnienia o niezrealizowanych, związanych z nią możliwościach. Zatem już w samej rzeczywistości tkwią elementy utopijne. Praktyka społeczna to kwestia permanentnych mediacji między rzeczywistością a możliwością [tamże, 42-43].

Tak zwane „utopia konkretna”<sup>2</sup>, „utopia w działaniu”<sup>3</sup> czy „utopia krytyczna” [Picht, 1981, 202] są rodzajem utopii, które za punkt wyjścia przyjmują zastany (a nie wyobrażony) porządek struktury społecznej. Konkretność takich utopii „przejawia się w [ich] zgodności z tendencją rozwojową rzeczywistości” [Płachciak, 2011, 91]. Tego rodzaju utopia nie musi wcale wywoływać gwałtownych rewolucji czy zrywów społecznych – jej celem jest raczej zapoczątkowanie stopniowych, ewolucyjnych działań zmierzających do zmiany istniejącego porządku. Jest ona związana z ideą utopii korygującej – otwartego systemu, który ukierunkowuje nas na przyszłość i daje zarys do transformacji; planu, który można stale korygować, modyfikować i dostosowywać do zmieniających się uwarunkowań. „Utopie krytyczne” nie tylko poddają racjonalnej krytyce aktualną sytuację, ale też samokrytycznie patrzą na proponowane rozwiązania, oceniając, które zmiany społeczne są możliwe do zrealizowania w aktualnym świecie. „Utopie konkretne” poddają konstruktywnej analizie to, co możliwe. Rozważając korzystne zmiany, wskazują realne sposoby, ograniczenia i przeszkody na drodze do ich realizacji, tak by alternatywne rozwiązania nadawały się do wprowadzenia w praktyce oraz faktycznie wpływały na rzeczywistą działalność polityczną. Z kolei „utopie w działaniu” to nie oderwane od realiów życia codziennego fikcje literackie, ale globalne projekty, odpowiadające na realne ludzkie potrzeby, które pokazują, że nie musimy biernie czekać, aż zmiany przyjdą „z góry”, ale sami możemy być ich aktywnymi podmiotami. Tak konstruowane, alternatywne

---

<sup>2</sup> Zwrot „utopia konkretna” pojawia się w pracach np. u Ernsta Blocha.

<sup>3</sup> Ze zwrotem „utopia w działaniu” można spotkać się zarówno w pracach Zygmunta Baumana jak i Bronisława Baczki, polskiego filozofa i historyka myśli społecznej.

modele są użytecznymi narzędziami dla osób, które chcą świadomie kształtować swój sposób działania i chcą mieć realny wpływ na przeobrażenia w zakresie społecznym, politycznym czy ekonomicznym.

Bez poszukiwania i budowania coraz lepszych rozwiązań nie byłoby postępu w nauce ani rozwoju technologii, czy też samego ewolucyjnego rozwoju ludzkości. Często jednak za rewolucyjnymi zmianami w nauce czy technologii nie nadąża masowa ludzka świadomość, a co za tym idzie – powszechne ludzkie postawy. Chociaż pozytywna utopia nie musi być wcale „utopią miejsca”, ale jedynie „utopią czasu”, jej wprowadzanie w życie może być opóźnione czy też znacznie ograniczone przez brak mentalnej gotowości ogółu społeczeństwa czy wprost jego ideologicznie wrogie nastawienie. Według Tokarczyka „koncepcja utopii realistycznej przemieszcza problematykę zmian społecznych z obszaru trudności materialnych na teren ograniczeń ideologicznych” [Tokarczyk, 2008, 45], natomiast Herbert Marcuse wskazywał wprost, że największą przeszkodą może być „nadmierna mobilizacja ustanowionego społeczeństwa przeciw możliwości własnego wyzwolenia” [tamże, 45].

Radykalnych zmian najbardziej boją się osoby, które korzystają z obecnego *status quo*. Trudno też zazwyczaj przekonać do nowych idei ludzi wychowanych w starym porządku. O trudnościach w zmianach paradygmatów w nauce pisał już Thomas Kuhn w swoim najbardziej znanym dziele, opublikowanym po raz pierwszy w postaci książkowej w 1963 r. *The Structure of Scientific Revolutions*. Jego myśl można też odnieść do teorii w naukach społeczno-politycznych. Walka między starą ideologią a nową realistyczno-utopijną myślą przypomina walkę starych paradygmatów z nowymi, którą Roman Tokarczyk opisuje w następujący sposób:

Istniejąca aktualnie myśl polityczna oceniana jest zarówno przez siły panujące, jak i siły pozbawione panowania. Siły panujące, aprobując bezkrytycznie swoją myśl polityczną i oparty na niej istniejący porządek polityczny, za utopijną uznają myśl je dezaprobującą. Natomiast siły pozbawione panowania swoją myśl polityczną plasują w kręgu utopii, aprobowaną przez siły panujące myśl polityczną zaliczając do ideologii [tamże, 40].

Wbrew powszechnym przekonaniom rewolucyjna zmiana paradygmatu nie jest wynikiem jednej przewrotowej chwili. Musi upłynąć dużo czasu, zanim nowa myśl na dobre zakorzeni się w społeczeństwie.

### **Idealistyczne założenia w realistycznej ideologii demokracji przedstawicielskiej**

Obecną sytuację na świecie często opisuje się w kategoriach kryzysu ekonomicznego, politycznego, społecznego i ekologicznego. Jak wskazują liczne diagnozy, współczesny świat osiągnął stan krytyczny, który domaga się natychmiastowych, zdecydowanych i praktycznych rozwiązań. W odpowiedzi na powszechne (i równie powszechnie krytykowane) XX-wieczne ideologiczne trendy, XXI-wieczne lokalne i światowe ruchy obywatelskie coraz głośniej domagają się zastąpienia zhierarchizowanych struktur społecznych, dominującego modelu ekonomii neoliberalnej i nieustającego wzrostu PKB innymi, alternatywnymi modelami opartymi na większej współpracy, transparentności, społecznej gospodarce rynkowej, zrównoważonym rozwoju, demokracji bezpośredniej i partycypacji obywatelskiej. Zachodzące niepokojące zjawiska w świecie politycznym, społecznym i ekonomicznym wywołują nie tylko „antysystemowe” uliczne protesty, ale inspirują również do tworzenia konstruktywnych utopii społecznych, rozumianych nie jako nieosiągalny cel, fikcja, „mrzonka, fantasmagoria, lecz jako po prostu możliwość (konieczność nawet) dokonania jednoznacznych i doniosłych wyborów w ramach, będącej w trudnej sytuacji, społecznej rzeczywistości” [Gawor, 2006, 46].

Warto zauważyć, że „kryzys demokracji”, szeroko opisywany m.in. przez politologów, filozofów, socjologów i dziennikarzy w ostatniej dekadzie, odnosi się do konkretnej formy ustroju demokratycznego, mianowicie do demokracji przedstawicielskiej. W demokracji przedstawicielskiej, nazywanej również demokracją pośrednią, obywatele wybierają swoich przedstawicieli, którzy sprawują władzę w imieniu wyborców. Ta forma rządów oprócz podziału na polityczne frakcje i podejmowanie decyzji przez wyłonioną w wyborach reprezentację zakłada również aktywny udział obywateli w życiu publicznym i realizację programów politycznych zgodnie z wolą wyborców. W idealnym „demokratycznym” państwie wybrane

w powszechnych wyborach „elity polityczne” podejmują najważniejsze decyzje państwowe i tworzą przepisy prawne jako legitymizowani przedstawiciele większości społeczeństwa. Ochronę praw mniejszości ma zapewnić opozycyjna mniejszość w parlamencie. Demokracja przedstawicielska, w której rządzi grupa wyspecjalizowanych, profesjonalnych polityków, kierujących się „dobrem wspólnym” i „interese publicznym” reprezentowanego społeczeństwa – ta utopijna wizja zapewne przyświecała niegdyś twórcom teorii demokracji przedstawicielskiej, którzy nie mogli przecież przewidzieć, że opracowana przez nich forma rządów (jakkolwiek lepsza od autorytaryzmu i monarchii) przestanie odpowiadać oczekiwaniom przyszłych pokoleń.

Współcześnie pojawia się wiele zarzutów wobec systemu demokracji przedstawicielskiej. Na przykładzie Polski opiszę te najważniejsze. Przede wszystkim, system demokracji przedstawicielskiej nie oferuje społeczeństwu wystarczających i stałych sposobów kontroli nad procesami decyzyjnymi zachodzącymi w administracji publicznej i najwyższych kręgach władzy, jak również wydatkami publicznymi. Wielu ludzi odczuwa, że wybory powszechne, oparte na dotychczasowych systemach wyborczych i układach partyjnych, są niesprawiedliwe. Wybór ogranicza się często do tak zwanego „mniejszego zła”. Taki stan rzeczy zniechęca do interesowania się polityką, ogranicza możliwości obywatelskiego zaangażowania, powoduje ogólną niechęć i brak zaufania w stosunku do polityków oraz publicznych instytucji [Cardoso, 2006, 395]. Zwykli obywatele angażowani są w sprawy publiczne głównie pośrednio, a ich aktywność sprowadza się przede wszystkim do roli wyborców raz na kilka lat. W wielu publicznych wypowiedziach można spotkać się z opinią, że stały spadek frekwencji wyborczych to wyłącznie wina obywateli, którzy są zbyt leniwi, nie chce im się zapoznawać z programami wyborczymi i po prostu iść na wybory. Jak pokazują liczne statystyki, raporty i analizy [zob. Kinowska, 2014] kryje się w tym sporo prawdy, jednak polskie społeczeństwo odnosi się z apatią szczególnie do polityków, a nie aktywności politycznej czy działalności publicznej jako takiej. Jest również wiele przykładów świadczących o tym, że ludzie chcą wspólnie budować społeczeństwo obywatelskie i warto w nie inwestować. Sieci organizacji pozarządowych, szkolne projekty, wolontariat na rzecz

pokoju, kampanie społeczne promujące dialog międzykulturowy i prawa człowieka, międzynarodowe wymiany, czy programy studyjne – o tych rzeczach rzadko mówi się na co dzień w mediach masowych, ale one, oprócz afer politycznych, bijatyk, wojen, politycznych ceremonii, wojskowych pokazów, ludzkich nieszczęść, też są ważną częścią naszej społecznej rzeczywistości. Jak pokazują liczne przykłady ze świata, gdy społeczeństwu stworzy się odpowiednie warunki, można naprawdę liczyć na to, że automatycznie wzbudzi się w nich kreatywność i chęć do działania<sup>4</sup>. Praktyka pokazuje, że często przeszkodą na drodze do prawdziwej samorządności stają się nie leniwi obywatele, lecz pośredniczące instytucje przedstawicielskie, których zhierarchizowana struktura i anachronicznie rozbudowana biurokracja bardziej hamują społeczeństwo obywatelskie niż wspierają jego rozwój. Wiele wskazuje na to, że ogólny brak zainteresowania i zniechęcenie do uczestnictwa w wyborach, szczególnie młodych ludzi, nie są spowodowane przez ich skrajną ignorancję. Jest to raczej rezultat przekonania zwykłych obywateli o lekceważeniu ich przez polityków, którzy zajmując się głównie tematami zastępczymi, bardzo rzadko skupiają się w dyskursie publicznym na konkretnych rozwiązaniach dla najistotniejszych spraw lub planach strategicznych dla szczególnie palących kwestii, takich jak edukacja, emerytura, czy sprawy lokatorskie [zob. Batorski i in., 2012, 12].

Problemy „kryzysu demokracji”, „deficytu demokracji” czy legitymizacji władzy w instytucjach narodowych i europejskich są bardzo złożone. Przyczyn „kryzysu demokracji” można upatrywać również w wielkim poczuciu bezradności wobec podejmowanych przez rządy kluczowych inwestycji oraz braku wpływu obywateli na najważniejsze decyzje podejmowane w państwie. Decyzje, które nie cieszą się wielkim społecznym poparciem, szczególnie wśród tych grup, których bezpośrednio dotyczą niedogodności związane z ich odgórnie ustaloną realizacją, mogą być co najwyżej oprotestowane. Jednocześnie obywatelskie projekty ustaw, wymagające zebrania przynajmniej 100 000 podpisów, są najczęściej odrzucane i trafiają do tzw. „parlamentarnej zamrażarki” lub „parlamentarnego śmietnika”.

---

<sup>4</sup> Przykładem mogą być wprowadzane budżety partycypacyjne, partycypacja pracownicza, samoorganizujące się wspólnoty sąsiedzkie, kooperatywy mieszkaniowe, pracownicze i spożywcze.



Podobnie dzieje się z wnioskami obywatelskimi o przeprowadzenie referendum w sprawach o szczególnym znaczeniu dla państwa, które do przegłosowania przez parlamentarzystów wymagają zebrania minimum 500 000 podpisów obywateli mających prawo udziału w referendum. Ignorując opinię tak licznej grupy obywateli, kluczowi partyjni politycy nie bardzo się przejmują opinią publiczną – już raz dostawszy się do Parlamentu i korzystając ze wsparcia z publicznego budżetu, i tak będą w stanie wystartować w kolejnych wyborach oraz zebrać odpowiedni procent głosów, by w kolejnych latach ponownie zasiadać w sejmowych ławach. Dużym ograniczeniem dla zwykłych obywateli w aktywnym uczestniczeniu w obecnej formie demokracji są właśnie koszty związane ze zbieraniem podpisów w tradycyjnej formie lub duże nakłady pieniędzy na kampanie wyborcze, które pozwalają na osiągnięcie progu wyborczego. Sporą przeszkodą wydaje się także powszechnie obowiązujący 8-godzinny czas pracy, który (wraz z czasem dotarcia do miejsca pracy), nie pozwala na aktywne włączenie się w debaty publiczne i działalność polityczną zwykłym, pracującym pełnowymiarowo obywatelom. Ze względu na te utrudnienia okazuje się, że największy wpływ w państwie mają wcale nie zrzeszone grupy obywateli i ruchy społeczne, ale grupy kapitałowe i grupy interesów wspierające finansowo partie i samych polityków. Lobby największych producentów, międzynarodowych korporacji i banków jest zazwyczaj nieporównywalnie większe niż np. lobby związków zawodowych czy organizacji pozarządowych.

Przeprowadzony w 2014 r. Demokratyczny Audyt Polski<sup>5</sup> wykazał, że „mimo szczegółowych uregulowań prawnych urzędnicze stanowiska zagrożone są upolitycznieniem, urzędnicy są mało profesjonalni i praktycznie nie ponoszą odpowiedzialności za podejmowane decyzje” [zob. Demokratyczny Audyt Polski, 2014, 120]. Podporządkowanie parlamentarzystów władzom partii, klubowa czy partyjna dyscyplina w głosowaniu oraz skrajne upartyjnienie państwa sprrowadzają idealistyczną wizję międzypartyjnej współpracy w imię „dobra wspólnego” czy „dobra państwa” do antagonistycznych podziałów i walki o dobrze płatne, państwowe posady. Zdarza się również, że oficjalnie zwalczający się politycy partyjni w rzeczywistości

---

<sup>5</sup> Badania zainicjowane przez pracowników Centrum Studiów nad Demokracją Szkoły Wyższej Psychologii Społecznej.

nieoficjalnie współpracują ze sobą, zachowując wygodne *status quo*, które pozwala im na zmianę wymieniać się władzą i obstawiać stanowiska w państwowych instytucjach „swoimi” ludźmi. Takie powszechne zjawiska zamieniają utopijną wizję demokratycznego ustroju, opartego na równości, wolności słowa i wyboru, w realistyczny ustrój demagogii i opartego na strachu populizmu. Narzędziem służącym do utrwalania takiej sytuacji są masowe media – zarówno prywatne, jak i zmuszone do konkurencji z nimi media publiczne – które przyciągają widownię bezrefleksyjną rozrywką i negatywnymi treściami, zamiast wykorzystywać swój potencjał jako platformy konstruktywnego dialogu społecznego i wypracowywania obywatelskiego konsensusu w sprawach publicznych. Ograniczona jawność dokumentacji państwowej, brak sprawnych i powszechnych narzędzi społecznej kontroli procesów decyzyjnych, sposobów odwoływania polityków i urzędników, którzy nie wywiązują się z wyborczych obietnic, oddalanie się klasy politycznej od społeczeństwa, wykorzystywanie państwowych posad do realizacji indywidualnych celów i prywatnych interesów, częste opory polityków wobec obywatelskich projektów ustaw i referendum – to wszystko sprawia, że zwrot „partiokracja” (używany m.in. przez Manuela Castellsa) wydaje się trafnym określeniem obowiązującego systemu demokracji przedstawicielskiej.

Idealistyczne założenia demokracji przedstawicielskiej brutalnie zderzają się z rzeczywistością. Wizja ustroju, w którym wszyscy ludzie są równi wobec prawa, mają te same szanse rozwoju, mimo iż przedstawiana jest jako rzeczywistość ustroju demokratycznego w obecnej formie, wydaje się równie idealistyczna jak krytykowane przez realistów utopie. W tym kontekście niepokojący wydaje się obecny wzrost poparcia dla postaw autokratycznych i skrajnie konserwatywnych, nacjonalistycznych partii, które otwarcie opowiadają się za przywróceniem systemu monarchii w Polsce. Powielanie starych wzorów i sentymentalny powrót do przeszłości – tego rodzaju utopizm historyczny i regresywny to skutek m.in. autorytarnego zarządzania szkołami, braku nauczania krytycznego myślenia i braku uczenia się demokracji poprzez doświadczanie jej w codziennym funkcjonowaniu demokratycznych, niehierarchicznych struktur – w domu, w szkole oraz w pracy. Na szczęście obok tendencji



regresywnych w społecznościach na całym świecie budzi się również nadzieja na możliwość wyjścia z kryzysu demokracji przedstawicielskiej poprzez progresywne „demokratyzowanie demokracji”. Zwiększanie partycypacji obywateli i wprowadzanie nowych narzędzi bezpośredniego udziału społeczeństwa w procesach opiniotwórczych i decyzyjnych w państwie – to alternatywa, do której dąży wielu współczesnych utopijnych realistów.

### **Realistyczna utopia w teorii demokracji partycypacyjnej i deliberatywnej**

W literaturze naukowej można spotkać się z opiniami, że modele demokracji deliberatywnej i partycypacyjnej to modele czysto utopijne, które mają szansę na realizację jedynie (jeśli w ogóle) w małych, lokalnych wspólnotach. Podczas gdy modelowi demokracji deliberatywnej zarzuca się często utopijne założenia, zwłaszcza możliwość bezkonfliktowego dochodzenia do konsensusu, partycypacja deliberatywna jawi się jako realna i bardzo atrakcyjna alternatywa, szczególnie dla osób ceniących sobie takie wartości, jak wolność wypowiedzi, równość w różnorodności, solidarność ponad podziałami, dyskursywne rozwiązywanie konfliktów i dążenie do większej emancypacji obywateli. Te idee wprowadzane są aktualnie w życie nie tylko w małych wspólnotach i na skalę lokalną (np. poprzez budżety partycypacyjne), ale eksperymentuje się z nimi już na skalę regionalną (np. we włoskim regionie Toskania nazwanym „laboratorium deliberacji partycypacyjnej” [zob. Lewanski, 2013]) i krajową (wprowadzona przez grupę włoskich posłów platforma internetowa TuParlamento<sup>6</sup>). W organizacji i instytucjonalizacji procesu deliberacji pomaga znacząco wykorzystanie cyfrowych narzędzi. Przykładem jest system *liquid feedback*, który pod nazwą „LiquidFriesland” pilotażowo został wprowadzony w powiecie Friesland w Dolnej Saksonii w Niemczech. Jest to internetowe narzędzie *open source*, które ułatwia zainteresowanym mieszkańcom debatowanie i podejmowanie decyzji dotyczących lokalnej polityki. Dzięki temu programowi wysuwane przez mieszkańców propozycje i toczone nad nimi dyskusje są ustrukturyzowane i konstruktywne. Uzgodnione tą drogą propozycje

---

<sup>6</sup> Platforma dostępna jest pod adresem: <https://www.tuparlamento.it/>.

nie są jak na razie wiążące, ale mają znaczny lub nawet rozstrzygający wpływ na decyzje podejmowane przez radnych powiatu.

U źródeł współczesnych form demokracji partycypacyjnej, deliberatywnej czy elektronicznej<sup>7</sup> można doszukać się przekonań bliskich poglądom Jeana Jacques’a Rousseau, według którego lud powinien być sam sobie suwerenem i poddanym – wspólnie tworzyć politykę, być ciałem prawodawczym i przestrzegać wypracowanych przez siebie zasad. Praktykowanie demokracji przez wspólnotę w sposób bezpośredni jest pozytywną alternatywą w stosunku do systemu, który powszechnie obecnie nazywa się „demokracją”, a Rousseau określał mianem „arystokracji elekcyjnej”. Oświeceniowy myśliciel sam jednak przyznawał, że demokracji bezpośredniej w stylu antycznego miasta państwa „nigdy nie da się w pełni urzeczywistnić, ponieważ ludzie nie zawsze mogą uczestniczyć w zgromadzeniu i nie zawsze mogą zajmować się sprawami publicznymi” [Russell, 2000, 797]. Jeśli nawet w XXI wieku, przy użyciu technologii informacyjno-komunikacyjnych, nie będziemy w stanie umożliwić wszystkim członkom danej społeczności podejmowania decyzji w sposób partycypacyjny i deliberacyjny, obudziwszy ich zainteresowanie, nie oznacza to, że powinniśmy zaniechać wcielania w życie innowacyjnych pomysłów, które mogą wpłynąć pozytywnie na jakość naszego życia, pomogą nam odzyskać elementarne poczucie sprawstwa i ograniczą akceptację autorytarnych form rządzenia. Oczywiście nie można nikogo zmusić do uczestnictwa w debatowaniu i współdecydowaniu, tak jak zazwyczaj nie zmusza się obywateli do obowiązkowego głosowania w tzw. wyborach powszechnych. Można jednak stwarzać warunki do wypracowywania i testowania modeli, które będą zachęcać ludzi, by sami proponowali i wspólnie wdrażali rozwiązania dla swoich problemów, decydowali o najpilniejszych wydatkach i kluczowych inwestycjach w swoich miastach, powiatach, regionach i państwach. W takich partycypacyjnych modelach nie chodzi o to, by likwidować administrację, lecz by uczestniczyli w niej mieszkańcy.

Polityka deliberatywna opiera się na przekonaniu, że „obywatelskie uczestnictwo w demokratycznym procesie powinno i może mieć racjonalny charakter”, a „kwestie publiczne, dotyczące

---

<sup>7</sup> Zwanej również „e-demokracją” lub „demokracją on-line”.

pewnej zbiorowości, powinno poddawać się pod dyskusję, której uczestnicy posługują się wyłącznie racjami publicznymi, argumentami popartymi rzetelną wiedzą, akceptowalnymi dla pozostałych uczestników” [Szlachta, Krzynówek, 2006, 98]. Teoretyczne podstawy demokracji deliberatywnej bliskie są idei tzw. „rozumu publicznego” Johna Rawlsa, który pisał:

Społeczeństwo polityczne, a właściwie każdy rozumny i racjonalnie działający, czy to będzie jednostka, czy rodzina, stowarzyszenie, czy nawet konfederacja społeczeństw politycznych (...) ma określony sposób formułowania swoich planów, układania celów (...) i podejmowania decyzji. Sposób, w jaki robi to społeczeństwo polityczne, to jego rozum (...). Rozum publiczny jest charakterystyczny dla społeczeństwa demokratycznego: jest to rozum jego obywateli, tych którzy dzielą status równego obywatela [Rawls, 1998, 293].

Zwiększanie deliberatywnych form demokracji bezpośredniej jest wynikiem sprzeciwu wobec politycznej rzeczywistości, w której kluczowe decyzje partyjnych przedstawicieli podejmowane są na podstawie łączenia indywidualnych preferencji lub uzgodnień m.in. z kapitalistycznymi i kościelnymi grupami interesów. Zasady regulujące deliberatywny proces polityczny (zasada wzajemności, zasada jawności i zasada odpowiedzialności) oraz zasady wyznaczające treść polityki deliberatywnej (zasada podstawowych wolności, zasada podstawowych możliwości i zasada równych szans) [zob. Szlachta, Krzynówek, 2006, 101] mają wyznaczać drogę, która zamiast do antagonistycznej rywalizacji i destruktywnych podziałów prowadzi do współpracy ponad podziałami i twórczego poszukiwania lepszych rozwiązań dla „dobra wspólnoty”.

„Demokracja deliberatywna” czy „demokracja uczestnicząca” to nie tylko czysto akademicka i teoretyczna koncepcja, ale wielowymiarowy projekt. W praktyczne działania, oprócz badaczy i ekspertów, włączone są ruchy społeczno-polityczne, które stosują i promują rozmaite narzędzia ułatwiające deliberację i partycypację obywatelską. Oddolne ruchy obywatelskie, takie jak Occupy Wall Street czy Indignados wznoszące hasła „True Democracy Now!” czy „¡Democracia Real YA!” domagają się „demokracji prawdziwej” czyli oddolnej i bezpośredniej, w której zapadające decyzje i działalność polityczna w państwie byłyby pod stałą kontrolą społeczną. Celem takiej transformacji jest przejęcie władzy w państwie przez

zorganizowane społeczeństwo obywatelskie, w którym aparat państwowy pełniłby rolę pomocniczą. Ostatecznie miałyby to oznaczać powrót do pierwotnego znaczenia słowa demokracja – czyli „rządów ludu”, jednak w zupełnie nowej, współczesnej odsłonie.

### **(R)ewolucyjna zmiana paradygmatu**

Wraz ze wzrostem świadomości wad demokracji przedstawicielskiej, stopniem niezadowolenia społecznego, spadkiem zaufania wobec polityków i instytucji w obecnym kształcie społeczne protesty będą prawdopodobnie wybuchać coraz częściej. Najbardziej rewolucyjne zmiany, które już zaczęły się kształtować, nie są jednak tak bardzo spektakularne. Rewolucja, która już się zaczęła, jest przede wszystkim w umysłach ludzi, ich codziennych praktykach i wyborach. Na świecie coraz więcej organizacji, instytucji, firm i jednostek samorządowych wprowadza i promuje horyzontalne, partycypacyjne modele zarządzania. Coraz bardziej popularne budżety partycypacyjne, lokalne referenda, szkoły demokratyczne i instytucjonalizowane procesy obywatelskiej deliberacji są pierwszymi oznakami nowego, nadchodzącego wielkimi krokami paradygmatu społecznego, w którym kluczowymi wartościami będą obywatelska samorządność, samostanowienie i zrównoważony rozwój. Rosnące w siłę organizacje i ruchy obywatelskie wyznaczają trendy, wpływają na masową kulturę i świadomość społeczną. Coraz więcej ludzi zdaje sobie sprawę z tego, że w obliczu kryzysu demokracji, rosnących nierówności społecznych i destabilizacji systemów przyrodniczych na skalę globalną konieczne jest poszukiwanie alternatywnych rozwiązań oraz przebudowa obecnego ładu politycznego.

Nie można jednak liczyć na to, że wielkie zmiany zostaną zainicjowane przez tych, którzy najbardziej korzystają z obecnego *status quo*. Wielu polityków państwowych i samorządowych boi się idei partycypacji czy deliberacji, ponieważ obawiają się, że mogą stracić władzę nad obywatelami. Żyją w starym, anachronicznym paradygmacie, w którym władza nad społeczeństwem – nawet jeśli wybrana w tzw. powszechnych, „wolnych” wyborach – jest absolutna i nie podlega kontroli społecznej, a zarządzanie myli im się z rządzeniem. Kto jednak miałby wiedzieć lepiej od samych obywateli, jakie są ich

potrzeby i jak należałoby dysponować (rozdzielać, zarządzać) budżetem publicznym, złożonym z ich własnych podatków? Dlaczego obywatele nie mieliby decydować, jakie wynagrodzenie powinno przysługiwać ich przedstawicielom, którzy pełnią publiczną służbę oraz mieć w każdej chwili prawo do odwoływania tych urzędników, którzy nadużyli ich zaufania? Dlaczego podejmowanie kluczowych decyzji w państwie ma być przywilejem wąskiej grupy ludzi, których kompetencje, inteligencja i elokwencja wcale nie przewyższa średniej krajowej?

Stawianie sobie pytań o formę najlepszych rządów, eksperymentowanie z „realno-utopijnymi”, oddolnymi modelami zarządzania, które cieszą się coraz większym społecznym poparciem i kolektywne szukanie rozwiązań, by poprawiać naszą jakość życia w równowadze z ekosystemem, którego jesteśmy integralną częścią – jest naszym wspólnym, ludzkim zadaniem. Wydaje się, że z tym stwierdzeniem zgodziłby się Bronisław Baczko, który pisał:

Ćwiczenia intelektualne w ramach paradygmatu utopijnego przyczyniają się na swój sposób do udzielenia odpowiedzi na wielkie pytanie nowożytności; jest to pytanie o możliwość pomyślenia samoustanawiającego się społeczeństwa, nie opartego na żadnym zewnętrznym wobec świata porządku, lecz łączącego jednostki we wspólnotę, która sprawuje pełnię władzy. Jest to, aby posłużyć się wyrażeniem Maxa Webera, społeczeństwo odczarowane, ale bynajmniej nie pozbawione marzeń i własnego systemu wyobrażeń [Baczko, 1994, 88].

Wyjście poza stary paradygmat demokracji przedstawicielskiej i proces zmiany mentalności na bardziej otwartą jest długi i pełen przeszkód. Tuż obok trendów progresywnych pojawiają się trendy regresywne. Szczególna popularność partii konserwatywnych wśród młodych Polek i Polaków, która ujawniła się przy okazji ostatnich wyborów do Parlamentu Europejskiego i groźne fascynacje historycznymi formami rządów autorytarnych, dyktaturą czy monarchią, mogą być między innymi rezultatem autorytarnego i silnie zhierarchizowanego modelu zarządzania w polskich szkołach. Młodzież po prostu rzadko doświadcza i nie zna innych, bardziej egalitarnych struktur i bardziej partycypacyjnych form zarządzania. Aby społeczeństwo mogło nabyć poczucie sprawstwa, nauczyć się współpracy, wspólnego

podejmowania decyzji i egzekwowania praw człowieka, nauczana w szkole demokracja musi stać się demokracją w działaniu.

Modeli demokracji może być wiele i nie muszą się one wcale wykluczać, lecz być względem siebie komplementarne. Nawet jeśli nowe, bardziej egalitarne systemy społeczno-polityczne będą dalekie od ideałów, stać nas zapewne na więcej niż tylko powtarzanie starych, nieudanych schematów podtrzymujących przepaści społeczne i dyskryminację. Aby kontynuować obronę przez ludzkość drogę w kierunku coraz większej emancypacji, musimy uświadomić sobie, że „alternatyw jest tysiące”, zamiast powtarzać, że „nie ma żadnej alternatywy”<sup>8</sup>. Niegdyś także zniesienie feudalizmu, podziałów stanowych, poddaństwa i niewolnictwa oraz powstanie Unii Europejskiej, otwarcie granic i wizja wspólnego europejskiego parlamentu wielu ludziom wydawały się mrzonką i wyssaną z palca fantasmagorią. To my kształtujemy przyszłość – warto więc znać i określać cele, do których się dąży. Tylko od nas zależy, czy będziemy brać aktywny udział w ciągłej transformacji, czy też tylko biernie się jej przyglądać.

---

<sup>8</sup> Slogan „there is no alternative” (w skrócie TINA) był używany przez konserwatywną byłą premier Wielkiej Brytanii Margaret Thatcher, natomiast w odpowiedzi do TINY środowiska alterglobalistyczne ukuły slogan „there are thousands of alternatives!” (w skrócie TATA!).

## BIBLIOGRAFIA

- Baczko, B., 1994, *Wyobrażenia społeczne. Szkice o nadziei i pamięci zbiorowej*, Warszawa: PWN.
- Batorski, D., M., Drabek, M., Gałązka, J., Zbieranek, 2012, *Wyborca 2.0.*, Warszawa: Instytut Spraw Publicznych.
- Bohman, J., 1996, *Public Deliberation. Pluralism, Complexity, and Democracy*, Cambridge: MIT Press.
- Cardoso, G., 2006, *The Media in the Network Society*, Lisboa: Centre for Research and Studies in Sociology.
- Castells, Manuel, 2012, *Networks of Outrage and Hope. Social Movements in the Internet Age*, Cambridge: Polity Press.
- Demokratyczny Audyt Polski 2014, [http://dap.swps.pl/?page\\_id=54](http://dap.swps.pl/?page_id=54) (dostęp 10.12.2014 r.)
- Gawor, L., 2006, *Antyglobalizm, alterglobalizm i filozofia zrównoważonego rozwoju jako globalizacyjne alternatywy*, [w:] *Problemy Ekofilozofii*, tom 1, nr 1.
- Fung, A., E. O., Wright, 2003, *Depening Democracy. Institutional Innovations in Empowered Participatory Governance*, London, New York: Verso.
- Górski, R., 2007, *Demokracja uczestnicząca w działaniu*, Kraków: Ha!art.
- Juchacz, P., K., Cern, E., Nowak, *Filozofia publiczna: realistyczna utopia, dynamiczne instytucje i deliberujący obywatele*, [w:] *Principia*, tom 57–58, 2013.
- Kinowska, Z., 2014, *Kondycja społeczeństwa obywatelskiego w Polsce*, [w:] *Infos* nr 22 (136), Biuro Analiz Sejmowych.
- Kuhn, T., 1996, *The Structure of Scientific Revolutions*, Chicago: University of Chicago.
- Lancaster, A., 2000, *Instantiating Critical Utopia*, [w:] *Utopian Studies*, Vol. 11, No. 1.
- Levitas, R., 1990, *Educated Hope: Ernst Bloch on Abstract and Concrete Utopia*, [w:] *Utopian Studies*, Vol. 1, No. 2.



- Lewanski, R., 2013, *Institutionalizing Deliberative Democracy: the ‘Tuscany laboratory’*, [w:] *Journal of Public Deliberation*, Vol. 9.
- Mannheim, K., 1992, *Ideologia i utopia*, przeł. J. Miziński, Lublin: Wydawnictwo Test.
- Picht, G., 1981, *Odwaga utopii*, przeł. K. Maurin, K. Michalski, K. Wolicki, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Płachciak, A., 2011, *Utopistyczny wymiar rozwoju zrównoważonego*, Łódź: Repozytorium Uniwersytetu Łódzkiego.
- Rawls, J., 2001, *Prawo ludów*, przeł. M. Kozłowski, Warszawa: Aletheia.
- Rawls, J., 1994, *Teoria sprawiedliwości*, przeł. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa: PWN.
- Russell, B., 2000, *Dzieje Filozofii Zachodu*, przeł. T. Baszniak, A. Lipszyc, M. Szczubiałka, Warszawa: Aletheia.
- Sartori, G., 1998, *Teoria demokracji*, przeł. P. Amsterdamski, D. Grinberg, Warszawa: PWN.
- Sikorski, Cz., 2011, *Autorytaryzm i partnerstwo*, Instytut Pracy i Spraw Socjalnych. [http://www.ipiss.com.pl/wp-content/uploads/downloads/2013/12/sikorski\\_c\\_zzl\\_6-2011pl.pdf](http://www.ipiss.com.pl/wp-content/uploads/downloads/2013/12/sikorski_c_zzl_6-2011pl.pdf)
- Szlachta, B., A., Krzynówek, 2006, *Polityka deliberatywna: realistyczna utopia czy zbędny eksperyment?*, [w:] *Amerykańska demokracja w XXI wieku*, A. Mania, P. Laidler (red.), Kraków: WUJ.
- Tokarczyk, R., 2008, *Współczesne doktryny polityczne*, Kraków, Warszawa: Wolters Kluwer Polska.



## ABSTRACT

### **Utopia in ‘realistic’ theory of representative democracy and realism in ‘utopian’ theories of deliberative and participatory democracy**

While many people all over the world become conscious about serious defects and inefficiencies of the prevailing political systems based on representative democracy, alternative solutions for more just and inclusive systems of governance continue developing. Alternative forms of democracy based on the idea of civic participation and deliberation have more and more followers, who are willing to implement innovative participatory and collective decision making practices in various areas and at various organizational levels. However, the strife for greater self-governance, reinforcement of citizens role in political decision-making processes and establishment of bottom-up control over public expenditures is often considered as a merely utopian project, especially by those who benefit most from the current *status quo*. In this article, I examine the fundamental ideological challenges for the new egalitarian approaches and argue that instead of making dichotomous distinction between utopianism and realism, realistically utopian approach is the most desirable.

**KEYWORDS:** civic participation, deliberative democracy, public decision-making, alternative governance models, realistic utopia

**SŁOWA KLUCZOWE:** partycypacja obywatelska, demokracja deliberatywna, podejmowanie decyzji publicznych, alternatywne modele zarządzania, realistyczna utopia



**SZYMON OLSZYŃKA**  
UNIwersytet Jagielloński

## **SOME PROBLEMS OF ALASDAIR MACINTYRE'S 'EMOTIVISM THESIS'**

Alasdair MacIntyre's thesis about emotivistic character of contemporary liberal culture is one of the most renowned ideas in contemporary political philosophy. MacIntyre's critics who try to disprove it often tend to focus either on showing that liberal principles should be considered rational, or on arguing that MacIntyre's own notion of rationality is unworkable since morality of virtues and deserts is viable only in small-scale communities and cannot be put into practice on the national level nowadays. However, in this article I would like to give attention to the very logic of MacIntyre's argument and to contend that it is incoherent in a few points. First, his argumentation on the origin of emotive use of moral utterances seems to be partially self-refuting since the 'discussion halt' premise is at odds with his other assumptions – existence of widespread emotive influence and objective meaning of moral language. Second, MacIntyre's claim that moral debates in liberal state cannot be rendered rational is based on the assumption of incommensurability of comprehensive doctrines embraced by the participants of such debates. This assumption seems to be in conflict with his own characterization of liberal individual and liberal debate, though. Third, even if the above doubts can be assuaged, the very characterisation of incommensurability in liberal debate is questionable.

### **Emotivism as the theory of use**

Speaking very generally, the emergence of emotivism in Western culture results, in MacIntyre's opinion, from the fact that rational moral

debate has become impossible. The rationality of such a debate is possible only when the functional conception of a human being has its prominent place and sufficient viability in a society. It requires that a human being is to a large extent perceived as identical to its roles; these roles are a part of larger social structures and this endows them with meaning and significance. The good of the community cannot be confronted here with the good of the individual since both of these goods are strongly interrelated, being to large extent identical (because the goals of the individual are necessarily identical with the goals of the community). Moral 'ought' has unambiguous factual character since it defines how to achieve this type of good. 'It is only when man is thought of as an individual prior to and apart from all roles that "man" ceases to be a functional concept' [MacIntyre, 2007, 59]. It makes the notion of desert – and what follows the very notion of justice – unworkable and pointless. The idea that it is possible to confer rationality upon moral valuations in any radically other way is a delusion, the one to which the Enlightenment had succumbed.

One of the main sources of emotivism is the incommensurability of the arguments being adduced in debates over morality and justice. Such an incommensurability stems partially from the fact that these arguments include moral notions taken from various moral traditions which are not kindred enough to be easily compared in order to weight their claims. But what is also important is that these arguments include moral fictions [MacIntyre, 2007, 64–71]. Moral fictions are the notions like 'rights' or 'utility' that come mainly from various modern political-ethical theories. They do not and never have possessed any clear meaning since they have never been based on the practice coherent enough to provide such a meaning. Therefore, arguments derived from the larger theoretical frameworks aiming at rational justification of morality are almost never able to ultimately persuade those taking part in a dispute. Because of lack of practical basing they are ineluctably incommensurable<sup>1</sup>. In spite of that 'almost everyone, philosopher and non-philosopher alike, continues to speak and write as if one of these projects had succeeded. And hence derives one of the features of contemporary moral discourse [...], the gap between the meaning of moral expressions and the ways in which they are put to use. For the

---

<sup>1</sup> We will attend the problem of incommensurability in a more detailed way later on.

meaning is and remains such as would have been warranted only if at least one of the philosophical projects had been successful; but the use, the emotivist use, is precisely what one would expect if the philosophical projects had all failed' [MacIntyre, 2007, 68]. MacIntyre puts forward a thesis that emotivism, understood as the sociological phenomenon (using moral utterances in an emotivist way), is the result of our persistent inability to persuade others by means of rational arguments. In effect, when we make a moral judgement we do nothing more than expressing our feelings and likings while arguments that we adduce become merely rhetorical tools which are meant to influence feelings and attitudes of others. The difference with meta-ethical emotivism is visible here, however. The objective meaning of moral utterances, our confidence in existence of impersonal standards of evaluation is still present (even if it is not completely undeterred), whereas according to Stevensonian, emotivism moral sentences do mean roughly 'I approve of this, do so as well' [Stevenson, 1965, 20–36].

It seems then that one is able to fall into emotivism in two ways, either partly deliberately or inadvertently. In the first case, if the arguments I would normally adduce are deemed rational only by me but not by my opponent, I may want to induce her to take the position that I consider rational by means of arguments which are irrational in the light of my own stance, but which turn out to be effective nevertheless. Then in order to attain my goal I extend the objective meaning on all of my utterances, but since this step is invalid I use them emotively, even if I try to persuade somebody to embrace a position which I sincerely consider rational. It might look relatively innocuous but in effect the relevance of the criteria of rationality which I use may be harder and harder to grasp; hence distinction between rationality and irrationality may become obliterated even if I am convinced that it is not the case. 'To a large degree people now think, talk and act as if emotivism were true, no matter what their avowed theoretical standpoint may be' [MacIntyre, 2007, 22], claims MacIntyre. The second case, however, is more interesting since falling into emotivism inadvertently reflects the way in which moral reasoning and practice in Western culture is gradually degrading. It is worth mentioning that when MacIntyre describes the situation of the individual he is always, at least partially, referring to the situation of the whole culture since the rationality of each individual is mediated in cultural content.

Unconscious falling into emotivism implies that objective meaning can conceal the emotive use also for the speaker. "The agent himself might well be among those for whom use was concealed by meaning. He might well, precisely because he was self-conscious about the meaning of the words that he used, be assured that he was appealing to independent impersonal criteria, when all that he was in fact doing was expressing his feelings to others in a manipulative way" [MacIntyre, 2007, 14]. We are presented here with the peculiar notion of inadvertently exercised manipulation which in fact amounts to emotive use of moral utterances. MacIntyre's description of manipulation is couched in terms associated usually with deliberate actions such as 'attempting to influence' and 'in a manipulative way' while he assumes at the same time that manipulation is not necessarily deliberate but it is 'what we are in fact doing' [MacIntyre, 2007, 13–14]. How is it possible?

The proper (non-emotivist) use of moral utterances implies the compliance of their use with their meaning. MacIntyre explicitly assumes the Fregean conception of the meaning [MacIntyre, 2007, 13]<sup>2</sup>; when somebody communicates a certain meaning she refers at the same time to what she means. Accordingly, when what she means is objective criterion of moral valuation she wants to refer to such criterion. But as such criteria are unavailable she cannot do that, although she might have thought otherwise. MacIntyre shows that in places where emotivism emerges the fundamental breakdown of rational moral debate ensuing from a decline of shared impersonal criteria had taken place beforehand. As a result, when participants reach incompatible and incommensurable premises, the actual debate ceases and becomes mere uttering of assertions and counter-assertions [MacIntyre, 2007, 8]. Such debates start to seem irresolvable which casts doubt on their rationality. It is obvious for MacIntyre that such a doubt affects not only arguments of our opponents but also of our own.

'If we possess no unassailable criteria, no set of compelling reasons by means of which we may convince our opponents, it follows that in the process of making up our own minds we can have made no appeal to such criteria or such reasons. If I lack any good

---

<sup>2</sup> It seems possible to reconcile many of MacIntyre's statements with Wittgensteinian conception of meaning, however. Of course we would not like to preclude the possibility that these two different perspectives on linguistic meaning can be treated as complementary to some extent rather than contradictory.

reasons to invoke against you, it must seem that I lack any good reasons. Hence it seems that underlying my own position there must be some non-rational decision to adopt that position. Corresponding to the interminability of public argument there is at least the appearance of a disquieting private arbitrariness' [MacIntyre, 2007, 8].

Yet, in his opinion we tend to avoid such a disquieting conclusion as 'we simultaneously and inconsistently treat moral argument as an exercise of our rational powers and as mere expressive assertion' [MacIntyre, 2007, 11].

### **Some problems with MacIntyre's thesis:**

#### **1. Emotive influence**

So far, so good, but when we look closer at MacIntyre's argumentation we might come to a conclusion that it is partially self-refuting. Let us bear in mind that the emotive influence either has to be exerted consciously (or, more precisely: there needs to be at least conscious attempts, even if they are unsuccessful) or it has to effectively occur since talking about inadvertent attempts of influence which do not succeed seems to be utterly pointless. But if, according to MacIntyre, one of the main features of contemporary moral argument is that apparent debates very quickly turn into mere expression of opposite positions [MacIntyre, 2007, 9], is it not a vivid sign that it is quite difficult to influence the attitudes of others? Apparently the more emphasis we put on the lack of moral agreement and being entrenched on preconceived positions, which is the key factor in the emergence of emotivism, the more we challenge the thesis of emotive use of moral utterances because we give less credit to emotive influence on the attitudes of others.

If MacIntyre's thesis is to retain credibility, this kind of influence just has to occur. It seems that the Scottish philosopher points at that kind of phenomena right after discussing the perceived idleness of arguing.

The self-assertive shrillness of protest arises because the facts of incommensurability ensure that protestors can never win an argument; the indignant self-righteousness of protest arises because the facts of incommensurability ensure equally that the protestors can never lose an argument either. Hence the utterance of protest is

characteristically addressed to those who already share the protestors' premises. The effects of incommensurability ensure that protestors rarely have anyone else to talk to but themselves. This is not to say that protest cannot be effective; it is to say that it cannot be rationally effective and that its dominant modes of expression give evidence of a certain perhaps unconscious awareness of this' [MacIntyre, 2007, 71].

However it is at the same time obvious that this kind of influence is very much irregular and exerted with random frequency. Too great of a regularity and frequency would contradict MacIntyre's diagnosis and imply that moral discourse is perfectly rational since arguments would mostly achieve their goal. Therefore, either emotive influence has to occur quite often but in basically uncoordinated and random way or it has to be relatively well coordinated but occur quite rarely. But here we encounter another problem: how to explain the fact that objective meaning of moral language is so persistent? Why do we still believe in existence of reliable impersonal standards even though – as MacIntyre claims – they are long gone<sup>3</sup>? It is worth remembering that in MacIntyre's view the meaning of moral sentences is rooted in moral practice. Thus, either such a practice clearly cannot be as barren as it is imputed by MacIntyre or the objective meaning is far from being unshakeable. Yet, MacIntyre firmly asserts that it is first and foremost the use that is defective which is nevertheless covered by the pretence of objective meaning.

It seems then that MacIntyre needs some other way to show that arguments put forward in contemporary moral debates should not be considered rational since argumentation based on 'discussion halt' premise is prone to self-refutation. I think that MacIntyre gives that kind of answer claiming that the rational solution of political and moral debates should consist in finding which of comprehensive conceptions of the good is truth. Yet, in liberal debates every agent is forced to abstract from these comprehensive doctrines which are premises of his reasoning and is only allowed to present its conclusions. Aforementioned moral fictions cannot be of much help since they are to a large extent kind of empty vessels filled with such incompatible conclusions. Thus, liberal debates are necessarily inconclusive since

---

<sup>3</sup> This problem is mentioned by Steven Mulhall [Mulhall, 1994, 217–220].

there are incommensurable premises at the root of every argument but the agent is never allowed to introduce them; even if these debates happen to be temporarily conclusive still they are not rational since they do not aim at truth but only at some provisional series of agreements. I would not want to discuss here an important but yet highly controversial matter: how comprehensive does a doctrine have to be to earn the name of potentially truth and rational? Let us focus on other, more 'structural' problems instead. I believe that even if we put aside the fact that on these assumption preserving the objective meaning of moral utterances still remains dubious<sup>4</sup>, further questions arise.

## **2. Comprehensive theories as premises**

MacIntyre seems to assume that individuals cling to their own comprehensive conceptions of good (or at least coherent set of principles) as the premises of their arguments for specific conceptions of liberal justice<sup>5</sup>. Yet, what makes this assumption questionable is in

---

<sup>4</sup> Let us cite an important passage: 'What each standpoint supplies is a set of premises from which its proponents argue to conclusions about what ought or ought not to be done, conclusions which are often in conflict with those of other groups. The only rational way in which these disagreements could be resolved would be by means of a philosophical enquiry aimed at deciding which out of the conflicting sets of premises, if any, is true. But a liberal order, as we have already seen, is one in which each standpoint may make its claims but can do no more within the framework of the public order, since no overall theory of the human good is to be regarded as justified. At this level debate is necessarily barren; rival appeals to accounts of the human good or of justice necessarily assume a rhetorical form such that it is as assertion and counterassertion, rather than as argument and counterargument, that rival standpoints confront one another. Nonrational persuasion displaces rational argument. Standpoints are construed as the expressions of attitude and feeling and often enough come to be no more than that' [MacIntyre, 1988, 342-343].

<sup>5</sup> 'What then is the function and notion of justice in such a cultural and social order? The answer to this question requires attention to four different levels of activity and debate in the structure of a liberal and individualist order. The first is that at which different individuals and groups express their views and attitudes in their own terms, whatever these may be. Some of these individuals or groups may be members of synagogues or churches or mosques and express their views as injunctions to obey divine law. Some may be adherents of some nonreligious, say Aristotelian or quasi-Aristotelian, theory of the human good. Others again may espouse principles concerning, for example, universal human rights, which they simply treat as not



the first instance his own account of the average member of the contemporary society whose beliefs are deeply inconsistent<sup>6</sup>. Thus, if it is hard to speak in most cases about person being guided by coherent set of rules, MacIntyre's diagnosis, which – as I read it – in a large part is based on the assumption of incommensurability of fundamental principles which guide our reasoning, is endangered. The very existence of these principles is in fact put into question since their original contexts have been mostly lost [MacIntyre, 2007, 19–40]. The apparent irresolvability of moral debates seems to be the result of general difficulty of employing coherent argumentation – ergo: moral disorder – rather than incompatibility of coherent sets of principles. MacIntyre could probably respond: those are of course historical processes with continua; currently the Western world is already to a larger extent populated with emotivist agents with defunct moral compasses even though they are still in possession of – incessantly diminishing – remnants of rationality they are unable to use properly; what they should do is to find which tradition of rational moral inquiry defines them best and give to that tradition their full allegiance, because only then they will be able to conduct further inquiry that will show which of these tradition is – even if only temporarily – the bearer of the truth, the truth which is nevertheless eternal; still it is incommensurability which is the at the root of emotivism, however. This latter remark will be discussed a bit later.

Yet, there is another reason to be suspicious about the assumption of different comprehensive theories standing as premises. MacIntyre contends that

'initially the liberal claim was to provide a political, legal, and economic framework in which assent to one and the same set of rationally justifiable principles would enable those who espouse widely different and incompatible conceptions of the good life for human beings to live together peaceably within the same society, enjoying the same political status and engaging in the same economic relationships. Every individual is to be equally free to propose and to live by whatever conception of the good he or she pleases, derived from whatever theory or tradition he or she may adhere to, unless

---

requiring further grounding. What each standpoint supplies is a set of premises from which its proponents argue to conclusions about what ought or ought not to be done, conclusions which are often in conflict with those of other groups' [MacIntyre, 1988, 342].

<sup>6</sup> See [MacIntyre, 1988, 397].

that conception of the good involves reshaping the life of the rest of the community in accordance with it' [MacIntyre, 1988, 335–336].

Thus, it seems unintelligible why one would persist in using in such a debate basically the same arguments and concepts that result in the incompatibility that brings about the very necessity of this debate. It seems also questionable that while debating on liberal justice we are really unable to formulate any kind of argument based on coherent and reflective liberal social practice. MacIntyre seem to picture the world in which various groups with strongly incompatible and incommensurable beliefs had encountered to establish terms of coexistence. Yet, it is in fact a liberal picture which is surely somewhat misleading. To criticize MacIntyre's picture one could possibly use very similar argument to the one that he puts up against John Rawls [MacIntyre, 2007, 247–251]. As we are never behind the veil of ignorance, accordingly there are never only separated groups that have distinct conceptions of good and not much more in common. Rather we always have some sort of experience and knowledge of the previous relations between such groups which gives direction to our investigations and debates. MacIntyre's picture implies that political liberalism is somewhat sudden and unprecedented phenomenon. Yet, his own account of piecemeal decay of Thomistic moral scheme since approximately XIV century [MacIntyre, 1990, 149–169] suggests that liberal character of social bonds had been developing gradually with liberal theory being the expression of extending and consolidating practice rather than abstract anthropological insight, which is of course a rather trivial observation nowadays.

MacIntyre could probably retort that early liberal societies not only wanted to live peaceably together but in the long run they wanted to live fully rational lives having discarded vestiges of – only temporarily unavoidable – prejudices, which would amount to realizing 'the project of founding a form of social order in which individuals could emancipate themselves from the contingency and particularity of tradition by appealing to genuinely universal, tradition-independent norms' [MacIntyre, 1988, 335]. Their initial position is actually very similar to ours and is best described as conceptual melange: 'all those various concepts which inform our moral discourse ['virtue', 'justice', 'piety', 'duty', 'ought'] were originally at home in larger totalities of

theory and practice in which they enjoyed a role and function supplied by contexts of which they have now been deprived' [MacIntyre, 2007, 10]. According to MacIntyre, the main task of Enlightenment and the following projects up to 20th century was to find the set of principles which would rationally decide between rival claims and introduce order into the language of morals. But that kind of project was at the start doomed to failure because of its individualistic premises. As MacIntyre puts it,

individuals are [...] primary and society secondary, and the identification of individual interests is prior to, and independent of, the construction of any moral or social bonds between them. But we have already seen that the notion of desert is at home only in the context of a community whose primary bond is a shared understanding both of the good for man and of the good of that community and where individuals identify their primary interests with reference to those goods' [MacIntyre, 2007, 250].

Therefore, various liberal theories – utilitarian, contractarian, Kantian and those based on natural rights – ineluctably miss their aim since they express incommensurable points of view. What needs emphasis is the fact that it is not only a predicament of philosophers. 'The interminable disagreements between [philosophical theories] give expression to a set of conflicting principles presupposed in the institutionalized life of individualist societies [...]. The rationally unresolvable character of those conflicts reappears in ineliminable disagreements at the level of theory' [MacIntyre, 1994, 292]<sup>7</sup>. These sounds more plausible since the problem of incommensurability seem to pertain first and foremost to some principles embodied in the structures of liberal societies. What does it consist in actually then?

### **3. Incommensurability**

MacIntyre seems to assume that argumentation adduced for a specific moral-cum-political position is usually based on some fundamental premise such as inalienable property rights, universalization or Golden Rule, natural law, right to fair share in basic resources, *raison d'état*, personal freedom etc. The incommensurability of those rival premises manifests itself by the fact that 'we possess no

---

<sup>7</sup> See also [MacIntyre, 2007, 244–252].

rational way of weighing the claims of one as against another' [MacIntyre 2007, 8]. It is because these various normative concepts are, as MacIntyre puts it, 'quite different' 'so different' or 'at odds' [MacIntyre, 2007, 8, 246] we are unable to weight the incompatible claims they produce. Yet, it is obvious that there is nothing inherent in any set of concepts which could bring about this very specific kind of difference. Commenting on theories of John Rawls and Robert Nozick, MacIntyre contends that 'our pluralist culture possesses no method of weighing, no rational criterion for deciding between claims based on legitimate entitlement against claims based on need. Thus these two types of claim are indeed, as I suggested, incommensurable, and the metaphor of 'weighing' moral claims is not just inappropriate but misleading' [MacIntyre, 2007, 246]. Nonetheless, it is still not quite clear whether our culture possesses no method of weighing because of incommensurability (difference) of the concepts or it is rather that we call concepts incommensurable because of the lack of the method of their weighing. MacIntyre seems to constantly switch between these two positions. I think that these are not necessarily mutually exclusive options and they may form a kind of virtuous circle, yet it probably would require some pragmatistic theory of meaning, possibly the Wittgensteinian-esque one. As a matter of fact, it would be coherent with the emphasis that MacIntyre seems to eventually put on the practical aspect of meaning. But then, what is the cause of incommensurability other than 'being different' and 'being insoluble'?

MacIntyre points that 'it is easy to see that the different conceptually incommensurable premises of the rival arguments deployed in these debates have a wide variety of historical origins' [MacIntyre, 2007, 10] ranging at least from Aristotle to Marx. They are of course not purely theoretical but rather come from 'those intricate bodies of theory and practice which constitute human cultures, the beliefs of which are articulated by philosophers and theorists only in a partial and selective manner' [MacIntyre, 2007, 10]. MacIntyre suggests then that it is temporal and cultural remoteness that is at the root of incommensurability. It is quite a peculiar conclusion. 'The catalogue of names does suggest how wide and heterogeneous the variety of moral sources is from which we have inherited'[MacIntyre, 2007, 10] contends MacIntyre. Yet, diversity of culture's sources do not necessarily pose exceptional threat to its cohesiveness, which

MacIntyre's philosophical hero, Thomas Aquinas, possibly showed best. Moreover, if 'all those various concepts which inform our moral discourse were originally at home in larger totalities of theory and practice in which they enjoyed a role and function supplied by contexts of which they have now been deprived' [MacIntyre, 2007, 10], those concepts must have also vastly changed their meaning, hence the thesis that incommensurability is based on temporal and cultural distance seem to founder. To put it slightly different: why should something to a large extent devoid of substance be considered incommensurable if the problems with finding a common measure allegedly consist in a divergence of this kind of substance.

Then maybe we should try to treat all moral notions as moral fictions, as something which purports to provide us with an objective and impersonal criterion but it does not [MacIntyre, 2007, 70]. MacIntyre takes two such fictions: 'utility' and 'rights' to show how the incommensurability arises.

"The concept of rights was generated to serve one set of purposes as part of the social invention of the autonomous moral agent; the concept of utility was devised for quite another set of purposes. And both were elaborated in a situation in which substitute artifacts for the concepts of an older and more traditional morality were required, substitutes that had to have a radically innovative character if they were to give even an appearance of performing their new social functions. Hence when claims invoking rights are matched against claims appealing to utility or when either or both are matched against claims based on some traditional concept of justice, it is not surprising that there is no rational way of deciding which type of claim is to be given priority or how one is to be weighed against the other. Moral incommensurability is itself the product of a particular historical conjunction' [MacIntyre, 2007, 70].

In my opinion, however, we are presented here rather with the pretence of an argument. The actual essence of the argument is 'serving quite different sets of purposes'. I cannot see however, how it could unfailingly entail incommensurability. It seems perfectly viable that notions like rights, needs, utility and justice could function in a coherent theory even though each of them serves a different function. It is true that many philosophers had put too much trust in one of these notions but I believe that it shows mainly their failure to properly reflect social practice. It is also obvious that there might occur temporary difficulties in reconciling two or more different notions which requires

accommodating social practice and thus also changing the meaning of those notions, but unless one is committed to the theory of meaning devoid of pragmatic element – as MacIntyre is not, I believe – there seem to be nothing inherently incommensurable in even ‘very different notions’<sup>8</sup>.

## **Conclusions**

My first conclusion from these considerations is rather simple. I think that at the heart of MacIntyre’s argument lies the assumption that every individualistic account of justice is bound to fail; one should bear that in mind while analysing his arguments, otherwise they might seem severely irrelevant from time to time. I also think that to some extent he is right. Still the question is – taking it very roughly – where to draw a line between individualistic and communal element and how to depict them to do justice to existing practices and to fruitfully focus them at the same time. It seems that MacIntyre extends this line so far in the direction of the communal that in consequence he pushes the considerable part of contemporary moral practice down into the sphere of irrationality and/or emotivism, what he in a sense openly admits. Does he encourage us to display this kind of sincerity? I believe that in a sense he does and in this he resembles his great opponent, Friedrich Nietzsche, even though he does not want us to affirm this status. The second conclusion is that MacIntyre can still reasonably contend that liberal debates and theories cannot be deemed rational since they present, promote and in fact impose pervert and impoverished conception of the human life, despite their declared neutrality [MacIntyre, 1988, 336, 343–345]. The lack of neutrality from liberalism and its strong and not uncommonly destructive influence on social tissue is in fact admitted by many liberal thinkers. Yet, even if one admitted that liberalism has its own comprehensive conceptions of good and human nature, liberalism still can be considered globally irrational – according to MacIntyre’s conception of rationality – only

---

<sup>8</sup> Andrew Mason while arguing against MacIntyre’s account of incommensurability focuses on the problem of intimate interrelation between all respective parts of every theory (or language, speaking more generally) which makes the concept of any belief being basic questionable [Mason, 1994, 230–238].

from the point of view of some other rationality. In this case it is the Aristotelian-Thomistic one. But of course MacIntyre needs to prove that his version of Thomism is the 'most rational rationality' not only from its own point of view but that it is just rational and truth. That is why he takes up the project of rational rivalry of traditions of inquiry<sup>9</sup>. To assess its merits is a separate and laborious task. Here I would only like to suggest that problems with some of MacIntyre's arguments, which I have tried to show above, should render us more careful while dealing with the problems of rationality and irrationality in terms of emotivism. I would not want to discredit MacIntyre's brilliant insights into the nature of modernity at any rate. Still I believe that we are in need of more nuanced account of supposed presence of emotivism in our culture with improvements both on the side of meaning and use.

---

<sup>9</sup> See *Whose Justice? Which Rationality?* [MacIntyre, 1988] esp. chapters I, XVIII-XX and *Three Rival Versions of Moral Enquiry* [MacIntyre, 1990] esp. chapters I, VI-X.

## REFERENCES

- MacIntyre, Alasdair, 2007, *After Virtue*, London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair, 1990, *Three Rival Version of Moral Inquiry: Encyclopaedia, Genealogy, and Tradition*, London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair, 1988, *Whose Justice? Which Rationality*, London: Duckworth.
- MacIntyre, Alasdair, 1994, *A Partial Response to My Critics*, [in:] John Horton, Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 283–304.
- Mason, Andrew, 1994, *MacIntyre on Liberalism and its Critics: Tradition, Incommensurability and Disagreement*, [in:] John Horton, Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 225–244.
- Mulhall, Stephen, 1994, *Liberalism, Morality and Rationality: MacIntyre, Rawls and Cavell*, [in:] John Horton, Susan Mendus (eds.), *After MacIntyre*, Notre Dame, Indiana: University of Notre Dame Press, pp. 205–224.
- Stevenson, Charles Leslie, 1965, *Ethics and Language*, New Haven and London: Yale University Press.



## **ABSTRACT**

### **Some Problems of Alasdair MacIntyre's 'Emotivism Thesis'**

In this article Alasdair MacIntyre's thesis concerning emotivist use of moral utterances in contemporary liberal societies is analysed. One tries to show that it needs further clarification since at least three elements of MacIntyre's argument seem to pose certain problems; these are: 'discussion halt' as the source of emotivism, comprehensive doctrines as premises of respective arguments in liberal debates and the problem of incommensurability. These three problematic elements are discussed and interrelations between them are adumbrated.

**KEYWORDS:** MacIntyre, emotivism, incommensurability, meaning, use, liberalism, morality, justice

**SŁOWA KLUCZOWE:** MacIntyre, emotywizm, niewspółmierność, znaczenie, użycie, liberalizm, moralność, sprawiedliwość



**MARTA WĘGRZYN**  
UNIwersytet Jagielloński

## **PSYCHOANALIZA I KULTURA. RICOEUROWSKIE ODCZYTANIE FREUDA**

### **Wstęp**

Temat „psychoanalizy i kultury” należy do jednej z trzech głównych osi tematycznych, które Paul Ricoeur porusza w swoich esejach o Sigmundzie Freudzie<sup>1</sup>. Autor *Eseju o Freudzie* podejmuje intelektualne wyzwanie, jakim jest wyczerpująca interpretacja pism Freuda<sup>2</sup>. W miarę swoich możliwości stara się przełożyć język psychoanalizy na język filozofii. Ma równocześnie świadomość, że psychoanaliza stanowi głębokie wyzwanie dla kogoś, kto wcześniej

---

<sup>1</sup> Eseje Ricoeura poświęcone są trzem głównym osiom tematycznym: psychoanaliza i prawda, psychoanaliza i kultura oraz psychoanaliza i narracja.

<sup>2</sup> Od czasu pojawienia się psychoanalizy mamy do czynienia z licznymi jej odczytaniami. Do najważniejszych należy odczytanie psychoanalizy Freuda w duchu filozofii nauki, wpisujące psychoanalizę w obręb nauk o przyrodzie. Mamy również zwolenników humanistycznej reinterpretacji myśli nauczyciela z Wiednia przeprowadzonej głównie przez przedstawicieli hermeneutyki. Ricoeur pisze: „Ale Freud jest kimś więcej niż lekarzem, to prawdziwy egzegeta współczesnej kultury” [Ricoeur, 1985, 136]. Dwojaki odczytanie intencji Freuda wynika być może z faktu, że psychoanalityczna teoria i praktyka od początku wywołała niepewność co do swojego metodologicznego usytuowania. W swoim osobistym wyznaniu Freud pisze: „zawsze odczuwałem to jako wielką niesprawiedliwość, że ludzie nie chcieli traktować psychoanalizy podobnie jak innych nauk przyrodniczych” [Freud, 1991, 68]. Podczas gdy we *Wstępie do psychoanalizy* wyraża myśl bliską myśleniu hermeneutycznemu: „Cóż to znaczy sens? Otóż chodzi o to, że skutek przejęzyczenia ma chyba prawo do tego, by go uważać za pełnowartościowy akt psychiczny, który również dąży do swego własnego celu i winien być traktowany jako przejaw o pewnej treści i znaczeniu” [Freud, 1984, 68].

zajmował się fenomenologią, filozofią egzystencjalną czy naukami o języku<sup>3</sup>. Ricoeur wyznacza sobie pewien kontekst myślenia, w obrębie którego się porusza. Proponuje on podjąć badania nad psychoanalizą w nawiązaniu do tradycji hermeneutycznej<sup>4</sup>, a ściślej rzecz ujmując do hermeneutycznej koncepcji sensu<sup>5</sup>. Ricoeur w ramach wypracowanej przez siebie hermeneutyki podejmuje motywy zawarte w pismach Freuda<sup>6</sup>. W *Eseju o Freudzie* pisze:

(...) nie tylko „pismo” poddaje się interpretacji, ale cały zbiór znaków, które można uznać za tekst możliwy do odszyfrowania, a zatem również dobrze marzenie senne czy symptom neurotyczny, jak i rytuał, mit, dzieło sztuki, wierzenia [Ricoeur, 2008, 34].

Freudowska interpretacja i analiza dzieł sztuki, zjawisk psychicznych i kulturowych sprawia, że Ricoeur uznaje psychoanalizę za

---

<sup>3</sup> Ricoeur pisze: „For someone trained in phenomenology, existential philosophy, linguistic or semiological methods, and the revival of Hegel studies, the encounter with psychoanalysis constitutes a considerable shock, for this discipline affects and questions anew not simple some particular theme within philosophical reflection but the philosophical project as a whole (...)” [Ricoeur, 1974, 99].

<sup>4</sup> Ricoeur polemizuje i nawiązuje do tradycji hermeneutyki zapoczątkowanej przez Schleiermachera a kontynuowanej przez Diltheya, następnie Heideggera i Gadamera. Francuski filozof przedstawia nam roboczą definicję hermeneutyki, pisząc: „hermeneutyka jest to teoria operacji rozumienia w ich odniesieniu do interpretacji tekstu” [Ricoeur, 1989, 191]. Z kolei w innym eseju definiuje cele interpretacyjne: „Sens tekstu nie kryje się za tekstem, lecz stoi przed nim. Sens nie jest czymś ukrytym, lecz czymś odsłoniętym. Przedmiotem rozumienia jest nie sytuacja, w jaki tekst powstał, lecz jego odniesienie do świata możliwego, dzięki nieostensywnej referencji tekstu. Rozumienie nie dotyczy autora i jego sytuacji. Jest ono nakierowane na obraz świata odsłonięty przez referencję tekstu. Rozumieć tekst to podążać za jego ruchem od sensu do referencji: od tego, co zostało powiedziane, do tego o czym się mówi. Pośrednicząca rola jaką w tym procesie odgrywa analiza strukturalna polega zarazem na usprawiedliwieniu obiektywnego i skorygowaniu subiektywnego nastawienia wobec tekstu” [Ricoeur, 1989, 178–179].

<sup>5</sup> Ricoeur pisze o hermeneutyce jako „skupieniu sensu” czy też „ponownym zebraniu sensu”. W języku francuskim stosuje pojęcie *récollection du sens*.

<sup>6</sup> Rozwijana przez Freuda hermeneutyka jest według Ricoeura inna niż ta, którą on stosował w *Symbolice zła*. Za sprawą lektury Freuda Ricoeur dokonał zmiany w swojej dotychczasowej koncepcji hermeneutyki.

hermeneutykę<sup>7</sup>. W swoich tekstach troszczy się o „połączenie wymiaru nieświadomości, i ogólnie psychoanalitycznego punktu widzenia, ze sposobem myślenia ukształtowanym przez tradycję francuskiej filozofii refleksyjnej” [Ricoeur, 2005, 8].

### „Czytanie” Freuda

Spotkanie z dziełami Freuda<sup>8</sup> owocuje wyróżnieniem przez Ricoeura dwóch wymiarów dyskursu psychoanalitycznego, mówiąc ściślej dwóch porządków, wedle których należy czytać dzieła Freuda. Pierwszy z nich został nazwany „energetyką”, drugi zaś „hermeneutyką”. W pierwszym systemie dominuje mowa siły i energii, w drugim z kolei mowa sensu. Energetyka odnosi się do naukowych i pozytywistycznych skłonności Freuda. Skłonności te sprawiły, że Freud próbował przedstawić życie psychiczne jako to, co całkowicie zależne od działań mózgu. Energetyka opiera się na ekonomicznej<sup>9</sup> interpretacji życia psychicznego zapoczątkowanej w *Enwurf einer Psychologie* (1895). Ricoeur uważa, że ów tekst reprezentuje to, co można nazwać „nie-hermeneutycznym stanem systemu”. Wiąże się to z pojęciem „aparatu psychicznego”, które jest rozumiane mechanicznie

---

<sup>7</sup> Ricoeur wnioskuje, iż „psychoanaliza jest hermeneutyką: nie przez przypadek, lecz na mocy przeznaczenia psychoanaliza dąży do całościowej interpretacji kultury (...)” [Ricoeur, 2008, 69].

<sup>8</sup> Ricoeurowskie podejście do dzieł Freuda jest dwojakie. Francuski filozof w swojej autobiografii zaznacza, że rozpoznanie ważności psychoanalizy i uchwycenie filozoficznej zawartości Freudowskiego myślenia prowadzi go do podziału swojego dzieła „na «ogólną lekturę Freuda» i «pewną interpretację filozoficzną Freuda»”: [Ricoeur 2005, 23]. Pierwsza propozycja ma na uwadze dyskurs, w którym przeplata się język siły i język sensu, druga z kolei to zestawienie myślenia psychoanalitycznego z myśleniem fenomenologicznym. Ricoeur pisze: „(...) zdecydowałem się nie powoływać na żadnego z odnowicieli psychoanalizy (...). Postanowiłem również potraktować dzieło Freuda według tych samych reguł, co autorów filozoficznych (...)” [tamże].

<sup>9</sup> Interpretacja ekonomiczna związana jest z wpisaniem psychoanalizy w ramy nauk przyrodniczych. Chodzi tutaj o ilościowe ujęcie procesów psychicznych, to znaczy o przedstawienie procesów psychicznych „jako ilościowo zdeterminowane stany możliwych do odróżnienia części materialnych (...)” [Ricoeur 2008, 73]. Wyjaśnienie ekonomiczne ma na celu uchwycenie źródła pragnienia/życzenia (fr. *désir*).

i wydaje się, że nie ma związku z pracą interpretacji. Autor *Eseju o Freudzie* zauważa:

(...) to odwołanie się do zasady stałości i do hipotezy ilościowej reprezentuje ten aspekt freudyzmu, który najsilniej opiera się proponowanemu przeze mnie odczytaniu, zasadza się on bowiem na korelacji między energetyką a hermeneutyką, między stosunkami sił i stosunkami sensów [Ricoeur, 2008, 72].

Twórca psychoanalizy już w swojej pracy z 1895 roku zauważa, że istnieje potrzeba interpretacji „aparatu psychicznego”. Nawet gdy Freud był pod głębokim wpływem ilościowych nauk przyrodniczych, a swój czas i nadzieję poświęcał psychologii ograniczonej do zasad fizycznych, to w *Enwurf* – jak podkreśla Ricoeur – można wykryć hermeneutyczne napięcie, które staje się początkiem freudowskiego przeczucia o konieczności interpretacji znaczenia (*meaning*) [por. Bernstein, 2013, 132]. Ricoeur widzi rozwój teorii Freuda w kategoriach sukcesywnej redukcji pojęcia „aparatu psychicznego”. Objawiać się to będzie w przejściu od przestrzeni rozumianej jako miejsce konkretne, a zatem miejsce wydarzeń i działań, do przestrzeni, która będzie „miejscem szyfrowania i deszyfracji”<sup>10</sup>. Problem rozszyfrowania i interpretacji nabiera większego znaczenia, gdy Freud rozwija „dyskurs mieszany” (*mised discourse*) hermeneutyki i energetyki<sup>11</sup>. Oba wymiary są niezbędne do psychoanalitycznego dyskursu i tym samym nie mogą stać w opozycji do siebie. Energetyka implikuje hermeneutykę i hermeneutyka ujawnia energetykę<sup>12</sup>. Ricoeur

---

<sup>10</sup> Por.: „[...] sądzę jednak, że rozwój freudyzmu można rozpatrywać jako stopniowe ograniczanie pojęcia «aparatu psychicznego» – w rozumieniu «maszyny, która mogłaby funkcjonować sama z siebie» – do topiki, w której przestrzeń nie jest już miejscem konkretnym, światowym, ale sceną, na której ścierają się ze sobą role i maski; przestrzeń ta stanie się miejscem szyfrowania i deszyfracji” [Ricoeur, 2008, 72].

<sup>11</sup> Ricoeur, analizując strukturę dyskursu psychoanalitycznego, zauważa, że pisma Freuda ukazują się jako dyskurs mieszany, w którym można wyróżnić dwa wymiary: energetykę i hermeneutykę.

<sup>12</sup> „Jednocześnie narzuca się pewna interpretacja: lektura doprowadza nas do pewnego punktu krytycznego, «w którym zaczynamy rozumieć, że energetyka przechodzi przez hermeneutykę, oraz że hermeneutyka odkrywa energetykę. W tym

zaznacza, iż główny problem freudowskiej teorii poznania skupia się na korelacji między sensem a popędem, a zatem na próbie ujęcia struktury sensu zjawisk psychicznych i społeczno-kulturowych. To, co osobliwe w Ricoeurowskim czytaniu Freuda, to znalezienie punktu zespalałego hermeneutykę z energetyką. Autor *Eseju o Freudzie* jest zdania, że freudowska teoria poznania koncentruje się wokół pytania: jak energetyka przechodzi w hermeneutykę, a ściślej, jak zaangażować ekonomię wyjaśnienia w interpretację znaczeń i odwrotnie, jak interpretacja może stać się aspektem ekonomicznej interpretacji<sup>13</sup>? Jest to pytanie, na które Ricoeur stara się odpowiedzieć w trakcie czytania dzieła Freuda. Lektura Freuda odkrywa rzeczywistość, którą francuski filozof nazywa „semantyką pragnienia”<sup>14</sup>.

Ricoeur podejmuje refleksję nad wartością naukową różnych stylów interpretacji i przygotowuje tym samym warsztat pod czytanie tekstów Freuda. Wbrew panującym poglądom, że Freud rozpoczął psychoanalityczne badania, koncentrując się wyłącznie na analitycznej sytuacji leczenia poszczególnych pacjentów i odniósł się do problemów kultury w swoich późniejszych pismach, Ricoeur twierdzi, że interpretacja kultury zawsze była widoczna w jego pismach. Odtąd psychoanaliza jako interpretacja kultury staje się nieodłącznym aspektem całej kultury [Bernstein, 2013, 133].

### **Psychoanaliza i kultura**

Na wstępie rozważań o psychoanalizie i kulturze Ricoeur podejmuje problem egzegezy. Zwraca uwagę na możliwość przejścia od interpretacji psychoanalitycznych do interpretacji np. socjologicznych. Zauważa, że wśród mnogości istniejących interpretacji wymownym problemem staje się zachodząca między nimi relacja. W eseju *Konflikt*

---

właśnie punkcie pragnienie daje o sobie znać w ramach i za pomocą procesu symbolizacji» [Ricoeur, 1985, 235].

<sup>13</sup> Według Ricoeura epistemologiczny problem freudyzmu skupia się wokół pytania: „jak jest możliwe, aby wyjaśnienie ekonomiczne *przechodziło przez* interpretację, odnoszącą się do znaczeń, i – w kierunku przeciwnym – aby interpretacja stanowiła *moment* wyjaśnienia ekonomicznego?” [Ricoeur, 2008, 70].

<sup>14</sup> W oryginale użyte zostało słowo *désir*, które tłumaczone jest jako pragnienie, życzenie bądź pożądanie.

*hermeneutyk: epistemologia interpretacji* Ricoeur zaznacza, że istnieje potrzeba wyboru takiej metody, która w jak najlepszy sposób podejmie próbę odkrycia znaczenia ludzkiego bytu w kulturze.

Autor podaje przykład konfliktu interpretacji<sup>15</sup> i zaznacza, iż sam oscyluje między rozbieżnymi stylami interpretacyjnymi. W związku z tym zadaje pytanie: „(...) czy istnieje jakaś ortodoksyjna interpretacja (...)?”. I w dalszej części stwierdza: „Muszę interpretować, ale przecież w mojej sytuacji człowieka żyjącego w kulturze XX wieku nie ma jednej jedynej interpretacji” [Ricoeur, 1985, 132].

Spośród mnogości stylów interpretacyjnych styl podejrzeń (styl demistyfikacji)<sup>16</sup> staje się Ricoeurowi bliski. W należącej do tego stylu psychoanalizie dostrzega on rodzaj interpretacji i zaznacza, że

---

<sup>15</sup> Do pojęcia „konflikt interpretacji” prowadzi Ricoeura jego teoria symbolu. Symbol ze swoją semantyczną podwójnością domaga się interpretacji. Mnogość istniejących interpretacji stawia przed nami pytanie: która z interpretacji jest prawdziwa? Według Ricoeura jesteśmy podzieleni przez dwa style interpretacji, które nieustannie nam towarzyszą: styl demistyfikacji (hermeneutyka destrukcyjna) i hermeneutyka, która jest rodzajem rekolekcji (hermeneutyka rekonstrukcji) [por. Ricoeur, 1985, 133–134]. Podczas gdy pierwszą z nich napędza pragnienie demistyfikacji, redukcji złudzeń, druga ma za zadanie powtórny mityzację naszej myśli, ponowne odnowienie sensu [por. Ricoeur, 2008, 18]. Ricoeur jest zdania, że „trzeba nie tylko dopuścić do głosu te dwa style hermeneutyczne, ale przestać oscylować między nimi i pojąć, że w pewien sposób oba mówią to samo, że obie hermeneutyki mówią o tym samym” [Ricoeur, 1985, 140].

<sup>16</sup> Termin „hermeneutyka podejrzeń” utworzył Ricoeur, „aby scharakteryzować strategię interpretacji, która odnosi się z nieufnością do bezpośredniego sensu oraz sprowadza go do nieświadomej woli mocy. Obok Nietzschego Ricoeur wymienia jako przedstawicieli hermeneutyki podejrzeń także Freuda, który sens redukuje do nieświadomych popędów, oraz Marksa, który z kolei sprowadza go do skonfliktowanych interesów klasowych. Przeciwstawia im «hermeneutykę zaufania», która to, co istnieje sensownie, traktuje fenomenologicznie, aby wykorzystać wszystkie tego wymiary” [Grondin, 2007, 26–27]. W *Eseju o Freudzie* Ricoeur zaznacza, że szkołą podejrzeń rządzi trzech mistrzów: Marks, Nietzsche i Freud. „Istotne jest to, że wszyscy trzej, radząc sobie w miarę możliwości – to znaczy, mając przeciwko sobie przesady epoki – tworzą pośrednią *naukę* o sensie, nieredukowalną do bezpośredniej *świadomości* sensu. Wszyscy trzej próbowali, innymi drogami, uzgodnić swoje «świadome» metody deszyfracji z «nieświadomą» pracą szyfrowania, którą przypisywali woli mocy, bytowi społecznemu, nieświadomej psychice. (...) Tym więc, co wyróżnia Marksa, Freuda i Nietzschego, jest ogólna hipoteza, dotycząca zarówno procesu «fałszywej» świadomości, jak i metody deszyfracji” [Ricoeur, 2008, 40–41].

psychoanaliza ma na celu odczytanie znajdujących się w kulturze oznak ludzkiego działania. Psychoanaliza podejmuje fenomen kultury. Jest ona nie tylko terapeutyczna – oczywiście nie rezygnuje ona ze swojego posłannictwa leczenia – ale od początku chciała być czymś więcej, mianowicie interpretacją rzeczywistości ludzkiej (*une interprétation de la réalité humaine dans son ensemble*) [por. Ricoeur, 2008]. Poświadczenie takiego stwierdzenia można znaleźć – wedle Ricoeura – w listach Freuda do Fliessa<sup>17</sup>. Ricoeur postanowił prześledzić zawarte w listach analizy i zauważył, że już we wczesnych badaniach Freud podjął temat interpretacji kultury. Interpretacja kultury jest w mniemaniu Ricoeura czymś więcej niż tylko ubocznym efektem psychoanalizy. Doskonałym przykładem okazuje się interpretacja tragedii greckiej<sup>18</sup>, która w swej warstwie podstawowej skupiała się na odsłonięciu sensu czynności omyłkowych, marzeń sennych i ich symptomów. Pośrednio interpretacja ta miała na celu wyjaśnienie ludzkiej kultury i zachowań człowieka. Ricoeur zwraca uwagę na to, że Freud inspirował się tragedią grecką, zanim rozwinął swoją teorię *superego* [por. Ricoeur, 1985, 141]. Freud zauważył, iż dramat przeżywany przez odbiorców *Króla Edypa* jest dramatem kulturowym, dramatem uniwersalnym. Ricoeur ujmuje to w następujący sposób:

Jedno uderza każdego czytelnika pierwszych pism Freuda; chodzi o gwałtowny charakter odkrycia kompleksu Edypa, uzyskanego w jednym ruchu i w całości, jako dramat indywidualny *oraz* jako zbiorowy los ludzkości, jako fakt psychologiczny *oraz* jako źródło moralności, jako źródło nerwicy *oraz* jako źródło kultury [Ricoeur, 2008, 178].

---

<sup>17</sup> W 1887 roku rozpoczęła się korespondencja między Freudem a Fliessem [Freud, Fliess, 2009]. Obaj uczeni dzielili się swoimi spostrzeżeniami, odkryciami i hipotezami. Listy te są dla badaczy psychoanalizy ważnym dokumentem. Widać w nich bowiem kolejne etapy rozwoju myśli Freuda.

<sup>18</sup> W kręgu zainteresowań Ricoeura znajduje się tragedia grecka i tragedia elżbietańska. Tragedie te są dla niego istotne ponieważ ukazują możliwość posługiwania się kilkoma hermeneutykami równocześnie. W tragedii greckiej dwie hermeneutyki: podejrzeń i zaufania zbliżają się do siebie i łączą. Ricoeur zauważa, że łączy je dramat prawdy: „Sądzę, że właśnie w tym miejscu można pojąć głęboką zbieżność pomiędzy hermeneutyką wywodzącą się z psychoanalizy i hermeneutyki, która szanuje sens i stara się go wzbogacić, rozszerzyć (...)” [Ricoeur, 1985, 143].



Autor *Eseju o Freudzie* zauważa, że przedmiotem psychoanalizy nie jest wyłącznie sam popęd. Przedmiotem psychoanalizy jest związek (*relation*) pragnienia (*désir*) i kultury [por. Ricoeur, 2008]. Dla Freuda popęd nie jest tylko siłą o podstawie biologicznej. Znajduje się on w opozycji do kultury. Czynniki kulturowe działają jak hamulec w stosunku do pragnień (*désir*). Nadrzędnym celem podmiotu jest urzeczywistnienie pragnienia. Dokonuje się ono poprzez działanie. Psychoanaliza podąża zatem w kierunku podmiotu twórczego. Traktuje ona twórczość jako uzewnętrznienie ludzkich pragnień. Człowiek w koncepcji Freuda jest rozdarty przez sprzeczności, rozdzielony między sferą popędów a sferą kontrolowanych zachowań. Freud wyznacza trzy miejsca: nieświadomość (*inconscient*), podświadomość (*préconscient*) i świadomość (*conscient*), które przedstawiają dialektyczną relację, gdzie dzika, barbarzyńska nieświadomość jest ciągle porównywana z podświadomością jako miejscem języka i ze świadomością jako dojściem do świata zewnętrznego [por. tamże]. Spór między naszymi egoistycznymi pragnieniami a normami społecznymi prowadzi do ujawnienia się ludzkich pragnień w formie pośredniej, która wymaga interpretacji.

Ta sytuacja sprawia, że interpretacja snów i symptomów jest interpretacją w silnym tego słowa znaczeniu. Chodzi w niej o odszyfrowanie całości znaków, które przedstawiają się początkowo jako absurdalny tekst, który musi być zastąpiony tekstem bardziej zrozumiałym. Psychoanaliza staje się egzegezą tekstu (*une exégèse du texte*), techniką odszyfrowania (*une technique de déchiffrage*) czy w terminie ogólnym semantyką pragnienia (*une sémantique du désir*) [por. tamże].

Freudowska psychoanaliza proponuje dwa typy interpretacji. Pierwszy z nich można scharakteryzować za pomocą związku znaczenia i siły. Drugi z kolei – dostrzeżony przez Ricoeura w III rozdziale *Science des rêves* – za pomocą przedstawienia. Przebrane pragnienie prowadzi nas w labirynt sensu, który my nazywamy dziełami sztuki, legendami, folklorem czy mitem [por. tamże].

Zdaniem Ricoeura jedyną możliwą do przyjęcia interpretacją psychoanalityczną jest podejście do snów i marzeń sennych jak do dzieła sztuki. Dostarczony analitykowi materiał jest nieprzejrzyisty, dostarczone mu treści są zakamuflowane. Rolą analityka jest interpretacja owego materiału [por. tamże]. Ricoeur zauważa, że w

tekstach Freuda na temat dzieła sztuki zarysowuje się koncepcja psychoanalizy kultury. Freud nie rezygnuje w swoich rozważaniach z psychografii popędowej artysty, co więcej, chce zdemaskować popędy, które sprawiają, że artysta dokonuje aktu twórczego. Dzieło sztuki będące rezultatem aktu twórczego jest równocześnie symptomem i terapią<sup>19</sup>.

Ricoeur podaje trzy przykłady, które stopniowo rozjaśnią nam ten sposób interpretacji. Zauważa, że w dziele *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* dla Freuda nie jest ważna natura uwalniania popędów, lecz mechanizm, poprzez który treści nieświadome przenoszone są w inną formę wyrazu. Brak bezpośredniego dostępu do obrazowej formy marzenia sennego sprawia, że musimy bazować na narracji marzenia sennego, a zatem na jego formie językowej. Freud zauważa jednak, że opowieść tworzona przez pacjenta jest zawsze zależna od jego pamięci. Badanie wykazuje, że nie wszystkie obrazy marzenia sennego znajdują się w pamięci opowiadającego. W *Dowcip i jego stosunek do nieświadomości* twórca psychoanalizy wskazuje na inny sposób interpretacji. Dokonuje on przejścia od interpretacji obrazowej warstwy marzeń sennych do interpretacji narracji marzeń sennych, a zatem do interpretacji ich formy językowej.

Drugim przykładem jest freudowska analiza i reinterpretacja zagadkowej rzeźby Michała Anioła. *Mojżesz* jest dziełem, o którym – jak zauważa Freud – wygłoszono wiele sprzecznych opinii i dokonano wielu paradoksalnych interpretacji. Austriacki myśliciel postanowił w

---

<sup>19</sup> Ricoeur zaznacza: „Dzieło sztuki jest niezwykłą formą tego, co sam Freud nazywał «psychicznymi zstępami» przedstawień popędowych; mówiąc ściśle, są to pochodne stworzone; chcemy przez to powiedzieć, iż fantazja, która była tylko pewnym *signifié*, danym jako utracone (analiza wspomnienia z dzieciństwa wskazuje właśnie na tę nieobecność), ogłoszona została dziełem istniejącym w skarbnicy kultury (...)”. I dalej: „Wspólna granica psychoanalizy i filozofii twórczości otwiera się w innym punkcie: dzieło sztuki ma nie tylko wartość społeczną, ale – jak pozwoliły to zauważyć przykłady *Mojżesza Michała Anioła* i *Leonarda*, jak w wyrazisty sposób pokaże to omówienie Sofoklesowego *Króla Edypa* – jeśli dzieła te są twórczością, to w takiej mierze, w jakiej nie są prostymi projekcjami konfliktów artysty, lecz próbą ich rozwiązania; marzenie senne spogląda wstecz, w stronę dzieciństwa, w przeszłość; dzieło sztuki idzie dalej nawet niż sam artysta: jest to raczej prospektywny symbol osobistej syntezy i przyszłości człowieka, a nie regresywny symptom nierozwiązanych konfliktów” [Ricoeur, 2008, 166–167].

swoim eseju ukazać nam nieco odmienny od poprzednich model interpretacji<sup>20</sup>. Freud nie koncentruje się tylko na warstwie symbolicznej dzieła, ale stara się odczytać dzieło poprzez psychoanalityczną interpretację biografii twórcy. Ricoeur zauważa, że Freud w eseju *Mojżesz Michała Anioła* daje nam do zrozumienia, że prawdziwa interpretacja analityczna (*interprétation analytique*) nie jest odmienna od psychografii lub krytyki biograficznej [tamże]. W pierwszej kolejności Freud poddaje analizie dynamikę całej rzeźby *Mojżesza*. Analizuje postawę bohatera, układ rąk, ciała, tablic z przykazaniami, by w następnej kolejności skupić się na twórcy dzieła, co więcej, by obrać punkt widzenia artysty. Twórca psychoanalizy twierdzi, że za pomocą dzieła artysta dzieli się częścią siebie z innymi ludźmi. W dziele sztuki uzewnętrznia działające w sobie popędy, skrywa swoje procesy afektywne i kognitywne. Freud, kontemplując rzeźbę, nie przybiera pozycji stojącego na zewnątrz obserwatora, ale przyjmuje punkt widzenia posągu, wchodzi na chwilę do wnętrza rzeźby [por. Dilts, 1995, 101]. Według Ricoeura w eseju *Mojżesz Michała Anioła* Freud nie skupia się na tytułowym *Mojżeszu* jako na bohaterze historycznym, ale ukazuje, że dzieło to stało się przedmiotem kultury, stało się częścią historii kultury. Freud ukazuje, że sztuka jest czymś więcej niż tylko prostym obrazowaniem [por. Ricoeur, 2008]. „Dla Freuda *Mojżesz Michała Anioła* nie był po prostu tradycyjnym przedstawieniem «wycinka czasu» z jakiegoś zakurzonego wydarzenia historycznego czy estetycznie zadowalającym «studium emocji i charakteru». On widział w nim głęboką i uniwersalną opowieść o gatunku ludzkim – o «zwalczaniu» i przekierowywaniu lub «sublimowaniu» «własnej namiętności» dla wyższego «przeznaczenia» lub «misji». Według Freuda Michał Anioł «*miał zamiar przedstawić burzę gwałtownych uczuć, które podług wszelkich oznak pozostają w spokoju*» [Dilts, 1995, 112].

Trzeci przykład, który rozjaśnia sposób freudowskiej interpretacji został zawarty w eseju *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*. Freud sporządził projekt psychobiograficzny artysty. Był

---

<sup>20</sup> Freud jest przeciwny interpretacji *Mojżesza* w kontekście opisu biblijnego, dlatego postanawia ukazać swojemu czytelnikowi nową perspektywę, z jakiej można analizować rzeźbę.

zdania, że proponowana przez niego metoda nie polega tylko na badaniu ludzkich ułomności, patologii ludzkiego umysłu czy nieświadomych konfliktów wewnętrznych, ale może posłużyć jako metoda mająca na celu zbadanie i obserwację nieprzeciętych ludzkich właściwości.

W myśli Freuda działalność zarówno artystyczna, jak i naukowa Leonarda były wynikiem sublimacji. Uważał on, że „twórczość artystyczna daje upust także jego pragnieniom seksualnym” [Freud, 2005, 283], że impulsy seksualne są siłą, która sprawia, że człowiek podejmuje działanie naukowe, społeczne czy też artystyczne. W swoich analizach skupiał się na wzmiankach dotyczących życia Leonarda, jego reputacji i sławy, a także na nikłych informacjach dotyczących dzieciństwa i życia rodzinnego. Freudowskie badania nad życiem Leonarda idą krok dalej. Badacz wnioskuje, że wydarzenia zapamiętane przez Leonarda z czasów dzieciństwa nie są faktycznymi wydarzeniami, a tylko wytworami jego wyobraźni. Fantazja jest tutaj – według Ricoeura – odtwarzana w przedmiocie kultury. Przedmiotem interpretacji pozostaje uśmiech Mony Lisy, który Freud uznaje za odtworzenie relacji z matką<sup>21</sup>. Obraz ten jest przywołaniem pamięci o prawdziwej matce, która porzuciła Leonarda jako dziecko. Pamięć o matce została utracona i stało się to emocjonalną porażką Leonarda. Pamięć o matce jest utracona dla Leonarda i jest stracona dla historyka. Nie ma istnienia innego niż dzieło sztuki [Ricoeur, 2008]. Dzieło sztuki staje się przedmiotem w świecie kultury i podlega naszej percepcji i interpretacji. Dlatego też Freud w swoich analizach kieruje się w stronę schematów kulturowych i wydarzeń historycznych, jakie miały miejsce w czasie powstawania konkretnego dzieła.

Freud nie bez przyczyny ukierunkowuje swoją analizę na dzieła sztuki. W swojej autobiografii pisze:

Ale dzieła sztuki robią na mnie wielkie wrażenie (...). Mam taką naturę, że gdy nadarzy się okazja, spędzam na kontemplowaniu ich wiele czasu i że chciałbym je na swój sposób ująć, czyli wytłumaczyć sobie, jak to się

---

<sup>21</sup> W swojej książce Freud pisze: „(...) uśmiech Giocondy wzbudził w nim wspomnienie o matce (...). Leonardowi udało się w uśmiechu Mony Lisy ukazać jego podwójny sens – zarówno obietnicę bezgranicznej czułości, jak i złowieszczą groźbę” [Freud, 2005, 268–271].

dzieje, że one na mnie oddziałują. (...) Racjonalistyczna, być może analityczna dyspozycja wzdraga się we mnie przed sytuacją, w której to ja mam być ovladnięty przez dzieło sztuki, nie widząc jednak, dlaczego tak się dzieje i co właściwie mną ovladnęło [cyt. za: Dilts, 1995, 90].

Słowa Freuda wskazują na chęć odnalezienia przez niego nieznanego motywów ludzkich działań, chęć wykrycia tego, co niejawnie w dziele sztuki. Freudowska psychoanaliza kultury zakłada, że kultura jest rezultatem ludzkiej aktywności, a wytwory kultury stają się częścią ludzkiego rozumienia świata. Stąd też psychoanaliza kultury ma na celu interpretację nadwyżki znaczenia, która pojawia się w dziele sztuki. Co więcej Ricoeur zauważa, że Freud nie interesuje się tylko samym pragnieniem (fr. *désir*, niem. *Wunsch*), ale połączeniem, stosunkiem pragnienia i kultury. W dziełach kultury, które wywołują w nas pewne uczucia, estetyczne wrażenia, zawiera się również informacja o samym artyście, o tym, co pociągnęło go do twórczości<sup>22</sup>.

### Zakończenie

Gdy spojrzymy na położenie psychoanalizy we współczesnej refleksji filozoficznej, nie sposób nie dostrzec jej oddziaływania na nauki o człowieku i kulturze. Wpływowe nurty rozważań nad kulturą<sup>23</sup> korzystają z bogactwa myśli psychoanalitycznej i częstokroć posługują się formami psychoanalitycznego myślenia.

Ricoeur w swojej refleksji pochyła się nad dziejowością człowieka, jego interpretacją świata i kultury. Zarysowana przez niego filozofia hermeneutyczna traktuje interpretację jako formę relacji ze światem i jest hermeneutyką o wymiarze egzystencjalnym. Jej zainteresowania zmiernają w kierunku człowieka i tworzonej przez niego kultury. Ricoeurowski namysł nad człowiekiem i formami jego ekspresji łączy się z psychoanalizą. Autor *Eseju o Freudzie* postanowił poddać interpretacji teksty Freuda, twierdząc, że psychoanaliza może

---

<sup>22</sup> „Freud był przekonany, że misja artysty polega na tym, aby «udało się również nas wprawić w dyspozycję afektową, stworzyć w nas ową konstelację psychiczną, która dała artyście siłę napędową do twórczości». W takim wymiarze rzeźba – poza opowiadaniem historii o Mojżeszu – mów też wiele o samym artyście” [Dilts, 1995, 112].

<sup>23</sup> Do wpływowych nurtów rozważań nad kulturą należą m.in. hermeneutyka, post-strukturalizm czy dekonstrukcja.

być uznana za filozofię kultury. Według Ricoeura pisma Freuda należy czytać tak jak dzieła innych filozofów. Myśliciel podejmuje zatem próbę interpretacji i zestawienia swoich wniosków z teoretycznymi ustaleniami psychoanalizy. Jego lektura jest charakterystycznym wyjaśnieniem freudyzmu.

Ricoeur, pisząc dzieło o Freudzie, dzieli je na trzy części: „Problematyka”, „Analizy” i „Dialektyka”. Umieszcza psychoanalizę w filozoficznych debatach na temat języka, a w szczególności na temat języka symbolicznego. Ponadto umiejscawia Freuda wśród mistrzów podejrzeń takich jak Marks czy Nietzsche<sup>24</sup>, podkreślając, że wszyscy trzej zakwestionowali naiwną wiarę w to, że świadomość jest przeźroczysta. Innymi słowy, ci mistrzowie podejrzeń ukazali, że świadomość bynajmniej nie jest taka, „jaką jawi się sobie samej” [Ricoeur, 2008, 40], ale jest zawsze świadomością zapośredniczoną. Oznacza to, że Freuda należy czytać jako demaskatora naszych złudzeń, jako kogoś, kto daje nam zasady interpretacji nieświadomości. Nieświadomość przejawia się w neurotycznych symptomach, marzeniach i twórcach kultury.

Ricoeur jest jednym z tych filozofów, którzy wyszli poza ramy ujmowania psychoanalizy jako nauki empirycznej. Francuskiego filozofa nie interesuje Freud jako terapeuta, ale przede wszystkim jako autor, w którego pracach dostrzec można refleksję nad człowiekiem i kulturą<sup>25</sup>. Za pośrednictwem kultury człowiek urzeczywistnia swoją wizję świata, zaś za sprawą interpretacji dzieł kultury pragnie uczynić swoje życie sensownym. Dlatego też Ricoeur prowadzi badania nad psychoanalizą w odniesieniu do tradycji hermeneutycznej i pragnie dokonać reinterpretacji tekstów Freuda<sup>26</sup>. Psychoanaliza jest wedle Ricoeura hermeneutyką mającą za przedmiot „semantykę pragnienia”, gdzie krzyżuje się pragnienie i mowa, struktury nieświadome i świat kultury. Psychoanaliza jest hermeneutyką, w której „język pragnienia

---

<sup>24</sup> Mistrzom podejrzeń towarzyszy wspólna koncepcja „fałszywej świadomości”. Świadomość jest zapośredniczona przez walkę klas i stosunki produkcji – Marks, przez libido – Freud, przez wolę mocy – Nietzsche.

<sup>25</sup> „Ale Freud jest kimś więcej niż lekarzem, to prawdziwy egzegeta współczesnej kultury” [Ricoeur, 1985, 136].

<sup>26</sup> Część krytyków Ricoeura zarzuca mu, że tworzy on z psychoanalizy jeszcze jedną teorię interpretacji.

jest dyskursem łączącym sens i siłę”<sup>27</sup>. Sens jest tym, co dzieło, marzenie senne czy przejęzyczenie posiada. Poprzez różne formy ludzkiej ekspresji nieświadome nadaje sobie postać, którą należy przetłumaczyć, rozszyfrować i dotrzeć do wielości przypisanych mu znaczeń. Ricoeur wykazuje, że na terenie ekonomii pożądania nadrzędnym zadaniem staje się „ja”. Przedstawia drogę, na której dokonujemy przejścia od freudowskiej semantyki pragnienia do rozwoju własnej świadomości. Ricoeur stwierdza również, że należy wyjść poza lekturę tekstów Freuda. Rozważania Freuda stają się tylko punktem wyjścia do naszej refleksji nad świadomością siebie. Freud „na miejscu bytu świadomego (*Bewusst-sein*) umieszcza stawanie-się-świadomym (*Bewusst-werden*). To, co było początkiem, staje się zadaniem i celem” [Ricoeur, 1985, 250].

Interpretując Freuda, Ricoeur zauważa, że w pragnieniu zawiera się pewien wymiar czasowości. W związku z tym pisze:

Otóż pozycję pragnienia cechuje pewna uprzedniość, zarazem filogenetyczna, ontogenetyczna, historyczna i symboliczna. Pragnienie pod wszelkimi względami jest czymś wcześniejszym, jest czymś wyprzedzającym [tamże, 186].

Tak rozumiana pozycja pragnienia zostaje przez niego określona mianem archeologii podmiotu<sup>28</sup>, w skład której wchodzi archeologia popędu i narcyzmu, archeologia *superego* oraz archeologia walki Erosa i Thanatosa. Archeologia ma swoje odniesienie w teleologii podmiotu, bowiem pragnienie w swoich początkach i końcach łączy w sobie archeologię z teleologią. Podmiot ma bowiem zarazem *arché* jak i *télos*, który pozwala na realizację świadomości rozumianej jako zadanie.

---

<sup>27</sup> Por: „language of desire is a discourse combining meaning and force” [Ricoeur, 1970, 424].

<sup>28</sup> Ricoeur pisze: „Pojęcie to nie jest pojęciem Freuda i w żadnym wypadku nie chcemy narzucić go siłą odczytaniu Freuda ani podstępem odnaleźć go w jego dziele. Jest to pojęcie, które ja formułuję, aby – czytając Freuda – zrozumieć mnie samego” [Ricoeur, 2008, 387]. W innym miejscu z kolei: „To właśnie nazywam archeologią, archeologią popędu i narcyzmu, uogólnioną archeologią *superego* i idoli, hiperboliczną archeologią wojny olbrzymów, Erosa i Thanatosa. Należy jednak zdać sobie sprawę z faktu, że pojęcie archeologii jest w swej istocie pojęciem refleksyjnym, archeologia jest archeologią podmiotu” [Ricoeur, 1985, 242].



Dialektyka archeologii i teleologii jest według francuskiego filozofa kluczem do filozoficznej interpretacji Freuda. Ricoeur nawiązuje do Heglowskiej *Fenomenologii ducha* i uważa, że można dokonać przejścia od archeologii do teleologii, bowiem zarówno archeologia, jak i teleologia odnoszą się do tego samego podmiotu. Co więcej, Ricoeur zauważa, że Hegel łączy teleologię umysłu (*teleology of mind*) z archeologią życia i pragnienia (*archaeology of life and desire*). Freud odnosi tematykę archeologii nieświadomości do tematyki celowości procesu stawania się świadomym [por. Ricoeur, 1970, 461–462]. W dalszych rozważaniach stwierdza:

[...] jest tu głęboka tożsamość dwóch hermeneutyk, regresywnej i progresywnej<sup>29</sup>, mogą być przedstawione jasno i zdecydowanie. To tutaj archeologia siebie i telos ludzkiej przygody będą zapowiedzią niekończącej się egzegezy mitów i ukrytych tajemnic naszego dzieciństwa i narodzin<sup>30</sup>.

W taki sposób Ricoeur stara się wykazać, że w psychoanalizie środkiem do pojęcia ludzkiej psychiki są zdarzenia, jakie miały miejsce w dzieciństwie, natomiast sposobem do zinterpretowania kultury są wydarzenia, które odbyły się u początków ludzkości. Archeologia podmiotu musi zostać – wedle Ricoeura – wzbogacona o filozofię refleksji, która uzupełnia archeologię teleologią. *Arché* jest początkiem, głębą popędową, *télos* zaś projektem kulturowym [por. Ricoeur, 1985, 253].

---

<sup>29</sup> Wspomniana przez Ricoeura hermeneutyka regresywna i hermeneutyka progresywna odpowiada wprowadzonemu przez niego pojęciu archeologii i teleologii. Ricoeur pisze: „(...) przedstawiłem opozycję między ruchem regresywnym, skierowanym w stronę czegoś dziecięcego, archaicznego a ruchem progresywnym, skierowanym w stronę telosu (celu), stanowiącego pełne znaczenia wypełnienie” [Ricoeur, 2005, 23].

<sup>30</sup> „It is here that the profound identity of the two hermeneutics, regressive and progressive, may be show most clearly and forcefully. It is here that the archeology itself, and the telos of the human adventure will be foreshadowed in the endless exegesis of the myths and hidden secrets of our childhood and birth” [Ricoeur, 1970, 515].



## BIBLIOGRAFIA

- Bernstein, Richard J., 2013, *Ricoeur's Freud*, "Études Ricoeuriennes/Ricoeur Studies", Vol 4, No 1, ss. 130–139.
- Dilts, Robert B., 1995, *Strategie geniuszy. Myśl jak Freud, da Vinci i Tesla*, przeł. M. Machnik, Gliwice: Helion.
- Freud, Sigmund, 2005, *Leonarda da Vinci wspomnienia z dzieciństwa*, [w:] tenże, *Poza zasadą przyjemności*, przeł. Jerzy Prokopiuk, Warszawa: PWN.
- Freud, Sigmund, 1991, *Moje życie i psychoanaliza*, przeł. A. Kowalszyn, B. Gawroński, Warszawa: Sfinks.
- Freud, Sigmund, 1984, *Wstęp do psychoanalizy*, Warszawa: PWN.
- Freud, Sigmund, Fliess, Wilhelm, 2009, *Korespondencja*, przeł. R. Reszke, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Grondin, Jean, 2007, *Wprowadzenie do hermeneutyki filozoficznej*, przeł. L. Łysień, Kraków: WAM.
- Ricoeur, Paul, 1970, *Freud and Philosophy: An Essay on Interpretation*, Chicago: The University of Chicago Press.
- Ricoeur, Paul, 1985, *Konflikt hermeneutyk: epistemologia interpretacji*, przeł. J. Skoczylas, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa: PAX, ss. 124–147.
- Ricoeur, Paul, 2008, *O interpretacji. Esej o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Ricoeur, Paul, 1985, *O pewnej filozoficznej interpretacji Freuda*, przeł. H. Igalson, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa: PAX, ss. 227–245.
- Ricoeur, Paul, 2008, *Psychanalyse et culture*, [w:] tenże, *Ecrits et conférences I. Autour de la psychanalyse*, [http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles\\_pr/critique-sociologique.pdf](http://www.fondsriceur.fr/uploads/medias/articles_pr/critique-sociologique.pdf), (dostęp z dnia 20.01.2014).
- Ricoeur, Paul, 2005, *Refleksja dokonana. Autobiografia intelektualna*, przeł. P. Bobrowska-Nastarzewska, Kęty: Antyk
- Ricoeur, Paul, 1989, *Teoria interpretacji: dyskurs i nadwyżka znaczenia*, przeł. K. Rosner, [w:] *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW, ss. 156–180.

- Ricoeur, Paul, 1974, *The Conflict of Interpretation, Essays in Hermeneutics*, Evanston: Northwestern University Press.
- Ricoeur, Paul, 1985, *Wyzwanie semiologiczne problem podmiotu*, przeł. E. Bieńkowska, [w:] tenże, *Egzystencja i hermeneutyka*, Warszawa: PAX, ss. 245–276.
- Ricoeur, Paul, 1989, *Zadanie hermeneutyki*, przeł. P. Graff, [w:] tenże, *Język, tekst, interpretacja*, Warszawa: PIW, ss. 191–224.

## **ABSTRACT**

### **PSYCHOANALYSIS AND CULTURE. RICOEUR'S READING OF FREUD**

The subject of "Psychoanalysis and culture" is one of the three main topic lines Ricoeur moves in his essays on Freud. Ricoeur takes the intellectual challenge of comprehensive interpretation of the Freud's work and shows his subtle understanding of Freud's philosophical views. Ricoeur tries his best to translate the language of psychoanalysis into philosophy. At the same time he's aware that psychoanalysis is a profound challenge for someone who previously dealt with phenomenology, existential philosophy and language sciences. Ricoeur sets himself reflective context within his moves. He sets a basis on Freudian interpretations and analysis of art, cultural and psychic phenomena. Ricoeur proposes to take research on psychoanalysis in relation to the hermeneutic tradition, and more specifically, the hermeneutic conception of meaning. However Freud in his work often deals with the meaning of dreams, slips or neurotic symptoms. Such understanding of psychoanalysis allows for a deeper interpretation of human internal states, it also interprets the signs wielding a mental life. So how does look and what is the project of hermeneutic interpretation of psychoanalysis? What is the place of psychoanalysis in the culture movement?

**KEYWORDS:** Freud, Ricoeur, psychoanalysis, culture, hermeneutics, semantics of desire

**SŁOWA KLUCZOWE:** Freud, Ricoeur, psychoanaliza, kultura, hermeneutyka, semantyka pragnienia



**JANUSZ GUZOWSKI**  
UMK W TORUNIU

## **PSYCHOLOGICZNE ŹRÓDŁA TEORII SPISKOWYCH**

### **Wstęp**

Wiara w prawdziwość niepotwierdzonych teorii spiskowych – szczególnie tych o globalnym zasięgu, obejmujących czasowo i przestrzennie znaczne obszary – jak zresztą większość fałszywych poglądów, może być potencjalnie szkodliwa. Dotyczy to wymiaru tak indywidualnego, jak zbiorowego. Dla przykładu, przekonanie o tym, że papierosy nie powodują raka, a wszystkie badania o tym świadczące są manipulacją i wynikiem działania lobby lekarsko-farmaceutycznego, może doprowadzić do lekceważenia zagrożenia, a tym samym zwiększać ryzyko poważnych chorób. W wymiarze społecznym obecność myślenia spiskowego może skutkować paraliżem politycznym i zyskiwaniem poparcia przez populistyczne ruchy i partie, które będą rozgrywać panujące nastroje. Wreszcie, teorie spiskowe od kilkunastu lat przestały być ciekawostką na marginesie kultury, a stały się elementem jej mainstreamu [Lee, 2011]. Wystarczy wspomnieć w tym kontekście serial *Z archiwum X*, książki Dana Browna, czy gry z serii *Assassin's Creed* – każda z tych pozycji czerpie garściami z licznych teorii spiskowych i umacnia ich obecność w myśleniu potocznym. Między innymi z tych powodów postulat pogłębionego namysłu nad teoriami spiskowymi i myśleniem spiskowym jest uprawomocniony. Całościowa analiza tego zjawiska powinna obejmować nie tylko historię i procesy powstawania poszczególnych teorii spiskowych (w tym także ich faktualne podstawy), ich miejsce w kulturze i społeczeństwie, wpływ na politykę i zachowania wyborcze, ale także próbę odpowiedzi na pytanie, dlaczego, w pierwszej kolejności, w obliczu wieloznacznych faktów przyjmujemy prawdziwość danej teorii. Byłby to zatem dyskurs wpisany w szersze zagadnienie racjonalności oraz uzasadniania i kształtowania poglądów. Właśnie w tym ostatnim obszarze usytuowana

jest niniejsza praca. Należy zatem zaznaczyć, co rozumiemy przez teorię spiskową.

### **Definicja teorii spiskowej**

Zgodnie z propozycją Sunsteina i Vermeule'a z Uniwersytetu Harvarda przyjmujemy, że daną teorię można uznać za teorię spiskową, jeśli wyjaśnia ona jakieś wydarzenie lub praktykę przez odwołanie się do intrygi związanej przez ludzi posiadających znaczne wpływy, którzy starają się ukryć swoją rolę, przynajmniej do czasu zrealizowania swoich zamiarów [Sunstein, Vermeule, 2009]. Podana definicja ma trzy podstawowe zalety. Po pierwsze, wydaje się, że ujmuje istotę większości, jeśli nie wszystkich, teorii spiskowych. Po drugie, nie przesądza z góry o prawdziwości lub fałszywości danej teorii spiskowej. Wreszcie, po trzecie, nie wartościuje teorii spiskowych jako z natury szkodliwych czy pożytecznych. Dla przykładu, w dzieciństwie większość z nas była ofiarami spisku związanego przez dorosłych, którzy ukrywali swoją rolę w podkładaniu świątecznych prezentów pod choinkę. Prawdziwa, niestety, teoria, iż rodzice wymyślili świętego Mikołaja jest – zgodnie z przyjętą definicją – teorią spiskową, choć z pewnością nie można jej przypisać szkodliwego czy złowrogiego charakteru. Co ważne, jest ona teorią spiskową także z tego względu, iż przypisuje rodzicom znaczne wpływy, które pozwalają na wprowadzanie dzieci w błąd, co w tym wypadku jest niewątpliwie prawdą. Jednak już teorii, iż moi sąsiedzi sprzysięgli się przeciwko mnie i celowo nie odpowiadają mi „dzień dobry”, gdyż w ostatnim tygodniu zbyt głośno słuchałem muzyki, nie możemy uznać za teorię spiskową, gdyż w tym kontekście sąsiedzi nie posiadają znacznych wpływów, które faktycznie pozwalałyby im na realizację ich resocjalizacyjnych planów. A zatem określenie teorii mianem teorii spiskowej nie implikuje ani jej fałszywości, ani szkodliwego charakteru. Mimo to, w niniejszej pracy chcemy się skupić na tych teoriach spiskowych, które są ewidentnie fałszywe, a także potencjalnie niebezpieczne.

Michael Barkun wyróżnił trzy typy teorii spiskowych, w zależności od zakresu zdarzeń, jaki obejmują i od stopnia ich skomplikowania. I tak, możemy mówić o teoriach dotyczących konkretnego wydarzenia, teoriach systemowych, a także o superkonspiracjach

(*superconspiracies*). Przykładem teorii dotyczących pojedynczego wydarzenia może być przekonanie o tym, że księżna Diana została zamordowana lub upozorowała swoją śmierć, że AIDS jest chorobą stworzoną rozmyślnie do walki z czarnoskórą ludnością, czy różne warianty teorii spiskowej dotyczącej zabójstwa Johna Kennedy'ego. Jednakże na tym najniższym poziomie skomplikowania poszczególne teorie nie są ze sobą połączone i służą wyjaśnieniu tylko niewielkiego zakresu wydarzeń. Inaczej jest w teoriach systemowych, które łączą ze sobą liczne teorie spiskowe w ramach jednego, globalnego planu. W teoriach systemowych postuluje się najczęściej jedną, potężną siłę, która stoi za wszystkimi najważniejszymi wydarzeniami na świecie – najczęściej mają to być MASONI, ILUMINACI czy TEMPLARIUSZE. Wreszcie, superkonspiracje to potężne, wielopoziomowe struktury, w których jedne teorie spiskowe nabudowane są na innych teoriach. Potrafią one syntetyzować teorie spiskowe, które na poziomie systemowym pozostawałyby ze sobą w konflikcie (np. światem nie mogą rządzić jednocześnie wyznawcy Lucyfera i Kościół Katolicki). Jak zauważa Barkun, ich rozwój nastąpił głównie po roku 1980 [Barkun, 2003]. W superkonspiracjach w sposób najbardziej widoczny ujawniają się cechy myślenia spiskowego, dlatego w dalszych analizach będziemy opierać się głównie na tych teoriach. Za podstawowy przykład posłuży nam wielowątkowa i wielopiętrowa teoria zsyntetyzowana przez Jana van Helsinga (wł. Jana Udo Holeya), którą przedstawił w książce *Ręce precz od tej książki*. Idea, którą w niej rozważa, obejmuje tak różnorodne wątki, jak pozaziemskie pochodzenie człowieka, zaginione kontynenty, nieznanne planety Układu Słonecznego, dzieci Jezusa i Marii Magdaleny, sfingowanie przez rząd USA lądowania na księżycu, podziemne miasta w Stanach Zjednoczonych, przepowiednie Nostradamusa, demony i opętania, tajne loże rządzące światem, antygravitacyjne statki nazistów, zdalne kontrolowanie myśli, i zniszczenie WTC w wyniku zaplanowanego ciągu eksplozji – a wszystkiemu towarzyszą tajemne prawa natury w rodzaju „kosmicznego pola duchowości” [van Helsing, 2004]. Całość jest zadziwiającym konglomeratem ufologii, ezoteryzmu, nazistowskiego okultyzmu i teorii spiskowych.

## **Cechy myślenia spiskowego**

Barkun wyróżnia trzy cechy myślenia spiskowego, które uwidaczniają się niemal na każdej stronie publikacji van Helsinga. Można je podsumować następująco. Po pierwsze, nic nie dzieje się przez przypadek. Teorie spiskowe sugerują, że wydarzenia, które mają poważne i dalekosiężne konsekwencje nie są dziełem przypadku czy zbiegu okoliczności, lecz że zostały świadomie zaplanowane. Innymi słowy, niektóre zdarzenia są zbyt ważne by mogły być jedynie dziełem przypadku. W skrajnych sytuacjach prowadzi to do wytworzenia schizofrenicznego świata fantazji, który staje się bardziej spójny od rzeczywistości [Barkun, 2003]. Dla van Helsinga istotnie żadne doniosłe w skutkach wydarzenie historyczne nie mogło być dziełem przypadku:

I tak to się toczy... Niczemu zapobiec już nie można. O tym, że świat zostanie – celowo – zalany przez wielką falę terroryzmu, jeden z moich najlepszych przyjaciół usłyszał od wielkiego mistrza pewnej berlińskiej loży już w 1997 roku. Wszystko toczy się więc zgodnie z planem... [van Helsing, 2004, 169]

To wyeliminowanie przypadkowości ze świata osiąga u van Helsinga niemalże status prawa fizycznego:

Wszyscy to znamy – myślimy o kimś i nagle ten ktoś dzwoni. Mowa tu o telepatii, podświadomym nawiązywaniu kontaktu myślowego, czego podstaw upatrywać można w rezonansie. Inny przykład: właśnie otrzymaliśmy posadę przedszkolanki. W poczekalni gabinetu lekarskiego siada obok Was kobieta, z którą nawiązujecie rozmowę. Kim jest z zawodu? Przeszkolanką! Jaki zbieg okoliczności... Po powrocie do domu włączacie telewizor i co widzicie? Reportaż o nowo otwartym przedszkolu! Nieprawdopodobne, tyle zbiegów okoliczności! [van Helsing 2004, 280]

Drugą zasadę, która, zdaniem Barkuna, leży u podstaw myślenia spiskowego, można określić następująco – nic nie jest tym, na co wygląda. Rzeczy, które wydają się najprostszymi lub najbardziej prawdopodobnymi wyjaśnieniami, w rzeczywistości są mistyfikacją, ponieważ spiskowcy pragną ukryć swoją tożsamość lub działalność. Dlatego też nawet mocne dowody świadczące o prawdziwości tezy wykluczającej spisek nie mogą być uważane za w pełni wiarygodne. W przypadku śmierci księżnej Diany najbardziej prawdopodobnym

wytłumaczeniem wydaje się wypadek – jej samochód jechał z prędkością 120 kilometrów na godzinę, kierowca był pod wpływem alkoholu, a żaden z pasażerów nie miał zapiętych pasów. Jednak, zdaniem zwolenników teorii spiskowej, brytyjskie służby specjalne właśnie tak zaplanowały zabójstwo księżnej Diany, by wyglądało na nieszczęśliwy wypadek. Zdaniem Mohameda Al-Fayed, ojca Dodiego Al-Fayed, powodem zamachu był fakt, iż księżna Diana była w ciąży z jego synem, co oznaczało, że ich dziecko będzie pierwszym w historii pretendentem do brytyjskiego tronu muzułmańskiego pochodzenia. Według Mohameda Al-Fayed brytyjska rodzina królewska nie mogła pozwolić sobie na takie upokorzenie (nie mogła ani oficjalnie ogłosić, że dziecko księżnej jest owocem zdrady małżeńskiej, ani dopuścić do wychowania go jako syna księcia Karola, co umożliwiłoby mu ubieganie się o tron), wobec czego postanowiła zamordować księżną Dianę. Dowodem na poparcie tej tezy miał być m.in. fakt, że kamery i oświetlenie w tunelu, w którym doszło do wypadku, zepsuły się akurat przed zdarzeniem [Lewis, 2012]. Van Helsing na każdym kroku podkreśla, że „oficjalna” wersja wydarzeń jest najczęściej tą, w którą ktoś chce, abyśmy uwierzyli, podczas gdy prawda wygląda zupełnie inaczej:

W ostatnim dziesięcioleciu świat przeżywał pewien wstrząs. Na rynku pojawiło się wiele książek ujawniających kulisy polityki (...) książek, które uświadamiają nam, że nie wszystko, co jest nam wmawiane przez polityków i media, odpowiada prawdzie, które pokazują, że trwające dziesięciolecia „pranie mózgu” nie musi stać się nieodzowną częścią postrzegania przez nas świata (...) Popatrzmy na wydarzenia z 11 września. Już chyba nikt nie wierzy w oficjalną wersję wydarzeń, jaką wręcz hipnotycznie próbuje się nam wpajać. Podobnie jest z wyjaśnieniami rządu Stanów Zjednoczonych uzasadniającymi interwencję w Iraku, które wzbudzają już tylko śmiech (...) Podręczniki historii są zakłamane, podobnie jak zdjęcia z lądowania na Księżycu, a fizyka kwantowa podważyła zasadność prawie wszystkie dziedzin nauki, których hipotezy okazują się przestarzałe [van Helsing 2004, 18–19].

Wreszcie, zdaniem Barkuna, ponieważ w myśleniu spiskowym nie ma miejsca na przypadek, jego zwolennicy doszukują się – jawnych lub celowo ukrywanych – związków między wszystkimi istotnymi wydarzeniami. Jak stwierdza Barkun, zwolennicy teorii spiskowych



muszą stale angażować się w proces łączenia i korelacji w celu znalezienia ukrytych połączeń [Barkun, 2003].

W przypadku Jana van Helsinga widać to nie tylko w ilości różnorodnych tematów, które łączy ze sobą w swojej superkonspiracji, ale także w tendencji do włączania kolejnych elementów do jego układanki na podstawie drobnych lub arbitralnie zinterpretowanych szczegółów. Często ucieka się do numerologii, by wytłumaczyć, dlaczego pewne wydarzenia są ze sobą połączone. Przytoczmy kilka przykładów:

Mamy tu do czynienia z numerologią, czyli z nadawaniem literom i wyrazom wartości liczbowych. W Apokalipsie czytamy, że chodzi o liczbę imienia (Bestii). Według kabały, każda litera odpowiada pewnej liczbie. I dalej: każda liczba i litera ma pewne znaczenie, pewien charakter. Kto jest świadomy znaczeń liczb, ten może, posługując się liczbą uzyskaną, określić czyjś charakter i przewidzieć czyjeś losy. Ponieważ jest wiele kluczy liczbowych, możliwe są różne interpretacje. O kluczu mówi się na przykład wtedy, gdy ustala się kolejność liter w alfabecie (a=1; c=3; u=21). Pomnożmy te wartości przez sześć (a=6; c=18; u=126), a odczytamy, co następuje: COMPUTER = 18 + 90 + 78 + 96 + 126 + 120 + 30 + 108 = 666 [van Helsing, 2004, 162].

I dalej:

Zresztą rozszyfrowaniem numerologicznym można też objąć nazwy firm albo stron www. „W” ma w kabale swój odpowiednik w postaci liczby 6, tak więc zawsze wprowadzamy liczbę 666, kiedy chcemy odwiedzić jakąś stronę internetową. Treść symboliczna jest tu taka sama, jak w przypadku kodu kreskowego z jego trzema przedłużonymi kreskami – liczba 666 jest wszechobecna! [van Helsing, 2004, 162-163]

Tak oto połączyliśmy Apokalipsę z Internetem. Do podstawowych cech myślenia spiskowego wyszczególnionych przez Barkuna można dodać, moim zdaniem, jeszcze jedną. Mianowicie – wskazówki są wszędzie. To pozornie paradoksalne ze względu na drugą przesłankę myślenia spiskowego stwierdzenie idealnie wpisuje się w niemal wszystkie teorie spiskowe i wydaje się ich cechą istotową. Mimo że postulowane przez teorie spiskowe siły kierujące światem robią wszystko, by utrzymać swoje zamiary w tajemnicy i oszukać opinię publiczną co do

rzeczywistych wydarzeń, to jednak z drugiej strony wszędzie pozostawiają wskazówki swojej obecności. Istotnie, niektóre elementy teorii spiskowych można uznać jedynie za znak firmowy czy logo tajnych stowarzyszeń, gdyż ich obecność nie wynika z zaniedbania czy błędu, ale jest świadomie umieszczonym sygnałem, że działanie danego podmiotu jest w pełni kontrolowane przez daną organizację. Innymi słowy, w teoriach spiskowych spiskowcy zostawiają znaki swojej obecności, które tylko ktoś wtajemniczony potrafi odczytać. Mogą to być symbole graficzne, liczby czy sentencje. Wydaje się, że jest to nieracjonalny element działania spiskowców, którym przecież zależy przede wszystkim na zachowaniu dyskrecji, przypisywane zaś im działania przypominają zostawianie wizytówki na miejscu zbrodni. Jednak takie założenie jest koniecznym elementem rozwoju i trwania teorii spiskowej, gdyż jedynie obietnica, że można zdemaskować tajemne, złowrogie siły może stale motywować adeptów danej teorii do dalszego poszukiwania nowych elementów i włączania ich do dotychczasowej konstrukcji. I tak, dla van Helsinga dowodem świadczącym o istnieniu spisku może być nie tylko arbitralne przypisanie słowom ciągów liczbowych, ale też sposób podawania ręki czy podobieństwo dat:

A celem iluminatów jest władza nad całym globem, której nadali oni przyjemną dla ucha nazwę: nowy ład świata. Po raz pierwszy zapowiedział go publicznie George Bush senior, a było to 11 września 1990 roku, a więc „przypadkowo”, dokładnie jedenaście lat przed atakiem na World Trade Center [van Helsing, 2004, 146].

### **Wyjaśnienia upraszczające – choroba psychiczna i ignorancja**

Skąd zatem bierze się myślenie spiskowe? Zanim przejdziemy do konkretnych rozważań, należałoby zająć stanowisko w kwestii najbardziej popularnych wyjaśnień tego fenomenu. Są one nie tylko niepełne i nieprecyzyjne, ale również mocno rozpowszechnianie i używane najczęściej jako argument w sporach politycznych. W połączeniu z brakiem w mediach wyjaśnień alternatywnych sprawia to mylne wrażenie ich adekwatności. Pierwszym ułomnym wyjaśnieniem

myślenia spiskowego jest sprowadzenie go do zaburzeń psychicznych. Wiktor Stoczkowski podsumowuje tę kwestię następująco:

Ta rudymetarna formuła, bliska absolutnemu zeru rozumowania przyczynowego, ma postać następującą: jeżeli uznajemy pewną ideę za głupią, to sądzimy, że można ją wytłumaczyć głupotą jej zwolenników. Kiedy zaś mniemamy, że niedorzeczność przekracza wszelkie dopuszczalne granice, posuwamy się do podania w wątpliwość zdrowia umysłowego tych, którzy ją akceptują, i dopatrujemy się u nich całego szeregu niedomagań psychicznych [Stoczkowski, 2005, 59].

Ten sposób tłumaczenia rozpowszechnił się prawdopodobnie głównie dzięki artykułowi Richarda Hofstadtera z 1964 roku pt. „The Paranoid Style in American Politics”, chociaż, jak podkreślał sam autor, nie chodziło mu o medyczne znaczenie stosowanych terminów [Hofstadter, 1964]. Mimo że istnieje powiązanie między schizofrenią paranoidalną a myśleniem spiskowym (o czym świadczy chociażby przypadek Johna Nasha), jak podkreśla Lee, w przypadku paranoi chory uważa, że otaczający go spisek wymierzony jest w jego osobę, podczas gdy w myśleniu spiskowym przedmiotem konspiracji jest obiekt bardziej abstrakcyjny, jak kraj, świat czy dane wyznanie. A zatem, paranoja bazuje na lęku o własną osobę i bliskich, natomiast myślenie spiskowe zasada się raczej na wartościach, które dana osoba wyznaje (patriotyzm, wiara, itp.).

Innym uproszczonym, a rozpowszechnionym wyjaśnieniem myślenia spiskowego jest ignorancja. Zgodnie z tą tezą myślenie spiskowe wynika z niedostatecznej wiedzy i braku wykształcenia. Jeśli człowiek nie zna się na omawianej kwestii, analizuje ją zgodnie ze swoim zdrowym rozsądkiem, tworząc analogie ze znanymi sobie zjawiskami i na tej podstawie wyciągając wnioski. Jest to jednak w dużej mierze procedura ułomna, gdyż analogie często są nieadekwatne, a szczegóły, których dana osoba nie zna, istotne. To, co Stoczkowski pisze o krytyce teorii starożytnych astronautów, dotyczy także pozostałych teorii spiskowych:

Z jednej strony genezę tej teorii kładziono na karb niewiedzy jej autorów, pozbawionych najbardziej nawet elementarnej formacji naukowej i skutkiem tego konstruujących absurdalne hipotezy, którym przeczą w ewidentny sposób fakty

powszechnie znane specjalistom. Z drugiej strony, sukces teorii tłumaczono jako rezultat ignorancji jej adeptów, którzy mieliby w nią wierzyć tylko dlatego, że brakuje im wiedzy niezbędnej, aby dostrzec jej niedostatki [Stoczkowski, 2005, 62].

Takie wytłumaczenie z pewnością odnosi się do pewnej części zwolenników teorii spiskowych, którzy np. mogą skojarzyć sposób zawalenia się budynków WTC ze sposobem, w jaki zawalają się budynki wysadzane przez ekipy wyburzające, jednak pomija w zupełności fakt, że w powstawanie, rozwijanie i propagowanie teorii spiskowych często są zaangażowane również osoby wykształcone, posiadające wiedzę specjalistyczną.

### **Racjonalność wydajna i ograniczona**

Aby wyjaśnić źródła myślenia spiskowego i powstawanie teorii spiskowych, posłużymy się wprowadzonym przez Wiktora Stoczkowskiego rozróżnieniem na racjonalność wydajną i ograniczoną. Sama racjonalność to, jego zdaniem, sposób, w jaki ludzie używają *ratio*. Różnice między tymi metodami najlepiej zilustrować poprzez zestawienie ich ze sobą. Podstawową cechą racjonalności ograniczonej jest jej zamknięty charakter. Przejawia się on w tym, że w postępowaniu badawczym wychodzimy od przyjęcia pewnej tezy lub pewnego zestawu tez, a następnie szukamy argumentów i dowodów, które mogłyby wspierać ich przyjęcie. Zgodnie z tym rozumowaniem, im więcej dowodów potwierdzających daną tezę, tym bardziej jest ona uprawomocniona. Problem polega jednak na tym, że prawdziwość tez, których potwierdzenia rzekomo szukamy, jest przyjęta już *a priori* przed jakimkolwiek postępowaniem badawczym na mocy silnego, emocjonalnego przekonania co do jej prawdziwości. Potocznym przykładem działania racjonalności ograniczonej jest radosny okrzyk: „a nie mówiłem?!”, kiedy potwierdza się teza, co do której jednak ani jej zwolennik, ani przeciwnik nie mogli mieć wcześniejszej pewności. Co więcej, przyjęcie *a priori* dowodzonej tezy prowadzi do wybiórczego postrzegania świata. Z łatwością dostrzega się i mnoży dowody wspierające posiadane przekonanie, często przeceniając ich wagę, nie dostrzega się zaś argumentów za tezami alternatywnymi, jak również

luk we własnym rozumowaniu – albo się je ignoruje. Zasadę tę dobrze ujmuje poniższy cytat:

Przywiązanie do teorii nierzadko staje się tak silne, że jej zwolennicy wolą odrzucić niewygodne dane niż podać w wątpliwość samą teorię. Kłopotliwe fakty często pozostają zresztą niezauważone, ponieważ spojrzenie badacza, kierowane i kształtowane przez teorię, długo zatrzymuje się na zjawiskach uznawanych za ważne w świetle paradygmatu, ale rzucających cię zdolny zakryć całe obszary rzeczywistości (...) testowanie paradygmatów naukowych polega na gromadzeniu znacznej liczby dowodów empirycznych, przytaczanych jako „potwierdzenie”, ale w istocie odgrywających rolę podrzędną w stosunku do „głębokiego przekonania”, za które odpowiedzialna jest „intuicja” [Stoczkowski, 2005, 373].

W przeciwieństwie do takiego sposobu postępowania racjonalność wydajna nie zadowala się jedną, uprzywilejowaną hipotezą, dla której szuka potwierdzenia. Jej kreatywność opiera się nie na wyszukiwaniu dowodów, lecz na konstruowaniu wielu alternatywnych hipotez, które następnie są konfrontowane ze sobą i dowodami. Przypomina to darwinowską walkę o przetrwanie, a zadaniem badacza jest tutaj stworzenie jak największej liczby hipotez, ze zmagają których wyłoni się jedna, najbardziej dostosowana do empirycznego środowiska. Stoczkowski podsumowuje ten wątek następująco:

Wykazuje ona [racjonalność wydajna] równe zainteresowanie danymi pochodzącymi z obserwacji, jak i spekulatywnymi hipotezami; pierwsze intrygują ją jednak tylko w takim stopniu, w jakim sprzeciwiają się drugim bądź je potwierdzają; drugie liczą się o tyle, o ile mogą być poddane weryfikacji przez konfrontację z pierwszymi. (...) Skuteczność poznawcza jest przywilejem tych, którzy potrafią swobodniej niż inni wymyślać rozwiązania, jednocześnie dbając o to, by poddać je próbie konfrontacji z rzeczywistością [Stoczkowski, 2005, 379–380].

Różnicę między racjonalnością wydajną i ograniczoną najlepiej oddaje zestawienie ze sobą dwóch badaczy – Darwina i Dänikena:

Darwin potrzebował blisko ćwierć wieku, by stworzyć swoją teorię, w długim procesie prób i starannie korygowanych błędów; Däniken skompilował swoją teorię w ciągu kilku

miesiący, a następnie spędził ćwierć wieku na gromadzeniu potwierdzających ją dowodów [Stoczkowski, 2005, 384].

Należy zatem pamiętać, że grubość tomu, który zawiera argumenty na rzecz danej tezy, nie jest jeszcze wyznacznikiem stopnia jej prawdopodobieństwa. To raczej konfrontacja wielu alternatywnych wyjaśnień, które muszą mierzyć się z niewygodnymi dla siebie zjawiskami, może wyłonić – bardzo często tymczasowego – pretendenta do miana prawdy. Musimy jednak zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, choć racjonalność wydajna opiera się w dużej mierze na falsyfikowaniu teorii, to jednak nie można jej sprowadzić do klasycznego falsyfikacjonizmu. Rzadko zdarza się tak, że teoria, której przeczą nawet bardzo liczne badania, zostaje odrzucona, zanim znajdzie się lepsze wyjaśnienie. Wobec braku teorii doskonałej, która wyjaśniałaby wszystko i nie wzbudzała żadnych wątpliwości, musimy zadowalać się wyjaśnieniami najmniej ułomnymi. W gruncie rzeczy dane empiryczne nie tyle gwarantują prawdziwość lub fałszywość danej teorii, co raczej w niektóre teorie wpisują się lepiej niż w inne. Po drugie, choć samo sformułowanie „racjonalność ograniczona” oznacza, że jest to drugorzędny rodzaj myślenia, to jednak nie można go całkowicie wykluczać. W wielu sytuacjach racjonalność ograniczona jest bardziej użyteczna niż racjonalność wydajna. Dla przykładu, wystarczy raz się oparzyć, by stwierdzić, że wkładanie ręki do ognia jest nieprzyjemne i niebezpieczne, chociaż z punktu widzenia racjonalności wydajnej powinniśmy przeprowadzić bardziej reprezentatywne badania i testować liczne hipotezy alternatywne (np. może oparzenie innej części ciała lub inne źródło ognia dają diametralnie inne odczucia?). Dlatego też prawdziwości tez zbudowanych za pomocą racjonalności ograniczonej nie można wykluczać *a priori* – co zresztą samo byłoby jej stosowaniem.

Możemy zatem uznać, że teorie spiskowe powstają poprzez zastosowanie reguł racjonalności ograniczonej, opartej na aksjomatach, które w dużej mierze można sprowadzić do wymienionych przez Barkuna zasad myślenia spiskowego.

## Zakończenie

Czy oznacza to, że teorie spiskowe należy z góry wykluczać? Na pewno nie. Wiele z nich okazało się być prawdziwymi – projekt MKULTRA, przejęcie Cult Awareness Network przez Kościół Scjentologiczny, sprawa Dreyfusa, zmowa General Motors i innych firm, które zakupiły i rozmontowały komunikację miejską w wielu miastach Ameryki czy wreszcie afera Watergate. Poza tym odrzucanie teorii spiskowych tylko dlatego, że są teoriami spiskowymi, jest stosowaniem racjonalności ograniczonej, która, jak widzieliśmy, lekceważy pewne obszary rzeczywistości i stara się ich nie dostrzegać. Należy jednak pamiętać, że myślenie spiskowe, choć w pewnej mierze naturalne, jest również myśleniem mocno ułomnym. Teoria spiskowa nigdy nie powinna być tezą przyjętą *a priori*, jak ma to miejsce w racjonalności ograniczonej. Wreszcie, musimy pamiętać, że rzeczywiste spiski nigdy nie są tak idealnie przygotowane, jak zwykle twierdzą ich zwolennicy – zbyt dużo rzeczy zależy od aktualnych splotów wydarzeń i ludzkich błędów, by dało się wszystko przewidzieć i zaplanować. Poza tym, im więcej ludzi zaangażowanych w spisek, tym trudniej utrzymać milczenie, szczególnie w wypadku najbardziej spektakularnych i istotnych wydarzeń.

## BIBLIOGRAFIA

- Abraham, Anna, 2005, *Conceptual Expansion and Creative Imagery as a Function of Psychoticism*, "Consciousness and Cognition", XIV, Numer 3, ss. 520–534.
- Barkun, Michael, 2003, *A Culture of Conspiracy*, London: University of California Press.
- Hofstadter, Richard, 1964, *The Paranoid Style in American Politics*, "Harper's Magazine", 11/1964, ss. 77–86.
- Lee, Martha, 2011, *Conspiracy Rising*, Oxford: Praeger.
- Lewis, Jon, 2012, *The Mammoth Book of Conspiracies*, London: Running Press.
- Stoczkowski, Wiktor, 2005, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Sunstein, Cass, Vermeule, Adrian, 2009, *Conspiracy Theories: Causes and Cures*, "The Journal of Political Philosophy", XVII, Number 2, ss. 202–227.
- van Helsing, Jan, 2004, *Ręce precz od tej książki*, Katowice: Stapis.



## **ABSTRACT**

### **PSYCHOLOGICAL SOURCES OF CONSPIRACY THEORIES**

Conspiracy theory, according to the definition proposed by Sunstein and Vermeule is an effort to explain some event or practice by reference to the machinations of powerful people, who attempt to conceal their role (at least until their aims are accomplished). In this article I would like to present cognitive mechanisms that make some people prefer conspiratorial thinking. To explain the source of conspiratorial thinking and the emergence of conspiracy theories I will use distinction introduced by Wiktor Stoczkowski between productive and limited rationality. This mechanism can explain the adoption of beliefs underlying limited rationality.

**KEYWORDS:** conspiracy theories, productive rationality, limited rationality, Stoczkowski

**SŁOWA KLUCZOWE:** teorie spiskowe, racjonalność wydajna, racjonalność ograniczona, Stoczkowski



**PIOTR ŁUKOWSKI**  
UNIwersytet Łódzki

## **SENS WYRAŻENIA „TEORIA SPISKOWA”, CZYLI JAK ODRÓŻNIĆ TEORIĘ SPISKOWĄ OD NIESPISKOWEJ**

Pojęcie ‘teorii spiskowej’ pojawia się w komunikacji społecznej stosunkowo często i zawsze w mediach. Jest to zrozumiałe, bo przecież poza mediami żaden obywatel nie ma głosu, który by dotarł do szerszego grona odbiorców. Skoro więc docierają do nas opinie, także te dotyczące teorii spiskowych, są one wyłącznie medialne. Nic więc dziwnego, że świat nauki powinien podjąć wysiłek w ustaleniu faktycznych znaczeń podstawowych terminów, tak aby utrudnić zredukowanie ich użycia wyłącznie do koniunkturalnej retoryki. W niniejszym numerze *Hybris* czytelnik może się zapoznać z artykułem Janusza Guzowskiego ‘Psychologiczne źródła teorii spiskowych’, w którym jest przedstawione pewne wyjaśnienie znaczenia terminu ‘teoria spiskowa’. Praca ta jest o tyle ważna, że reprezentuje dość popularne w społeczeństwie ‘intuicyjne’ podejście do problemu teorii spiskowych. Intuicyjność ta polega na tym, że stosując kryteria przedstawione w artykule, nadal można stosować nazwę ‘teoria spiskowa’ jako epitet, którego użycie tym bardziej jest skuteczne, im większy jest zasięg oddziaływania medium. Nic więc dziwnego, że takie właśnie rozumienie tego terminu jest kompatybilne z praktyką medialną. Zgodnie z tym podejściem, dowolną teorię ktoś dysponujący dostępem do medium może nazwać spiskową, nie licząc się ze stanem faktycznym, a więc np. z tym, że teoria ta może być po prostu prawdziwa. W niniejszej pracy, podejście takie jest nazwane *intuicyjno-treściowym*, gdyż o tym, czy daną teorię można nazwać spiskową, czy nie, rozstrzyga ocena treści dokonana przez daną konkretną osobę – ktoś uważa, że dany pogląd jest spiskowy. Dana osoba nazywa więc określone poglądy jako spiskowe wtedy i tylko wtedy, gdy w jej mniemaniu

poglądy te są spiskowe. Fakt ten nie ma wiele wspólnego z podejściem obiektywnym, bo to, że dana teoria nie mieści się komuś w głowie, nie znaczy, że jest spiskowa. A przecież, dla przykładu, rozwój nauki to ciągle zastępowanie teorii 'zrozumiałych' i 'oczywistych dla każdego' nowymi, nie mieszczącymi się laikom w głowach, a przez to nieintuicyjnymi, rewolucyjnymi, ekstrawaganckimi, dziwacznymi, czy wreszcie gorszonymi. Już choćby z tego powodu, mimo iż zaproponowana przez Guzowskiego analiza jest dość intuicyjna i zgodna z powszechnym odczuciem, Jego tekst nie przybliżył nas do rozwikłania zagadki faktycznego znaczenia nazwy 'teoria spiskowa'. Autor próbuje dostosować definicję tego terminu do obowiązującej u nas praktyki. Nadal więc ktoś, komu coś się wydaje, może piętnować dowolne poglądy, nazywając je spiskowymi, przy tym zupełnie nie licząc się z faktami, zwłaszcza tymi trudnymi do zrozumienia, bo naukowymi. Dzięki takiemu 'tradycyjnemu' podejściu, termin 'teoria spiskowa' pozostaje pałąk do bicia tego, kogo się zechce uderzyć np. za jego niestandardowe poglądy. Z tego powodu wspomniany tekst dobitnie uświadamia nam potrzebę obiektywnego ustalenia znaczenia tego terminu, takiego, które jak najbardziej zbliżyło się do tej piętnującej funkcji, jaką w rzeczywistości pełni nazwa 'teoria spiskowa'.

Aby odejść od wspomnianego, publicystycznego użycia interesującego nas terminu, i przybliżyć się zarazem do znaczenia obiektywnego, w niniejszej pracy zaproponowane jest *poza-treściowe* i w tym sensie obiektywne rozumienie tego pojęcia, które daje się zastosować w dowolnym interesującym nas przypadku. Stąd drugi człon tytułu niniejszej pracy.

### **1. Podejście intuicyjno-treściowe a poza-treściowe**

Niech za punkt odniesienia w wyjaśnieniu różnic, jakie dzielą oba podejścia – intuicyjno-treściowe i poza-treściowe – posłuży przykład wyrażenia 'stereotyp'. Słowo to jest tu o tyle dobre, że jego użycie w komunikowaniu się ludzi, jak i w przekazach medialnych jest bodaj takie samo, jak 'teorii spiskowej'. Podejście intuicyjno-treściowe do stereotypu oznacza rozpoznawanie konkretnych przypadków myślenia jako stereotypowego lub nie ze względu na treść/sens wyrażenia. Tak więc, myślenie o mężczyznach z ogólnymi głowami jako agresywnych i niebezpiecznych jest uważane za

przejaw myślenia stereotypowego. Podobnie, stereotypowym będzie twierdzenie, że kobiety nie znają się na technice. Jednak uznawanie w Polsce osób z ciemną karnacją za obcokrajowców już nie będzie piętnowane etykietką myślenia stereotypowego. Podobnie za stereotyp nikt nie uzna myślenia o ptakach jako o zwierzętach latających, mimo iż nie wszystkie ptaki fruują. Jak widać, popularne, niestety powszechne a nawet dominujące użycie słowa 'stereotyp' jest treściowe. Każdy przypadek jest rozważany indywidualnie i w zależności od czyjegoś widzimisię określone użycie jest zakwalifikowane jako podpadające pod myślenie stereotypowe lub nie jest. Nietrudno zauważyć, że kryterium tu stosowanym jest to, aby nie wyrządzać przykrości osobom, o których się mówi. Tymczasem myślenie stereotypowe ma znacznie więcej przejawów, jest bowiem koniecznością logiczną wynikającą z dwóch podstawowych własności wyrażań języka naturalnego: *ogólności* i *nieostrości* [Łukowski, 2012, 261–264]. Skoro termin, którego chcemy użyć, reprezentuje różne odmienne typy (gatunki), stosujemy go na oznaczenie typu najbliższego, czyli dominującego w świadomości nadawcy i odbiorcy komunikatu. Taka jest nasza codzienna praktyka komunikowania się. Co więcej, taka jest również konieczność. W przeciwnym razie pojawiałyby się chaos i komunikacja stawałaby się niemożliwa. Na szczęście, takie logiczne, strukturalne rozumienie stereotypu staje się coraz bardziej powszechne np. w naukach pedagogicznych. Nie powinniśmy więc rozpoznawać stereotypu jedynie w tych przypadkach, które komuś sprawiają przykrość lub są przejawem złej woli. To są przypadki nieżycziwego użycia stereotypu. Nie treść myślenia rozstrzyga o tym, że jest ono przypadkiem myślenia stereotypem. Na szczęście, każdego dnia myślimy stereotypem, a więc typem najbliższym, dominującym w świadomości i zazwyczaj jest to użycie przyzwoite. Dlatego właśnie nie dostrzegamy stereotypowości, gdyż prawie zawsze wszystko jest w należyтым porządku. Takie rozumienie stereotypu należy nazwać poza-treściowym lub strukturalnym. W podobny sposób spróbujmy potraktować wyrażenie 'teoria spiskowa'. Niech więc nasze podejście do tego terminu będzie poza-treściowe, nie zaś treściowe, które to z natury rzeczy zawsze jest arbitralne, a więc zależy od kogoś, kto samowładnie przyjmuje na siebie rolę eksperta lub sędziego.

## 2. Rzeczowość czy erystyka

Zanim rozpoczniemy rozpoznawanie sensu terminu 'teoria spiskowa', koniecznym jest zauważyć, iż termin ten wiąże z oznaczonym przez siebie desygnatem wyłącznie negatywne skojarzenia, skutkujące wzbudzeniem u odbiorcy komunikatu negatywnych emocji. Kazimierz Ajdukiewicz już w pierwszym rozdziale swojego ważnego podręcznika *Logika pragmatyczna* [Ajdukiewicz, 1965] zauważa, iż na znaczenie danego wyrażenia języka naturalnego ma wpływ nadane temu wyrażeniu zabarwienie emocjonalne. Tak więc, ten wybitny logik uważał, iż emocjonalność wyrażenia jest składową znaczenia tegoż wyrażenia. Obecnie kwestia ta jest uważana za oczywistą i tak, dla przykładu, w teoriach aktów mowy (np. [Seare i Vanderveken, 1985]) przyjmuje się, iż sens wypowiedzi zależy od emocji manifestowanych podczas jej wygłaszania – konstytuują one tzw. *siłę illokucyjną* wypowiedzi. Co ciekawe, także psychologia zwraca uwagę na wpływ empatii zarówno poznawczej, jak i afektywnej w rozumieniu (cudzych) wypowiedzi. Dopiero odpowiedni poziom empatii umożliwia trafne odczytanie zarówno intencji nadawcy wypowiedzi, jak i emocji, które przeżywa nadawca, oraz tych emocji, które powinny zostać wzbudzone przez tę wypowiedź u odbiorcy. Uważa się, że umiejętność identyfikacji tych czynników jest do tego stopnia niezbędną zdolnością komunikacyjną, że jej brak uniemożliwia zrozumienie wypowiedzi. Simon Baron-Cohen w *Teorii zła* [Baron-Cohen, 2011] zwraca uwagę na niemożliwe do pokonania trudności, na jakie napotykają osoby z tzw. *zerową empatią*, czyli z zupełnym jej brakiem. Nie są one w stanie dokonać selekcji właściwego spośród wszystkich możliwych sposobów rozumienia wypowiedzi, gdyż właśnie nie są w stanie odczytać intencji wypowiadającej się osoby. Niemożność zinterpretowania wypowiedzi sprawia, że osoby te, albo 'uczą się na pamięć' odpowiednich interpretacji i reakcji w odpowiednich sytuacjach, albo wręcz uciekają w milczenie. Jako ilustrację, Baron-Cohen przytacza przypadek Petera Myersa cierpiącego na *zespół Aspergera* [Baron-Cohen, 2011, 104]. Człowiek ten nie jest w stanie zrozumieć prostego pytania 'Gdzie mieszkasz?', gdyż ma świadomość, że wypowiedzenie tych dwóch słów (bez informacji o intencji osoby pytającej) reprezentuje bardzo wiele różnych pytań takich, jak 'W jakim mieście mieszkasz?', 'Jakie jest twoje mieszkanie', 'W jakim miejscu jest ono

położone?'. W konsekwencji, na tak banalnie proste pytanie Myers reaguje milczeniem. Zazwyczaj temu samemu wyrażeniu języka możemy nadawać różne emocje, od negatywnych po pozytywne, uwzględniając w tym także różnorodność natężenia tych emocji. Dla przykładu, słowo 'nauczyciel' może mieć w danej narracji bardzo różne zabarwienie, od silnie pozytywnego, jak np. w *Nowym Testamencie*, do silnie negatywnego, gdy słowem tym nazywamy, a właściwie przezywamy człowieka znanego ze swej zarozumiałości, pewności siebie, mędrkowania, wypowiedania się na każdy temat, czy dawania rad każdej napotkanej osobie. W miejscu tym warto postawić pytanie, kto i kiedy użył wyrażenia 'teoria spiskowa', wiążąc je z emocjami pozytywnymi, w tym sensie, że określone tym terminem zjawisko zasługiwało przez to nazwanie na szacunek i akceptację? Oczywiście, trudno nawet wyobrazić sobie takie użycie. Najwyraźniej wyrażenie to ma wyłącznie negatywne zabarwienie emocjonalne, gdyż łączy się ze swoimi desygnatami wyłącznie pejoratywne oceny – jest wyrażeniem silnie ocennym i to negatywnie ocennym. Zatem, silnie negatywna ocena desygnatu jest składową znaczenia terminu 'teoria spiskowa'. Chcąc je porównać pod tym właśnie względem do podobnie kojarzonych wyrażań, należy z góry odrzucić takie jak 'teoria naukowa', czy 'racjonalność', chociaż niejedna (np. każda empiryczna) teoria naukowa okazywała się zbiorem zdań fałszywych, zaś racjonalność zależy od rozumu, który jak wiemy u różnych osób bywa różny. Ze względu na silne i wyłącznie pejoratywne skojarzenia i oceny oraz wynikające z nich emocje nazwa 'teoria spiskowa' należy raczej do tej samej grupy nazw, co np. 'dureń', czy 'oszołom'. Naturalnie, nazwanie kogoś durniem nie oznacza, iż przewzana osoba ma cokolwiek wspólnego z durniem. Co więcej, osoba używająca tego epitetu może być wręcz wzorcowym przykładem durnia. I cóż z tego wynika? Zupełnie nic. Bowiem nic nie zmieni faktu, iż słowo 'dureń' ma wyłącznie pejoratywne znaczenie. Zbieżność własności użycia wyrażań 'teoria spiskowa' i 'dureń' daje więc dużo do myślenia. Zarówno pierwsza nazwa może być użyta na określenie teorii wartościowej, bo prawdziwej, jak i druga nazwa na określenie człowieka mądrego. Ponadto, oba terminy mają wyraźnie pejoratywne znaczenia.

Świadomość tego nieodłącznego aspektu większości wypowiedzianych wyrażań, który polega na tym, że wypowiedzane słowa kojarzymy z takimi a

nie innymi emocjonalnymi a przede wszystkim ocennymi skojarzeniami sprawia, że niektóre z tych wyrażen są bardzo ważnym i kluczowym elementem tej narracji, która np. ma uniemożliwić jakikolwiek dialog – ma go zwyczajnie zablokować poprzez ośmieszenie drugiej strony. Takim właśnie słowem jest 'spiskowy'. Rebecca Moore zainteresowała się powstawaniem szeregu teorii spiskowych, które miały wyjaśnić przyczynę i okoliczności zbiorowego samobójstwa w Jonestown oraz to, co się działo po tej tragedii a miało jakiś z nią związek. Moore ma jednak pełną świadomość bagażu ocennego, jaki niesie ze sobą użycie terminu 'teoria spiskowa'. Twierdzi wprost, że słowo 'spisek' (*conspiracy*), a więc i 'spiskowy', dyskredytuje zwolennika danego poglądu lub autora określonej narracji. Dodaje też, że historycy nie określają tym mianem sprawdzonych rzetelnych relacji, lecz słowo to służy im do podkreślenia fałszywości lub braku obiektywizmu poglądów [Moore, 2002]. Nie inaczej stosowane jest wyrażenie 'teoria spiskowa'. W tym kontekście racjonalne, bo w pełni potwierdzone licznymi przykładami stwierdzenie, iż niekiedy teoria nazwana spiskową okazuje się prawdziwa, przypomina ostateczne uznanie niewinności człowieka, który wcześniej został skazany na śmierć, a wyrok już wykonano. Twierdzić więc, że teoria spiskowa może okazać się prawdziwa – tak w swoim tekście czyni Guzowski – odpowiada stwierdzeniu, że człowiek nazwany durniem może być mądry, a więc może nie być durniem. Czy to ma być pociechą dla sponiewieranego człowieka? Naturalnie, nie. Oznacza to jedynie tyle, że użycie słowa 'dureń' na określenie osoby mądrej jest użyciem błędnym i nieuczciwym, dokładnie tak, jak błędne i nieuczciwe jest użycie wyrażenia 'teoria spiskowa' na określenie teorii prawdziwej. Trudno więc podzielać zadowolenie Guzowskiego z faktu, że rozumienie teorii spiskowej nie implikuje fałszywości teorii w ten sposób nazwanej. Reasumując, tak jak durniem nie jest człowiek mądry, tak teorią spiskową nie jest teoria prawdziwa.

Niewątpliwie, użycie epitetu 'teoria spiskowa' na określenie czyichś poglądów jest tym łatwiejsze, im większe nagłośniecie ma takie stwierdzenie przy braku podobnie silnego nagłośniecia poglądów przeciwnych. Także łatwość prezentacji poglądów, do których epitet ten by pasował, jest pozytywnie skorelowane ze wspomnianą możliwością nagłośniecia. W praktyce oznacza to, że jedynymi nadawcami



komunikatów, którzy mogą skutecznie przykleić do danego poglądu 'łatkę' teorii spiskowej, są media, zwłaszcza te o największym zasięgu. Na fakt, iż doniesienia mediów głównego nurtu przeciwstawiają się teoriom spiskowym zwraca uwagę Noam Chomsky, definiując teorię spiskową jako zaprzeczenie tym poglądom, które wynikają z analiz przeprowadzonych w ramach nauk społecznych, a które są odnotowywane w naukowych raportach lub w doniesieniach mediów głównego nurtu [Chomsky, 1997]. Ponieważ naukowcy mają tyle głosu w dyskusji publicznej, ile przydzielą im media, powyższa uwaga oznacza, że i tak dziennikarze decydują, który pogląd zostanie ogłoszony teorią spiskową, a który prawdą. Problem w tym, że dziennikarz to zazwyczaj dyletant. Na fakt ten zwrócił uwagę Józef Maria Bocheński [Bocheński, 1992]. Co gorsza, nie zawsze media głównego nurtu zasługują na wiarygodność, zwłaszcza że media głównego nurtu to te media, które mają najwięcej środków (finansowych) i największą dostępność do odbiorców [Chomsky, 1997]. Dla przykładu, nietrudno zauważyć, co reprezentują sobą media głównego nurtu w państwach o ograniczonej (ew. stopniowo ograniczanej) demokracji, a zwłaszcza w tych jawnie niedemokratycznych. Dominująca w społeczeństwie opinia o mediach głównego nurtu jest bodaj najtrafniejszą odpowiedzią na pytanie, czy demokracja jest zagrożona, czy może już jej nawet nie ma. Powszechny pod koniec istnienia PRL pogląd, iż media kłamią, czytelnie wskazywał na brak demokracji w państwie i pozostawał w jawnej sprzeczności z opiniami wyrażanymi w mainstreamowych mediach (dodajmy, że media peerelowskie bardzo chętnie nazywały spiskowymi wrogię władzy poglądy). Jeśli media głównego nurtu są przekazicielem wiadomości kłamliwych, a więc bardziej lub mniej jawnie służących władzy, media te z łatwością mogą orzekać o tym, jaki pogląd jest, a jaki nie jest teorią spiskową, zawsze bezbłędnie nazywając teorią spiskową pogląd niewygodny dla władzy. Ponieważ im mniej jest demokracji w państwie, tym mniej warte są doniesienia mediów głównego nurtu, w szczególności w takich warunkach traci na jakiegokolwiek wartości orzeczenie, iż dany pogląd jest teorią spiskową. Podobnie, żadnej wartości nie ma nazwanie człowieka mądrego i wykształconego durniem, nawet wtedy, gdyby wszystkie najważniejsze media tak twierdziły.



Z zarysowanej tu perspektywy jeszcze raz prześledźmy treściową analizę pojęcia 'teoria spiskowa', odnosząc się do tekstu Guzowskiego, gdyż tekst ten w skondensowany sposób referuje wszystkie mity dotyczące rozumienia myślenia spiskowego.

### **3. Trudności zdefiniowania teorii spiskowej**

Na wstępie swej pracy Guzowski rozważa jedną z istniejących definicji teorii spiskowej, a mianowicie propozycję Sunsteina i Vermeule'a [Sunstein, Vermeule, 2009], zgodnie z którą „teorię można uznać za teorię spiskową, jeśli wyjaśnia ona jakieś wydarzenie lub praktykę, odwołując się do intrygi związanej przez ludzi posiadających znaczne wpływy, którzy starają się ukryć swoją rolę, przynajmniej do czasu zrealizowania swoich zamiarów”. W ocenie Guzowskiego definicja ta jest szczególnie dobra, gdyż obejmuje większość teorii spiskowych, nie zakładając, że teoria spiskowa musi być zbiorem przekonań fałszywych. Innymi słowy, teoria spiskowa może być teorią trafnie opisującą rzeczywistość (zaleta pierwsza), oraz nie musi być ze swej natury szkodliwa. Co więcej, może się nawet okazać pożyteczna (zaleta druga). Nawiasem mówiąc, zaleta pierwsza implikuje drugą, jeśli tylko uznamy, iż prawda nie może być ze swej natury szkodliwa.

Problem, jaki natychmiast rzuca się w oczy czytającemu tę definicję, wynika z faktu, iż spiski jednak istniały, istnieją i istnieć będą. Co więcej, są one motorem działań w polityce, a w systemach niedemokratycznych podstawową zasadą jej uprawiania. Kim jest więc historyk, który opisuje tajne porozumienie Ribbentrop-Mołotow? Czy jest on już twórcą teorii spiskowej? Przecież zarówno Ribbentrop, jak i Mołotow w imieniu odpowiednio Hitlera i Stalina, a więc niewątpliwie posiadających znaczne wpływy zawiązali intrygę, bez wątpienia ukrywając swoją rolę, przynajmniej do czasu zrealizowania swoich zamiarów, czyli do napaści na Polskę. Nawet jeśli ktoś, broniąc tej definicji, stwierdzi, że wiedza na temat paktu Ribbentrop-Mołotow nie jest spiskowa, to czy tak samo by ocenił badacza, który pierwszy odkrył i ujawnił ten pakt? Czy w tamtym czasie ten wybitny badacz nie byłby nazwany wyznawcą spiskowej teorii dziejów, a więc wariatem? Niestety, podobnych przypadków jest całe mnóstwo. Dla przykładu, można przypomnieć fakt znany także z historii PRL, iż tajne służby Związku Radzieckiego, jak KGB czy GRU, wykorzystywały atrakcyjne

kobiety będące ich agentkami do tego, aby podbijały serca osób, które później były przez nie już jako żony śledzone, nagrywane, sterowane, itd. Jeden z takich przypadków opisuje Krzysztof Kąkolowski w książce *Popiełuszko. Będziesz ukrzyżowany* [Kąkolowski, 2010]. Okazało się, że chcąc mieć podsłuch w gabinecie watykańskiego sekretarza stanu Casarollego, KGB 'ożeniło' bratanka kardynała ze swoją słowacką agentką. Z punktu widzenia zdrowego rozsądku działanie takie wydaje się niewiarygodne zwłaszcza wtedy, gdy uświadomimy sobie jak długi czas jest potrzebny na jego realizację. Nic więc naturalniejszego, aby tego typu historię nazwać teorią spiskową, naturalnie w sensie definicji Sunsteina i Vermeule'a – KGB miało, delikatnie mówiąc, znaczne wpływy i 'tradycyjnie' ukrywało swoją rolę. Problem w tym, że ta teoria, choć z przyjętej definicji spiskowa, jest prawdziwa i ma potwierdzenie w do niedawna tajnych dokumentach. Zatem, ponownie dobrze udokumentowana wiedza historyczna zostałaby określona pejoratywnym, dyskredytującym określeniem sugerującym nierzetelność, brak obiektywizmu, szaleństwo wyznawcy, a przede wszystkim fałszywość. Tłumaczenie, że takie rozumienie teorii spiskowej jest trafne, bo nie wyklucza prawdziwości teorii, jest więc jakimś ponurym żartem. Dokładnie takim samym żartem, jak stwierdzenie, że przecież ktoś nazwany durniem może okazać się człowiekiem mądrym – istny 'happy end'. Co więcej, ta rzekoma zaleta definicji Sunsteina i Vermeule'a pozostaje bez najmniejszego znaczenia dla sensu nazwy 'teoria spiskowa' wobec tak istotnego elementu składającego się na znaczenie tego terminu, jakim jest śmieszność poglądu, jego niedorzeczność i to że mógł powstać jedynie w 'chorym umyśle', jak np. bez wątplenia spiskowa koncepcja Jana van Helsinga [van Helsing, 2004]. Tymczasem, takie właśnie przykłady jak pomysły van Helsinga świadczą o trafności innego rozumienia pojęcia 'teoria spiskowa', które dany pogląd zalicza do myślenia paranoidalnego<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Fakt, iż ktoś publikuje książki, w których prezentowane są teorie spiskowe, nie znaczy wcale, że człowiek ten faktycznie w nie wierzy, a więc że myśli paranoicznie. Możliwe jest i to, że czyni to wszystko z premedytacją – mając bujniejszą od innych fantazję, chce przekuć ją na duże pieniądze pochodzące ze sprzedaży sensacyjnych książek oraz praw do ich ekranizacji. O taką praktykę można posądzać Dana Browna, choć nie sposób mu to udowodnić.

Istotą uznania występowania u danej osoby paranoi jest stwierdzenie, iż osoba ta ma urojenia. Ich mnogość jest ogromna i podobnie wiele jest odmian paranoi. Po pierwsze, przyjmuje się, że urojenie jest rodzajem wiary, że tak a tak właśnie jest (np. [Breuler, 1912]<sup>2</sup>). Zatem, jest ono żywionym przekonaniem. Naturalnie, nie każde przekonanie jest przejawem paranoi. Zwykle paranoję definiuje się jako każde zaburzenie psychiczne charakteryzujące się urojeniami, w tym osobowość paranoiczną, schizofrenię paranoidalną oraz zaburzenia psychotyczne [Colman, 2009]. Należy podkreślić, że natężenie urojenia może być różne do tego stopnia, iż w wielu przypadkach paranoja nie zostaje zdiagnozowana, lecz uznana za przejaw oryginalności danego człowieka. Obserwacja ta w ciekawy sposób potwierdza, choć rzecz jasna go nie dowodzi, oparty na obserwacji pogląd Breulera, iż przejście od stanu choroby psychicznej do zdrowia psychicznego jest niemal płynne. Zatem zarówno 'zdrowie psychiczne', jak i 'choroba psychiczna', w szczególności 'paranoja' to najwidoczniej terminy nieostre. Nie można więc z myśleniem paranoicznym utożsamiać jedynie skrajnie nieracjonalnych przypadków przekonań, gdyż może ono objawiać się w sposób dużo łagodniejszy zarówno pod względem wyznawanych treści, jak i sposobu ich wyrażania. Co więcej, błędnie jest twierdzić, że myślenie paranoiczne różni się od myślenia spiskowego tym, że w przypadku pierwszego ma miejsce lęk o własną osobę lub bliskich, a w przypadku teorii spiskowych tak nie jest. Teorie spiskowe zawsze wyrażają lęk o coś, co konstytuuje osobę myślącą spiskowo: jej środowisko, społeczność, w której żyje, jej wartości i przekonania, etc. Przecież uważa się, iż różnego rodzaju agresje często mają swe źródło w tego typu lęku – stąd różnego rodzaju fobie, jak homofobia czy ksenofobia, mimo iż osobie nieorientowanej w naturze fobii nie przyszyłoby do głowy dopatrywać się przyczyny zaobserwowanej agresji właśnie w lęku. Ponadto, w definicji podanej przez Colmana wyraźnie jest mowa o każdym zaburzeniu cechującym się urojeniami, czyli bez względu na to, o kogo boi się osoba zdradzająca zaburzenie. Przypomnijmy jeszcze raz, że naszym podstawowym założeniem jest to, że osoba głosząca swoje paranoiczne

---

<sup>2</sup> Eugen Breuler (1857–1939) – wybitny psychiatra szwajcarski. Pierwszy opisał schizofrenię i autyzm jako jednostki chorobowe.

przemyslenia sama w nie wierzy, a nie czyni to cynicznie, z premedytacją dla pieniędzy czy sławy, doskonale zdając sobie sprawę z tego, że przedstawiane przez nią treści są niemądre.

Tak pojęte spektrum myślenia paranoicznego jest na tyle szerokie, iż z pewnością obejmuje wszystkie przypadki trafnego uznania danego poglądu za teorię spiskową, gdyż pogląd ten jest przede wszystkim fałszywy, chociaż jest logicznie skonstruowany oraz spójnie uzasadniany i prezentowany, a także – jak się zdaje – jest potwierdzany przez nieomal wszystko. Przy takiej definicji nie ma więc już zagrożenia, iż za teorie spiskowe zostaną uznane spekulacje na temat tragicznej śmierci dziennikarki Anny Politkowskiej zastrzelonej przez nieznanego do dziś mordercę w dniu urodzin Putina, czy też informacje podane przez Aleksandra Litwinienkę (najpierw agenta KGB, później FSB), iż zamachy terrorystyczne w 1999 roku dokonane na budynki mieszkalne w Moskwie i Wołgodońsku zostały przeprowadzone przez agentów FSB w celu obarczenia nimi Czeczenów i uzyskania tym samym moralnego prawa do wszczęcia drugiej, wyjątkowo bestialskiej wojny Rosji z Czeczenią. Niestety, definicja Sunsteina i Vermeule'a obie te narracje oczerńiłaby mianem 'teorii spiskowych'.

Inną ważną zaletą uznania myślenia spiskowego za przejaw myślenia paranoicznego jest i to, że ocena, czy dane myślenie jest spiskowe, a więc paranoiczne, należy do specjalistów, czyli lekarzy psychiatrów, nie zaś do dyletantów, jakimi zazwyczaj są dziennikarze i ich bezkrytyczni czytelnicy, słuchacze, telewidzowie.

#### **4. Cechy charakterystyczne dla myślenia spiskowego**

Niechęć do uznania myślenia spiskowego za szczególny przypadek myślenia paranoicznego sprawia, iż pojawia się pytanie o cechy je konstytuujące. Zatem, skoro nie jest ono jakimś przejawem dość dobrze rozpoznanej i opisanej paranoi, to czym jest? I tu napotykamy pewne istotne trudności wynikające z konieczności demonizowania pewnych zasad i technik myślowych tylko dlatego, że mają cechować godne potępienia myślenie spiskowe, mimo iż skądinąd okazują się typowe dla wielu konkretnych i z pewnością nie 'spiskowych' procesów myślowych. Za Guzowskim cytującym politologa Michaela Barkuna [Barkun, 2003] odnotujmy pierwszą

rzekomo niemądrą cechę myślenia spiskowego, czyli przekonanie, iż nic nie dzieje się przez przypadek, co w tym kontekście jest utożsamiane z wiarą, iż nic nie dzieje się bez przyczyny. Otóż, już to samo utożsamienie jest poważnym błędem. Przecież przypadek, skoro zaistniał, to najwyraźniej dlatego, że miała miejsce jakaś przyczyna, która spowodowała określony skutek. Cały problem w tym, że najwyraźniej przyczyna ta okazała się zdarzeniem trudnym do wcześniejszego przewidzenia lub mało prawdopodobnym. Zatem, nawet te zdarzenia, które uznajemy za przypadkowe, mają rzecz jasna swoje przyczyny. Po tym niezbędnym sprostowaniu, przyjrzyjmy się teraz kilku przykładom myślenia 'grzeszącego' przekonaniem, że nic nie dzieje się bez powodu. Nietrudno sobie uświadomić, że każde działanie naukowe jest nastawione na poszukiwanie przyczyn zajścia istniejących zjawisk. Fascynujące w nauce jest właśnie to, iż zakłada się, że wszystko na tym świecie ma swoją przyczynę i cała trudność polega na tym, aby tę przyczynę trafnie rozpoznać. Myślenie takie jest przejawem racjonalności, a nie szaleństwa – chcemy świat rozumieć, aby zjawiska w nim zachodzące móc przewidywać i zawczasu na nie wpływać, aby panować nad światem w stopniu możliwie maksymalnym na danym etapie rozwoju nauki. Przekonanie, iż wszystko ma swoją przyczynę i że warto wysilić się, aby ją rozpoznać, świadczy o tym, że człowiek nie chce być bezrozumnym stworzeniem targanym nieznanymi siłami i pokornie godzącym się na kolejne 'ciosy' niezrozumiałego, a przez to wyłącznie groźnego świata. Deprecjonowanie tej fundamentalnej dla kondycji człowieka rozumnego postawy jest czymś wręcz niestosownym i może wynikać wyłącznie z niezrozumienia pozycji człowieka w świecie, jako podmiotu ten świat poznającego oraz z niezrozumienia istoty nauki. Istnieje jednak możliwość zawężenia 'zarzutu' myślenia odrzucającego przypadek do sytuacji, w których to, co się stało, zostało wcześniej przez kogoś zaplanowane. Niestety, i tutaj mamy jak najbardziej znaczne kontrprzykłady. Zastanówmy się, co jest charakterystyczne dla myślenia – w zależności od ustroju państwa – oficera policji prowadzącego śledztwo, prokuratora, sędziego śledczego, członka komisji śledczej, czy wreszcie dziennikarza śledczego? Naturalnie elementem wspólnym dla wszystkich prowadzących śledztwa jest odrzucenie przypadku, a dokładniej przyjęcie podejrzliwego założenia, iż ktoś stoi za

rozpoznawanym zdarzeniem. Co więcej, założenie to zawsze jest przyjmowane 'z góry'. Sytuacja nabiera szczególnego znaczenia, gdy w grę wchodzi możliwość działania zorganizowanych grup przestępczych lub tajnych służb. Pojawienie się idei 'teorii spiskowej' ma swój początek w USA w latach 70-tych, kiedy to za sprawą dociekliwości dziennikarzy (głównie z *New York Times*) społeczeństwo uświadomiło sobie, jak niezwykle działania niekiedy nawet łamiące podstawowe prawa jednostki były podejmowane przez CIA – np. MK-ULTRA czy znacznie wcześniejszy BLUEBIRD, a także inne projekty. Niemal oficjalnym już mottem działania innej daleko bardziej ponurej tajnej służby, jaką było KGB, a obecnie jest FSB, jest: *nie sztuka kogoś zabić, sztuka zabić go tak, aby śmierć wyglądała na naturalną*. Paradoksalnie, głoszenie tego typu stwierdzeń było w interesie samej KGB i za przeciekami tego typu 'rewelacji' zazwyczaj stali jej agenci. Innym elementem zastraszania aktualnych i potencjalnych przeciwników jest popełnianie zbrodni, które jawnie wyglądają na zbrodnie, jednak nie jest możliwe rozwikłanie okoliczności ich popełnienia, w tym ustalenie sprawców – np. zabójstwo Litwinienki. Dlatego wszędzie tam, gdzie w grę może wchodzić działanie tajnych służb, zwłaszcza tych służb, które nie są nadzorowane przez przedstawicieli społeczeństwa, a więc służb specjalnych państw niedemokratycznych, autorytatywne, często emocjonalne, nigdy niepotwierdzone żadnymi poważnymi ustaleniami stwierdzenie, iż jakaś teoria jest spiskowa wygląda na działanie 'pożytecznego idioty' (*полезный идиот*) – przypomnijmy, że takim mianem Lenin określał tych intelektualistów zachodniego świata, którzy w swoich państwach entuzjastycznie wypowiadali się na temat funkcjonowania Związku Sowieckiego mimo budzących grozę doniesień o radzieckiej codzienności. Zresztą, dezinformowanie społeczeństw zachodnich przez służby radzieckie nigdy nie ograniczało się do 'spontanicznych' wystąpień 'pożytecznych idiotów'<sup>3</sup>. Były wysokiej rangi współpracownik KGB, dziennikarz Jurij Bezmienow, w swojej sławnej książce *Love Letter to America*, demaskującej działania dezinformacyjne, jakie Związek Radziecki przez całe swoje istnienie prowadził na obszarach krajów zachodnich, zdradza, iż wydatki na

---

<sup>3</sup> Niezwykle trudno jest stwierdzić, które z podejmowanych działań faktycznie były spontaniczne, a które były realizacją zleceń opłacanych przez KGB czy FSB.

propagandę, jakie ponosiło to państwo, a więc opłacanie dziennikarzy zachodnich pism, intelektualistów, kupowanie konkretnych artykułów prasowych, finansowanie blokad baz wojskowych, organizacji młodzieżowych, manifestacji lub innych działań o znaczeniu propagandowym znacznie przekraczały wydatki na organizowanie i utrzymanie siatek agentów w tych krajach i tradycyjną działalność szpiegowsko-dywersyjną. Wracając do przypadków prokuratorskich dochodzeń czy rozpraw sądowych, należy sobie uświadomić, iż pewne narracje skazane są na podejrzliwość ze względu na samą swoją naturę, która z pewnością nie jest spiskowa. Podobnie jest z tymi wypowiedziami, które relacjonują (interpretują) zdarzenia, za którymi mogą stać organizacje przestępcze lub tajne służby – nawiasem mówiąc, tajna służba państwa niedemokratycznego to nic innego, jak szczególnie groźna organizacja przestępcza, będąca zagrożeniem nie tylko dla obywateli swojego państwa, ale także dla obywateli innych państw. Warto wreszcie dodać, że koncepcją, u której podstaw leży założenie, iż nie ma w świecie przypadku, jest *determinizm*. Czy ma on coś wspólnego z koncepcjami van Helsinga? A może determinizm to jakaś filozofia spiskowa?

Kolejną rzekomo kompromitującą cechą charakterystyczną dla myślenia spiskowego ma być przekonanie, iż *nic*<sup>4</sup> nie jest tym, na co wygląda. Co ciekawe, uznanie, iż cecha ta jest godna wyśmiania, opiera się na silnym przekonaniu, że się doskonale wie, jak naprawdę jest lub co gorsza, że to, co się widzi i pojmuje w sposób dla siebie zrozumiały, jest niepodważalną prawdą także dla innych. Innymi słowy, krytyka wspomnianej cechy jest manifestacją wiary we własną rozumność i nieomyślność. Jak dobrze, że racjonalny człowiek dopuszcza błędność swoich przekonań, bo w przeciwnym razie nadal uczylibyśmy się w szkołach, że Słońce krąży wokół Ziemi. Co gorsza, ta anachroniczna zasada jest przejawem raczej niepopularnego w świecie nie tylko nauki przekonania, iż mój sposób postrzegania rzeczywistości jest jedynie słuszny. Problem w tym, że rozumność, po pierwsze, jest różna dla różnych osób, a po drugie, jest zmienna. Co innego wydawało się rozumne naszym przodkom, a co

---

<sup>4</sup> Naturalnie, słowo 'nic' nie dotyczy wszystkiego, cokolwiek jest, ale tego wszystkiego, co dotyczy pewnej kwestii będącej przedmiotem teorii spiskowej.



innego nam. Co innego wydaje się rozumne współczesnemu matematykowi czy fizykowi, a co innego matematycznemu czy fizycznemu laikowi.<sup>5</sup> Twierdzić więc, że przekonanie, iż pewne sprawy nie są takie, na jakie wyglądają, świadczy o myśleniu spiskowym, jest ogromnym nadużyciem. Gdyby chcieć rozpoznać ,jakie kryterium prawdziwościowe stoi na straży takiego mocno wątpliwego twierdzenia, to należy przyznać, że jest nim *kryterium oczywistości*, zwane też *intuicyjnym*: *za prawdziwe ktoś uważa to, co jemu się wydaje oczywistym* [np. Łukowski, 2012, 141]. Nad wartością poznawczą tego kryterium lepiej się nie rozwodzić – jest dobrze znana. Zasada ta jest natomiast dość dobrze umotywowana psychologicznie – trudno, aby ktoś, uznając oczywistość jakiegoś sądu, jednocześnie dopuszczał jego fałszywość. Jednak wartość epistemiczna tej zasady jest wątpliwa. I tu dochodzimy do ciekawego spostrzeżenia, a mianowicie tego, że krytyka teorii spiskowej bazuje dokładnie na tym samym kryterium, które jest stosowane przy zdobywaniu pewności, iż dana teoria spiskowa jest prawdziwa. W obu przypadkach ma zastosowanie właśnie kryterium oczywistości. Ponieważ teoria spiskowa charakteryzuje się, między innymi, tym, że żaden poważny ekspert ani naukowiec z nią nie dyskutuje, stosunek ludzi do niej bazuje na tym właśnie, jednym z najsłabszych kryteriów. Są tacy, którym wydaje się oczywiste, że teoria ta jest prawdziwa, są i tacy, którym również wydaje się oczywista jej fałszywość. Wszystko dlatego, że świat nauki po prostu ją lekceważy [Chomsky, 1997]. Prawdopodobnie z odrzucaniem teorii jest jeszcze gorzej, bowiem teorie spiskowe, jak każde myślenie paranoiczne, są wewnętrznie spójne. Należy więc przyjąć, iż wyznawcy teorii spiskowej stosują dodatkowo prawdziwościowe *kryterium koherencyjności*: *za pogląd prawdziwy uznajemy 1. albo pogląd wewnętrznie niesprzeczny, 2. albo niesprzeczny z przyjętym wcześniej poglądem* [np. Łukowski, 2012, 140]. Raczej żadnej z tych dwóch wersji kryterium koherencyjności nie stosuje osoba odrzucająca teorię spiskową. Bo i po co? Przecież wszystko jest jasne. Co więcej, teoria spiskowa jest zazwyczaj niemożliwa do obalenia, bo jak udowodnić, że piramidy egipskie nie zostały

---

<sup>5</sup> Wciąż jeszcze ktoś, kto nie jest matematykiem, ma trudności z uwierzeniem, że zbiór liczb naturalnych ma tyle samo elementów, co zbiór liczb naturalnych parzystych. A to dopiero czubek góry lodowej, jaką kryje w sobie pojęcie nieskończoności.



sprowadzone na Ziemię przez kosmitów? Odrzucenie teorii spiskowej bazuje więc wyłącznie na oczywistej fałszywości tej teorii. Jest to postawa jak najbardziej słuszna. Czy ktoś poważnie rozważa jakieś dywagacje paranoika? Naturalnie, że nie. Przecież każdy zdrowy na umyśle człowiek wie, że są to bzdury, a wiedza ta polega na kryterium oczywistości.

Powyższy akapit dotyka jeszcze jednej kwestii. Otóż, osoby pragnące zdefiniować myślenie spiskowe w odróżnieniu od paranoicznego podają kolejny zarzut, wewnętrznej spójności narracji spiskowej i tego, że wszystko się w niej zgadza z tezą. Oskarżenie to jest niepoważne, a nawet sprzeczne z rozumem, gdyż podważa najlepszą procedurę, jaką może stosować np. sąd w rozważanej przez siebie sprawie. Zastanówmy się, kiedy w wyniku rozprawy jakaś teza zostaje przyjęta i wygrywa z przeciwną? Otóż dokładnie wtedy, gdy z tezą tą zgadzają się 'wszystkie' fakty i gdy jej uzasadnienie jest spójne. Może też być przyjęta wykładnia osłabiona: gdy z daną tezą zgadza się więcej faktów niż z tezą przeciwną i gdy jest spójna. Należy tu zadać pytanie: i co w tym złego? Czy sędziowie to z konieczności paranoicy? Ale ważniejsze jest inne pytanie: czy sądy dysponują lepszą metodą rozstrzygnięcia sporu? To są standardy sądownictwa w państwie demokratycznym. Sędziowie, przysięgli lub zawodowi, muszą rozstrzygnąć, która ze stron ma rację. Chcąc być w zgodzie z sumieniem, powinni więc wybrać pogląd zgadzający się z faktami i wewnętrznie spójny. Czy to znaczy, że sędziowie myślą spiskowo?

Uznanie za kompromitującą zasadę, iż „w myśleniu spiskowym nie ma miejsca na przypadek, to jego zwolennicy doszukują się – jawnych lub celowo ukrywanych – związków między wszystkimi istotnymi wydarzeniami” [Guzowski, 2015] nie jest już tak absurdalne jeśli podkreśli się słowo 'wszystkimi'. Bez tego słowa sugestia, iż jest to zasada godna wyśmiania sama jest godna wyśmiania. Problem jednak w tym, że słowo to dotyczy tylko tych teorii spiskowych, które mają złożony, wielopiętrowy i wielowątkowy charakter. Nie dotyczy zaś prostych teorii interpretujących pojedyncze zdarzenie. A zatem, czy wspomniana cecha jest, czy nie jest godna wyśmiania?

## 5. Jeszcze raz o racjonalności

W swej pracy Guzowski przeciwstawia racjonalność *ograniczoną wydajnej*, relacjonując dotyczące tej kwestii poglądy nie logika, lecz antropologa Wiktora Stoczkowskiego [Stoczkowski, 2005]. Analiza ta jest ocenna i jak można przypuszczać choćby z samych użytych słów, racjonalność ograniczona jest waloryzowana negatywnie, wydajna zaś pozytywnie. W skrócie, racjonalność ograniczona „przejawia się tym, że w postępowaniu badawczym wychodzimy od przyjęcia pewnej tezy lub pewnego zestawu tez, a następnie szukamy argumentów i dowodów, które mogłyby wspierać przyjęte tezy” [Guzowski, 2015]. Warto zastanowić się, czy taka procedura faktycznie kryje w sobie coś nagannego. Notorycznie uczeni pracujący nad zinterpretowaniem rzeczywistości wymyślają tezy. Niektóre z nich to po prostu hipotezy, które są przyjęte na tak długo, jak długo skutecznie pomagają wyjaśnić rzeczywistość lub jak długo nie pojawią się lepsze pod tym względem pomysły. Inne tezy formułują rozwiązanie problemu i są przyjmowane po to, aby wyznaczały cel i kierunek badań – inspirowały i podpowiadały, jakie działania należy podjąć, aby sprawdzić, czy przyjęta teza jest słuszna. W pierwszym przypadku sąd jest wykorzystywany w rozumowaniu, w drugim nie. Guzowski pisze: „Co więcej, przyjęcie *a priori* dowodzonej tezy prowadzi do wybiórczego postrzegania świata” [Guzowski, 2015]. Otóż, logika stoi na jasnym stanowisku, iż wykorzystanie tezy dla jej udowodnienia lub choćby jej uzasadnienia jest czymś znacznie gorszym niż wybiórczym postrzeganiem świata, jest błędem logicznym zwanym *petitio principii*. Popęlenie tego błędu dyskwalifikuje rozumowanie na nim oparte. Istnieje jedno jedyne dopuszczone przez logikę odstępstwo od tej zasady – dowód nie wprost. Wówczas również zakłada się prawdziwość tezy, ale sprawdza się, czy poczynione założenie nie doprowadzi do sprzeczności. W żadnym innym przypadku nie wolno dowodzonej tezy przyjmować, bez względu na to, czy jakieś założenie nazwiemy *a priori* czy jeszcze inaczej. W cytowanym fragmencie mamy też najprawdopodobniej do czynienia z niefortunnym przypadkiem użycia zbyt mocnego w tym kontekście słowa 'dowodzenie'. Istnieje bowiem nie tylko *dowodzenie*, ale również redukcyjne ze swej natury *tłumaczenie* oraz *sprawdzanie* [Łukowski, 2012]. Należy tu także przypomnieć, że rozumowania dedukcyjne nie poszerzają wiedzy, lecz zgłębiają/ujawniają to, co kryją w

sobie przesłanki. Jeśli więc myślimy o naukach niededukcyjnych, to z konieczności musimy zaakceptować rozumowania redukcyjne, które wykraczają poza przesłanki. Ponieważ teorie spiskowe nie mają postaci systemów dedukcyjnych, one również raczej tłumaczą i sprawdzają przyjęte z góry tezy, niż ich dowodzą. Zatem, myślenie spiskowe przebiega według schematów redukcyjnych. W żadnym jednak przypadku teorie te nie traktują tłumaczonych czy sprawdzanych tez jako założeń o charakterze dowodowym. Ponadto, jak słusznie Guzowski zauważa, myślenie spiskowe charakteryzuje się łatwo dostrzegalną, nienaganną logicznością. Albo więc powiemy, że teorie spiskowe są logiczne, albo że tezy są używane w dowodzeniu. Co więcej, kierowanie się uprzednio przyjętą tezą jest standardową czynnością stosowaną w naukach empirycznych. Fakt ten tłumaczy emocjonalność obrony swoich stanowisk przez uczonych potrafiących przez długie lata ostro zwalczać swoich oponentów. Naturalnie, to wzajemne wykluczanie się wyznawanych w różnych ośrodkach naukowych interpretacji świata nie oznacza niczego innego jak to, iż konkurencyjne interpretacje są wzajemnie sprzecznymi zbiorami zdań, a więc nie dadzą się połączyć w jedną teorię. Wymyślanie tezy nie jest więc niczym nagannym, lecz standardem postępowania naukowego. Problem w tym, aby umieć zrezygnować z niej, jeśli doprowadzi ona do sprzeczności albo z faktami, albo z innymi bardzo silnie uzasadnionymi tezami, lub gdy znajdzie się tezę pod jakimś względem lepszą. Ale tę umiejętność uczeni raczej posiadli. I tu dochodzimy do ciekawego, przełomowego odkrycia, które zostało wyróżnione Nagrodą Nobla w 1978 roku. Wybitny znawca teorii podejmowania decyzji Herbert A. Simon dokonał radykalnej zmiany w pojmowaniu racjonalności. Mitologiczną koncepcję, zgodnie z którą wybieramy maksymalnie dobre rozwiązanie, rozważywszy uprzednio wszystkie możliwe warianty, zastąpił inną, skromniejszą. Człowiek, jego zdaniem, dysponując niepełnymi danymi, stosując niedoskonałe reguły, a przede wszystkim posługując się ograniczonym 'obliczeniowo' umysłem, wybiera nie najlepsze rozwiązania, lecz dostatecznie dobre. Co więcej, uważa on, iż niekiedy człowiek wybiera pierwsze rozwiązanie, na jakie natrafi, jeśli tylko umożliwi mu ono szybkie, choć obiektywnie nieoptymalne, rozwiązanie problemu. Reasumując, zdaniem Simona racjonalność ludzka jest po prostu ograniczona [Simon, 1982]. Oznacza to,

że stosując kryterium ograniczoności myślenia, nie jesteśmy w stanie odróżnić jego spiskowej postaci od nie-spiskowej, a więc zwykłej, codziennej. Już chociażby z tego punktu widzenia uznanie myślenia ograniczonego za dyskredytującą osobę je stosującą jest niezgodne z rozpoznaniem tego myślenia jako swoistego codziennego standardu.

Czymże jest więc naprawdę racjonalność wydajna? Najwyraźniej jest tym czymś, co można dostrzec dopiero albo z perspektywy jakiegoś zespołu badawczego, albo częściej z perspektywy pracy kilku zespołów. Nietrudno też zauważyć, że jeden proces myślowy charakterystyczny dla racjonalności wydajnej zawiera w sobie jako kolejne etapy czy też składowe procesy myślowe reprezentujące racjonalność ograniczoną. Do przeświadczenia o konieczności poszukiwania nowych alternatywnych hipotez lub alternatywnych tez, które mają być później udowodnione, uczeni dochodzą zawsze wtedy, gdy jakaś teza okazuje się sprzeczna z faktami lub gdy dany fakt tłumaczy ona w sposób z jakiegoś powodu niezadowolający. Czy należy wymagać racjonalności wydajnej od człowieka w zwykłych życiowych sytuacjach, skoro uczeni nie zawsze ją urzeczywistniają? Zapewne tak, ale nie jako jedynej metody rozumowania. To piękna i mądra idea. Ale pamiętajmy, że ilość i jakość danych, którymi dysponujemy, i tak może zniweczyć sens trudu analizowania wszystkich tez, jakie tylko możemy sobie wymyślić. Tak więc również z tego powodu kryterium racjonalności ograniczonej nie daje możliwości odróżnienia myślenia spiskowego od codziennego. Ale tu znów niechący cytujemy wspomnianego już Herberta Simona.

## **6. Podsumowanie, czyli próba zdefiniowania pojęcia**

Podjęta przez Guzowskiego próba jak najbardziej obiektywnego i rzeczowego, a zarazem wolnego od negatywnych skojarzeń zdefiniowania pojęcia 'teorii spiskowej' pozostaje w sprzeczności z podanymi przez Niego, a zdecydowanie negatywnie i to wyłącznie negatywnie waloryzowanymi cechami myślenia spiskowego. A co ciekawe, mimo to nie chce uznać silnie negatywnego rozumienia tego pojęcia. Z jednej strony mamy więc pragnienie, aby definicja teorii spiskowej dopuszczała możliwość prawdziwości teorii, co pociąga za sobą prawdziwą lawinę niepożądanych konsekwencji. Między innymi oznacza, iż teoria ta może być zupełnie

zwyczajną teorią także naukową, w najmniejszym stopniu niezastępującą na miano spiskowej, która mimo to nie wiadomo czemu została przez kogoś za takową uznana. Z drugiej strony mamy już wyraźnie deprecjonujące określenia teorii spiskowej jako wstydliwego skutku myślenia zdecydowanie gorszego od codziennego – chodzi tu o zestaw cech charakteryzujących to myślenie. Co gorsza, odróżnienie obu przejawów myślenia jest całkowicie błędne. Skoro bowiem myślenie spiskowe ma wymienione wyżej 'brzydkie' cechy, a codzienne spiskowym przecież nie jest, to znaczy, że codzienne nie jest ani ograniczone, ani nie poszukuje wszędzie przyczyn, itd. Naturalnie, jest to niezgodne z prawdą. Jednak najgorszą wadą tej charakterystyki jest to, że w praktyce ktoś, kto uzna tę definicję, nawet wtedy, gdy nie będzie chciał użyć pejoratywnego określenia 'spiskowa' na teorię, która wykracza poza jego wyobraźnię (np. teoria strun), a która może okazać się prawdziwa, faktycznie nadal nie będzie wiedział, którą teorię nazwać spiskową, a którą nie-spiskową. Przyjmijmy bowiem eleganckie stanowisko, iż człowiek mądry nie nazwie durniem kogoś, kto się może okazać mądry. W szczególności więc z definicji Guzowskiego nie wynika, wobec jakiego zbioru przekonań użycie tego terminu jest rzetelne i uczciwe, a kiedy jest nieuczciwym chwytem erystycznym, należącym do klasy technik 'zaliczania przeciwnika do znienawidzonego (skompromitowanego, głupiego, etc.) nurtu'. Przecież doskonale wiemy, że wzbudzanie pejoratywnych skojarzeń jest nieodłączną, nieusuwalną i istotną własnością nazywania jakiegoś poglądu teorią spiskową. Takich faktów nie wolno lekceważyć, jeśli chce się rzetelnie zdefiniować interesującą nas klasę teorii. Reasumując, nietrafne jest stosowanie takiego sposobu definiowania, który wykorzystując własności pozornie obiektywne i nieemocjonalne, określałby silnie emocjonalnie rozumiany termin.

Wobec dobrze znanego faktu, iż myślenie paranoiczne może mieć różny stopień natężenia, nie jest wykluczone, iż ktoś cechujący się takim myśleniem może funkcjonować w społeczeństwie, uchodząc np. za dziwaka. Uznawszy, iż myślenie spiskowe jest jakąś, zazwyczaj łagodniejszą, formą myślenia paranoicznego, unikamy zagrożenia nazwania 'przekonaniami paranoika' prawdziwych sądów np. popartych faktami. Co więcej, podejście to jest też uczciwe, gdyż obelga, jaką bez wątplenia jest nazwanie czyichś poglądów teorią spiskową, nie uderza w ludzi myślących do tego stopnia

przenikliwiej niż ich otoczenie, że potrafią oni odkryć prawdę, która wszystkim innym nie mieści się w głowie. Ponadto takie rozumienie teorii spiskowej, a więc i myślenia spiskowego, pozostaje w zgodzie z jeszcze jednym istotnym dla zjawiska spiskowości fenomenem. Otóż, teorii spiskowych nikt o zdrowych zmysłach w ogóle nie bierze na serio pod uwagę do tego stopnia, że takiej teorii ani się nie bierze na serio pod uwagę, ani tym bardziej się z nią nie polemizuje. Przykłady podane przez Guzowskiego dobitnie pokazują słuszność tego poglądu. Kto poważnie dyskutuje z Dänikenem, Brownem, czy van Helsingiem? Poglądy pierwszego są traktowane jako pomysłowe konstrukcje mentalne, których zadaniem jest wyłącznie rozrywka. Poglądy drugiego i trzeciego zaś w ogóle są ignorowane, bo aż wstyd traktować je poważnie. Nie znaczy to wcale, że żaden z przytoczonych tu pisarzy nie ma swoich wyznawców. Ale pamiętajmy, że płaskość Ziemi też ma swoich wyznawców zorganizowanych nawet w kluby, np. w Wielkiej Brytanii. I tu dochodzimy do kolejnego elementu spójnego z uznaniem myślenia spiskowego za rodzaj myślenia paranoicznego. Otóż, teoria spiskowa ma to do siebie, iż przedstawiciele nauki nie angażują się w jej tworzenie, zgłębianie, czy popularyzację. Także nie angażują się w jej zwalczanie. Ośrodki badawcze ignorują teorie spiskowe, nie podejmując nawet z nimi polemiki. Wydaje się więc, że Noam Chomsky trafnie określił teorię spiskową jako nie posiadającą związku z wytworami świata nauki. Jeśli więc jakieś autorytety naukowe stoją za danymi poglądami, to sam ten fakt świadczy o tym, że poglądy te nie są żadną teorią spiskową. Uczni ci najwyraźniej potrafią argumentami naukowymi, głównie wynikami przeprowadzonych przez siebie badań, uzasadnić swoje poglądy. I żenujące byłoby, gdyby laik, jakim jest ktoś daną nauką nie zajmujący się, a więc między innymi jakiś dziennikarz lub jego wielbiciel, określił zebrane w teorię wyniki rzetelnych badań naukowych jako teorię spiskową. Najwyraźniej Chomsky wyklucza możliwość takiego niedopuszczalnego nadużycia, oddzielając teorię spiskową od teorii popartych badaniami naukowymi.

Proponowane w niniejszej pracy poza-treściowe i w tym sensie strukturalne rozumienie teorii spiskowej uznaje ją za pogląd, który jest efektem myślenia paranoicznego i od którego stroni świat nauki. Z pierwszego warunku definicyjnego wynika, że zakwalifikowanie danego

myślenia do spiskowego należy do lekarzy psychiatrów, którzy nie uzależniają swoich diagnoz wyłącznie od wypowiedzianych przez człowieka treści, ale biorą pod uwagę także inne czynniki towarzyszące wypowiedziom. Drugi człon definicyjny jest bardziej operatywny, gdyż umożliwia wyrobienie sobie zdania każdemu, także nie-psychiatrze. Wystarczy za Chomskym sprawdzić, czy dana teoria jest poważnie traktowana przez jakiś ośrodek naukowy lub przez autorytet naukowy, specjalizujący się w zagadnieniach, których dotyczy dana teoria. Takie rozumienie analizowanego tu terminu sprawia, iż nazwa 'teoria spiskowa' zostanie użyta wobec poglądów, które w pełni zasługują na to miano włącznie ze wzbudzeniem negatywnych ocen, skojarzeń i emocji. Co więcej, istnieje też dużo większa szansa, że mianem tym nie zostanie określona teoria prawdziwa. Z zaproponowanej definicji wynika jeszcze jedna zaleta. Ponieważ współczesne teorie naukowe od dawna przekraczają granice tego, co przeciętny zjadacz chleba uważa za rozsądne i racjonalne, rozstrzygnięcie, czy dana 'niezwykła' teoria jest, czy nie jest spiskowa, należy do specjalistów, czyli naukowców, a nie do dyktantów, jakimi są dziennikarze oraz często zaangażowani emocjonalnie, bezkrytyczni odbiorcy ich komunikatów.



## BIBLIOGRAFIA

- Ajdukiewicz, K., 1965, *Logika pragmatyczna*, Warszawa.
- Barkun, M., 2003, *A Culture of Conspiracy*, London: University of California Press.
- Baron-Cohen, S., 2014, *Teoria zła*, (*Zero degrees of Empathy*, 2011, przeł. Agnieszka Nowak), Sopot.
- Bocheński, J., 1992, *Sto zabobonów*, Kraków 2000.
- Breuler, E., 1912, *Lehrbuch der Psychiatrie*, Springer Berlin.
- Chomsky, N., *What Makes Mainstream Media Mainstream*, *Z Magazine*, October, 1997. Artykuł dostępny na stronie <http://www.chomsky.info/articles/199710--.htm>
- Colman, A. M., 2009, *Słownik psychologii*, PWN Warszawa.
- Guzowski, Janusz, *Psychologiczne źródła teorii spiskowych*, Internetowy Magazyn Filozoficzny „Hybris”, 33 (2016), ss. 87-100.
- Kąkolewski, K., 2010, *Popiełuszko. Będziesz ukrzyżowany*, Poznań.
- Łukowski, P., 2012, *Logika praktyczna z elementami wiedzy o manipulacji*, Wolters Kluwer, Warszawa.
- Moore, R., *Reconstructing Reality: Conspiracy Theories About Jonestown*, *Journal of Popular Culture* 36/2, 2002, s. 200–220. Artykuł dostępny na stronie [http://jonestown.sdsu.edu/?page\\_id=16582](http://jonestown.sdsu.edu/?page_id=16582)
- Searle, J. R., 1985, Vandrvaken, Daniel, *Foundations of Illocutionary Logic*, Cambridge University Press.
- Simon, H. A., 1982, *Models of Bounded Rationality and Other Topics in Economic Theory*, Cambridge: MIT Press.
- Sunstein, C., Vermeule, A., 2009, *Conspiracy Theories: Causes and Cures*, “The Journal of Political Philosophy”, XVII, Number 2, ss. 202–227.
- Stoczkowski, W., 2005, *Ludzie, bogowie i przybysze z kosmosu*, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.



## ABSTRACT

### 'CONSPIRACY THEORY' – HOW TO UNDERSTAND AND HOW TO USE THE TERM

'Conspiracy theory' is especially popular term used by journalists in Poland. Alas, this name is understood in an intuitive and journalistic manner only, and has an eristic use. Janusz Guzowski in his paper tries to establish its definitional sense. Unfortunately, his proposal is useless, because conspiracy mentality is defined by common and fundamental features typical for everyday and even scientific thinking. Such an approach has some undesirable consequence: a theory is called conspiracy because in somebody's opinion it is conspiracy. That is why, Guzowski's approach is here called *intuitive-content*, because such a naming is arbitrary and intuitive and depends on the content of the theory. In our paper there is proposed an opposite *context-free* approach, which is closely relative to Chomsky's opinion. Thus a theory is recognizes as conspiracy, if and only if, it is ignored by scientists.

**KEYWORDS:** conspiracy theory, paranoid thinking, rationality, bounded rationality, criteria of truth, Noam Chomsky, Herbert A. Simon

**SŁOWA KLUCZOWE:** teoria spiskowa, myślenie paranoiczne, racjonalność, racjonalność ograniczona, kryteria prawdy Noam Chomsky, Herbert A. Simon



**ADAM BASTEK**

UNIwersytet WarMińsko-Mazurski w Olsztynie

## **POCZĄTKI KINA. ROZWAŻANIA FILOZOFICZNE**

Na temat sztuki filmowej określonej przez Karola Irzykowskiego mianem X muzy napisano tomy. Te, które traktują o historii kina, zawierają zazwyczaj informacje o jego filozoficznie intrygujących i wciąż niesprecyzowanych prapoczątkach. Dlaczego niesprecyzowanych? Najpewniej dlatego, że nie wiadomo, z jakimi aspektami badanego fenomenu należy wiązać moment kinematograficznych narodzin. Zdaniem filmoznawcy Andrzeja Gwoźdźcia „kino posiada nazbyt wiele przeszłości, by mieć jedno źródło, a idea początku sankcjonuje na ogół perspektywę »wynałazku« i »wynałazców«, które lepiej tu porzucić” (Gwoźdź, 2014, 16). Historii sztuki filmowej nie należy zatem utożsamiać z historią „maszyn” związanych z rozwojem kinematografii, nie należy jej także sprowadzać do prezentacji zmieniających się na przestrzeni dziejów miejsc projekcji ekranowych. Co więcej, warto sobie uzmysłowić, że kino oraz film nie zostały wyłonione w jednorazowym akcie, na który moglibyśmy się powołać, mówiąc: od tego wszystko się zaczęło. Jak zauważa cytowany wyżej ekspert: „Prawo autorskie do filmu jako formy kina i kina jako miejsca przedstawień oraz medium filmu pozostaje anonimowe” (tamże, 15).

Ani wskazanej formy, ani miejsca jej prezentacji nikt nigdy nie wynalazł, nie odkrył, nie wymyślił (Baudry, 1986, 690–707). Wrażenie paradoksalności powyższego stwierdzenia znika z chwilą wypowiedzenia kolejnego – oba fenomeny (kino i film) są wytworami szeroko rozumianej, wciąż ewoluującej kultury. I choć to prawda, jej ogólnikowość wywołuje poczucie poznawczego niedosytu. Tym bardziej że wszystkie elementy kinematograficznej układanki zostały

wielokrotnie i szczegółowo opisane przez wytrawnych znawców zagadnienia.

### **Pytanie o *arché***

Wykorzystywana przez filmoznawców idea początku, zgodnie z przytoczonym wcześniej poglądem, najczęściej przywodzi na myśl pierwszych poruszycieli i ich poruszające wynalazki. Z zarysowanej w ten sposób perspektywy powinniśmy wprawdzie zrezygnować, ale sama idea wydaje się nazbyt cenna: nie należy zapominać o jej wszechstronnych zastosowaniach i szlachetnym miejscu, jakie zajmuje pośród innych znaczeń starożytnego *arché*. Pierwszą ich prezentację opatrzoną skrótowym komentarzem znajdujemy w rozważaniach Arystotelesa (*Metafizyka*, V, 1012 b 34–1013 a 24). Wśród ujęć współczesnych na uwagę zasługuje m.in. syntetyczne opracowanie Władysława Stróżewskiego (Stróżewski, 2005, 12–17), który w pierwszej kolejności omawia znaczenia związane z początkiem. Początek – czytamy – mógł być rozumiany na wiele sposobów: przestrzennie, czasowo, źródłowo i logicznie (jako pierwsza przesłanka). Szczególnie istotne, zważywszy na materię rozpatrywanego problemu, wydaje się drugie z wymienionych znaczeń: w sensie czasowym chodzi o to, co było najpierw, albo też o to, co było, „zanim cokolwiek zaczęło się dziać”. Odnosząc się wprost do interesującego nas zagadnienia, powiemy: najpierw było kino, film był (o wiele) później. Najpierw pojawiły się miejsca projekcji ekranowych, a dopiero później wyświetlano w nich filmy. Zanim te ostatnie z kolei „zaczęły się dziać”, długo pozostawały w bezruchu, w postaci zastygłych obrazów rzeczywistości przybierających różnorodne postaci – od fresku przez malarstwo do fotografii (Flusser, 1997, 232).

Przy okazji odwołań do starożytności warto nadmienić, że filozofia tego okresu nie dopuszczała interpretacji wskazujących na moment nieistnienia. Coś zawsze już było – sądzono, przed wydarzeniem się czegokolwiek (nawet wtedy!) coś być musiało. Nic więc dziwnego, że w tej ontologicznie domkniętej perspektywie nie odnajdujemy stwórców i ich wytworów, przeciwnie – budowniczo budują z tego, co już jest, poruszyciele poruszają to, co obecne, a pierwszy szczebel bytu wyłania się nie z niczego, lecz z prajedni. Jeśli zatem mielibyśmy się kierować wskazanymi założeniami, zamiast o kreatorach, należałoby raczej mówić o złożonym procesie technicznym,

społecznym i ekonomicznym, który wyłonił i kino, i film. Historia obu fenomenów nie została jednak zainicjowana przez żadnego z wybrańców, lecz była historią następujących po sobie kontynuatorów zainteresowanych kształtowaniem różnych obszarów „zapośredniczonej technicznie widzialności” (Gwóźdź, 2014, 16). W tym sensie pojawienie się filmu nie zaskakiwało nowością: stanowiło logiczne następstwo „ekspansji ludzkiego doświadczenia percepcji, a także możliwości doznań, w obrębie których lustro jawi się jako niezbędne ogniwo o trwałej sile oddziaływania” (Zuska, 2007, 234). O znaczeniu tego doświadczenia oraz o możliwościach doznań wzrokowych pisał już Arystoteles (*Metafizyka*, I, 980 a):

Wszystkim ludziom wrodzone jest pragnienie poznania. Znakiem zaś tego jest przyjemność z wrażeń zmysłowych. Niezależnie od korzyści, jakie z nich wynikają, pragnie się ich dla nich samych. Odnosi się to szczególnie do wrażeń wzrokowych. [...] Przyczyna tego leży w tym, że ze wszystkich zmysłów wzrok odgrywa największą rolę w naszym poznaniu i odkrywa wiele różnic w tym, co postrzegane (Arystoteles 1996, 24–25).

Pragnienie przyjemności płynącej z wrażeń wzrokowych, zasługujące (być może) na miano najbardziej źródłowego kinematograficznego *arché*, osiągnęło swoje apogeum wtedy, gdy przeistoczyło się w potrzebę „powtórzenia świata w obrazach” – w „marzenie o podwojeniu” (Gwóźdź, 2014, 18). W taki nieco enigmatyczny sposób jesteśmy zmuszeni mówić o genezie, pochodzeniu sztuki filmowej, w tym przypadku określanie chronologii następstw traci bowiem swój sens.

Obrazowanie rozumiane jako podwojenie prowadzące do spotęgowania przyjemności zmysłowych nie ogranicza swojej źródłowości wyłącznie do kina i filmu – wydaje się źródłowe w odniesieniu do wielu innych obszarów artystycznej ekspresji. Powtarzanie świata w obrazach nie musi przecież oznaczać naśladowania za pośrednictwem „ruchomych obrazów”: nie musi się wiązać z powtarzaniem tego, co się staje, może po-prze-stawać na tym, co obecne. A ponadto wcale nie jest powiedziane, że najistotniejszej cechy sztuki filmowej należy upatrywać w ruchu. Mówiąc ściślej, choć tak właśnie przyjęło się sądzić (taką interpretację sugerują hollywoodzkie terminy *movies* i *motion pictures*), sprawa wcale nie

wyduje się oczywista. W przypadku rozstrzygnięcia tej wątpliwości wiele, jeśli nie wszystko, zależy od odpowiedzi na pytanie, z czym zasadniczo należy łączyć X muzę. Co miałyby decydować o jej istocie? Również i tym razem znane starożytnym rozróżnienia mogą okazać się pomocne.

Jedno ze znaczeń *arché* wskazuje na zasadę. Gdy powołujemy się na nią, mamy zwykle na myśli podstawę rzeczową, na której wszystko inne miałyby się opierać: podstawa jest pierwotna, wszystko inne zaś wtórne. Grecy pojmowali zasadę na kilka sposobów: jako pierwotne podłoże, jako coś ważnego, a także jako regułę postępowania. Szczególnie drugie z wymienionych znaczeń wydaje się godne rozważenia. Stróżewski przywołuje postać Claudiusa Galenus, rzymskiego lekarza o greckich korzeniach, który mianem *archai* miał określać główne (ważniejsze) organy ciała. Słowa *archai* używano również na oznaczenie pewnej sumy czy też całości będącej czymś ważniejszym od składających się na nią części. Odwrócenie tej relacji reprezentuje z kolei przykład rzeki: jej odnogi są od niej ważniejsze – sądzono – bo bez nich nie byłaby tym, czym jest (Stróżewski, 2005, 15).

Czy bez statycznych obrazów film mógłby być tym, czym jest? Z całą pewnością nie, ale też nie byłby sobą, gdyby nie zostały „wprawione w ruch”. Co w takim razie przesądza o jego istocie – same obrazy, czy ich ożywienie? Obie przeciwstawione strony wydają się równie ważne, z łatwością możemy sobie wyobrazić linie obrony każdej z nich. Pierwsza polegałaby na wykazywaniu, że – wbrew pozorom – nieustannie mamy do czynienia ze statyczną nieruchomą podstawą wszelkich możliwych przedstawień. Dzięki zdobyczom filmowej techniki obrazy mogą wywoływać w nas złudzenie przemiany i imitować stawanie się rzeczy o tyle tylko, o ile nie przestają być sobą, tzn. o ile każdy z nich (z osobna) pozostaje w bezruchu. Z drugiej natomiast strony wszystko się staje, wszystko zmienia – niczego niepodobna zatrzymać w ontologicznym kadrze, a co za tym idzie nigdy nie mamy do czynienia ze statycznymi obrazami rzeczywistości, choć sądzimy, że utrwalamy, a nawet – że uwieczniamy jej momenty.

Ponieważ żadne z tych ujęć nie może być całkowicie odrzucone, bo jedno okazuje się uchwytne na tle drugiego (jako jego przeciwstawienie), należałoby przyjąć tezę o statyczno-dynamicznej strukturze rzeczywistości i zastanowić się nad możliwościami jej odwzorowania. O tym, że sposób postrzegania świata rzutuje na technikę filmowych odzwierciedleń, nie trzeba nikogo przekonywać,

nie ma w tym zresztą niczego niezwykłego: nasze rozumienie rzeczywistości (ze wszystkimi jego zaletami i ułomnościami) przenosi się na narzędzia obrazowania. Rozważmy stosowny przykład. Oto wystrzelona z łuku strzała przebyła pewien odcinek. Przed wystrzeleniem znajdowała się na początku, a gdy osiągnęła swój cel – na końcu drogi. Ale gdzie była w trakcie jej pokonywania? Zapewne w konkretnych punktach odpowiadających następującym po sobie momentom „lotu”. W każdym momencie gdzieś musiała się znajdować, a w związku z tym – każdorazowo – gdzieś spoczywała. To jednak niemożliwe, o ile była w ruchu, a przecież musiała być, skoro dotarła do punktu końcowego.

Powyższy opis nie jest wprowadzeniem do dyskusji na temat słynnego paradoksu i wbrew pozorom nie został przywołany z myślą o jego ponownym przewyciężeniu. Czemu zatem miałyby służyć? Zaczniemy od kilku znanych faktów związanych z ważnym osiemnastowiecznym odkryciem. Oto francuski uczonec, Patrice d’Arce, zwrócił uwagę na tzw. efekt stroboskopowy wyjaśniający fenomen powidoku, czyli wrażenia postrzegania ruchu ciągłego na podstawie rejestrowanych jego dwóch faz. O złudzeniach i tzw. pamięci oka pisał także czeski przyrodznawca Jan Evangelista, w podobnym tonie wypowiadał się później Hugo Münsterberg – twierdził, że obraz pozostawia w oku powidok do momentu pojawienia się kolejnego wizerunku różniącego się nieznacznie pozycją (Gwóźdź, 2014, 28). Zjawisko polega na wypełnianiu interwałowych braków – nie dostrzegamy ich nieobecności, dostrzegamy natomiast przechodzenie (np. lecącej strzały) z jednej pozycji w drugą. Złudzenie ruchu nie wymaga zatem nieskończonej liczby statycznych położeń, o czym można się było przekonać, obserwując chociażby projekcję praksinoskopu (łączącego w sobie cechy latarni magicznej) zaprezentowanego w 1877 roku przez Emila Reynauda (tamże, 22). Obrotowy, cylindryczny element urządzenia zawierał zbiór obrazów przedstawiających wyselekcjonowane fazy i elementy spoczynku różnych przedmiotów; poruszany z odpowiednią prędkością wzbudzał w odbiorcy pożądaną impresję płynności.

Rzecz godna odnotowania: z myślą o odwzorowaniu rzeczywistego ruchu nauczyliśmy się wywoływać w sobie jego złudzenie, a służące do tego celu urządzenia, które ulegały rozlicznym modyfikacjom, pojawiały się jako kolejne zdobycze nauki i techniki.

Nieprzypadkowo przed pierwszymi publicznymi projekcjami kładziono nacisk na samą aparaturę, a nie na wyświetlane za jej pośrednictwem treści. Umieszczane na reklamach naukowo brzmiące nazwy urządzeń zapowiadały zaspokojenie dwóch powiązanych ludzkich pragnień: poznania oraz satysfakcji płynącej z wrażeń wzrokowych.

Pragniemy i szukamy przyjemności w samej obserwacji, tzn. niezależnie od wynikających z niej korzyści, a leżący w naszej naturze epistemologiczny hedonizm jest prawdziwym kołem zamachowym kinematograficznego postępu znaczonego następującymi po sobie wynalazkami. Ich długą listę otwiera ciemnia optyczna (*camera obscura*), dalej należy wymienić m.in. latarnię magiczną (*laterna magica*), taumatrop, fenakistiskop, zootrop, rewolwer fotograficzny, praksinoskop, strzelbę fotograficzną, kinetograf, pleograf, bioskop i wreszcie – kinematograf oraz vitaskop (tamże, 72–74).

Niemal wszystkie wymienione urządzenia projektowano z myślą o przedstawieniu ruchu – w celu uchwycenia jego natury, którą konstruktorzy owych wspaniałych maszyn musieliby zapewne pozostawić bogom, gdyby nie zgłębili swojej własnej. Kluczem do sukcesu okazało się bowiem poznanie samego siebie, tj. przyrodzonej każdemu widzowi kinematograficznej percepcji: nieważne, że nie obserwujemy wszystkich „punktów spoczynku” lecącej strzały, ważne, że to, co zostało naszemu postrzeganiu przeznaczone, wystarcza, by uwierzyć w jej lot. Jeśli wierzymy, że wystrzelona z rzeczywistego łuku przemierza pewną odległość, to znaczy, że istnieją pewne warunki żywionego przez nas przekonania i że zostały wypełnione. Rzecz nie polega w związku z tym na spoglądaniu w otchłań paradoksu, lecz na identyfikacji i zabezpieczeniu tego, co warunkuje naszą wiarę. A co ją warunkuje? Bezwładność siatkówki oka, powidok, odpowiednia – uwzględniająca fizjologię naszego postrzegania – prędkość wyświetlanych obrazów. Takich odpowiedzi udzielali osiemnasto- i dziewiętnastowieczni pionierzy kinematograficznej sztuki, a reakcje widzów obserwujących pędzącą na nich lokomotywę (*Wjazd pociągu na stację Ciotat* braci Lumière) mówiły same za siebie. Z obserwatorów przeistaczali się w uczestników projekcji, która – w tej jednej chwili – stawała się ich rzeczywistością. Najprawdziwszą i niepowątpiewalną, bo wyzwalającą rzeczywisty bezwarunkowy odruch ucieczki przed zbliżającym się zagrożeniem. Trudno o lepszy probierz prawdziwości i siły przekazu.



Do podobnych wniosków skłania opis pochodzący ze znanej książki Irzykowskiego:

[...] lokomotywa pędzi wprost naprzeciw ciebie, już się zbliża, powiększając się naglej niż w rzeczywistości, jak potwór, aby cię pochłoniąć... Wtem przepadła, wsiąknęła w ciebie, czułeś jednak na chwilę lęk doprawdy miły, taki może jakiego doznaje lord angielski, polujący w dżungli z bezpiecznego kosza. Ale gdybyś był także słyszał sapanie lokomotywy i huk jej kół i wyczuł w nim jeszcze straszliwy ciężar, gdyby cię zaleciała przykra woń jej dymu, byłbyś struchlał i rzucił się do ucieczki" (Irzykowski, 1977, 55).

Wymienione przez autora dodatkowe bodźce, które miałyby wywoływać określone reakcje fizjologiczne, mogą je wywoływać jedynie tymczasowo, dopóki zaskakują. To prawda, że film najpierw oddziałuje na zmysły, a dopiero w dalszej kolejności na umysł (Kracauer, 1975, 187), ale efekt ich pobudzeń słabnie wraz ze wzrostem doświadczenia zdobywanego przez widza – z powrotem, niczym angielski lord, wygodnie sadowi się w koszu, oczekując kolejnej porcji wrażeń. Rzecz jednak w tym, że okazują się poruszające nie tylko wtedy, gdy obserwuje pędzącą na niego lokomotywę, nie tylko wtedy, gdy – wraz z doktorem Indianą Jonesem – uskakuje w ostatniej chwili przed staczającą się na niego kamienną kulą. Okazują się poruszające także podczas bergmanowskich wiwisekcji, gdy odczuwa przeszywające ukłucia w sam środek duszy, prawdziwe i precyzyjne. I jeśli choć raz doświadczy ich jako widz, nigdy nie odzyska dawnego poczucia bezpieczeństwa, już nigdy nie będzie tym, kim był.

Sztuka filmowa wyraża się za pośrednictwem ciągu obrazów wywołujących w odbiorcy przeżycie pewnej prawdy. I zapewne ze względu na nią jest sztuką. Ale o jaką prawdę w niej chodzi? O jakąś bliżej nieokreśloną prawdę ekranu? Prawdę na taśmie udokumentowaną? Czy raczej prawdę artystycznej wizji? A może po prostu, zamiast tak mglistych określeń, należałoby przyjąć tezę, że każdorazowo chodzi o pewną prawdę cząstkową związaną z konkretnym dziełem i jego przesłaniem. I dalej – związaną z poszczególnymi scenami, ujęciami, postaciami. Mogłoby się jednak okazać, że przy takim postawieniu sprawy niczego nie jesteśmy w stanie powiedzieć o kinie czy filmie jako takim. Co bowiem miałyby łączyć wszystkie indywidualnie określone dzieła sztuki filmowej?



Dzięki czemu miałyby w ogóle występować pod wspólnym mianem? Nie licząc nośnika kinematograficznej prawdziwości, więcej je przecież dzieli niż łączy.

### **Kwestia prawdziwości**

Wspomniany nośnik pozwala na wyznaczenie stosownej cezur. Zgodnie z amerykańskim tradycyjnym ujęciem wyznacza ją zapis ruchu dokonany za pomocą aparatu Thomasa Alvy Edisona – urządzenia z 1889 roku, które (w wyniku późniejszych modyfikacji z udziałem Williama Kennedy’ego i Lauriego Dicksona) nie tylko wyświetlało filmy (zapisane na taśmie z celuloиду wprowadzonej przez The Eastman Company), ale łączyło w sobie walory wcześniejszego fonografu będącego konstrukcją tego samego wynalazcy. Tradycja europejska kieruje się innymi względami: cezurę wyznacza pierwsza ekranowa projekcja prezentowana z udziałem widzów. Za właściwy moment początkowy przyjęło się uznawać 28 dzień grudnia 1895 roku, kiedy to w Salonie Indyjskim Grand Café (przy paryskim Bulwarze Kapucynek) doszło do pierwszego komercyjnego, a więc odpłatnego seansu (Lubelski, 2014, 77).

Rozbieżność dotyczy zatem wspomnianego nośnika, przez który należałoby, jak sądzę, rozumieć to wszystko, dzięki czemu filmowcy (mający na względzie sztukę, której się oddają) mogą wyrażać pewną prawdę cząstkową. Pytanie tylko, co miałyby wyznaczać jego treść, co miałyby wchodzić w skład stosownego zestawu cech: czy oprócz ruchu obrazów i dynamicznej gry światła i cienia konieczne jest wskazanie miejsca przeznaczonego do projekcji na ekranie? Czy należy dodatkowo uwzględnić uczestnictwo publiczności? Które z wymienionych cech wypada uznać za konstytutywne, a które za konsekwentne jedynie?

Wiele zależy od świadomego i precyzyjnego wyboru definiowanego przedmiotu. Należy też pamiętać, że choć wyłonienie stosownego podłoża dało początek kinematograficznej ekspresji, to jednak źródła rzeczony sztuki są nieporównanie starsze i o wiele bardziej zróżnicowane. Ich scalenie w jedną spójną wizję (być może nawet wyśnioną przez greckich filozofów) urzeczywistniło się stosunkowo późno lub – jak kto woli – stosunkowo niedawno.

Jeśli chodzi o definicję samego nośnika, wstępnie trzeba ustalić, jakiej prawdy jest on nośnikiem: filmowej czy szerzej – kinowej. W pierwszym przypadku pierwszeństwo przypadłoby amerykańskiej

tradycji, w drugim – jej europejskiej konkurentce. Film nie przestaje być sobą nawet wtedy, gdy ogląda go jedna tylko osoba, a nawet wtedy, gdy w ogóle nie jest wyświetlany na ekranie. Co więcej, gdyby z jakichkolwiek powodów nie było komu go oglądać, nadal pozostawałby sobą, nie tracąc przy tym swojej potencjalnej wartości. Kino z kolei zakłada obecność widzów obserwujących filmową projekcję na ekranie. Krótko: film wymaga zapisanych na taśmie „ruchomych obrazów” (warunek konieczny i wystarczający), kino natomiast – dodatkowo – miejsca prezentacji przeznaczonej dla publiczności, ponieważ z samej swej istoty służy zróżnicowanemu i równoczesnemu odbiorowi wyświetlanych treści.

Niezależnie od interpretacyjnego wyboru jedno wydaje się jasne: ukonstytuowanie nośnika prawdy (kinowej lub filmowej) nie wyznacza momentu narodzin kojarzonej z nim sztuki, określa zaledwie ramy i reguły filmowych wypowiedzi – wypowiedzi niekiedy tak różnych, że wręcz nieporównywalnych. Jaki bowiem sens miałoby zestawianie *Polewacza i polanego* autorstwa braci Lumière (jednominutowego filmu, w którym pracujący w ogródku mężczyzna podlewa rośliny i sam zostaje oblany wodą) z jakimkolwiek filmem późniejszego okresu w dziejach kina? Mogłoby się wręcz wydawać, że króciutkie dziełka francuskich autorów należy traktować jako demonstracyjne wersje kinematograficznych możliwości, że nie przedstawiają żadnej prawdy związanej ze sztuką, że jedynie naiwnie ją zapowiadają. Ich prymitywizm – powiadali historycy filmu – został przewyciężony dopiero w klasycznym okresie kina. Taka ocena spotkała się z kolei z uzasadnioną ktytyką późniejszych teoretyków: kino tego wczesnego okresu – twierdzili – wyznacza odrębną fazę, którą można określić mianem „kinematografu atrakcji”, odróżniając ją w ten sposób od mającego nadejść dojrzałego „kina integralności narracyjnej” (tamże, 79). Filmy wczesnego okresu wprawiały w zachwyt za pośrednictwem atrakcyjnych w odbiorze elementów, a o ich rozrywkowej, przykuwającej uwagę widza wartości decydował niezwykle potencjał drzemiący w nowej maszynie wycelowanej w różne fragmenty nierejestrowanej dotąd rzeczywistości.

Zgadając z przywołaną apologią, pozwolę sobie na jej wzmocnienie. Sądzę, że nawet bez uciekania się do usprawiedliwień początkowych postaci filmu można wskazać coś, co łączy pierwsze dzieła z późniejszymi. Chodzi mianowicie o przedstawienie pewnej

prawdy ze względu na naturę widza, którym jest każdy z nas. Oczywiście przy założeniu, że rację miał Arystoteles, tzn. o ile istotnie w naszej naturze leży pragnienie poznawania powiązane z autoteliczną potrzebą doznawania przyjemności wzrokowych. Mogłoby się wprawdzie wydawać, że uszczęśliwienie widza uczestniczącego w pokazach wspomnianej wyżej krótkometrażówki (i wielu innych: *Wyjście robotników z fabryki, Obiad dziecka, Niszczenie muru*) było niezwykle łatwe, wzięwszy pod uwagę, że niemal wszystko, co widział na ekranie, zaskakiwało, poruszało, zdumiewało nowością. Niewykluczone jednak, że właśnie na tym polega „cała sztuka” – na wzbudzeniu niedoświadczanego dotąd prawdziwego przeżycia, które – tak jak wrażenie realności pędzącego pociągu – słabnie z każdą kolejną projekcją, a mimo to wciąż doceniamy kunszt dzieła, smakując jego niegdyś poruszające elementy. To dlatego w starych filmach, które z punktu widzenia współczesnych oczekiwań nadają się jedynie do lamusa, rozpoznajemy cenne eksponaty. Nie mają tej samej co kiedyś „wartości użytkowej”, ale to nie znaczy, że w świetle współczesnych przewartościowości mogą być jej pozbawione: o ich wartości decyduje prawda przeżycia, ta zaś – choćby była tylko jednorazowym i cudzym doświadczeniem – konstytuuje sztukę.

Powyższe ujęcie wydaje się zbieżne z ujęciem Edgara Morina: nie można mówić o sztuce filmowej w oderwaniu od odbiorcy (Morin, 1975, 39). Obecność widowni wiąże się z kolei ze znajdującym się w jej polu widzenia ekranem. Umiejscowiony naprzeciwko widza i jemu przeciwstawiony stanowi nieodłączny element kina, jest jego warunkiem koniecznym, choć – rzecz jasna – niewystarczającym. Inaczej przedstawia się kwestia samego odbioru filmów – nie potrzeba wspólnego, tzw. wielkiego ekranu, by kontemplować dzieła X muzy, które równie dobrze mogą być wyświetlane na małym ekranie reprezentującym telewizyjną alternatywę kinematograficznej sztuki. Więcej – można je oglądać bez jego udziału. Nawiasem mówiąc, w takim właśnie kierunku zmierzały amerykańskie rozwiązania. Pierwszy eksperymentalny film (1889) nakręcony przez Dicksona (*Monkeyshines, no. 1*) przedstawiający poruszającą się sylwetkę mężczyzny powstał w studiu Edisona, gdzie trwały prace nad urządzeniem do rejestracji ruchu (kinetograf) oraz – oddzielnie – nad aparatem do obserwacji tego, co uprzednio zostało zarejestrowane (kinetoskop). Widz mógł być tylko jeden. Prototyp urządzenia stanowiło bowiem sosnowe pudło z

otworem, przez który można było dostrzec fotografię – ta ożywała po zakręceniu korbką, przez dwadzieścia sekund wykonywała serię ruchów, by następnie – czyniąc zadość technologicznie wymuszonej idei wiecznego powrotu – przyjąć postać wyjściową (Syska, 2014, 137–141).

Prawdziwy zwrot przyniosło dopiero opatentowane przez Lumière'a urządzenie oraz związane z nim ujednoczenie i utrwalenie formy projekcji, która zachowała swoją istotę do chwili obecnej. Edison zarejestrował wprawdzie własne konkurencyjne bezekranowe wynalazki, odnosił dzięki nim sukcesy (m.in. nakręcenie filmu z zsynchronizowanym dźwiękiem – *Dickson Experimental Sound Film* – 1894/1895), a nawet sprzedawał za pośrednictwem stworzonej do tego celu sieci dystrybucji. Ostatecznie jednak po wykupieniu praw do vitaskopu (projektora wyświetlającego obrazy na ekranie) dał za wygraną i uznał typowo kinową formę projekcji. Nośnik kinowej prawdy stał się standardem (Syska, 2014, 142–147). Dlatego, mówiąc dziś o X muzie, nie można abstrahować od jej utrwalonego, dostosowanego przemysłowo i społecznie podłoża. Oczywiście nie należy jej sprowadzać do samego nośnika, bo każdorazowo jest czymś więcej, czymś ponad lub poza nim. Niemniej bez niego nie byłaby tym, czym jest. Wtedy zaś, gdy przestaje być czymś więcej, przestaje być sobą: sztuka obumiera, pozostaje tylko jej nośnik. W jaki jednak sposób mielibyśmy określić jej żywotność? Według jakich kryteriów? Na ekonomiczne rozstrzygnięcie tej kwestii nie trzeba było długo czekać, bardzo szybko stało się jasne, że miarą wszystkich (filmowych) rzeczy jest widz, a dokładniej – ilość sprzedanych biletów.

W czasach tzw. nickelodeonów (pierwsze takie kino powstało w 1905 roku w Pitsburgu; bilet kosztował wtedy pięć centów, czyli jeden *nickel*) sale kinowe liczyły około stu miejsc, a zaledwie kilka lat później, na fali rosnącej popularności nowej formy rozrywki, ich liczba została zwiększona trzykrotnie. W postępie geometrycznym rosła także liczba przybytków X muzy (tamże, 176). Ale wcześniej, tzn. niemal na samym początku filmowej przygody, gdy tak wiele było jeszcze do sfilmowania, amerykański „kinematograf atrakcji” nieoczekiwanie stracił na swej pierwotnej atrakcyjności. „Na lata 1900–1903 – czytamy w opracowaniu Rafała Syski – przypadł pierwszy kryzys kina powodowany perturbacjami gospodarczymi i znużeniem publiczności schematyzmem ówczesnej produkcji” (tamże, 139).

Schematyzm, który stoi w sprzeczności z naturalnymi oczekiwaniami widza, pozbawia dzieło odkrywczego waloru decydującego o jego istocie: film powinien zawierać coś, czego uprzednio nie widzieliśmy, wyzwalać przeżycia, jakich wcześniej nie doświadczyliśmy, a przynajmniej – przykuwać naszą uwagę. Podobnie rzecz ujmuje Irzykowski: „do kina idzie się nie dla wrażeń artystycznych, lecz szczerze: aby widzieć coś nowego i napawać się jakąś zdobyczą kinową lub choćby imitacją zdobyczy” (Irzykowski, 1982, 75). Ujęcie trafne i bezpretensjonalne, choć – rzecz jasna – nie można wykluczyć mniej pospolitych, a przy tym szczerych motywów obcowania z X muzą. W przypadku pierwszych projekcji wypełnienie wskazanego wyżej wymogu, tj. umieszczenie w filmie zdobyczy, którą inni mogliby się napawać, z oczywistych względów było dość łatwe. Ale z każdą kolejną produkcją stawało się coraz trudniejsze ze względu na dotychczasowe doświadczenia publiczności zaznajomionej już z kinematograficznymi przyjemnościami. Przypomnijmy zatem, co poruszało amerykańskiego widza pod koniec dziewiętnastego i na początku dwudziestego stulecia.

Typowych rozrywek dostarczały sfilmowane walki kotów, pojedynki bokserskie, pokazy atletów (np. z udziałem słynnego strongmana Eugene’a Sandowa), w późniejszym okresie można było podziwiać dokumentujące epokę dzieła Jamesa White’a (m.in. plenerowe ujęcia Dzikiego Zachodu i Meksyku czy też obrazy będące zapisem wojny hiszpańsko-amerykańskiej), a jeszcze później fabularne filmy zapowiadające nadejście nowych gatunków (np. westernowy *The Great Train Robbery* Edwina S. Portera). Pośród tych atrakcji wyjątkowe miejsce zajmował rozbudzający cenzorską czujność pocałunek dwojga niemłodych już aktorów (*The Kiss* Williama Heisa z 1896 roku), a także barbarzyńskie doświadczenie Edisona polegające na uśmierceniu słonia prądem (Syska, 2014, 143–149). Sfilmowane przez pracowników słynnego wynalazcy (*Electrocuting an Elephant* Edwina Stantona Portera z 1903 roku) było jednym z elementów prowadzonej przez niego kampanii zniechęcającej do korzystania z prądu zmiennego (propagowanego przez Nikoła Teslę) na rzecz jego stałej, bezpieczniejszej dla żywych organizmów postaci. Prąd zmienny może zabić nawet słonia – zdawał się przestrzegać Edison, a członkowie jego ekipy posłusznie filmowali każdą sekundę egzekucji.

Zarejestrowany na taśmie pocałunek i zapisaną na niej śmierć

zwierzęcia (słonicy Topsy) dzieli niemal wszystko: pocałunek został odegrany przez parę amerykańskich aktorów (Johna C. Rice'a oraz May Irvin), zabrane z cyrku zwierzę uśmiercono naprawdę, na oczach ludzi przeprowadzających doświadczenie, na oczach filmowców oraz tysiąca pięciuset gapiów, a potem – wielokrotnie – na oczach amatorów kinematograficznej rozrywki. Pocałunek był nieprawdziwy, choć niewątpliwie rozgrywał się przed widzami i filmowcami: był nieprawdziwy, mimo iż naprawdę do niego doszło. Wyobraźmy sobie teraz dodatkową komplikację, a mianowicie, że ekranowe obserwacje są jedynym źródłem naszego poznania, że poza ekranową rzeczywistością, w której (mówiąc nieco patetycznie) uczestniczy niekiedy Eros, a niekiedy Tanatos, żadna inna nie jest nam dostępna. Czy w jakikolwiek sposób moglibyśmy odróżnić prawdę od fikcji? Czy moglibyśmy się oprzeć rozgrywającej się na naszych oczach iluzji? I choć trudno w to uwierzyć, epistemologiczne trudności, których doświadczamy, przeprowadzając powyższy eksperyment myślowy, towarzyszyły już starożytnym filozofom. Warunkiem koniecznym do jego przeprowadzenia nie jest bowiem film, o którym nie śniło się żadnemu z nich, lecz kino.

### **Parabola kina**

Historia kina rozumianego jako miejsce projekcji ekranowych jest o wiele starsza od historii rejestrowanych na taśmie obrazów powtarzających dostrzegalny w świecie ruch. Powtarzanie zastanej, choć zawsze już poruszonej rzeczywistości za pomocą wyświetlanych na ekranie wizerunków pojawiło się na długo przed znaczącymi odkryciami związanymi z fotografią (dagerotypią), optyką, a nawet z jakimikolwiek marzeniami o opracowanym naukowo mechanicznym odwzorowaniu ruchu. Typowe kina wykorzystujące wspomniane zdobycze myśli technicznej zaczęto budować stosunkowo późno, bo dopiero około roku 1906, ale ich historia sięga swymi korzeniami o wiele głębiej. Jak zauważa Gwóźdź, chodzi tu bowiem o złożony długofalowy proces krystalizacji „sposobów i technik obserwacji tego, co widzialne, naznaczone symbiozą cienia i odbicia na tafli wody jako formą najbardziej archaicznej ideologii widzialności: owa prascena pragnienia podwojenia siebie samego jako Innego takiego samego, określana przez psychoanalityków mianem »pragnienia kina«” (Gwóźdź, 2014, 21).



Powyższa teza jest niewątpliwie bardzo efektowna. Nawiązuje do znanej teorii wspomnianego wcześniej francuskiego filmologa, Morina – teorii, która wedle zapowiedzi jej autora miała zrewolucjonizować dotychczasowy porządek badań. Do tej pory koncentrowały się wokół relacji między filmem a tym, co sfilmowane, a powinny przede wszystkim uwzględniać widza, jego wkład w kinematograficzną materię. Na czym miałyby polegać ów wkład? Dlaczego miałyby być tak istotny?

Odpowiedź, do której przekonuje Morin, opiera się na następującym założeniu: każdemu człowiekowi towarzyszy niezwykłe, subiektywne przeświadczenie o własnym podwojeniu, świadomość każdego z nas generuje niejako sobowtóra, widmo. W tej psychicznej predyspozycji należy upatrywać zdolności do właściwego odbioru filmowych utworów – jednoczesnego bycia tu (w kinie podczas projekcji) i tam, czyli w rzeczywistości na ekranie wyświetlanej (Morin, 1975, 33–55). Bez przyrodzonej siły umysłowego podwajania – a według autora wszystko przemawia za jej obecnością – nie byłibyśmy zdolni do odpowiedniej filmowej konsumpcji. Powyższa teza wydaje się jednak nieścista: gdybyśmy nie dysponowali rzeczona „mocą”, nie mielibyśmy czego konsumować, bo nie doszłoby w ogóle do powstania kinematografii. Ale skąd możemy to wiedzieć? Najpewniej dzięki wyobrażeniu alternatywnych światów – pozbawieni podwajającej mocy mieszkańcy jednego z nich nie mogliby pojąć wytworów pochodzących ze świata filmów. Usadowieni w ciemnej obcej im sali naprzeciwko ekranu nie byłiby w stanie – pozostając na swoich miejscach – partycypować w wyświetlanej rzeczywistości. Czy można jednak wykluczyć dokonującą się w nich przemianę polegającą na wykształceniu umiejętności właściwego sposobu odbioru? Oczywiście nigdy się tego nie dowiemy, na tym polega bowiem specyfika teorii odwołujących się do sekretów ludzkiego umysłu. Poprzestańmy więc na tym, co pewne.

Jednym z najważniejszych artefaktów podwajania za pośrednictwem obrazów jest lustro. Głęboko zakorzeniona w naszej kulturze metaforyka zwierciadła bardzo często bywa wykorzystywana przez teoretyków kina. Jedno z takich ujęć zawierają rozważania Christiana Metza: film odzwierciedla jak lustro, tzn. wszystko może być za jego pośrednictwem ujęte (odzwierciedlone) – wszystko oprócz ciała widza. Metz wyraża tę myśl, używając niezwykle efektownego, a przy



tym trafiającego w sedno porównania do szklanej tafli, która – gdy tylko szukamy w niej własnego odbicia – staje się przezroczysta: nie patrzymy na nią, patrzymy przez nią (Metz, 1982, 45). Rzecz nie polega przecież na uświadamianiu sobie kinematograficznej epistemologii, lecz na uczestnictwie w wyświetlanym świecie rozgrywającym się tu i teraz. Idzie o to, by o sobie zapomnieć, ponieważ zapomnienie jest nieodzownym warunkiem wspomnianego uczestnictwa: partycypując w wyświetlanym świecie, postrzegamy nie siebie, lecz jego komponenty, a te zdają się istnieć o tyle, o ile są przez nas postrzegane. Znikają w chwili, w której zamykamy oczy i przesłaniamy uszy, przestają istnieć, gdy opuszczamy salę projekcyjną.

Najstarszą znaną formą sztuki wyświetlania obrazów przy wykorzystaniu gry światła i cienia jest chiński teatr cieni (III w. p.n.e), w którym animowano barwne figurki przedstawiające ludzi i zwierzęta – można je było obserwować przez prześwitujący, podświetlony ekran sporządzony ze skóry zwierzęcej (najprawdopodobniej osła lub wołu). Za najbardziej widowiskową odmianę tej formy teatralnej uchodzi powstały w X w. i wciąż praktykowany indonezyjski *wayang*. Do narodzin teatru doszło na Jawie, jednej z tysięcy wysp Indonezji, a najślawniejszą jego odmianą był *wayang kulit* – rzecz polegała na animacji skórzanych (bawolich) lalek, które występowały w podwójnej roli. Mężczyźni – dla których nie było żadnego tabu – mogli je bowiem obserwować z dwóch stron płóciennego ekranu, kobietom i dzieciom dane było oglądać jedynie ich cienie („duchy”). Przedstawienie odgrywano zwykle nocą na otwartej przestrzeni, a więc – jak to ujął Roland Barthes – w naturalnej kinowej czerni (Barthes, 1993, 156). Podobne przedstawienia związane z tradycją europejską (wyrosłą z misteriów eleuzyjskich, orfickich, a później także chrześcijańskich) mogły się wydawać bardziej tajemnicze ze względu na to, że całe „zaplecze” służące animacji pozostawało w ukryciu, potęgując tym sposobem efekt iluzji. Słynnym francuskim popularyzatorem teatru cieni był François Dominique Séraphin, który po raz pierwszy zaprezentował swoje „ombres chinoises” w Paryżu w 1770 roku, a jego lalki – rzecz charakterystyczna dla epoki oświeconych – były uruchamiane za pomocą mechanizmów ukrytych przed ciekawskimi spojrzeniami widzów (Altick, 1978, 119).

Obok związanych ze sztuką przykładów gry światła i cienia można wymienić te najzwyczajniejsze, codzienne. Kino jest bowiem

wszędzie:

[...] rozumiane jako miejsce spektakli światłocieniowych [...] wydaje się równie wiekowe jak różne inscenizacje projekcyjne, albo nawet szerzej – jak wszelkie gry świetlne mające za podstawę jakąkolwiek inscenizację światła i cienia [...] z zegarem słonecznym włącznie (czas jest tu przecież efektem projekcji światłocienia „wskazówek” zegara) (Gwóźdź, 2014, 28).

Tylko w jednym nie można się zgodzić z autorem przytoczonych słów: czas nie jest efektem projekcji, choć dzięki niej można ustalić, która jest godzina. Wszelkie projekcje każdorazowo rozgrywają się już w czasie, innymi słowy – nie mogłyby się rozgrywać w czymś, co jest ich efektem. I tak, rozgrywające się w średniowiecznych katedrach projekcje barwnych obrazów, powstałe dzięki przenikającemu przez witraże światłu, mogły być dostrzeżone i podziwiane w określonych z góry i – jeśli mogę się tak wyrazić – naturalnych, autonomicznych warunkach wyświetlania. Naturalnych, bo związanych ze światłem słońca, autonomicznych, bo całkowicie niezależnych od autorów ewentualnych inscenizacji. Sakralne przybytki średniowiecza stanowią świadectwo projekcyjnych możliwości swojej epoki, bo każda dysponuje własnymi (ze względów technicznych jej tylko właściwymi) formami „panowania” nad światłem – od starożytnych teatrów cieni po multimedialne prezentacje współczesności. Oczywiście panowanie nad światłem w pełnym tego słowa znaczeniu jest niemożliwe: niepodobna zapanować nad niezależnymi od nas warunkami możliwości poznawania i napotkania czegokolwiek, w naszej gestii leży jedynie rozpalanie sztucznego światła na wzór tego naturalnego. Możemy zatem oświetlać, wyświetlać i rzutować tylko dzięki niezależnym od nas warunkom projekcji, wyłożonym w słynnej platońskiej opowieści o ludziach w jaskini – opowieści chętnie przywoływanej zarówno przez filozofów, jak i teoretyków kina.

Metafora jaskini najprawdopodobniej pojawiła się po raz pierwszy u orfików, ale to dzięki Platonowi nabrała filozoficznej wielowymiarowości, stając się – przy okazji – najbardziej źródłowym odniesieniem dla kinematografii. Jeden z artykułów z lat osiemdziesiątych ubiegłego stulecia ukazał się pod jednoznacznie brzmiącym tytułem: *Kino wymyślił Platon* (Helman, 1986, 17–18). Autorka popularnonaukowej publikacji sygnalizowała

charakterystyczną dla współczesnego filmoznawstwa tendencję ukazywania najpierwotniejszych początków: kinematograficzne w swej istocie odbicia, cienie czy widma wiążą się z różnego rodzaju spektaklami, a te pojawiały się od niepamiętnych czasów. Rzecz polega w związku z tym na rekonstrukcji ich historii i przybliżeniu antycznych pierwocin związanych ze słynną platońską parabolą, bo właśnie w niej – sądzono – należałoby upatrywać właściwego archetypu.

W latach dwudziestych ubiegłego wieku Lionel Landry sformułował chwytliwą tezę, zgodnie z którą model kina jest połączeniem platońskiej jaskini i jaskini Ali Baby (reprezentującej ekonomiczny aspekt zagadnienia). Pomysł został podchwycony, a następnie zmodyfikowany przez zwolenników tzw. psychoanalitycznej interpretacji filmu. Szczegółowe opracowanie alegorii sformułowanej w trakcie rozmowy Sokratesa z Glaukonem zaprezentował m.in. Jean-Louis Baudry, dla którego czymś najzupełniej naturalnym było połączenie wizji Platona z koncepcją Zygmunta Freuda: antyczna parabola jaskini nie jest niczym innym jak tylko prapremierową demonstracją freudowskiego mechanizmu przeniesienia.

Osobliwą wizję ludzi uwięzionych w jaskini (siódma księga *Państwa*) przedstawia Sokrates. Cel jego opowieści nie budzi jakichkolwiek wątpliwości i nie pozostawia miejsca na domysły – chodzi o obrazowe przedstawienie ludzkiej natury pozwalające na uchwycenie różnicy między kulturą umysłową i jej brakiem. Przedstawienie – zgodnie z zapowiedzią – jest obrazowe: mimo że Sokrates niczego Glaukonowi nie pokazuje, a jedynie opowiada, zwraca się do swego rozmówcy, mówiąc „zobacz”. Ten zaś, po wysłuchaniu pierwszej części opisu, odpowiada: „widzę”, choć niczego w istocie nie ogląda, a udział jego zmysłów ogranicza się jedynie do słuchania słów, które przywodzą na myśl zapowiedziane wcześniej obrazy. Warunek wstępny zostaje zatem wypełniony – rozmówca Sokratesa jest zdolny do obrazowego przedstawiania, tzn. nie brakuje mu kultury umysłowej. A co widzi? Ludzi w pomieszczeniu o kształcie jaskini. Skojarzenie z ludźmi siedzącymi w kinie i wpatrującymi się w ekran wydaje się oczywiste, analogia przedstawia się zbyt atrakcyjnie, by ją zignorować. Mniej oczywista jest natomiast obecność wprowadzonego do gry dodatkowego freudowskiego elementu, o którym pisał Baudry. Według Freuda strukturę psychiki można przyrównać do urządzeń skopicznych, te zaś przywodzą na myśl aparaturę kinową. Jeśli więc

parabola ludzi w jaskini nasuwa kinematograficzne skojarzenia, należałoby się zastanowić, w jakiej mierze platoński opis mechanizmów odpowiedzialnych za naszą uległość wobec narzucającej się iluzoryczności odwzorowuje psychologiczną mechanikę kina. Unieruchomienie kajdaniarzy przypomina okres dziecięcy z jego ograniczoną motoryką, której towarzyszy „ciekawska” obserwacja świata. Uczestnictwo w kinowym spektaklu odtwarza ów dziecięcy stan, wyzwalając w umyśle odbiorcy powrót do fazy narcyzmu: widz ma poczucie własnej wszechmocy, jest niczym nieruchomy poruszyciel. Wspomnijmy przy okazji, że motyw potęgi widza pojawiał się u wielu innych teoretyków. O wszechpostrzegającym odbiorcy pisał m.in. Metz, zwracając przy tym uwagę, że percypujący podmiot nie jest w żaden sposób uwikłany w to, co postrzega. Patrzy, ale nie ingeruje (Metz, 1982, 47–49). O wyobrażonym wszechwładztwie widza pisała także Anne Friedberg (Friedberg, 2009, 67), o jego demiurgicznym panowaniu nad obrazem wzmiankował również Gwóźdź (Gwóźdź, 2014, 26).

I jeszcze jeden element łączący (rzekomo) Platona z Freudem: trudno uchwytne, ale wpisane w psychikę każdego człowieka pragnienie poczucia realności. Nie chodzi jednak o pomnażanie duplikatów tego, co rzeczywiste, lecz o rozpoznanie i zabezpieczenie warunków, dzięki którym prawdziwość rzeczy narzuca się nam jako oczywista. Tak rozumiane pragnienie daje się wytłumaczyć za pośrednictwem ulubionego zjawiska psychoanalizy, jakim jest sen. Oniryczny charakter „kinowej jaskini” sprzyja iluzji urzeczywistnienia pragnień uformowanych z okruszków dnia – w mrocznej sali imitującej noc wydają się bardziej realne. Z kolei odwzorowana na ekranie rzeczywistość – tak jak we śnie – odpowiada każdorazowo mojemu „ja” i urealnia się dzięki mojej identyfikacji (Baudry, 1974/75, 39–47): musi być moją rzeczywistością, o ile mam się w niej zanurzyć, tzn. ulec jej iluzji. Nie mogę jednak zasnąć naprawdę, bo aktywność zmysłów warunkuje dostęp do wyświetlanych marzeń – na tym polega istotna różnica między kinem i snem, który daje poczucie realności tylko „pod nieobecność” postrzeżeń zmysłowych.

Czy Platon wymyślił kino? Opisując projekcję widziadeł, niewątpliwie miał na myśli możliwość aranżacji pewnego przedstawienia branego za samą rzeczywistość. Nie antycypował zaawansowanych technicznie urządzeń czyniących z widza awatara

przynależącego do dwóch porządków, sugerował jedynie, że gdybyśmy od urodzenia byli skazani na pewien spektakl pozorów, najprawdopodobniej nie kwestionowalibyśmy jego autentyczności, co więcej – nie chcielibyśmy jej kwestionować, a wszelkie próby „nauczania” odbieralibyśmy jako zamach na nasze dotychczasowe życie. Być nawróconym znaczyłoby bowiem tyle, co być świadomym dotychczasowej jednowymiarowości i żyć w poczuciu straconego czasu. Techniczny aspekt projekcji zostaje tym sposobem zepchnięty na drugi plan, a cała rozgrywka dotyczy uczestnictwa w rozpoznanym świecie widziadeł. Niech nas jednak nie zwiedzie hipotetyczna konstrukcja opowieści i deklaracja, że chodzi o ludzi jedynie „podobnych do nas”: to my jesteśmy jej bohaterami, choć nie wszyscy i nie zawsze zdajemy sobie z tego sprawę. Zaplanowana przez Platona identyfikacja, do której miałyby dojść w trakcie lektury jego dzieła, uzależniona jest jednak od sygnalizowanej na samym wstępie zdolności umysłowej. Dzięki niej uzmysławiamy sobie własną niewolę i dzięki niej możemy się wyzwolić.

Każdy z nas jest podatny na rejestrowalną zmysłowo projekcję, ale tylko niektórzy potrafią wykształcić w sobie odpowiednią, dostosowaną do danej sytuacji umiejętność „patrzenia”. Na tym polega istota platońskiego odkrycia. Jeśli więc Sokrates przedstawia warunki skutecznej symulacji pozwalającej na zastąpienie rzeczywistości jej duplikatem, wymienia je, aby uzmysłwić Glaukonowi przyrodzoną człowiekowi uległość wobec narzucającej się „oczywistości”. „Kino” okazuje się jedynie narzędziem eksplikacji zmierzającej do przedstawienia prawdziwej natury człowieka – jego bycia widzem. Można ją rozpatrywać przez pryzmat różnicy między kulturą umysłową oraz jej brakiem, a także przez pryzmat ewentualnej przemiany duchowej i zdolności do wznoszenia się na wyżyny ducha – od pierwszych obserwacji aż do oglądu idei wszystkich idei. Najwyższy szczebel poznania jest świadectwem najbardziej podstawowej prawdy: wszystko zawsze rozgrywa się już w określonych warunkach projekcji. Wiele można wyświetlić, ale sama możliwość wyświetlania i bycie-w-świecie są od nas całkowicie niezależne. Jeśli zatem poważnie traktować „platońską koncepcję kina”, należałoby odrzucić sny o potędze widza. Dajemy się uwieść sugestywnym obrazom nie dlatego, że wierzymy, iż są od nas zależne: świadomość własnego autorstwa wyświetlanej na ekranie gry światła i cienia przekreśla możliwość autentycznego uczestnictwa w rozgrywce. Z tego punktu widzenia nie sposób zgodzić

się z opinią mówiącą o „pewnych koniecznych warunkach tworzących niezbywalną aurę takiego przeżycia postrzeżeniowego, dzięki któremu widz wyobraża sobie, iż niczym demiurg panuje nad obrazem” (Gwóźdź, 2014, 26).

Platońskie ujęcie w żaden sposób nie daje się uzgodnić ze wskazanym demiurgicznym panowaniem, co więcej – wydaje się, że właśnie przeciwko niemu zostało skierowane. Przesuwające się na ekranie obrazy nie są uruchamiane naszymi zmysłami, obrazy nie „wodzą za naszym wzrokiem”. Jest dokładnie odwrotnie. Dystansując się wobec tak rozumianej kinematograficznej sofistyki, warto zauważyć, iż właśnie dlatego (dzięki temu), że nie panujemy nad ekranowymi wizerunkami, dajemy się wciągnąć w ich świat. Należy też pamiętać, że źródło wyświetlanej rzeczywistości jest za plecami obserwatora. Jak pisze Baudry, rzeczywistość jest poza odbiorcą: wtedy, gdy widz odwraca głowę w stronę źródła owej rzeczywistości, dostrzega jedynie strumień światła (Baudry, 1974/75, 45). Ale jeśli nawet tego nie czyni, nie wyciąga pochopnych wniosków dotyczących jego własnej projekcji: opisani przez Platona kajdaniarze mogą się uważać za znawców rzeczy (w istocie: cieni lub „bałwanów” rzucających cienie) tylko przy założeniu, że nie uważają ich za własny wymysł. Oczywiście pokusa, by wmawiać innym widzom, że wyświetlają obrazy, że od nich zależy kinowy repertuar, wydaje się ogromna, bo źródło światła sytuuje się na jednej linii z oczami obserwatorów – łatwo można im przypisać autorstwo, bo zwykle się nie odwracają, a światło pada dokładnie tam, gdzie patrzą. Jest jeszcze jedna okoliczność sprzyjająca owej sofistyce: „kino w swojej rudymenarnej postaci polegało i nadal polega na pomieszaniu percepcji mentalnych z percepcjami rzeczywistości” (Gwóźdź, 2014, 240). Myślmy, że widzimy to, co myślmy.

Sugestię kinematograficznej adaptacji platońskiej paraboli zawiera także komentarz Francisa Macdonalda Cornforda. Jego zdaniem, jeśli przyjąć dzisiejszy punkt widzenia, zamiast o jaskini należałoby mówić o podziemnym kinie. Oto publiczność ogląda pokaz gry światła i cienia będącego efektem wyświetlanego za ich plecami udźwiękowionego filmu. Film to tylko obraz zarejestrowanej na taśmie rzeczywistości sytuującej się poza kinem (Cornford, 1941, 229). Obserwacja poruszających się na ekranie widziadeł jest dla zniewolonych kinomanów czymś najzupełniej naturalnym, sądzą, że obserwują elementy świata, do którego przynależą, bo żadnego innego



nie znają. Od urodzenia są niejako zanurzeni w filmowych realiach. Nie wiedzą, że są biernymi obserwatorami przykutymi do kinowych foteli, nie zdają sobie sprawy z istnienia innej rzeczywistości poza tą, w której – jak się im wydaje – żyją. Wyzwolenie miałoby polegać na odwróceniu się w stronę światła emitowanego przez umieszczony za ich plecami projektor. Oślepiająca wiązka w żaden sposób nie przypomina „realiów” rozgrywających się na ekranie, a jednak jest ich bezpośrednim źródłem. Zmierzający w jego stronę wyzwoleniec nie od razu zaakceptowałby fakt, że obserwowane przez niego ruchome rzeczy były jedynie (i nadal są) ruchomymi obrazami, nie od razu pogodziłby się z gorzką prawdą o swoim dotychczasowym życiu. Musiałby bowiem przyznać, że do tej pory był nieświadomym uczestnikiem gry pozorów: nie zdawał sobie sprawy z tego, co obserwuje, jak również z tego, że „jedynie” obserwuje. Nowa świadomość pozwala na wybór. Nadal – jeśli zechce – może przecież oglądać filmy, ale od tej pory może to czynić w pełni świadomie, jako widz, który się właśnie w nim narodził. Przemiana się dokonała: nowa świadomość to nowa tożsamość.

Jak się okazuje, pytanie o początek sztuki filmowej nie zmusza nas wcale do przyjęcia interpretacyjnie jałowej perspektywy wynalazków i wynalazców. Początek może być bowiem rozumiany na wiele sposobów, m.in. w sensie czasowym (dzięki czemu możemy powiedzieć, że kino poprzedza film), a także w sensie genetycznym – jako źródło, którego należałoby upatrywać w odnotowanym już przez Arystotelesa pragnieniu poznania, a zwłaszcza w wyróżnionym w *Metafizyce* poznawaniu przez oglądanie. Nie należy przy tym zapominać, a łatwo tutaj o przeoczenie, że wspomniane pragnienie poznawania, którego emanacją są przyjemności płynące z postrzeżeń wzrokowych, nie jest niczym innym jak tylko pragnieniem prawdy: chcemy oglądać ze względu na bogactwo i różnorodność przejawów tego, co jest. Jeśli więc tak rozumiany epistemologiczny hedonizm stanowi właściwe określenie kinematograficznego początku (w sensie źródła), musi być rozpatrywany w powiązaniu z prawdziwością. Ta zaś, niezależnie od jej możliwych definicji, wymaga odpowiedniego nośnika, w którym mogłaby się wyrażać – nośnika pozwalającego na powtarzanie świata w (ruchomych) obrazach. Ich ożywienie przesądziło o charakterze podłoża kinematograficznej ekspresji, stając się jej warunkiem koniecznym, ale oczywiście niewystarczającym.



Sztuki filmowej nie da się bowiem zredukować do zarejestrowanych „ruchomych obrazów”, musi być ona czymś więcej. Decydujące o jej istocie walory, którymi – jak pisał Irzykowski – możemy się napawać, doznając przyjemności, nie są niczym innym, jak tylko sposobami ujawniania prawdy. Te natomiast mogą być przez odbiorcę dostrzeżone lub przeoczone. W tym sensie istotowe określenie kinematograficznego wytworu ściśle wiąże się z naturą widza – on także jest jego źródłem. Innymi słowy, dzieło sztuki filmowej jest ze względu na odbiorcę, a dokładniej – jest dostosowane do możliwości jego duchowej transformacji. Tak rozumiana źródłowość nie ma jednak nic wspólnego z demiurgiczną mocą sprawczą.

## BIBLIOGRAFIA

- Altick, Richard, Daniel, 1978, *The Shows of London. A Panoramic History of Exhibitions*, Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.
- Arystoteles 1996, *Metafizyka*, t. 1, oprac. Mieczysław Albert Krąpiec, Andrzej Maryniarczyk na podst. przekł. Tadeusza Żeleźnika, Lublin: RW KUL.
- Cornford, Francis, Macdonald, 1941, *The Republic of Plato*, Oxford: Oxford University Press.
- Baudry, Jean-Louis, 1974/75, *Ideological Effects of the Basic Cinematographic Apparatus*, trans. Alan Williams, "Film Quarterly", vol. XXVIII, no. 2, ss. 39–47.
- Baudry, Jean-Louis, 1985, *Ideologiczne skutki funkcjonowania aparatu filmowego*, przeł. A. Helman, „Powiększenie”, nr 1, ss. 5–12.
- Baudry, Jean-Louis, 1986, *The Apparatus: Metapsychological Approaches to the Impression of Reality in the Cinema*, [w:] Philip Rosen (ed.), *Narrative, Apparatus, Ideology*, New York: Columbia UP, ss. 690–707.
- Flusser, Vilém, 1997, *Gest wideo*, przeł. Andrzej Gwóźdź, [w:] Andrzej Gwóźdź (red.), *Pejzaże audiowizualne. Telewizja, wideo, komputer*, Kraków: Universitas, ss. 229–235.
- Friedberg, Anne, 2009, *Mobilne i wirtualne spojrzenie w nowoczesności: flâneur/flâneuse*, przeł. Monika Murawska, Michał Pabiś, Tomasz Sukiennik, Natalia Żurowska, [w:] Tomasz Majewski (red.), *Nowoczesność i kultura popularna*, Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, ss. 59–102.
- Gwóźdź, Andrzej, 2014, *Skąd się (nie) wzięło kino, czyli prahistorie obrazu w ruchu*, [w:] Tadeusz Lubelski, Iwona Sowińska, Rafał

- Syska (red.), *Historia kina*, t. 1, *Kino nieme*, Kraków: Universitas, ss. 17–76.
- Helman, Alicja, 1986, *Kino wymyślił Platon*, „Kino”, nr 4, ss. 17–18.
- Irzykowski, Karol, 1977, *X Muza. Zagadnienia estetyczne kina*, Kraków: WAiF.
- Irzykowski, Karol, 1982, *Dziesiąta Muza oraz Pomniejsze pisma filmowe*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kracauer, Siegfried, 1975, *Teoria filmu. Wyzwolenie materialnej rzeczywistości*, przeł. Wanda Wertenstein, Warszawa: WAiF.
- Metz, Christian, 1982, *The Imaginary Signifier. Psychoanalysis and the Cinema*, trans. Celia Britton, Annwyl Williams, Ben Brewster, Alfred Guzzetti, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press.
- Morin, Edgar, 1975, *Kino i wyobraźnia*, przeł. Konrad Eberhardt, Warszawa: PiW.
- Stróżewski, Władysław, 2005, *Istnienie i sens*, Kraków: ZNAK.
- Zuska, Vlastimil, 2007, *Film jako/i lustro. Analiza pewnej analogii*, przeł. Anna Car, [w:] Andrzej Gwóźdź (red.), *Czeska myśl filmowa*, t. 2, Gdańsk: słowo-obraz-terytoria.
- Syska, Rafał, 2014, *Początki kina amerykańskiego*, [w:] Tadeusz Lubelski, Iwona Sowińska, Rafał Syska (red.), *Historia kina*, t. 1, *Kino nieme*, Kraków: Universitas, ss. 137–212.

## **ABSTRACT**

### **THE BEGINNINGS OF CINEMA. PHILOSOPHICAL INQUIRIES**

This article centres on the beginnings of the art of cinematography as viewed from a philosophical perspective. Every art form has its beginnings, and cinema is no exception. Nevertheless, some film theorists, as Jean Louis Baundry, have challenged this view: cinema has no genesis and no single discovery from which it sprung. The purpose of this article is to analyse these arguments in the light of the theories found in Greek philosophy.

**KEYWORDS:** cinema, movie, beginnings, Plato's cave, impression of reality

**SŁOWA KLUCZOWE:** kino, film, początki, jaskinia Platona, pozór rzeczywistości



**ANNA KOPEĆ**  
UNIwersytet Jagielloński

## **TRAGIZM VS. IRONIA – SPÓR O SENSOWNOŚĆ „TEGO, CO LUDZKIE”**

Wśród wielu określeń, jakie przydaje się epoce ponowoczesności, dotkliwy wydaje się brak jednej kategorii, która do tej pory była obecna w refleksji o człowieku. Utraciła ona rację bytu. Tą kategorią jest tragizm. Wizja tragiczna mieści w sobie niepokój człowieka, *animal rationale*, wobec świata, który przestał być kosmosem (stąd możliwość interpretowania egzystencjalistycznego absurdu jako dwudziestowiecznej maski dla tragiczności<sup>1</sup>), który mimo to jest gotów stanąć do beznadziejnej walki o sens, pamiętając o tym, iż rewersem tragiczności jest heroizm. Tragizm jednak stracił rację bytu w obliczu zanegowania podmiotowości, gdy nie było już człowieka, który skonfrontowałby się z tym, co go przerasta w celu realizacji określonej wartości.

W niniejszym artykule upatruje się powodu dla niemożliwości wystąpienia tragizmu w ponowoczesności w niemożności zaistnienia podmiotowości tragicznej, która została wyparta przez inny model – korespondujący z przygodnością ponowoczesności – przez podmiotowość ironiczną. Przedstawienie tej zmiany paradygmatu ma na celu zasygnalizowanie poważnych konsekwencji, jakie niesie ona ze sobą w refleksji antropologicznej, implikując inne spojrzenie na humanistykę. Podczas gdy tragizm wiąże z człowieczeństwem pewną treść, ironia pokazuje arbitralność tego, co ludzkie.

---

<sup>1</sup> Taką interpretację proponuje m.in. Maria Janion, pisząc o absurdzie, iż jest „formułą współczesnej tragiczności, to znaczy formułą konieczności stworzoną poza Bogiem i poza historią” [Janion, 2000, 20].

## Człowieczeństwo ujęte przez pryzmat tragiczności – starożytność

Tragedia grecka powstała w chwili politycznego rozkwitu. Choć zachowało się niewiele sztuk, jednak wiadomo, że między 536 a 533 r. przed Chr. Tespis po raz pierwszy wystawił tragedię na Wielkich Dionizjach, a okres twórczości najwybitniejszych tragediopisarzy przypada na czas politycznej potęgi Aten [Romilly, 1994]. Tragedia pojawiła się na scenie w czasach, gdy to, co polityczne, i to, co religijne, wyznaczało horyzonty działalności człowieka. Mity potrzebowały polityczności, aby wydać tragedię. Christian Meier, zajmujący się początkiem polityczności u Greków, łączył powstanie tejże z uświadomieniem sobie wolności, pisał: „upolitycznienie porządku *polis* oznaczało najczęściej krok w kierunku wolności” [Meier, 2012, 180]. Nabrano poczucia wpływu na wydarzenia, na rzeczywistość. Mieszkańcy *polis* znaleźli się w sytuacji „bezpośredniego zetknięcia się z surowością ludzkiego działania, z doświadczeniem tragizmu decyzji, z wolnością bycia zdany wyłącznie na siebie, świadomością intensywności ludzkiego cierpienia” [tamże, 58]. Wizja tragiczna ma swój początek w uświadomieniu sobie wolności, na skutek możliwości działania, ingerowania w materię rzeczywistości. W starożytności nie istniał jeden typ „tragizmu” (w retrospektywnym ujęciu, gdyż to pojęcie pojawiło się znacznie później). Werner Jaeger zaznacza różnice w podejściu Ajschylosa, którego tragedie określa mianem „walki o błogosławieństwo cierpienia” [Jaeger, 2001, 338], pierwszą próbą teodycei; Sofoklesa, którego czyni odpowiedzialnym za antropocentryczny zwrot w kulturze attyckiej, oraz Eurypidesa, „winnego” subiektywizacji tragedii. Mimo różnic, można jednak podjąć się charakterystyki bohatera tragicznego, a więc „podmiotowości tragicznej”. Łączy się ona z określoną antropologią, nieprzypadkowo bliską etyce arystotelesowskiej.

Tym, który niewątpliwie wyróżnia się pośród wielu interpretatorów zagadnienia tragizmu<sup>2</sup>, jest Max Scheler, akcentujący

---

<sup>2</sup> Różnice w interpretacjach zagadnienia tragizmu nie przebiegają między literaturoznawcami a filozofami, lecz występują zarówno między badaczami literatury (inną wykładnię tragizmu proponuje Maria Janion, akcentując jego etyczne uwarunkowania, przy jednoczesnym braku konieczności metafizyki, podczas gdy

konieczność aksjologii dla zaistnienia tragizmu [Scheler, 1976]. Wedle niego tragizm zawsze wydarza się w obrębie wartości, pociąga za sobą konieczność wyboru między nimi. Świat, w którym może pojawić się podmiotowość tragiczna, to rzeczywistość, w której obecne są – powszechnie uznawane – wartości. Bohater tragiczny to postać, która jest przywiązana do określonych wartości tak bardzo, iż jest gotowa do poświęcenia samej siebie dla ich realizacji. W swoim przywiązaniu do wartości rozpoznaje siebie. Można by rzec, iż bohater tragiczny o tyle istnieje, o ile rzeczywistość ma dla niego znaczenie, o ile dostrzega w niej to, co warte jest samopoświęcenia, co ma charakter uniwersalny i ponadczasowy. W swoim przywiązaniu doświadcza siebie, wykraczając poza zwykłą świadomość istnienia w stronę świadomości upodmiotowionej, świadomości własnej poszczególności.

Świat tragiczny to świat wartości absolutnych. Pomagają one bohaterowi dotrzeć do siebie, także dlatego, iż tworzą one wspólny świat, pośredniczą między ludźmi. Tragedia grecka zakotwiczona jest w aksjologii, która niejako wytycza granicę wspólnego świata, rzeczywistości politycznej. Troska o wartości jest troską o wspólny świat. Bycie bohatera tragicznego jest zawsze byciem pomiędzy innymi ludźmi, zakorzenionym w wielości, która umożliwia poszczególności, umożliwiając działanie. To wspólny świat – jak podkreślała Hannah Arendt – jest warunkiem *sine qua non* działania, a więc samourzeczywistnienia [Arendt, 2010]. Wielość w porządku *polis* nie łączy się z ujednoczeniem (co Arendt wiąże z tym, co społeczne, a więc przeciwstawne wobec tego, co publiczne), jest to wielość „równych i różnych”, wiąże się więc z różnorodnością, która umożliwia uświadomienie sobie własnej poszczególności. Przestrzeń polityczna jest przestrzenią realizacji wolności (na co zwracał uwagę Meier, i co akcentuje także Arendt, pisząc o konieczności jako zjawisku przedpolitycznym), ze względu na możliwość działania.

---

choćby Juliusz Kleiner zauważa, iż to właśnie zagadnienia metafizyczne stanowią jądro tragiczności, warunkują jej istnienie), jak i filozofami (zupełnie inne rozumienie tragizmu przedstawia Max Scheler czy Karl Jaspers, którzy podkreślają konieczność aksjologii dla zaistnienia tragizmu niż Lew Szestow, który tragizm utożsamia z wyborem absolutnej partykularności, poszczególności, przy braku jakichkolwiek uniwersaliów).



Bohater tragiczny to bohater wolny do działania. Arystoteles w „Poetyce” materia sztuki dramatycznej uczynił czyn, tragedia zawsze pokazywała postaci działające, poprzez działanie robiące użytek ze swej wolności. Owey wolności nie należy mylić – jak słusznie zauważyła Arendt – z suwerennością (wolność utożsamiona z suwerennością prowadzi do zamknięcia w wiecznej potencjalności, paraliżuje ona wszelki czyn; z tak pojętej wolności nie robi się użytku, gdyż skorzystanie z niej natychmiast wiązałoby się z jej utratą). Nie wiąże się ona z niezależnością od zewnętrżności, jest to wolność wyboru w obliczu zewnętrżności, wobec świata i innych ludzi. W przypadku „Króla Edypa” wielu badaczy akcentowało niezależność jego postanowień, co więcej, podkreślając, że to właśnie współodpowiedzialność Edypa za własny los czyni go tragiczną postacią. Edyp sam podejmuje decyzję o wysłaniu Kreona do wyroczni, o sprowadzeniu Terezjasza i pasterza. Na prośbę wieszczki i Jokasty, by porzucił śledztwo, reaguje odmową. Chce prawdy. To, że jego czyny wychodzą na jaw, Edyp zawdzięcza tylko sobie, swojemu uporowi. To odkrywanie prawdy staje się przedmiotem tragedii, nie minione wydarzenia. Bernard Knox pisze: “This action is not Oedipus’ fulfillment of the prophecy, but his discovery that he has already fulfilled it. The catastrophe of Oedipus is that he discovers his own identity; and for this discovery he is first and last responsible” [Knox, 1998, 6]. Dlatego badacz tak mocno akcentuje wagę wyborów bohatera i od nich uzależnia tragizm (“The tragedy must be self-sufficient: that is, the catastrophe must be the result of the free decision and action (or inaction) of the tragic protagonist” [tamże, 5]). Podobnego zdania jest inny znawca tragedii greckiej, Albin Lesky, który również protestuje przeciwko nazywaniu „Króla Edypa” tragedią losu, podkreślając aktywny (i dobrowolny!) udział jednostki w realizacji przeznaczenia. Owa wolność nie jest niezależnością, lecz wolnością odpowiedzi, jest wolnością „postawy duchowej” [Lesky, 2006]. Tak pojmowane działanie, jako skutek wolności, w nierozzerwalny sposób wiąże się z tożsamością bohatera tragicznego. Czyny bohatera bezpośrednio wynikają z jego charakteru, są jego odzwierciedleniem, a więc świadczą o nim. Arystoteles w „Poetyce” zaznaczył: „Charakter i «właściwości myślenia» są więc dwoma naturalnymi źródłami działania postaci. (...) Przez charakter rozumiem te właściwości postaci, które objawiają się w działaniu, «właściwości myślenia» objawiają się natomiast w słowach”

[Arystoteles, 1983, 20]. Nie ma przepaści między Edypem-królem, a Edypem-mordercą Lajosa. Czyny bohatera przynależą do niego, zakotwiczą go w porządku czasowym, poprzez tworzenie konkretnej historii scalają jego życie. Dlatego też bohater tragiczny zawsze odpowiada za swoje czyny, jest zdolny do odpowiedzialności. Rozpoznaje siebie w swojej przeszłości. Nie jest fragmentaryczny, lecz ma poczucie ciągłości swego życia. Dlatego podlega ono ocenie, dopiero gdy się zakończy.

Rewersem tragiczności jest heroizm. Bohater tragiczny to ten, który pozyskał siebie – rozpoznał siebie w swoim przywiązaniu do wartości, jest gotów owemu przywiązaniu dać wyraz w czynie, a więc objawić siebie nie tylko sobie, ale i światu. Owo samourzeczywistnienie odbywa się jednak zawsze w konfrontacji, w starciu wartości. Bohater tragiczny za cenę samourzeczywistnienia – nie pojętego egoistycznie, lecz jako realizacja własnego *telosu* – jest gotowy na cierpienie prowadzące go aż do samopoświęcenia, do złożenia ofiary ze swojego życia („bohaterem jednostka staje się przez czyn, który gubi ją jako jednostkę, ale tym samym na zawsze określa jako indywidualium” [Graczyk, 2013, 43]). Bycie bohatera tragicznego polega na ciągłym transcendowaniu. Przekraczaniu własnych słabości i ograniczeń, dzięki ukierunkowaniu się na wartość oraz dzięki ukierunkowaniu się na przyszłość. Troska o dobre życie pozostaje troską o nieśmiertelność, tzn. troską o zaistnienie w pamięci innych. Ta troska nadaje znaczenie terażniejszości, nobilituje ją. Tragiczna rzeczywistość to świat pełen powagi. Heroizm świadczy o przywiązaniu jednostki do rzeczywistości, iż jest w niej coś godnego poważania, a więc godnego poświęcenia.

Z tragedii greckiej wyłania się pewna antropologia. Człowiek jest sobie zadany, musi pozyskać siebie w działaniu, urzeczywistnić się ze względu na przywiązanie do wartości. Owa antropologia bliska jest koncepcjom Arystotelesa. Bohater tragiczny dąży do realizacji *telosu* swego bycia, w ten sposób staje się „sprawcą swego charakteru” [Arystoteles, 2012, 133]. Ta antropologia jest w nierozzerwalny sposób związana z etyką. Humanizm ujęty poprzez pryzmat tragiczności jest zatroskaniem o człowieczeństwo, o jego znaczenie. Tragiczna wizja stawia przed człowiekiem konieczność wyboru, który określi go jako jednostkę. Ów wybór, prowadząc człowieka do zguby, eksponuje

jednocześnie jego wielkość, heroicność, a więc przedłuża jego istnienie o ludzką pamięć. Tragiczna wizja, radykalna i wymagająca, przydaje człowieczeństwu pewnej wielkości. Człowiek musi dopiero osiągnąć swojej kondycji, swojej wyjątkowości. Stąd Jaspers, poświęcając uwagę zagadnieniu tragizmu, pisał o „atmosferze człowieczeństwa w wielkich tragediach” [Jaspers, 1990, 357]. Jaeger natomiast, odwołując się do Sofoklesa, stwierdził: „Ten antropocentryczny zwrot w kulturze attyckiej jest chwilą narodzin humanizmu nie rozumianego od strony społeczno-uczuciowej jako miłość do człowieka, gdyż taką postawę Grecy nazywali «filantropią», ale jako refleksja nad prawdziwą istotą człowieczeństwa” [Jaeger, 367]. Tragizm, tworząc warunki możliwości pojawienia się podmiotowości tragicznej, wiąże z człowieczeństwem pewną treść. Choć jako kategoria podlegał ewolucji (bogowie zostali zastąpieni koniecznością, historią...), można jednak wyprowadzić z niego pewien model antropologiczny. W wizji tragicznej człowiek zdolny jest do uczynienia ofiary ze swojego życia dla wartości, której jest oddany, choć pozostaje świadom nikłości swoich możliwości. Decyduje się na konfrontację z tym, co go przerasta, gdyż tym, co go determinuje, nie jest jego słabość, ale wolność opowiadania się za tym, co uważa za słuszne, próba realizacji tego. Tak ujęte człowieczeństwo, niejako przez pryzmat tragiczności, eksponuje cechy, o których można powiedzieć, że istotowo przynależą do człowieka: wolność (w aspekcie pozytywnym, a nie pojęta tylko jako negacja, lecz jako samostanowienie, kreowanie swojego życia), wierność płynąca z przywiązania do pewnych wartości, zdeterminowanie na cel i konsekwencja w dążeniu do niego. Współczesność odrzuciła tę wykładnię, która nadaje człowiekowi istotowy charakter. Jawi się on jako czysta potencjalność, która *nota bene* boi się wszelkiego zaangażowania<sup>3</sup>.

---

<sup>3</sup> Skonfrontowanie tragicznej wizji człowieka z ponowoczesną przygodnością nie pociąga za sobą tezy, iż tragizm zdominował rozważania dotyczące sytuacji człowieka w świecie od antyku po nowoczesność XX w. Był on jedną z wielu prób określenia miejsca człowieka w rzeczywistości, projektem nadania sensu cierpieniu. Mimo zmian w interpretacji tragicznego doświadczania świata posługiwanie się kategorią tragizmu wydaje się adekwatne do momentu, w którym możliwe jest pojawienie się podmiotowości tragicznej.

### **Ironia – remedium na redukcje?**

Świat tragiczny to świat wartości absolutnych. Od przypomnienia tej kluczowej cechy tragizmu należy rozpocząć udowadnianie jego nieobecności w świecie ponowoczesnym. Takie wartości mogą pojawić się tylko w rzeczywistości, w której obecna jest prawda ujmowana ontologicznie. Jest ona gwarancją niepodważalności, ostateczności pewnych założeń. Ponowoczesność opiera się na zupełnie innym aksjomacie. To zredukowanie prawdy do wartości logicznej, zamknięcie jej w ramach gry językowej stanowi fundament myśli ponowoczesnej. Zrezygnowanie z prawdy pociąga za sobą rezygnację z wartości absolutnych, co stawia człowieka w trudnej dla niego sytuacji, gdyż owe wartości musi sobie dopiero stworzyć. Podmiotowość tragiczna zyskuje określoność na podstawie wartości, której jest wierna, człowiek epoki płynnej ponowoczesności ma problemy z autoidentyfikacją, z wykroczeniem poza rozumienie „ja” jako formalnego podmiotu aktów mentalnych. Brakuje mu treści, dzięki której mógłby zyskać określoność. Na jego barkach spoczywa sens rzeczywistości. Bohater tragiczny przez oparcie się na rzeczywistości stwarzał sobie, bohater ponowoczesny (tj. ironiczny) chce z siebie wywieść swój świat.

Zanegowanie istnienia wartości absolutnych, a więc uniwersalnych, uniemożliwia zaistnienie wspólnego, tj. dzielonego świata. Zygmunt Bauman, pisząc o przekroczeniu nowoczesności w myśli ponowoczesnej, akcentował odrzucenie przez nią uniwersalizmu oraz związanej z nim normatywności [Bauman, 1996]. Pluralistyczna rzeczywistość utraciła więc wspólnotowy charakter na rzecz zbioru jednostek. Tragizm jednak nie wydarza się w obrębie „ja”, lecz sytuuje on człowieka na granicy, ujawnia się między różnymi porządkami; pomiędzy tym, co racjonalne, a irracjonalne, między ziemskimi prawami a transcendentnym porządkiem, między racjami jednostki a dobrem ogółu czy między człowiekiem, jego własną historią a dziejowością, która ingeruje w jego życie. Albert Camus w referacie dotyczącym przyszłości tragedii dostrzegał próby trywializowania tragiczności, odnosząc się do romantycznych, nie – tragicznych dramatów, stwierdził: „Człowiek jest sam, a więc nie może być konfrontowany z niczym poza samym sobą. Nie jest już tragiczny, lecz

awanturniczy” [Camus, 1985, VI, 59]<sup>4</sup>. Bliższy ponowoczesnej apoteozie indywidualizmu pozostaje Sartrowsko-Gombrowiczowski lęk przed innym, jako tym, który grozi określeniem, trwałą identyfikacją, a więc „zaszufladkowaniem” — niż Arendiańska (odwołująca się do greckiej *polis*) sfera tego, co publiczne, jako warunku *sine qua non* samourzeczywistnienia. To, co publiczne, nie służy już epifanii „ja”, aby prawdziwie istnieć musi ono niejako funkcjonować poza kategoryzującym je światem. Charakteryzująca bohatera tragicznego gotowość zamanifestowania swego przywiązania do pewnych wartości w obrębie wspólnego świata stała się zagrożeniem dla pluralistycznie pojętej rzeczywistości odrębnych jednostek. Przekonanie o słuszności swoich własnych przekonań postrzega się jako potencjalne niebezpieczeństwo. Wypracowany przez współczesność typ człowieka bez właściwości jest całkowicie bezpieczny, gdyż „niefanatyczny”.

Ponowoczesność odrzuciła to, co w tragicznej wizji przesądza o realności rzeczywistości, co określa *modus vivendi* podmiotowości tragicznej, tj. realizację wartości uniwersalnych w ramach wspólnego świata. Tam, gdzie w wizji tragicznej była prawda, myśl ponowoczesna umieściła wolność. To wokół zagadnienia wolności konstruuje się nowy typ podmiotowości, podmiotowość ironiczna i to właśnie podejście do wolności (wynikające z odrzucenia aksjologii) w radykalny sposób odróżnia od siebie dwie wizje rzeczywistości, dwie wizje podmiotowości – podmiotowość tragiczną oraz podmiotowość ironiczną. Kontrastując ze sobą oba podejścia, można by rzec, iż jedno z nich najpełniej wyraża się w afirmacji, drugie natomiast w negacji. Podczas gdy w tragicznej wizji wolność najpełniej wyraża się w działaniu, według ironicznej wykładni najpełniej „wyraża się” w abstrahowaniu od zaangażowania, tj. w potencjalności. Bohater tragiczny, robiąc użytek ze swojej wolności zawiązywał więź ze światem, „wpisywał swoje ja w świat” i był gotów ponieść odpowiedzialność za swoje czyny. Bohater ironiczny upatruje swojej wolności w braku przywiązania, w ucieczce przed określeniem, w – jak twierdził Richard Rorty – zgodzie na przygodność własnych przekonań

---

<sup>4</sup> Podobnego zdania jest także Kleiner, który o nowożytnym dramacie izolowanej jednostki pisze: „sprowadzenie losu ludzkiego do starcia planów i namiętności jednostkowych jest z estetycznego stanowiska obniżeniem, z filozoficznego – sfalszowaniem” [Kleiner, 1981, 549].

[Rorty, 2009]. Taka wolność abstrahuje od wyborów, które wszak niosą ze sobą pewną charakterystykę. W zasadzie wyklucza czyn, gdyż wolność – jako jedyna wartość absolutna – wymaga ochrony, a działanie wiąże się z zaistnieniem w rzeczywistości międzyludzkiej, jego skutki więc działającemu się wymykają (należy przypomnieć stanowisko Arendt, która niejako chcąc związać działanie z wolnością, protestowała przeciwko utożsamianiu wolności z suwerennością). Można by więc stwierdzić, iż bohater ironiczny w trosce o wolność zamyka się we własnej potencjalności.

Stosunek do wolności określa nowy typ podmiotowości, podmiotowości niezaangażowanej, tzn. ironicznej. Tym, co ją charakteryzuje, jest, paradoksalnie, brak charakterystyki. Mistrzem w prezentowaniu tego typu podmiotowości jest, pozostając na gruncie literackim dla egzemplifikacji określonych postaw, Witold Gombrowicz. W swojej twórczości eksponuje on arbitralność wszelkich określeń przypisywanych jednostce. Bohaterowie jego utworów są nieustannie deformowani, a przy tym wciąż nieokreśleni. Gdy tylko przybiorą w oczach innych jakiś kształt, muszą go zwalczać, gdyż zawsze jest on fałszywy. Gest odrzucenia, co podkreślał prof. Jarzębski, jest konstytutywny dla Gombrowiczowskiego podmiotu [Jarzębski, 1982]. Gombrowicz tworzy więc wizję bohatera, którego tożsamość jest apofatyczna, opiera się tylko i wyłącznie na negacji, odrzuceniu wszelkich określeń, na ciągłym „igraniu z formą”. Dlatego też w „Ślubie” – nietragicznym dramacie – wielokrotnie określa się człowieka nowoczesnego jako *kameleona*. Jeden z bohaterów (pijak) stwierdza: „człowiek nowoczesny niepomnie bardziej giętkim być musi; człowiek nowoczesny wie, iż nie ma nic stałego, nic absolutnego, a wszystko w każdej chwili stwarza się... stwarza się między ludźmi... stwarza się...” [Gombrowicz, 1988, 158–159]. Sam Gombrowicz pisał: „(...) to nie ja tylko byłem kameleonem, a wszyscy. To była nowa kondycja ludzka, którą na gwałt trzeba było sobie uświadomić” [Margański, 2012, 25]. Kameleon to nowy typ podmiotowości, której nie wiążą żadne stałe predykaty<sup>5</sup>. Wykreowany bohater nieustannie dystansuje się od swoich czynów, a także od samego siebie.

---

<sup>5</sup> Za propagatora nowoczesnej koncepcji podmiotowości, tj. takiej, która „rezygnuje z przedustawnych punktów odniesienia”, uważa Gombrowicza prof. Michał Paweł

Nie wiem, jak to się stało

Ale się stało! Zdradziłem

Ojca mojego! [Gombrowicz, 1988, 169]

Nie, ja nie istnieję

Nie jestem żadnym „ja”, ach, ach, poza mną

Poza mną ja się tworzę [tamże, 203].

Podmiotowość tragiczna wykuwa swoją tożsamość poprzez czyn dokonany ze względu na określoną wartość, a więc jest zdolna do działania oraz do wzięcia za nie odpowiedzialności. Ponowoczesny paradygmat wprowadza przepaść między jednostką a czynem, czyny przestają świadczyć o jednostce, co więcej, przestają jej dotyczyć (co zyskuje prawdopodobnie najradykałniejszy charakter w filozofii Dereka Parfita). Ów rozdźwięk między jednostką a czynem *de facto* likwiduje odpowiedzialność. Edyp, biorąc na siebie odpowiedzialność za swoją przeszłość, niejako brał ją w posiadanie, tym samym podkreślał ciągłość swojego ja, pozyskiwał siebie. Gombrowiczowski Henryk w finałowej scenie wykrzykuje:

Nie! Ja tu za nic nie jestem odpowiedzialny!

Ja nie rozumiem własnych słów! Ja nie panuję nad własnymi czynami!

---

Markowski, który w swojej książce „Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura” pisze: „Otóż Gombrowicz (...) nie jest Gombrowiczem niszczycielem, burzącym podmiot jako taki, ale Gombrowiczem dekonstruktorem klasycznej, pokartezjańskiej wykładni podmiotu. (...) Gombrowicz nie pisze o zatonięciu (do tego doprowadziłaby destrukcja podmiotu), ale o trwaniu w płynięciu, bez nostalgii za nieobecną przystanią. Mówiąc inaczej, Gombrowicz uczy się (i uczy nas) nowej podmiotowości, która nie musi odwoływać się do przedustawnych punktów odniesienia, lecz stara się przyzwyczaić do nawigacji nowego typu: nawigacji po rzece, która utraciła swoją przejrzyistość” [Markowski, 2004, 57].



Ja nic, nic, nic nie wiem, nic nie rozumiem!

(...) Tu nikt za nic nie jest odpowiedzialny!

Odpowiedzialności w ogóle nie ma! [tamże, 222–223]

Postaci wykreowane przez Gombrowicza nazywane przez niego umysłami nowoczesnymi wydają się adekwatnymi przykładami dla tez wysuwanych przez ponowoczesnych teoretyków. Gombrowiczowski kameleon współgra z tezami Rorty’ego o przygodności ludzkiej jaźni. Ciąg redukcji: sprowadzenie prawdy do zajmowania określonego miejsca w grze językowej, rozumienie wolności tylko i wyłącznie jako potencjalności, przygodności tj. braku zaangażowania prowadzą do wykreowania nowej podmiotowości, która została określona w niniejszym artykule podmiotowością ironiczną.

Wobec nieracjonalnej rzeczywistości człowiek stanął przed przerastającym jego możliwości zadaniem nadania jej sensu. Wobec tego zawęził ów świat do swojego ja. Jednak i tu czekał go zawód. Zwrot w stronę ja przekonał go tylko o iluzoryczności owego ja. W sukurs człowiekowi pozbawionemu metafizycznych gwarancji co do sensu istnienia przyszła ironia. Pomogła mu się ona odnaleźć w nowej rzeczywistości, choć opiera się na permanentnym dystansie, zdecydowaniu się na grę. Całkowita względność wywołała w bohaterze ironicznym lekceważący stosunek do świata (co kontrastuje z powagą rzeczywistości tragicznej). Podmiotowość ironiczna nie mogąc odnaleźć w rzeczywistości wartości, w stosunku do której mogłaby się określić, w przywiązaniu do której mogła siebie rozpoznać, nieustannie ową rzeczywistość podważa, abstrahuje od niej. Świat, wszelkie poglądy ulegają zrelatywizowaniu, zrelatywizowaniu jednak ulega także sama jaźń. Rorty, pisząc o współczesnych ironistach, stwierdził: „nigdy nie są do końca w stanie traktować siebie poważnie, cały czas mają bowiem świadomość, że słowa, za pomocą których opisują siebie, podlegają zmianie, stale pamiętają o przygodności i kruchości swych finalnych słowników, a przeto i swoich jaźni” [Rorty, 2009, 123]. Postać współczesnego ironisty wiąże się więc ze zgodą na własną przygodność, na przygodność własnych poglądów. Bycie podmiotowości ironicznej jest zorganizowane wokół gry, nieustannej wymiany masek. Dla

wolności, będącej dla niej najwyższą wartością, niejako rezygnuje z partycypacji w rzeczywistości lub uczestniczy w niej tylko połowicznie, na swoich warunkach, chcąc zachować niezależność.

Płynna ponowoczesność wytworzyła typ podmiotowości, który wyklucza tragizm. Ironia jest całkowitym zaprzeczeniem tragiczności, stanowi jego przeciwieństwo. Ironia jako dystans uniemożliwia tragizm jako przywiązanie, nieustanna gra w podważanie wyklucza pełne powagi uczestnictwo. Ironia i tragizm wiążą się z krańcowo odmiennymi wizjami świata oraz człowieka. Starcie między ironiczną a tragiczną wizją rzeczywistości to w istocie walka o treść, a raczej o sens pojęcia „humanizm”. W ironicznym świecie traci ono rację bytu, gdyż nie konotuje żadnego znaczenia, jest całkiem puste. Ironia niesie ze sobą arbitralność tego, co ludzkie. W naruszeniu tejże arbitralności, a więc w konkretnej charakterystyce dopatruje się zagrożenia dla wolności jako potencjalności. Jest więc wieczną ucieczką, permanentnym dystansem.

### **Tragizm – ironia: nierozstrzygnięty spór**

Czy pożegnanie z tragizmem jest czymś ostatecznym, czy też możliwy jest powrót do tragicznej wizji, a więc także podmiotowości tragicznej, która na powrót wiąże z byciem człowiekiem pewną treść? Nie wszyscy godzą się na przygodność. Wśród polemistów płynnej ponowoczesności szczególnie istotną rolę odgrywa Charles Taylor, którego myśl – ze względu na usytuowanie podmiotowości w aksjologicznych ramach oraz na skonstruowanie typu podmiotowości zaangażowanej – można potraktować jako remedium na „ironiczną kondycję” człowieka ponowoczesnego. Taylor przywraca ją światu, nie rezygnując przy tym z wyjątkowości owego ja, akcentując jednak fakt, iż o człowieku nie można orzekać w oderwaniu od wartości, od tła sensowności („Zanegowanie wszelkich źródeł roszczeń poza indywidualnym podmiotem jest równoznaczne ze zniesieniem warunków sensowności, a to prowadzi prostą drogą do trywializacji” [Taylor, 1996, 38]). Ten świat, ze względu na wartości, jest znów światem wspólnym, w którym inny nie zagraża określonością, lecz jest warunkiem określoności, a więc tożsamości. Pozostaje przestrzenią,

którą dzieli się z innymi, gdyż nie jest światem zatimizowanych jednostek, a owo tło sensowności to nie efekt arbitralnych wyborów. Rzeczywistość, jaką proponuje Taylor, nie jest światem zrelatywizowanym, a więc strywalizowanym, wobec tego powaga znów jest możliwa („O tym, które kwestie są znaczące, nie ja decyduję. Gdyby było inaczej, żadna kwestia nie byłaby znacząca” [tamże, 37]). W niniejszym artykule to na gruncie literatury doszukiwano się przykładów dla określonych postaw. Niewystarczalność ironicznego projektu, którą dostrzega Taylor, oraz niepokój związany z przygodnością człowieka epoki ponowoczesnej odzwierciedla nowa powieść Wiesława Myśliwskiego, „Ostatnie rozdanie”. Można w niej ponadto doszukiwać się próby przywrócenia tragizmu dla charakterystyki współczesnego człowieka, którego zaczyna niepokoić zerwana więź ze światem oraz fragmentaryczność własnego ja.

Podobnie jak u Gombrowicza, na kartach powieści Myśliwskiego człowiek konfrontuje się z pustką, z rzeczywistością zrelatywizowaną, w której niczego nie może być pewnym. Względność rzeczywistości zostaje spotęgowana przez zamknięcie jej w obrębie jednego ja. Podczas gdy Henryk, główny protagonista „Ślubu”, śnił, tym samym podając w wątpliwość status ontologiczny przedstawionej rzeczywistości, bohater „Ostatniego rozdania” jest równocześnie jego narratorem, a więc cała fabuła powieści zawarta została w jednym monologu. Reakcja bohatera „Ostatniego rozdania” na ową rzeczywistość jest jednak zupełnie różna od zachowania Henryka, protagonisty „Ślubu”. Ów brak pewności wywołuje w nim głęboki niepokój, zmuszający go do nieustannej refleksji. Podczas gdy bohater Gombrowiczowski w trosce o własną suwerenność decyduje się na grę polegającą na ciągłej kontestacji, gra bohatera powieści Myśliwskiego – tytułowe rozdanie – ma zupełnie inny cel. Bohater niby świadomy własnej fragmentaryczności, zabłąkania w gąszczu własnych o sobie wyobrażeń, stwierdzający, iż „bycie sobą tak naprawdę nic nie znaczy”, nieustannie do siebie dąży, cały czas siebie szuka. Świadczy o tym jego ciągle ponawiane przeglądanie notesu z adresami, snucie wspomnień. Jego gra polega na dramatycznym poszukiwaniu samego siebie ze świadomością aporetyczności takiego zadania. Wydaje się więc bohaterem zdecydowanie bliższym tragicznej niż ironicznej wizji. Choć stanął naprzeciwko tych samych redukcji, z którymi przyszło się

skonfrontować bohaterom Gombrowiczowskim, jego reakcja na nie jest zupełnie inna. Nieustanne powroty w przeszłość mimo braku zaufania do pamięci kontrastują z Gombrowiczowskim „Porzućcie wszelkie wspomnienia! Naprzód! Niech nikt do niczego nie wraca! (...) Jest coś innego i jutro znowu będzie coś innego. Powtarzać się nie warto” [Gombrowicz, 115]. Bohater, choć podważający ciągłość ja, wątpiący o swej własnej przeszłości, cały czas zмага się z własną przygodnością, jak gdyby nie mogąc na nią przystać. Dlatego sięga po notes z zapisanymi adresami, który traktuje jak księgę swojego życia, dlatego zabiera go ze sobą we wszelkie podróże służbowe, praktycznie się z nim nie rozstając. Być może właśnie w tym podejściu można upatrywać szansy na powrót tragizmu, być może należy go poszukiwać w pragnieniu zyskania określoności wbrew własnej opinii o niemożliwości jej osiągnięcia. Możliwe, iż trzeba go szukać w próbach ponownego nawiązania utraconej więzi ze światem? Dążenie do siebie znów otwiera możliwość refleksji humanistycznej, gdyż problematyzuje kwestię bycia człowiekiem („Tym nieustającym lękiem napawa nas to, że jesteśmy, a nie jesteśmy w stanie sprostać temu, że jesteśmy. Wielkie to brzemie sam dla siebie człowiek” [Myśliwski, 2013, 24]). Akcentuje ono wagę świadomego istnienia, wykluczając tym samym lekceważący stosunek do rzeczywistości, gdyż dążenie do siebie nie może abstrahować od świata. Owa świadomość może poskutkować ponownym zadziernięciem więzi kluczowej dla zaistnienia podmiotowości tragicznej. Życie bohatera „Ostatniego rozdania” to, jak stwierdza, gra o siebie z samym sobą. Można odnieść wrażenie, iż wynik tego rozdania, mimo wszystko, nie jest przesądzony.

Rozstanie z tragicznością, a poprzez to z wizją podmiotowości, która potrafi dokonać wyboru w obliczu konieczności, podmiotowości na tyle świadomej siebie, iż zdolnej do złożenia z siebie ofiary, nie musi mieć wiążącego charakteru. Współcześnie – zarówno na gruncie filozofii, jak i literatury – dostrzega się niewystarczalność projektu opartego na ironii. W odżegnywaniu się od ironicznej wizji można doszukiwać się zatroskania o losy humanizmu. Tragizm nie jest jedyną kategorią, która wiąże z byciem człowiekiem pewną treść, jednak na pewno jest kategorią wartą przypomnienia. Może stanowić remedium na przygodność, proponując na jej miejsce przywiązanie. Przywiązanie, które nie zniewala, lecz jest źródłem samoświadomości, która mimo iż

nigdy nie będzie miała charakteru totalnego, pozwoli jednak na kreowanie swojego życia, poskutkuje odpowiedzialnością.

## BIBLIOGRAFIA

- Arendt, Hannah, 2010, *Kondycja ludzka*, przeł. Anna Łagodźka, Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Arystoteles, 1983, *Poetyka*, przeł. Henryk Podbielski, Wrocław: Biblioteka Narodowa.
- Arystoteles, 2012, *Etyka Nikomachejska*, przeł., oprac. Daniela Gromska, Warszawa: PWN.
- Bauman, Zygmunt, 1996, *Etyka ponowoczesna*, Warszawa: Aletheia.
- Camus, Albert, 1985, *O przyszłości tragedii*, „Miesięcznik Literacki”, VI.
- Gombrowicz, Witold, 1988, *Ślub*, [w:] tegoż, *Dramaty*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Graczyk, Piotr, 2013, *Rozważania o tragedii, ironii i polityce*, Warszawa: Kronos.
- Jaeger, Werner, 2001, *Paideia. Formowanie człowieka greckiego*, przeł. Henryk Bednarek, Marian Plezia, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Janion, Maria, 2000, *Tragizm, historia, prywatność*, Kraków: Universitas.
- Jarzębski, Jerzy, 1982, *Gra w Gombrowicza*, Warszawa: PIW.
- Jaspers, Karl, 1990, *O tragiczności*, [w:] tegoż, *Filozofia egzystencji*, przeł. Anna Wołkowicz, Dorota Lachowska, Warszawa: PIW.
- Kleiner, Juliusz, 1981, *Tragizm dwoistego oblicza czynu w „Edypie Królu”*, [w:] Adam Hutnikiewicz (wybór i oprac.), *W kręgu historii i teorii literatury*, Warszawa: PWN.
- Knox, Bernard, 1998, *Oedipus at Thebes. Sophocles' Tragic Hero and His Time*, Yale University Press.
- Lesky, Albin, 2006, *Tragedia grecka*, przeł. Magdalena Weiner, Kraków: Homini.

- Margański, Janusz, 2012, *Gombrowicz wieczny debiutant*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Markowski, Michał, Paweł, 2004, *Czarny nurt. Gombrowicz, świat, literatura*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Meier, Christian, 2012, *Powstanie polityczności u Greków*, przeł. Marek Aleksander Cichocki, Warszawa: Teologia Polityczna.
- Myśliwski, Wiesław, 2013, *Ostatnie rozdanie*, Kraków: Znak.
- Romilly, Jacqueline, 1994, *Tragedia grecka*, przeł. Irena Sławińska, Warszawa: PWN.
- Rorty, Richard, 2009, *Przygodność, ironia i solidarność*, przeł. Wacław Jan Popowski, Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.
- Scheler, Max, 1976, *O zjawisku tragiczności*, [w:] Władysław Tatarkiewicz (wybór i oprac.), *Arystoteles, Hume, Scheler. O tragedii i tragiczności*, przeł. Roman Ingarden, Teresa Tatarkiewicz, Władysław Tatarkiewicz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Szestow, Lew, 1987, *Dostojewski i Nietzsche. Filozofia tragedii*, przeł. Cezary Wodziński, Warszawa: Czytelnik.
- Taylor, Charles, 1996, *Etyka autentyczności*, przeł. Andrzej Pawelec, Kraków: Znak.



## **ABSTRACT**

### **TRAGDY VERSUS IRONY**

The article compares two approaches of subjectivity: 'tragic subjectivity' and 'ironic' one. Both of them include different anthropology. Tragic subjectivity is most fully expressed in commitment to values. Tragic protagonist is the one who by acting according to his commitment to values becomes self-conscious. However, subjectivity which emerges from tragic vision cannot exist in postmodern times, because of some reductions which postmodern philosophy has brought.

Ironic subjectivity took the place of the tragic one. This subjectivity manifests in negation. Ironic protagonist understands freedom as being uncommitted, as an abstraction from the externality. This escape from reality brings to the subject the feeling of self-doubt.

In the end of the article the author shows that ironic project is not a remedy for the problems which appear from postmodernity and suggests that new form of tragic vision (which again brings to the notion of 'humanity' special content) is possible.

**KEYWORDS:** subjectivity, tragic vision, irony, values, freedom, reductions, commitment, fortuitousness

**SŁOWA KLUCZOWE:** podmiotowość, tragizm, ironia, wartości, wolność, redukcje, przywiązanie, przygodność



**ZBIGNIEW TREPPA**  
UNIwersytet Gdański

## **ROZUM, WIARA I ŚWIATŁO**

[Paulina Tendera, *Od filozofii światła do sztuki światła*,  
Uniwersytet Jagielloński, The Polish Journal of the Arts and  
Culture (seria Estetyki i Krytyki) MONOGRAFIE, Kraków 2014]

W ostatnim czasie w ramach „MONOGRAFII” The Polish Journal of the Arts and Culture opublikowana została książka Pauliny Tendery zatrudnionej w Katedrze Porównawczych Studiów Cywilizacji Uniwersytetu Jagiellońskiego, „Od filozofii światła do sztuki światła”.

Pozycja ta z kilku powodów zasługuje na szczególną uwagę. Przede wszystkim dlatego, że podjęta w niej problematyka światła rozważana jest przez Autorkę z perspektywy tradycji kultury europejskiej patrząc przez pryzmat filozofii, teologii i sztuki. Dzięki temu, czytelnik otrzymuje kompendium wiedzy, (dodać należy: niezwykle rzetelnie opracowanej i wspartej materiałem źródłowym), dotyczącej zagadnień kilku zakresów poznawczych filozofii i sztuki z wybranymi teoriami estetycznymi. Całość narracji opiera się na konstrukcji filozofii dziejów stworzonej przez Georga Wilhelma Friedricha Hegla oraz na „specyficznym rozumieniu” historii sztuki przez twórcę nowoczesnego systemu idealistycznego, która – jak zauważa sama Autorka – „została ujęta w sposób schematyczny i systemowy” [Tendera 2014, 17].

Powyższe założenie konstrukcyjne wywołuje pytanie dotyczące kierunku analiz podjętych przez Autorkę, wobec istnienia szeregu perspektyw badawczych jakie oferują współczesne metodologie historii

sztuki i antropologii obrazu. Zapewne, o obranym kierunku badań zdecydowały upodobania naukowe Pauliny Tendery jako filozofa, koncentrujące się na myśli Platona i wpływie platonizmu na filozofię średniowieczną oraz zainteresowanie estetyką Hegla, co oczywiście tylko podnosi wartość naukowych dokonań Autorki w zakresie estetyki i teorii sztuki. Można się jednak zapytać, czy podział historii sztuki na trzy epoki jaki stosuje Hegel, czyli na: sztukę symboliczną, klasyczną i romantyczną, które odpowiadają następującym epokom dziejów: „epoce wschodnich despotji, epoce grecko-rzymskiej i – ostatniej – chrześcijańskiej” [Tendera 2014, 17], nie zawęziły zanadto pracy badawczej dotyczącej problematyki światła w filozofii i sztuce?

Nie jest to rzecz jasna zarzut skierowany pod adresem pracy, lecz raczej rodzaj „głośnego myślenia” piszącego te słowa – nie-filozofa (analityka badającego obraz z perspektyw: semiotycznej, antropologicznej i teologicznej oraz autora praktykującego w dziedzinie obrazu). To również przejaw jego tęsknoty za tym, by w przyszłości otrzymać do lektury pracę na temat światła w obrazie, która uwzględniałaby różne nurty myślenia estetycznego, od kogoś operującego aparatem naukowym z taką biegłością i głębokością sądów, jak czyni to Paulina Tendera. Wychodząc poza tę nieco może zbyt osobistą dygresję, należy nadmienić, że ogromnym walorem omawianej pracy jest dostrzeżenie przez Paulinę Tenderę szerokiej perspektywy badawczej obejmującej obraz. Autorka nie ogranicza się bowiem jedynie do zakresu wizualności, lecz bada go również przekraczając sferę wizualnej substancjalności, postrzegając obraz jako wyłaniający się z tekstu literackiego i powstający w umyśle czytelnika podczas jego lektury. Reprezentantem tego typu wizji jest w tekście Pauliny Tendery obraz światła w „Boskiej komedii” Dantego.

Innym walorem pracy jest ukazanie w porządku ewolucyjnym drogi idei światła w dziejach cywilizacji oraz charakteru, jaki przyjmuje ona w różnych formach myśli ludzkiej i twórczości. Struktura książki oparta jest na analizie konkretnych wątków: ontologicznych, aksjologicznych oraz epistemologicznych. Całość toku wywodu została podzielona na cztery rozdziały, z których pierwszy, objętościowo najmniej rozległy, ale dodam zupełnie zasadniczy i w sensie ideowym najistotniejszy, nawiązujący do

„Wykładów o estetyce” oraz „Wykładów o filozofii dziejów” Hegla, jest w gruncie rzeczy metodologicznym wprowadzeniem do właściwego tematu.

W pierwszym rozdziale swojej pracy Autorka dokonuje opisu wybranych narzędzi heglizmu w dziedzinie estetyki posiadających swoje korzenie w platońskiej tradycji filozoficznej. Należą do nich według Autorki m.in. koncepcja „światła oczu” odwołująca się do tradycji platońskiej oraz idea „przeświecania prawdy”, które odgrywają ważną rolę w budowaniu relacji pomiędzy pierwiastkiem duchowym a materialnym dzieła. Na tle współczesnej myśli estetycznej w czasach „końca sztuki”, w których aspekt estetyczny utworu został sprowadzony na margines dyskursu filozoficznego [Morawski 1985, 358-361], jeśli nie został wręcz z niego wykluczony [Kuspidt 2005, 15-40], wątki autorskie Pauliny Tendery, podyktowane z pewnością preferencjami estetycznymi i ideowymi samej Autorki, formułowane niejako na przedłużeniu heglowskiej myśli estetycznej, pobrzmiwają jako swoistego rodzaju *memento*. Zdaje się to świadczyć o traktowaniu przez Autorkę heglowskiej myśli estetycznej nie tyle jako systemu o wartości historycznej, dzisiaj już anachronicznego, lecz raczej jako systemu nie podlegającego tyranii upływającego czasu. Choć bowiem Autorka sytuuje sądy na temat sztuki, jej celów oraz natury przeżycia estetycznego w kontekście heglowskiego systemu filozoficznego, trudno nie oprzeć się wrażeniu, że w istocie formułuje je z pełnym przekonaniem co do ich ponadczasowości. Mówią o tym między innymi następujące zdania, które chociaż osadzone w kontekście heglizmu, odniesione do dzisiejszej kondycji sztuki mogą zostać uznane przez wielu współczesnych teoretyków sztuki za rodzaj herezji estetycznej: „Podstawowym celem sztuki jest tworzenie piękna”; „W doświadczeniu estetycznym chodzi o ujęcie relacji, jaką nawiązuje podmiotowość (pierwiastek duchowy) ze światem zewnętrznym (pierwiastkiem materialnym)” [Tendera 2014, 24 i 27]. Do takiego sądu skłania również lektura kolejnych części rozprawy „Od filozofii światła do sztuki światła”.

Od charakterystyki pierwotnych źródeł filozofii światła rozpoczyna Paulina Tendera drugi rozdział swojej rozprawy. Nie mogło zatem zabraknąć w tej części rozważań odniesień do *claritas*, źródła światła

intelektualnego, najwyższego przedmiotu wiedzy tradycji platońskiej. Autorka wykazuje się godną najwyższego szacunku wiedzą z historii filozofii, dzięki czemu w sposób przekonujący ukazuje różne aspekty przejawiania się filozofii światła oraz jego symbolicznego znaczenia w starożytnej myśli filozoficznej, wychodząc od myśli Platona, który „jako pierwszy ujął i filozoficznie opisał źródło tego światła” [Tendera 2014, 34]. Bardziej przystępnemu przybliżeniu podjętej problematyki służą diagramy, w syntetyczny sposób charakteryzujące platońskie struktury opisu rzeczywistości. W omawianej części książki można spotkać się z pogłębioną analizą struktury ontycznej świata w filozofii Platona, tak w wydaniu samej Autorki, jak w interpretacji Władysława Stróżewskiego, na którego Paulina Tendera w swojej pracy chętnie się powołuje. Dokonując interpretacji platońskiej filozofii światła, Autorka przyjmuje porządek analizy opierający się na założeniu, że ontologia stanowi „sferę założeń podstawowych” filozofa, natomiast aksjologia i epistemologia wynikają z rozstrzygnięć ontologicznych. W takiej właśnie kolejności przedstawiane są przez Autorkę różne aspekty filozofii światła, co dotyczy zarówno części odnoszącej się do starożytności jak i do średniowiecza.

W rozdziale poświęconym średniowieczu, charakterystyka ścieżki rozwoju symbolu światła posiada swoją kontynuację nie tylko w porządku filozoficznym, lecz również w porządku teologicznym, co niewątpliwie wynika z faktu, że u schyłku starożytności antycznej oraz we wczesnym średniowieczu, na bazie filozofii platońskiej ustanawia się relację między rozumem a wiarą i interpretuje się fakty filozoficzne w świetle Objawienia biblijnego. W omawianej części czytelnik znajdzie szereg komentarzy dotyczących postrzegania wzajemnych relacji zachodzących pomiędzy światem zmysłowym a duchowym przez myślicieli reprezentujących różne nurty teologii światła, dla której wspólnym mianownikiem jest traktowanie zewnętrznych materialnych znaków w kategoriach obrazów wyższej inteligibilnej rzeczywistości. Autorka rozpoczyna zatem od omówienia nurtu ontologicznego, komentując pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, koncepcje Jana Szkota Eriugeny, Roberta Grosseteste oraz Mikołaja z Kuzy, podejmując następnie wątek aksjologiczny neoplatońskiej filozofii światła, reprezentowany przez myśl Mariusza Wiktoryna, św.

Augustyna i św. Bonawentury, koncentrując w końcu swoją uwagę na chronologicznie najpóźniejszym nurcie średniowiecznego platonizmu, czyli na nurcie epistemologicznym. Nie można w tym momencie pozostawić bez kilku choćby słów komentarza niezwykle wnikliwego omówienia przez Autorkę dzieł Pseudo-Dionizego. Na uwagę zasługuje bowiem umiejętne wyważenie wątków interpretacyjnych o charakterze teologicznym i filozoficznym (np. teoria emanacji albo znaczenie ciemności w metafizyce światła), z wątkami faktograficznymi.

Komentując nurt epistemologiczny, Autorka przywołuje Alberta Wielkiego łączącego myśl neoplatońską z arystotelesowską oraz „rozpoczynającego w filozofii średniowiecznej nurt relatywizmu w obrębie metafizyki” [Tendera 2014, 118], oraz rzecz jasna jego ucznia św. Tomasza z Akwinu. Omawiając myśl Akwinaty w zakresie filozofii światła, idąc za Stróżewskim, Autorka zwraca uwagę na fakt, że św. Tomasz jako uczeń Alberta Wielkiego podejmował również i rozwijał, podobnie jak jego nauczyciel, niektóre myśli średniowiecznego nurtu platońskiego. Swoje rozważania na temat myśli średniowiecznej nurtu epistemologicznego, kończy Tendera krótkim przyczynkiem o Witelonie. Do cennych rozważań Autorki należałoby dodać, że ów polski mnich, którego dokonania Paulina Tendera słusznie postrzega również w kategoriach badań dotyczących teorii optyki, ceniony jest również za wkład do rozwoju badań, które po kilkuset latach zaowocowały wynalazkiem fotografii. Na uwagę zasługuje fakt, że idea tworzenia obrazu za pomocą światła, a w taki właśnie sposób powstaje fotografia, była znana już w czasach Witelona. Wskazuje na to pojęcie *photeinographein*, które znamy z XII-wiecznych teologicznych tekstów bizantyjskich.

Pozostaje przyrzeć się przemyśleniom z ostatniego rozdziału książki „Od filozofii światła do sztuki światła”. Poświęcone są one zagadnieniu sztuki światła, które Autorka zgodnie z przyjętą metodologią, idąc za Heglem i posługując się jego narzędziami filozofii, określa jako sztukę romantyczną, czyli odpowiadającą epoce chrześcijańskiej. Poddając charakterystyce sztukę romantyczną, Paulina Tendera rozpoczyna od przybliżenia istotnych jej zdaniami cech sztuki bizantyjskiej i gotyckiej. W

przypadku tej pierwszej, zastanawiać może jedynie pominięcie przez Autorkę najistotniejszych jej funkcji: anagogicznej, katafaticznej, i teofanicznej. Poza marginalnym odniesieniem do jednej z wypowiedzi wybitnego teologa ikony Evdokimova, odnoszącej się pośrednio do *via negativa* jako drogi prowadzącej do Boga, (z której nie sposób jednak wyciągnąć wniosków np. na temat funkcji pośredniczącej obrazu, podprowadzającej odbiorcę do kontemplacji, zupełnie zasadniczej dla sztuki ikony), brak jest również w tekście głębszej podbudowy teologicznej ikony.

Wystarczyłoby odwołać się w analizach do myśli świętego Jana z Damaszku, który został dość marginalnie potraktowany w tekście, a który przecież sformułował argumenty teologiczne kultu ikon. Można również polemizować z zaprezentowaną przez Autorkę apodyktyczną tezę Sergiusza Bułgakowa: „zwolennicy ikon podczas VII Soboru Powszechnego nie obronili religijnego dogmatu siłą argumentów, lecz ograniczyli się do ustanowienia kultu ikon” [Tendera 2014, 136] – analiza tekstów Soboru Nicejskiego II, świadczy bowiem o czymś całkowicie przeciwnym [Pyc 2011, 215]. Jest to oczywiście konsekwencją niezrozumienia przez Hegla wartości sztuki bizantyjskiej, na którego metodologii opiera się w końcu w swojej pracy Paulina Tendera. Sama Autorka stwierdza przecież, że Hegel poddawał krytyce założenia sztuki bizantyjskiej, a przytoczona w książce wypowiedź filozofa świadczy o niezrozumieniu przez Hegla wartości obrazu powstającego w obrębie wschodniego chrześcijaństwa. Jedyny dla całej pracy Pauliny Tendery intelektualny niedosyt dotyczący krytycznego ustosunkowania się Autorki do niektórych aspektów heglizmu, rekompensuje w pełni wyczerpująca analiza sztuki gotyckiej, szczególnie dotycząca nurtu związanego z przestrzenią sakralną. Na uwagę zasługują przedstawione przez Autorkę związki sztuki sakralnej z architekturą, które wynikają z recepcji pism Pseudo-Dionizego przez średniowiecznych teologów. Warte podkreślenia jest ukazanie przez Paulinę Tenderę roli opata Sugera w kształtowaniu założeń estetycznych sztuki gotyckiej pod kątem metafizyki jeśli nie wręcz mistyki światła, co przejawiało się między innymi w rozwoju sztuki witrażu.



W tym samym rozdziale, możemy się spotkać z wyjaśnieniem założeń estetycznych sztuki romantycznej w rozumieniu Hegla. Autorka analizuje różnice w założeniach estetycznych sztuki średniowiecznej i renesansowej z perspektywy myślicieli quattrocenta, ukazując związki myśli filozoficznej Marsilio Ficino, czołowego przedstawiciela Akademii Platońskiej, z myślą Platona. Kontynuacją tych rozważań jest gruntowne omówienie idei „przeświecania prawdy”, którą Paulina Tendera wyjaśnia przywołując mistrzów „malarstwa mimetycznego” – Dürera i Rembrandta. Autorka kończy swoją pracę w sposób bardzo znaczący, zaznajamiając czytelnika z napięciami wytwarzanymi pomiędzy zmysłowością a duchowością w obszarze sztuki współczesnej (inaczej: w obszarze „końca sztuki”), które ujawnia w powiązaniu z niektórymi wątkami heglowskiej filozofii światła z refleksją Arthura C. Danto. Można polemizować z Autorką w kwestii diagnozy kondycji współczesnej sztuki, której problemy zdaniem Pauliny Tendery zdają się wynikać z „jej intelektualizacji i znacznego skomplikowania form wyrazu stosowanych przez artystów”. Sąd ów wydaje się nazbyt ostrożny i zbyt łagodny, jeśli skonfrontować go z takimi, naprawdę dramatycznymi problemami „końca sztuki” jak: pogłębiający się brak wyznaczania artystycznych celów, objawiający się już na etapie edukacji artystycznej oraz erozja wartości (nie tylko estetycznych, z których w niezrozumiały sposób rezygnuje się, często nie proponując niczego w zamian).

Podsumowując: pozycja „Od filozofii światła do sztuki światła” godna jest polecenia każdemu ze względu na zawarty w niej rzetelny i bogaty materiał historyczny, autorską metodę interpretacji oraz niewątpliwą pasję, jaka towarzyszyła Autorce w pracy nad dziełem. Może ona stanowić równie dobrze źródło informacji, jak i stać się źródłem refleksji dla twórców kultury, szczególnie tych, którzy stoją przed dylematem: ocalić świat wartości w kulturze czy podążyć drogą łatwej destrukcji wszystkiego, co począwszy od czasów prehistorycznych aż do niedawna budowało kulturę wizualną, a od czasów historycznych również kulturę filozoficzną.

## **BIBLIOGRAFIA**

- Kuspit, Donald, 2005, *Koniec sztuki*, Gdańsk: Muzeum Narodowe w Gdańsku.
- Morawski, Stefan, 1985, *Na zakręcie: od sztuki do po-sztuki* Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Pyc, Marek, 2011, *Tajemnica Jezusa Chrystusa w definicji wiary Soboru Nicejskiego II* „Studia Gnesnensia”, XXV, ss. 206-225.
- Tendera, Paulina, 2014, *Od filozofii światła do sztuki światła*, Kraków: The Polish Journal of the Arts and Culture.



**SZYMON PAWEŁ DZICZEK**

UNIwersytet Warmiński-Mazurski w Olsztynie

## **TEIZM, NATURALIZM I EWOLUCJA**

[Daniel Dennett, Alvin Plantinga, *Nauka i religia. Czy można je pogodzić?*, Kraków: Copernicus Center Press, 2014]

We wstępie recenzowanej pozycji znajdziemy obszerną przedmowę, dzięki której możemy się zapoznać z sylwetkami zaangażowanych w niniejszą debatę filozofów, Alwina Plantinga i Daniela Dennetta. Ich naukowym dorobkiem i naturą tego burzliwego dyskursu, toczącego się szczególnie na zachodzie, o relacjach między nauką a religią w nowoczesnym świecie. Wprowadzenie to wydaje się konieczne, gdyż spór ten przyjmuje wiele postaci, stąd bez znajomości choćby zarysu jego filozoficznego i światopoglądowego kontekstu czytelnik mógłby czuć się zagubiony w całej lawinie odniesień i interdyscyplinarnej argumentacji.

Zawarte w rzeczonyj pozycji rozważania rozpoczyna Alvin Plantinga. Odnosząc się kolejno do czterech głównych tez ewolucjonizmu, tj. tezy o starej ziemi, o dziedziczeniu z modyfikacjami, o wspólnym przodku i tezy o doborze naturalnym, zajmuje się jedynie ostatnią (nazywając ją dalej darwinizmem); trzy poprzednie traktuje jako z oczywistości komplementarne z wiarą teistyczną (s. 34). Na pytanie, czy doktryna o stworzeniu człowieka, czyli o powziętym przez Boga zamiarze i działaniu zgodnym z tym zamiarem, by na swój obraz powołać człowieka do życia, zgodna jest z darwinizmem, Plantinga odpowiada twierdząco. W jego mniemaniu nie istnieje w teorii ewolucji założenie wykluczające boską interwencję w powstawanie mutacji czy ochronę konkretnego gatunku, a tym samym jego zaangażowanie w przebieg procesu ewolucji da się racjonalnie uzasadnić. Przypadkowość mutacji w myśl współczesnego

ewolucjonizmu nie zakłada bowiem z konieczności braku ich przyczyny, w związku z tym, analogicznie do promieniowania kosmicznego, impulsem ich powstania może być boska wola (s. 38). Co zaś tyczy się niezgodności z wiarą teistyczną, to jest nią założenie o niezaplanowanym, niezamierzonym i niekierowanym charakterze procesu ewolucji. Jednak zdaniem Plantinga, twierdzenie to nie jest konsekwencją teorii ewolucji, a dodanego do niej naturalizmu, który w skrócie filozof definiuje jako zanegowanie istnienia Boga, bądź istoty do niego podobnej. Antyteistyczne argumenty wyprowadzone (według niego rzekomo) z teorii ewolucji stara się następnie Plantinga zdyskredytować.

Na wstępie rozważa sformułowane przez Johna Dupre'a twierdzenie, że darwinizm rujnuje argument z projektu. Powołując się na prace Michaela Behe'a, który bazując na historii rozwoju pasożyta malarii postuluje, że stopień złożoności komórki skłania raczej ku wyjaśnieniu teistycznemu, jako temu bardziej prawdopodobnemu dla wyjaśnienia jej pochodzenia (s. 43). Drugi ze stawianych teizmowi zarzutów z ewolucji dotyczy drastyczności mechanizmu doboru naturalnego i co za tym idzie ogromu cierpienia w świecie (s. 46). Czy nieskończenie dobry Bóg mógłby posłużyć się tak bezwzględnym i bezdusznym procesem dla zrealizowania swojej wizji? Odpowiedzi na to pytanie poszukuje Plantinga w teoriach zła formułowanych w ramach teologii. Skłania się ku koncepcji „szczęśliwej winy”, postulując, że cierpienie w myśl chrześcijaństwa powiązane jest z grzechem, dodaje jednak, że grzech ten nie musi leżeć po stronie człowieka. Nie omieszkał również przywołać w tym miejscu postaci Szatana, jako prowodyra zła, który mógłby działać w ramach ewolucji świata ożywionego. Jak wskazuje współczesna nauka, cierpienie towarzyszy naszemu światu znacznie dłużej, niż się tego spodziewaliśmy. Nie przysparza to jednak zdaniem Plantinga dodatkowych kłopotów teizmowi, by problem zła w świecie wyjaśnić. Dodaje również, że obiecana Nowa Ziemia trwać będzie nieporównywalnie dłużej niż zastana, brutalna, doczesna rzeczywistość.

Ostatnim z analizowanych w tym rozdziale jest argument o większej (w myśl zasady Ockhamowskiej) prostocie niezaplanowanej i nieregulowanej teorii ewolucji, względem teistycznego poglądu na powstanie życia (s. 50). Alvin Plantinga przyznaje, że w tym sensie niesterowana teoria ewolucji jest na pierwszy rzut oka oszczędniejsza

względem interwencyjnej koncepcji teistycznej. Nie znaczy to jednak, że ją przewyższa. Pod rozwagę trzeba wziąć bowiem prawdopodobieństwo powstania życia – w całej jego złożoności – w odniesieniu do obydwu tych hipotez. Jak przekonuje, dokonanie takiej oceny jest wielce problematyczne, jednak na przykładzie ogromnej złożoności pojedynczej komórki można wnioskować, że stopień prawdopodobieństwa boskiej interwencji w proces ewolucji nie jest tak niski, jak próbują to przedstawiać adwersarze teistycznego ujęcia. Plantinga proponuje czytelnikowi pewien myślowy eksperyment. Mianowicie gdy po lądowaniu na zamieszkałej przez inteligentne istoty planecie odnaleźlibyśmy przedmiot do złudzenia przypominający grot strzały, który nosiłby znamiona obróbki, moglibyśmy przyjąć dwie hipotezy jego pochodzenia. Pierwszą, że powstał w wyniku naturalnych zjawisk przyrody panujących na odwiedzonej przez nas planecie. Drugą, że został przez kogoś wykonany. W myśl Ockhamowskiej zasady powinniśmy preferować wersję pierwszą, lecz doprowadziłoby to nas do błędnego mniemania. W związku z tym – argumentuje Plantinga – że teiści u podstaw swego myślenia milcząco zakładają istnienie osoby boskiej, nie mnożą bez potrzeby bytów i w konsekwencji nie urągają w żaden sposób tej regule.

Przeświadczony o udowodnieniu niesprzeczności teorii ewolucji z wiarą teistyczną, usiłuje Plantinga (w ramach rewanżu), wykazać konflikt zachodzący pomiędzy ewolucją a naturalizmem właśnie (s. 58). Naturalizm w jego mniemaniu, choć różny od religii, zawiera się jednak w szerszym światopoglądzie, który paradoksalnie spełnia jedną z naczelných funkcji religii. Mianowicie podsuwa nam odpowiedź na pytanie o nasze pochodzenie, znaczenie, miejsce we wszechświecie i zajmuje stanowisko wobec możliwości życia pozagrobowego. W związku z tym uzasadnione jest według Alvina Plantingi nazwanie go quasi-religią. Naturaliści definiują człowieka w myśl kategorii stricte materialistycznych, wykluczając możliwość posiadania przez niego duszy, bądź innej niematerialnej władzy czy jakości. Plantinga sugeruje, że jeśli przyjmie się łącznie naturalizm i współczesną teorię ewolucji, prawdopodobieństwo wiarygodności naszych zdolności poznawczych jest niskie (s. 60). Gwoli wyjaśnienia proponuje nam kolejny zabieg myślowy. Gdy przypuścimy, że istota podobna do nas pod względem władzy sądenia, podlegająca analogicznie do nas procesowi ewolucji, posiada zarówno własności neurologiczne, jak i przekonania o pewnej

treści, należy zadać pytanie o status tychże treści mentalnych w odniesieniu do materialnego paradygmatu. Analizując trzy możliwe jego ujęcia, tj. materializm nieredukcyjny (w odmianie superweniencji logicznej i nomologicznej) oraz materializm redukcyjny – postuluje Plantinga – każde z jego rozwiązań przy założeniu ewolucjonizmu i naturalizmu prowadzi niechybnie do zakwestionowania adekwatności zdolności poznawczych tejże istoty. Charakter adaptacyjny jej własności neurologicznych nie pociąga za sobą prawdziwości treści mentalnych, choć one również mają adaptacyjną naturę (s. 64). W konsekwencji nawet fałszywość tychże treści nie wyklucza adaptacyjności własności neurologicznych. Zatem, zdaniem Plantingi, nie sposób przyjąć łącznie naturalizmu i współczesnego ewolucjonizmu, gdyż bezsprzecznie istnieje między nimi konflikt, którego między ewolucjonizmem a teizmem nie ma.

Przejdźmy do odpowiedzi Daniela Dennetta na przedłożone przez Alvina Plantingę argumenty, którą amerykański filozof opatrzył tytułem *naturalizm nietknięty*. Na wstępie przyznaje on rację oponentowi w kwestii niesprzeczności współczesnej teorii ewolucji z teizmem (s. 70). Dodaje jednak, że teza ta pociąga za sobą konsekwencje przez Plantingę niedotknięte. Przyjmując konwencję poprzednika podsuwa czytelnikowi kolejny eksperyment myślowy. Zakładając, że moglibyśmy wysłać marsjańskim naukowcom kilka zwierząt różnych gatunków, w tym również te, w których rozwój człowiek bezpośrednio zainterweniował, to nieświadomi natury tych modyfikacji badacze mogliby zauważyć jedynie ich konsekwencje, co z kolei mogłoby nasuwać błędne konkluzje. Na przykład odnalezione u chartów cechy drapieżnika mogłyby sugerować jego dzikie pochodzenie, a uwijane w pobliżu ludzkich siedzib gniazda jaskółcze, dowodziłyby ich udomowienia. Stąd Dennett wnioskuje, że nawet sztuczne środowiska są w istocie ogniwem świata przyrody. W konsekwencji nie możemy na gruncie teorii ewolucji odrzucić założenia, że „prehistoryczni kosmici manipulowali w kodzie genetycznym ludzi”, a owocem ich ingerencji są ludzie dziś żyjący. Jednak za tą hipotezą nie przemawiają żadne naukowe fakty, więc pozostaje ona czystą fantazją. Jak przekonuje Dennett, sama niesprzeczność z teorią ewolucji jest warunkiem niewystarczającym by uznać dane przekonanie za racjonalne (s. 73). Na tej samej podstawie – argumentuje – można przyjąć, iż pięćset milionów lat temu Superman przybył na naszą

planetę, powodując kambryjską eksplozję. W jego mniemaniu nie istnieje argument z ewolucji podważający możliwość tego zajścia. Nie widzi on jednak żadnej racjonalnej przesłanki, która faworyzowałaby teistyczny mit stworzenia względem wystosowanego przezeń projektu. W istocie takie pomysły mogą być bardzo szkodliwe, gdyż podkopują epistemologiczne fundamenty społeczeństwa i pobudzać mogą ludzką wyobraźnię do działania zgodnie z wyimaginowanymi zasadami. Dennett przyznaje wszelako rację Plantindze w kwestii braku we współczesnej teorii ewolucji założenia o nieprzyczynowości losowych mutacji. Co więcej zaprogramowane komputerowe modele ewolucji, które nawiasem mówiąc bazują na pseudolosowych generatorach liczb, świadczą o możliwości zachodzenia tychże zmian w środowiskach deterministycznych (s. 77).

Przy trzecim z przedłożonych przez swojego adwersarza argumentów zatrzymuje się Dennett na dłużej. Plantinga postuluje, że biologia ewolucyjna nie pociąga za sobą konieczności zanegowania boskiego planu, mimo iż robią to wzięte łącznie naturalizm i teoria ewolucji. Daniel Dennett przyznaje mu częściową rację również w tym punkcie, jednak swoje wątpliwości obrazuje za pomocą kolejnej opowieści. W historii tej zgryźliwy krytyk sztuki zostaje znaleziony martwy w swym mieszkaniu tuż po napisaniu niepochlebnej recenzji jednej z wystaw znanego artysty. W rękach trzyma gazetę z napisanym przez siebie felietonem, a obok zwłok leży zakrwawiona rzeźba autorstwa rzeczonego artysty. Na pierwszy rzut oka morderstwo wydaje się jedynym racjonalnym wytłumaczeniem zaistniałych zdarzeń. Jednak jak przekonuje obrona, rzeźba niepewnie stała wprost nad fotelem denata, a miastem wstrząsnęło silne trzęsienie ziemi w przybliżonej godzinie śmierci krytyka. Co więcej, w mieszkaniu nie ma żadnych śladów włamania czy odcisków palców. Stąd w myśl naturalizmu przyczyną śmierci nie mogło być morderstwo, lecz nieszczęśliwy splot okoliczności. Jednak według Plantingi – jak przekonuje Dennett – hipoteza morderstwa nie stoi w sprzeczności z przytoczonymi faktami i twardo można przy niej obstawać mimo przytłaczającej liczby faktów jej przeczących. Stąd stawia Daniel Dennett tezę, iż naturalizm jest milcząco zakładany przez rzetelnych naukowców jako fundament ich badań (s. 80). Co więcej przekonuje, że przywołany przez Plantingę Michael Behe całkowicie skompromitował



się w świecie naukowym, a jego życiowy dorobek został przezeń zdyskredytowany.

Na koniec swego artykułu odnosi się Dennett do twierdzenia Alвина Plantingi o konflikcie naturalizmu z teorią ewolucji. Założenie, że koniunkcja ewolucjonizmu i naturalizmu kwestionuje niezawodność naszych zdolności poznawczych Daniel Dennett stanowczo odrzuca. Według niego argument za ich wiarygodnością odnaleźć można w samym ewolucjonizmie (s. 87). Analogicznie do skuteczności naszego serca w pompowaniu krwi w organizmie, skuteczne są również nasze oczy w percepcji otaczającego nas świata. Formułowane na podstawie zgromadzonych danych sądy są zaś z konieczności niezwykle skuteczne w odślanianiu prawdy. Nasze mózgi, będąc syntaktycznymi kalkulatorami, są dzięki ewolucji nakierowane na śledzenie prawdy. W związku z tym rzekomy konflikt naturalizmu i ewolucjonizmu w jego mniemaniu nie zachodzi, a zarzut Plantingi względem naturalizmu jest nieuzasadniony.

W dalszej części pracy obaj filozofowie wymieniają kilka uszczypliwych uwag pod swym adresem i uszczegóławiają swoją argumentację. Alvin Plantinga nie zauważa rzekomego podobieństwa między supermanizmem a teizmem, krytykując płytkość argumentacji Dennetta w obronie naturalizmu. Postuluje również, że wielu spośród naukowców pozostaje teistami, stąd twierdzenie o milczącym zakładaniu przez nich naturalizmu jest fałszywe (s. 93). Porównanie zaś człowieka do kalkulatora uznaje za niefortunne, gdyż urządzenia te działają w określony sposób właśnie dlatego, że zostały tak zaprogramowane przez inteligentnego twórcę. Co więcej prawdziwość lub fałszywość przekonań nie ma żadnego wpływu na ich adaptacyjny charakter. Zadaje w związku z tym Plantinga pytanie o prawdopodobieństwo wyewoluowania urządzeń takich jak kalkulatory, które na swoim ekranie potrafiłyby zakomunikować coś w języku dla ludzi zrozumiałym.

Daniel Dennett odnosi się do kolejnych zarzutów adwersarza, zwracając tym razem baczniejszą uwagę na doprecyzowanie swojej wypowiedzi. Przytacza słowa biologa Johna B.S. Haldane'a, który uznał, że jego własne badania naukowe muszą mieć charakter ateistyczny, by ich wiarygodność nie stała pod znakiem zapytania (s. 102). Wykluczenie interwencji sił nadprzyrodzonych w przeprowadzany eksperyment jest więc warunkiem koniecznym dla uprawiania rzetelnej

nauki. Analogicznie według Dennetta działają również sądy, gdzie wpływ nieudokumentowanych zjawisk nie znajdzie posłuchu u ławy przysięgłych. Co zaś tyczy się ewolucji kalkulatorów, bardzo surowe warunki adaptatywności w świecie zdominowanym przez ludzi, zmusiłyby te urządzenia do odnalezienia metody komunikacji (s. 108). Będąc uzależnionymi od energii, na której produkcję posiadamy monopol, nie miałyby innego wyjścia. Na poparcie swoich słów przytacza Dennett przykład miodowoda, ptaka który w nadziei na część słodkiego łupu doprowadza duże ssaki (również ludzi) do pszczelich uli, gdyż sam nie jest w stanie zdobyć tego przysmaku. Podobnie zachowują się również ptaki oceaniczne, wskazując rybakom duże ławice, w zamian za uczciwą zapłatę w postaci części połowu. Stąd wnioskuje Dennett, że inteligentne zachowania nie muszą zdradzać inteligentnego projektanta (s. 112). W swej odpowiedzi dotyka Dennett jeszcze jednej kwestii. Mianowicie projektu uzgodnienia biologii ewolucyjnej i religii (NOMA) przez wskazanie zakresowej ich rozłączności. Przeciwno temu ujęciu silnie Dennett argumentuje, widząc w nim ucieczkę teologów przed surowymi metodologicznymi wymogami nauki i przyznania, że w wyścigu o wytłumaczenie zagadek istnienia świata i człowieka nauka wyszła na prowadzenie. Z drugiej strony wszelkie próby uzgadniania religii z nauką kończą się jedynie zręcznym manipulowaniem wiarą, do chwili gdy logiczne sprzeczności między nimi zostaną wyeliminowane. Konflikt w tym rozumieniu, zachodzący między biologią ewolucyjną a religią jest według Dennetta nieunikniony (podobnie myśli również Richard Dawkins), a zwycięsko z tego starcia wyjść może jedynie nauka.

Alvin Plantinga nie daje jednak za wygraną i w ostatniej ze swych wypowiedzi dokonuje syntezy wysuniętych uprzednio argumentów. Raz jeszcze analizuje relację prawdziwości przekonań względem ich adaptatywności. Przekonuje, że własności neurofizjologiczne, będąc własnościami fizycznymi, determinują treści przekonań, jednak nie ma znaczenia, czy treści te są prawdziwe, czy fałszywe. Łapiąca muchę żaba nie musi posiadać prawdziwych przekonań, gdyż to własności neurofizjologiczne gwarantują skuteczność polowania (s. 133). Istotne jest precyzyjne działanie tzw. wskaźników, które umożliwiają organizmom i ich strukturom działanie poprzez rejestrowanie zmian, stanów patologicznych itp., jednak nie mają one charakteru przekonań. W związku z tym twierdzenie

Dennetta, że gwarancja prawdziwości naszych sądów leży w samym ewolucjonizmie, Plantinga stanowczo odrzuca. Na koniec podkreśla ponownie, że nie istnieje sprzeczność ani konflikt między wiarą a nauką w odniesieniu do rozważanych w niniejszej książce zagadnień. Prawdziwy konflikt zachodzi zaś między nauką a naturalizmem, który określa mianem „intelektualnego bankructwa”.

W kończącej książkę wypowiedzi Daniel Dennett przekonuje, że przytaczane przez Plantingę argumenty przeciwko możliwości rozwinięcia – na drodze doboru naturalnego – systemu generującego przekonania prawdziwe są w istocie chybione. Złożoność naszych umysłów jest w jego mniemaniu wyższa od innych zamieszkujących naszą planetę istot dzięki ewolucji kulturowej, która wyposażyła nas w szereg niezwykle skutecznych narzędzi (s. 140). Postuluje również Dennett, że konieczność przedstawienia wiążącego dowodu na istnienie w ludzkim umyśle struktury nieredukowalnej i niepodlegającej ewolucji (zarówno genetycznej, jak i kulturowej) leży po stronie Plantingi. Sam argument z osobistego niedowierzania (jak nazwa go słynny biolog Richard Dawkins) nie wystarczy. Próba zaś wykazania przez Plantingę, że to właśnie teizm jest fundamentem epistemicznej wiarygodności nauki, jest z założenia niemożliwa. Na zakończenie wyraża Dennett przekonanie, że uprawianie nauki w ramach naturalistycznego paradygmatu nie niesie z sobą żadnej sprzeczności, a niewyjaśnione wciąż zagadki związane są z ograniczeniami ludzi, jako istot ze skończoną ewolucyjną przeszłością.

W recenzowanej książce można odnaleźć zarówno znane z historii, jak i nowe argumenty, którymi starają się szachować się nawzajem dwaj wybitni myśliciele. Cięte riposty i zręcznie zastawiane pułapki z pewnością dodają kolorytu rzetelnej, merytorycznej debacie. Naprzemienne zestawienie wypowiedzi powoduje, że czytając wykład jednego z filozofów, czytelnik stara się antycypować kontrargumenty drugiego. Owocuje to świetną narracją i zachętą do zaangażowania w ten palący dziś problem ustalenia relacji między religią a nauką. Sądzę, że *Nauka i religia* jest książką fascynującą i oryginalną, głównie przez zawartą w niej polemikę przedstawicieli dwóch opozycyjnych środowisk. Jest też książką niezwykle ważną z powodu mocy oddziaływania analizowanych w niej problemów zarówno na religię, naukę, jak i światopogląd zachodniego społeczeństwa. Analizując zawarte w książce argumenty, łatwo można odnieść wrażenie, że swe

stanowisko Daniel Dennett forsuje z większą swobodą i śmiałością. Raz po raz uderza w swego adwersarza trafnymi uwagami, broniąc się przy tym doskonale. Alvin Plantinga, będąc wytrawnym filozofem, zręcznie szuka wyjścia z tych opresji, jednak Dennett pozostaje niewzruszony. Jak przystało na debatę w amerykańskim stylu, wypadałoby wyłonić zwycięzcę. Stosując więc żargon sportowy, można śmiało stwierdzić: 3 do 1 dla Dennetta.