

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

HYBRIS

17 (2012)

WWW.FILOZOF.UNI.LODZ.PL/HYBRIS

ISSN 1689-4286

KRUSZELNICKI

SĘKOWSKI

KOWALCZYK

ZALEWSKI

SZKARADNIK

ŚLIWIŃSKI

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:

Bartosz Zalepiński

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Dawid Misztal

Marcin Bogusławski

Michał Zawadzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

REDAKTORZY JĘZYKOWI

Helen Lynch (University of Aberdeen)

Elżbieta Jakubowska

RADA NAUKOWA

Prof. Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Adam Grzebiński (Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu)

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

Prof. Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

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

Prof. Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w Białymstoku)

Prof. Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

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

Prof. Barbara Tuchańska (Uniwersytet Łódzki)

Prof. Gianni Vattimo (Università di Torino, Włochy)

Prof. Cezary Wodziński (IFiS PAN, Uniwersytet Jagielloński)

Prof. Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

WWW

Projekt graficzny: Krzysztof Józwiak

Webmaster: Paweł Grabarczyk



W NUMERZE:

ARTYKUŁY

MICHAŁ KRUSZELNICKI
A Heideggerian Reading of Knut Hamsun's Growth of the Soil [ss.001-019]

PIOTR SĘKOWSKI
Autorytet – teoria i eksperyment. Bocheński versus Milgram [ss. 020-049]

KINGA KOWALCZYK
*Neuroteologia – naturalistyczna konceptualizacja
doświadczenia religijnego* [ss. 050-079]

ANDRZEJ ZALEWSKI
Możliwość redukcji fenomenologicznej [ss. 080-100]

KATARZYNA SZKARADNIK
Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej [ss. 101-120]

ADAM ŚLIWIŃSKI
Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona [ss. 121-160]

RECENZJA

MARCIN SUŁKOWSKI
Uwagi o książce Bóg nie jest wielki Christophera Hitchensa [ss. 161-166]

Michał Kruszelnicki

Dolnośląska Szkoła Wyższa we Wrocławiu.

A Heideggerian Reading of Knut Hamsun's Growth of the Soil. Abstract

The article proposes a reading of Knut Hamsun's Nobel Prize winning novel *Growth of the Soil* that will simultaneously follow the interpretive inspirations provided for it by the philosophical thought of Martin Heidegger. The "eco-critical" reading of Hamsun with Heidegger is encouraged by some intriguing similarities to be found between Heidegger's and Hamsun's perspectives of seeing the world and the relations human beings enter with it. It is argued that both Heidegger and Hamsun hoped for an existence that would be sensitive to the significance of the everydayness (both to the things created by man, and those brought forth by nature), but also open to receiving the world as a mysterious and extraordinary gift which exceeds human comprehension. I believe Hamsun's famous novel provides the reader with a fine model of a "poetic dwelling" – the paramount idea late Heidegger was trying to illuminate.

**A Heideggerian Reading of Knut Hamsun's
*Growth of the Soil***

Introduction: Hamsun in the Heideggerian, "eco-critical" perspective

In this paper I propose an interpretation of Knut Hamsun's *Growth of the Soil* basing on the philosophy of Martin Heidegger. Heidegger's was a specific approach to the literary text which in regard to Hamsun's novel appears inspiring. Heidegger claimed that the primal experience of the poetic word consists in opening the perspective of "Being". The immense influence of Heidegger's thought in the twentieth century can be summarized with perhaps one sentence: he made us realize that the entities or objects we encounter in the lifeworld do not exist in the form of full "presence" susceptible to

an easy appropriation, but they emerge in the form of their being, which means that they "become" rather than simply "are".

According to Heidegger, there are poetic texts which more than others deserve our attention and our listening. It is so because they have a power of disclosing the being of the world. In the language of these texts we can experience being, get closer to its mysterious nature which in real life only seldom gives itself to man in something that Heidegger would call "Lightning" or "Clearing" – a momentary appearance of being and its subsequent withdrawal. Reflecting on the nature of poetry, Heidegger distinguished between the essential poetry (*Dichtung*) – the one that opens the phenomenon of being and the ordinary poetry (*Poesie*) – the one which expresses only a particular experience in words. He saw the prominent representatives of the first type of poetry among a few German poets such as Hölderlin, Rilke or Novalis. Reading such poetry, Heidegger mused, brings about a transformation of the reader's attitude to the text. Instead of reducing the text to the subjective horizon of his or her interpretation, the reader, the interpreter listens to the text and feels *himself* being questioned, summoned by it to a more sensitive participation in the surrounding world.

My intention in this study is to read Hamsun in a way Heidegger would read poetic texts, which, as I hope, will shed a new light on *Growth of the Soil* and allow me to dismiss some of the typical criticisms of this novel. I mean here particularly the argument concerning the "naïve" and "utopian" optimism of the novel's message, its "reactionary" character, and further, the objection concerning the non-typicality of the figure of the protagonist – a simple working man who stands out from the gallery of Hamsun's ambivalent characters. Instead of discrediting the novel as naïve or utopian, I want to give it a chance to reveal its own specificity and seriously tackle the task that it poses to our thinking. Therefore, I will argue that Hamsun's novel is worth reading not *despite* its naïveté but *because* of it. Approached with a proper reading strategy, it can be viewed as an example of Heideggerian "essential poetry" and reveal its message, which, as I hope to show, amounts to a powerful call for a change in our attitude towards the earth which we inhabit so thoughtlessly.

1. „Poetical dwelling”

Heidegger used to say, quite mysteriously indeed, that the most basic, albeit nowadays dramatically forgotten, feature of human dwelling in the world is its „poetical” character. In a famous analysis of one of Friedrich Hölderlin’s poems Heidegger interpreted the following words of the poet:

Full of merit, yet poetically
man dwells on this earth
(Heidegger 2003:268)

Heidegger emphasizes that the word „yet” introduces a limitation to human dwelling, which is supposedly “full of merit”. This is because all human merits “never fill out the nature of dwelling” – he writes (268). The very essence of human dwelling on the earth lies in its poetical nature. According to Heidegger, poetical dwelling is characterized by a gesture known to all great poets: taking measure of that which surpasses the human being: on the divinity, mystery, the unknown. Let us cite some key fragments from his essay:

To write poetry is measure-taking, understood in the strict sense of the word, by which man first receives the measure for the breadth of his being. (...) His dwelling rests in the poetic. (272)

Man, as man, has always measured himself with and against something heavenly. (...) Man’s dwelling depends on an upward-looking measure taking of the dimension, in which the sky belongs just as much as the earth. (271)

In an essay *Hölderlin and the Essence of Poetry* Heidegger supplements his inquiries into the subject with yet another crucial remark:

To 'dwell poetically' means: to stand in the presence of the Gods and to be involved in the proximity of the essence of the things (Heidegger 1949: 305).

The first two sentences speak about the necessity of taking measure of the higher order that exceeds human beings ("measuring oneself against something heavenly", "upward looking"). In being aware of this order and guarding it in its mystery we begin to live poetically, we dwell in a nearness of beings and that which is infinite – gods. According to Heidegger, the greatest danger of our times lies in the forgetfulness of that mystery. "Full of merit", man thinks that he has explained and technologically subordinated the world, but in fact he has only lost his ability to welcome life as something mysterious that surpasses him in the secrecy of its giving.

Heidegger identifies human dwelling with poetry: both the poet and the dwelling man have to take measure of the mystery. However, this taking measure does not mean an intentional search. Heidegger speaks of the necessity of taking this mystery „in a concentrated perception, that remains a listening” (Heidegger 2003: 273). In order for our perception of the world to remain listening, it must be conjoined with an awareness that all we are able to know from it is but a small piece of the world's message; all our attempts at comprehending the mystery are doomed to failure. Heidegger was terrified to see that his contemporaries were taking pride in that the world had longer any mysteries hidden from them. The generations to come were to confirm his catastrophic vision of the world ripped open by human beings who have lost themselves in the technological conquest of the earth.

Now, it is my contention that Knut Hamsun's *Growth of the Soil* portrays the ideal of a poetical dwelling. For a start of our analysis I will cite a fragment in which Hamsun describes the inhabitants of Sellanrå who stand under the northern sky and marvel at its curiosities:

They had this good fortune at Sellanraa, that every spring and autumn they could see the grey geese sailing in fleets above that wilderness, and hear their chatter up in the air – delirious talk it was. And as if the world stood still for a moment, till the train of them had passed. And the

human souls beneath, did they not feel a weakness gliding through them now? They went to their work again, but drawing breath first; something had spoken to them, something from beyond.

Great marvels were about them at all times; in the winter were the stars; in winter often, too, the northern lights, a firmament of wings, a conflagration in the mansions of God. Now and then, not often; not commonly, but now and then, they heard the thunder. It came mostly in the autumn, and a dark and solemn thing it was for man and beast; the animals grazing near home would bunch together and stand waiting. Bowing their heads – what for? Waiting for the end? And man, what of man standing in the wilds with bowed head, waiting, when the thunder came? Waiting for what?

(Hamsun 1920: 169 / Hamsun 1992: 247)¹

The flight of the wild geese results in an almost religious effect: humans are confronted with a higher force in the face of which they feel fragile. Their feeling is one of participation in the mystery of being. Let us recall that Edevart in Hamsun's *Wayfereres* was taught by his parents to take off his hat whenever he saw flying geese, and the title protagonist of *August* taught the same lesson to little Roderik when he started to sow seed. In the above description Hamsun suggests that the inhabitants of Sellanrå await something, yet he does not explain just what they are waiting for. He only says that they would stand in the wilds "with bowed head" (*lutet med hodet*).

Now, in a lecture entitled *Gelassenheit* (translated to English as *Discourse on Thinking*) Heidegger spoke of awaiting as a mode of human existence – an existence open to the mystery of being, an *awaiting* that does not become *expecting*, *looking forward* (Heidegger 1966: 68), which would stand for human's typical attempt conquer being and take what it has to offer by force. Feeling that the human is in fact not the master of being but essentially belongs to it as only one of its elements, Hamsun's protagonists make space for the free unfolding of being.

¹ The reference to the English translation of *Growth of the Soil* is followed by the reference to the original text of *Markens grøde* in Knut Hamsun's *Samlede Verker*, vol. 7, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag, 1992.

The advocate of such a "poetical" attitude towards the world could be seen in sheriff Geissler who compares his role in the northern wilderness to that of a "fog" (*tåke*), while describing his son as a "lightning" (*lyn*) (Hamsun 1920: 399 / Hamsun 1992: 392). The lightning and the fog stand for two different modes of being in the world and thinking about it. At one side we have an urge to illuminate being with the light of human knowledge and exert a violent influence on it demanding that it bring us immediate benefits, at the other side there is an attentive listening to being's, approaching it carefully, with respect, with no egoistic attempt at dominating it cognitively or physically.

The scene showing the inhabitants of Sellanrå standing in the field depicts yet another feature of poetic dwelling. I mean here being able to find one's place in the world that, according to Heidegger, is constituted by four orders: the earth, the sky, the divine creatures and the mortals. Commenting on the meaning of Heidegger's concept of "the fourfold" Otto Pöggeler wrote:

When Heidegger thinks the world as the fourfold, he is reflecting on the oldest thoughts. Man, still at home in the mythical experience of world, experienced the world as the marriage of earth and sky and he saw himself as the mortal under the claim of God. (Pöggeler 1989: 201)

According to Heidegger's famous expression: „Mortals dwell in that they save the earth (...), receive the sky as sky, (...) await the divinities as divinities", and are "capable of death as death" (Heidegger 1978a: 352). Let us note that all the four *modi* of human dwelling assume that man renounce control over what he will never comprehend: the earth, the sky, the divine creatures and the death. Isak's family take care of the earth as something most important to them. The flight of the geese and the thunder make them realize the eternal power of nature's rhythm, which consists in passing away and approaching death, eternity, where they are likely to meet the Immortals. Hamsun's heroes are aware of their finitude, they accept it, like Isak who does not attach himself to life; he is ready to accept death as death – to leave this life with dignity. Likewise, on Sellanrå the sky is received simply as sky not as a resource for technological appropriation. The sun and the rain, the day and the night are left to their natural

course, the inhabitants do not rebel against the rhythm of seasons or weather. They are aware of higher powers that govern their lives and await their interference at any moment, like Isak, who has never read a book, but "his thoughts often turned to God".

To conclude: taking measure of a mystery that surmounts humans and finding one's own place in the fourfold: these are the features of man's poetical dwelling in the world. It goes without saying that dwelling poetically does not imply reading fragments from Hölderlin or Hamsun hoping that this will grant us a more intense experience of nature. Nor does it amount to praising nature's beauty, as does lieutenant Thomas Glahn in Hamsun's *Pan* or Johann Nagel in *Mysteries*. Interestingly, it seems futile to look in *Growth of the Soil* for typical for young Hamsun explosions of lyricism in describing the landscape. Even if simple Isak and Inger were capable of engaging in such aesthetic ecstasies, as Hamsun's extremists of sensitivity – Glahn and Nagel – they would still be unable to express their thoughts: they are too simple. Poetically dwells the one who realizes that nature speaks to us in a poetical manner, disclosing and concealing itself at the same time, taking away our own words and requiring from us, as poetry does, an effort to understand its message with full awareness that we cannot and should not know everything from it. In *På gjengrodde stier* Hamsun expresses this attitude in the following aphorism: „God bless all that not only is ordinary human speech that we need to sit and understand. Silence is also a blessing from God” (Hamsun 1992: 281).

2. The care for the thing

The inseparable aspect of human dwelling on earth is also to be surrounded by things and to be near to them. Heidegger observed, however, that in the tradition of Western thinking the object exists only in so far as it is "present" for the subject, in the sense of it being understandable, explicable and useful for humans. We cannot think differently about the thing: we always reduce it to a sheer presence to manipulate. This distance between man and the thing has been widened by the progress of technology which by

way of diminishing the distances in time and space has paradoxically increased the distance between us and the material world. Therefore, Heidegger asks:

What is nearness if it fails to come about despite the reduction of the longest distances to the shortest intervals? What is nearness if it is repelled by the restless abolition of distances? What is nearness if, along with its failure to appear, remoteness also remains absent? (Heidegger 1975: 165-166)

In *Growth of the Soil* one can see the contrast between Isak's family which has learned how to respect and protect the world of things, and the seekers of copper who appear in the mountains. Equipped with heavy machines and explosives they introduce rapid changes into a world created by nature. They extend the state of the "absence of nearness" – as Heidegger calls it – the state in which the world of things is being disregarded and, finally, destroyed.

For Hamsun's protagonists the objects which for some would seem most trivial, mundane and meaningless are prodigious gifts delivering the most profound emotions and approached with the greatest respect. Recall the moment when Isak orders and admires his freshly bought tools:

He took up the other things: the harrow, the grindstone, a new fork he had bought, all the costly agricultural implements, treasures of the new home, a grand array. All requisite appliances – nothing was lacking. (Hamsun 1920: 27 / Hamsun 1992: 160)

He slowly takes out the horse and leads it into the stable: ay, here is Isak putting his horse into the stable! Feeds it and strokes it and treats it tenderly. (27 / 160-161).

In the next chapter Hamsun gives a picturesque description of yet another objects appearing in Isak's house:

One day he brought home a lamp. [...] They lit it the same evening, and were in paradise; little Elseus he thought, no doubt, it was the sun. [...] Then one day he came back with a clock. With what? – A clock. This was too much for Inger; she was overwhelmed and could not say a word.

Isak hung it up on the wall, and set it at a guess, wound it up, and let it strike. (...) Of all good things, here in a lonely place, there was nothing better than a clock to go all the dark winter through, and strike so prettily at the hours. (35 / 165-166)

An ordinary object of daily use, such as a lamp or a clock, enchants Isak's family because they realize what exactly they are being gifted with by it. In the famous description of a jug constituting a part of the lecture entitled *The Thing* Heidegger claims that the thing's task is to provide space for the eternal play of four elements of the world. The thing, if conceived of properly and not merely as an instrument for human's activities, gathers the earth and heaven, mortals and divine ones into nearness.

In order to understand this vague idea let us try to think with Heidegger about the jug. The jug gives us the gift of drinking. Drinking water from it, we drink a part of the sky, for it is the sky that blesses the earth with morning dew and rain, fills the rivers, lakes and seas; we also drink a part of the soil, which is in the water in the form of minerals. As mortals we drink from the jug to satiate our thirst, to live, but also for pleasure. In the past, when ritual drinks were poured into jugs, people did it in order to endow with them with the presence of the infinite ones, the gods. "In the gift of the outpouring – Heidegger concludes – earth and sky, divinities and mortals, dwell *together all at once*" (Heidegger 1975: 175).

By way of such a poetic, metaphorical language Heidegger wanted to sensitize men to the exceptionality of the material world surrounding us, something we often overlook and disrespect. He wanted to teach us the reverence for the thing as a gift, which we learn to appreciate only when we are deprived of it. It is a strange and terrible attribute of our human existence – this blindness towards the everyday reality. Thus Maurice Blanchot reasonably noticed that the everyday is something that is "most difficult to discover", something that constantly hides itself and "escapes" (Blanchot 1961: 355, 364). Heidegger tried to bring it near to us. Let us stress, however, that his position is not that the thing is regarded and treated properly if we assign some kind of an artificial "divinity" to it – it would be all too easy to ridicule his thought in this respect. What he has in mind is that the thing becomes a thing only

when one is able to see its interrelation with all other things and how indispensable they are for one another.

The fragments of *Growth of the Soil* in which Hamsun tries to seize the escaping everydayness, lay his hand on it, see the things in their nearness to humans seem to me of high literary value. The significance that Isak and Inger assign to the ordinary lamp or a clock presents them as being able to think and experience the things not as useful elements of the decoration of their house, but as things in themselves, in their essence which comes down to gathering the world's fourfold into one place that is the human house. The light shed by the lamp in the middle of mountains and forests evokes the image of paradise, gives the inhabitants the feeling of security and allows them to enjoy the fruits obtained from the earth. The clock strikes the passing hours making the mortals aware that one day they will stand before the divine ones, which at the same time encourages them to remain humble and modest in life. And there is yet another phenomenon connected to the presence of those two objects in Isak's house. As readers we can easily sense that the space of the house became a space that protects and gives the feeling of security only after the lamp and the clock had appeared there. Without things the house would only be emptiness inside four walls. Furnished with things, it becomes shelter. Hereby in the novel an old wisdom comes to voice whose Heidegger was only one of the exponents: it is the things that let a certain space be what it is, making of the house a symbol of confidence, intimacy and peace.

3. The problem of technology

From the reflection upon the status of things I now pass to yet another eco-critical problem raised in *Growth of the Soil*. It is the problem of technology and accelerating civilization that enters the world of Northern people. The example of this is not only to be seen in the advanced equipment for copper exploitation that appears in the mountains together with merchants and workers, but also in the object of Isak's greatest pride: his new grass-mower.

If it true that Hamsun had an ambivalent, if not hostile attitude to modern technology and modern civilization, it is not that certain that his protagonists would also go along with it. In what follows I want to challenge the interpretation that in *Growth of the Soil* Hamsun persuades us to return to a simpler life close to nature and afar from civilization.

First, let me just remind that Martin Heidegger's philosophical tools again prove useful in analyzing the problem of technique as it appears in Hamsun's novel. According to Heidegger, modern technology is a consequence of the way western philosophy used to conceptualize beings, and we already know that it used to regarding them in terms of full presence. Such thinking contributes to depriving nature of its autonomy and making of it a resource manipulated so that it would serve human's needs. Heidegger provided many examples of how the modern man challenges nature, demanding that it furnish him goods and energy. In an essay entitled *The Question Concerning Technology* he compared modern technological exploitation of the earth to the technology in the years past, exemplified in the work of an ancient peasant. Today, Heidegger writes:

A tract of land is challenged in the exploitation of coal and ore. The earth now reveals itself as a coal mining district, the soil as a mineral deposit. The field that the peasant formerly cultivated and set in order appeared differently when to set in order still meant to take care of and to maintain. The work of the peasant does not challenge the soil of the field. In sowing grain it places seed in the keeping of the forces of growth and watches over its increase. But meanwhile even the cultivation of the field has come under the grip of another kind of setting-in-order, which *sets upon* nature. It sets upon it in the sense of challenging it. (Heidegger 1978b: 320)

What makes the modern technology differ from the former usage of tools is the manner in which they are used. Technology, taking its name from the Greek word *techné*, used to let man bring forth the hidden essence of a substance that was being affected by a tool. For example, an old windmill, built naturally into the scenery, would let people use the wind for their purposes without making any damage to nature. An old bridge used to connect two sides of the river for centuries, constituting a mutual

neighborhood of the river and the land inhabited by people. Today it is the river that is built into the modern hydraulic power plant and set upon so that it can provide a water pressure. Modern technology also lets the new quality of being come into presence, but it is doing so by way of challenging being, rushing it, urging, demanding that it bring immediate economic income. A part of nature is disregarded and forgotten in its integrity and becomes meaningful only as a resource.

From the first pages of *Growth...* we see Isak collecting more and more sophisticated tools which are to enable him to improve his work on the soil and help in the maintenance of his household. Each of Isak's interferences in nature changes it, but it does so in the positive sense of using technology. Cutting trees discloses the forest's potency to become a field for grains and a pasture for animals. Processing the wood in the lumber-mill reveals the hidden truth of a tree as timber for erecting buildings that will accommodate the growing family and the animals. Hamsun is obviously fascinated with this process of bringing out the potency out of the wild land which only now, thanks to balanced technology, lets co-exist *both* nature and humans:

Oh, the little green tracts in a forest, a hut and water, children and cattle about. Corn waving on the moorlands where naught but horsetail grew before, bluebells nodding on the fells, and yellow sunlight blazing in the lady's slipper flowers outside a house. And human beings living there, move and talk and think and are there with heaven and earth. (Hamsun 1920: 363 / Hamsun 1992: 369).

In *Growth of the Soil* technology alters the landscape, certainly, but it does so in such a manner, that the landscape begins to serve the purposes of nature as well as men – like the device for irrigating the fields introduced to Isak by Geissler.

It thus becomes clear that Hamsun was not strictly against technology or civilization; he only wished that it would serve the protection of the world, not its destruction. The right way of using technology, according to Heidegger and Hamsun, does not amount to the return to primitive times of human's struggle for survival, but to something that today might be called "sustainable agriculture" which intends to support farmers and the rural communities without causing irreversible damages to

the environment. This is how the essence of being is to be protected. Being affected by technology is ought not to be challenged and destroyed, but protected and conserved as a thing.

It is again sheriff Geissler who best verbalizes Hamsun's pre-Heideggerian intuitions concerning the meaning of technology. Now, it is worth recalling that enigmatic Geissler visits and helps only the habitants of Sellanrå, ridiculing and disregarding the other farmer – Brede of Breidablik. The key to his behavior is offered in his conversation with Isak, at the end of the novel:

Ay, turning the means to an end in itself and are proud of it! They're mad, diseased; they don't work, they know nothing of the plough, only the dice. (Hamsun 1920: 401 / Hamsun 1992: 393)

Geissler thinks here about those villagers who in the exploitation of copper in the mountains saw a quick way to get rich and surround them with luxurious gadgets. According to Geissler, the goal should not be the means that is, production of copper, but the harmonic development of the northern terrains, the one that would account for both the needs of settlers and the needs of nature which hosts them. Technology should let the possibilities of the earth be brought forth, but do it sensibly, with responsibility for the earth and in cooperation of people and nature.

Hamsun portrayed the harmonic way in which Isak's household develops. Isak never begins to organize his farming blindly, without a previous plan. Just like a sculptor, who looks tenderly at the piece of wood as at the potency to become a beautiful shape, Isak is also an architect of the soil, somebody who only after he hears its call for care and concern starts changing it and making use of its goods. This attitude Hamsun depicts in the beautiful scene when Isak sits in the forest and looks down on his land:

All is quiet around him, and God's blessing on this quiet and thoughtfulness, for it is nothing but good! Isak is a man at work on a clearing in the forest, and he looks out over the ground, reckoning what is to be cleared next turn; heaving aside great stones in his mind--Isak had a real talent for that work. There, he knows now, is a deep, bare patch on his ground; it is full of

ore; there is always a metallic film over every puddle of water there--and now he will dig it out. He marks out squares with his eye, making his plans for all, speculating over all; they are to be made green and fruitful. Oh, but a piece of tilled soil was a great and good thing; it was like right and order to his mind, and a delight beyond... (Hamsun 1920: 171-172 / Hamsun 1992: 249)

4. Literature, poetry, language: opening the world

With Heidegger I am trying to think about Isak and his family as of momentarily affected, overwhelmed by the call of being that surrounds them. Inger must have felt such a call, when she was once standing and listening to the mysterious song of fish in a small mountain lake:

North of Sellanraa there was a little tarn, a mere puddle, no bigger than an aquarium. There lived some tiny baby fish that never grew bigger, lived and died there and were no use at all – *Herregud!* no use on earth. One evening Inger stood there listening for the cowbells; all was dead about her, she heard nothing, and then came a song from the tarn. A little, little song, hardly there at all, almost lost. It was the tiny fishes' song. (Hamsun 1920: 168-169 / Hamsun 1992: 247)

I am trying to imagine what Inger must have felt hearing this song. And also what little Sivert felt when he observed the wild ducks chasing each other in the forest's lake. Let us cite the fragment where Hamsun described this experience:

Sivert, walking one evening by the river, stops on a sudden; there on the water are a pair of ducks, male and female. They have sighted him; they are aware of man, and afraid; one of them says something, utters a little sound, a melody in three tones, and the other answers with the same. Then they rise, whirl off like two little wheels a stone's-throw up the river, and settle again. Then, as before, one speaks and the other answers; the same speech as at first, but mark a new delight: *it is set two octaves higher!* Sivert stands looking at the birds, looking past them, far into a dream. A sound had floated through him, a sweetness, and left him standing there with a delicate; thin recollection of something wild and splendid, something he had known before, and forgotten again. He walks home in silence, says no word of it, makes no boast of it,

'twas not for worldly speech. And it was but Sivert from Sellanraa, went out one evening, young and ordinary as he was, and met with this. (Hamsun 1920: 353 / Hamsun 1992: 362)

These adventures of Inger and Sivert could be compared to what Heidegger was describing as a moment when a man finds himself standing in the "clearing", or "lightning" of being (ger. *Lichtung*). Let us imagine that we walk through a dark forest but suddenly we come out at a glade bathed in sun. To stand in the „lightning of being” means to enter such a bright space. The lightning of being is not, however, any particular place. It is rather a kind of spiritual, existential experience. In this experience the world, the thing, the place momentarily reveals itself to us not as neutral presence or objectivity, but in its being which for a moment enchants us profoundly. This being of beings conceals itself and we are returned to the state of our indifference to the world.

Inquiring about the essence and the phenomenology of Sivert's and Inger's experiences we do nothing else but ask the famous Heideggerian questions: "what is being"? What is the being of beings"? In spite of his constant attempts to make his language metaphorical enough to give it a clear expression, Heidegger knew there is no language that could express the truth of being. Likewise, Hamsun says that Sivert's experience "was not for wordly speech". That's why neither Inger, nor Sivert speak about what they saw when they were alone in the woods. It is not communicable. It is to remain their own epiphany. These are the moments when language reaches the limit of the expressible, the limit of its own possibility. In such a situation we can choose one of three ways. We can either follow logic trying to explain it linguistically, or resort to illogical, albeit poetical, speech, or remain silent.

But what about literature? Is it able or – put in other words – does it have the necessary means to show the being of beings and confirm that a poetical language is capable of doing so?

According to Otto Pöggeler: „the thinking of the truth of being has its basic character in the silence which lets concealment be concealment. Thinking does not discuss one thing in order to be silent about what one (...) cannot discuss; rather, its

silence is eloquent, its discourse is silent; that is, it gives revelation back to concealment" (Pöggeler 1989: 223). The poetic word which makes an effort to express being, has to abandon a traditional discourse and the ambition to "adequately" present reality; it has to situate itself on the paradoxical borderline between speech and silence.

I have an impression that Hamsun follows exactly this path. We can see how he unfolds a description of Inger's or Sivert's epiphany just to suddenly cut off the narration and change the subject completely. What is more, when depicting his heroes' confrontation with the miracles of nature, Hamsun is careful to keep his language at the most simple level. At the moments when language cannot meet the demand of expressing the impossible, Hamsun reaches only for the most simple, ordinary words, or he remains silent. I like to think that only such an „eloquent silence", as Pöggeler puts it, permits the expression of that which cannot be named in words: the arrival of the mystery of being.

It was poetry that eventually seemed to Heidegger most privileged in its ability to capture being in its happening, in its truth. The philosopher can think being, but he cannot express it, make it close to the reader the way a writer or a poet can. It is easier for literature and poetry to make a certain linguistic „leap" which later Heidegger saw as the only way of revealing something inexpressible in that which is expressed (Heidegger 1971).

Jacques Derrida once said that "there is in literature (...) a chance of saying everything without touching upon the secret" (Derrida 1995: 29). Literature enables us to lay our hand on the secret, without completely tearing off the curtain that covers it. Describing the imaginary worlds, literature gives us the scent of cognitive and aesthetic fulfillment but at the same time it leaves us in the intensity of continual, everlasting curiosity.

Thanks to Hamsun's descriptions, the places observed by his protagonists – this sky, this earth, this lake – become the "lightning (clearing) of being" which for one instant, while we read, restores to us a genuine sense of what it is to be at home in the world. All this happens *thanks* to language and *in* the language: "The language is at

once the house of Being and the home of human beings" (Heidegger 1978c: 262). Outside language being cannot be positively experienced. Where there is no language, being remains for us distant, closed and ungraspable, no matter how intensively we mesmerize it with our eyes, or try to "ecologically" feel into it or "aesthetically" live through it. The poetical word, however, opens it for us, and does it independently of the writer's knowledge and intentions. The poet is able to name that which exceeds him, being himself a messenger of a higher, arcane force.

Conclusion

The final word for the conclusion of my paper would be the following: both Heidegger and Hamsun felt that the modern world is heading towards disaster. Their works, however, speak to us differently than traditional literature or ecological philosophy constantly calling for action – sometimes much too loudly. Heidegger and Hamsun did not persuade us to undertake actions in order to change the alarming state of affairs. The significance of their work was rather to call us to reflect upon the other way of thinking about the world – other than thinking *technologically* and *pragmatically* (McWhorter 1992: 3). It conveys a message about the necessity of holding back man's passion for controlling the world and directing him onto a path of a more "poetic" existence, an existence open to the mystery, the unknown, that which is worth thinking*.

REFERENCES

* This text is a part of the project: "Knut Hamsun as a Critic and Successor of Modernity" realized with the support granted by Iceland, Liechtenstein and Norway by means of co-financing from the European Economic Area Financial Mechanism and the Norwegian Financial Mechanism as part of the Scholarship and Training Fund.

Blanchot, Maurice. (1969). "La parole quotidienne", in Maurice Blanchot, *L'entretien infini*,

Paris: Gallimard.

Derrida, Jacques. (1995). *Passions: An Oblique Offering*, [in:] J. Derrida, *On the Name*, ed.

by Thomas Dutoit, trans. D. Wood, J. P. Leavey, JR. and I. McLeod, Stanford: Stanford University Press.

Hamsun, Knut. (1920). *Growth of the Soil*, trans. by W. W. Worster, Copenhagen/Christiania: Gyldendal.

Hamsun, Knut. (1992a). *Markens grøde*, in Knut Hamsun, *Samlede Verker*, vol. 7, Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Hamsun, Knut. (1992b). *På gjengrodde stier*, in Knut Hamsun, *Samlede Verker*, vol. 15. Oslo: Gyldendal Norsk Forlag.

Heidegger, Martin. (1949). *Hölderlin and the Essence of Poetry*, in Martin Heidegger, *Existence and Being*, London: Vision.

Heidegger, Martin. (1966). *Discourse on Thinking*, New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. (1971). *On the Way to Language*, New York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. (1975). *The Thing* in Martin Heidegger, *Poetry, Language, Thought*, New

York: Harper & Row.

Heidegger, Martin. (1977a). *Building Dwelling Thinking*, in Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. by D.F. Krell, London: Routledge.

Heidegger, Martin. (1977b). *The Question Concerning Technology*, in Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. by D.F. Krell, London: Routledge.

Heidegger, Martin. (1977c). *Letter on Humanism*, in Martin Heidegger, *Basic Writings*, ed. by

D.F. Krell, London: Routledge.

Heidegger, Martin. (2003). *Poetically, man dwells*, in Martin Heidegger, *Philosophical and*

Political Writings, ed. by M. Stassen, New York: Continuum.

McWhorter, Ladelle. (1992). "Guilt as Management Technology: A Call to Heideggerian Reflection", in *Heidegger and the Earth. Essays in Environmental Philosophy*, ed. by

L.

McWhorter, Missouri: The Thomas Jefferson University Press.

Pöggeler, Otto. (1989). *Martin Heidegger's Pathway of Thinking*, New York: Humanities Press International.

Piotr Sękowski

Uniwersytet Łódzki

Authority – theory and experiment. Bocheński versus Milgram. Abstract

The article presents a conception of authority by Bocheński and the Milgram's experiment in study of the obedience to authority. The essential problem is double - firstly it is attempt of answering the question: do we really have a deal with authority in Milgram's experiment? If so, what kind of authority is it? – from the other hand it is the verification of Bocheński's theory; how does it function in the concrete case.

Autorytet – teoria i eksperyment. Bocheński versus Milgram

I. Wstęp

Artykuł niniejszy poświęcony jest zagadnieniu autorytetu, lecz nie w kontekście historyczno filozoficznym. Treść artykułu jest refleksją nad problemem autorytetu, autorytet analizowany jest tu z perspektywy filozoficznej i psychologicznej.

Punktem wyjścia będą: 1.) dla refleksji filozoficznej praca J. M. Bocheńskiego: *Co to jest autorytet?* (Bocheński 1974) 2.) dla refleksji nad psychologicznym aspektem autorytetu, artykuł S. Milgrama: *Behawioralne badanie posłuszeństwa* (ang. *Behavioral study of obedience*) (Milgram 1963; Aronson 2001, s. 48-64). Na samym początku przedstawiona będzie w zarysie koncepcja Bocheńskiego, a dokładnie rzecz biorąc, wybrane jej elementy – te, które, dla problematyki psychologicznej będą kluczowe, które pozwolą usytuować problem autorytetu u Milgrama w kontekście pomysłu Bocheńskiego, jakkolwiek bowiem tematyka, którą w swym artykule porusza Milgram jest interesująca, to jednak dotyka, jak się okaże, przede wszystkim jednego rodzaju

autorytetu i to w szczególny sposób; koncepcja zaś Bocheńskiego ukazuje problem autorytetu szerzej.

W miarę konieczności, ażeby uniknąć chaosu m.in. terminologicznego, zostaną wprowadzone, na potrzeby tego artykułu, stosowne terminy, czasem różniące się od tych stosowanych, przez wspomnianych autorów (w razie takiej sytuacji sygnalizowana będzie rozbieżność z terminami użytymi przez Bocheńskiego i Milgrama). Wprowadzenie takich technicznych terminów jest konieczne z co najmniej dwóch powodów: 1.) obaj autorzy używają często jednego terminu mając różne znaczenia na uwadze 2.) sam Bocheński używa terminu autorytet w trzech znaczeniach, z których o pierwszym mówi, że nie będzie się nim zajmował, drugie czyni przedmiotem analizy, a co do trzeciego znaczenia – stale go używa, lecz tak naprawdę nie definiuje go. Z tych wprowadzonych terminów jednak korzystać będziemy wtedy, kiedy okaże się to niezbędnie konieczne, żeby uniknąć niejasności, jeśli natomiast będzie możliwe, pozostaniemy wierni terminologii autorów.

II. Co to jest autorytet?

A. Rozróżnienie wstępne. Autorytet jako relacja.

Na samym początku swej pracy Bocheński zwraca uwagę, że autorytet można pojmować jako cechę charakteru lub też jako relację. „Można więc pojąć autorytet zarówno jako rzecz, jak i jako pewną cechę” (Bocheński 1974, s. 196). Przy czym autorytet jako cecha – nazwijmy go **autorytet-cecha** – w mowie potocznej określamy raczej charyzmą. Bocheński w ten sposób go opisuje: „Adam ma pewne cechy, pewien charakter, i kiedy pojawi się w Sali, uczniowie go słuchają” (Bocheński 1974, s. 198) i nie chodzi tutaj o słuchanie w sensie przyjmowania do wiadomości informacji, jakie Adam uczniom podaje, chodzi o to, że obecność Adama w Sali sprawia, że milkną rozmowy, kończą się uczniowskie zabawy. Jednak ów autorytet-cecha nie jest przedmiotem zainteresowania dla Bocheńskiego, zauważa on, że jest to raczej zagadnienie właściwe psychologii, jego natomiast interesuje autorytet w znaczeniu

relacji, o którym będziemy mówić **autorytet-relacja**, jest „pojęciem o szerszym [od autorytetu-cechy] zakresie, bardziej podstawowym” (Bocheński 1974, s. 200).

Pierwszym twierdzeniem sformułowanym przez Bocheńskiego jest:

Twierdzenie 1.1: Autorytet jest relacją. (Bocheński 1974, s. 200)

Twierdzenie 1.2: Autorytet jest stosunkiem trójczłonowym między podmiotem, przedmiotem i dziedziną autorytetu. (Bocheński 1974, s. 202)

Autorytet-relacja jest niezależny względem autorytetu-cechy, tzn. może istnieć niezależnie od tego, czy autorytet-cecha istnieje. Autorytet w ścisłym znaczeniu tego słowa jest właśnie relacją, ściślej – **relacją trójelementową**, na którą składa się **podmiot autorytetu**, czyli „ten, który ma autorytet” (Bocheński 1974, s. 202), **przedmiot autorytetu**, czyli ten, „dla którego podmiot autorytetu jest autorytetem” (Bocheński 1974, s. 202) oraz **diedzina**, w której podmiot jest autorytetem dla przedmiotu.

Całość tych rozważań podsumowuje Bocheński tak:

Twierdzenie 1.3: P jest autorytetem dla S w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, kiedy S przyjmuje w zasadzie wszystko, co mu P podaje do wiadomości, a co należy do dziedziny D. (Bocheński 1974, s. 204)

Z jednej strony autorytet to relacja między P, S, D (odpowiednio: podmiotem, przedmiotem, dziedziną) i za tym przemawia twierdzenie 1.1 – „Autorytet jest relacją”, z drugiej zaś, zgodnie z twierdzeniem 1.3, P, czyli podmiot autorytetu, jest autorytetem. Takie użycie słowa „autorytet” pozwala stwierdzić, że istnieje, jeszcze trzeci rodzaj autorytetu, oprócz autorytetu-cechy i autorytetu-relacji, nazwijmy go **autorytetem-osobą** – jest to rozumienie autorytetu bliskie, jak się zdaje rozumieniu potocznemu. Można więc powiedzieć, że jakaś osoba P jest autorytetem wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje dla niej taka osoba S i taka dziedzina D, że P, S, D są w relacji autorytetu, w taki sposób, że P jest podmiotem autorytetu, S zaś przedmiotem.

B. Dziedzina autorytetu. Rodzaje autorytetu.

W dalszej części swojej pracy podaje Bocheński szereg twierdzeń, które wyostrzają pojęcia podmiotu, przedmiotu i dziedziny autorytetu-relacji. Poniżej przedstawmy te najistotniejsze:

Twierdzenie 2.5: Podmiot autorytetu jest istotą świadomą.

Twierdzenie 2.6: Podmiotem autorytetu jest jednostka ludzka.

Twierdzenie 2.3: Przedmiotem autorytetu jest istota świadoma.

Twierdzenie 2.4: Przedmiotem autorytetu jest jednostka.

Twierdzenie 4.1: Dziedziną autorytetu jest bądź klasa zdań, bądź klasa dyrektyw.

(Bocheński 1974, s. 211-212, 217, 233)

Bocheński wyprowadza z twierdzenia 4.1 podział autorytetów na dwa rodzaje: epistemiczny i deontyczny. Skoro bowiem dziedziną może być klasa zdań (a chodzi tu o zdania w sensie logicznym, a więc podlegające wartościowaniu logicznemu, np.: „Samochód Wojtka jest czerwony”, „Kasia ma niebieskie oczy”), a z drugiej strony może być dziedziną klasa dyrektyw (dyrektywa w przeciwieństwie do zdania, „nie mówi, co jest, ale co ma być” (Bocheński 1974, s. 234), np.: *Otwórz drzwi!*, *Baczność!*, dyrektywami będą również normy), to, jak wnioskuje Bocheński, muszą istnieć dwa rodzaje autorytetu, odpowiadające obu rodzajom dziedzin. W przypadku dziedziny, jako klasy zdań mamy do czynienia z **autorytetem epistemicznym**, w przypadku dziedziny, jako klasy dyrektyw, z **autorytetem deontycznym**.

Twierdzenie 4.2: Każdy autorytet jest autorytetem epistemicznym albo deontycznym.

(Bocheński 1974, s. 236)

Użyte przez Bocheńskiego w twierdzeniu 4.2 słowo *albo* sugerować może rozłączność członów alternatywy, a zatem, że autorytet epistemiczny nie może być autorytetem deontycznym i odwrotnie, że deontyczny nie może być autorytetem epistemicznym.

Jak się jednak zdaje, mimo użycia spójnika *albo*, miał Bocheński na myśli alternatywę nierozłączną. Wskazuje na to następujące twierdzenie:

Twierdzenie 4.3: Podmiot autorytetu deontycznego w danej dziedzinie może być równocześnie autorytetem epistemicznym w tej samej dziedzinie.

Jest tym bardziej możliwe, że podmiot autorytetu deontycznego w jednej dziedzinie może być podmiotem autorytetu epistemicznego w innej dziedzinie, np.: szef firmy zajmującej się dystrybucją ceramiki łazienkowej, który z wykształcenia jest historykiem będzie dla pracowników swojej firmy autorytetem deontycznym w dziedzinie funkcjonowania firmy, będzie zarządzał pracą zespołu, natomiast jest ponadto autorytetem epistemicznym w dziedzinie historii.

Z faktu, że jakiś człowiek jest autorytetem epistemicznym (albo deontycznym) nie wynika, że jego dziedziną są wszystkie zdania (albo wszystkie dyrektywy) – dziedziną jest klasa zdań (albo klasa dyrektyw), zatem nie wszystkie zdania (ani nie wszystkie dyrektywy). Klasą jest szereg zdań, które tworzą specjalność, naukę (np. historię, informatykę), w której podmiot autorytetu jest specjalistą. Jako, że niemożliwe jest, aby jeden człowiek był autorytetem we wszystkich dziedzinach, Bocheński formułuje następujące twierdzenie:

Twierdzenie 3.7: Żaden człowiek nie jest dla żadnego innego człowieka autorytetem we wszystkich dziedzinach.

C. Autorytet epistemiczny

Z autorytetem epistemicznym, a ściślej z autorytetem-relacją epistemicznym, mamy do czynienia wtedy, kiedy dziedziną autorytetu jest klasa zdań. Jeśli dziedziną autorytetu jest klasa zdań, to znaczy, że autorytet jest autorytetem o tyle, o ile komunikuje nam zdania należące do tej właśnie klasy, a my jesteśmy skłonni uznać te zdania za prawdziwe. O tym traktuje kolejne twierdzenie:

Twierdzenie 5.2: P jest autorytetem epistemicznym dla A w dziedzinie D dokładnie wtedy, gdy prawdopodobieństwo każdego zdania należącego do D wzrasta w stosunku do stanu wiedzy A przez fakt podania do wiadomości tego zdania przez P osobie A. (Bocheński 1974, s. 242)

Twierdzenie 5.3: Uznanie większej kompetencji i prawdomówności podmiotu w dziedzinie jest koniecznym warunkiem uznania jego autorytetu epistemicznego.

W twierdzeniu 5.3 wyliczone zostały dwa konieczne warunki uznania autorytetu epistemicznego przez przedmiot. Jeśli Jan jest studentem matematyki, to nie będzie dla niego autorytetem epistemicznym w dziedzinie matematyki uczeń gimnazjum, jakkolwiek ma ów uczeń w tej dziedzinie pewne kompetencje. Nie będzie autorytetem, ponieważ Jan nie uznaje jego kompetencji w dziedzinie logiki za większe. Z oczywistych względów nie wchodzi Jan jako przedmiot w relację autorytetu z kimś, kto miałby być podmiotem, ale kogo prawdomówności nie uznaje.

D. Autorytet deontyczny

Autorytet deontyczny, czyli ściślej autorytet-relacja deontyczny, za swą dziedzinę ma klasę dyrektyw, a dana osoba jest autorytetem (autorytetem-osobą) deontycznym zgodnie z warunkami:

Twierdzenie 7.1: P jest autorytetem deontycznym dla A w dziedzinie D wtedy i tylko wtedy, kiedy istnieje zdarzenie Z tego rodzaju, że – po pierwsze – A pragnie, by Z zostało urzeczywistnione – po drugie – A jest przekonany, że wykonanie przez niego wszystkich nakazów danych przez P z naciskiem, a należących do dziedziny D, jest warunkiem koniecznym urzeczywistnienia owego Z. (Bocheński 1974, s. 268)

Idąc dalej tropem Bocheńskiego, możemy sobie wyobrazić dwie sytuacje: 1.) Jan jest służącym w jakimś domostwie, jego chlebodawca prosi go o posprzątanie salonu, bo urzędują przyjęcie. Jan wykonuje to polecenie. Chce bowiem uniknąć kary. Pan domu jest dla niego autorytetem deontycznym. 2.) Jan jest członkiem załogi statku, któremu grozi katastrofa, podejmuje działania, które nakazuje kapitan, albowiem wierzy, że ich

wykonanie ocali statek, a tym samym jego (Jana) życie. Kapitan jest dla Jana autorytetem deontycznym. Te dwie sytuacje różnią się od siebie, choć w obu występuje autorytet deontyczny, którego Jan jest przedmiotem, a pan domu i kapitan podmiotami. Obie sytuacje różnią się na poziomie celów. Bocheński wyróżnia cele **transcendentne** i **immanentne**. Cel immanentny jest środkiem do osiągnięcia celu transcendentnego. Można powiedzieć, że cel immanentny jest bliższy niż transcendentny. W pierwszym przypadku dla Jana celem immanentnym jest, aby salon był posprzątny, a transcendentnym uniknąć kary. Dla chlebodawcy Jana celem immanentnym jest również, aby salon był czysty, inny zaś jest cel transcendentny, otóż jemu zależy na tym, żeby nie musiał wstydzić się swojego domu przed gośćmi. W drugiej opisanej sytuacji rzecz ma się nieco inaczej. Cel transcendentny jest ten sam dla Jana i dla kapitana – ocalenie statku razem z załogą. Celem immanentnym zaś, znów takim samym dla Jana i dla kapitana, podjęcie określonych działań, na których zależy tak samo Janowi jak i kapitanowi, on je poleca, Jan, jako członek załogi, wykonuje.

Na tej podstawie wyróżnia Bocheński dwa typy autorytetu deontycznego – **autorytet deontyczny sankcji** (przypadek pierwszy) i **autorytet deontyczny solidarności** (przypadek drugi):

Twierdzenie 9.1: Każdy autorytet deontyczny jest albo autorytetem sankcji, albo autorytetem solidarności. (Bocheński 1974, s. 289)

W przypadku autorytetu deontycznego sankcji cel transcendentny podmiotu i przedmiotu są nietożsame, w przypadku autorytetu deontycznego solidarności, są tożsame. Oba rodzaje autorytetu deontycznego Bocheński definiuje w sposób następujący:

Twierdzenie 9.2: Autorytet deontyczny jest autorytetem sankcji wtedy i tylko wtedy, gdy: (1) cele transcendentne podmiotu i przedmiotu autorytetu są różne i (2) związek między działaniem a celem transcendentnym przedmiotu jest ustanowiony aktem wolnej woli podmiotu autorytetu. (Bocheński 1974, s. 291)

Twierdzenie 9.3: Autorytet deontyczny jest autorytetem solidarności wtedy i tylko wtedy, gdy: (1) cele transcendentne podmiotu i przedmiotu autorytetu są identyczne i (2) związek między działaniem przedmiotu i jego celem transcendentnym jest niezależny od woli podmiotu autorytetu. (Bocheński 1974, s. 293)

E. Nadużycia autorytetu

Patrząc z perspektywy podmiotu autorytetu istnieją dwa obiekty, które są w relacji autorytetu z podmiotem – przedmiot i dziedzina. Jednak oprócz dziedziny, w której podmiot jest kompetentny istnieje wiele dziedzin, które znajdują się poza jego zasięgiem. Podobnie rzecz ma się z przedmiotem – prócz przedmiotu (przedmiotów) które są w relacji autorytetu z tym konkretnym autorytetem, istnieje wiele przedmiotów, które nie wchodzą w skład tej konkretnej relacji autorytetu. A ponieważ w relacji autorytetu istnieją dwa stosunki, których członem jest autorytet, mianowicie podmiot-przedmiot i podmiot-dziedzina (Bocheński 1974, s. 203) to nadużycie autorytetu jest nadużyciem wobec stosunku podmiot-przedmiot lub podmiot-dziedzina. Może zatem owo nadużycie polegać na rozciąganiu autorytetu na przedmioty, które nie wchodzą tak naprawdę w tę relację, albo na rozciąganiu autorytetu na zdania lub dziedziny, w których autorytet nie jest kompetentny, tzn. nie jest uzasadniony. (Bocheński 1974, s. 227) Nadużycie autorytetu może więc mieć charakter A.) rozciągnięcia autorytetu na przedmioty spoza relacji, B.) rozciągnięcia autorytetu na dziedziny spoza relacji. Do istoty nadużycia autorytetu w pierwszym przypadku, jak pisze Bocheński należy to, że:

- 1) podmiot autorytetu ma autorytet w pewnej dziedzinie D_1 w stosunku do przedmiotu S_1 ;
 - 2.) usiłuje on wykazywać ten autorytet w stosunku do przedmiotu S_2 , różnego od S_1 , w innej dziedzinie D_2 , różnej od D_1 ;
 - 3.) nie ma on żadnego autorytetu w tej dziedzinie D_2 w stosunku do owego S_2 .
- (Bocheński 1974, s. 227)

Istotę nadużycia drugiego rodzaju stanowi:

1.) Że ten, kto go nadużywa, jest podmiotem autorytetu w pewnej dziedzinie D_1 ; 2.) że usiłuje on wykazywać ten autorytet w innej dziedzinie D_2 , różnej od D_1 ; 3.) że w tej drugiej dziedzinie D_2 nie ma on żadnego autorytetu. (Bocheński 1974, s. 227)

Trzeba w tym miejscu zaznaczyć, że nadużycie autorytetu jest dokonywane zawsze przez podmiot (zawarte jest to *implicite* u Bocheńskiego) – to podmiot może autorytetu nadużywać, nie przedmiot. Ze strony przedmiotu zaś mówić można o tzw. efekcie aureoli (por. Tokarz 2006, s. 316) – zachodzi on wtedy, kiedy przedmiot autorytetu ze względu na kompetencje podmiotu w pewnej dziedzinie uznaje autorytet podmiotu również w innych dziedzinach wykraczających poza dziedzinę, w której podmiot jest kompetentny – tu, podobnie jak w przypadku nadużycia autorytetu ze względu na dziedzinę, można mówić o *rozciągnięciu* autorytetu na inne dziedziny; o ile jednak w przypadku nadużycia, rozciągnięcia dokonuje podmiot, o tyle w przypadku efektu aureoli dokonuje go przedmiot autorytetu.

Bardzo ważnym zagadnieniem jest uzasadnienie autorytetu (por. też: Szymanek, Wieczorek, Wójcik 2005, s. 68). Odwołanie się do uzasadnienia autorytetu jest konieczne przy analizowaniu zagadnienia nadużycia autorytetu, bowiem, jeśli ma miejsce nadużycie autorytetu, to w zakresie tego nadużycia autorytet jest nieuzasadniony. Tzn. nieuzasadniony jest w stosunku do pewnych przedmiotów lub w pewnej dziedzinie. I tak dochodzi Bocheński do sformułowania kolejnego twierdzenia:

Twierdzenie 3.9: Podmiot autorytetu nadużywa go, kiedy wykazuje go w stosunku do przedmiotu albo w dziedzinie, co do którego albo w której nie posiada autorytetu uzasadnionego. (Bocheński 1974, s. 228)

Dlaczego ludzie wierzą fałszywym autorytetom, dlaczego skłonni są je uznawać? Do tego pytania, które stawia Bocheński, wrócimy później, w tej chwili pozostawmy je otwarte.

III. Eksperyment Milgrama

A. Ogólnie o eksperymencie

W artykule pt.: *Behawioralne badanie posłuszeństwa* (ang.: *Behavioral study of obedience*) (Milgram 1963) Milgram opisuje przeprowadzony przez siebie eksperyment, którego celem było empiryczne badanie, w warunkach laboratoryjnych, „destrukcyjnego posłuszeństwa”. Chodziło o to, aby zobaczyć, jak daleko jest w stanie posunąć się człowiek w zadawaniu cierpienia drugiemu człowiekowi, jeśli jest mu to sugerowane przez autorytet.

Wobec problemu, jakiemu się przyglądamy w tym artykule istotne jest może nie to, ile cierpienia jeden człowiek potrafi zadać drugiemu, a nawet nie to, że jest skłonny to robić (choć to oczywiście jest rzeczą ważną i zmuszającą do myślenia), ale to, jak bardzo człowiek jest w swym postępowaniu zależny od innych ludzi, a ściślej, jak duży wpływ na zachowanie się ludzi mają autorytety. Oczywiście i w tej kwestii praca Milgrama jest interesującym źródłem informacji.

W klasycznej wersji rzeczonoego eksperymentu (było bowiem kilka jego wersji, które ujawniły wpływ zmian niektórych czynników na posłuszeństwo (Aronson, Wilson, Akert 1997, s. 302) brały udział: 1.) badany (nauczyciel), 2.) eksperymentator (autorytet), 3.) uczeń (chodzi tu o osobę, która w eksperymencie pełni rolę ucznia, Milgram określa ją również mianem *ofiary*). Ponadto brały w nim udział inne osoby odpowiedzialne za zapis przebiegu eksperymentu, nagrania etc. Badanemu przedstawiano tzw. *historyjka fasadowa* (ang. *cover story*, por. Milgram 1963, s. 52), zgodnie z którą celem eksperymentu jest sprawdzenie, jaki jest wpływ kary na skuteczność uczenia się. Zadaniem badanego jest być nauczycielem dla ucznia i sprawcą ewentualnej kary w postaci wstrząsów elektrycznych o sile wzrastającej o 15 woltów z każdą kolejną pomyłką ucznia, począwszy od 15, a skończywszy na 450 woltach, nad całością miał czuwać eksperymentator. Badany nie wiedział, na czym rzeczywiście polega eksperyment, informowano go, że chodzi o wpływ kary na skuteczność uczenia się, choć tak naprawdę eksperyment badał siłę wpływu autorytetu

eksperymentatora lub, mówiąc bardziej w zgodzie z Milgramem, posłuszeństwo badanego względem eksperymentatora. Badany był przekonany, że badana jest relacja nauczyciel (czyli on – badany) – uczeń, a w zasadzie to sam uczeń; w rzeczywistości badana była jednak relacja badany-eksperymentator (Milgram 1963, s. 49-50, 52).

B. Istotne szczegóły eksperymentu

Struktura eksperymentu wymagała, aby aranżowany świat był dla badanego wiarygodny, tzn. aby tak upozorować sytuację, żeby badany nie domyślał się na czym tak naprawdę eksperyment polega, że w rzeczywistości to on jest poddany badaniu, chodziło o to, żeby wzbudzić w badanym niezbitę przekonanie co do realności owej *historyjki fasadowej*. Nietrudno zauważyć, że stworzenie tak realnego „świata” było zajęciem dość drobiazgowym. Oczywiście uczniowi nie były w rzeczywistości aplikowane wstrząsy elektryczne, był on osobą odpowiednio przeszkoloną w symulacji reakcji na wstrząs elektryczny (Milgram 1963, s. 52). W związku z tym generator napięcia był falsyfikatem odpowiednio skrupulatnie wykonanym (np.: wyposażony był w reagujący na manipulacje urządzeniem woltomierz, przełączniki mające rzekomo zwiększać napięcie) (Milgram 1963, s. 53). Zadbano też o wiele, z pozoru mało istotnych szczegółów, które jednak nie są w tej chwili ważne (Milgram 1963, s. 52-53).

Kolejnym ważnym elementem jest osoba eksperymentatora. W rolę eksperymentatora wcielił się 31-letni nauczyciel biologii w szkole średniej, człowiek o surowej powierzchowności. W trakcie eksperymentu jego zachowanie było *beznamiętne* (Milgram 1963, s. 51).

Badanemu polecono, aby po każdej błędnej odpowiedzi ucznia wymierzał mu karę w postaci wstrząsu (oczywiście to sam badany obsługiwał generator wstrząsów) z każdym kolejnym błędem większą. Kolejne przełączniki na generatorze oznaczone były napięciem, jakie ich użycie wywołuje (od 15 do 450 woltów) i pogrupowane po cztery i opatrzone opisami: „słaby wstrząs”, „umiarkowany wstrząs”, „silny wstrząs”, „bardzo silny wstrząs”, „intensywny wstrząs”, „niezwykle intensywny wstrząs”,

„niebezpieczeństwo: poważny wstrząs”, dwa ostatnie przełączniki oznaczone były napisem XXX (Milgram 1963, s. 53-54).

C. Informacje zwrotne od ucznia i od eksperymentatora

W artykule Milgrama mowa jest o dwóch ważnych rodzajach informacji, które docierają podczas eksperymentu do badanego: informacje zwrotne od ofiary (ucznia) oraz informacje zwrotne od eksperymentatora.

Sytuacja eksperymentu jest tak zaaranżowana, aby badany miał poczucie kontroli nad sytuacją – ma on kontakt z uczniem i kontakt z eksperymentatorem. Oczywiście informacje obu typów są odpowiednio *znormalizowane*, tzn. w przypadku wszystkich badanych wypowiedzi i reakcje ucznia i eksperymentatora są takie same.

O ile informacje zwrotne od ofiary nie są zbyt istotne dla tematyki, którą poruszam, o tyle bardzo ważne są informacje zwrotne od eksperymentatora. Warto bliżej im się przyjrzeć. Badany w dowolnym momencie eksperymentu może prosić o radę eksperymentatora lub wycofać się z udziału w eksperymencie. Odpowiedzi eksperymentatora na ewentualne wątpliwości co do zasadności kontynuowania eksperymentu badanego zostały odpowiednio *znormalizowane* (Milgram 1963, s. 55). Eksperymentator mógł posługiwać się następującą sekwencją ponagleń (ang.: *Prods*):

Ponaglenie 1.: Proszę kontynuować lub Proszę iść dalej.

Ponaglenie 2.: Eksperyment wymaga, żebyś kontynuował.

Ponaglenie 3.: Jest absolutnie konieczne, żebyś kontynuował.

Ponaglenie 4.: Nie masz wyboru, musisz iść dalej (Milgram 1963, s. 55).

Ponaglenia te stosowane były w porządku takim, w jakim zostały wymienione, tzn.: najpierw eksperymentator stosował ponaglenie 1, jeśli nie było ono skuteczne, stosował ponaglenie 2, jeśli i to nie zadziałało, ponaglenie 3 itd. I tak za każdym razem, kiedy badany wyrażał wątpliwości czy wahał się nad kontynuacją eksperymentu. W razie braku skuteczności ostatniego ponaglenia eksperyment kończono (Milgram 1963, s. 55).

Prócz tej sekwencji ponagleń, w razie wątpliwości badanego, czy uczeń wytrzyma dany poziom wstrząsu, stosowane było wyjaśnienie: „Chociaż wstrząsy są bolesne, nie ma trwałego uszkodzenia tkanek, więc proszę iść dalej” (Milgram 1963, s. 56). Po tym wyjaśnieniu stosowano według opisanej procedury ponaglenia 1-4. Jeśli zaś badany stwierdzał, że uczeń nie chce kontynuować udziału w eksperymencie, eksperymentator stwierdzał: „Czy uczeń tego chce, czy nie, musisz działać dalej, dopóki on nie nauczy się poprawnie wszystkich par słów. A więc proszę kontynuować” (Milgram 1963, s. 56). Potem następowała sekwencja ponagleń 1-4. Dla uproszczenia będziemy się posługiwać dalej określeniami odpowiednio: **ponaglenia 1-4, wyjaśnienie, ponaglenie specjalne.**

D. Wyniki eksperymentu

W badaniu wzięło udział 40 osób (40 osób stanęło w roli badanego), z czego 26 (sic!) osób, czyli 65% badanych, było posłusznych do końca, tzn. do zaaplikowania najwyższego wstrząsu (450 woltów). Szczegółowe wyniki prezentuje poniższa tabela:

Napięcie (w woltach) i ewentualne oznaczenie słowne	Liczba osób, które nie zaaplikowały większego wstrząsu
Słaby wstrząs – bardzo silny wstrząs 15-240	0
Intensywny wstrząs 255 270 285 300	0 0 0 5
Niezwykłe intensywny wstrząs 315 330 345	4 2 1

360	1
Niebezpieczeństwo: poważny wstrząs	
375	1
390	0
405	0
420	0
XXX	
435	0
450	26

Tabela 1 Wyniki eksperymentu (por. Milgram 1963, s. 59)

Jak widać z powyższej tabeli jedynie 14 osób zrezygnowało z dalszego postępowania przed zaaplikowaniem najwyższych wstrząsów. Co ciekawe eksperymentator nie ma żadnych specjalnych możliwości egzekwowania posłuszeństwa, nie grozi badanemu pistoletem ani nie szantażuje go w żaden inny sposób, mimo to jednak badani wykazują szczególnie wysoki stopień podporządkowania się eksperymentatorowi. Postępują przy tym, jak twierdzi Milgram, wbrew wyznawanym przez siebie wartościom (Milgram 1963, s. 60).

E. Uwagi Milgrama

Milgram analizując cały eksperyment przedstawił kilka uwag o przebiegu eksperymentu, jego kontekście, czynnikach, jakie mogły przyczynić się do obserwowanych zachowań badanych.

Uwaga 1: W oczach badanego eksperyment ten ma za cel rzecz wartościową – poszerzenie wiedzy o uczeniu się, pamięci i wpływie kary. Milgram zaznacza, że badany posłuszeństwo eksperymentatorowi może postrzegać, jako środek do osiągnięcia szczytnego celu rozwoju wiedzy, może nie być w stanie zrozumieć pełnego znaczenia eksperymentu, ale może przyjąć, że eksperymentator rozumie to doskonale. Uwaga 2: Ponadto istotnym zarzewiem krytyki może być rzecz, która również uwadze Milgrama nie umknęła – badanych informuje się, że wstrząsy zadawane uczniowi „są bolesne, ale

nie niebezpieczne”. Uwaga 3: Badany podczas eksperymentu znajduje się w sytuacji konfliktu interesów, który musi rozstrzygnąć – interesu ucznia nie da się pogodzić z interesem eksperymentatora. Pierwszemu zależy na tym, aby przestał już doznawać bólu, drugiemu na tym, aby pozyskać pożądane informacje. Uwaga 4: „Wymagania eksperymentatora opierają się na autorytecie naukowym, wymagania ofiary wynikają z jej osobistego doświadczenia bólu i cierpienia. Te dwa żądania nie muszą być równie naglące i równie uprawnione”. (Milgram 1963, s. 63) Dalej wskazuje Milgram, że konflikt związany jest z dwiema behawioralnymi dyspozycjami, mianowicie: nie krzywdzić innych i słuchać prawowitych autorytetów (Milgram 1963, s. 61-63).

IV. Eksperymentator Milgrama w świetle koncepcji Bocheńskiego

Niżej rozważymy następujące kwestie: 1.) czy w sytuacji eksperymentu mamy do czynienia z autorytetem-relacją? 2.) czy w przypadku eksperymentatora mamy do czynienia rzeczywiście z autorytetem-osobą? 3.) jeśli rzeczywiście w eksperymencie Milgrama wykorzystano relację autorytetu, to z jakim dokładnie autorytetem mamy tam do czynienia – czy jest to autorytet epistemiczny, czy deontyczny? A jeśli jest to autorytet deontyczny, to czy jest to autorytet solidarności czy sankcji? 4.) Czy w eksperymencie Milgrama mamy do czynienia z nadużyciem autorytetu? Jeśli tak, to jakiego rodzaju?

Pytanie 1.) i 2.) należy rozważyć razem, łączą się one bowiem ściśle ze sobą. Jeśli pojawia się relacja autorytetu, pojawia się też osoba autorytetu; jeśli jakaś osoba jest autorytetem, to jest nim dla kogoś i w jakiejś dziedzinie, a więc z konieczności pojawia się relacja autorytetu – skoro implikacja zachodzi w obie strony, trzeba powiedzieć, że jakaś osoba jest autorytetem wtedy i tylko wtedy, kiedy istnieje relacja autorytetu. Zatem autorytet-osoba wiąże się ściśle z autorytetem-relacją i odwrotnie, nie ma, jak się zdaje, jednego bez drugiego.

Relacja eksperymentator-badany wydaje się najwyraźniejsza. Jej wytworzenie było celem eksperymentu. Badany zgodził się dobrowolnie wziąć udział w eksperymencie, wiedząc jednocześnie, że przecież przebieg eksperymentu nie od niego zależy. Zgodził

się w związku z tym na wykonywanie poleceń eksperymentatora. Mógł oczywiście w dowolnej chwili wycofać się z eksperymentu. Jednak oczywiste jest, że nie zgłaszał się po to, aby wycofać się na starcie. Takie postępowanie, z czego na pewno badany zdawał sobie sprawę – naraziłoby go na śmieszność – skoro bowiem zgodził się na udział w eksperymencie, nie będzie, bez wyraźnego powodu, odmawiał teraz wykonania wymaganych dla dobra badania czynności. Tak więc już sam fakt zgody na udział w eksperymencie wiąże się ze zgodą na podporządkowanie się poleceniom organizatorów i choć z eksperymentu można wycofywać się w dowolnej chwili, to jednak istnieje swoista presja psychiczna – „co sobie o mnie pomyślą, jeśli bez żadnego poważnego powodu wycofam się z badania?”.

Eksperyment Milgrama w standardowej formie zakłada też udział jednego eksperymentatora i jednego badanego. W takiej sytuacji badany podporządkowuje się poleceniom eksperymentatora. Eksperymentator wydaje pewne znormalizowane ponaglenia (ponaglenia 1-4 i ponaglenie specjalne).

Jeśli eksperymentator dla badanego jest autorytetem, to jest nim oczywiście w jakiejś dziedzinie. Zatem sama relacja eksperymentator-badany nie może być relacją autorytetu i w tak skonstruowanej relacji nie może eksperymentator być podmiotem autorytetu, nie ma bowiem w niej dziedziny. Żeby można było mówić o autorytecie, musi istnieć dziedzina. Dziedzina jest klasą zdań albo klasą dyrektyw. Eksperymentator wypowiada pewne dyrektywy – ponaglenia 1-4 są dyrektywami w czystej postaci, nie mówią co jest, mówią co ma być, nie są zdaniami w sensie logicznym, nie są bowiem ani prawdziwe, ani fałszywe, są właśnie dyrektywami i skierowane są do badanego. Również o ponagleniu specjalnym nie da się orzec, czy jest prawdziwe, czy fałszywe, nie jest ono bowiem zdaniem, ale dyrektywą, również skierowaną do badanego. Skoro, więc ponaglenia padają, a przynajmniej mogą paść, z ust eksperymentatora, a są te ponaglenia dyrektywami skierowanymi do badanego, to można mówić o istnieniu dziedziny. Skoro jest to dziedzina dyrektyw, to relacja eksperymentator-badany-dziedzina jest relacją autorytetu. W tym miejscu można od razu wykluczyć nadużycie autorytetu co do dziedziny, jaką są dyrektywy, bowiem dyrektywy te dotyczą tego, czego mogą dotyczyć w takiej sytuacji, a więc eksperymentu. Jest zrozumiałe, że

eksperymentator będzie wydawał dyrektywy dotyczące prowadzonego przez niego eksperymentu. Już w tym momencie można orzec, że mamy tu do czynienia z autorytetem deontycznym. Jednak analizy można jeszcze pogłębić, doprowadzając do lepszego uzasadnienia. Niewątpliwie fakt, że dziedziną jest klasa dyrektyw każe przypuszczać, że autorytet będzie deontyczny. Jednak, zgodnie z twierdzeniem 7.1, musi istnieć w przypadku autorytetu deontycznego jakieś zdarzenie, którego przedmiot autorytetu pragnie. Czy tu istnieje takie zdarzenie? – oczywiście istnieje, jest nim to, aby eksperyment się powiódł i stał się źródłem wiedzy na temat uczenia się. W tym momencie można byłoby powiedzieć, że przecież badani mogli uczestniczyć w eksperymencie tylko dla pieniędzy, jakie obiecano im wypłacić za udział (Milgram 1963, s. 62) – jednak jeśli nawet by tak było, to pieniądze miały być wypłacane za sam fakt zjawienia się w laboratorium, nie było więc konieczne brać dalej udział w eksperymencie, dlatego można sądzić, że każdy kto brał dalej udział w eksperymencie miał raczej na uwadze *dobro nauki* niż własny zysk, i znów, nawet jeśli robiłby to dla pieniędzy, bo powiedzmy, że nie pamiętałby o tym, że, żeby otrzymać pieniądze, wystarczy się jedynie zjawić w laboratorium i myślał, że trzeba brać udział w eksperymencie – nawet wtedy miałby cel, którego pragnie, byłoby nim zarobienie drobnej sumy pieniędzy. Tak więc, jak nie stawiać by sprawy, badany miał cel, którego pragnął, a który mógł być urzeczywistniony pod warunkiem podporządkowania się eksperymentatorowi. Dalej jednak twierdzenie 7.1 mówi o przeświadczeniu przedmiotu autorytetu, że wykonanie poleceń podmiotu jest warunkiem koniecznym osiągnięcia celu. Tak też w eksperymencie Milgrama, badany jest przekonany, że podporządkowanie się eksperymentatorowi służy dobru eksperymentu, a więc i *dobru nauki* (albo też, jeśli robi to dla pieniędzy, że dzięki temu zarobi), byłoby bowiem naiwnością ze strony badanego sądzić, że eksperyment się powiedzie, jeśli on (badany) nie podporządkuje się dyrektywom eksperymentatora.

Jak pokazują powyższe analizy, można powiedzieć, że eksperymentator jest autorytetem deontycznym dla badanego. Mamy relację trójargumentową autorytetu deontycznego, podmiotem autorytetu jest eksperymentator, przedmiotem badany, dziedziną klasa dyrektyw dotyczących eksperymentu. Sytuacja odpowiada tej, jaką

przedstawia twierdzenie 7.1 definiujące autorytet deontyczny, tzn.: istnieje zdarzenie takie, którego podmiot pragnie i o którym sądzi, że jego urzeczywistnienie może mieć miejsce pod warunkiem podporządkowania się dyrektywom podmiotu autorytetu.

Autorytet deontyczny, jak pokazał Bocheński, rozpada się na dwa rodzaje – autorytet solidarności i sankcji. Autorytet solidarności to taki, w którym cel transcendentny przedmiotu i podmiotu jest jeden, autorytet sankcji to taki, w którym cel transcendentny przedmiotu jest różny od celu transcendentnego podmiotu. Jak rzecz ma się w eksperymencie Milgrama?

Badany nie jest tak naprawdę świadomy, czego dotyczy eksperyment. Z punktu widzenia badanego eksperyment bada wpływ kary na uczenie się (zgodnie z *historyjką fasadową*), z punktu widzenia eksperymentatora, który zupełnie zasadnie można w tej chwili nazwać obiektywnym, eksperyment dotyczy badania posłuszeństwa badanego dyrektywom eksperymentatora. Dla badanego i eksperymentatora (niezależnie od perspektywy) celem immanentnym jest wykonanie procedury przewidzianej przez eksperyment – ta jest postrzegana jednakowo, bez względu na perspektywę, natomiast, jeśli chodzi o cel transcendentalny sytuacja się komplikuje i wymaga relatywizacji. Otóż dla badanego jego cel transcendentny jest jednakowy z celem transcendentnym eksperymentatora – chodzi o pozyskanie informacji o wpływie kary na uczenie się (sytuację jeszcze bardziej komplikowałoby przyjęcie, że badanemu zależy na pieniądzach, jednak aż tak szczegółowa analiza nie wydaje się zasadna w tym momencie). Z punktu widzenia badanego, warunki 1.) i 2.) z twierdzenia 9.3 są spełnione. Zaś z punktu widzenia eksperymentatora, a więc obiektywnie, cele transcendentne są różne – dla badanego celem transcendentnym jest pozyskanie informacji dotyczących wpływu kary na uczenie się, eksperymentator zaś jest świadom, że ów eksperyment tak naprawdę nie da odpowiedzi na pytanie o to, jak kara wpływa na uczenie się, zależy mu na badaniu posłuszeństwa, na informacjach dotyczących wpływu autorytetu na zachowanie innych ludzi.

Tak więc z punktu widzenia badanego mamy do czynienia z autorytetem deontycznym solidarności. Z perspektywa eksperymentatora, a także czytelnika artykułu Milgrama, można byłoby pomyśleć, że należy przyjąć punkt widzenia

eksperymentatora, a w związku z tym, że tak naprawdę mamy tu do czynienia z autorytetem deontycznym sankcji, ponadto w twierdzeniu 9.2, Bocheński zauważa, że w przypadku autorytetu deontycznego sankcji „związek między działaniem a celem transcendentnym przedmiotu jest ustanowiony aktem woli podmiotu autorytetu” (Bocheński 1974, s. 291), i rzeczywiście w eksperymencie Milgrama sytuacja wygląda w taki właśnie sposób – wolą eksperymentatora, a więc podmiotu autorytetu, ustalony jest związek między działaniem a celem transcendentnym przedmiotu, choćby ze względu na to, że to eksperymentator, mówiąc w skrócie, jest źródłem *historyjki fasadowej*, którą zna badany, a która czyni celem badanego pozyskanie informacji o wpływie kary na uczenie się.

Jednak, na co wskazują warunki eksperymentu, badany działał nie pod wpływem rzeczywistych uwarunkowań, ale pod wpływem tego, jak została mu przedstawiona sytuacja, w której się znalazł. Był przekonany, że działania, które podejmuje są działaniami dla dobra nauki, które mają służyć poszerzeniu wiedzy; być może w jakimś stopniu utożsamiał się z eksperymentatorem, współpraca (tak bowiem postrzegał swoją rolę, *vide historyjka fasadowa*) z eksperymentatorem nobilitowała go i wszystkie działania jakie podejmował, podejmował pod wpływem upozorowanej przez badaczy relacji autorytetu deontycznego solidarności.

Tak więc w eksperymencie Milgrama eksperymentator jest bez wątpienia autorytetem deontycznym. Z jego punktu widzenia jest autorytetem deontycznym sankcji, jednak w wyniku przedstawienia badanemu *historyjki fasadowej*, w jego umyśle została wykreowana relacja autorytetu deontycznego solidarności, której on był przedmiotem i to właśnie pod wpływem tej pozornej relacji działa badany, dlatego musimy stwierdzić, że eksperyment badał tak naprawdę relację autorytetu deontycznego solidarności, tę w której badany siebie sytuował.

Zgodnie z cytowanym twierdzeniem 4.3 podmiot autorytetu deontycznego w danej dziedzinie może być też autorytetem epistemicznym w tej samej dziedzinie. Tak naprawdę autorytet deontyczny w danej dziedzinie może być autorytetem epistemicznym w dziedzinie odpowiadającej tamtej (lecz nie w tej samej). Jak się wydaje, w twierdzeniu 4.3 Bocheński wyraził się nieco nieprecyzyjnie, ale ponieważ

sam w innym miejscu mówi o odpowiedniości dziedzin, jak też zaznacza, że dziedziny obu rodzajów autorytetów różnią się między sobą, jedne bowiem stanowią klasę zdań, drugie dyrektyw, można w powyższy sposób przerehabilitować owo twierdzenie. Zatem nic nie stoi na przeszkodzie, aby podmiot autorytetu deontycznego w danej dziedzinie był podmiotem autorytetu epistemicznego w dziedzinie jej odpowiadającej. Tym bardziej nic nie stoi na przeszkodzie, aby podmiot autorytetu deontycznego w jednej dziedzinie był podmiotem autorytetu epistemicznego w innej.

Jeden człowiek będąc podmiotem autorytetu deontycznego w jednej dziedzinie, może też być podmiotem autorytetu epistemicznego w dziedzinie odpowiadającej tamtej, bądź w innej dziedzinie. Zatem należy zastanowić się, czy eksperymentator jest również dla badanego podmiotem autorytetu epistemicznego? Jeśli tak to w jakiej dziedzinie?

Podstawowym warunkiem, aby mówić o autorytecie epistemicznym jest istnienie odpowiadającej mu dziedziny zdań (chodzi o zdania w sensie logicznym). Od razu widać, że ten warunek jest spełniony z jednego prozaicznego powodu – badany jest skłonny przyjąć każde zdanie, należące do odpowiedniej dziedziny, podane mu przez eksperymentatora, jako prawdziwe; bowiem, co wydaje się w wysokim stopniu prawdopodobne, jest przekonany, że bierze udział w eksperymencie przygotowanym przez osoby kompetentne (Milgram 1963, s. 61), a więc ma powód by uznać w dziedzinie eksperymentu wyższą kompetencję eksperymentatora (zgodnie z twierdzeniem 5.3). Ponadto w przebiegu eksperymentu przewidywano wystąpienie oprócz ponagleń również tego, co nazywam wyjaśnieniem, które miało padać w sytuacji, kiedy badany pytał o to, czy wstrząsy nie spowodują uszczerbku na zdrowiu ucznia. Owo wyjaśnienie bez wątplenia można nazwać zdaniem, to znaczy można orzec, czy jest prawdziwe, czy fałszywe (wyjąwszy kończącą je dyrektywę), czy prawdą jest, czy fałszem, że wstrząsy na danym etapie nie powodują trwałego uszkodzenia tkanek.

Jak widać warunki podane w twierdzeniu 5.2 są spełnione – prawdopodobieństwo zdania należącego do dziedziny eksperymentu wzrasta wraz z faktem podania go do wiadomości badanemu przez eksperymentatora. Owszem można w tym miejscu

argumentować, że tak naprawdę nie wiadomo, czy po usłyszeniu owego wyjaśnienia badany nie zrezygnowałby z dalszego działania. Nie mamy żadnej przesłanki pozwalającej to wykluczyć. Pytanie jednak, czy zrezygnowałby dlatego, że nie uznawałby autorytetu epistemicznego eksperymentatora? Raczej nie. Rezygnacja powodowana byłaby własnym dyskomfortem, wątpliwościami etycznymi, współczuciem dla ucznia. Byłaby nieposłuszeństwem wobec autorytetu deontycznego, lecz nie epistemicznego. Nie ma takiej przesłanki, która kazałaby uznać, że autorytet epistemiczny eksperymentatora byłby przez badanego uznawany również wtedy kiedy badany zrezygnowałby z dalszego postępowania, rzecz tylko w tym, że wtedy eksperyment skończyłby się, a więc w ogóle wszelka relacja autorytetu w ramach eksperymentu zostałaby zerwana. Ponadto badany, jak się wydaje, raczej uznałby, że zrezygnował z własnej woli i z własnej woli nie podporządkowywał się dalej autorytetowi deontycznemu, ale jednak uznawałby dalej autorytet epistemiczny. Wydaje się wręcz, że uznanie autorytetu epistemicznego eksperymentatora jest warunkiem koniecznym przystąpienia do eksperymentu – chyba mało kto skłonny byłby przystąpić do eksperymentu, o którym sądziłby, że jest prowadzony przez niekompetentne osoby. Wobec tego wydaje się zasadny, aby uznać, że eksperymentator jest dla badanego autorytetem epistemicznym.

W tym miejscu powinniśmy wspomnieć, że z perspektywy badanego inaczej przedstawia się owa dziedzina eksperymentu, niż z perspektywy eksperymentatora. Z perspektywy eksperymentatora do dziedziny eksperymentu należą wymienione ponaglenia i wyjaśnienie (inne dyrektywy ani zdania do dziedziny należeć nie mogą, bo nie przewidują tego znormalizowane procedury badania). Natomiast z perspektywy badanego, który nie jest świadom scenariusza, jakiemu poddane jest badanie, dziedzina nie jest tak okrojona, bowiem jest on skłonny podporządkować się również innym dyrektywom lub przyjąć inne zdania wypowiedziane przez eksperymentatora, badany bowiem nie wie, że eksperymentatorowi wolno używać tylko kilku określonych ponagleń i jednego wyjaśnienia. Dla ilustracji: badany prawdopodobnie podporządkowałby się eksperymentatorowi, gdyby ten zarządził – „proszę przerwać aplikowanie elektrowstrząsów”, albo „proszę już nie zwiększać napięcia” – i

najprawdopodobniej badany zakłada, że takiemu poleceniu się podporządkuje, jeśli je usłyszy – zakłada, bo nie wie, że takiej dyrektywy nie usłyszy, tylko eksperymentator w tej relacji jest świadom, jak w rzeczywistości wygląda dziedzina. Co więcej z perspektywy badanego zdania i dyrektywy, które tworzą dziedziny odpowiednich autorytetów dotyczą badania nad uczeniem się, a nie nad posłuszeństwem.

Można byłoby stwierdzić, że skoro dziedzina z punktu widzenia badanego wygląda inaczej niż z punktu widzenia eksperymentatora, to nie ma relacji autorytetu, bo nie ma wspólnej dziedziny. Jednak trzeba zauważyć, że zbiór wszystkich ponagleń i jednoelementowy zbiór wyjaśnień – te dwa zbiory są podzbiórami odpowiednio wszystkich ponagleń, którym badany skłonny byłby się podporządkować i wszystkich wyjaśnień, które skłonny byłby przyjąć. Zatem zarówno w relacji autorytetu deontycznego, jak i w relacji autorytetu epistemicznego istnieje taki zbiór dyrektyw i taki zbiór zdań, który jest dziedziną autorytetu odpowiednio deontycznego i epistemicznego, a więc w obu przypadkach istnieje wspólna dla podmiotu i przedmiotu dziedzina autorytetu. Zdania i dyrektywy, które należą do obu dziedzin dotyczą z punktu widzenia badanego eksperymentu nad uczeniem się, zaś z punktu widzenia eksperymentatora eksperymentu nad posłuszeństwem, jednak, jak się wydaje, pozostaje to bez znaczenia – kontekst, w jakim padają ponaglenia i wyjaśnienie z ust eksperymentatora (ten obiektywny) i kontekst, którym docierają one do badanego (ten subiektywny) – oba te konteksty są rzeczywiście różne, jednak ponaglenie pozostaje ponagleniem i jego znaczenie nie zmienia się w zależności od kontekstu. Gdy z ust eksperymentatora padają słowa „Proszę kontynuować” to padają one, obiektywnie rzecz biorąc, jako bodźce, których wpływ na badanego jest obserwowany, natomiast z subiektywnego punktu widzenia badanego padają one, jako instrukcje, ponaglenia dotyczące eksperymentu nad uczeniem się – jednak nie zmienia to faktu, że ponaglenie „Proszę kontynuować” jest dyrektywą domagającą się tego samego, bez względu na kontekst. Inaczej postrzegany jest przez badanego i eksperymentatora cel wydania owej dyrektywy, ale sama dyrektywa pozostaje taka sama dla badanego i eksperymentatora co do tego, czego w niej domaga się eksperymentator od badanego. Podobnie rzecz ma się z wyjaśnieniem. Ani dyrektywy, ani wyjaśnienie nie poddają się

relatywizacji. Konteksty badanego i eksperymentatora prawdopodobnie w istotny sposób wpływają na to, czy dyrektywy zostaną wysłuchane, jednak nie na to, jak są odbierane; obiektywnie eksperymentator domaga się kontynuowania eksperymentu, z subiektywnego punktu widzenia badanego eksperymentator również domaga się kontynuowania eksperymentu; inną zaś rzeczą jest, czy dyrektywie tej badany się podporządkuje.

Rozważania te prowadzą również do wniosku, że nie jest konieczne, aby przedmiot autorytetu był całkowicie świadomy, jaka jest dziedzina autorytetu (por. *efekt aureoli*, Tokarz 2006, s. 316) – zilustrujmy to prostym przykładem: Jan idzie do swojego kolegi fizyka i zadaje mu pytanie, sądzi bowiem, że jest to pytanie z zakresu fizyki, po czym dowiaduje się od swego kolegi, że on, jako fizyk, nie jest w stanie udzielić odpowiedzi na to pytanie, bo dotyczy ono raczej zagadnień chemicznych niż fizycznych. Możemy więc powiedzieć również, że w relacji autorytetu, przynajmniej epistemicznego, przedmiot autorytetu jest zdany na kompetencje podmiotu również w kwestii tego, które dokładnie zdania należą do dziedziny autorytetu, a które już nie – jest to, jak się wydaje, miejsce, w którym przed podmiotem autorytetu otwiera się furtka prowadząca do łatwego nadużycia autorytetu co do dziedziny.

Podsumowując: eksperymentator jest autorytetem (oto odpowiedź na pytania 1.) i 2.)); jest autorytetem deontycznym i autorytetem epistemicznym dla badanego w dziedzinie eksperymentu (pytanie 3.)). Autorytet epistemiczny jest uzasadniony (Milgram 1963 s. 61). Zaś twierdzenia 2.3-2.6 – w oczywisty sposób spełnione.

Pozostaje rozważyć pytanie 4.) – czy mamy tu do czynienia z nadużyciem autorytetu? Jeśli tak to jakiego rodzaju? Przypomnijmy, że nadużycia są dwojakiego rodzaju – po pierwsze, ze względu na dziedzinę; po drugie, ze względu na przedmiot. Dotyczą rozciągnięcia autorytetu na inne dziedziny, bądź inne przedmioty. Biorąc pod uwagę dziedzinę jako klasę zdań, a więc przyglądając się autorytetowi epistemicznemu, nie wydaje się, żeby eksperymentator dopuszczał się tu nadużycia. Ze względu na warunki eksperymentu zdanie, jakie mógł eksperymentator powiedzieć badanemu było jedno i zawierało się w wyjaśnieniu, a dotyczyło nieszkodliwości wstrząsów. Ponieważ w dziedzinie eksperymentu z punktu widzenia badanego autorytet

epistemiczny był uzasadniony, obiektywnie również wydaje się uzasadniony, bowiem eksperyment był prowadzony przez Uniwersytet w Yale (Milgram 1963, s. 61). Zdanie (wyjaśnienie) dotyczyło dziedziny eksperymentu, a badany najprawdopodobniej przypuszczał, że eksperyment prowadzą osoby kompetentne, co jest dobrym uzasadnieniem autorytetu, a więc nie ma powodu, aby mówić o nadużyciu autorytetu ze względu na dziedzinę. Tym bardziej, że eksperymentator był nauczycielem biologii, który powinien w kwestiach szkodliwości wstrząsów być przynajmniej na elementarnym poziomie kompetentny. Zatem ani z punktu widzenia badanego, ani z punktu widzenia eksperymentatora nie mamy do czynienia z nadużyciem autorytetu co do dziedziny. Z nadużyciem co do przedmiotu sprawa wydaje się jeszcze prostsza. Badany sam zgłosił się do eksperymentu, zatem sam zgodził się być posłusznym eksperymentatorowi, a ponadto wolno mu było zrezygnować w dowolnej chwili, także nie był on pod żadną presją ani żadnym naciskiem. Bocheński mówi o nadużyciu autorytetu co do przedmiotu, jako o rozciągnięciu go na inne przedmioty niż te właściwe danemu autorytetowi przy jednoczesnym wykazywaniu tego autorytetu w innej dziedzinie wobec tych przedmiotów. (Bocheński, s.227) Tym bardziej z taką sytuacją nie mamy w warunkach eksperymentu do czynienia.

Zatem nie można mówić w tej sytuacji o nadużywaniu autorytetu w eksperymentach.

Wobec tego wszystkiego co zostało tutaj powiedziane, można stwierdzić, że eksperyment ów badał nie tylko, jak wskazuje na to tytuł artykułu Milgrama, posłuszeństwo, ale konkretniej – posłuszeństwo autorytetowi. Z faktu, że badany kontynuował swoje działania mimo protestów ucznia wynika, że wyżej stawiał on autorytet deontyczny i epistemiczny eksperymentatora, niż epistemiczny ucznia, bowiem słuchał raczej eksperymentatora niż ucznia.

Zakończenie

Koncepcja Bocheńskiego stanowi próbę teoretycznego opisu problemu autorytetu. Opis ów jest dość szczegółowy i wyczerpujący, kiedy podąża się tokiem

rozumowania Bocheńskiego, trudno oprzeć się wrażeniu, że wszystko zostało uwzględnione. Oto mamy przed sobą szereg twierdzeń, które na koncepcję tę się składają, i każde twierdzenie, a przynajmniej te naprawdę istotne, są dobrze i solidnie uzasadnione.

Z drugiej strony mamy eksperyment Milgrama, który, choć dzieli nas od czasu jego wykonania wiele lat, nadal szokuje. Milgram pokazał swoim eksperymentem, że bardziej skłonni jesteśmy być posłuszni autorytetom, niż normom.

Koncepcja Bocheńskiego zdaje się odpowiednim narzędziem do zbadania problemu eksperymentu Milgrama. Odpowiada na zasadnicze pytanie – Co to jest autorytet? – mówi o tym, jakie są rodzaje autorytetów, jakie warunki muszą być spełnione, aby mówić o autorytecie, pokazuje w jaki sposób autorytet może być nadużywany. Ze względu na swój ścisły charakter, klarowną strukturę pozwala przeprowadzać drobiazgowo analizy rzeczywistych sytuacji, a przez to lepiej je rozumieć.

Efektom konfrontacji koncepcji Bocheńskiego z opisaną przez Milgrama procedurą badawczą są następujące ustalenia: eksperymentator jest dla badanego autorytetem – osobą w dziedzinie, którą stanowią ponaglenia i wyjaśnienie. Innymi słowy – w eksperymencie istnieje autorytet-relacja, którego podmiotem jest eksperymentator, przedmiotem badany, a dziedziną ponaglenia i dyrektywy. Skoro dziedzinę stanowią ponaglenia i dyrektywy, to w istocie eksperymentator jest zarówno autorytetem deontycznym, jak i autorytetem epistemicznym. Pewną trudność stanowi ustalenie, który z dwu rodzajów autorytetu deontycznego odpowiada sytuacji przedstawionej przez Milgrama – sankcji czy solidarności? – patrząc z obiektywnej perspektywy, jest to autorytet sankcji, jednak subiektywnie, dla badanego jest to autorytet solidarności. Ponieważ badany działa w przeświadczeniu bycia przedmiotem autorytetu deontycznego solidarności, dlatego szukając dalej odpowiedzi na pytanie o przyczyny tak drastycznego postępowania badanego należy odwołać się do tej właśnie subiektywnej perspektywy.

Ponadto koncepcja Bocheńskiego przewiduje nadużycia autorytetu – co do przedmiotu i co do dziedziny. Jak się jednak okazuje, nie można powiedzieć, że

eksperymentator dopuścił się któregośkolwiek z nadużyć. Autorytet eksperymentatora był również autorytetem uzasadnionym w oczach badanego.

Stajemy wobec tego przed następującym problem – wyniki eksperymentu są szokujące, 26/40 osób zaaplikowało uczniowi wstrząs o sile 450 woltów, posłuchało raczej szalonych żądań eksperymentatora niż rozsądku i norm, które zostały im wpojone, a które zapewne zakazywały tego typu postępowania. Kiedy jednak badamy sytuację z punktu widzenia koncepcji Bocheńskiego, okazuje się, że wszystko jest w najlepszym porządku – mamy do czynienia z autorytetem, jest to autorytet uzasadniony, a podmiot nie nadużywa go.

Można byłoby w związku z tym wyciągnąć wniosek, że trzeba zachować daleko idącą ostrożność, kiedy ufa się autorytetom. Jednak, może nie w tym rzecz... Gdzie jeszcze może leżeć problem? Jeśli nie jest nim zbyt duże zaufanie do autorytetów, jeśli zaufanie do autorytetów jest rzeczą dobrą, to pozostają dwie możliwości: albo 1.) w eksperymencie nie mamy tak naprawdę do czynienia z autorytetem, a wtedy koncepcja Bocheńskiego wymaga uściślenia, albo 2.) popełniliśmy błąd w analizie. Ad. 2.) najslabszym punktem analizy jest, na pierwszy rzut oka, moment, w którym uznajemy, że badany jest pod wpływem autorytetu deontycznego solidarności – o ile rzeczywiście subiektywnie rzecz biorąc tak się sprawy mają, o tyle może się wydawać, że przecież obiektywnie taka relacja nie zachodzi; innymi słowy, czy uzasadnione jest, żeby z owego subiektywnego kontekstu czynić ten rzeczywiście odpowiadający za przebieg eksperymentu? – wszystko jednak wskazuje, że badany właśnie pod wpływem tego, jak została mu przedstawiona sytuacja – została w jego umyśle wyprojektowana relacja autorytetu deontycznego solidarności – właśnie pod wpływem tego działał rażąc ucznia kolejnymi wstrząsami.

Czyżby zatem koncepcja Bocheńskiego wymagała uściślenia? Jeśli pojmować autorytet obiektywnie, tzn. jako taki który wymaga bezwzględnego uznania i podporządkowania się podmiotowi, bo podporządkowanie to jest dobre i przynosi dobre owoce – wtedy można powiedzieć, że koncepcja Bocheńskiego nie pozwala wykryć takiego autorytetu. Można byłoby sądzić, że sam Bocheński tak rozumie autorytet – mówi o racjonalizmie jako o poglądzie, wedle którego nie można ufać

autorytetom, i nazywa go zabobonem (Bocheński 1994, s. 24-26, por. też Cialdini 2010, s.231-232), wskazuje zaś na to, że żyć bez autorytetów niepodobna. Jak się wydaje mimo obostrzeń jakie czyni Bocheński co do uzasadniania autorytetu i problemu nadużycia autorytetu, jego koncepcja ma bardziej funkcjonalistyczny charakter tzn. wnioski z niej płynące mówią, że jeśli spełnione zostaną wyliczone warunki to mówić można o stosownym autorytecie, jednak nigdzie Bocheński nie mówi, że autorytet tak zdefiniowany jest niezawodny i, że nie może nas wyprowadzić na manowce., wręcz przeciwnie – traktuje argument z autorytetu jako słaby, najlepsze nawet uzasadnienie autorytetu jako również, jako logicznie słabe i zwraca uwagę na to, że autorytet musi ustępować lepiej uzasadnionym niż on sam zdaniom (Bocheński 1974, s. 248-249, 265; argument z autorytetu można nazwać mocnym tylko w sensie skuteczności, ale nie w sensie jego dowodowej wagi, musi on spełniać określone warunki, aby stał się argumentem mocnym-skutecznym – por. Hołówka 2007, s. 112). Choć uwagi te sam Bocheński wypowiada mówiąc o autorytecie epistemicznym, to wydają się one zasadne również odnośnie do autorytetu deontycznego.

Kiedy tak funkcjonalistycznie rozumiejąc autorytet spojrzymy przez pryzmat koncepcji Bocheńskiego na eksperyment Milgrama, wtedy możemy powiedzieć, że owszem wyniki są drastyczne, a koncepcja rzeczywiście wskazuje, że jednak mamy do czynienia z autorytetem, ale 1.) Bocheński nie zakłada, że autorytet jest z definicji czymś dobrym, stwierdza tylko, że żyć bez niego niepodobna i podaje narzędzia, które pomagają określić, który *autorytet* jest rzeczywiście autorytetem – pomagają, ale nie dają gwarancji 2.) Bocheński nie stawia podmiotowi autorytetu wymogu prawdomówności, mówi jedynie, że prawdomówność podmiotu musi być założona przez przedmiot, że przedmiot musi ufać podmiotowi (Bocheński 1974, s. 243), choć zaufanie jest konieczne i musi być uzasadnione, to nie stanowi gwarancji prawdomówności.

Zasadnym wydaje się zwrócenie uwagi na jeszcze jedną kwestię – mianowicie na istotę eksperymentu Milgrama i eksperymentu tego typu w ogóle. Otóż, co jest oczywiste, nie było celem Milgrama pokazanie, że Bocheński się myli (koncepcja Bocheńskiego jest przecież późniejsza niż eksperyment). Eksperyment miał pokazać, jak

bardzo człowiek skłonny jest podporządkować się, być posłusznym (tu znów warto przypomnieć sobie również wspomniany efekt aureoli). Koniecznym dla tak pomyślanego eksperymentu było stworzenie takich warunków, w których relacja autorytetu byłaby możliwie najlepiej upozorowana. Otóż możliwe jest stwierdzenie, że koncepcja Bocheńskiego jest dobra i wiernie charakteryzuje autorytet, a z drugiej strony, że eksperyment rzeczywiście badał autorytet i wyniki jego były zatrważające. Nie trzeba jak się wydaje zakładać, że gdzieś jest błąd. Można bowiem powiedzieć, że zadaniem osób organizujących eksperyment było możliwie najlepsze zrekonstruowanie relacji autorytetu w celu jej badania. Kiedy zaczniemy w ten sposób przyglądać się sytuacji, okaże się, że niezależnie od tego, jak bardzo udoskonalimy teorię autorytetu, ktoś kto będzie chciał badać siłę autorytetu będzie pozorował kolejne warunki, jakie stawiamy autorytetowi, po to tylko, żeby w warunkach laboratoryjnych pokazać, jak silnie wiąże relacja autorytetu i jak silny ma wpływ na przedmiot.

Takim kimś był Stanley Milgram – upozorował relację autorytetu deontycznego solidarności, po to, żeby badać, jak silny jest wpływ autorytetu. A koncepcja Bocheńskiego w tej optyce nie czyni nic innego, jak tylko pozwala nam orzec, w jakim stopniu Milgramowi udało się tę relację odtworzyć. Jeśli zaś tak postawimy sprawę, orzeczenie jest proste – Milgram stworzył świetny *falsyfikat* relacji autorytetu deontycznego solidarności, który choć istniał tylko w umyśle badanego, okazał się nadzwyczaj skuteczny. Okazuje się że, aby mechanizmy autorytetu działały, wystarczy aby istniał człowiek, który siebie potraktuje jako przedmiot autorytetu. Wskazuje to na szczególne miejsce przedmiotu w relacji autorytetu, bowiem nikt sam siebie podmiotem autorytetu ustanowić nie może, przedmiotem zaś ustanowić może siebie każdy.



Jak widać konfrontacja eksperymentu Milgrama z koncepcją Bocheńskiego rodzi wiele pytań – o to, czy rzeczywiście eksperymentator był podmiotem, a badany przedmiotem autorytetu, czy koncepcja Bocheńskiego jest wystarczająca, czy nie

wymaga uściślenia, dookreślenia, czy nie ma w niej luk, które pozwalają nazwać autorytetem kogoś, kto w istocie autorytetem nie jest, a przede wszystkim, jeśli po prostu przyjąć teorię autorytetu Bocheńskiego, pytanie o to w jakim stopniu należy ufać autorytetom, skoro ich uzasadnienie jest obarczone ryzykiem błędu, jest logicznie słabe, skoro prowadzi do tak opłakanych skutków jak te przedstawione przez Milgrama, czy autorytet jest z definicji czymś dobrym i pożądanym, a może jest zasadny tylko w pewnych sytuacjach w innych zaś nie, może autorytet, jak wszystko, da się wykorzystać w dobrych i chlubnych celach, jak i w celach złych i godnych potępienia.

Naiwnością byłoby przeczenie Bocheńskiemu, kiedy ten mówi, że nie można żyć bez autorytetów, należy jednak pamiętać, że on sam mówi również o tym, że uzasadnienie autorytetu jest słabe, a w związku z tym pierwszeństwo przed autorytetem mają fakty i mocne uzasadnienia. Zdroworozsądkowe podejście Bocheńskiego do problemów jakie analizował, każe przypuszczać, że wobec eksperymentu Milgrama (w tekście Bocheńskiego nic nie wskazuje na to, aby eksperyment ten był mu znany) powiedziałaby: „z autorytetem jest jak z wiedzą – sama jest neutralna, a użyć je można w celach chwalebnych lub w celach nagannych – budować aparaturę medyczną ratującą życie, albo broń masowego rażenia”.

BIBLIOGRAFIA

Aronson E. (red.), 2001. *Człowiek istota społeczna. Wybór tekstów*. Warszawa: PWN.

Aronson E., Wilson T. D., Akert R. M., 1997. *Psychologia Społeczna. Serce i umysł*.

Tłumaczyli: A. Bezwińska, W. Domachowski, M. Draheim, E. Hornowska, M. Kowalczyk, Z. Kowalik, M. Zakrzewska. Poznań: Zys i S-ka Wydawnictwo.

Bocheński J. M., 1974. *Co to jest autorytet?* w: Bocheński 1993, s. 187-324.

Bocheński J. M., 1993. *Logika i filozofia. Wybór pism*. Warszawa: PWN.

Bocheński J. M., 1994. *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*. Kraków: PHILED.

Cialdini R. B., 2010. *Wywieranie wpływu na ludzi. Teoria i praktyka*. Tłumaczył B. Wojciszke. Gdańsk: GWP.

Hołówka T., 2007. *Kultura logiczna w przykładach*. Warszawa: PWN.

Kenrick D. T., Neuberg S. L., Cialdini R. B., 2006. *Psychologia społeczna*. Tłumaczyli: A. Nowak, O. Waśkiewicz, M. Trzebiatowska, M. Orski. Gdańsk: GWP.

Milgram S., 1963. *Behavioral study of obedience*. "Journal of Abnormal and Social Psychology", t. 67, nr 4, s. 371-378. Tłumaczenie polskie *Behawioralne badanie posłuszeństwa* (tł. J. Radzicki) w: Aronson 2001, s. 48-64.

Szymanek K., Wieczorek K. A., Wójcik S. A., 2005. *Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów*. Warszawa: PWN.

Tokarz M., 2006. *Argumentacja, perswazja, manipulacja*. Gdańsk: GWP.

Kinga Kowalczyk

Uniwersytet Szczeciński

Neurotheology - the naturalistic conceptualization of religious experience. Abstract

The aim of this article is to test explanatory potential of neurotheology – interdisciplinary branch of science which main goal is to explain religious experience by using neuroimaging techniques as well as methods and terms of modern neurobiology.

In the introductory part of this paper, author tries to present general historical background of neurotheology and its philosophical outline. Subsequently, in the first chapter, author analyses assumptions and implications of localisationism - which is one of the two fundamental trends in neurotheology - based on studies of two prominent researchers: M. Persinger and V.S. Ramachandran. Chapter one also highlights impact of so called sacred disease – epilepsy - on neurotheology.

The next chapter is concerned with the second principal trend in neurotheology, namely, equipotentialism. At this point author describes the advantages and disadvantages of this current through doing an analysis of Newberg's and d'Aquili's work.

In the last part of the article, author attempts to draw conclusions about explanatory capabilities and limits of neurotheology. The finding is that neurotheology offers tools and mechanisms only for narrowly defined religious experience and it should not be implemented to study of religion *per se*.

***Neuroteologia – naturalistyczna konceptualizacja
doświadczenia religijnego***

W ostatnim czasie obserwuje się wzrost zainteresowania przedstawicieli nauk pozateologicznych (biologia ewolucjonistyczna, neurologia, psychologia, antropologia, etc.) zagadnieniami powiązаныmi z religią, a w szczególności genezą i funkcjami adaptacyjnymi religii. Pod koniec XX wieku powstało dużo prac opisujących religie ze stanowiska nieuprawnionego (wrogiego) redukcjonizmu, który nierzadko sprowadza religię do atawistycznych odruchów fizjologicznych lub prostych funkcji mózgowych. W kontekście takiej atmosfery intelektualnej powstała neuroteologia, interdyscyplinarna nauka, która wykorzystuje najnowsze technologie wizualizacji obrazowej mózgu, aby zbadać, między innymi, genezę i funkcję religii. Potrzeba lepszego zrozumienia tej nowej dyscypliny

skłania do bardziej szczegółowych studiów. Stąd niniejsza praca ma na celu poddanie analizie przedmiot, metodę i potencjał eksplanacyjny neuroteologii.

Powszechnie znane są trudności związane ze wskazaniem momentu powstania jakiejś dyscypliny. Często za kryterium takiej cezury uważa się ukazanie pionierskiej książki bądź artykułu, powstanie nowatorskiej instytucji badawczej albo datę pierwszego ukazania się ważnego dla danej dyscypliny czasopisma. W wypadku neuroteologii, wskazanie jej precyzyjnego ukonstytuowania się również nie jest łatwe. Co prawda, badacze przedmiotu zgodnie wskazują na Jamesa Ashbrooka jako osobę, która - w swoim artykule zatytułowanym *Neurotheology: The Working Brain and the Work of Theology* opublikowanym w 1984 roku – pierwsza użyła terminu neuroteologia w kontekście naukowym [Glover 2008]¹, to jednak doświadczenie religijne było już przed rokiem wydania tego artykułu operacjonalizowane w sposób, który obecnie etykietuje się jako neuroteologia. Na przykład, już w latach sześćdziesiątych XX wieku neurologi badali mózgowo podłoże rytuałów [Runehov 2007, 22]. A nawet pod koniec XIX wieku zaczęto łączyć epilepsję z „religijnym emocjonalizmem” [Biello 2007, 39-49].

Tak więc, naukowa asocjacja religii i mózgu ma relatywnie niedługą historię i należy ją umiejscowić na okres fulguracji dziewiętnastego i dwudziestego wieku, kiedy to miała miejsce kluczowa dla nauki współczesnej emancypacja psychologii i socjologii z łożyska filozofii.

Nie mniejsze problemy wzbudza sam termin „neuroteologia”. Krytycy tej nazwy wskazują, że konotacje związane z tym wyrazem są mylące, bowiem samo połączenie terminów „neurologia” i „teologia” „[...] sugeruje, iż oznacza ona nowy typ dyskursu teologicznego, czyli nauki o Bogu” [Wójcik 2003, 152-153]. A w rzeczywistości jej pole zainteresowania jest dosyć konsekwentnie zawężane do doświadczenia religijnego, które bada się przede wszystkim przy użyciu nowoczesnych technik neuroobrazowania². Postaw, zachowań i światopoglądów, ewokowanych przez róż-

¹ Poza kontekstem naukowym omawiany termin jako pierwszy użył słynny angielski powieściopisarz Aldous Huxley w utopii *Wyspa* (1962 r.).

² Obecnie jako neuroteologiczne uważa się również badania nad salutogennymi i patogennymi

norodne religie nie da się, rzecz jasna, badać przy pomocy, na przykład, elektroencefalogramu. Ocena ta jest jeszcze bardziej zasadna, gdy zostaje odniesiona do religijnych doktryn oraz – jakże ważnych dla modelu każdej sfery publicznej – instytucji konfesyjnych. Dlatego też wydaje się, że za ukuciem nazwy „neuroteologia” stoją głównie motywy socjotechniczne, obliczone na efekt propagandowy. Mniejszą wagę przywiązano natomiast do funkcji informacyjnej tej nazwy [tamże, 152]. Pokłosiem niejednoznaczności terminu „neuroteologia” są przypadki nieuprawnionej ekstrapolacji [tamże, 152-153]³. Pod tym sformułowaniem rozumie się nieoparty na wynikaniu „przeskok” z metodologii, języka i przedmiotu badań czysto eksperymentalnych na język i przedmiot teologiczny. W efekcie takich błędnych operacji, przeciwnicy zaprzęgnięcia współczesnej neurologii i towarzyszącej jej technologii wizualizacyjnej do badań nad religią (czy wężej: do doświadczenia religijnego) argumentują, że nawiązywaniem jest enuncjonowanie o ostatecznym i pełnym wyjaśnieniu multiaspektowego zjawiska, jakim jest bez wątpienia religia, przy pomocy skanów mózgu [Cole 2008, 6-7].

Już sam powyżej zarysowany obraz aktualnego stanu neuroteologii prowadzi do stwierdzenia o fazie formowania się tej nauki. Nauka ta bowiem nie wykształciła jeszcze spójnej, akceptowalnej powszechnie przez badaczy metodologii. Ta niejednorodność metodologiczna jest naturalną implikacją rozbieżnych opinii badaczy, co do ekstensji materiału badawczego neuroteologii. Neuroteologia jest więc obecnie dyscypliną *in statu nascendi, in fieri*.

Warto jednak nadmienić, że już obecnie wyraźnym rysem aspektu „finalistycznego” neuroteologii są dwa przeciwstawne sobie kierunki. Pierwszy ma charak-

efektami wiary religijnej.

³ W *stricte* filozoficznym języku, rozwinięciem tego twierdzenia jest następujące sformułowanie Wójcika: „Wydaje się natomiast, że wielu neuroteologów zapomina o fundamentalnym rozróżnieniu pomiędzy naturalizmem ontologicznym i naturalizmem metodologicznym. O ile pierwszy pozostaje dogmatem pozytywistycznym utrwalonym przez scjentyzm i neopozytywizm, o tyle drugi słusznie uznaje, że pozostając w obrębie nauk przyrodniczych, dany stan fizyczny tłumaczymy odwołując się do innego stanu fizycznego. Nie ma jednak w tym przypadku mowy o wykluczeniu możliwości istnienia rzeczywistości nie fizycznej” [Tamże, s. 152-153].

ter maksymalistyczny. W tym kierunku, za cel neuroteologii upatruje się ostateczne rozstrzygnięcie zagadnienia dotyczącego istnienia bądź nieistnienia Boga. Drugi kierunek jest minimalistyczny, bowiem badania neuroteologiczne mają, w tej opcji, doprowadzić „zaledwie” do odkrycia fizjologicznych korelatów doświadczenia religijnego. By to osiągnąć, minimaliści kierują się redukcjonizmem metodologicznym – narzędziem konceptualnym wypracowanym przez filozofów nauki, który programowo zawiera w sobie strategię tylko częściowego wyjaśnienia danego zjawiska bez roszczenia pretensji do ultymatywnej eksplikacji [Runehov 2007, 206].

Kolejną dychotomią badawczą, która oddaje obraz dzisiejszej neuroteologii jest - analogicznie do rozwoju heglizmu - interpretacja lewicowa bądź prawicowa tej nauki. Naukowcy o proweniencji lewicowej odbierają możliwość badania doświadczenia religijnego za pomocą nowoczesnej aparatury neuroobrazowania (fMRI, SPECT, EEG), jako przyczynek do zredukowania religii *per se* do fizjologii mózgu (redukcjonizm ontologiczny). Religia ze swym kompleksem instytucjonalno-dogmatycznym jest w tym ujęciu zwykłą nadbudową chemiczno-elektrycznych procesów odbywających się w mózgu.

Natomiast dla obozu prawicowego badania neuroteologiczne są asumptem do podkreślania harmonii między nauką i religią. Bowiem fakt specyficznych zmian neuronalnych występujących podczas doświadczenia religijnego powinno się interpretować – według prawicy - jako oczywistość. Bóg komunikuje się z człowiekiem za pośrednictwem ludzkiego systemu nerwowego, bo wynika to z biologicznej budowy człowieka. Innej platformy niż wysoce ukorowiony mózg człowieka nie można po prostu sobie wyobrazić. Co więcej, fakt uniwersalnego, niezdeterminowanego środowiskiem kulturowym [Grzymała-Moszczyńska 2004, 67-68] charakteru zmian neuronalnych u przebadanych ludzi świadczy bardziej o istnieniu Boga niż o Jego nieistnieniu. Bardziej zachowawcza wersja prawicowej interpretacji neuroteologii stwierdza, że przedsięwzięcia neuroteologiczne przynajmniej nie są w stanie obalić twierdzenia mówiącego o istnieniu Boga. Zagadnienia związane z Bogiem, argumentują zwolennicy prawicy, wykraczają poza metodologię nauk eksperymentalnych, a neu-

roteologia w intencji jej fundatorów ma być właśnie eksperymentalnym wyjaśnieniem religii.

Problematyka neuroteologii, zważywszy na jej interdyscyplinarny charakter, budzi duże zainteresowanie przedstawicieli szerokiego spektrum dyscyplin naukowych. Dzisiaj tę tematykę podejmują chociażby reprezentanci psychologii, ewolucjonizmu, neurologii, radiologii, religiológii, antropologii i teologii. Jednak przede wszystkim protagonistami, w zakresie przeprowadzania eksperymentów i opracowań stworzonych na ich bazie, są neurologowie anglosascy. Najbardziej prominentnymi, a zarazem szeroko komentowanymi neuroteologami są Amerykanie: M. Persinger, V. S. Ramachandran i A. Newberg.

1. Lokalizacjonizm

Lokalizacjonizm - którego czołowymi przedstawicielami są M. Persinger oraz V. S. Ramachandran - w kontekście badań nad cerebralnym podłożem doświadczeń religijnych, należy rozumieć jako przypisanie **jednej** konkretnej strukturze mózgowej właściwości generowania owych doświadczeń. Oznacza to, że postuluje się istnienie komponentu mózgu wyspecjalizowanego w wyzwalaniu przeżyć religijnych. Na przeciwnym biegunie metodologicznym znajduje się podejście, w którym zakłada się, że doświadczenia religijne ewokowane są ekwipotencjalnie. Ekwipotencjalizm będzie przedmiotem szerszej analizy w kolejnej części pracy.

Kolejną wspólnym dla Persingera i Ramachandrana założeniem, i zarazem *differentia specifica* wśród prac innych neuroteologów, jest abnormalność doświadczenia religijnego. Doświadczenie religijne, w tej perspektywie, jest zjawiskiem o charakterze *quasi* patologicznym: „[...] neuropsychologiczne podłoże fenomenów religijnych jest fundamentalnie sprawą nienormalnego stanu mózgu, zlokalizowanego w systemie limbicznym” [Azari 2006, 48 (tłum. własne)].

Ze względu na duże rozbieżności w definiowaniu doświadczeń religijnych oraz w celu uniknięcia nieściśłości terminologicznych, przed podjęciem głównego zagadnienia rozdziału, niezbędne jest przedstawienie definicji operatywnej dla niniejszej pracy.

Każdy z autorów, których badania będą przedmiotem analizy obecnego studium, starał się odkryć uniwersalne, a więc biologiczne jądro doświadczeń religijnych. Dlatego też, pomimo ścisłego związku z cywilizacją Zachodu (to jest judeo-chrześcijańską), nie ograniczyli się wyłącznie do eksploracji doświadczeń numinotycznych ludzi należących do którejś z denominacji chrześcijańskiej. Stąd definicja doświadczenia religijnego, aby uniknąć partykularyzmu kulturowego musi być ponad-konfesyjna.

Halina Grzymała-Moszczyńska, jako że jest badaczką zajmującą się zagadnieniem uwikłania religii w rozmaitych kontekstach kulturowych, uważa, że bardzo ważne jest by odróżnić doświadczenie religijne od doświadczenia mistycznego:

Doświadczenia religijne mieszczą się w systemie znaczeń religii, której wyznawcą jest dany człowiek. Do kategorii tej należą doświadczenia spotkania człowieka z Bogiem, ingerencji Boga w życie jednostki poprzez pomoc w rozwiązywaniu kryzysów zewnętrznych i wewnętrznych. Należy tutaj również ogólne poczucie kierownictwa, jakie Bóg sprawuje nad życiem ludzkim, poczucie wpływu boskiej opatrzności.

Doświadczenia mistyczne, natomiast, nie łączą się w sposób bezpośredni z kontekstem danej religii, są doświadczeniami ponadwyznaniowymi. Nie wiążą się również z aktualną sytuacją przeżywającego je człowieka. Charakteryzują się przeżyciem poczucia jedności z rzeczywistością ponadnaturalną, utratą poczucia granic własnego „ja”, czasu i miejsca [Grzymała-Moszczyńska 2004, 148].

Z powyższego rozróżnienia wynika, że dla celów pracy użyteczna będzie kategoria doświadczenia mistycznego, które transcenduje kulturowe uwarunkowania religijności ludzi. Atrybuty przypisane doświadczeniu mistycznemu będą więc probiezrem pozwalającym określić, czy któryś z badaczy nie popadł w partykularyzm kulturowo-konfesyjny⁴.

⁴ Ze względów czysto praktycznych, w niniejszej pracy zamiennie będą używane sformułowania: doświadczenie religijne i doświadczenie mistyczne. Pamiętając, że z oboma tymi terminami łączyć należy przymioty dotyczące doświadczenia mistycznego z powyższej definicji Grzymały Moszczyńskiej.

1.1 Święta choroba - epilepsja

Psychologowie i historycy religii wyróżniają kilka kategorii zachowań i stanów wypracowanych przez tradycje religijne, które uważa się za szczególnie sprzyjające występowaniu doświadczeń religijnych [Wolff 1999, 77; 80-82; 84-86; 92-93]. Zalicza się do nich umyślną deprywację sensoryczno-fizjologiczną (post, minimalizowanie snu, życie w odosobnieniu, wytrenowana kontrola oddechu), przebodźcowanie organizmu (taniec ekstacyjny, biczowanie, potrząsanie bronią, chodzenie po rozżarzonej węglu) oraz rytualną intoksykację narkotykami [Szyjewski 2008, 316-318] (najbardziej znane to: peyotl, konopie indyjskie, sporysz, opium, psylocybina). Oprócz wymienionych powyżej zachowań, uwagę badaczy zwróciła możliwa korelacja doświadczeń ekstacyjnych z chronicznymi zaburzeniami pracy mózgu [Grzymała-Moszczyńska 2004, 167-171]. Szczególne miejsce wśród tej grupy zajmuje epilepsja⁵, którą już w starożytności określano mianem „świętej choroby”, a w średniowieczu wiązano z opętaniem przez złego ducha [Saver, Rabin 1997]. Wziąwszy pod uwagę przebieg ataku padaczkowego takie skojarzenia nie są niezrozumiałe:

Po pierwsze, atak epileptyczny poprzedzony chwilową „aurą” lub ostrzeżeniem oraz manifestujący się gwałtownymi konwulsjami, wraz z utratą świadomości, natychmiast sugeruje, że jakoś duch wszedł w ciało. Fakt, że taki atak niemal zawsze powoduje jakieś fizyczne zranienie pacjenta, sprzyja powstaniu przekonania, że ten duch jest zły. [...] Niekiedy [epileptyk – K.K.] [...] przechodzi przez głębokie, prawdziwe i niezwykle wrażenie doświadczenie religijne. [...] Zatem skojarzenie epilepsji z pewnymi bardziej radykalnymi aspektami religii jest co najmniej nieprzypadkowe [Murphy 1928, 339].

Duże kontrowersje budzą próby zdiagnozowania niektórych wielkich postaci religijnych jako epileptyków. Saver i Rabin w swoim artykule wymieniają chociażby:

⁵ “Epilepsja – zaburzenie centralnego układu nerwowego cechujące się epizodycznymi zakłóceniami świadomości, w trakcie których mogą pojawić się konwulsje stwarzające różny stopień zagrożenia dla jednostki” [D. Wolff 1999, 543].

św. Pawła, Mahometa, św. Joannę d'Arc, oraz św. Teresę z Avila [Saver, Rabin 1997]⁶.

Powiązanie epilepsji ze sztywną religijnością doprowadziło nawet do użycia terminu „epileptyczna pobożność”. Jest to niewątpliwie świadectwo przemawiające za ugruntowaną wśród niektórych badaczy kowariancją pryncypializmu religijnego z padaczką. Epileptyczną pobożność charakteryzują „zmiany otępienne i charakteropatyczne.[...] Chorzy skłonni są do bigoterii, do przesadnego wykonywania praktyk religijnych, do mistycyzmu, fanatyzmu i zaślepienia, a jednocześnie do plotkowania i intrygi. Zwykle epileptycy mają wysokie mniemanie o sobie[...]” [Grzymała-Moszczyńska 2004, 170].

Badania przeprowadzane przez ostatnie półwiecze wskazują, że nie klasa epilepsji *in extenso* jest skorelowana z doświadczeniami numinotycznymi, ale specjalna jej odmiana, a mianowicie epilepsja płatów skroniowych [Hill, Hood, Spilka 2009, 62].

Na przykład Kenneth Dewhurst i A.W. Bread (1970) stwierdzili, że spośród 69 pacjentów z epilepsją płata skroniowego 26 (37,7%) wykazywało zainteresowanie religią po pojawieniu się u nich choroby, a tylko 8 przejawiało wcześniej takie zainteresowanie. Sześciu z 26 pacjentów przeszło doświadczenia konwersji [Wulff 1999, 99].

Spektakularnym przykładem, ze względu na osobę chorującego, jest epilepsja płatów skroniowych genialnego rosyjskiego prozaika Fiodora Dostojewskiego, który swe przeżycia związane z atakami padaczkowymi opisał w autobiograficznym ustępie w *Idiocie*:

⁶ Podstawą do zdiagnozowania św. Pawła jako epileptyka jest następująca perykopa: „Gdy zbliżał się już w swojej podróży do Damaszku, olśniła go nagle go światłość z nieba. A gdy upadł na ziemię, usłyszał głos, który mówił: «Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?» «Kto jesteś, Panie?» - powiedział. [...] Szaweł podniósł się z ziemi, a kiedy otworzył oczy, nic nie widział. Wprowadzili go więc do Damaszku, trzymając za ręce. Przez trzy dni nic nie widział i ani nie jadł, ani nie pił [Dz 9, 3-5. 8-9].

Zamyślił się między innymi nad tym, że w jego epileptycznych stanach była pewna krótka faza prawie tuż przed atakiem (jeśli tylko atak przychodził na jawie), kiedy nagle wśród smutku, ciemności duchowych i przygnębienia chwilami jakby rozpłomieniał się jego mózg [...]. Umysł, serce rozjarzały się niezwykłym światłem, wszystkie wzruszenia, wszystkie wątpliwości, wszystkie niepokoje od razu jakby się uciszały, przechodziły w jakiś idealny błogostan, pełen jasnej, harmonijnej radości i nadziei, łączyły się z Najwyższym Rozumem i Ostateczną Przyczyną [Dostojewski 1992, 237].

Jednak nie należy sądzić, że współwystępowanie bogobojności u epileptyków jest ostensywne i niepodlegające dyskusji. Przede wszystkim, sceptycy wskazują na relatywnie nieduże próby populacyjne, na których przeprowadzono badania; oraz na to, że wnioski często były wyciągane na podstawie studium przypadku. Kolejny zarzut to tendencyjność dobierania próby, która majoryzowały osoby objęte pomocą psychiatryczną [Grzymała-Moszczyńska 2004, 169]. Wymienione uchybienia nakazują zawiesić kategorię wniosków do czasu przeprowadzenia dalszych, bardziej kompleksowych badań.

1.2. Sztuczna indukcja doświadczenia mistycznego - badania Michaela Persingera

W latach pięćdziesiątych ubiegłego wieku przeprowadzono prekursorskie i bardzo widowiskowe eksperymenty ukazujące możliwość manipulacji ludzkiego zachowania posługując się drażnieniem elektrycznym mózgu. Naukowcy, tacy jak Robert Heath i Jose Delgado, demonstrowali elektrycznie wywołany strach, gniew, radość, a nawet orgazm [Horgan 2003, 100-101]. Przewidywano wówczas, że niebawem będzie możliwa totalna kontrola ludzkich myśli. Projekt ten, jak wiadomo, nie został zrealizowany. Nadto obecny stan - intensywnie wszakże rozwijających się - nauk kognitywnych nakazuje daleko idącą powściągliwość w ten materii.

Profesor kanadyjskiego Uniwersytetu Laurentyńskiego neuropsycholog Michael Persinger wydaje się być kontynuatorem wspomnianego powyżej przedsięwzięcia. Persinger zdobył międzynarodowy rozgłos za sprawą wykorzystania w swo-

ich badaniach intrygującego urządzenia. Zadaniem tego urządzenia jest stymulowanie mózgu za pośrednictwem generowanego przez nie pola magnetycznego [tamże, 92]. Dziennikarze, zachwyceni futurologicznymi enuncjacjami Persingera, rzeczony urządzenie buńczucznie nazwali Hełmem Boga [Hitt 1999].

W celu pozytywnej weryfikacji wyartykułowanej tezy, Persinger zaimplementował do swoich badań klasyczną metodę inwentarza oraz wąsko stosowaną technologię pobudzania płątów korowych poprzez komputerowo modulowane pole magnetyczne [Wulff 1999, 100-101].

Inwentarz Filozofii Osobistej (IFO) to zbudowany ze 140 pozycji instrument psychologiczny „zawierający wiązki twierdzeń przeznaczonych do pomiaru różnych »oznak płata skroniowego«, to jest doświadczeń, postaw i zachowań, które są powiązane z epileptogennymi ogniskami płątów skroniowych” [tamże, 101]. Pytania IFO „były dobrane na podstawie świadectw grupy epileptyków, które dotyczyły ich doświadczeń podczas napadu” [tamże, 77 (tłum. własne)]. Doznania te można zaseregować w następujące kategorie: doświadczenie paranormalnych zjawisk, automatyzmy behawioralne, hipergrafia, głębokie przeżycia związane z czytaniem i recytowaniem poezji lub prozy, doświadczenie obecności (*sensed presence*) innej istoty, anomalie wzrokowe, anomalie słuchowe, poczucie zjednoczenia ze wszechświatem [tamże, 77].

Drugi zaangażowany przez amerykańskiego neuropsychologa środek, to jest przezczaszkowa stymulacja magnetyczna (*transcranial magnetic stimulation* – TMS), został użyty w celu eksperymentalnego zademonstrowania religio-gennych właściwości płątów skroniowych [Horgan 2003, 91-92]. Elektromagnetyczne pobudzenie płątów powinno dać efekt w postaci strachu, natrętnych sensacji słuchowo-wzrokowych, poczucia obecności jakiegoś innego bytu, itp. Zjawiska te, wcześniej zostały przez Persingera sklasyfikowane w inwentarzu IFO jako występujące podczas ataku padaczki.

TMS⁷ użyty przez Persingera to po prostu przerobiony kask motocyklowy, do którego zamontowano cztery solenoidy. Solenoidy, po założeniu kasku, znajdują przy

⁷ „Przezczaszkowa stymulacja magnetyczna (TMS) to bezbólowa, nieinwazyjna metoda, która wy-

polu skroniowym pacjenta. Należy zaznaczyć, że TMS Persingera, nazywany przez niego Ośmiornicą (*the Octopus*), nie jest narzędziem pomiarowym czy diagnostycznym. TMS zwykle stosuje się jako instrument terapeutyczny chorób psychiatrycznych, np. depresji: „Stąd [TMS – K.K.] nie mierzy, ale w rzeczywistości zmienia aktywność neuronową i wartości w mózgu” [Runehov 2007, 82].

Badanie Inwentarzem Filozofii Osobistej dało wsparcie hipotezie Persingera, to jest związku kauzalnemu pomiędzy występowaniem napadowego ogniska płata skroniowego a doświadczeniem mistycznym:

Analiza IFO dowiodła, że ludzie, którzy medytują wykazują znacząco więcej oznak płata skroniowego, niż ludzie którzy nie medytują. Na przykład, ujawnili oni przeżywanie doświadczenia obecności [innej istoty – K. K.], słyszeli głosy, doświadczali bycia jednością z kosmosem, lub mieli wizje [tamże, 78 (tłum. własne)].

Pomiar z użyciem IFO ujawnił również korelacje pomiędzy czasem praktykowania medytacji a intensyfikacją oznak płata skroniowego. Im osoba dłużej praktykuje medytację, tym więcej i częściej wykazuje odczucia i zachowania charakterystyczne dla epileptyków z anormalną aktywnością iglicową płata skroniowego [Persinger 1993, 1].

Anne Runehov, szwedzka teolog, klarownie rekapitułuje tok wyводу Persingera:

1. Epileptycy często doświadczają przeżyć charakterystycznych dla doświadczeń numinotycznych (na przykład niezidentyfikowane sensacje wizualno-słuchowe).

korzysta pole magnetyczne by wytworzyć wyładowania elektryczne w konkretnej części mózgu [...]. Prąd jest emitowany poprzez cewkę z miedzianego drutu, który przechodzi przez skórę czaszki pacjenta. Prąd generuje gwałtowne fluktuacje pola magnetycznego, które przenika bez zakłóceń przez skalp i czaszkę; wywołuje to zmienne pole elektryczne w korze mózgu pod cewką. Prowadzi to depolaryzacji neuronalnej, która może pobudzać lub hamować korę” [Naeser i in. 2005, 2 (tłum. własne)].

2. Atak epilepsji można wywołać za pomocą metody klinicznej zwanej rozniecaniem (*kindling*)⁸.

3. Badanie IFO udowodniło, że osoby medytujące doznają doświadczeń religijnych (oznaki płata skroniowego).

4. Konkludując, zarówno doświadczenia religijne, jak i ataki epilepsji są możliwe do wywołania za pomocą metody rozniecania oraz są powiązane z ponadprzeciętną aktywnością prawego płata skroniowego [Runehov 2007, 79].

Uzyskane wyniki były asumptem dla Persingera do sformułowania wniosku o możliwym dobroczynnym wpływie ponadprzeciętnych wyładowań iglicowych w prawym płacie skroniowym.

Z tej perspektywy, każdy proces, który wzmacnia lewo-półkulową aktywność może redukować depresje.[...] Najbardziej efektywną metodą mogłaby być, według niego, jeśli byłaby możliwa, sztucznie podniesiona aktywność neuronalna w lewej półkuli poprzez, na przykład, TMS. Jednakże, stymulacja prawej półkuli także może przynieść korzyści[...] [tamże, 91 (tłum. własne)].

Oznacza to, że doświadczenia religijne, które mają miejsce w prawej, „nie-mej” półkuli, mogą spontanicznie sprokurować zdynamizowanie aktywności lewej półkuli, a tym samym pozytywnie wpłynąć na ogólny dobrostan mózgu. Kluczowa dla osiągnięcia pożądaných efektów jest odpowiednia kalibracja wzorca i czasu trwania stymulacji, a nie sama amplituda pobudzania [Horgan 2003, 96]. Metody manipulacji poziomem aktywności obu półkul, w opinii Persingera, winny być zrehabilitowane po jatrogennych eksperymentach wstrząsami elektrycznymi w XX wieku.

Pomimo tego, że wyżej przedstawiony wniosek w pochlebny sposób określa rolę religii, jest to wyjątek. Opinie Persingera dotyczące religii w przytłaczającej większości mają charakter deprecjonujący [Persinger 1993, 4-6].

⁸ Jest to kontrowersyjna metoda diagnostyczno-terapeutyczna. Za jej pomocą medycy sprawdzają wpływ ilościowy, jak i jakościowy napadów epileptycznych na zmiany mózgowie [tamże, 1].

Po stwierdzeniu, że płaty skroniowe są uniwersalnym rozsądnikiem doświadczeń religijnych u ludzi, Persinger, chcąc odkryć filogenetyczne uwarunkowania doświadczeń religijnych, skorzystał z rozwiązań psychologii ewolucyjnej⁹. Religia ewoluowała jako mechanizm dostosowawczy, gdy człowiek, u którego proces encefalizacji osiągnął najwyższy pułap, był w stanie antycypować coraz dłuższe sekwencje wydarzeń. To czyni, kontynuuje neuropsycholog z Laurentian University, treści głoszone przez tradycje religijne iluzorycznymi. Wpisując się w nurt filozofii analitycznej, Persinger redukuje całą kompleksowość i złożoność religii do produktu językowego; *God* (Bóg), czytając od tyłu, to *dog* (pies) [Runehov 2007, 94]. Niejako produktem ubocznym doskonalenia się zdolności antycypacji było uświadomienie własnej śmiertelności:

Biologiczna zdolność do doświadczeń Boga było kluczowe dla przetrwania gatunku. Bez pewnych doświadczeń, które mogły zbalansować terror własnej śmierci, istnienie ludzkiego fenomenu, zwane „samoświadomością” nie mogłoby by trwać dalej [Persinger 2002, 274].

Jednak to, co było cechą adaptacyjną dla łowców-zbieraczy w plejstocenie, w holocenie staje się maladaptacją, czyli adaptacją *à rebours*. Artefakt religii ma w obecnych czasach petryfikować egocentryzm, „religia wzmacnia przekonanie, że każdy wierzący jest w jakiś sposób unikalny” [Persinger 1993, 4]. W skali grupy czy większego kolektywu egocentryzm bardzo często przekształca się w trybalizm, nacjonalizm, ksenofobię, *etc.* Instytucje religijne mają być niechlubnym przykładem źródła podziałów na gorszych i lepszych, zbawionych i potępionych, wybranych i odrzuconych. Prowadzi to Persingera do snucia *quasi*-apokaliptycznych wizji, które przysporzyły mu *nomen omen* etykietkę ateistycznego ekstremisty. W wizjach tych, jakiś fundamentalistycznie religijny przywódca zniszczy nowoczesną cywilizację przy użyciu broni masowej zagłady, na przykład bomby wodorowej. Tym samym, aby zapo-

⁹ „[...] [Psychologia ewolucyjna – K.K.] utrzymuje, że mózg człowieka wykazuje wiele wyspecjalizowanych mechanizmów, które powstały w celu rozwiązywania problemów adaptacyjnych, z jakimi musieli zmierzyć się nasi zbieracko-łowczy przodkowie” [Buller 2009, 6].

biec temu scenariuszowi, należy nie dopuszczać do eksponowanych stanowisk ludzi religijnych [Runehov 2007, 93].

Łatwo dostrzec, że część dotycząca losów cywilizacji ludzkiej powyższego rozumowania nie została przeprowadzona zgodnie z rygiem współczesnych nauk przyrodniczych. Jednakże, opis funkcjonalistycznej eksplikacji religii również jest mocno dyskusyjny.

1.3. Reakcja skórno-galwaniczna u chorych na TLE – badania Vilayunara S. Ramachandrana

Wysoko ceniony neurolog, Dyrektor Centrum Badań Mózgu na Uniwersytecie Kalifornijskim w San Diego, Vilayunar Ramachandran (specjalista między innymi w zakresie bólów fantomowych oraz zjawiska synestezji) zainteresował się problematyką neuroteologiczną, gdy dowiedział się o sensacyjnym eksperymencie sztucznego indukowania doświadczeń religijnych przez M. Persingera. W badaniach Persingera bardzo ważną rolę przypisano płatom skroniowym. Ramachandran przyznał, że doniesienia o wynikach eksperymentu neuropsychologa z Laurentian University bardzo go zaskoczyły, mimo tego, że jak sam twierdzi: „Każdy student medycyny jest uczony, że pacjenci z atakami epilepsji zapoczątkowanymi w tej części mózgu mogą mieć intensywne, duchowe doświadczenia podczas ataków [...]” [Ramachandran, Blakeslee 1998, 175]. Ramachandran, jako że miał w swej praktyce do czynienia z epileptykami płata skroniowego, posiadał doskonałe rozeznanie co do ich obsesji na punkcie religii i zespołu ich zrytualizowanych zachowań. Postanowił w osobnym eksperymencie zbadać ewentualną słuszność konstatacji Persingera o płacie skroniowym jako siedlisku doświadczeń numinotycznych [Hill, Hood, Spilka 2009, 62].

Hinduski naukowiec uznał, że eksplikacja fenomenu religii poprzez uznanie jej za mechanizm, którego funkcją jest kojenie bólu związanego z przewidywanym końcem egzystencji (każda religia ma jakąś eschatologię) jest niewystarczająca. Szczególnie w wypadku, gdy ta eksplikacja zostanie odniesiona do ekstatycznych przeżyć chorujących na epilepsję płatów skroniowych i ich rewelacji o bezpośredniej

komunikacji z Bogiem. Zagadkowe dla Ramachandrana było przede wszystkim to, że wizje cierpiących na TLE miały treść akurat religijną, a nie jakąkolwiek inną.

Autorytety w zakresie omawianej choroby wskazują na charakterystyczną dla TLE konfigurację cech osobowościowych. Jest to tak zwana osobowość epileptyczna. Osoby dotknięte TLE cechują się postawami, które zazwyczaj identyfikuje się z ludźmi głęboko religijni. Mianowicie:

[...] brakiem poczucia humoru, zależnością, nadmiernym przywiązywaniem się do szczegółów, poczuciem, że zdarzenia mają wielkie osobiste znaczenie i następują pod kierunkiem boskim, kompulsywnym posłuszeństwem i rytualizmem, tendencją do powtarzania, pogłębieniem się wszelkich emocji oraz skłonnością do poczucia winy i hipermoralizmem [Wolff 1999, 100] .

Dla Ramachandrana węzłowym aspektem osobowości epileptycznej, z powyżej wymienionych, było nadawanie przez chorych trywialnym zdarzeniom ogromnego znaczenia - błahe sytuacje mogły zostać zinterpretowane jako *signum Dei*. Źródłem tego typu zaburzenia jest, według amerykańskiego neurologa, nieprawidłowe funkcjonowanie układu limbicznego¹⁰. Na niwie neuroteologicznej pogląd taki określa się mianem hipotezy markera limbicznego doświadczeń religijnych. Hipoteza ta głosi, że aktywność układu limbicznego jest niezbędna w każdym przypadku tego rodzaju doświadczeń.

Chcąc ustalić przyczynę przeżywania tych stanów, Ramachandran sformułował cztery robocze hipotezy, które poddał naukowej weryfikacji:

1. Bóg rzeczywiście objawił się tym ludziom. Niestety nie jest to propozycja testowalna na gruncie empirycznym.

2. Chorujący na epilepsję płatów skroniowych doznają niezwykle dziwnych i egzaltowanych stanów emocjonalnych, które zazwyczaj w nikłym stop-

¹⁰ Układ limbiczny - to zespół struktur mózgu, który kieruje czynnościami popędowo-emocjonalnymi. Do układu limbicznego zalicza się między innymi: hipokamp, ciało migdałowate, zakręt obręczy, podwzgórze [Sadowski 2007, 386-388].

niu korespondują z bodźcami docierającymi z otoczenia. Stąd *blik*¹¹ religii może być kluczem porządkującym te chaotyczne paroksyzmy. Jednak i ta konstrukcja spotyka się z obiekcjami. Po pierwsze, istnieje wiele innych (dla przykładu: depresja, zaburzenie maniako-depresyjne, zespół czołowy) patologii psychiatrycznych, które powodują pewien „galimatias” emocjonalny; a których konsekwencją nie jest fiksacja na punkcie religii. Po drugie, chorzy na schizofrenię, pomimo manifestacji kilku cech osobowości epileptycznej, nie przejawiają obsesji na punkcie religii, innymi słowy - ich zainteresowanie tą tematyką jest efemeryczne.

3. Kolejne wyjaśnienie odwołuje się do zasygnalizowanego powyżej efektu rozniecania. Poprzez zacieśnienie komunikacji między ośrodkami zmysłów a ciałem migdałowatym (odpowiedzialnym za sterowanie emocjami), organizm epileptyka nie jest w stanie efektywnie odróżniać wydarzeń o znacznej wadze od tych trywialnych. Rezultatem tego nadmiernego wzmocnienia łączności jest religijna ekstaza, poczucie „rozpłynięcia się” w otaczającej rzeczywistości, *unio mystica*, czy, odwołując się do tradycji dalekowschodniej, nirwana.

4. Wychodząc od faktu, że religia jest zjawiskiem spotykanym na całym świecie (antropolodzy dotąd nie wskazali kultury areligijnej) [Szyjewski 2008, 37]¹², Ramachandran inspirowany psychologią ewolucyjną sugeruje, że religia może być biologicznie ukonstytuowaną właściwością. W mózgu ludzkim, za pośrednictwem presji doboru naturalnego, mógł więc powstać wyspecjalizowany moduł umożliwiający generowanie doświadczeń religijnych

¹¹ „[...] *blik* oznacza «specyficzny sposób widzenia». Człowiek religijny, ale także naukowiec i lunatyk widzą rzeczywistość w określony sposób. Zamiast spierać się o prawdziwość ich sposobu widzenia świata [...], należy wpięrow je uznać” [Wszolek 2004, 172].

¹² Obecnie etnologowie religii w swych badaniach nad pochodzeniem religijności nie koncentrują się tylko na *Homo sapiens sapiens*. Bardzo interesująco przedstawiają się wyniki badań nad rudymen-tami religijności u prymatów. Egzemplifikacją tych przedsięwzięć jest, chociażby zaobserwowany niejednokrotnie przez Jane Goodall „deszczowy taniec” szympanów. Szympany w odpowiedzi na gwałtowną burzę poprzez niezwykle energiczny taniec i wrzaski, miałyby uprawiać archetypiczny kult religijny o charakterze uranicznym [tamże, 152-154].

Ramachandran, korzystając z pomocy epileptologów, zrekrutował dwóch chorych na TLE o klasycznych cechach osobowości epileptycznej (hipergrafia, obsesja na punkcie religii, egzaltowane zachowania).

Eksperyment przeprowadzono w następujący sposób. Do rąk badanych, którzy zostali uprzednio ulokowani w wygodnych krzesłach, podłączono nieszkodliwe elektrody. Przed nimi ustawiony był ekran monitora, na którym losowo wyświetlano kilka kategorii obrazów lub wyrazów. Tymi kategoriami były: zwyczajne nieożywione obiekty (but, waza, stół, *etc.*), znane twarze (rodziców, rodzeństwa), nieznanne twarze, pobudzające seksualnie wyrazy i ilustracje (dziewczyny typu *pin-up*), czteroliterowe wyrazy odnoszące się do seksu i skrajnej przemocy (podpalający się mężczyzna, aligator pożerający żywą osobę) oraz religijne ikony i wyrazy (słowo „Bóg”) [Ramachandran, Blakeslee 1998, 186].

Odruch skórno-galwaniczny u przeciętnej osoby w eksperymencie zaprojektowanym przez Ramachandrana byłby najwyższy w przypadku, gdy badany zostałby skonfrontowany z obrazami lub wyrazami konotującymi erotykę lub agresję. Hinduśki neurolog przewidywał, że para badanych przez niego epileptyków - zgodnie z trzecią hipotezą - będzie reagowała homologicznie silnie na wszystkie zaprezentowane kategorie obrazków i słów. Ku jego zaskoczeniu, badania wykazały selektywną amplifikację responsu chorych na bodźce o charakterze religijnym; i symultaniczną, niską reakcję na impulsy o profilu seksualnym bądź brutalnym [tamże, 186].

Tym samym przytoczone wyniki są zarazem podstawą do refutacji najbardziej wiarygodnej, jak się wydawało, trzeciej hipotezy i wzmocnienia jej konkurentki - czwartej hipotezy; mówiącej o „religijnej” specjalizacji konkretnego układu mózgu.

Pomimo odkrywczego charakteru wyników eksperymentu, Ramachandran nie jest skłonny skonstruować rozstrzygających wniosków. Nie pomija również spornych punktów:

[...] zmiany, które zainicjowały u tych pacjentów żarliwość religijną mogą pojawić się wszędzie, niekoniecznie w płatach skroniowych. Nawet taka aktywizacja może oddziaływać na układ limbiczny i dać [...] dokładnie taki sam rezultat – wzmocnienie

GSR na widok religijnych ilustracji. Stąd silne GSR samo w sobie nie gwarantuje tego, że płaty skroniowe są bezpośrednio włączone w religię [tamże, 187 (tłum. własne)]¹³.

Nadto, Ramachandran dopuszcza możliwość jeszcze innej, konkurencyjnej interpretacji uzyskanych danych, aniżeli wyekstrahowanie mózgowego obszaru odpowiedzialnego za przeżycia religijne. Nie wykluczone, że obwody te mogą generować zupełnie odmienne emocje niż religijne. Wówczas to doświadczenia religijne mogłyby być zalewie jakimś elementem, częścią składową owych innych supremujących je emocji [tamże, 188]¹⁴.

Kolejną problematyczną okoliczność przedkłada Anne Runehov. Szwedzka teolożka wskazuje, że błędem jest postawienie znaku równości między doświadczeniem religijnym a atakiem epileptycznym (*resp.* osobowością epileptyczną), bowiem posiadają one inne nieco podłoże neurologiczne:

„[...] obrazy skanów pokazały obniżenie aktywności w płatach czołowych w trakcie halucynacji schizofrenicznych i ataków epilepsji (w konsekwencji zmniejszenia świadomości otaczającej rzeczywistości), natomiast podczas medytacji i modlitw wykazywały podwyższoną aktywność neuronową w płatach czołowych (z powodu wzrostu świadomości otaczającej rzeczywistości) [Runehov 2007, 114 (tłum. własne)]¹⁵.

By zobrazować tą opinię, posłużyła się przykładem przeziębienia i kataru siennego. Wbrew nieomal identycznym symptomom (obniżenie samopoczucia, obfita wydzielina z nosa, ból głowy, *etc.*), nie są to dwie nazwy tej samej choroby. Przeziębienie wywołuje wirus, zaś katar sienny ma podłoże alergiczne. Analogicznie, do-

¹³ Aczkolwiek Ramachandran ma świadomości ograniczenia własnej metody, to pół żartem, pół serio wysuwa propozycje eksperymentu, który z pewnością byłby już konkluzyjny. „God-ektomia”, a więc chirurgiczne usunięcie części płata skroniowego chorym na TLE, umożliwiłaby obiektywną weryfikację odpowiedzialności płata skroniowego za paroksyzmy religijne [tamże, 187].

¹⁴ Jednak Ramachandran sceptycznie podchodzi do tej możliwości, bowiem nie wyjaśnia ona gorliwości z jaką chorzy na TLE przeżywają swoją wiarę.

¹⁵ Runehov powoływała się na badania Scotta’a Atran’a, opublikowane w jego książce *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*.

świadczenie religijne nie jest alternatywną nazwą napadu epilepsji skroniowej. Oba te zjawiska mają bowiem odrębne etiologie [tamże, 114].

Matthew Ratcliffe, przytoczony już w niniejszej pracy, w parodystycznym stylu skrytykował jedno z założeń Ramachandrana. Na poparcie twierdzenia, że selektywna amplifikacja epileptyków na ikony religijne, była podyktowana wysokim statusem religii w kulturze badanych (a nie biologicznymi determinantami) przytacza następującą „historyjkę”:

Przez całe swe życie Arnold, który prawdopodobnie cierpiał na ogniskowe napady płatów skroniowych, miał obsesję na punkcie filmów ze Stevenem Seagalem. Istotnie, obsesja Arnolda była tak duża, że jego zainteresowanie innymi doznaniem raczej się zmniejszyło. Pewnego dnia Arnold został zabrany do laboratorium, gdzie monitorowany był jego odruch skórno-galwaniczny w reakcji na prezentacje różnorodnych bodźców. Wśród tych bodźców znajdowały się okładki kilku, jeszcze nie wydanych, płyt DVD z filmami Stevena Seagala; Arnold żadnego z nich nie jeszcze nie posiadał, ani nawet o nich nie słyszał. Oczywiście, okazuje się, że odruch skórno-galwaniczny Arnolda na ten bodziec jest znacznie wyższy, aniżeli reakcja na jakikolwiek inny; włącznie z bodźcami o charakterze brutalnym, religijnym lub erotycznym. [...] z pewnością nie jest to uzasadnieniem dla spekulacji o punkcie Stevena Seagala w mózgu lub zainicjowania nowej dyscypliny neuroStevenSeagalologii [Ratcliffe 2006, 92-97 (tłum. własne)].

Ostatecznie Ratcliffe stwierdza, że doświadczenia religijne są tylko akcydenalnie powiązane z mózgowymi obszarami odpowiedzialnymi za emotywność człowieka. Wyniki eksperymentu Ramachandrana nie dostarczają żadnych danych dotyczących relacji pomiędzy treścią bodźca a mózgiem. Stąd, różnica między neuroteologią a neuroStevenSeagalologią głównie opiera się na olbrzymiej predylekcji ludzkości do religii [tamże, 92].

2. Ekwipotencjalizm

Ekwipotencjalizm (z łac. *aequus* –równy, *potens*- mogący) [Kopaliński 2000, 147, 401] forsuje (w przeciwieństwie do analizowanego już lokalizacjonizmu) stanowisko, które głosi zaangażowanie nie jednego, lecz wielu pól mózgowych w projekcje doświadczeń religijnych. Rzecz jasna, błędem jest rozumienie ekwipotencjalizmu dosłownie, to jest ściśle z jego źródłosłowem. Bowiem poziom partycypacji układów cerebralnych w rozmaitych sortach aktywności mózgowia **nie jest identyczna**. Po prostu, ekwipotencjalizm implikuje *de facto* aktywizację całego mózgu, aczkolwiek z wyróżnieniem bardziej węzłowych dla danej operacji struktur. Słowem, na gruncie ekwipotencjalizmu prawomocne jest stwierdzenie dominującej roli któregoś z komponentu mózgu, pomimo naczelnego - dla tego modelu eksplanacyjnego - założenia o aktywizacji całego mózgu podczas doświadczenia *numinosum*.

EkspONENTAMI orientacji ekwipotencjalistycznej jest dwóch badaczy ze Stanów Zjednoczonych: Andrew Newberg oraz Eugene d'Aquili. Poza fundamentalną różnicą związaną z opowiedzeniem się przez amerykański tandem badawczy za ekwipotencjalizmem, kolejną rozbieżnością jest odrzucenie poglądu o neuropatologicznym podłożu religii. Newberg i d'Aquili za błędne uważają stosowanie kwantyfikatora generalnego w tym przypadku - nie każdy bowiem mistyk czy charyzmatyk religijny to osoba chora psychicznie. Wręcz przeciwnie, religia powinna być postrzegana jako czynnik sprzyjający ludzkiemu dobrostanowi [Newberg, d'Aquili, Rause 2001, 108]. Doświadczenie religijne może być udziałem również zdrowych jednostek, do których nie stosuje się żadna definicja choroby psychiatrycznej [Horgan 2003, 75-76].

Na uwagę zasługuje również fakt, że para neurofizjologów z Filadelfii nie usiłowała sztucznie indukować doświadczeń religijnych osobom ze swojej próby eksperymentalnej za pomocą jakiegś zewnętrznej stymulacji. Newberg i d'Aquili ograniczyli się do obserwacji prób osiągnięcia doświadczenia religijnego w warunkach jak najbardziej zbliżonych do nielaboratoryjnych [Grzymała-Moszczyńska 2004, 151].

Po rozważeniu dywergentnych obszarów pomiędzy paradygmatami lokalizacji oraz ekwipotencjalizmu należy nadmienić, że po wnikliwszym przyjrzeniu się obu perspektywom ich wspólnym mianownikiem jest rys perenialistyczny. W kontekście neuroteologii przez perenializm należy rozumieć stanowisko, którego zwolennicy są przeświadczeni o istnieniu wiecznych i niezmiennych elementów doświadczeń i przekonań religijnych. Elementy te mają być autonomiczne względem każdej ludzkiej kultury, toteż ich ufundowanie ma charakter biologiczny¹⁶. Antytezą perenializmu jest postmodernizm, którego proponenci dostrzegają trwałość religii w bezprecedensowo skutecznej indoktrynacji, pochodną której są również podobieństwa międzykonfesyjne [Horgan 2003, 74-76].

Para amerykańskich neurofizjologów wyznaczyła dwa zasadnicze cele dla swojego projektu badawczego. Pierwszym celem było wyabstrahowanie inwariantnego elementu religii. Innymi słowy, Newberg i d'Aquili pragnęli dowiedzieć się, który element religii jest uniwersalny, czyli niezależny od partykularnych uwarunkowań danej kultury [Runehov 2007, 138-139]. Drugą ambicją było skonstruowanie rozkładu intensywności funkcjonowania struktur mózgowych podczas doświadczenia religijnego, czyli stworzenie *sui generis* numinotycznej mapy mózgu [tamże, 139].

Sam eksperyment miał miejsce w dużym uniwersyteckim szpitalu, w którym wydzielono odpowiednio udekorowane pomieszczenie (relaksacyjne świece i kadzidła). Wszystkim partycypującym w eksperymencie podano przed rozpoczęciem medytacji (w tak zwanym *baseline*) niewielką ilość preparatu radiodiagnostycznego. Po dwudziestu minutach od podania znacznika, przez czterdzieści pięć minut skanowano mózg badanego przy użyciu SPECT. Następnie zespół badawczy prosił uczestnika o rozpoczęcie medytacji / modlitwy. Osoba medytująca / modląca się została poinstruowana, aby w momencie najbardziej intensywnego momentu doświadczenia duchowego zakomunikowała tenże stan eksperymentatorom za pomocą zwykłego bawełnianego sznurka.

¹⁶ Newberg posługuje się alternatywnym terminem – megateologia, którego jednak pole semantyczne zawiera jeszcze bardziej kategoriyczne stwierdzenie paralelizmów międzydoktrynalnych. [Newberg 2010, 65].

Wyniki przeprowadzonego badania dały umocowanie empiryczne modelom aktywności neuronalnej skonstruowanych przez tandem Newberg - d'Aquili. Przede wszystkim potwierdzono zwiększone pobudzenie w rejonie kory przedczołowej oraz zmniejszenie aktywności w okolicy tylnego górnego płata ciemieniowego. Zmiany powyższe należy tłumaczyć doświadczaniem zmiany poczucia orientacji w przestrzeni oraz zwiększoną koncentracją osób medytujących (*resp.* modlących się) [Newberg i in. 2001, 9-10].

Uzyskane dane były asumptem umożliwiającym zrealizowanie dwóch wyznaczonych celów przedsięwzięcia pary naukowców z Uniwersytetu Pensylwanii¹⁷. Pierwszym było stworzenie rozkładu intensywności funkcjonowania struktur mózgowych podczas doświadczeń religijnych. Newberg i d'Aquili, jak to zostało już wcześniej napisane, zidentyfikowali dwa obszary mózgu, których zmiany aktywności – w ich opinii – są istotne z punktu widzenia neurologicznego podłoża doświadczeń religijnych.

Pierwszym z tych ośrodków jest kora przedczołowa, powszechnie uważana za obszar odpowiedzialny za złożone procesy kognitywne mózgu¹⁸. Wysoki poziom aktywności tego obszaru, zdaniem specjalistów z Filadelfii, koresponduje z silną koncentracją osób medytujących (lub modlących się) [Newberg i In. 2001, 9].

Drugim strategicznym polem korowym jest tylny górny płatek ciemieniowy (PSPL), a więc ośrodek orientacyjno-asocjacyjny pośredniczący w rozeznawaniu położenia ciała względem świata zewnętrznego¹⁹. Całkowita deafferentacja PSPL ma

¹⁷ Za ważną konkluzję Newberg i d'Aquili uznali również fakt, że ich badania dają umocowanie empiryczne doświadczeniom religijnym. Od tej pory, w opinii tych neurofizjologów, nie można doświadczeń religijnych pojmować w kategoriach imaginacji szaleńców, bowiem ich eksperyment dowiódł, że są one przynajmniej „neurologicznie” prawdziwe. Jednak dyskusja statusu ontologicznego stanów mentalnych wykracza poza ramy tej pracy, stąd kwestia ta nie będzie szerzej analizowana [Horgan 2003,75].

¹⁸ Należy w tym miejscu zasignalizować, że obecnie wśród specjalistów zajmujących się cerebralnym podłożem doświadczeń religijnych występuje właśnie tendencja do uznawania religii za kompleksowy mechanizm kognitywny. Ta optyka jest przeciwstawna w stosunku do hipotezy markera limbicznego [Hill, Hood, Spilka 2009, 65-66].

¹⁹ „Pacjenci, którzy mają uszkodzony tylny górny płatek ciemieniowy, często tracą umiejętność nawi-

znosić, niezbędną w codziennym funkcjonowaniu, dychotomię podmiot – przedmioty zewnętrzne, ale zarazem umożliwiać praktykującym różnorodne formy kontemplacji doświadczenia numinotyczne.

Kolejną aspiracją związaną z implementacją SPECT do badań nad emotywnością religijną było wyodrębnienie inwariantnego, to znaczy transdoktrynalnego elementu religii jako takiej. D'Aquili wraz z Newbergiem wyrazili przeświadczenie, że dzięki uzyskanym danym są uprawnieni by wskazać ów uniwersalny ingredient religii. I tak, z ich perspektywy, jest nim AUB, czyli Pełna Jedność z Transcendentnym Bytem, nierozzerwalnie związana z bezwzględnie każdym doświadczeniem o charakterze mistycznym²⁰. W tekście Newberga i d'Aquili, który warto w tym kontekście przytoczyć, można przeczytać:

Podczas stanu Pełnej Jedności z Transcendentalnym Bytem subiektywne spostrzeżenia są niemożliwe; z jednej strony, nie istnieje żadna subiektywna tożsamość, która by mogła ich dokonać, z drugiej zaś strony, nie ma nic dystynktywnego, co mogłoby zostać być zaobserwowane; obserwator i obserwacja są jednym i tym samym, nie ma poziomów różnic, nie ma *tego* i *tamtego*, jak by to określili mistycy. Jest tylko całkowita jedność, a nie może być dwóch wersji jedności, która jest absolutna [Newberg, d'Aquili, Rause 2001, 123].

Innymi słowy, duet filadelfijskich neurofizjologów na bazie porównania skonstruowanych przez siebie modeli doświadczenia religijnego oraz danych uzyskanych przy pomocy SPECT stwierdzili, że AUB koreluje (czy też mocniej: jest tożsame) z całkowitą deaferentacją PSPL.

Takie symplifikujące podejście, co nie może dziwić, wzbudziło wiele obiekcji:

gacji; ponieważ mają trudności z rozeznaniem, gdzie kończy się ich fizyczne ja i zaczyna świat zewnętrzny" [Horgan 2003, 75 (tłum. własne)]

²⁰ Z punktu widzenia polskiego czytelnika satysfakcjonujący może być fakt, że Bronisław Malinowski – światowej sławy polski etnolog – około sto lat temu w swej książce *Wierzenia pierwotne i formy ustroju społecznego. Pogląd na genezę religii ze szczególnym uwzględnieniem totemizmu* twierdził, że predyspozycje religijne są produktem psychicznej konstytucji człowieka. Za sekundarny czynnik żywotności religii uznał afiliację społeczną.

Badania te, wedle założeń ich autorów, miały doprowadzić do zbudowania uniwersalnego neurologicznego modelu doświadczenia mistycznego. Jednak zarówno sama metodologia – sztuczność sytuacji, wymagającej jednocześnie wejścia w odmienny stan świadomości i zachowania kontroli umożliwiającej kontakt z eksperymentatorem – jak i twierdzenia o uniwersalności rezultatów, wywołały wiele głosów krytycznych [Grzymała-Moszczyńska 2004, 151].

I tak, samo kardynalne założenie Newberga i d'Aquili, a więc możliwość zajścia całkowitej deaferentacji PSPL, jest wielce dyskusyjne. Albowiem pacjenci cierpiący na częściową deaferentację PSPL nie mają takiego stopnia kontroli nad swym zachowaniem jak osoby medytujące: „zaburzona jest ich percepcja ciała, nie potrafią zrozumieć argumentacji, nie potrafią rozpoznać przedmiotów trzymanyh przez nich w dłoniach oraz nie są w stanie chodzić, *etc*” [Runehov 2007, 179 (tłum. własne)]. Stąd porównanie tych dwóch kategorii ludzi, cierpiących na częściową deaferentację oraz praktykujących medytację, jest w zasadzie nieuprawniona [tamże, 179-180].

Najbardziej kontrowersyjnym aspektem badań Newberga i d'Aquili, jak zostało to wyżej zasygnalizowane, jest ich roszczenie do uniwersalności uzyskanych wyników. Krytycy takiej kategorycznej asercji fundują swoją linię argumentacyjną przede wszystkim na tak zwanej neuroplastyczności mózgu - czyli generalnie rzecz ujmując zdolności mózgu do zmian [Azari 2006, 46-47] - i bazującej na niej: zasadzie wielorakiej realizowalności (*the multiple realization principle*). W zasadzie tej idzie o to, że przeżywanie takich samych doświadczeń nie musi za sobą pociągać aktywacji identycznych szlaków neuronalnych [Poczbut 2007, 1-2]. Sama motywacja z jaką wykonuje się konkretne zadanie ma duże znaczenie dla sposobu pobudzenia mózgu. Dzieje się tak, ponieważ nie istnieją dwa takie same egzemplarze mózgu:

Co więcej, poza naturalnymi aspektami (geny, żywienie, choroby, prawa chemiczne i fizyczne), musimy również rozważyć aspekt wychowania (interakcje z naszym środowiskiem (kulturą) od dnia naszych narodzin do końca naszych dni), jak również aspekty personalne, tzn. nasze zachowania i wybory. Każdy mózg zmienia się nieprzerwanie i w unikalny sposób [Runehov 2007, 187 (tłum. własne)].

W świetle powyższej krytyki, twierdzenie dotyczące wyabstrahowania uniwersalnego łożyska religii przez tandem amerykańskich naukowców zostaje mocno osłabione.

Z kolei znany dziennikarz naukowy John Horgan zauważa, że nieuprawniona jest ekstrapolacja wyników uzyskanych w jednej tradycji medytacyjnej na wyniki osiągnięte w odrębnej technice medytacyjnej. Swoją opinię opiera na fakcie istnienia ogromnej ilości form medytacji: "[...] istnieją dosłownie tysiące technik, które mogą być skategoryzowane jako medytacja; jest praktycznie niemożliwe, aby określić ten termin w obiektywny sposób dla tak wielkiej różnorodności" [Horgan 2003, 84 (tłum. własne)]. Zdaniem Horgana to właśnie obfita różnorodność zachowań, które można denotować terminem „medytacja”, stoi za nieprzystawalnością wyników wielu badań nad neurologicznymi korelatami praktyki medytacyjnej [tamże, 83].

Znamienne, że również Newberg i d'Aquili starają się tłumaczyć genezę religii odwołując się do perspektywy darwinistycznej. Tak jak Persinger i Ramachandran, duet filadelfijskich neurofizjologów widzi w religii mechanizm adaptacyjny [tamże, 78]. W ich opinii, religia ma być czynnikiem zapewniającym przewagę ewolucyjną, ponieważ – jak wskazują badania, na które się powołują – ludzie wierzący są zdrowsi, szczęśliwsi, mają bardziej pozytywne nastawienie i wyższe poczucie własnej wartości. Przeciwnicy tej eksplanacji genezy religii wskazują, że już same doświadczenia religijne nie zawsze mają salutogenne efekty. Na przykład, doświadczenie religijne może objawić się jako „prze-rażająca pustka” lub jako fragmentaryzacja osobowości. Powszechnie są znane także niezwykle negatywne skutki nadgorliwości religijnej: narcyzm, fanatyzm, nienawiść [tamże, 79].

Pomimo wielu zastrzeżeń kierowanych w stronę sposobu konceptualizacji oraz metodologii, należy stwierdzić, że przedsięwzięcie Newberga i d'Aquili jest cennym wkładem w rozwój neurologicznych badań nad religią. Jest tak przede wszystkim ze względu na wzięcie pod uwagę tradycji teistycznej (siostry franciszkańskie) oraz ateistycznej (buddyści), co przyczynia się do tworzenia bardziej funkcjonalnej ramifikacji doświadczeń religijnych.

3. Konkluzje – bilans epistemologiczny

W paragrafie kończącym niniejszą pracę zostanie dokonane swoiste résumé potencjału objaśniającego dociekań spod znaku neuroteologii.

Pierwszą kwestią, która winna być wyartykułowana jest korelacyjny, a nie - jak chciałby chociażby Persinger - kauzalny charakter danych uzyskanych za pomocą technik neuroobrazujących. Jest to spowodowane równoczesnym mierzeniem aktywności mózgu i umysłu. Śledzenie procesów mózgowych koreluje z obserwacją stanów mentalnych [Azari 2006, 41-42]. W świetle tego, co zostało napisane, należy stwierdzić, że dane uzyskane za pośrednictwem technologii wizualizacji obrazowej mózgu nie dają podstaw do wnioskowania o przyczynie religii, a więc dania odpowiedzi na pytanie dlaczego w ogóle religia istnieje²¹.

Po drugie, mając na uwadze zasadę wielorakiej realizacji, należy stwierdzić, że każda próba wskazania tak zwanego modułu Boga jest równoznaczna z nieuzasadnionym spłycaniem niezwykle skomplikowanego fenomenu jaki jest religia. Niebez-
zasadne jest więc, jak się wydaje, porównywanie paradygmatu lokalizacjonistycznego do skompromitowanej frenologii z ery wiktoriańskiej [Biello 2007, 44].

Po trzecie, właściwym przedmiotem badań posiłkujących się technikami neuroobrazowania jest wyłącznie mózg, nie zaś obiekty (treści) mentalne:

[...] badania funkcjonalnym neuroobrazowaniem nie mogą potwierdzić konieczności żadnego z obiektów doświadczenia albo wierzeń. [...] W rzeczywistości, odpowiedź na pytanie o konieczność Boga zależą przede wszystkim od rozumienia natury Boga. Czy Bóg się zmienia? Czy Bóg jest uwarunkowany ludzkim doświadczeniem? Czy też Bóg jest nieuwarunkowany? [...] Badania doświadczenia religijnego funkcjonalnym neuroobrazowaniem nie wnoszą żadnego wkładu do tej dyskusji [Azari 2006, 42 (tłum. własne)].

Charakterystyczne, że gros recenzentów inicjatyw neuroteologicznych powołuje się przy omawianiu tego aspektu neuroteologii na Williama Jamesa, który wyrażał

²¹ Z tym wątkiem łączy się również podważenie zasadności angażowania narracji ewolucjonistycznej do szukania wyjaśnienia genezy religii.

pragmatyczną opinię, że należy wartość (prawdziwość) doświadczanych wizji oceniać według owoców, a nie korzeni [James 1958. 19-20]. Oznacza to, że: „Jeżeli mistyk cierpi na chorobę psychiczną albo uraz mózgu, nie oznacza to, że jego wizje są bezwartościowymi urojeniami, tak samo jak choroba psychiczna poety, artysty czy naukowca nie unieważnia ich osiągnięć” [Horgan 2003, 82 (tłum. własne)]. W tym miejscu należałoby przedłożyć dotyczące tego kontekstu interesujące uwagi, które poczynił, wspomniany już w tej pracy, Matthew Ratcliffe. Zdaniem tego filozofa bardzo istotne jest, aby starać się odróżnić sposób interpretowania doświadczenia od obiektów doświadczenia. Stąd wielkim problemem neuroteologii jest: czy doświadczenia religijne należy traktować jak emocje, to jest jako pewien filtr przez, który przechodzą bodźce z otoczenia? Czy też doświadczenia religijne są jak zwykłe przedmioty codziennego użytku, to znaczy jak obiekty będące percypowane przez człowieka? Ratcliffe pozostawia tą kwestię otwartą [Ratcliffe 2006, 87-89].

Powyższy dylemat, niemniej jednak, jest niejako sprzężony z sygnalizowanym przez tegoż naukowca innym problemem. Idzie o trudności związane ze sformułowaniem nie budzącej większych wątpliwości demarkacji przedmiotu badawczego neuroteologii. Innymi słowy, Ratcliffe sądzi, że jest mało prawdopodobne, aby w obliczu wielkiego bogactwa przeżyć i zachowań (od pospolitego interpretowania niektórych zdarzeń jako zesłanych przez jakąś siłę wyższą do ezoterycznego *unio mystica*), które zwykle etykietuje się zbiorczo jako „religijne”, „mistyczne”, czy „duchowe” można było wydestylować ich wspólny rdzeń. W konsekwencji neuroteologii, których badania często mają pretensje uniwersalistyczne, muszą zawęzić przedmiot swych dociekań do konkretnego typu doświadczenia religijnego, na przykład momentu iluminacji. Tak więc można skonstatować, że obecna kondycja neuroteologii uprawnia zainteresowanych jej przedmiotem jedynie do podejmowania przedsięwzięć o charakterze fragmentarycznym, czy też używając bardziej barwnego określenia – prowincjonalnym [Ratcliffe 2006, 82-84]. Jednakże Ratcliffe, pomimo swego sceptycyzmu względem neuroteologii, przyznaje, że badania na jej polu z pewnością przyczynią się do zbudowania lepszej taksonomii doświadczeń religijnych [tamże, 86].

Po czwarte, badania posiłkujące się PET, SPECT, fMRI nie umożliwiają falsyfikacji lub potwierdzenia istnienia w rzeczywistości jakiś obiektów mentalnych: „[...] obserwacja neuronalnych korelatów jakiegoś fenomenu mentalnego nie może być uważana za dowód istnienia [...] tego zjawiska mentalnego. [...] neuroobrazowanie doświadczeń religijnych nie mogą dowieść realności tych doświadczeń” [Azari 2006, 42 (tłum. własne)].

Reasumując, neuroteologia jest nauką w fazie formowania się. W świetle powyższych uwag, należy stwierdzić, że dyscyplina ta obecnie posiada wiele ograniczeń. Metodologia, jak i sam przedmiot muszą zostać w przyszłości dopracowane. Jednak wiele z owych ograniczeń jest inherentnych i nie da się ich przezwyciężyć poprzez rozwój technologii neuroobrazujących, czy też wysiłek rekonceptualizujący:

Metody zastosowane przez psychologów obiektywnych sprowadzają się w dalece większym stopniu do badania *osób* niż religijnych *treści*. Są więc one także zdecydowanie ahistoryczne. Idące za tym lekceważenie niewyczerpalnie bogatego świata mitu, symbolu i rytuału jest jedną z głównych przyczyn tego, że religioznawcy są nastawienie mniej entuzjastycznie do podejścia obiektywnego [Wulff 1999, 227].

Z powyższego wynika, że ambicja pierwotnie towarzysząca powstaniu neuroteologii, a więc obiektywizacja informacji dotyczących religii, nieuchronnie przeistacza się w odbiegające od standardów dzisiejszej nauki spekulacje.

BIBLIOGRAFIA

Atran S. (2002), *In Gods We Trust: The Evolutionary Landscape of Religion*, Nowy Jork: Oxford University Press.

Azari N.P. (2006), *Neuroimaging Studies of Religious Experience: Critical Review*, w: P. McNamara (red.), *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, t. 2, Westport: Praeger Publishers Inc.

Biello D. (2007), *Searching for God in the Brain*, [w]: “Scientific American Mind”, 5 (2007)

Buller D.J. (2009), *Psychologia ewolucyjna w stylu pop*, „Świat Nauki – Numer Specjalny”, 2

(2009).

Dostojewski F. (1992), *Idiota*, przeł. J. Jędrzejewicz, Londyn: Puls.

Glover D. (2008), *James B. Ashbrook: Pioneer in Neurotheology*,

<http://www.zygonjournal.org//ashbrook.htm> (11.10.2010).

Grzymała-Moszczyńska H. (2004), *Religia a kultura. Wybrane zagadnienia z kulturowej psychologii religii*, Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego .

Hill P.C., Hood R.W., Spilka B. (2009), *The Psychology of Religion. An Empirical Approach*, Nowy Jork: Guilford Press .

Hitt J. (1999), *This Is Your Brain on God*,

<http://www.wired.com/wired/archive/7.11/persinger.html> (22.12.2010).

Horgan J. (2003), *Rational Mysticism: Dispatches from the Border Between Science and Spirituality*, Nowy Jork: Houghton Mifflin Harcourt .

Kopaliński W. (2000), *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*, Warszawa: Świat Książki.

Murphy G. (1928), *A Note on Method in the Psychology of Religion*, "Journal of Philosophy" 25 (1928).

Naeser M. I in. (2005), *Improved naming after TMS treatments in a chronic, global aphasia patient – case report*, <http://www.bu.edu/naeser/aphasia/papers/NaeserNeurocase05.pdf> (23.12.2010).

Newberg A., d'Aquili E., Rause V. (2001), *Why God Won't Go Away: Brain Science and the Biology of Belief*, Nowy Jork: Ballantine Books.

Newberg A. i in. (2001), *The measurement of regional cerebral blood flow during the complex cognitive task of meditation: A preliminary SPECT study*,

<http://www.andrewnewberg.com/pdfs/2001/SPECTMedit9.pdf> (02.02.2011).

Newberg A. (2010), *Principles of Neurotheology*, Farnham: Ashgate.

Persinger M. (1993), *Transcendental meditation and general meditation are associated with enhanced complex partial epileptic-like signs: evidence for "cognitive kindling"?*,

http://www.fdpas.com/saludulas/PMS-February-1993_0016.pdf (27.12.2010).

Persinger M. (2002), *The temporal lobe: The biological basis of the God Experience*, [w]: R. Joseph (red.), *Neurotheology : Brain, science, spirituality, religious experience*, San Jose: University Pr.

Poczbut R. (2007), *Wieloraka realizacja*,

http://www.filozoficznie.pl/4/41_R_Poczbut_Wieloraka_realizacja.pdf (1.02.2011).

Ramachandran V.S., Blakeslee S. (1998), *Phantoms in the Brain. Probing the Mysteries of the Human Mind*, Nowy Jork: Harper Perennial.

Ratcliffe M. (2006), *Neurotheology: A Science of What?*, w: P. McNamara (red.), *Where God and Science Meet. How Brain and Evolutionary Studies Alter Our Understanding of Religion*, t. 2, Westport: Praeger Publishers Inc .

Runehov A. (2007), *Sacred or Neural? The Potential of Neuroscience to Explain Religious Experience*, Getynga: Vandenhoeck & Ruprecht .

Sadowski B. (2007)., *Biologiczne mechanizmy zachowania się ludzi i zwierząt*, Warszawa: PWN.

Saver J.L., Rabin J. (1997), *The Neural Substrates of Religious Experience*, <http://neuro.psychiatryonline.org/cgi/reprint/9/3/498> (21.12.2010).

Szyjewski A. (2008), *Etnologia religii*, Kraków: Nomos.

Wójcik B. (2003), *Neuroteologia – fakty i mity*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, 33 (2003).

Wszolek S. (2004), *Wprowadzenie do filozofii religii*, Kraków: WAM.

Wulff D. (1999), *Psychologia religii. Klasyczna i współczesna*, przeł. P. Jabłoński, M. Socha-Piekło, P. Socha, Warszawa: WSiP.

Andrzej Zalewski

Akademia Jana Długosza w Częstochowie

The Possibility of Phenomenological Reduction. Abstract

Historical arguments against the Husserlian phenomenological reduction stem from two mutually independent sources. First, some adherents of the so called realistic phenomenology understand the reduction as the rejection of the belief in the autonomous world's existence, and this view seems untenable to them. Second, for some proponents of Heidegger's philosophy from *Sein und Zeit* period reduction means disentanglement of the human being from the world, which is quite impossible. The article touches only the first group of these arguments (the second one is the theme of another paper). But, first of all, contrary to the common anti-reductionist stance, the author states that the reduction is a performable procedure. He also considers reduction to be the wide-spread operation of the Western philosophy, though being practised without the explicit knowledge concerning it.

Możliwość redukcji fenomenologicznej

I.

Sednem niniejszej propozycji jest próba wykazania, że tzw. Husserlowska redukcja fenomenologiczna, wbrew temu, co się o niej twierdzi, jest projektem wykonalnym, a co więcej na tyle zwyczajnym, iż praktykowanym niejednokrotnie w dziejach filozofii — choć, oczywiście, nie pod tą nazwą i bez tej rozwiniętej świadomości, jaką wiązał z nią twórca fenomenologii. Jednym ze źródeł historycznych krytyk pod adresem procedury redukcji okazało się stanowisko getyńsko-monachijskich uczniów Husserla (z poczesnym wśród nich miejscem Romana Ingardena). Dla tych filozofów, oddających się z pasją tzw. fenomenologii realistycznej, programowo niechętnych wszelkiemu „braniu świata w nawias”, akceptacja redukcji kojarzyła się z przyjęciem tezy o, mówiąc językiem Ingardena, bytowym uzależnieniu świata od świadomości, na co zgody nie było. W odróżnieniu np. od Heideggera, którego egzystencjalna analityka *Dasein* stanowi dalsze źródło krytyk wymierzonych w redukcję, a którego takie „metafizyczne” roztrząsanie sposobu istnienia

świata nie interesowało (a nawet, biorąc pod uwagę charakter jego filozofii, interesować nie mogło), u getyńczyków i monachijczyków mamy właśnie do czynienia z metafizycznym sensem redukcji i metafizycznymi przesłankami wiodącymi do jej odrzucenia¹. W dalszym ciągu skupię się jednak nie na szczegółach tego typu krytyki, lecz na próbie wykazania pozytywności redukcyjnego programu, co wydaje mi się najważniejsze. Do wzmiankowanej krytyki nawiążę w partiach końcowych, kiedy argument, jaki można przeciwko niej wysunąć, w wystarczającym stopniu wyłoni się z biegu rozważań i będzie, mam nadzieję, dostatecznie czytelny. Zresztą, realizacja pozytywnego programu redukcji fenomenologicznej jest zarazem w stanie, przez formułowane *implicite* kontrargumenty, skutecznie walczyć z argumentami mówiącymi o niemożliwości jej stosowania.

II.

Jednym z celów niniejszej propozycji jest sugestia, że „niewykonalna” redukcja fenomenologiczna stanowi, być może, rutynową praktykę filozofii, stematyzowaną tylko i uogólnioną przez Husserla, zaś filozofowie, którzy jej dokonują, czynią to, niczym prototypowa dla takich usiłowań molierowska postać pana Jourdain — tzn. nie wiedząc, że to właśnie czynią. W formułowanym tu przekonaniu sednem redukcji jest nic innego, jak utożsamienie wybranego zjawiska, grupy, kategorii czy dziedziny zjawisk z innym zjawiskiem, grupą, kategorią czy dziedziną możliwie najbardziej, w aspekcie merytorycznym, odległą od tej będącej punktem wyjścia. Ponieważ filozofia zasadza się na negowaniu wszelkiej ustalonej tożsamości zjawisk, tzn. tożsamości fundowanej w oparciu

¹ Syntetyczne informacje na temat stosunku do redukcji Pfändera, Schelera, a później Merleau-Ponty'ego, można znaleźć w fundamentalnej monografii Herberta Spiegelberga *The Phenomenological Movement* (wyd.3, The Hague/Boston/London 1982) w rozdziałach dotyczących każdego z tych filozofów. Obiegowy pogląd, jakoby większość getyńczyków i monachijczyków odrzucała redukcję, w świetle tej lektury trzeba jednak uznać za dość uproszczony. Lektura podrozdziałów na temat stosunku do redukcji pozwala wyciągnąć wniosek, iż odrzucając eksplicytne pojęcie redukcji jako zbyt radykalne pierwsi uczniowie zarazem intuicyjnie wyczuwali, iż redukcję da się efektywnie stosować i należy to robić — wymaga to tylko zmiany jej rozumienia. Zmiany takie sami zresztą proponowali. Najbardziej czytelna jest ambiwalentna ocena redukcji u Ingardena (omówienie jego poglądów w przywołanej monografii na s. 223-233): odmawiając jej racji bytu na poziomie ontologicznym, uznawał zarazem jej niezbędność na płaszczyźnie epistemologicznej.

o potoczne kryteria identyfikacji, i zastępowaniu jej tożsamością innego rodzaju, która już z takich zdroworozsądkowych kryteriów nie wynika — tedy redukcja określona podaną wyżej *quasi*-definicją jest w filozofii praktykowana nagminnie. Słowa Eugena Finka z klasycznej rozprawy *Die Phänomenologische Philosophie Edmund Husserls in der gegenwärtigen Kritik* (1933), nominalnie odnoszące się tylko do fenomenologii, mogą być rozszerzone na filozofię jako taką: „Redukcja (...) nie prowadzi do czegoś już znanego w swej zasadniczej budowie (...) Redukcja prowadzi nas w mrok czegoś nieznanego, czegoś, z czym nie byliśmy dotąd oswojeni (...)”².

Na pozór, zakres redukcji wynikający z powyższego określenia nie daje się zawęzić do samej tylko filozofii. Wszak każda dyscyplina nauki czy branża działalności praktycznej, dostatecznie wyspecjalizowana i operująca specyficzną terminologią, żyje z tego, że fenomeny potoczne utożsamia z innymi, które w oparciu o potoczne wskaźniki identyfikowalne nie są. Gdy dowiadujemy się, że informacja to określona wartość liczbowa w binarnym systemie, dająca się wyrazić przez abstrakcyjną jednostkę zwaną „bitem”; gdy rozumiemy, że najmniejszy wyświetlany punkcik na ekranie monitora to piksel; gdy dociera do nas, że popularna krew składa się z erytrocytów, leukocytów, trombocytów i osocza — wówczas sami, na równi z innymi, którzy dokonują tych i podobnych utożsamień, oddajemy się naukotwórczej redukcji.

Jednakże zrównywanie takiej redukcji z redukcją przepisywaną przez fenomenologię (i, generalnie, przez filozofię w ogóle) byłoby zbyt dowolne, a po bliższym namyśle — całkiem bezzasadne. Wszędzie tam, gdzie na gruncie logiczno-dedukcyjnych lub empirycznych nauk wyjaśnia się zjawiska potoczne za pomocą obcych potocznemu duchowi schematów i teorii, mamy w gruncie rzeczy do czynienia nie z utożsamieniem jednego zjawiska z innym, lecz z **translacją jednego języka na inny**. W takim wypadku dane zjawisko czy dziedzina zjawisk potocznych zachowuje prawo do posiadania kształtu swojej bytowości, jaki znamy właśnie z potocznego doświadczenia, ponieważ zmiana dotyczy jedynie (lub aż) języka, w jakim kształt ów wyrażamy. Tak jak treść literacka przełożona z jednego języka etnicznego na inny ma prawo być nadal odbierana w

² Wypowiedź Finka podają przez tłumaczenie angielskie za: D. Byers, *Intentionality and Transcendence. Closure and Openness in Husserl's Phenomenology*, Madison Wisconsin 2002, s. 67-68.

pierwotnym języku i niczego pod tym względem nie zmienia fakt, że właśnie uległa przekładowi, tak też nasze codzienne pojęcie informacji jako po prostu dowolnej wiadomości ma prawo tak właśnie funkcjonować, ma prawo do stabilizacji w służbie nadrzędnemu celowi, jakim jest porozumiewanie się ludzi, bez względu na to, że nauczyliśmy się rozprawiać o „bitach informacji”. Podobnie krew nadal będzie tą oto czerwoną cieczą wypływającą z wnętrza ciała po przerwaniu powłoki narządu lub nacięciu skóry, i nic do rzeczy nie ma to, iż wiemy, jak wyodrębnić i nazywać jej elementy składowe.

Sytuacja zmienia się zasadniczo, gdy język, jakim wypowiadamy sprowadzanie jednego zjawiska do innego, jest nadal **tym samym** językiem. Zmiana nosi wówczas charakter **rzeczowy**, a nie **językowy** — zmienia się nie rzecz z przynależnym jej „dobrodziejstwem inwentarza”, tzn. sposobem wyrażania się o niej, lecz tylko sama rzecz. Wspólnota języka jest potrzebna właśnie po to, aby język jako czynnik neutralny można było „wyłączyć przed nawias”, aby transformacja, jaka się dokonuje, dokonywała się **na gruncie języka**, a nie **wraz** z nim, tj. aby nie polegała po prostu na zastąpieniu jednego układu językowego odniesienia przez inny. Ten wspólny język może być dowolnie wybrany, najlepiej jednak brać pod uwagę formację nieprecyzyjnie, ale dość intuitywnie zwaną „językiem potocznym”, jako że dla lwiej części filozofii jest on nadal jedynym środkiem wyrazu jej treści. Ponieważ jeden z naczelných imperatywów filozofii zakazuje nam brania rzeczy takimi, jakie się prezentują w naturalnym oglądzie, zatem sprowadzanie jednych zjawisk do całkiem od nich różnych będzie tu procederem najzupełniej uprawnionym. Istnieje, oczywiście taka możliwość, że w odniesieniu do danej dziedziny czy zagadnienia słownictwo specjalistyczne przeniknie do języka potocznego, którego zakres ulegnie w ten sposób rozszerzeniu o składniki będące wcześniej własnością np. zawodowego żargonu. Tak samo jak istnieje możliwość, że pewne naukowe charakterystyki, ściśle skodyfikowane terminy i stojące za nimi założenia ulegną wyparciu na rzecz innych, które okażą się „właściwsze” od tamtych. **W odniesieniu do pewnych dziedzin, problematyk, itp.** — jak najbardziej. Jednak *in genere* zatarcie granicy między językiem naukowym i potocznym, pozbawiające wagi rozróżnienia, jakiego tu próbujemy

dokonać — translacja języka na język vs translacja rzeczy na rzecz — wydaje się niewykonalne.

III.

Jako przykład weźmy filozoficzny spór o naturę czasu i przestrzeni, którego szczególnie widoczna ekspozycja w czasach nowożytnych dokonała się we wczesnym wieku XVIII za sprawą polemiki Leibniza z Newtonem (a właściwie z jego brytyjskim uczniem Samuelem Clarkiem). Stanowiska reprezentowane w tym sporze różnie są nazywane: mówi się o absolutnym vs relacjonalnym, substancjalistycznym vs atrybutywnym ujęciu obu zjawisk. Dla naszych celów dobrze będzie się posłużyć rozróżnieniem Kazimierza Twardowskiego odnoszącym się pierwotnie do dziedziny sądów³: idio- i allogeniczna koncepcja czasu i przestrzeni. W koncepcji idiogenicznej *terminus a quo* i *terminus ad quem* pozostają te same: w jednym i drugim wypadku poznawczym punktem wyjścia i ontologicznym punktem dojścia, tak jak poznawczym punktem dojścia i ontologicznym punktem wyjścia są czas i przestrzeń. Wychodzimy w wyjaśnianiu od czasu i przestrzeni, aby ostatecznie do nich, w pogłębionym ich rozumieniu, dotrzeć: te ontologiczne punkty dojścia na drodze od absolutnego czasu i przestrzeni, to czas i przestrzeń już ustrukturowane, wypełnione zjawiskami świata fizycznego. Zasadnicza kategoria w toku eksplikacji się nie zmienia.

Inaczej w koncepcji allogenicznej. Wychodzimy od czasu, by dojść do serii wydarzeń powiązanych odpowiednimi relacjami, tak jak wychodzimy od przestrzeni, by ostatecznie uznać ją za zbiór właściwie uporządkowanych przedmiotów. Zwróćmy uwagę: procedura, o której mowa, nie polega tylko na utożsamieniu czasu i przestrzeni z należącymi do innych kategorii zjawiskami wydarzeń i przedmiotów. Za stwierdzeniami typu: „czas to w gruncie rzeczy nic innego, jak odpowiedni porządek wydarzeń”, „przeźreń to nic innego, jak zbiór uporządkowanych przedmiotów” kryją się bardziej dalekosiężne konsekwencje, polegające na **odreczywistnieniu**, na **osłabieniu mocy**

³ K. Twardowski, *O idio- i allogenicznych teoriach sądu* (w:) tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965. Pod tytułem widnieje nota wydawcy, iż poprawne brzmienie tych nazw, to: idio- i allogeniczny.

rzeczywistości zjawisk będących naszymi poznawczymi punktami wyjścia. Skoro, przykładowo, czas jest serią wydarzeń ze sobą powiązanych lub (w innej wersji) czas w swym istnieniu od tychże wydarzeń bytowo **zależy**, to czas taki, jakim go znamy z codziennego życia, nie jest już ostateczną, zakłęta w niezmienny kształt rzeczywistością, którą musimy brać w postaci, w jakiej się nam dzień po dniu prezentuje. Staje się on czymś na kształt pozoru, epifenomenu, fantomu wiatrem podszytego i dającego się sprowadzić do czegoś zupełnie innego, niż on sam. Analogicznie rzecz się ma przy tak samo potraktowanej przestrzeni. Identyfikacja dowolnego zjawiska świata rzeczywistego ze zjawiskiem zupełnie, przynajmniej na pierwszy rzut oka, od niego różnym, pociąga za sobą **egzystencjalną derealizację**⁴. Dla kogoś, kto jest przekonany, że czas jest *de facto* „tylko” konfiguracją przebiegów o pewnej rozpiętości trwania, czas **jako pełnowartościowy fenomen** w jego myśleniu teoretycznym nie istnieje, jest jak piórko na wietrze, nawet jeśli ów ktoś w życiu praktycznym ulega silnej presji czasu, będąc, jak to mówimy, człowiekiem „wiecznie zaganianym”. Ale ktoś, kto by — odwołując się do wcześniejszego przykładu z krwią — w analogiczny sposób próbował powiedzieć sobie lekceważąco „to tylko krew”, tak więc odciążyć swoje myślenie od całej powagi fenomenu krwi, krwioobiegu, dawania życia poprzez krew, dlatego tylko, że np. jako lekarz zna morfologię płynów w ciele ludzkim, postępowałby co najmniej dziwacznie, jeśli w ogóle w sposób realnie możliwy do skutecznego. Taka jest intuicyjna podstawa rozróżnienia dwóch rodzajów translacji, dokonanego wcześniej.

Sprowadzenie jednej dziedziny przedmiotowej do drugiej, bądź też fenomenu należącego do jednej dziedziny do fenomenu należącego do dziedziny odmiennej, pociąga więc za sobą w dalszej kolejności spełnienie kluczowego warunku redukcji fenomenologicznej, jakim jest zawieszenie tezy istnienia (tezy naturalnego nastawienia) w

⁴ Stąd w wypowiedziach Leibniza w toku tej polemiki tyle razy pojawia się przymiotnik „urojona” w odniesieniu do absolutnej przestrzeni i czasu. I na odwrót: gdyby absolutna przestrzeń była nie „urojona”, lecz rzeczywista, byłaby egzystencjalnie tak trwała i stabilna, że nawet Bóg nie byłby w stanie jej zmienić. Na tym polega jeden z argumentów niemieckiego myśliciela przeciwko poglądom przyznającym przestrzeni poza rzeczami status samoistności bytowej. Zob. G.W. Leibniz, *Polemika z S. Clarkiem*, przeł. S. Cichowicz i H. Krzeczowski (w:) tenże, *Wyznanie wiary filozofa [...] oraz inne pisma filozoficzne*, przeł. S. Cichowicz [i in.], Warszawa 1969, s. 319-448.

odniesieniu do fenomenu, który powyższemu sprowadzeniu ulega. Zakrzepła rzeczywistość przedmiotu, z jaką mamy do czynienia w codziennych z nim kontaktach, pod względem samego charakteryzującego ją momentu istnienia doznaje rozpadu. Fakt, iż w zaprojektowanej przez Husserla procedurze redukcyjnej nie chodzi o derealizację tego lub innego partykularnego fenomenu, lecz całego nieskończonego uniwersum naszego życia, wymaga z pewnością komentarza, na który jednak przyjdzie pora dopiero w dalszej części rozważań.

Scharakteryzowaną wyżej redukcją czasu i przestrzeni potraktujemy jako przypadek operacji, dla której rezerwujemy umowną nazwę **redukcji kategorialnej**. Jedną z najbliższych i najbardziej radykalnych redukcji tego typu w dziejach myśli europejskiej przeprowadził Hume, zrównując związek przyczynowy z układem następstwa takózsamych wydarzeń rodzących oczekiwanie na ciąg dalszy. Sam Husserl zresztą, będąc pod wrażeniem Hume'owskiego rozumowania, uznał je (przy wszystkich różnicach dzielących go od brytyjskiego filozofa-fenomenalisty) za przykład postępowania fenomenologicznego *avant la lettre*⁵. Dla fenomenologii bowiem jak najbardziej charakterystyczne jest sprowadzanie zjawisk tzw. świata naturalnego do dziedziny operacji umysłu, zwanej w żargonie późniejszej fenomenologii „świadomością transcendentalną”. Refleksja nad specyfiką tej transcendentalnej świadomości wykracza zdecydowanie poza ramy problemowe bieżącego tekstu. Dla jego potrzeb wystarczy po prostu powiedzieć, że kategorialna redukcja fenomenologii polega głównie na wykrywaniu przesłoniętego przez struktury obiektywnego świata płynnego podłoża tektonicznych ruchów świadomości, bez koniecznej specyfikacji w tym miejscu, na czym owa świadomość miałaby polegać. Stąd docenienie przez Husserla wspomnianej argumentacji Hume'a, który bez wątpienia spoiwo przyrody, jakim miał być tradycyjnie rozumiany związek przyczynowy, zamienił na serię przyzwyczajzeń poczynających się wewnątrz umysłu ludzkiego. Nie trzeba nawet dodawać, że potraktowana w ten sposób stabilna konstrukcja przyczynowości, służąca praktycznym i teoretycznym (na terenie nauk empirycznych) wnioskowaniom, **rozpływa się**, okazuje się widmem bez ciała, niejako wsią potiomkinowską, za którą stoi rzeczywistość innego całkiem rodzaju.

⁵ Zob. w tej sprawie: R.T. Murphy, *Hume and Husserl: Towards Radical Subjectivism*, The Hague 1980.

IV.

Ale powyższe przykłady pokazują też, że utożsamianie jednego zjawiska z innym, jednej dziedziny z inną, przebiegające według schematu: „to (ontologiczny punkt dojścia i poznawczy punkt wyjścia) okazuje się *de facto* nie tym, lecz tamtym (ontologiczny punkt wyjścia i poznawczy punkt dojścia)”, choć jest bardzo ważnym warunkiem redukcji kategoryalnej, nie jest tej redukcji warunkiem jedynym. Gdyby tak było, najstłynniejsza w dziejach filozofii metafora sprowadzająca przedmioty świata fizykalnego do cieni na ścianie jaskini obrazowałaby już sama przez się sytuację redukcyjną, co groziłoby jednak nadmiernym rozmyciem sensu redukcji. Warunkiem drugim jest **zarysowanie procesu transformacyjnego** wiodącego od zjawisk, **do których** się coś sprowadza ku zjawiskom, **które** się tak sprowadza. Również i ten warunek w przykładach z czasem, przestrzenią i przyczynowością został spełniony. Najbardziej popularny, jak można sądzić, schemat transformacyjny polega na związaniu **jednego** zjawiska wyjaśnianego (zjawiska jednego typu) z **wielością** zjawisk wyjaśniających i ustawieniu ich we właściwych ze sobą relacjach — jest to więc transformacyjny schemat **ujedniania wielości**. Dlatego w duchu redukcji mówimy, że do uformowania czasu niezbędna jest wielość zająć w obszarze trwania, wtórnie wytwarzających dopiero określenia czasowe; do uformowania przestrzeni — wielość obiektów, których stosunki odpowiadają za zróżnicowane konfiguracje przestrzeni obiektywnej; do powstania przyczynowości — wielość następstw par wydarzeń tego samego rodzaju, itd.

Schemat ujedniania (lub, mówiąc językiem pokantowskiej filozofii, „syntezy”) mnogości jest szczególnie wygodnym narzędziem redukcji kategoryalnej także na terenie fenomenologii, gdzie mnogość wyglądów przedmiotowych, aspektów, profili i jakości przedmiotu odpowiadających mnogości świadomościowych przeżyć syntetyzuje się w jednolity, obiektywny tegoż przedmiotu byt⁶. Mówimy wtedy o „konstytuowaniu się

⁶ Ponieważ każde z tych określeń oznacza u Husserla coś trochę innego, synteza musi zachodzić nie tylko **między** nimi, ale i **wewnątrz** każdego z nich. Precyzuje te kwestie Robert Sokolowski: R.Sokolowski, *Tożsamość w różnaitościach*, przeł. A. Jurek; „Fenomenologia. Pismo Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego”, vol.4, Poznań 2006.

przedmiotu w świadomości”. Powyższe nie zmienia faktu, że oprócz tego schematu na terenie myśli europejskiej mamy do odnotowania także inne wzorce przechodzenia od pierwotnych danych uzyskanych w wyniku redukcji do tego końcowego wyniku, jaki znamy z doświadczenia codzienności. Ponieważ schematy te, w odróżnieniu od syntetyzowania wielości, nie są raczej uwzględniane przez fenomenologię (przynajmniej przy jej standardowej interpretacji), nadmienię tylko, iż może chodzić np. o schemat alienacji, bądź ideologicznego skrzywienia. Wielość takozsamych danych ulegających syntezie zostaje w takich wypadkach zastąpiona przez wielość sekwencyjnych kroków, w których dochodzi do pogłębiającego się w świadomości ludzkiej odkształcenia rzeczywistych stosunków i uwarunkowań interpersonalnych. Tą drogą rodzi się Bóg jako wyraz nierozpoznanej a czysto ludzkiej potęgi autoafirmacji, pojęcia obiektywnego dobra i zła jako wyraz przekłamania wewnątrz sfery międzyludzkich praktyk, itd. Niezależnie od różnicy między opisami przez alienację, a czysto fenomenologicznymi analizami najrozmaitszych wymiarów „świata życia”, i tu, i tam mamy tak samo do czynienia z redukcją czegoś do czegoś: w tym pierwszym zakresie z redukcją sfery numinotycznej do zjawisk czysto ludzkich; tworów aksjologicznych mających swą obiektywnością do niejawniej sfery interesów życiowych lub klasowych, itp.

V.

Oprócz redukcji kategoryjnej i idącego w ślad za nią egzystencjalnego odrzeczywistnienia znajomych fenomenów praktykuje się w fenomenologii jeszcze jeden rodzaj redukcji, ale on także ma swoich szacownych przodków na terenie historii myśli Zachodu. Generalną właściwością redukcji filozoficznych jest, jak widać, maksymalne odbicie się od zjawisk znanych nam z potocznych kontekstów na rzecz maksymalnie od nich odległych, ale zarazem zachowujących z nimi transformacyjną łączność, tak by te odległe można było ostatecznie uznać za komponenty czy konstytuanty tych bliskich. Można ów zabieg przeprowadzić przez powiązanie wystarczająco od siebie oddalonych dziedzin przedmiotów (tak więc w trybie redukcji kategoryjnej, o której dotąd była mowa), ale można też przez cofnięcie się niejako od stadium dojrzałego osobnika w pełni już ukształtowanego do ruchów płodowych embrionalnego załączka w łonie matki.

Wskutek takiego manewru odbywamy regresywną podróż od kształtu usztywnionego długotrwałą rutyną do pierwszych jego poruszeń, pierwszych drgnień organizmu w stanie jeszcze płynnym i nietrwałym. Na końcu tej poznawczej regresji jest maciczny zarodek, kropla życia brzemienna w konsekwencje, zupełnie niepodobna do tej kamiennej rozbudowanej formy, w jaką w końcu zastygła, połączona z nią tylko jednością dorastania i krzepnięcia w sobości. Jeśli podejmujemy się takiej wyprawy archeologicznej bądź geologicznej, w głąb lub wstecz, by odkryć, że w tetryckich, nierzadko, naroślach naszych instytucji i praw, w automatyzmach nawyków i obyczajów pulsowało niegdyś życie przez nas samych poczęte — wówczas redukcja **kategorialna** ustępuje miejsca **fetalnej** (łac. *fetus* – płód). Nadal jednak jest to ta sama redukcja, która na wskroś tożsamościowych schematów stara się dostrzec kryjącą się za nimi prefigurację **inności**⁷.

W związku z tym, naczelnym pojęciem fetalnej redukcji jest pojęcie tego, co pierwsze, **źródłowe**. Gdy więc, najzupełniej przykładowo, Rousseau zaczyna jedną z części swojej *Rozprawy o nierówności* słowami: „Ten, kto pierwszy ogroził kawałek ziemi, powiedział «to moje» i znalazł ludzi dość naiwnych, by mu uwierzyć, był prawdziwym założycielem społeczeństwa”⁸ — oddaje się w najbardziej naturalny sposób klasycznej w filozofii procedurze redukcji fetalnej. Przywołanie postaci Rousseau o tyle jednak nie jest w tym miejscu przypadkowe, że w filozofii politycznej zwłaszcza XVII-XVIII stulecia nagminne było, jak wiemy, sięganie po eksperyment historiozoficzny polegający na konstruowaniu swoistego mitu założycielskiego państw i społeczeństw dla wyjaśnienia ich statusu w czasach współczesnych. Fundamenty państwa wedle tych wizji spoczywały zazwyczaj w drobnych działaniach i relacjach międzyludzkich, które, ogromniejąc, mocą swej immanentnej logiki przeradzały się w wynaturzone, bądź, w każdym razie, przerastające je twory społeczno-państwowe. Niepohamowana ambicja i poczucie pychy rodziły konflikty wspólnot przedpaństwowych, które trzeba było kiełznać powoływaniem instytucji państwa pod wodzą dyscyplinującego hegemonia; u samego Rousseau,

⁷ Oczywiście, nie mówię tu o „inności” w duchu modnej ostatnio „filozofii różnicy”, ta bowiem wymagałaby całkiem innej kategoryzacji problemu.

⁸ J.-J. Rousseau, *Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* (w:) tenże, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej*, przeł. H. Elzenberg, Warszawa 1956, s. 186.

przykładowo, porównywanie się ludzi między sobą podczas wykonywania wspólnych zadań w okresie prehistorycznym skutkowało wytworzeniem psychologicznej nierówności, która w czasach historycznych przedostała się do stosunków prawnych nowoczesnych państw, utrwalając się jako nierówność między warstwami społecznymi, itp.⁹

Nowożytna filozofia polityczna jest szczególnie wdzięcznym terytorium do śledzenia zastosowań procedury fetalnej redukcji, ale przecież zastosowania te nie ograniczają się tylko do tematyki politycznej. Gdy potężną formację religijną głoszącą ideały skromności, pokory i ubóstwa wywodzimy z odruchów zawiści skarłałego ducha przeciwko duchowi twórczemu; gdy matecznikową formą cywilizacji technologicznej czynimy dążący do pełnej obecności gest uprzedmiotowienia, „postawienia przed oczami”, niepomny na głos bycia; gdy pierwsze drgnienie wolności ludzkiej widzimy w wewnętrznej autodystansacji świadomości niepozycjonalnej — wówczas bez zahamowań dorosłe, a niekiedy nawet przejrzałe i usychające formy zanurzamy z powrotem w wodach ich życia płodowego dla wykazania, czym ta dorosłość naprawdę jest.

VI.

Nikomu choćby pobieżnie obeznanemu z problematyką fenomenologiczną nie trzeba mówić, jak bardzo takie regresjonowanie się do form pierwotnych ważne jest w filozofii Husserla i jak dalece zrośnięte jest ono z jego metodyką redukcji; zwłaszcza jak ważne się to stało w pewnym okresie jej rozwoju. Mowa o późniejszym już stadium rozwojowym Husserlowskiej myśli, w którym przeszedł on od fenomenologii zwanej „statyczną” do tzw. fenomenologii genetycznej. O ile w statycznej fenomenologii badanie konstytutywne idzie tropem syntezy scalającej warstwy i wymiary przedmiotu realnie wyodrębnialne tylko przez analizę i bytujące w abstrakcyjnej przestrzeni jednoczesności (od danych hyletycznych po pełny sens noematyczny, używając terminologii *Idei I*), to w fenomenologii zorientowanej genetycznie idzie o rozpostarcie tych wymiarów wzdłuż czasowej osi, tak, by uwidocznić pączkowanie, nabrzmiewanie i integrowanie się

⁹ Tamże, s. 194 i nast.

dowolnego fenomenu w płynącym realnie czasie¹⁰. Może tu chodzić tak o „genezę pasywną”, dla której „genetycznymi prawami źródłowymi są prawa dotyczące pierwotnej świadomości czasu”¹¹, jak i o „genezę aktywną”, badającą „motywowanie mojego myślenia, wartościowania, chcenia przez inne”¹². Genetyczna fenomenologia, zwłaszcza ta posługująca się pojęciem pasywności, eksponuje trwanie i rozwój ludzkiego świata, tak więc jego duchową historię, szukając u podłoża zjawisk owego magicznego „pierwszego pchnięcia” dającego życie (niektórych skłania to wręcz, być może nieco na wyrost, do twierdzeń o transcendentnym uhistorycznieniu takiej fenomenologii)¹³, zaś rezultaty tych poszukiwań rozsiane są w dużej obfitości na stronach pism Husserla. Aby ograniczyć się tylko do kilku ważnych przykładów: od wczesnych wykładów z fenomenologii czasu praformą przeszłości jest pierwotna pamięć „właśnie mijającego” zwana „retencją”, tak jak przyszłość wytryskuje z pierwotnego „protencyjnego” wychylenia ku „właśnie oczekiwanemu”¹⁴. Idealne figury geometrii euklidesowej mają swe źródło w praktycznym manipulowaniu przedmiotami w świecie życia, jak to wykłada głośny szkic Husserla *O pochodzeniu geometrii*¹⁵. Prototypem rozumienia ciała – abstrakcyjnego obiektu w sensie fizyki — oraz jego mechanicznego ruchu jest „obycie z” i umiejętność władania swoim

¹⁰ Związek między genetyczną fenomenologią i redukcją jest zafiksowany już na poziomie tytułu znanej książki Antonia Aguirre’a: A. Aguirre, *Genetische Phänomenologie und Reduktion*, Den Haag 1970.

¹¹ E. Husserl, *Statische und genetische phänomenologische Methode* (w:) tenże, *Analysen zur Passiven Synthesis*; Husserliana, Band XI, Den Haag 1966, s. 344.

¹² tamże, s. 343.

¹³ Zob. L. Langrebe, *Medytacja na temat słów Husserla „Historia jest wielkim faktem absolutnego bytu”*, przeł. A. Węgrzecki (w zbiorze:) *Współczesna fenomenologia niemiecka*, pod red. S. Czerniaka i J. Rolewskiego, Toruń 1999. Z typowych opracowań zob. np. A. Diemer, *Edmund Husserl*, wyd. 2, Meisenheim am Glan 1965, zwł. s. 299-327; A. Pazanin, *Wissenschaft und Geschichte in der Phänomenologie Edmund Husserls*, Den Haag 1972.

¹⁴ E. Husserl, *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*, przeł. J. Sidorek, Warszawa 1989.

¹⁵ Tenże, *O pochodzeniu geometrii*, przeł. Z. Krasnodębski (w zbiorze:) *Wokół fundamentalizmu epistemologicznego*, pod red. J. Rolewskiego i S. Czerniaka, Warszawa 1991.

żywym ciałem,¹⁶ itd. Te i podobne pomysły rozwijał Husserl właściwie przez większość swego filozoficznego życia, od okresu wczesnoetyńskiego poczynając, a na późnofryburskim kończąc; tak więc zaczęły one kiełkować jeszcze w czasach, gdy koncepcja genetycznej fenomenologii nie była nawet *explicite* wyłożona, co dowodzi tylko jej głębokiego zakorzenienia w twórczości autora *Badań logicznych*¹⁷. I za każdym razem mamy do czynienia z redukcją nazwaną na użytek tego tekstu „fetalną”, bynajmniej przez Husserla nie wykoncypowaną, lecz mającą swe antecendencje w dziejach myśli europejskiej.

VII.

W samej idei redukcji fenomenologicznej nie ma jak dotąd niczego, czego w sposób zasadniczy nie dałoby się przeprowadzić. Więcej nawet, typ myślenia redukcyjnego rozwinięty przez Husserla i awansowany na jedną z głównych osi problemowych jego filozofii był przez dawniejszą filozofię na tyle upowszechniony, na tyle zrósł się z jej uprawianiem jako pewnej ogólniejszej działalności, że nie sposób go przypisać do określonej szkoły czy konkretnego stylu filozofowania. Mówiąc to, nie musimy dokonywać przechyłu w drugą stronę i w miejsce opinii, że redukcja stanowi dziwną, idiosynkratyczną własność Husserlowskiego myślenia, przyjmować przeciwstawnego poglądu, że twórca fenomenologii wszystko, co miał w tej sprawie do powiedzenia, odziedziczył po przodkach. Konieczny jest tu pogląd znacznie bardziej wyważony.

VII – 1. W klasycznych redukcjach filozoficznych, zarówno w wersji kategoryjnej, jak fetalnej, wychodzimy od konkretnego zjawiska, dziedziny czy zespołu zjawisk, by przez ukazanie w odmienny sposób fundującej je zawartości osłabić zarazem moc istnienia, z

¹⁶ Do tego akurat punktu przywołuję znakomite fenomenologiczne opracowanie tematu Ludwiga Landgrebego; L. Landgrebe, *Fenomenologia a marksizm: problem cielesności i teleologii*, przeł. B. Markiewicz (w zbiorze:) *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. M.J. Siemka, Warszawa 1978.

¹⁷ Aguirre we wspomnianej książce *Genetische Phänomenologie und Reduktion* impuls umożliwiający przejście do koncepcji genetycznej fenomenologii widzi m.in. w wydobyciu implikacji takich pojęć, jak apercepcja, antycypacja, motywacja, wypełnienie, które wydają się integralnie zrośnięte z dojrzalą filozofią Husserla; dz.cyt., s. 149 i nast.

jaką ich konwencjonalne wizerunki narzucają się odbiorcy. Ruch redukcji przekształca tu najpierw treść, a potem, w konsekwencji, wymiar egzystencjalny tego, co staje się jego przedmiotem. Szczególnie istotne jest przy tym, że efekt końcowy tego rodzaju redukcji obejmuje swym zasięgiem tylko te fenomeny, jakie w ramach postępowania redukcyjnego były *explicite* rozważane, resztę pozostawiając nietkniętą. W filozofii wcześniejszych epok dzięki redukcjom inaczej patrzymy, przykładowo, na tradycyjny kształt bytowy czasu, przestrzeni, państwa, fenomenów duchowych składających się na chrześcijaństwo, itp., ale uruchomiony w ten sposób impet redukcyjny nie infekuje całości dookolnego świata, który zostaje tym, czym był — obiektywnym medium, w którym człowiek żyje i działa i do reguł którego musi się stosować. Redukcja tak poprowadzona nosi na sobie konieczne znamię **partykularności**.

Husserl postępuje inaczej. Jego redukcja jest **uprzedzającym gestem**, zawłaszczającym **zawczasu wszystko**, co się tylko da zawłaszczyć, zmieniającym postawę wobec świata naszego życia **przed** rozpoczęciem eksplikacji któregośkolwiek z fenomenów cząstkowych leżących w polu poznania. **Zanim** przystąpimy do systematycznego badania, krok po kroku, segmentów naszego doświadczenia uniwersum, uniwersum to jako **całość** musimy zredukować do wymiaru czystej świadomości, i tylko pod rygorem przestrzegania tej zasady wolno nam prowadzić prace szczegółowe. Akcent w pojmowaniu redukcji przesuwają się zatem od spraw treściowych na kwestie egzystencjalne, i to właśnie te ostatnie ulegają w fenomenologii uwypukleniu. Zaznaczamy to przesunięcie nazwą „zawieszenie tezy naturalnego nastawienia”.

VII – 2. Być może najtrudniejsza do zrozumienia różnica między klasycznym a Husserlowskim podejściem redukcyjnym jest ta, że dawniejsze redukcje **niweczyły** przedmioty, które zarazem redukowały — czas i przestrzeń niezależne od rzeczy są „urojeniami”, związek przyczynowy immanentny przyrodzie nie istnieje, itp. Tymczasem Husserl, przekształcając przedmioty przez redukcję, zmieniając ich charakter egzystencjalny, nie **walczy** z nimi. Jego impet zwraca się nie przeciwko światu, i nawet nie przeciwko jego obiektywności (choć obiektywność pozostaje dla filozofa jednym z najważniejszych problemów), lecz przeciwko **jedyności i nieprzekraczalności** tej obiektywnej formy, w jakiej świat się nam narzuca. Dlatego też w fenomenologii

uniwersum naszego życia znaczy sobą długą drogę swego kształtowania i rozwoju z macierzy subiektywności, a rzeczą fenomenologa jest jedynie cierpliwie tą drogą podążać.

Wsluchajmy się w niezwykle charakterystyczną w tej materii wypowiedź Husserla z *Kryzysu*, nie zwracając na razie uwagi na to, że zamiast o „redukcji”, mówi się tam o „epoché”:

Idzie tu szczególnie o wykazanie, że filozofujący, dzięki [dokonaniu] *epoché*, otwiera sobie nowy sposób doświadczenia, myślenia, teoretyzowania, w którym wyniesiony **ponad** swoje naturalne istnienie oraz **ponad** świat naturalny, nic nie traci ze swego istnienia ani jego obiektywnych prawd, ani też nie traci nic z umysłowej spuścizny swojego życia w świecie (...), odmawia sobie jednak (...) kontynuowania naturalnego przebiegu swojego życia należącego do świata, tj. postawienia zagadnień egzystencji (...) na podłożu dostępnego mu świata. Wszystkie więc naturalne zainteresowania wystawione są poza nawias. Świat jednakże, wzięty dokładnie takim, jaki dla mnie wcześniej był i wciąż jest (...) nie został wcale stracony z oczu (...). Postawiłem się **ponad** światem, który teraz w całym swoistym sensie, stał się dla mnie **fenomenem**.¹⁸

Mówi się tu, co prawda, o fenomenie świata, lecz nie o epifenomenie, nie o „dialektycznym pozorze” w sensie Kanta. A dzieje się tak dlatego, iż zacytowany fragment zawiera jedną z najbardziej charakterystycznych figur Husserlowskiej dynamiki: zderzenie dwóch przeciwbieżnych sił, które nawzajem się równoważą. Z jednej strony w powietrzu wyczuwa się powiew rewolucyjnego niemal fermentu: gdy tylko zastosujemy procedury transcendentalnej fenomenologii, gdy tylko zastosujemy *epoché*, zmieni się wszystko, filozofujący otworzy sobie bramę do nowego życia. Ale z przeciwnej strony nadpływa i gasi tę rewolucyjną burzę chłodny ton rozważań — świat nie został wcale stracony z oczu, wszystko w nim jest i pozostanie na swoim miejscu. W rezultacie gruntownemu przeobrażeniu ulega nasz stosunek do świata, którego obiektywistycznym nachalstwem nie musimy się już przejmować, ale sam świat wciąż jest taki, jaki był. O ile wcześniejsze redukcje miały charakter **kasujący**, redukcja fenomenologiczna (tak kategorialna, jak

¹⁸ Cytuję w polskim przekładzie Jana Szewczyka: E. Husserl, *Kryzys nauki europejskiej a transcendentalna fenomenologia*, przeł. J. Szewczyk; „Studia Filozoficzne” 1976 nr 9, s. 113.

fetalna) jest **konserwująca** — zmieniając wszystko w naszym myśleniu, realnie nie zmienia niczego¹⁹.

VII – 3. Niezależnie jednak od tego, wszystkie filozoficzne redukcje, i te przedfenomenologiczne, i tę o Husserlowskiej proveniencji, charakteryzuje wspólnota dwóch wyeksplikowanych wyżej momentów: treściowego i egzystencjalnego²⁰. Różnice w ustawianiu ich priorytetów, w definiowaniu zasięgu redukcji, czy w określaniu jej wyniku końcowego są ważne, ale nie na tyle, by te zasadnicze podobieństwa przesłaniać. Właśnie dlatego pozwoliliśmy sobie stwierdzić, że Husserlowska redukcja fenomenologiczna ma długą tradycję. Z pełną zarazem premedytacją używa się tu ogólnej nazwy „redukcja fenomenologiczna” bez dodatkowych specyfikacji, które w prowizorycznych, szkicowych ustaleniach Husserla na ten temat mają swoją wagę: redukcja eidetyczna, kartezjańska, psychologiczna, transcendentálna, itd. Tak samo nie przywiązujemy wagi do innego podziału: na *epoché* jako wstępną fazę redukcji zawierającą jej moment zwany tu „egzystencjalnym” i redukcję właściwą. Niezależnie bowiem od tych podziałów, które nigdy zresztą nie były u Husserla zbyt stanowcze, problematyka redukcji w fenomenologii jest jedna, odzwierciedlająca zasadniczo jeden kierunek rozwoju myśli i wymagająca jednolitej aparatury dla swej egzegezy.

VIII.

Odpowiedź na pytanie, czemu procedura zespolona z filozofią naturalnymi więzami, po przeniesieniu jej i pewnej modyfikacji na terenie fenomenologii narobiła aż takiego szumu, wymaga z pewnością odrębnego studium, na które nas nie stać. Z pewnością nie wszystko da się wytłumaczyć wpływami Heideggera i jego koncepcji, skoro i inni adepci nurtu, znacznie bardziej skłonni do trzymania się litery nauk autora *Ideji*,

¹⁹ W naszych czasach Husserl nie musi mieć zresztą monopolu nawet na redukcję konserwującą w filozofii. Bardzo podobną figurę w odniesieniu do Freuda kreśli Paul Ricoeur w swojej pracy o nim; zob. tenże, *O interpretacji. Eseje o Freudzie*, przeł. M. Falski, Warszawa 2008, s. 65. Oczywiście, u Freuda może chodzić tylko o procedurę, nie zaś o tematyczne pojęcie redukcji.

²⁰ Podział na egzystencjalny i treściowy moment redukcji pokrywa się zakresowo ze stosowanym niekiedy w odniesieniu do redukcji fenomenologicznej podziałem na jej aspekt negatywny (*Reduktion von*) i pozytywny (*Reduktion auf*).

przeżywali na tle zagadnienia redukcji poważne dylematy. Tytułem najzupełniej próbnej hipotezy wysunąć można następującą opinię: problem redukcji postawiony przez Husserla rozniecił spory i podzielił grono uczniów na zwalczające się obozy w okresie, gdy Husserl jeszcze żył, tj. gdy fenomenologia wciąż była filozofią *in statu nascendi*, o konsystencji wulkanicznej lawy, stygnącej dopiero i nabierającej kształtów. Za wcześnie było, żeby powoływać się na kanoniczne dla doktryny rozwiązania, które, przetrzymując dziejowe burze, zaświadczałyby o jej skuteczności i tworzyły miarę jej sukcesu. W takich warunkach na czoło wysuwać się musiały (albo przynajmniej musiały zaznaczać swą istotność) problemy metodologiczne, których rozstrzygnięcie miało na celu torowanie drogi przedsięwzięciu, usuwanie teoretycznych zapór, rozwiewanie wątpliwości i obaw, tak by ostatecznie zagwarantować swobodny przepływ wciąż przybierającemu na sile nurtowi. Naczelnym problemem metodologicznym stał się właśnie problem redukcji obrosły mnóstwem konfliktów, niejasności i interpretacji, których porządkowanie na poziomie czysto teoretycznych ustaleń wydawało się decydować o „być albo nie być” całego ruchu.

Dziś sytuacja fenomenologii jest zgoła inna. Fenomenologia dowiodła swej siły w tym sensie, że okazała się filozofią niezwykle wpływową dla rozwoju myśli europejskiej ostatnich dziesiątków lat, i to nie przez teoretyczne roztrząsanie pierwszych zasad, ale po prostu przez niebywałą obfitość konkretnych rezultatów analitycznych odnoszących się do najrozmaitszych dziedzin doświadczenia. To właśnie praktyka analityczna, umiejętność kreślenia drobiazgowych opisów nieprzeliczalnego mnóstwa fenomenów naszego życia przesądziła o tym, że fenomenologia historycznie stała się działalnością płodną i owocną. A przy tym autorzy owych opisów często sprawiali wrażenie, że na swej drodze w ogóle nie napotykały problemu redukcji; miast rozstrzaskiwać się o jej rafy po prostu nad nimi szybowali, albo obojętnie przechodzili obok nich, jakby w swej praktycznej robocie (bo nie w teoretycznych deklaracjach, rzecz jasna) nie byli wcale świadomi ich istnienia. Współczesna samoświadomość (jeśli, naturalnie, nie załamuje się ona pod ciężarem innych anty-fenomenologicznych argumentów) ze skuteczności na polu cząstkowych analiz powinna wyciągnąć wnioski i dostosować końcowe ustalenia w tym przedmiocie do faktu, że praktyka w omawianym nurcie filozofowania kroczyła do przodu wbrew czarnym scenariuszom metodologów i krytyków redukcji. Nie znaczy to, iż redukcję należy uznać za

problem pozorny, bo już choćby przywołane nawiasowo stulecia tradycji przemawiałyby przeciwko takiemu lekceważeniu. Redukcja wymaga jednak przeklasyfikowania ze spędzającej sen z powiek aporii na swego rodzaju automatyzm, który instaluje się samoczynnie w chwili, gdy fenomenolog rozpoczyna rozważanie jakiegokolwiek konkretnego problemu, i wspomagająco, acz dyskretnie, działa, gdy praca fenomenologa normalnie się rozwija. Sprowadzenie redukcji do takiego niemalże banału lepiej, jak sądzę, tłumaczy długotrwałą ekspansję fenomenologicznego filozofowania, niż uprawiana od dziesiątków lat demonizacja tej procedury.

IX.

Najprostsza definicja redukcji fenomenologicznej sumująca dotychczasowe wywody mogłaby brzmieć tak: Jest to technika myślowej dystansacji (*reservatio mentalis*) względem zastanego świata, starająca się zeń wydobyć maksymalnie wiele uczłonozań wnoszonych przez świadomościowe obcowanie z nim, niedostępnych dla kogoś, kto świat przeżywa w trybie pełnego zaangażowania²¹. Technika ta nie niweczy sensu obiektywności świata („świat pozostaje tym, czym był dotąd”), a tylko próbuje opisać, na czym on polega i co go buduje.

Gdy praktykuje się redukcję, o dowolnym fenomenie nie wolno myśleć w kategoriach pozwalających rozpoznawać go potocznie, w zastałej bytowości jego wieku starczego, lecz należy go sprowadzać do form bardziej dlań podstawowych — do segmentujących go ujęć świadomości. Fenomenologia nie pozostaje przy obiektach w postaci „kompaktowej”, scalonych w wyniku długotrwałej rutyny przebywania z nimi, lecz stara się je delikatnie rozcinać wzdłuż tych linii podziału, jakie obcująca z obiektami świadomość sama wytworzyła. Jest to zadanie nie mniej, ale i nie bardziej trudne, niż np. zadanie artysty-malarza, który, operując przedstawieniowym tworzywem, musi wystrzegać się nadmiernego przywiązania do jego funkcji reprezentacyjnej i wyćwiczyć w

²¹ „Zastaność” świata polega w fenomenologii nie tylko na utrwalonych schematach potocznych, lecz i na utrwalonych przekonaniach w zakresie tzw. nauk pozytywnych. Stąd redukcja żąda dystansacji nie tylko wobec świata naturalnego nastawienia, lecz również nieprzyjmowania jako podstawy rozważań wyników badań naukowych.

dostrzeganiu w nim układu linii, barw i kształtów; albo też zadanie poety, który, „pracując w słowie”, nie może polegać wyłącznie na przenoszeniu przez nie treści ideowych, lecz powinien pieczołowicie zadbać o ich organizację foniczną i rytmiczną. Przedsięwzięcia to niełatwe, wymagające treningu, dla większości ludzi nawet po uporczywych ćwiczeniach prawdopodobnie niewykonalne, ale to nie znaczy, że niewykonalne **w ogóle**. Uchybieniem z punktu widzenia tak postawionego celu będzie, jeżeli malarz czy poeta, zaakceptowawszy zasady swojej sztuki, będzie mimo to pacykować tradycyjne przedstawiające malunki lub pisać zaangażowane rymowanki bez żadnej troski o walory tworzywa. Tak samo uchybieniem dla fenomenologa będzie, jeśli zamiast rozdrabniać badane zjawisko na jak najwięcej cząstek inności wynikających z przyjęcia świadomościowej perspektywy, będzie w deskrypcji posługiwał się tym skostniałym potocznym sensem, jakim dysponował już w punkcie wyjścia (co w końcu zaowocuje logicznym błędem *petitio principii*). Choć jednak ryzyko popadnięcia we wspomniane trudności jest duże, to przecież znów nie znaczy, że całkiem nieuniknione.

Nazwijmy ten najprostszy, chciałoby się rzec pospolity sens redukcji, jej sensem **operacyjnym**. Wedle naszego przekonania, jest to równocześnie jej jedyny sens **realny**. Jeżeli kłopotów z redukcją nie traktujemy jako problemu urojonego, którym nie warto zaprzętać sobie głowy, i jeżeli równocześnie uznajemy, że praktyka analityczna fenomenologii nie przechodzi mimo niego obojętnie, lecz go w siebie wciela i jakoś rozwiązuje — to nie ma innego wyjścia, niż przyjąć ów wyżej wyeksplikowany operacyjny sens za *de facto* w fenomenologii stosowany.

X.

Gdyby redukcja ograniczała się tylko do wyłuszczonego przed chwilą sensu operacyjnego, łatwego do pojęcia (co nie znaczy praktykowania), fenomenologia nie stałaby przed problemową aporią redukcji. Natrafia na nią, ponieważ na ów sens, faktycznie wcielany w życie i praktykowany, ale niekoniecznie uświadamiany, nakładają się inne, które nie są już, ani nawet nie mogą być praktykowane, lecz wynikają z przypisywanego Husserlowi metodologicznego ideału filozofii. Getyńscy uczniowie Husserla uprawiający filozofię o orientacji realistycznej odrzucają redukcję, sądząc, że

kryje się za nią pogląd odmawiający światu jego własnej rzeczywistości²². Obarczają więc oni redukcję sensem **metafizycznej presupozycji**, który jednak wydaje się możliwy do odparcia nawet w świetle wysuniętych dotąd, skromnych przesłanek. Trzymając się użytej raz „artystycznej” metafory: cechująca malarza lub poetę nadwrażliwość na tworzywowe jakości widzialnego świata i języka, która pozwala postrzegać w nich przede wszystkim rozedrganą mozaikę efektów, nijak się ma do kwestii sposobu istnienia wizualności czy językowej pojęciowości. Z faktu, iż pewną zaskorupiałą w sobie treść udało nam się oddać przy pomocy serii kolorystycznych lub językowo-brzmieniowych efektów, nie płyną żadne wnioski pozwalające stwierdzić, czy owa treść jest względem tych efektów bytowo samodzielna, czy nie. Analogicznie rozumując, nadwrażliwość fenomenologa na walory wynikłe ze świadomościowego kontaktu ze światem prowadzi do dostrzeżenia spodniej gmatwaniny subiektywnych wątków pod wierzchnią gładzią każdego ze światowych fenomenów, ale niczego nie stwierdza na temat ich bytu sprzed nastania fenomenologicznej *epoché*. Egzystencjalna derealizacja będąca koniecznym komponentem redukcji (bądź wręcz, jak u Husserla, jej sednem) oznacza tu tylko **defamiliaryzację**,²³ odmowę spoufalenia ze zjawiskową samowystarczalnością świata, przy pozostawieniu problemu jego faktycznej samowystarczalności w stanie nierozstrzygniętym. Brak

²² Drobny przyczynek do tego, jak dalece metafizyczne pojęcie redukcji obciążać może poglądy filozofa, niech stanowi jedno zdanie z przemówienia Ingardena na stulecie urodzin Husserla: „Realność tego świata, a tym samym niesłychany ucisk, pod którego presją żył i cierpiał przez szereg lat, [Husserl] usiłował jakby zrzucić z siebie, osłabiając niejako charakter jego istnienia i robiąc go jedynie intencjonalnym odpowiednikiem czystej świadomości”; R. Ingarden, *Przemówienie radiowe na stulecie urodzin Edmunda Husserla* (w:) tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 628. Najwidoczniej dla polskiego filozofa oczywiste jest, że filozofia późnego Husserla przez zawarty w niej motyw redukcji musi kojarzyć się z „osłabianiem charakteru istnienia świata”, a to z kolei wpływa między innymi z osobistego motywu życia w epoce kryzysowej.

²³ Por. D. Byers, *Intentionality and Transcendence*; op.cit., s. 68 – 69.

zrozumienia dla tego faktu ze strony realistycznych fenomenologów wynika prawdopodobnie z podciągania Husserlowskiej redukcji pod schemat dawniejszych redukcji „kasujących”, które z chwilą dojścia do skutku redukcyjnej absorpcji wykazywały bezużyteczność przedmiotu w dotychczasowej postaci.

Katarzyna Szkaradnik

Uniwersytet Śląski

The Metanarrative of Postmodernism? The Apories of Emancipated Thought. Abstract

Because the assumptions of postmodernism are something obvious, the authoress decided to look at this obviousness in order to examine its second bottom, like deconstructionism does. Postmodernism speaks out against fundamentalism, universal truths as well as metaphysical notions. According to Lyotard, these notions were related with each other in totalizing metanarratives, that is tales including liberating teleology focused on the Freedom and the Truth. The end of these optimistic ideas was a result of the experience of Auschwitz and totalitarianism. Today, although postmodernism shows itself as an anti-dogmatic orientation, it became a predominant theory. So as "speculative metanarrative" it legalizes knowledge, imported to its own discourse. It propagates – as universal and irrefutable – the truth about relativism and the mediatization of reality, but on the other hand, in the face of the melting of "I" in fiction by the economy, it turns out that postmodernists long for "mythical" times of plenitude. The eschatological dimension seems to be the most important component of metanarratives and in postmodernism it manifests in the apotheosis of Different and the responsibility, liberating impetuses and the deepening of the spirituality. Such "independence metanarrative" does not concern the "nation" any more, but every of us, equally deserving worry and compassion. Postmodernism wants to become a leading thought of our times, which require of us, as Bauman writes, to alter our casualness in destination. It turns out, that the hidden background of postmodernism is the pursuit of wholeness, but not annihilating totality. The cracks and margins have to be a shield against the fate and make up the foundation of the eschatological hope of postmodernism.

Metanarracja postmodernizmu? O aporiach myśli wyzwolonej

Wykorzystując tendencję do analizy jakiegoś modnego aspektu kultury przez pryzmat którejś ze współczesnych jej teorii, postanowiłam w kategoriach fenomenu kulturowego rozpatrzeć sam postmodernizm – wciąż będący *en vogue*, choć traktowany zazwyczaj jako orientacja myślowa, czyli właśnie rodzaj narzędzia

badawczego. Co więcej, chcę przekornie spojrzeć nań niejako „samozwrotnie”, jego własnymi oczyma, mianowicie z punktu widzenia sytuacji, którą opisuje ukute przez Jean-François Lyotarda hasło „kryzysu wielkich opowieści” [Lyotard 1997, 111, 163 i in.] – hasło nieodzowne w każdym zestawieniu „cech dystynktywnych” postmodernizmu. Czy jednak, paradoksalnie, sam ów prąd nie stał się obecnie taką metanarracją, narzucającą jednostkom ramy rozważań w imię pragmatycznej swobody konwersacyjnej, pluralizmu, dowartościowania uciśnionego Innego oraz neglizowania i oprotestowywania wszelkich ide(ologii), które przejawiają ambicje absolutności i niewzruszoności? Metanarracją równocześnie nakierowaną na zbawienie swych coraz bardziej znużonych i rozczarowanych wyznawców?

* * *

Trudno byłoby zanegować stwierdzenie, że żyjemy w dobie ponowoczesnej, postmodernistycznej, czy ewentualnie w późnej nowoczesności, jak chce Anthony Giddens [2002, 15-49]. Jeżeli kwestia terminologii jest tutaj sporna, to głównie w związku z problematyczną relacją owego nurtu/tendencji/epoki do modernizmu, od którego już ze względu na swoją nazwę postmodernizm nie może się wyzwolić i którego najwyraźniej nie da się przekroczyć, lecz należy zrewidować, „przepracować” [Lyotard 1998b, 41] czy „przeboleć” [Vattimo 2006, 160-161]. Zasadne, aczkolwiek nieostre, zdaje się rozróżnienie na ponowoczesność w sensie sytuacji historyczno-kulturowej i klimatu intelektualnego oraz postmodernizm jako kategorię estetyczną, zespół tendencji w sztuce, jak również m.in. w filozofii. Mimo iż odcina się on od kategoryzacji, można przecież wskazać jego generalne wyznaczniki, skrupulatnie wypunktowane w podręcznikach teorii kultury czy teorii literatury, a przez Ihaba Hassana zestawione w tabelkę opozycji z cechami modernizmu (nb. warto zauważyć, że postmodernizm, głównie za sprawą myśli Derridy, stara się na pozór przejrzyste opozycje dekonstruować). I choć w przeciwieństwie do awangardy modernistycznej tzw. postmoderniści unikają programów czy manifestów, da się wyróżnić owe sztandarowe hasła, składniki postmodernistycznej postawy, które można dla niej uznać za znamienne. W tym miejscu kluczowa (rzekłoby się „centralna”, ale to pojęcie ustąpiło w dyskursie „post” bezładnemu kłęczu) wydaje się rola antyfundamentalizmu,

pociągającego za sobą sprzeciw wobec wszelkich tzw. monadycznych totalności¹, pojęć pisanych wielką literą i mających wyrażać (reprezentować) prawdy ogólne, systemowe i niepodważalne, typu Ład, Sens, Historia, Wolność, Społeczeństwo, Podmiot. Jak zauważył wspomniany już Lyotard, pojęcia te nie występowały nigdy w izolacji; uwikłane były zawsze w całościujące, dążące do ostatecznych uzasadnień opowieści, które wszakże:

(...) w odróżnieniu od mitów nie poszukują tej prawomocności w źródłowym akcie założycielskim, lecz w mającej nadejść przyszłości, to znaczy w pewnej Idee czekającej na realizację. Owa idea (wolności, „oświecenia”, socjalizmu etc.) ma walor uprawomocniający, ponieważ jest uniwersalna. Organizuje wszystkie warstwy ludzkiej rzeczywistości. Nadaje nowoczesności swą charakterystyczną modalność: jest to *projekt* (...) [który] nie został zarzucony, zapomniany, lecz zniszczony, „zlikwidowany”. (...) Można przyjąć „Auschwitz” jako nazwę paradygmatyczną, odnoszącą się do tragicznego „niedokończenia” nowoczesności [Lyotard 1998a, 30-31].

Pięknobrzmiące emancypacyjne hasła modernizmu zakończyły się więc zdaniem filozofa gwałtownie i definitywnie; doświadczenia totalitaryzmów i masowej eksterminacji położyły kres utopiom, wierze w triumf wolności „ludu”, w powszechny plan i w „lepszy świat” – ostateczny Cel pochodzenia ludzkości. W ślad za tym przyszła bezpardonowa krytyka podmiotu racjonalnego oraz transparentnego, a zarazem dostrzeżenie Inności, marginalizowanej, tłamszonej dotychczas przez unifikującą myśl zachodnioeuropejską. Stąd oddanie głosu dyskryminowanym mniejszościom, ujawnienie się fragmentaryzacji świata i kultur uznawanych wcześniej za „funkcjonalne całości”; nacisk – już u Foucaulta – na przerwy, pęknięcia, cięcia w oficjalnej wizji rzeczywistości [Foucault 1977]. On sam stał się ikoną nowych, konstruktywistycznych prądów za sprawą ukazania, że pojęcia mają charakter historyczny i wyłaniają się z walki dyskursów wplecionych w stosunki władzy. Że władza potrzebuje ugruntowujących ją idei i podtrzymuje się poprzez odpowiednią politykę kulturową, w tym odpowiadające swym interesom użycie języka; zabiegi, które Pierre Bourdieu nazwał przemocą symboliczną [Kłoskowska 2006, 21-32]. (Nb. taka demaskacja

¹ Określenie Paula de Mana [cyt. za: Burzyńska, Markowski 2007, 362].

ideologicznego zniewolenia i fałszywej świadomości nie odchodzi daleko od XIX-wiecznych diagnoz Marksa). Przekonanie o przenikających reprezentacje kulturowe relacjach władzy ukształtowało postawy nieufności, a historia ostatniego stulecia oraz rozwój naukowo-technologiczny dały bodziec do szerzenia się sceptycyzmu jako rezultatu konstatacji braku zarówno prawdy ostatecznej, jak i trwałości kultury Zachodu (głównie kultury „wysokiej” i etyki). Braku odpowiedzi – mogącego wszakże oznaczać brak ograniczeń oraz nowe szanse dla tych, którzy dotąd musieli milczeć.

Nie ma sensu wyszczególniać tu owych elementów „ducha postmodernizmu”, chyba żeby właśnie w tym duchu się nimi bawić – pastiszowo, żonglując cytatami, ironizując. Wszystkie one są bowiem prawdami „oczywistymi”, nazywającymi zdiagnozowaną zgodnym chórem nieoczywistość współczesnej rzeczywistości, która zresztą być może całkiem dla nas niepostrzeżenie zginęła wyparta przez Baudrillardowską hiperrzeczywistość. Jeżeli referowane przeze mnie zagadnienia wydają się truizmami, mamy najlepszy dowód na to, iż postmodernizm stał się – wbrew samemu sobie? – orientacją fundamentalną w dzisiejszej myśli filozoficzno-teoretycznej i jako taka może stanowić warte zbadania zjawisko kulturowe. Występując przeciw terrorowi dogmatyzmu, przeciw uniwersalizmowi, sam przybrał postać uniwersalnego – że tak się wyrażę – „wszystkotłumaczącego”² klucza, czy po prostu mody. Widać to szczególnie w humanistycznym dyskursie akademickim, opanowanym od dłuższego czasu przez cieszące się niebywałą popularnością „odnogi” postmodernizmu – poststrukturalizm, studia *gender*, *queer*, postkolonializm, neopragmatyzm czy historyzm. Na uczelniach są one zwykle propagowane jako najtrafniejsze narzędzia odczytywania tekstów kultury³. W tym kontekście warto przypomnieć postawioną na początku tezę, iż postmodernizm stanowi rodzaj metanarracji. Jak należałoby ją rozumieć? Przeciwny rzeczonym prądom teoretyk

² Co właśnie trzeba by zapisywać nie osobno, zgodnie ze słownikiem, tylko łącznie, jakby chodziło o absolutną, w pełni zaspokajającą potrzeby jakość, niczym w reklamach sprzętów i gadżetów elektronicznych.

³ Chociaż ostatnio muszą zmierzyć się np. ze święcącym triumfy neoewolucjonizmem, co przynajmniej nieco ożywia dyskusje naukowe.

konserwatyźmu Roger Scruton w następujący sposób „dekonstruuje” (a jednak!) dekonstrukcję, uwydatniając jej totalizujące zapędy:

(...) nie ma takiego punktu obserwacyjnego, z którego można by ocenić dekonstrukcję. Gdyby *był* taki punkt (...), byłaby nim filozofia, ale filozofia uległa dekonstrukcji. Dekonstrukcja zatem sama dowodzi swojej słuszności i kulturze odrzucenia dostarcza (...) dowodu, że „nie jest ona z tego świata” i przychodzi, by ów świat osądzić. Oczywiście, ta wywrotowa intencja w żaden sposób nie zabrania dekonstrukcji stać się ortodoksją, filarem nowego establishmentu i oznaką konformizmu (...). Ale pod tym względem nie różni się ona niczym od innych wywrotowych doktryn: np. marksizmu, leninizmu i maoizmu. Podobnie jak pop, który szybko staje się oficjalną kulturą państwa postmodernistycznego, tak też kultura odrzucenia staje się oficjalną kulturą postmodernistycznego uniwersytetu [Scruton 2006, 181].

Trudno nie zgodzić się z obserwacją, że właśnie „kultura odrzucenia” zdominowała współczesne myślenie; uniwersalna prawda o różnorodności sprawia zaś wrażenie ekspiacji świata Zachodu zawstydzonego XX-wiecznymi tragediami ludobójstwa, do odpowiedzialności za które świat ów się poczuwa. Jest to oczywiście bardzo szczytna postawa, chodzi mi jednak o zastanowienie się, w jaki sposób wyzwalanie uciemiężonych – a w szerszej perspektywie każdego – wpisuje się w „fabułę” metanarracji.

Na pozór tego typu opowieść, skoro według Lyotarda dokonuje „unifikacji wiedzy”, nie może się odnosić do postmodernizmu. Ten wszak kładzie nacisk na rozproszenie, relatywizm, heterogeniczność, brak owego punktu archimedesowego potrzebnego jako ostateczne kryterium poznania. Wielość nieprzekładalnych – z braku metareguly tłumaczenia – małych, „lokalnych” dyskursów niemal gloryfikuje sam Lyotard, choć są one „reżimami” w grach językowych, które stale mają oblicze agonistyczne. Jego zdaniem zatarg między nimi powinien jednak istnieć, gdyż konsensus nieuchronnie wyrządza krzywdę którejś ze stron [Wróblewski 2010, 130], dlatego też pierwotne poróżnienie, pierwotna niewspółmierność jest bardziej sprawiedliwa niż służba totalitarnemu pojednaniu [Baran 2003, 197]. Zaryzykuję twierdzenie, iż omawiana przezeń wiedza narracyjna zyskuje jego aprobatę, jako że kreuje małe wspólnoty o silnych więziach, na wzór *Gemeinschaft* Tönniesa.

Ujawniałyby się tu zatem jakieś sympatie dla społeczeństwa tradycyjnego, czy nawet „mitycznego” – w każdym razie wyidealizowanego przez rzekomą niepodległość gwałtownym przemianom historycznym i naukowym. Niemniej w tej pochwalie partykularyzmu małych narracji myśl postmodernistyczna jawi się jako trudna do odrzucenia tudzież obalenia idea „zrzucającego zastonę mai”, wzniostego „anty” (antyobiektywizmu, antykartezjanizmu, antyrepresentacjonizmu [Bronk 1998, 53]). Chce ona ogarnąć wszystkie mniejszości – żeby nikt nie znajdował się już „poza” dyskursem. Nowy, prawdziwie demokratyczny „dyskurs rozproszenia” pragnie być myślą przewodnią swoich czasów, pragnie sprostać poczuciu niestabilności i rozedrgania świata, gdy nie liczy się już przynależność do wspólnej tradycji, tylko identyfikacja z epoką, właśnie na gruncie myśli postmodernistycznej [Czerniak 1996, 16-17].

Warto dostrzec tu zapędy do dogmatyczności – człowiek, który podważałby ów dyskurs, naraża się na zarzut resentymetu, reakcjonizmu, rasizmu, seksizmu, homofobii itp., naiwnego (nieświadomego mediatyzacji rzeczywistości) realizmu lub w najlepszym razie – jeśli przyznaje się do wiary w Prawdę i Sens – zarzut bodaj XIX-wiecznego (zgubnego, bo Hegłowsko-absolutnego) idealizmu. Swą wiarę w wartości absolutne lepiej więc przemilczeć pod groźbą uznania za osobę zasklepioną w ciasnej ramie fundamentalistycznych przekonań. Nasuwa się tutaj zatem kwestia problematyczności postulowanej przez postmodernizm swobody przekonań. Niektórzy są zdania, iż od *political correctness* w sprawie np. rasy (jak mówić na „Afroamerykanina”, który nie jest Amerykaninem?) nie jest daleko do przekłamywania rzeczywistości, chociażby nazywania łapówki „szczerą wdzięcznością”, a kłamstwa „oszczędnym gospodarowaniem prawdą”...

Abstrahując od podobnych zastrzeżeń, postmodernizm przypisuje sobie specyficzną rolę oczyszczającą; „myśl wyzwolona” pragnie być również „myślą wyzwolicielską” (niekoniecznie w sensie oświeceniowym, jaki przypisywał metanarracjom Lyotard). Wydawałoby się, że skoro występuje w imieniu skazanych na pogardę i zgubę, to nie uprawomocnia władzy. Gdyby jednak pójść za intuicją Scrutona, podtrzymuje ona władzę dyskursu teoretycznego, który stoi przecież ponad ośrodkami

stricte politycznymi. I – jak starałam się dowieść – mnożąc dyskursy, postmodernizm (przynajmniej w wariacie dekonstruktywistycznym) w zasadzie ucina wszelką dyskusję:

Istniejący konstrukt obejmuje i uprawomocnia dominujący system władzy. Dekonstruowanie go jest dziełem wyzwolenia, usprawiedliwieniem intelektualisty wobec burżuazyjnego wroga oraz „umocnieniem” uciskanych. Powinniśmy wyzbyć się wszelkich panujących pojęć – włącznie z pojęciem obiektywności – i obnażyć ciemność, któremu służą one za maskę. (...) jest to argument, który podkopuje sam siebie, jak „paradoks kłamcy”. (...) Wynika z niego, że istnieje pewne rozróżnienie między słusznym i niesłusznym, ważnym i nieważnym, akceptowalnym i błędnym. W tym przypadku argument ten (który głosi, że wszystkie takie rozróżnienia są ostatecznie bezsensowne) jest błędny. Niemniej jednak ci, którzy przytwierdzili swą flagę do tego masztu, rzadko martwią się o robaka logiki (...). Paradoks jest po prostu jeszcze jedną wywrotową siłą, a jeśli niszczy również moje stanowisko, to daje mi to tym samym więcej swobody, by się nim cieszyć, będąc pewnym, że nie można podnieść przeciwko mnie żadnego argumentu, ponieważ żaden argument w ogóle nie może zostać podniesiony [Scruton 2006, 182-183].

Zdawałoby się, że metanarracje powinny być niesprzeczne i absolutnie logiczne. Jednak po pierwsze dzielą je konflikty (w dwóch głównych wedle Lyotarda „wielkich opowieściach”, emancypacyjnej i spekulatywnej, istnieje sprzeczność pomiędzy tym, co nazwę tu szeregami: „lud–wolność–sprawiedliwość” a „duch–wiedza–prawda” [Lyotard 1997, 99 i nn.], między podmiotem praktycznym a rozwijającym się dialektycznie w ramach Ducha Absolutnego), po drugie one same okazują się antytetyczne. Nie dość więc, że „opowieść spekulatywna” stawia się ponad praktyką społeczną i dzięki swej samowystarczalności czuje upoważniona do określania, czym jest społeczeństwo bądź państwo. To ona przecież podnosi tezy naukowe do rangi wiedzy, sytuując je (te pozytywnie przez siebie zweryfikowane) w uniwersalnym systemie twierdzeń. Owe heterogeniczne tezy zaczynają ją jednak rozsadzać od środka – gdyby zapytać o kryterium naukowej prawdziwości samej tej metanarracji, wychodzi na jaw, że ostatecznie jej jedynym uprawomocnieniem jest przyjęcie własnej prawdziwości jako aksjomatu. Tymczasem „opowieść wolnościowa” z podobnym uporem przypisuje sobie wyższość nad owym czystym dyskursem wiedzy, zakładając

prymat autonomicznego podmiotu działania i wypowiedzi preskryptywnych nad denotującymi, tym samym zaś ujawniając nieusuwalną przepaść między prawdą a powinnością. W efekcie nauka okazuje się dyskursem zaledwie równorzędnym wobec innych. Jak wiadomo, Hegel, upatrując w Duchu Absolutnym metazasady, usiłował z pozycji spekulatywnych godzić te sprzeczności i ocalić podmiot rozpraszający się w mnogości dyskursów, niemniej wewnętrzne napięcie przenikało już całą jego myśl. Myśl, której ponowoczesną „realizacją” można by nazwać bez wątpienia *Koniec historii* Francisa Fukuyamy – niezwykłą „metanarrację spełnioną”, proklamację urzeczywistnienia globalnego projektu społecznego. Podobnie jak w niemieckim idealizmie losy poszczególne mają tam znaczenie jedynie w obrębie zakładanej teleologicznie całości. Lyotard tłumaczył budowę opowieści spekulatywnej następująco:

Godny uwagi efekt podejścia spekulatywnego polega na tym, że wszystkie dyskursy poznawcze dotyczące wszystkich możliwych desygnatów są tu rozważane nie ze względu na wartość ich bezpośredniej prawdy, ale ze względu na wartość, jaką uzyskują dzięki zajmowaniu pewnego miejsca w dziejach Ducha lub Życia, albo, inaczej mówiąc, dzięki pozycji zajmowanej w Encyklopedii, która opowiada dyskurs spekulatywny. Ów dyskurs przytacza je, wydobywając na jaw to, co sam wie, to znaczy wydobywając na jaw siebie. W tej perspektywie wiedza prawdziwa jest zawsze wiedzą pośrednią, składającą się z wypowiedzi przytaczanych i włączanych w metaopowieść podmiotu, który nadaje im prawomocność [tamże, 104].

Czy jednak postmodernizm tym bardziej nie cytuje, przytacza, posługuje się bricolage’em oraz mediatyzacją, operując zmiennymi kontekstualizacjami, wśród których najważniejszym jest kontekst jego samego? I tutaj mamy do czynienia z wiedzą wyłącznie pośrednią (choć zarazem nie „prawdziwą”) – mit o możliwości wiedzy czystej został przecież odrzucony. Jeżeli jednak tamta metaopowieść uzyskiwała prawomocność z nadania podmiotu, to jaka instancja zatwierdza tę w dobie „śmierci podmiotu”, fragmentaryzacji jaźni i labilnych tożsamości? Oto problem iście holistyczny: kto (arbitralnie) będzie konstruował metanarrację, skoro każdy ma (mieć) do tego prawo. Postmodernizm staje w obliczu świata niepewności i braku zakorzenienia. Ale pochwale nomadyzmu sekunduje strach wobec wspomnianej

nieprzekładalności dyskursów, niemożności porozumienia się. Lyotardowska aprobata dla paralogii jest może *sui generis* oswajaniem lęku przed zagrożeniem, mianowicie przed konfliktami z mniejszościami i obcymi kulturami, w stosunku do których odczuwa się – mimo deklarowanego otwarcia – nieustępliwą nieufność. O nasileniu owych lęków świadczy współczesna konceptualizacja terroryzmu, a także np. chętnie wykorzystywane w analizach globalnej sytuacji politycznej książki Samuela Huntingtona *Zderzenie cywilizacji*.

Reasumując powyższe: oddaje się niby głos mniejszościom i wykluczonym, lecz z tego samego powodu, dla którego niegdyś byli zniewoleni – z obawy przed nimi. Tę zmianę postępowania wymusiło, jak się zdaje, poczucie winy, mające świadczyć o naszym dzisiejszym „cywilizowaniu”, a wzbudzane w bogatych i uprzywilejowanych mieszkańcach Zachodu choćby przez świadków oraz badaczy Holocaustu czy teoretyków postkolonializmu. Śmiem twierdzić, że konsekwencją jest to, co dla określenia przeobrażeń w stosunkach wobec czarnoskórych Amerykanów dawno już nazwano rasizmem ukrytym [por. Stephan, Stephan 1999, 51-67]. „Innych” i „napiętnowanych” nadal traktujemy więc jako jednorodne grupy, nie dostrzegając w nich wewnętrznych podziałów, a nawet tarć [Simmel 2005, 146]. Postępujemy wobec nich nie jak autorytarni władcy, lecz jak zwierzchnicy lenni: w zamian za posłuszeństwo obdarzamy ich opieką i wspaniałomyślnie oddajemy im do zagospodarowania pewne ściśle wyznaczone pole. Łagodzimy w ten sposób rzeczywiste oblicze obcych, z wyższością zakreślając ramy ich fascynująco groźnej i przyjemnie drażniącej odmienności – niech stanowią egzotykę, która urozmaica nasze życie, ale w odpowiednim momencie „obcy zrobił swoje, obcy może odejść” [Bauman 2000, 56]. Jak pokażę pod koniec tego szkicu, niektórzy teoretycy postmodernizmu zdają sobie sprawę, że w istocie niewiele się tu zmieniło w zestawieniu z totalizującą epoką nowoczesną, i radykalizując swoje stanowisko, próbują wskazać remedium na ten niepokojący stan.

Niemniej jednak, o czym już wspominałam, ów lęk związany z rozbiem podmiotu nie sprowadza się do napięć między przedstawicielami różnych grup czy wspólnot (nie tylko „wyobrażonych” przeciw), lecz równie ważny jest w odniesieniu do

indywiduum. W myśli postmodernistycznej wyraziście rysuje się bowiem sprzeczność pomiędzy świadomością, że „wszystko już było” – przeto można tylko igrać formą, robić parodie, mrugać okiem do odbiorcy (partnera komunikacji? konsumenta?) poprzez siatkę intertekstualności – sprzeczność między tą zatem świadomością a chęcią oryginalności, jednostkowości, bycia niesprowadzalnym do ogółu (może jednak Ogółu?). Takie balansowanie okazuje się wyjątkowo trudne w konsumpcyjnym (cyber)świecie, (współ)kreowanym przez *mass media*. Zniesienie granic kulturowych [Barker 2005, 236-237] pozbawia szans budowania swej autonomii w odwołaniu do konkretnej wspólnoty. Charakterystyczną więc dla ponowoczesności ironiczną refleksyjność można uznać za odpowiedź na „zbyt wiele świata teraz”, a zbyt mało „przedtem” oraz „potem”. Rzeczywistość ponowoczesna zdaje się bowiem mówić: nie ma przeszłości ani przyszłości, jest wyłącznie terażniejszość, z której trzeba maksimum wchłonąć. Tym samym neguje się jednostkowość, gdyż jednostka – projekt narracyjny, jak zakładano już w epoce nowoczesnej, a co przejął postmodernizm⁴ – musi posiadać „zaplecze” i zarazem ku czemuś zdążać.

Ostatnie ćwierćwiecze XX wieku przejdzie do historii jako wyjątkowe pod jednym względem. Cechą charakterystyczną owych „ponowożytnych” czasów jest całkowity brak oryginalności. Nasze skąpe zasoby inwencji są pasożytniczo ograniczone do *reprodukcji*. Cokolwiek weźmiemy z „nowych” wynalazków – (...) nawet projekt genotypu DNA i ponowoczesna kosmologia – wszystko to karmi się oryginalnością epok minionych, pasożytując na banku danych przechowującym nie same tylko informacje, lecz *już przeżyty* rzeczywistość [Appignanesi, Garratt 2001, 136].

Owa reprodukcja w dziedzinie myśli i kultury stanowi odbicie produkcji kapitalistycznej, która żeby trwać, musi się re-produkować, rozwijając i podtrzymując nieustannie warunki tego rodzaju funkcjonowania. Także i tu (w tym dyskursie) toczy się gra, gdzie nieuniknione są „oszustwa” (samooszukiwanie?), odtwarzanie jest determinantem

⁴ Postawa historyzująca wydaje się interesującym łącznikiem między modernizmem a postmodernizmem; rozpatrywanie ludzkiego doświadczenia w kategoriach narracyjnych jest ostatnio bardzo modne, zwłaszcza pod wpływem hermeneutycznych rozważań Paula Ricoeura, ale też dzięki myślicielom omawianym przez Katarzynę Rosner (2006) w książce *Narracja, tożsamość i czas* (Kraków: Universitas).

istnienia, a wiedza na pozór się rozszerza, w istocie jednak nie może się wyzwolić spod kontroli ekonomii.

Gdy zatem Lyotard zastępuje tradycyjnie wyszkolonego posiadacza wiedzy jego wersją „konsumencką”, nie dowartościowuje ani „nowego” typu posiadaczy wiedzy, ani tego, co w niej rzeczywiście nowe, a tylko potwierdza pośrednio wszechwładzę wolnego rynku. Nowo narodzony konsument wiedzy wkracza dotknięty amnezją w strefę toczącej się już na dobre gry oszustw. On/ona – są mitem ponowoczesności [tamże, 137].

Pragnące poznania „ja” okazuje się przeto ułudą i fikcją. Może dzięki tej konkluzji stanie się jaśniejszym, jak odnieść omawiane tu zagadnienia do metanarracji. Otóż wnioski skłaniają wielu do czarnowidztwa. Ponawiają się u przedstawicieli nieraz zupełnie odmiennych środowisk narzekania na zanik wartości, w znacznej mierze wywołany komercyjnością mediów, tworzoną przez nie pozbawioną głębi iluzją. Wszak kontrowersyjny i wieloznaczny Baudrillard mógłby zostać nazwany wielkim rozpaczającym – Jeremiaszem ponowoczesności, w której trwa samopowielanie immanentnego kodu, w której wszystko jest reprodukcją i nie ma już sztuki, ponieważ sztuczność stanowi sedno rzeczywistości. W podobnych opiniach słychać echo tęsknoty za „dawnymi, dobrymi czasami”, kiedy (otóż to – kiedy?) wszystko było proste i przejrzyste, a jednak pod ową przejrzystością, w głębi, krył się stabilny fundament. Niemniej na pewno nie można za takie „mityczne” czasy uznać epoki modernizmu [Sheppard 1998]. Już wówczas uwidoczniał się kres optymistycznej wiary w człowieka, a krańcowa utrata tożsamości została przenikliwie zobrazowana przykładowo w dziełach Musila czy Kafki. Już wówczas dostrzegano nieredukowalną wieloznaczność rzeczywistości zmuszającą do wyborów, których znaczenie podkreślał chociażby egzystencjalizm Sartre’a. Wówczas dała o sobie znać ambiwalentna postawa wobec humanizmu. Owa modernistyczna niestabilność, ciągła zmiana, ryzyko, fragmentaryzacja nie wykluczała jednak zainteresowania głębią – a może wręcz ku takiemu zainteresowaniu prowadziła. Zwłaszcza filozofowie i ludzie sztuki winni docierać do prawdy i najlepiej urządzać świat (lub raczej to, co z niego zostało) – oto sedno projektu emancypacyjnego.

Z perspektywy postmodernizmu cała nowoczesność była, jako epoka „wielkich narracji”, z założenia skazana na klęskę, wyrosła wszak z krytyki, która obróciła się przeciwko niej. Dezawuowała narrację tradycyjną, dopatrując się w niej mitu czy ułudy, tymczasem sama przekształciła się w jeszcze większą iluzję. Ponowoczesność więc, przynosząca ostateczne odczarowanie świata, może być uznana zarówno za anty-, jak i ultranowoczesną. W takich też kategoriach rozpatrywał ją Lyotard, akcentując zarazem doniosłą rolę awangardy i wzniosłości w ponowoczesnej estetyce (aczkolwiek np. według Stefana Morawskiego ruchy awangardowe były właśnie „sednem światopoglądu modernistycznego” [Morawski 1994, 74]). Jak zaznacza autor *Postmodernizmu dla dzieci*, sztuka ponowoczesna w obliczu własnej niemożności nie syci się nostalgią, nie szuka pocieszenia w stosownych formach, nie zamierza się też nimi bawić, ale chce dawać odczuć, że istnieje coś niedającego się przedstawić [Lyotard 1998c, 27]. Skoro jednak ono istnieje, to chyba nie do końca można mówić o usunięciu wszelkich metafizycznych wsporników.

(...) nieprzedstawialne nie jest „czymś” – co w odpowiednich warunkach dałoby się „jednak” przedstawić. Chodzi raczej o kantowską sytuację ducha, który utrzymuje przedstawialne jako przeciwczłon swojej konstytutywnej pracy. Gdyby jej „na chwilę” zaprzestał, ów przeciwczłon stałby się „czymś” – samoistną, absolutnie przed-stawialną rzeczą [Baran 2003, 202-203].

Może byłby to zatem sprzeciw wobec uprzedmiotowienia tego, co nie daje się wyobrazić, a tym bardziej wyrazić – jakiegoś niedosiężnego *sacrum*? Wyraz niezbywalnych tęsknot, które przezierają spod nawarstwiającej i rozwarstwiającej się problematyki reprezentacji, ideologii, cielesności, racjonalności, praktyk znaczących, polityki różnicy... Nietrudno wszak zauważyć, że definitywne od-czarowanie świata niesie za sobą absolutne roz-czarowanie człowieka. I oto w tej perspektywie objawia się inne metanarracyjne oblicze postmodernizmu. Zgodnie z tym bowiem, jak przedstawia „wielkie opowieści” Lyotard, prymarny dla nich byłby wymiar eschatologiczny. Śmiem twierdzić, iż w gruncie rzeczy z myślą postmodernistyczną jest podobnie. Przy czym nie liczy się już, oczywiście, na obecność (czy też „nadejście”) Logosu, osiągnięcie Istoty Rzeczy, skoro każdą Trwałość przecinają szczeliny „różnicy”,

w które wpychają się pędy pozbawionej struktury „kłącza”. W modernizmie tęskniono do głębi/pełni, teraz utrzymuje się, że może wcale nie jest potrzebna⁵, że tylko krępowała ruchy – niemniej sprawia to wrażenie wyrazu rozpaczy, tak jak postmodernistyczna ironia i retoryka czy fascynacja wielością. Równocześnie postawy te można ocenić jako przejaw bezradności. Bezradności, w której zamiast ku obecności człowiek zwraca się ku zbawczej nieobecności. Przypomina to poniekąd pomysły Lwa Szestowa – żelazne prawa logiki skazują na cierpienie, przemijanie i nieodwracalność błędów, wszakże Bóg potrafi sprawić, iż Sokrates nie zostanie otruty, a grzesznik może być zbawiony. Tyle że „Bóg umarł”, a wraz z nim wszystko, co pomagało Mu nadawać sens. Lecz o ile modernizm dręczyło przerażenie owym rozpadem, o tyle w postmodernizmie przyjęto ten stan jako fakt (co ciekawe w kontekście dogmatyczności rzeczonoego nurtu: nie tylko jako interpretację) i – pomijając wspomniane biadolenie nad upadkiem wartości – postanowiono wykorzystać szanse, jakie z tej sytuacji płyną. Postawiono bowiem, trochę jak u Szestowa właśnie, na „apoteozę nieoczywistości”. Tutaj nieoczywistość wyłania się z przywoływanej już niewspółmierności, z owych szczelin, w których wydarza się coś nieprzewidywalnego, ze swoistej sytuacji granicznej, w jakiej stawia nas raz po raz napotykana i wymykająca się Inność. Inność domagająca się odpowiedzi, możliwej do zrealizowania tylko w odpowiedzialności. A na tę pozwala osłupienie i brak reguł, z jakim musimy stanąć np. wobec tekstu czy każdego zjawiska kultury; w eseju Derridy *Che cos'è la poesia* [1998] konkretnie poematu. Poematu, który przez ojca dekonstrukcji został porównany do potrzebującego opieki (a nie tresury w cyrku) jeża zagrożonego „przejechaniem” przez oswajające go i redukujące jego wieloznaczność instytucje.

W braku przejścia, na samym „skraju tego, co inne jako takie”, coś się przecież wydarza. Coś, co zarazem fascynuje i paraliżuje. Otwiera się nieskończona przestrzeń odpowiedzialności, a owo tkwienie na progu, na granicy, na środku autostrady, która umożliwiając poruszanie się, jednocześnie dzieli i odgradza – staje się nieodzownym warunkiem tego, (...) „aby została podjęta odpowiedzialność”. Oto co ma na ten temat do powiedzenia (...) Derrida: „Gdybym z góry wiedział (...), co należy w każdej chwili czynić, nie byłoby decyzji ani odpowiedzialności (...). Aby coś się

⁵ „Większość ludzi utraciła już nawet tęsknotę za utraconą opowieścią” – wyrokuje Lyotard [1997, 119].

wydarzyło, abym podjął decyzję lub podjął się odpowiedzialności, muszę najpierw nie wiedzieć, co robić; muszę stanąć przed skrajną trudnością i czuć, że dobrze jest zrobić to i zarazem tamto, i że w chwili najwyższej konieczności trzeba zdecydować, trzeba podjąć decyzję. Zatem to w aporii nierozstrzygalności (...) decyzja może być podejmowana. Dla mnie aporia nie jest złem, nie jest też po prostu sprzecznością, logiczną trudnością. Jest ona warunkiem doświadczenia, jest warunkiem decyzji, odpowiedzialności”. Nie wiem, co czynić w tej sytuacji, jak postąpić, jak się zachować w obliczu postawionej kwestii. Nie wiem, jak przeczytać ten tekst – dlatego właśnie mogę go w ogóle czytać. Dlatego mogę mu odpowiadać, ale i odpowiadać za niego [Małczyński 2005, 22-23].

Te jakże patetyczne sformułowania, wzywające do odpowiedzialności i troski, podważają wizję ponowoczesnego myślenia jako nihilistycznego czy przyzwalającego na „*anything goes*”. Niedający się wpisać w horyzonty oczekiwania Inny skłania Derridę do przywołania kontekstu mesjańskiego jako koniecznego dla filozofii [Burzyńska, Markowski 2007, 365]. Warto więc zauważyć, że także cytowany już tu krytyk nowych nurtów w myśli teoretycznej i kulturze przyrównuje dekonstrukcję (uważaną wszak za sztandarowy przejaw postmodernizmu) do... idei religijnej (choć w przeciwieństwie do Derridy miał na myśli doktrynę):

Zależą one od kluczowych zwrotów, które swe oddziaływanie zawdzięczają powtarzaniu i pojawianiu się w postaci długich ciągów tajemniczych sylab. (...) Inkantacje opierają się definiowaniu swojej terminologii, Ich celem nie jest odsłonięcie tajemnicy, lecz zachowanie jej – owinięcie jej (jak powiedziała by Derrida) w święty symbol, w „znak”. (...) Celem nie jest tu uzyskanie znaczenia, lecz upewnienie się, że kwestia znaczenia zostanie stopniowo zapomniana, a samo to słowo, w całej jego hipnotyzującej nicości, skupi na sobie całą naszą uwagę. (...)

Powinniśmy zatem zwrócić uwagę na pokrewieństwo między środowiskiem dekonstrukcjonistycznym a doświadczeniem religijnym (...). Normalną reakcją obrońców dekonstrukcji wobec tych, którzy ją kwestionują, nie jest odpowiedź zawierająca argumenty, lecz zignorowanie zarówno wysuwanej kwestii, jak i osoby, która ją wysuwa. (...) Sama gotowość podjęcia sporu jest dowodem na to, że nie potrafi ona zrozumieć „doniosłości” objawienia, które (...) „przenosi nas na wyższą płaszczyznę”, gdzie niewierny *ulega dekonstrukcji* (...) [Scruton 2006, 186, 188].

O religijnych inklinacjach dekonstrukcji – oczywiście pojmowanych całkiem odmiennie niż przez Scrutona – mogą też świadczyć wywody Tadeusza Sławka, w

duchu Derridy sytuujące ją gdzieś w kręgu filozofii dialogu. Oto piękny, iście wyzwolicielski, eschatologiczny projekt na miarę metanarracji. Projekt spektakularny, chociaż – jak na „wielką opowieść” przystało – dość spekulatywny. Utopia pełnego otwarcia na przyjęcie Drugiego (*unio mystica?*), wykluczającego jakąkolwiek przemoc. Zbawienie każdego w jego niepodważalnej, bezcennej jednostkowości.

Dekonstrukcje to filozofie gościnnego spotkania polegającego na nieograniczonym otwieraniu się, rozstępowaniu się ograniczeń (ścian) przestrzeni przyjmującej gościa. (...) W tym sensie myśl Derridiańska jest także (...) refleksją na temat miłości jako radykalnej postaci relacji z Drugim/Obcym, której intensywność polega na tym, iż nie tracąc swej odrębności, nie opuszczając sfery różnicy, Obcy zostaje in-korporowany przez kochającego, który staje się obecny jakby w „dwóch osobach” [Sławek 1997, 261].

Nie jest to rzecz jasna żadna schizofrenia, lecz swoista teleologia – ostatecznym celem byłaby czysta, jednocząca bez zawłaszczenia miłość do Innego, którego nie przerabia się na „to-samo”. Oczywiście trudno ekstrapolować na postmodernizm jako taki wnioski z *casusu* Derridy, niemniej wydaje się on dobrze ilustrować jeden z rozważanych tu aspektów „metanarracyjności” tej orientacji myślowej. Na dodatek aspekt bynajmniej nie marginalny, przejawiający się chociażby w myśli części neopragmatystów, którzy pragną przełamać jednostronność modernizmu, głosząc swoisty panpsychizm i powszechność doświadczenia jako różnego typu percepcji, a w rezultacie esencjalne pokrewieństwo bytów, oraz postulując pogłębienie duchowości i harmonizowanie swej jaźni ze światem, w czym wykazują podobieństwo do ruchu New Age [por. Wilkoszewska 1994, 220-224]⁶. Można wyprowadzić z tych postaw głębszy sens: oto szukaliśmy pełni poza sobą, zrzucając odpowiedzialność na transcendentne idee, co nie wyszło ludzkości na dobre. Teraz w imię każdej jednostki (nie tylko ludzkiej)

⁶ Abstrahuję tu od zjawiska niezbyt zręcznie nazwanego „postmodernizmem neokonserwatywnym”, którego rzecznicy (np. socjolog Daniel Bell) jawnie opowiadają się za potrzebą powrotu do religijności jako opoki aksjologicznej i remedium na ogołocenie z sensu wywołane przez kulturę modernizmu [por. Dziamski 2003, 23-28].

musimy rozwijać w sobie troskę, ponieważ tylko tak stworzymy – my, nie abstrakcyjne instytucje – lepsze jutro.

Podobne wątki – dotyczące wyzwania etycznego oraz odpowiedzialności, jakie składa na nasze barki ponowoczesność – znajdujemy choćby u Baumana. Świadomość kontyngencji winna przeobrazić relacje między ludźmi, między grupami, których spójność przestała być oczywista i zapewniająca oparcie. Autor *Ponowoczesności jako źródła cierpienia* odżegnuje się wszakże od tzw. tolerancji, która może być przejawem zubożnienia; wzywa on do czegoś więcej:

Aby odsonić w pełni potencjał wyzwoleńczy tkwiący w uznanej za przeznaczenie przygodności, nie wystarczy unikać upokarzania innych. (...) Trzeba uszanować w innych ich inność, a w obcym jego obcość, pamiętając (...), że to właśnie przez odróżnianie się od siebie jesteśmy do siebie podobni (...). [Bauman 2000, 266].

Podobni w inności oraz wspomnianej przygodności. Choć więc „płynna nowoczesność” [Bauman 2006] wiąże się dla Baumana ze zgodą na klęskę (modernistycznego czy metanarracyjnego) projektu, jednak kluczowe znaczenie ma w jego koncepcji kwestia... przeznaczenia. Najwidoczniej przeto od eschatologicznej „wielkiej opowieści” – całkiem jak od owej przygodności – uciec nie sposób... Myśliciel przytacza słowa Agnes Heller, piszącej:

Człowiek przekształca własną przygodność w przeznaczenie wówczas, gdy osiąga świadomość, że uczynił to, co *najlepsze* z nieskończonych w istocie możliwości. Społeczeństwo przekształca własną przygodność w przeznaczenie, gdy jego członkowie dochodzą do wniosku, że nie chcieliby żyć w żadnym innym miejscu ani w żadnym innym czasie niż ten, w którym żyją [cyt. za: Bauman 2000, 264].

Czy taka wizja społeczeństwa nie kojarzy się z dość utopijnym „projektem wiecznego pokoju”, trochę w stylu Kanta? Warto ją pokrótce przeanalizować. Jeśli spośród nieskończonych możliwości da się wybrać „najlepszą”, to jednak istnieje dla nich miara oceny. Przypomina się tutaj jako żywo Nietzscheańskie *amor fati*, fundujące nową hierarchię po „przewartościowaniu wartości” i umożliwiające twórcze

przekształcanie własnego danego i „za-danego” losu, lecz bez walki z nim. W takim razie postmodernizm bynajmniej nie oznacza „końca historii” – teraz oto historia jako najgłębsze doznanie przygodności, którą ma się do zagospodarowania, dopiero się rozpoczyna. Z kolei we wzmiance o niechęci do życia kiedykolwiek czy gdziekolwiek indziej można rozpoznać zawołanie „Trwaj, chwilo, jesteś piękna!”, owe słowa Fausta tak przecież modernistycznego w swoim dążeniu do wiedzy, do samorealizacji, do pełni. Otóż to dążenie do pełni – wbrew pozorom – wydaje się w postmodernizmie jeszcze pełniejsze. Czy bowiem na pewno się ją w pełni odrzuciło? Czy jeśliby nawet się ją odrzuciło, to się jej nie pragnie i nie potrzebuje? Tyle że, po doświadczeniach z totalitarną Całością, pełni – na pozór paradoksalnie – upatruje się w Pustce. W wyzwalających szczelinach i pęknięciach, przez które można umknąć napiętnowanemu skończonością i bezradnością losowi. Tęsknota za absolutnością i pewnością znajduje ujście w ujmowaniu zaledwie wycinków rzeczywistości, nie układających się w spójny obrazek. Nie chodzi zatem o sens hermeneutyczny, lecz o refleksję skierowaną na ponawianie pytania. Pytania o przyszłość i ratunek. Z tym wiąże się, moim zdaniem, postrzeganie przez Lyotarda postmodernizmu jako będącego w stanie permanentnych narodzin – nigdy nie zamkniętego, nie ukonstytuowanego, a zatem nie podlegającego osądowi, lecz zawsze obiecującego nadzieję.

W taki rozumieniu postmodernizm stanowi jeszcze bardziej radykalny projekt niż uznane za „klasyczne” metanarracje. Jeśli neguje się (jak czyni np. Rorty [1994]) epistemologiczne pretensje filozofii i usuwa jedno z trzech fundamentalnych pytań Kanta – „Co mogę wiedzieć?”, to jednak szczelinami wysuwa się na plan pierwszy ostatnie z owych pytań oświeceniowego filozofa: „W czym mogę pokładać nadzieję?”.

BIBLIOGRAFIA

Appignanesi, R., Garratt, Ch. (2001), *Postmodernizm od podstaw*, przeł. A. Szostkiewicz, Warszawa: Emblemata.

- Baldwin, E. i in. (2007), *Wstęp do kulturoznawstwa*, przeł. M. Kaczyński (i in.), Poznań: Zysk i S-ka.
- Baran, B. (2003), *Postmodernizm i końce wieku*, Kraków: Inter Esse.
- Barker, Ch. (2005), *Studia kulturowe. Teoria i praktyka*, przeł. A. Sadza, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Bauman, Z. (1994), *Dwa szkice o moralności ponowoczesnej*, Warszawa: Instytut Kultury.
- Bauman, Z. (1995), *Wieloznaczność nowoczesna – nowoczesność wieloznaczna*, przeł. J. Bauman, Warszawa: PWN.
- Bauman, Z. (2000), *Ponowoczesność jako źródło cierpień*, Warszawa: Sic!
- Bauman, Z. (2006), *Płynna nowoczesność*, przeł. T. Kunz, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bronk, A. (1998), *Zrozumieć świat współczesny*, Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL.
- Brzechczyn, K. (2006), *W obronie metanarracji w filozofii historii* [w:] P. Orlik (red.), *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, Poznań: Wydawnictwo Naukowe IF UAM.
- Burzyńska, A., Markowski, M. P. (2007), *Teorie literatury XX wieku. Podręcznik*, Kraków: Znak.
- Czarnecki, P. (2004), *Postmodernizm, czyli koniec filozofii?*, „Parerga”, 2 (2004).
- Czerniak, S. (1996), *Wstęp* [w:] S. Czerniak i A. Szahaj (red.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów*, Warszawa: Instytut Filozofii i Socjologii PAN.
- Dąbrowski, M. (2007), *Ponowoczesna melancholia. Modelowanie rozumienia*, „Anthropos?”, 8-9 (2007), dostępny w Internecie:
<http://www.anthropos.us.edu.pl/anthropos5/texty/dabrowski.htm>, [dostęp 17.05.2011].
- Derrida, J. (1998), *Che cos'è la poesia*, przeł. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie” 11-12 (1998).
- Dziamski, G. (2003), *Co po nowoczesności? Dwie perspektywy postmodernizmu* [w:] M. A. Potocka (red.), *Postmodernizm. Teksty polskich autorów*, Kraków: Inter Esse.
- Foucault, M. (1977), *Archeologia wiedzy*, przeł. A. Siemek, wstęp J. Topolski, Warszawa: PIW.

- Giddens, A. (2002), *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, przeł. A. Szulżycka, Warszawa: PWN.
- Kłoskowska, A. (2006), *Teoria socjologiczna Pierre'a Bourdieu. Wstęp do wydania polskiego* [w:] P. Bourdieu, Jean-Claude Passeron, *Reprodukcja. Elementy teorii systemu nauczania*, przeł. E. Neyman, Warszawa: PWN.
- Kunce, A. (2003), *Tożsamość i postmodernizm*, Warszawa: Elipsa.
- Liotard, J.-F. (1997), *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*, przeł. M. Kowalska i J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Liotard, J.-F. (1998a), *Dopisek w sprawie narracji* [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Liotard, J.-F. (1998b), *List o historii powszechnej* [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Liotard, J.-F. (1998c), *Odpowiedź na pytanie: Co to jest ponowoczesność?* [w:] tenże, *Postmodernizm dla dzieci. Korespondencja 1982-1985*, przeł. J. Migasiński, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Małczyński, B. (2005), *Odpowiadając na odpowiedź. Lektura „Che cos'è la poesia?” Jacques'a Derridy* [w:] B. Małczyński i R. Włodarczyk (red.), *Czytanie Derridy*, Wrocław: Katedra Kulturoznawstwa Uniwersytetu Wrocławskiego.
- Morawski, S. (1994), *Na tropach modernizmu jako formacji kulturowej*, „Teksty Drugie”, 5-6 (1994).
- Rorty, R. (1994), *Filozofia a zwierciadło natury*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa: Fundacja „Aletheia”.
- Scruton, R. (2006), *Przewodnik po kulturze nowoczesnej (dla inteligentnych)*, przeł. J. Prokopiuk i J. Przybył, Łódź-Wrocław: Thesaurus.
- Sheppard, R. (1998), *Problematyka modernizmu europejskiego* [w:] R. Nycz (red.), *Odkrywanie modernizmu. Przekłady i komentarze*, Kraków: Universitas.
- Simmel, G. (2005), *Socjologia*, przeł. M. Łukaszewicz, Warszawa: PWN.
- Sławek, T. (1997), *Dekonstrukcje i duch przyjaźni* [w:] B. Tokarz i S. Piskorz (red.), *Ponowoczesność a tożsamość*, Katowice: Stowarzyszenie Pisarzy Polskich.

- Stephan, W., Stephan, C. (1999), *Wywieranie wpływu przez grupy. Psychologia relacji*, przeł. M. Kacmajor, Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Szahaj, A. (1994), *Jean Baudrillard – między rozpaczą a ironią*, „Kultura Współczesna”, 1 (1994).
- Vattimo, G. (2006), *Koniec nowoczesności*, przeł. M. Surma-Gawłowska, wstęp A. Zawadzki, Kraków: Universitas.
- Wilkoszewska, K. (1992), *Jean François Lyotarda pojęcie postmodernizmu* [w:] T. Szkołut (red.), *Przemiany współczesnej świadomości artystycznej. Wokół postmodernizmu*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Wilkoszewska, K. (1994), *Postmodernistyczna moderna – za oceanem*, „Teksty Drugie”, 5-6 (1994).
- Wróblewski, M. (2010), *Zatarg Jean-François Lyotarda, czyli o postmodernizmie raz jeszcze*, „Diametros”, 24 (2010).

Adam Śliwiński

Uniwersytet Łódzki

Metaphorical Account of Goodness of polis in Plato's Political Theory. Abstract

In this article Plato's views on goodness of state (polis) are investigated. The study involves a reconstruction of three ways in which Plato describes the goodness of state. Firstly, the metaphorical account is analysed on the basis of some examples from *Statesman* and from *Republic*. Secondly, the approach to the concept of goodness that is strictly connected to the concept of justice (which is the leitmotiv of *Republic*) is considered. Lastly, the paper includes the examination of the relation between the concept of goodness and the law on one hand, and the structure of Forms on the other hand. Deliberation on the role of the metaphor (as a conceptual phenomenon), based especially on the juxtaposition of poleis' political systems and citizens' characters (eighth book of *Republic*), leads to the conclusion that there are three ways in which Plato conceives of state, mixed together in the three literary descriptions. Reductionist point of view that can be associated with Santas's "functional theory of the good" puts emphasis on citizens' natural needs. Within this standpoint state can be regarded merely as a form of human social life, and the goodness of state is simply a metaphor. From holistic perspective, contrary to the reductionist standpoint, state is treated as a separate, or even living, entity consisting of the citizens as its elements, and having its own interests. This approach gives priority to the goodness of state, which is primal in relation to the goodness of citizen. Probably, the most representative for Plato's way of thinking is the paradigmatic point of view, which is present in his Theory of Forms. From this angle, state and human soul are isomorphic objects. Therefore they are subjects of the same attributes, connected with virtues (aretai). However, Plato does not explicitly declare which conceptualisation should be regarded as the most adequate. This makes Plato's political theory incoherent, and may be the reason why it is so controversial.

Metaforyczne ujęcie dobra państwa w politycznej teorii Platona

Jednym z najbardziej kontrowersyjnych elementów Platońskiej nauki o państwie jest pogląd, że władze państwowe powinny decydować o prywatnych, a wręcz intymnych sprawach swoich obywateli. Władca idealnego państwa powinien mieć prawo dobierania małżeństw, rozdzielania rodzin, a nawet określania czasu płodzenia nowych obywateli i wyznaczania im roli w państwie. Nietrudno się domyślić,

że wcielanie w życie takich praw nie spotkałoby się z nadmiernie entuzjastycznym przyjęciem ze strony większości podwładnych. Zatem co, według Platona, ma na celu wprowadzenie takich praw? Celem tym jest oczywiście dobro państwa. Jak jednak wytłumaczyć przekonanie filozofa, że dobro państwa może być realizowane mimo niezadowolenia części, a nawet większości obywateli?

W starożytnej Grecji mocno zakorzeniony był pogląd, iż dobro państwa ma pierwszeństwo przed dobrem jednostki. Naturalnym powołaniem człowieka jest życie w społeczności państwa-miasta. Jednostka nie może się spełnić żyjąc w odosobnieniu. Aby człowiek mógł prowadzić dobre życie, musi żyć w dobrym państwie. Można zatem powiedzieć, że warunkiem szczęścia obywatela, jest pomyślność jego państwa. W takim kontekście zrozumiała staje się skłonność do pewnych wyrzeczeń w życiu prywatnym na rzecz życia obywatelskiego (choć dyskusyjny pozostaje ich stopień).

Do zagadnienia szczęścia obywatelskiego można też podejść z innej strony. Zgodnie z myślą Platona, większość ludzi nie wie, co jest dla nich dobre. Prawdziwe szczęście może dać człowiekowi jedynie poznanie rozumowe – oderwanie się od świata poznawanego zmysłowo i przeniesienie umysłu do świata idei. Dopiero prawdziwa wiedza pozwala zharmonizować różnorakie aspekty życia. Marne w oczach Platona jest życie poświęcone dążeniu do przyjemności cielesnych, gromadzeniu dóbr materialnych – życie targane emocjami, nagłymi porywami ambicji, pożądania. Wobec tego, zarówno pragnienie pomnażania majątku czy zdobywania władzy i sławy, jak i chęć prowadzenia spokojnego, beztroskiego życia z dala od spraw państwa nie są dla człowieka dobre; nie mogą prowadzić do prawdziwego szczęścia.

Faktem jest, że dzisiejsze europejskie demokracje wiele różni od poleis antycznej Grecji. Sądzę jednak, że nie jest nazbyt kontrowersyjnym przekonanie, iż pewne pragnienia takie, jak możliwość decydowania o funkcjonowaniu własnej rodziny, chęć posiadania własności prywatnej czy potrzeba swobody ekspresji artystycznej były dla mieszkańców starożytnych Aten równie cenne jak dla nas. Platońskie państwo idealne mocno przeciwstawiałoby się wszystkim tym dążeniom obywateli. W dzisiejszym rozumieniu dobro człowieka wiąże się często z jego

szczęściem¹. Zatem, jeśli państwo ogranicza szczęście obywateli poprzez uniemożliwienie im zaspokojenia niektórych ważnych potrzeb, to dobro państwa okazuje się być, przynajmniej po części, czym innym niż dobro obywatela (rozumiane jako związane z jego szczęściem). Jeśli jednak przyjąć pogląd, że dobro obywatela może realizować się dopiero w dobrze urządzonym państwie, to te dwa dobra muszą mieć jakąś część wspólną.

Chociaż niektóre polityczne rozwiązania zaproponowane przez Platona wydają się dziś szokujące, to jednak wiele jego diagnoz nie straciło, moim zdaniem, na aktualności. Platon, jak sądzę, zdawał sobie sprawę z kontrowersyjności swoich poglądów, dlatego też argumentował na rozmaite sposoby na ich rzecz. W poniższym tekście próbuję sprawdzić spójność poglądów filozofa na kwestię dobra państwa. Kierując się założeniem o pierwszeństwie dobra państwa nad dobrem jednostki oraz starając się uwzględnić Platońskie stanowisko teoriopoznawcze, poszukuję w tekstach dialogów (w głównej mierze *Państwa*) wyraźnie sformułowanych warunków wystąpienia dobra państwa, których konieczność wprowadzenia w życie uzasadniałaby zastosowanie tak radykalnych środków. Na początku tekstu rozważam możliwość zdefiniowania dobra państwa w kontekście Platońskiej teorii idei. Następnie, rozpatruję kilka dających się rozróżnić sposobów, na jakie Platon pisał o dobru państwa: opis metaforyczny, opis związany z pojęciem sprawiedliwości oraz opis odnoszący państwo do porządku idei.

1. Idea dobra a dobro państwa

¹ Chociaż starożytne pojęcie podmiotowości różni się od nowożytnego, związanego mocno z poczuciem prawa do samostanowienia, to jestem przekonany, że pewne podstawowe potrzeby są wspólne ludziom wszystkich epok. Utożsamienie dobra człowieka z jego szczęściem nie jest natomiast sprawą oczywistą na gruncie filozofii Platona – zagadnienie to rozwijam w dalszej części tego tekstu. Ze względu na brak wyraźnego rozróżnienia w rozważanych przeze mnie fragmentach dialogów Platona między pojęciami dobra danego przedmiotu czy też jego dobroci (tj. bycia przez niego dobrym, spełniania przezeń predykatu „dobroci”) a dobrem dla niego (realizacją jakkolwiek rozumianego dobra tego przedmiotu), zakładam, że utożsamienie tych dwu pojęć nie będzie błędną interpretacją myśli tego filozofa.

Platońska koncepcja idei tłumaczy posiadanie pewnych cech przez wiele różnych konkretnych, jednostkowych przedmiotów ich „uczestnictwem” w abstrakcyjnych przedmiotach, które są właściwymi nośnikami tych cech. Wyjaśnienie relacji „uczestnictwa” jest na gruncie ontologii zagadnieniem znanym, lecz problematycznym. Sądzę jednak, że trudności tej można uniknąć rozważając jedynie treści pewnych abstrakcyjnych pojęć (a nie skupiając się na ich statusie ontycznym). Niektóre spośród nich dają się wyrazić definicyjnie. Jest tak z pewnością w przypadku specyficznego w filozofii Platona pojęcia sprawiedliwości, którego definicja podana jest w dialogu *Państwo*.

Nieco inaczej jest w przypadku pojęcia dobra. Status idei dobra jest szczególny w świecie idei, a istnienie definicji dobra jest kwestią sporną². Jednak Platon, w

² White [2006] zauważa różnicę między tym, co powinni wiedzieć o idei dobra filozofowie-rządzący, a tym, co ujawnione jest na jej temat czytelnikom *Państwa*. Gdy filozofowie uchwycą już ideę dobra, będą posiadać jej *wyjaśnienie* (*account*). White tłumaczy zwrot „διορίσασθαι τῷ λόγῳ ... τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν” jako „to define the Form of the Good by an account” [Platon 2003, 534B8]. Co prawda, dokonane przez Witwickiego polskie tłumaczenie tego zdania („odgrodzić myślą ... idei Dobra”) nie stwierdza wprost istnienia definicji idei dobra, jednak dalsza część tekstu sugeruje, zgodnie z interpretacją White’a, że owo wyjaśnienie, posiadane przez filozofów, ma cechy przypisywane zwykle definicji: „Kto by nie potrafił odgrodzić myślą i oderwać od wszystkich innych przedmiotów idei Dobra i jak by w bitwie przez wszystkie argumenty przeciwne szedł, pragnąc swoje stanowisko oprzeć nie na mniemaniu, ale na istocie rzeczy, a nigdy by się przy tym wszystkim jego myśl nie potykała po drodze, o tym powiesz, że on wobec tego ani Dobra samego nie zna, ani innego Dobra żadnego, a jeśli się gdzieś natknie na jakieś odbicie Dobra, to go mniemaniem dotyka, a nie wiedzą, i całe obecne życie nic, tylko marzenia senne przeżywa i śpi, a zanim się tutaj obudzi, to prędzej do Hadesu pójdzie i dopiero tam zaśnie na dobre? [tamże, 534B]”. Jak zauważa White [dz. cyt., 357], słowo λόγος (przełożone tu przez niego jako „wyjaśnienie”, a przez Witwickiego – jako „myśl”) bywało w wielu kontekstach tłumaczone jako *definicja* (*definition*). Co więcej, zdobycie wyjaśnienia jest rezultatem czynności definiowania (*defining*, διορίξασθαι), musi ono dać się obronić przed wszelkimi „argumentami przeciwnymi” (*refutations*, ἔλεγχοι) – zupełnie tak samo, jak kandydatki na definicje rozważane w dialogach *Eutyfron* i *Charmides* – a także służy ono do odróżnienia dobra od innych rzeczy, z którymi mogłoby ono zostać pomyłone. Powyższe argumenty skłaniają White’a do wyciągnięcia wniosku, że dobro mogłoby w systemie Platona zostać zdefiniowane, chociaż wielu badaczy ma na ten temat przeciwne zdanie. Faktem jednak jest to, że Platon definicji dobra nie podaje. Może to być, zdaniem White’a, spowodowane tym, że sam Platon nie był do końca pewien, jak dobro zdefiniować.

tekstach dialogów, określa pewne przedmioty, w tym ludzi i państwo, jako „dobre”. Filozof podaje również racje, dla których przedmioty te można nazwać dobrymi. Zatem, mimo braku jednej ogólnej definicji dobra, można, jak sądzę, wyliczyć pewne cechy, których posiadanie przez pewne przedmioty uprawnia nas do nazwania je dobrymi. Sądzę, że cechy te możemy wykorzystać do konstrukcji cząstkowych definicji dobra.

W myśl epistemologicznej doktryny Platona, poznanie idei dobra jest w zasadzie równoznaczne ze zdobyciem wszechwiedzy. Przypuszczam, że Platon zwraca się do swoich czytelników jako do osób nieoświeconych jeszcze ideą dobra, zdolnych jednak do zdobycia jakiejś części prawdziwej wiedzy. Gdyby było inaczej, po co starałby się racjonalnie argumentować na rzecz własnych tez? Zatem, chociaż w samym tekście Platońskich dialogów nie znajdziemy prawdopodobnie ostatecznej definicji dobra, możemy jednak, dzięki ich lekturze, uzyskać jakieś o nim pojęcie, oparte na cząstkowych definicjach.

Uważam, że powinniśmy tu oczekiwać spójności logicznej – możliwości poprawnego zastosowania tej samej cząstkowej definicji dobra do różnych przedmiotów. Wymóg ten, który jest, moim zdaniem, koniecznym, jeśli chcemy traktować polityczną teorię Platona jako poddającą się racjonalnej krytyce, nazwać można wymogiem *paradygmatyczności*³. W przypadku niespełnienia warunku

³ Wymóg ten związany jest z Platońską teorią idei. Według White'a [dz. cyt., 361-362], sposób, w jaki Platon pisze o dobru, mieści się w ramach jego ogólnego metafizycznego stanowiska w kwestii poznania pojęciowego i wiedzy, które najlepiej określić można mianem „paradygmatyzmu” („paradeigmatism”). Zgodnie z tym stanowiskiem, należy zrozumieć, co oznacza uchwycenie pojęcia (*to grasp a concept*), czym pojęcie to jest i w jaki sposób połączone jest z odpowiednią własnością oraz jak pojęcia mogą być stosowane. Platon twierdzi, że filozofowie-władcy państwa idealnego, „gdy zobaczą dobro samo, będą go używali jako pierwowzoru, aby przez resztę życia ład wprowadzać w państwie i u ludzi prywatnych, i u siebie samych, u każdego po trochu i z kolei [Platon 2003, 540A9-B1]”. W powyższym fragmencie w odniesieniu do idei dobra użyte zostało słowo παράδειγμα (przetłumaczone przez Witwickiego jako „praworzec”). White zauważa, że w Platońskiej tzw. Teorii Form (*Theory of Forms*) formy (εἶδη, ἰδέαι) są „wzorcami” (*paradigms or patterns*) dla jednostkowych przedmiotów zmysłowych, które w jakimś sensie są ich „kopiami” lub „przybliżeniami” (*approximations*, μιμήματα). W cytowanym powyżej fragmencie *Państwa* mowa jest o wykorzystaniu „wzorców” w działaniach. Sądzę, że nie tylko filozofowie-władcy, ale również każdy, kto pozna pojęcie dobra, będzie tym samym w stanie rozpoznać

paradygmatyczności przez takie niepełne pojęcia dobra, pojawia się podejrzenie o arbitralny charakter politycznych rozwiązań proponowanych przez Platona – brak ich dostatecznego wyjaśnienia, w odniesieniu do własnych założeń.

W politycznych dziełach Platona wyróżnić można kilka sposobów mówienia o dobru państwa, na podstawie których zbudować można kilka odmiennych cząstkowych definicji dobra. Jeden z tych sposobów związany jest z opisem działalności filozofów-władców, polegającej na wcielaniu w życie porządku idei oraz na ustanawianiu prawa będącego odzwierciedleniem w ziemskich warunkach ładu idei zorganizowanego wokół idei dobra. Inny sposób oparty jest na pojęciu sprawiedliwości państwa. Być może najbarwniejszym ze sposobów mówienia o dobru państwa jest jego metaforyczne ujęcie.

Sądzę, że w dyskusji o państwie użycie metaforycznego opisu jest nieuniknione. Jest tak z tego względu, że państwo jest tworem nie dość, że abstrakcyjnym, to jeszcze niezmiernie złożonym. Do jego elementów zaliczyć można: zbiór jego obywateli, jego terytorium, prawa i obyczaje w nim panujące, narodowość i kulturę jego mieszkańców

każdy przedmiot, który „naśladuje” ideę dobra. Należy jednak odnotować kilka zastrzeżeń, które być może wysunąłby Platon pod adresem czytelnika roszczonego sobie prawo do orzekania o *dobroci* poszczególnych przedmiotów (lub jej braku): po pierwsze, samo uchwycenie pojęcia dobra wymaga wieloletniego treningu w określonych warunkach (nie wystarczy do tego sama lektura *Państwa*); po drugie, poszczególne przedmioty „naśladują” idee w różnym stopniu (zatem może się zdarzyć, że jeden „dobry” przedmiot posiada jakąś cechę, a inny – nie); po trzecie, nie jest oczywistym, że „wzorzec” dobra, mimo iż postrzegany umysłowo, poddaje się całkowicie słownemu opisowi. Sformułowany przeze mnie wymóg paradygmatyczności ignoruje te zastrzeżenia. Nie twierdzę jednak, że w sytuacji, gdy dwa przedmioty nie spełniają owego kryterium, automatycznie nie mogą one, być, na gruncie systemu Platona, egzemplifikacją tej samej idei. Moje kryterium, które nazwałem wymogiem paradygmatyczności, jest po prostu węższe niż kryterium uwzględniające trzy powyższe zastrzeżenia. Nie twierdzę zatem, że dwa przedmioty niespełniające mojego kryterium nie mogą „naśladować” tej samej idei czy w niej „uczestniczyć”. Twierdzę natomiast, że przyznanie, iż owe przedmioty istotnie posiadają wspólny „wzorzec”, przesuwają konstrukcję Platona w kierunku dogmatyzmu. Inaczej mówiąc, uważam, że uwzględnienie powyższych zastrzeżeń sprawia, że możliwość podania logicznie spójnego opisu pojęcia dobra państwa staje pod znakiem zapytania, a koncepcja Platona zdaje się mieć coraz mniej wspólnego z filozofią, a coraz więcej z pewną formą działalności lub nawet religią. Być może tak właśnie należy jednak traktować platońską koncepcję państwa? Do problemu tego wracam w dalszej części tego tekstu.

oraz jego historię. Uważam, że nie sposób mówić o takich abstrakcyjnych przedmiotach inaczej, niż w sposób metaforyczny – ujmując jedynie pewne ich aspekty i przyrównując do bardziej znanych przedmiotów czy pojęć⁴. Być może Platońskie pojęcie państwa jest nieco odmienne od dzisiejszego, w szczególności: nieuwzględniające ujęcia historycznego, różnorodności kulturowej. Sądzę jednak, że nawet kwestie związane z zarządzaniem starożytną grecką polis były dostatecznie złożone, by wymagać upraszczającego opisu. Dowodem na to jest zestaw różnorodnych metafor, jakie znaleźć można w tekstach Platońskich dialogów.

Zrekonstruowane przeze mnie poniżej metaforyczne opisy państwa można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te opisy, które opierają się na częściowym, ale raczej przypadkowym podobieństwie państwa do pewnych przedmiotów takich, jak tkanina, statek oraz na podobieństwie sytuacji państwa do sytuacji chorego pacjenta. Metafory takie nazwałbym więc *przypadkowymi*. Ich przypadkowość polega na tym, że zostały one prawdopodobnie dobrane przez autora dialogów dowolnie, zgodnie z jego mniemaniem – w ten sposób, aby uwypuklić pewne aspekty dobrze znanych przedmiotów, bez zwracania uwagi na pozostałe, które w tym opisie nie grają żadnej roli. Być może do takiego opisu nadawałyby się również inne metafory, a wybór tych akurat, nie innych, podyktowany był względami literackimi.

⁴ Moje stanowisko w tej kwestii opiera się na kognitywnej teorii metafory Lakoffa i Johnsona. Według tej teorii, metafora jest nie tylko zjawiskiem językowym, ale również umysłowym. Polega ona na konceptualizacji jednego przedmiotu (zwykle bardzo złożonego i/lub abstrakcyjnego) w kategoriach innego (lepiej znanego i bardziej konkretnego). Ma to na celu zdobycie zestawu pojęć umożliwiających opis złożonych i abstrakcyjnych przedmiotów przy użyciu słów odnoszących w pierwszym, dosłownym sensie do pewnych podstawowych intersubiektywnych jakości: doznań zmysłowych, czynności motorycznych czy zmysłu orientacji w przestrzeni. Metafora jest zatem nie tylko pewnym środkiem stylistycznym, lecz również bardzo szeroko stosowanym (również w filozofii) narzędziem. Jedną z jej głównych cech jest systematyczność – przenoszenie wielu różnych, choć nie wszystkich, aspektów jednego przedmiotu na inny, o ile tylko pozwala to na rozszerzenie wiedzy. Zdarza się również, że pewien zestaw pojęć jest przenoszony bez jawnego wyrażenia tego, jakie przedmioty są porównywane. Wówczas analiza językowa pozwala wysunąć przypuszczenia, w jaki sposób konceptualizowany jest opisywany przedmiot.

Podobieństwo porównywanych przedmiotów nie wynika, w tym przypadku, z faktu dzielenia przez nie istotnych strukturalnych własności.

Inaczej jest w przypadku, reprezentującego drugi rodzaj metaforycznego opisu, zestawienia ustroju państwa z charakterem człowieka. Tutaj podobieństwo porównywanych przedmiotów wynika z faktu zachodzenia izomorfizmu ich wewnętrznej budowy. Przekonanie Platona, o występowaniu takiego istotnego podobieństwa między duszą ludzką a społeczną strukturą państwa, uzasadnia stosowanie przez filozofa określenia „sprawiedliwy” w takim samym znaczeniu zarówno w odniesieniu do człowieka jak i do państwa. W podobny sposób używa on określeń charakterologicznych – związanych z koncepcją trzech pozostałych cnót.

Przyrównanie państwa do człowieka nazwałbym więc metaforą *strukturalną*, chociaż ściśle rzecz biorąc, ten sposób tłumaczenia nie jest, w systemie Platona, metaforą. Przenośnię charakteryzuje użycie słów w znaczeniu innym niż zwykle czy dosłowne. Tymczasem nazwanie przez filozofa państwa sprawiedliwym jest dla niego użyciem tego słowa w znaczeniu tym samym, co w odniesieniu do człowieka, choćby nawet znaczenie to nie było zgodne z potocznym, błędnym zresztą w przekonaniu Platona, rozumieniem pojęcia sprawiedliwości. Podobnie, jak sądzę, rzecz się ma z użyciem przez filozofa określeń charakterologicznych. Wyjaśnienie, dlaczego uważam jednak takie użycie pojęć za metaforyczne zamieszczam w dalszej części tego tekstu.

2. Metafora przypadkowa: chory pacjent, tkanina i statek

Platon w swych dziełach dotyczących państwa poświęca wiele uwagi takim zagadnieniom, jak ustalenie przedmiotu wiedzy, która powinna cechować króla⁵ – przywódcę idealnego państwa (w dialogu *Polityk*), struktura społeczna idealnego państwa oraz sposób wychowania przyszłej klasy rządzącej, z której wywodzić ma się ów władca (*Państwo*), czy też szczegółowe rozporządzenia dotyczące wyboru i kompetencji przeróżnych urzędników na wszystkich szczeblach władzy (*Prawa*). Filozof

⁵ Odnosząc się do dialogu *Polityk*, przyjmuję podane przez Witwickiego tłumaczenie greckiego βασιλεύς jako „król”.

wyróżnia też i opisuje kilka współcześnie funkcjonujących w świecie ustrojów (w *Państwie* omawiane są cztery, a w *Polityku* – sześć; oprócz nich mowa jest dodatkowo o tym jednym – idealnym).

Wszystkie wymienione wyżej zagadnienia stanowią elementy nauki o państwie idealnym. Jednak czy na ich podstawie można orzec, czym jest dobro państwa? Prawo powinno być ustanowione w taki sposób, aby jego przestrzeganie służyło dobru państwa. Jednak samo przestrzeganie pewnych przepisów nie gwarantuje jeszcze, że dobro państwa będzie zawsze realizowane. Aby uzasadnić tę tezę, odwołuje się Platon do przykładu lekarza, który zalecił choremu pewną kurację. Jeśli stan chorego zmieni się, to nierozsądne byłoby trzymanie się poprzednich zaleceń – sposób leczenia trzeba będzie dobrać odpowiednio do aktualnej kondycji chorego a także zmieniających się czynników zewnętrznych. Podobnie, przywódca państwa powinien, przy zmieniających się warunkach, udoskonalać prawa, wedle swojej wiedzy i rozeznania, dla dobra państwa.

W takim razie, czy można wyłożyć wiedzę, jaką powinien przyswoić przyszły król? Otóż nie. Wiedza ta ma stać się udziałem władcy dopiero dzięki wieloletniemu, opisanemu w VII księdze *Państwa*, procesowi doskonalenia duszy i ciała, obejmującemu naukę muzyki, geometrii, stereometrii, astronomii, ćwiczenia gimnastyczne, udział w wojnach, a wreszcie uprawianie dialektyki. Wszystkie wymienione dziedziny wiedzy i umiejętności nie są jednak same umiejętnością polityczną, jaka powinna przywódcę charakteryzować. Negatywne określenie przedmiotu nauki politycznej ukazuje Platon w *Polityku*, porównując tę naukę z umiejętnościami pasterskimi, tkackimi, lekarskimi, i stwierdzając, że, mimo pewnych podobieństw, umiejętność królewska jest jeszcze czymś innym, a ostatecznie króla powinna cechować wiedza teoretyczna, z której wypływa praktyczna umiejętność rządzenia państwem.

Inną wykorzystaną w *Polityku* metaforą państwa, interesującą z tego względu, że tłumaczy ona, dlaczego król powinien decydować o życiu rodzinnym obywateli

nawet wbrew ich woli, jest przyrównanie państwa do tkaniny⁶. Platon porównuje dwie przeciwstawne⁷ cechy charakteru, obydwie zresztą uważane za dzielności – męstwo i rozwagę – do odpowiednio osnowy i wątku tkaniny, którą jest społeczeństwo. Władza państwowa powinna umiejętnie łączyć ludzi o tych przeciwstawnych cechach, wyplatając w ten sposób spójne i silne społeczeństwo:

Więc te natury, co więcej ciągną do męstwa, umiejętność państwowa traktuje ze względu na ich silny charakter jakby rodzaj osnowy. Inne znowu, skłonne do przyzwoitości, miększe są i bogatsze, i żeby zostać przy porównaniu, podobne są do nitki wątku. Jedne i drugie napięte w kierunkach przeciwnych. Umiejętność państwowa stara się je związać i spleść jakoś w ten sposób. [Platon 1956, 309B]

Łączenie takie oznacza dobieranie par w ten sposób, aby małżonkowie wykazywali się przeciwnymi cechami, gdyż łączenie się ludzi o tych samych typach dzielności prowadzi w którymś z kolejnych pokoleń do wypaczeń charakteru – w przypadku par rozważnych do niezdolności do działania, a w przypadku par męźnych – do obłądki:

(...) z natury rzeczy męstwo, które w szeregu pokoleń nie dostaje domieszki natury rozważnej, zrazu zakwita siłą charakteru, ale jego ostatni wykwit to całkowite obłąkanie. (...) A znowu dusza, zbyt pełna wstydu i nie mająca w sobie domieszki męskiej zuchwałości, i w wielu pokoleniach tak płodzona, robi się nieraz zbyt leniwa, a w końcu niedołącznieje całkowicie. [tamże, 310D-E]

Należący do króla obowiązek dobierania małżeństw nazywa Platon w przenośni umiejętnością „wiązań zwierzęcej części duszy ludzkiej za pomocą obręczy ludzkich

⁶ Tkanina jest tu właściwie metaforą struktury społeczeństwa. Aby konsekwentnie używać tej przenośni, należałoby uznać, że państwo jest człowiekiem korzystającym z owej tkaniny.

⁷ W późnych dialogach Platona następuje *poluznienie* związku między cnotami. Zgodnie z tekstem zarówno *Polityka* jak i wcześniejszego *Państwa* wszystkie cnoty mogą cechować nieliczne, najlepsze jednostki. Jednak w *Państwie* męstwo i umiarkowanie nie są sobie tak wyraźnie przeciwstawiane jak w *Polityku* [por. Devereux 2006].

[tamże, 309C]”. Władca powinien również posiadać umiejętność „wiązania nieśmiertelnej części duszy boską obręczą [tamże]” – jest nią wpajanie obywatelom mniemania „o tym, co piękne i sprawiedliwe, i dobre, i o tym, co temu wszystkiemu przeciwne [tamże]”. Umiejętność tę posiada „jedynie polityk i dobry prawodawca [tamże 309D]” i potrafi on „przy pomocy muzy umiejętności królewskiej – wpajać to mniemanie, jak przystoi, tym, którzy odbierają właściwe wychowanie [tamże]”. Jak widać, Platon przyznaje tu, że umiejętność takiego dobierania par nie jest jednak wyłącznie przedmiotem jakiejś wyuczonej wiedzy, lecz możliwa jest dzięki boskiemu natchnieniu. Zatem, nawet jeśli takie działanie prowadzi do dobra państwa, to można przypuszczać, że jego przeprowadzenie nie leży na razie w mocy żadnego z władców. Kontakt z Muzami będzie mógł utrzymywać dopiero przyszły władca idealnego państwa, który odbierze odpowiednie wychowanie.

Jednak czy splecenie w ten sposób społeczeństwa istotnie gwarantuje dobro państwa? „Hodowanie” odpowiedniego rodzaju ludzi przekłada się na czynności państwowe w ten sposób, że obywateli o danych cechach charakteru deleguje się na odpowiednie dla nich urzędy:

(...) a stanowiska rządowe w państwach zawsze powierzać zarówno jednym, jak i drugim.(...) Tam, gdzie trzeba jednego urzędnika, wybierać i stawiać na czele takiego, który ma te obie cechy. A gdzie ich potrzeba więcej, tam brać częściowo jednych, a częściowo drugich. Bo charaktery ludzi rozważnych są bardzo ostrożne i sprawiedliwe, i zachowawcze, ale brak im bystrego spojrzenia i pewnej śmiałości i ciętości w działaniu. (...) A znowu te mężne, jeżeli chodzi o sprawiedliwość i ostrożność, to ustępują tamtym, ale objawiają osobliwą ciętość w działaniu. A żeby w państwach wszystko mogło iść pięknie, w życiu prywatnym i w publicznym, to jest bez tych obu cech niemożliwe. [tamże 311A-B]

Mieszanie charakterów i powierzanie stanowisk zarówno jednym, jak i drugim ma doprowadzić do tego, żeby w państwach „wszystko mogło iść pięknie”. Cóż może to oznaczać? Można domyślić się, że państwo posiadające urzędników o różnych dyspozycjach i punktach widzenia jest zdolne do różnorodnego działania, a zatem istnieje większe prawdopodobieństwo, że w danej sytuacji reakcja państwa będzie

prawkłowa (inną sprawą jest to, czy różniący się w ten sposób ludzie byliby w stanie dojść do porozumienia). Jednak tekst *Polityka* nie podaje szczegółowych rozwiązań, dotyczących różnych, mogących się wydarzyć w państwie sytuacji. Wobec tego, trudno na podstawie tego tekstu ustalić, czym jest dobro państwa. Cała odpowiedzialność w kwestii jego rozpoznania spoczywa na władcy i urzędnikach państwowych.

Platon pisze w zakończeniu dialogu *Polityk*, że wytworzenie takiej „tkaniny najwspanialszej” zespalaającej wszystkich ludzi wolnych i niewolników może doprowadzić do tego, by państwo było „szczęśliwe”. Jeśli założyć, że państwo będzie szczęśliwe wtedy, gdy w takim społeczeństwie-tkaninie wszyscy mieszkańcy państwa będą szczęśliwi oraz, że szczęście to wynikać będzie z realizowania się ich dobra, to wniosek taki byłby niezgodny z początkowym założeniem o niewyprowadzaniu dobra państwa z dobra obywateli.

Wracając do opisywanej powyżej metafory państwa jako chorego leczonego przez lekarza-króla za pomocą odpowiednio dozowanych lekarstw-praw, można spytać, czy taka przenośnia daje nam jakiś obraz dobra państwa. Aby udzielić odpowiedzi na takie pytanie, należy najpierw odpowiedzieć na inne: czym jest dobro chorego? Jest nim oczywiście wyzdrowienie, powrót do prawdkłowego funkcjonowania organizmu. Czym jednak jest prawdkłowe funkcjonowanie państwa? Można spróbować zinterpretować zdrowie państwa w ujęciu odpowiadającym popularnemu obecnie pogładowi⁸ – jako rozwój, rozrost pod wieloma względami oraz bogacenie się obywateli. Wydaje się jednak, że takie wytłumaczenie nie byłoby zgodne z myślą Platona.

Modelowe państwo powinno, zdaniem Platona, mieć ściśle określoną liczbę mieszkańców (5040 obywateli lub tyleż domostw) z uwagi na podział administracyjny i sprawność zarządzania [Platon 1960, 737E – 738B]. Wydaje się, że również rozwój terytorialny mógłby, zgodnie z myślą filozofa, prowadzić do rozregulowania instytucji państwa. W wielkim państwie, takim jak imperium perskie, większość mieszkańców nie

⁸ Pogłąd ten jest prawdopodobnie związany z konceptualizacją państwa jako żywej istoty – niekoniecznie człowieka. Bardziej szczegółowe omówienie stosowanej przez Platona metafory państwa jako człowieka znajduje się w dalszej części niniejszej pracy.

ma szans na uzyskanie świadomości politycznej; nie może identyfikować się z państwem, odgrywać w nim jakiegokolwiek ważnej roli. Platon oceniał również krytycznie, odnosząc się do współczesnej historii Aten, upatrywanie szans na rozwój państwa w handlu. Uważał, że zmiana przez obywateli źródła zarobkowania z produkcji rolnej na wymianę handlową prowadzi do psucia się ich charakterów – zaszczepia w ich duszach chciwość i podejrzliwość [tamże, 705A].

Platon (w swej krytyce demokracji) korzysta również z metafory statku, którego kapitan „przygłuchy jest i ma jakoś krótki wzrok, a na sztuce żeglarskiej też się mało rozumie [Platon 2003, VI 488B]”. Żeglarze zaś znają się na swym fachu jeszcze mniej albo wcale, a nawet twierdzą, „że się tej sztuki nauczyć nie można [tamże]”, a jednak wciąż próbują pozbawić kapitana dowodzenia i kłócą się nieustannie między sobą o stery. Nietrudno się domyślić, jaki los czeka taki statek. Filozof używa takiej przenośni, aby uzmysłwić nam, jakie zagrożenie płynie z możliwości sprawowania władzy przez osoby niekompetentne oraz z faktu, że tak łatwo jest im dojść do wysokich stanowisk w państwie.

Korzystając z tej metafory łatwo skojarzyć upadek państwa z tonięciem statku, podobnie jak łatwo porównać to zdarzenie ze śmiercią pacjenta nieumiejętnie leczonego przez złego lekarza. Jest chyba sprawą oczywistą, że największym złem dla państwa jest koniec jego faktycznego istnienia, czyli utrata niepodległości⁹. Jednak takie określenie największego zła dla państwa jest zadaniem łatwym nawet bez wykorzystania tych przenośni. Natomiast stwierdzenie, czym jest dobro państwa w przypadku metafory statku, jest chyba jeszcze trudniejsze, niż w przypadku metafory chorego; nie wiadomo przecież, jaki jest cel podróży państwa-statku oraz w jaki sposób rozpoznać można, że państwo-statek dotarło już do docelowego portu (chyba, że

⁹ Pomija się tu możliwą do zaistnienia okoliczność, że obywatele państwa wyczekują jego upadku, ze względu na ucisk, jaki w nim cierpią (z powodu tyranii lub zniewolenia pod rządami obcego faktycznie państwa – w przypadku podbitej mniejszości narodowej). Rozważane są tu państwa, których obywatele identyfikują się z nimi całkowicie. Zresztą rozważania powyższe dotyczą dobra lub zła państwa a nie – jego mieszkańców. Zatem nawet, gdy upadek państwa przynosi ulgę części jego mieszkańców, to jest on faktycznie końcem istnienia tego abstrakcyjnego tworu, który skojarzyć można ze śmiercią organizmu żywego.

przyjąć, że dobrem państwa jest po prostu jego istnienie, co byłoby odpowiednikiem utrzymywania się statku na powierzchni oraz utrzymywania się przy życiu chorego).

3. Metafora strukturalna: charakter człowieka jako ustroj państwa

Tekst VIII księgi *Państwa* dostarcza rozległego materiału, na którego podstawie można spróbować odtworzyć sposób, w jaki Platon konceptualizował państwo. Celem rozważań przeprowadzonych w tej części dialogu jest dokonanie klasyfikacji typów charakterów dusz ludzkich, ale również ustrojów państwowych. Może nam się dziś wydawać sprawą oczywistą, że przypisywanie państwu określonego charakteru jest przenośnią. Jednak analiza tekstu *Państwa* wskazuje raczej, że Platon przekonany był o równorzędnym, dosłownym odnoszeniu się pojęć charakterologicznych zarówno do człowieka jak i do państwa.

Przy pierwszej lekturze omawianego tu fragmentu dialogu można wręcz odnieść wrażenie, że określenia charakterologiczne, używane przez Platona, odnoszą się w pierwszym znaczeniu do państwa, zaś dopiero w drugim do człowieka. Zaproponowane przez filozofa nazwy typów charakteru, takie jak typ oligarchiczny czy typ demokracji, wywodzą się przecież od nazw ustrojów politycznych. Fakt ten można potraktować jako przejaw myślenia holistycznego, w którym całość udziela niejako pewnych własności swoim częściom. W rozważanym fragmencie dialogu można jednak znaleźć również elementy myślenia redukcyjnego – wszak zaistnienie takiego, a nie innego ustroju państwowego spowodowane jest przez określone działania ludzi o pewnych typach charakteru.

Być może najwłaściwszą (bo związaną z paradygmatycznym podejściem obecnym w teorii idei) interpretacją intencji Platona byłoby stwierdzenie, że stosowalność tych samych pojęć, w odniesieniu do człowieka i do państwa, nie jest wynikiem wykorzystania metafory. Możliwość podania opisu państwa i duszy ludzkiej w tych samych terminach jest za to związana z wykazywaniem przez te przedmioty podobnej struktury, co sprawia, że mogą w nich występować pewne wspólne

własności¹⁰. W przypadku opisu charakterologicznego państwa i człowieka podstawowymi cechami, których różne kombinacje (tj. ich obecność w różnym natężeniu lub w ogóle ich brak) odpowiadają określonym typom charakteru, są trzy cnoty: mądrość, męstwo i umiarkowanie. Ponieważ przyjęcie określonego, tj. holistycznego, redukcyjnego lub paradygmatycznego sposobu myślenia ma, moim zdaniem, duże znaczenie w określaniu dobra państwa, opisuję poniżej bardziej szczegółowo klasyfikację ustrojów państwowych, zamieszczoną w VIII księdze *Państwa*, starając się przy tym rozstrzygnąć, który z wymienionych sposobów myślenia najbardziej odpowiadałby Platońskiej koncepcji państwa.

Powstawanie kolejno omawianych ustrojów, począwszy od państwa idealnego, a na tyranii skończywszy, spowodowane jest przeistaczaniem się jednego w drugi wskutek pewnych wynaturzeń. Klasyfikacja Platona jest więc w istocie swoistą historią upadku instytucji państwa. Realnie występujące w świecie ustroje porównane zostają do ustroju państwa idealnego. Niektóre kraje (np. Sparta czy Kreta) pod pewnymi względami przypominają państwo idealne, ponieważ rządzone są przez ludzi do tego się nadających (a mianowicie ambitnych – stąd ich ustrój nazywa Platon timokracją lub timarchią¹¹). Ale pod innymi względami państwa te odbiegają od ideału, gdyż są podatne na przekształcenie się ich ustroju w gorszy – oligarchię, jeśli klasa rządząca zacznie zbyt troszczyć się o złoto i o zaspokojenie nadmiernych ambicji. Nie jest to jednak pierwsza przyczyna degeneracji państwa. Pierwszą z nich jest niezachowanie właściwego czasu łączenia się w pary obywateli:

A czasu dobrej i złej płodności rodu waszego, chociaż tacy mądrzy ci, którzyście na wodzów państwa wykształcili, mimo to jednak rachunkiem i z pomocą spostrzeżeń nie dojdą; to ich minie i będą płodzili dzieci wtedy, gdy nie trzeba. [Platon 2003, VIII 546B]

¹⁰ Interpretacja ta oparta jest na Platońskiej definicji sprawiedliwości, która omówiona jest szerzej w następnym rozdziale tego tekstu.

¹¹ Nazwa ta pochodzi od greckiego słowa τιμή, oznaczającego uznanie, honor, cześć.

Z powodu nieznamości przez pełniących władzę strażników „okresów płodności i bezpłodności duchowej i cielesnej” zaczną się rodzić dzieci, które nie będą w stanie godnie zastąpić swoich rodziców:

Wasi strażnicy nie będą o tym wiedzieli, więc będą łączyli w pary panny i chłopców w niewłaściwym czasie i z tego będą dzieci marne i nieszczęśliwe. Poprzednicy ustanowią najlepszych z nich następcami, a jednak oni nie będą tego warci i kiedy zastąpią swoich ojców na stanowiskach, wtedy najpierw zaczną zaniedbywać nas, choć będą strażnikami. Nie będą należytej wagi przywiązywali do służby Muzom, a następnie i do gimnastyki. I dlatego wasza młodzież zerwie związek z Muzami. [tamże, 546C]

Jednak właściwego okresu płodności nie zna i sam Platon określając go w nader enigmatyczny, nie do końca chyba poważny sposób¹²:

Dla płodu boskiego istnieje obieg, który obejmuje liczba doskonała, a dla ludzkiego ta, w której pierwszej iloczyny pierwiastków i potęg przyjmują trzy wymiary a cztery granice i przy upodobnianiu i różnicowaniu, rośnięciu i maleniu, dochodzi się do liczb wymiernych i współmiernych wzajemnie. Z których cztery przez trzy mnożone przez pięć daje dwie harmonie, trzy razy przez siebie pomnożone - jedną; równe razy równe - sto razy sto, a drugą równą jej w rozmiarze, ale podłużną, złożoną ze stu liczb od

¹² Wypowiedź Sokratesa dotycząca przyczyn upadku państwa idealnego, pochodząca podobno od Muz poprzedzona jest zastrzeżeniem, że one „z nami żartują jak z dziećmi i figle sobie z nas stroją - więc niby to z powagą wielką i podniosłym tonem tak mówią [Platon 2003, VIII 545E]”. W komentarzu do odnośnego fragmentu w polskim przekładzie Witwicki wyraża przekonanie, iż podanie zagadkowej liczby jest żartem ze strony Platona, który nie ma zamiaru w szczegółach opisywać „rozterek w łonie rządu” spowodowanych „głupotą i złością ludzką [Witwicki 2003, 253, w: Platon dz.cyt.]”. Zupełnie inną tonację odnajdziemy w interpretacji Baracchi [2002], według której Platon ukazuje w tym fragmencie niszczycielską siłę życia. Każde państwo, choćby i sprawiedliwe, będzie musiało zginąć, jak wszystko, co zostało powołane do życia. Idealna polis, choć poprawnie logicznie zbudowana, w rzeczywistości nie będzie wolna od rozkładu [por. Baracchi, dz. cyt., 76-78]. Niezależnie od interpretacji intencji Platona, faktem pozostaje, iż przyczyna upadku państwa idealnego ukazana jest tu zgoła inaczej niż przyczyny kolejnych przekształceń ustroju. Państwo idealne zostaje więc niejako postawione naprzeciw tych gorszych. Nasuwa się pytanie o możliwość realizacji w ziemskich warunkach idealnego ustroju opisywanego przez Platona – do tego wątku wracam w ostatnim rozdziale tego tekstu.

wymiernych przekątni piątki - każda bez jednej jednostki, a niewymiernym brak dwóch jednostek i ze stu sześciastów trójki. A cała ta liczba geometryczna panuje nad tym nad rodzeniem się jednostek lepszych i gorszych. [tamże, 546B]

Zatem ustrój idealny, nazwany w *Państwie* arystokracją, przekształca się w timokrację, scharakteryzowaną jako ustrój ambitny i kłótniwy. Ta z kolei przekształca się w oligarchię wskutek działań tych ludzi, którzy bardziej od ambicji (która jest zaletą) i kłótniwości (która jest wadą) cenią bogactwo. Nadmierna chęć pomnażania majątku może powstać w duszy młodego człowieka, wychowującego się w timokracji, wtedy, gdy będą go otaczać ludzie zepsuci moralnie. Wówczas, mimo otrzymania w dzieciństwie również pozytywnych wzorców, chciwość może przeważać i ukształtować charakter młodzieńca. Taki człowiek i inni mu podobni doprowadzą w przyszłości do przekształcenia się ustroju-charakteru państwa w chciwy i podejrzliwy – oligarchię. W podobny sposób (tj. w konsekwencji działań ludzi o określonym charakterze) wyradza się, według Platona, z oligarchii demokracja, a z niej następnie – dyktatura. Jedynie w przypadku przekształcenia się ustroju idealnego w timokrację, opisana powyżej przyczyna upadku, pokazana została przez filozofa w sposób mitologiczny.

Opisany powyżej sposób przekształcania się jednych ustrojów w drugie ukazuje jednocześnie wpływ zachowania jednych obywateli na kształtowanie się charakterów innych. Konsekwencją zmian charakterów obywateli są zmiany ustroju państwa. Mogłoby się zdawać, że niektóre fragmenty VIII księgi *Państwa* sugerują jednak, iż to sama polis, przez fakt posiadania określonego ustroju, determinuje charaktery swoich obywateli. Tekst dialogu ułożony jest tak, że najpierw mowa jest o danym ustroju z jego cechami charakterystycznymi, potem o typowym przedstawicielu tego ustroju, a w końcu o sposobie, w jaki kształtuje się osobowość człowieka, który przyszedł na świat i wychowany został w tym ustroju.

Myśl zawarta w pytaniu Sokratesa „A ty wiesz (...), że musi istnieć tyle postaci charakterów ludzkich, ile jest postaci ustrojów państwowych? [tamże, 544D]” mogłaby prowadzić do konkluzji, że to państwa wywierają wpływ na ludzi udzielając im charakterów analogicznych do swych ustrojów. Nazwy typów charakterów zostały zresztą, jak już pisałem wcześniej, utworzone przez Platona od nazw ustrojów. W

następującym po omówieniu danego ustroju opisie charakteru ludzkiego, specyficznego dla tego ustroju, człowiek, którego charakter jest właśnie opisywany, traktowany jest jako część tego państwa: „(...) a teraz będziemy z Ajschylosem mówili o innym człowieku, który do państwa innego należy, albo raczej zgodnie z założeniem pomówimy naprzód o państwie? [tamże, 550C4-6]”.

Podejście takie świadczyć może o traktowaniu przez Platona państwa jako oddzielnego tworu, niezależnego w jakimś sensie od człowieka (wyrażana jest tu raczej zależność człowieka od państwa). W opisie złego ustroju dyktatorskiego przywołane zostaje ponownie porównanie państwa do chorego organizmu, który zamiast być leczony popada w coraz głębszy stan chorobowy, kiedy tyran-zły lekarz, zamiast usuwać złe i wspierać dobre, czyni odwrotnie wyrzucając lub zabijając nielicznych przyzwyczajonych ludzi, którzy mają odwagę mu się sprzeciwić i potępiać jego niemoralne działania.

Wobec widocznego w tekście *Państwa* wzajemnego determinowania się charakterów ludzkich i ustrojów państwowych, warto wprowadzić rozróżnienie – jego sens opisuję poniżej – między *determinacją pojęciową* a *determinacją realną*.

W przypadku wpływania przez państwo na kształtowanie się postaw młodego człowieka, który urodził się w danym ustroju, ustanowionym przez jego przodków, można mówić o determinacji realnej charakteru przez ustrój, choć w istocie będzie to skrót myślowy (oznaczający opisany powyżej wpływ innych ludzi o określonych charakterach). Trzeba jednak zauważyć, że w tym przypadku determinacja ta nie jest *prosta*, tj. nie powoduje powstania w duszy młodzieńca charakteru odpowiadającego temu właśnie ustrojowi, lecz już innemu, gorszemu. W ten sposób najpierw państwo (poprzez działania pewnych obywateli) psuje charakter człowieka, a następnie on sam, gdy dorośnie i będzie kształtować politykę państwa, psuje ustrój, determinując go realnie i w sposób prosty, tzn. nadając państwu taki ustrój, jaki sam ma charakter. Nie występuje natomiast prosta determinacja realna charakterów dojrzałych już obywateli polis przez jej ustrój.

Chociaż pewne fragmenty tekstu *Państwa* wskazują na konceptualizowanie przez Platona polis jako oddzielnego, niezależnego tworu, to jednak w tekście tego

dialogu widoczne jest również wyraźnie myślenie redukcyjne, sprowadzające własności państwa (a więc ustroj) do własności tworzących je części, czyli ludzi: „Czy myślisz, że ustroje powstają skądś tam, z jakiegoś drzewa, czy z kamienia, a nie z obyczajów¹³ tych ludzi, którzy są w państwach, i jak się one przechylą, tak już pociągają za sobą wszystko inne? [tamże, 544D]”. W ramach takiego myślenia określenia charakterologiczne powinny odnosić się w dosłownym znaczeniu do ludzi, a dopiero w metaforycznym do państw.

Wydaje się, iż takie podejście obecne jest właśnie w szczegółowym opisie poszczególnych typów charakteru wyliczonych przez Platona. Chociaż nazwy tych typów pochodzą od nazw ustrojów, to jednak są one zestawem cech, których występowanie w psychice tłumaczone jest przez filozofa w kategoriach trzech cnót (lub ich braku) – mądrości, męstwa i umiarkowania – odpowiadających trzem częściom duszy ludzkiej. Pozostaje odpowiedzieć na pytanie, czy rzeczywiście pojęcia cnót odnosiły się, według Platona, we właściwy sposób tylko do człowieka, czy też traktował je jako pojęcia paradygmatyczne – stosujące się w równym stopniu do człowieka, co do państwa.

Z jednej strony, jest dla Platona rzeczą oczywistą to, że ustanowienie danego ustroju państwowego jest skutkiem działalności ludzkiej. Zamieszczony w *Państwie*

¹³ We fragmencie 544D *Państwa* Platon zestawia charaktery lub obyczaje ludzkie z ustrojami państwowymi. W cytowanym przeze mnie powyżej pytaniu Sokratesa pojawia się zwrot „ἀνθρώπων τρόπων εἶδη”, który Witwicki tłumaczy jako „postacie charakterów ludzkich”. Natomiast w cytowanym tu pytaniu, stanowiącym dalszą część wypowiedzi Sokratesa, użyty zostaje zwrot „ἤθη τῶν ἐν ταῖς πόλεσιν”. Witwicki przekłada go jako „obyczaje tych ludzi, którzy są w państwach”. Wyrazy τρόπος i ἤθος mają wśród wielu różnych znaczeń dwa wspólne: 1. obyczaj, 2. usposobienie, charakter [Jurewicz 2001]. Jakkolwiek między znaczeniami słów „charakter” i „obyczaj” występuje pewna różnica, to w przeprowadzanej przeze mnie analizie Platona sposobu myślenia o państwie nie gra ona dużej roli. W dalszej części mojego tekstu używam słowa „charakter” na oznaczenie cech przynależnych każdemu obywatelowi. Zamiennie można by tu stosować słowo „obyczaje”, ale w znaczeniu typowych sposobów zachowania danego człowieka, wynikających z posiadania przez niego takich, a nie innych cech osobniczych. Analogicznym (w świetle paradygmatycznego poglądu o podobieństwie duszy ludzkiej i państwa) określeniem, służącym do scharakteryzowania polis, jest w tekście *Państwa* Platona tytułowa „πολιτεία”, zaś w przekładzie Witwickiego – „ustrój”.

opis poszczególnych ustrojów polega na wyliczeniu pewnych działań rządzących, których konsekwencją jest ustalenie się takich, a nie innych mechanizmów władzy, określonej struktury majątkowej społeczeństwa oraz mniejszej lub większej zdolności do prowadzenia działań wojennych. Przekształcanie się jednego ustroju w drugi, zresztą zawsze w gorszy, następuje w wyniku przyjęcia pewnych postaw przez rządzących, którzy są ludźmi o określonym typie moralności. Przy takim podejściu, twierdzenie, że w państwie znaleźć można mądrość, męstwo czy umiarkowanie wydaje się odnosić we właściwym znaczeniu do jego mieszkańców. Z drugiej strony, wydaje się, że Platon musiał uznawać, iż cnoty te znajduje się w państwie w dosłownym znaczeniu (tj. w takim sam sposób, jak w duszy człowieka), aby mógł skonstruować paradygmatyczną definicję sprawiedliwości (co było przecież głównym celem *Państwa*).

Do nazwania opisu państwa w kategoriach psychologicznych opisem metaforycznym skłoniło mnie dokładniejsze rozważenie określeń charakterologicznych. Posiadanie danego ustroju przez państwo wyraża się w określonych działaniach rządzących. Zatem, przykładowo mężne zachowanie państwa możliwe jest wtedy, gdy wszyscy rządzący (a jest ich wielu zarówno w timokracji, oligarchii jak i demokracji) zachowują się w ten sam sposób, odpowiadający dominującej w ich duszach cnotie. Gdyby nawet wszystkich rządzących uznać za jedną całość, stanowiącą jedną z części państwa (tych spośród nich, którzy zachowywaliby się inaczej, można by w zasadzie uznać za element innej części państwa), to i tak za ich zachowanie odpowiadają określone części ich własnych dusz.

Zatem racja danego działania państwa tkwi nie tyle w zachowaniu jednego z jego elementów (danej grupy ludzi), ile w zachowaniu określonych części wszystkich pomniejszych fragmentów tego elementu (ambitnych częściach dusz poszczególnych ludzi). Stąd wynika, że znaczenie pojęć charakterologicznych, w odniesieniu do struktury ich podmiotów, nie jest takie samo. Gdyby tak było, zachowanie człowieka, spowodowane przewagą jednej z części jego duszy, musiałoby w istocie być tłumaczone w ten sposób, że każda część duszy składa się z mniejszych części (odpowiadających wielości rządzących w państwie), a te z jeszcze mniejszych części

(odpowiadających trzem częściom duszy każdego z rządzących), których działanie determinuje działanie człowieka.

Gdyby chcieć odrzucić to niepotrzebnie skomplikowane rozumienie określeń charakterologicznych, w celu utrzymania ich paradygmatyczności, trzeba by uznać, że państwo posiada swoją własną trójdzielną duszę (która zresztą musiałaby się składać z materialno-duchowych konglomeratów – zbiorów obywateli należących do poszczególnych klas). Wówczas działanie jego części (np. klasy rządzących) tłumaczone byłoby tak samo, jak działanie poszczególnych jednostek ludzkich.

Paradygmatyczne rozumienie określeń charakterologicznych wydaje mi się więc niespójne. Chociaż można mówić, że ustrój realnie (przynajmniej w jakimś sensie) determinuje charakter, to jednak ważniejsze jest, moim zdaniem, występowanie determinacji pojęciowej ustroju przez charakter. Aby przypisać danemu ustrojowi określony zestaw cech charakteru i wynikające stąd możliwe sposoby postępowania państwa, trzeba już wcześniej znać znaczenia słów „mądrość”, „męstwo” i „umiarkowanie”, które odnoszą się we właściwym znaczeniu do charakteru człowieka. Podobnie, aby zrozumieć znaczenia określeń psychologicznych „typ demokracji” czy „typ oligarchy”, trzeba już wcześniej znać znaczenia słów odnoszących się do określonych ludzkich cech charakteru. Stwierdzenie, iż państwo jest podobne do typowych jego przedstawicieli jest tu metaforą. Konsekwencją tej interpretacji jest wniosek, że rozważania Platona prowadzą raczej do określenia tego, któremu typowi charakteru odpowiada dany ustrój, a nie odwrotnie. Prowadzi to do konkluzji, że właściwym sposobem opisu poszczególnych ustrojów państwowych jest nie tyle podanie obowiązujących w nich praw, ile – opisanie charakterów ludzi rządzących tym państwem.

Gdyby przyjąć powyższe wnioski, to można uznać, że założenia Platona, o opisywaniu ustroju przed charakterem, nie jest zabiegiem metodologicznym, lecz stylistycznym. Mimo wszystko można jednak w tekście *Państwa* znaleźć fragmenty świadczące o paradygmatycznym podejściu Platona do kwestii charakterologicznych: „Jeżeli jest pięć rodzajów państw, to i pięć będzie rodzajów struktury duchowej ludzi

prywatnych. [tamże, 544E]¹⁴. Podejście to jest, jak już wspomniałem, konieczne, aby możliwe było zdefiniowanie sprawiedliwości państwa. W tekście *Państwa* Sokrates zastanawia się wraz ze swymi rozmówcami nad tym, który ustrój (oraz analogicznie, który charakter) jest najlepszy i może przyczynić się w największym stopniu do szczęścia państwa (i analogicznie, człowieka). Wobec przyjęcia założenia o pierwszeństwie dobra państwa przed dobrem człowieka, uznanie stwierdzenia, że najlepszym i najszczęśliwszym jest takie państwo, w którym ludzie są najlepsi i najszczęśliwsi, byłoby popełnieniem błędnego koła. Platońska koncepcja dobra państwa nie jest jednak oparta bezpośrednio na rozważaniach dotyczących ustroju, zamieszczonych w VIII księdze *Państwa*, lecz możliwa jest do sformułowania dopiero w odniesieniu do pojęcia sprawiedliwości.

4. Dobro państwa a sprawiedliwość i szczęście obywatela

Zestawienie przez Platona państwa z duszą ludzką ma na celu wykazanie, że najlepszym, a zarazem najszczęśliwszym jest państwo sprawiedliwe – takie, którego części, czyli poszczególne klasy społeczne, żyją w harmonii, gdyż każda z nich zajmuje się tym, do czego jest najlepiej predysponowana: rzemieślnicy pracują, nie wtrącając się do polityki, strażnicy strzegą porządku i w razie potrzeby prowadzą wojny, nie troszcząc się o produkcję żywności i potrzebnych przedmiotów, zaś filozofowie – najzdolniejsi spośród strażników – rządzą państwem. Taką organizację pracy w państwie można by nazwać *naturalnym podziałem obowiązków*. Analogicznie do państwa, sprawiedliwą można nazwać duszę ludzką, której każda z trzech części wypełnia dobrze swoje zadania, pod rządami najlepszej z nich – części rozumnej.

¹⁴ Powyższy cytat można by również interpretować holistycznie, podobnie jak w przypadku przytaczanego powyżej pierwszego pytania Sokratesa z fragmentu 544D. Jednak w kontekście Platońskiej koncepcji sprawiedliwości, w której tak dusza jak i państwo są odpowiednimi miejscami do zaistnienia owych „struktur duchowych”, powyższy cytat zdaje się odślaniać paradygmatyczny sposób myślenia. Podobny fragment, odnoszący się do pojęcia sprawiedliwości odnaleźć możemy w wersach 435A-B *Państwa*, który przytaczam później w tym tekście.

Prawidłowe funkcjonowanie wszystkich części duszy – rozumnej, ambitnej i pożądlivej – można inaczej nazwać posiadaniem przez każdą z nich (lub występowaniem w niej) określonej cnoty lub dzielności – odpowiednio dla każdej z części: mądrości, męstwa i umiarkowania. Zaistnienie w danej duszy wszystkich dzielności jednocześnie równoważne jest z pojawieniem się w niej czwartej cnoty – sprawiedliwości. Podobnie, gdy każda z części państwa, tj. każda z jego trzech klas społecznych, wykonuje prawidłowo swoje zadania, państwo to zyskuje jakość bycia sprawiedliwym. Takie państwo określa Platon jako dobre:

- (...) Myślę, że wasze miasto, skoro je się dobrze założyło, jest całkowicie dobre.
- Z konieczności – powiada.
- Zatem jasna rzecz, że jest mądre i mężne, i pełne rozwagi, i sprawiedliwe.
- Jasna. [Platon 2003, IV 427E]

Powyższa definicja sprawiedliwości pozwala w inny niż metaforyczny sposób określić, czym jest dobro państwa. Dlatego warto chwilowo uchylić, sformułowany przeze mnie w poprzednim rozdziale tego tekstu, zarzut niespełnienia warunku paradygmatyczności przez określenia charakterologiczne, na których oparta jest przecież definicja sprawiedliwości. Akceptując paradygmatyczność pojęcia sprawiedliwości, tj. dosłowność jego użycia w odniesieniu do obu rozważanych systemów¹⁵ (przekroju klasowego państwa i duszy ludzkiej), można zbadać

¹⁵ Stosowalność terminu „sprawiedliwość”, w ujęciu Platona, zarówno do opisu polis jak i duszy ludzkiej tłumaczy Keyt [2006] przez występowanie podobieństwa czy wręcz izomorfizmu między tymi dwoma przedmiotami – obydwa są systemami trzyczęściowymi, a każda z tych trzech części jest innego rodzaju. Każda z części jednego systemu znajduje swój odpowiednik w jednej z części drugiego systemu, gdyż są tego samego rodzaju. Owe rodzaje (γένη), formy (εἶδη) lub postacie są miejscem występowania pewnych uczuć (*affections*, πάθη) czy też stanów: „Więc i poszczególną jednostkę ludzką, przyjacielu, tak samo będziemy oceniali; ona ma w swojej duszy też te trzy postacie i dzięki takim samym stanom tych postaci będzie zasługiwała na te same nazwy, co i państwo. [Platon 2003, IV 435C]”. Definicja taka nie pozwalałaby oczywiście nazwać działania „sprawiedliwym” (gdyż nie ma ono części). Platon podaje jednak inną definicję sprawiedliwego czynu – jest nim takie działanie, które tworzy lub podtrzymuje sprawiedliwość systemu, czyli jego harmonię, tzn. sprawia, że każda z części robi to, co powinna.

paradygmatyczność opartego na nim pojęcia dobra. Z przytoczonego powyżej fragmentu wynika, że państwo dobre na pewno będzie sprawiedliwe, choć nie przesądza to jeszcze kwestii, czy to właśnie sprawiedliwość czyni je dobrym, czy też potrzebne jest wystąpienie dodatkowo innych warunków lub wykazywanie przez państwo innych cech, które dają się wyrazić pojęciowo¹⁶.

Jeśli najlepsze państwo jest państwem najszcześniejszym, a jego dobroć związana jest z jego sprawiedliwością, to, zgodnie z założeniem paradygmatyczności, również człowiek sprawiedliwy powinien być człowiekiem najszcześniejszym. Przyjmując dodatkowo założenie, że bycie przez podmiot dobrym jest równoznaczne z realizowaniem się jego dobra, można z powyższego stwierdzenia wyciągnąć wniosek, że to, co dla człowieka jest dobre, prowadzi do jego maksymalnego szczęścia. Czy jednak taki wniosek wypływa z tekstu *Państwa*?

Pytanie to związane jest z pojawiającym się w tekście dialogu znanym paradoksem, który można nazwać „problemem szczęśliwego filozofa”¹⁷. Polega on na tym, że filozofowie wykształceni w idealnym państwie, mimo ich uzdolnień i świetnego przygotowania do zajmowania się rozumową kontemplacją, zmuszeni są do jej porzucenia. Chociaż mają oni najlepsze możliwe warunki do poświęcenia się tej optymalnej, zdawałoby się, dla ich dusz czynności, to jednak muszą ją porzucić i poświęcić się polityce, gdyż poczucie sprawiedliwości nakazuje im zarzucenie czynności dającej największe szczęście (czy też przyjemność – w każdym razie: czynności najbardziej przez nich pożądanej). Inaczej problem ujmując, wydaje się, że zmuszenie

¹⁶ Analiza przeprowadzona przez Keyta [2006] wskazuje na to, że obecność czterech cnót (czy też dzielności) jest raczej konsekwencją dobroci państwa niż warunkiem umożliwiającym realizację jego dobra. Przekonanie o obecności pewnych dzielności (ἀρεταί) przedmiotu, który jest dobry (ἀγαθός) oparte jest na występującym w języku greckim pokrewieństwie wyrazów tłumaczonych jako „dzielności” i „dobro”. Jak zauważa Keyt, wnioskowanie, przeprowadzone w tekście *Państwa* przez Sokratesa, o posiadaniu pewnych dzielności czy „doskonałości” (Keyt tłumaczy ἀρεταί jako *excellences*) przez polis, która jest „doskonała” (*excellent*, ἀγαθή), jest w odniesieniu do języka małym krokiem. Jednak z filozoficznego punktu widzenia, krok ten jest większy i problematyczny, gdyż z tekstu tego dialogu nie dowiadujemy się, w jaki sposób owe „doskonałości” powiązane są z jego dobrocią.

¹⁷ Nazwę tę (pochodzącą z tytułu artykułu Aronsona [1972]) przytaczam za Smithem, który w swej pracy [2010] omawia szczegółowo ten problem.

filozofów do rządzenia jest wyrządzeniem im niesprawiedliwości, podczas gdy to właśnie podjęcie przez nich rządów jest wymogiem sprawiedliwości.

Platon przedstawia sytuację młodych filozofów używając słynnej metafory jaskini. Większość ludzi, niezajmujących się filozofią, żyje jak gdyby w niewoli. Oglądają oni jedynie cienie prawdziwych rzeczy pojawiające się na ścianie jaskini. Ci spośród nich, którym udało się wyzwolić i wyjść na zewnątrz, mają okazję zobaczyć rzeczy takimi, jakimi są naprawdę. Mogą oni tam pozostać i kontemplować w zachwycie prawdziwy świat oświetlany przez ideę dobra, lub powrócić do jaskini, aby opowiedzieć innym ludziom o swoim odkryciu i zachęcić ich do wyrwania się z oków, narażając się tym samym na niezrozumienie a nawet agresję z ich strony. W zależności od tego, co uzna się za większe dobro dla filozofów przebywających *na zewnątrz jaskini* – pozostanie tam (czyli oddanie się filozofii) czy powrót (czyli poświęcenie się polityce) – otrzymuje się dwie różne koncepcje dobra w ramach systemu Platona. Ma to oczywiście konsekwencje dla kwestii określenia relacji między dobrem państwa a dobrem obywatela.

W tekście *Państwa* znajdujemy fragmenty wyrażające jednocześnie przeświadczenie Platona, że życie *na zewnątrz jaskini* jest lepsze, jak i przekonanie, że *powrót* do niej jest konieczny¹⁸:

- A czy znasz jakiegokolwiek życie inne, które by pozwalało patrzeć z góry na władzę i na wpływy polityczne, niż życie oddane prawdziwej filozofii?
- Nie, na Zeusa - powiada.
- Więc doprawdy, że do rządów nie powinni się brać ludzie, którzy się w rządzeniu kochają. Bo między zakochanymi rywalami muszą się zacząć walki.
- Jakżeby nie?
- Więc kogo ty innego będziesz zmuszał do straży około państwa, jeżeli nie tych, co rozumieją się na tych rzeczach najlepiej i najlepiej potrafią państwem zarządzać, ale ambicje mają inne i życie znają lepsze niż karierę polityczną?
- Nikogo innego - powiada. [tamże, VII 521B]

¹⁸ Szczegółowe wyliczenie przesłanek paradoksalnego rozumowania „problemu szczęśliwego filozofa”, wraz z odnośnymi cytatami z *Państwa*, znaleźć można w: [Smith, dz. cyt., 83-88].

Z powyższego fragmentu wynika, że filozofowie mają zostać do powrotu zmuszeni, jednak z innych fragmentów można wywnioskować, że sami rozpoznają konieczność podjęcia się obowiązku rządzenia państwem, choćby wcale nie mieli na to ochoty: „A największą karą: dostać się pod rządy człowieka gorszego, jeśli by ktoś nie chciał rządzić sam. Mam wrażenie, że z obawy przed tą karą rządzą ludzie przyzwoici, kiedykolwiek rządzą. Wtedy idą do rządów nie jak do jakiegoś dobra i nie dlatego, żeby tam mieli opływać, tylko jak do czegoś, co robić muszą, bo nie mają komu lepszemu lub równemu zdać tego ciężaru. [tamże, I 347D]”.

W kwestii określenia dobra filozofów przebywających *na zewnątrz jaskini* nie ma wśród badaczy zgodności. Smith [2010] utrzymuje, że filozofowie będą szczęśliwsi¹⁹, gdy powrócą do jaskini. Gdyby postąpili odwrotnie, harmonia w ich duszach zostałaby zaburzona²⁰. Początkową niechęć do zajęcia się polityką można tłumaczyć w ten sposób, że młodym filozofom tylko wydaje się²¹, że życie polegające na kontemplacji idei byłoby lepsze, podczas gdy tym, co powinni zrobić, jest *zejście z powrotem do jaskini*. W przeciwieństwie do Smitha, White [2006] przyjmuje, że

¹⁹ Jednocześnie, Smith [dz. cyt.] nie chce odrzucać stwierdzenia podanego jawnie przez Platona (jak błędnie, jego zdaniem, czynią niektórzy badacze, chcący w ten sposób rozwiązać paradoks), że życie *na zewnątrz jaskini* jest lepsze.

²⁰ Pozostanie *na zewnątrz jaskini* jest, zdaniem Smitha [dz. cyt.] czynem prowadzącym do zaburzenia harmonii, a więc, zgodnie z przedstawioną powyżej definicją, jest czynem niesprawiedliwym. Zatem nie będzie również niesprawiedliwością wymaganie od filozofów powrotu.

²¹ Brickhouse [1998] uważa, że zrozumienie przez filozofów idei dobra nie oznacza, że automatycznie poznają oni wszystkie dobre czynności. Brown [2000] twierdzi zaś, że błędne mniemanie filozofów w kwestii czynności, którymi powinni się zająć, wynika z faktu, że uchwycenie idei dobra następuje dopiero po piętnastoletnim okresie współuczestnictwa w rządzeniu państwem, tj. w wieku około 50 lat. Z takim tłumaczeniem nie zgadza się Smith [dz. cyt.]. Cytuje on fragment *Państwa* świadczący o tym, że uchwycenie idei dobra jest kulminacyjnym momentem doświadczenia *bycia na zewnątrz jaskini* [Platon 2003, VII 517 A8-C5]. Tłumacząc źródło błędnych przekonań młodych filozofów *powracających do jaskini*, Smith zwraca uwagę na fragment 516E – 517AVII księgi *Państwa* mówiący o tym, że ich wzrok, przyzwyczajony do jasności, nie pozwoli im początkowo poprawnie rozpoznawać w ciemności cieni prawdziwych rzeczy.

filozofowie byliby szczęśliwsi *na zewnątrz*, jednak, aby realizowało się ich dobro (a tym samym: aby sami byli dobrymi ludźmi), muszą oni *powrócić do jaskini*.

W literaturze przedmiotu można odnaleźć również koncepcje starające się pogodzić dobro filozofów-władców z dobrem państwa²². Według Reeve [1988], filozofowie muszą sobie zdać sprawę z występowania różnicy między tym, co leży w ich interesie na krótszą i dłuższą metę. Jeśli początkowo nie zaangażują się oni w politykę, to państwo pogrąży się w chaosie walk o władzę i stracą oni możliwość kultywowania mądrości. Zwracana jest również uwaga na konieczność spłacenia przez filozofów-władców długu wdzięczności wobec społeczeństwa, które umożliwiło im zdobycie wiedzy (m.in. Kraut [1991]; Kraut uważa zresztą, że spłacanie długu będzie konsekwencją starań filozofów dążących do naśladowania idei, a zatem przyniesie im szczęście). Powyższe wytłumaczenia próbują pogodzić dobro ze szczęściem człowieka, które rozdzielają się w interpretacji White'a. Zdaniem White'a kluczowe, dla rozwiązania problemu, jest rozróżnienie między dobrem (w sensie absolutnym) a dobrem dla jakiegoś podmiotu²³.

Sądzę, że niezależnie od tego, które rozwiązanie „problemu szczęśliwego filozofa” przyjmujemy, trzeba będzie przyznać, że *powrót do jaskini* wymaga pewnego wyrzeczenia ze strony obywateli (w tym przypadku: filozofów). Powyższe rozważania prowadzą do wniosku, że dobro państwa jest ważniejsze niż dobro jednostki, nawet jeśli realizacja tego pierwszego prowadzi do ograniczenia szczęścia obywatela. Założenie o warunkowaniu dobra człowieka przez dobro państwa zostało zresztą przeze mnie przyjęte na początku tego tekstu. Kwestią, którą chcę zbadać, jest to, czy w obu przypadkach (państwa i człowieka) dobro można – w odniesieniu do pojęcia sprawiedliwości – zdefiniować w analogiczny sposób.

Wydaje się, że w definiowaniu sprawiedliwości państwa można pominąć kwestię szczęścia. Państwem sprawiedliwym jest takie, w którym panuje harmonia pomiędzy jego częściami, a wszystkimi jego działaniami rządzi część rozumna (państwo

²² por.: Purshouse 2006, 105-107; Smith 2010, 95-98; White 2006, 368-370

²³ Rozróżnienie to prowadzi do innego ujęcia dobra, które opisuję szerzej w następnym rozdziale tego tekstu.

to jest przy okazji szczęśliwe, jednak fakt ten nie musi być uwzględniony w definicji). Takie państwo jawi się jako państwo dobre. Podobnie, sprawiedliwym człowiekiem można nazwać takiego, którego części duszy utrzymywane są w harmonii przez część rozumną. To właśnie część rozumna nakazuje filozofowi zająć się rządzeniem państwem kosztem własnego maksymalnego szczęścia czy też wyrzeczenia się własnych ambicji lub dobra na krótszą metę. Zatem to właśnie kwestia przewagi działania rozumnego nad dążeniem do szczęścia (przyjmując interpretację White'a) umożliwi w ogóle powstanie państwa sprawiedliwego.

Można przypuszczać, że filozof *pozostający na zewnątrz jaskini* mógłby również żyć rozumnie. Jednak takie zachowanie dałoby, zdaniem Platona, nadmierne szczęście jednej (mianowicie: rozumnej) części duszy, kosztem jej innych części – a więc zaburzyłoby harmonię, czyli byłoby niesprawiedliwe. Podjęcie się rządzenia przez filozofów sprawi również, że jedna część państwa nie będzie szczęśliwsza kosztem innych (tzn. filozofowie nie będą oddawać się jedynie kontemplacji, nie pracując na rzecz niższych klas społecznych, które ich utrzymują i strzegą): „Zapomniałeś znowu, przyjacielu (...), że prawu nie na tym zależy, aby jakiś jeden rodzaj ludzi był osobliwie szczęśliwy; prawo zmierza do tego stanu dla całego państwa (...). [Platon 2003, VII 519E]”.

Trzeba jednak zwrócić uwagę na fakt, że życie poświęcone kontemplacji miałoby, ściśle rzecz biorąc, dawać szczęście samym filozofom, a nie rozumnym częściom ich dusz. Ograniczenie aktywności jednej z części duszy skutkować będzie harmonizacją całej duszy, ale skutki odczuwane będą przez całą jednostkę ludzką. W takim razie – dla zachowania analogii – harmonia pojawiająca się w państwie wskutek ograniczenia przez jedną z klas (filozofów) charakterystycznej dla niej aktywności (mianowicie: kontemplacji idei), powinna być odczuwana przez całą jednostkę (w tym przypadku państwo), a nie jej części (poszczególne klasy), czy tym bardziej – części jej części (poszczególnych obywateli).

Zatem, skoro ograniczenie przez filozofów aktywności ich części rozumnych dusz – a tym samym przyczynienie się przez nich do zaistnienia dobra państwa – jest warunkiem uzyskania przez nich cnoty sprawiedliwości, to również sprawiedliwość

państwa powinna polegać na zrzeczeniu się przez nie maksymalnego szczęścia, czy też pewnych korzyści, na rzecz jakiegoś innego bytu – i to takiego, którego samo państwo stanowi część (a więc nie chodziłoby tu o zapewnienie szczęścia obywateli, którzy są jego częściami). Aby warunek ten możliwy był do spełnienia²⁴, musiałoby istnieć jakieś *meta-państwo*. To z kolei potrzebowałoby jeszcze większego tworu itd.²⁵.

W próbie wyjścia z tak postawionego problemu definiowania dobra państwa, wykorzystać można tzw. „funkcjonalną teorię dobra”²⁶ zastosowaną do polis²⁷. W tej interpretacji dobro państwa polega na spełnianiu przez nie naturalnych potrzeb jego mieszkańców. Państwo daje obywatelom mądrość, zapewnia im wolność, wewnętrzną stabilizację i dobrobyt. Z zaspokojenia tych potrzeb wypływa, w naturalny sposób, szczęście mieszkańców polis. Taka koncepcja dobra państwa prowadzić może do utylitarystycznej interpretacji²⁸ politycznej teorii Platona, w której celem wyrzeczeń ze

²⁴ Pomijam tu już niejasną kwestię, czym mogłoby być większe lub mniejsze szczęście państwa (w tekście *Państwa* związane jest ono jedynie z dobrem, które w tym rozumowaniu chcemy dopiero określić).

²⁵ Takie regresywne rozumowanie przypomina, pojawiający się w Platońskim dialogu *Parmenides*, słynny problem teorii idei, tzw. „problem trzeciego człowieka”.

²⁶ Opis „funkcjonalnej teorii dobra” przytaczam za Keytem [2006]. Teoria ta (zapropozowana przez Santasa [1985, 2001]) tłumaczy, znaczenie „dobroci” danego przedmiotu w odniesieniu do jego funkcji (ἔργον) – działania, które wykonywać może jedynie ten przedmiot (lub to on wykonuje je najlepiej). Przedmiot ten jest „dobry” (ἀγαθός), jeśli dobrze wykonuje swoją funkcję. Cnotą (ἀρετή) tego przedmiotu jest ta własność, dzięki której spełnia on dobrze swą funkcję. Zasadność zastosowania takiego podejścia do definiowania dobra polis opiera Keyt na fragmencie *Państwa* [Platon 2003, I 352 D8 - 354 A12], który sam nazywa „argumentem funkcji”. Jednak opis funkcji państwa zaczerpnięty przez Keyta pochodzi z dialogu *Eutydem*. Trzeba zauważyć, że wymienione przez Keyta funkcje – zapewnienie mądrości, wolności, stabilizacji, dobrobytu oraz szczęścia – są funkcjami umiejętności politycznej (πολιτική τέχνη), a nie samego państwa.

²⁷ Sądzę jednak, że nie jest to właściwe wyjście z tego problemu, gdyż analogia między dobrem człowieka a dobrem państwa nie będzie tu ściśle utrzymana. Aby ją zachować, państwo powinno przyczyniać się do dobra jakiegoś jednego większego (i ważniejszego) tworu, którego samo jest częścią, a nie – do dobra wielu pomniejszych (i mniej znaczących) tworów, które są jego częściami.

²⁸ Purshouse [2006, 53-54] pokazuje, że utylitarystyczne podejście do Platońskiej teorii państwa pozwala uniknąć, opisanej przeze mnie powyżej, niejasności związanej z pojęciem szczęścia państwa. Interpretacja ta, jakkolwiek nadal podatna na ataki ze stanowiska liberalno-demokratycznego, wyzwala

strony poszczególnych klas społecznych miałyby być zmaksymalizowanie sumy indywidualnego szczęścia wszystkich obywateli. W takim wypadku, można by oczywiście rozważyć, czy cel ten jest możliwy do zrealizowania tylko na sposób opisany przez Platona.

Podejście to pozwalałoby zatem traktować dobro państwa jako skrót myślowy²⁹. Pojawia się jednak pytanie, czy taka była intencja Platona. Napotykamy tu, ten sam, co w przypadku wcześniejszych rozważań na temat ustroju, problem konceptualizowania państwa przez filozofa. Z jednej strony, znajdujemy w *Państwie* wiele fragmentów świadczących o konceptualizowaniu przez filozofa polis jako jednego organizmu, istoty niezależnej w pewnym sensie od człowieka, a nie tylko jako abstrakcyjnego pojęcia, mogącego służyć za skrót myślowy używany w odniesieniu do organizacji życia ludzi; poza tym, lektura dialogu może wytworzyć wrażenie o silnym przekonaniu filozofa o pierwszeństwie poczucia obowiązku wobec państwa przed oczekiwaniami wobec niego wysuwanymi. Z drugiej strony, widoczne jest również w tym dialogu podejście, w którym państwo opisywane jest w sposób podobny do tego, jaki pojawiał się później w nowożytnych koncepcjach umowy społecznej:

- Zatem zdaje mi się - powiedziałem - że państwo tworzy się dlatego, że żaden z nas nie jest samowystarczalny, tylko mu potrzeba wielu innych. Albo jaki, myślisz, może być inny początek i zasada zakładania państw?

- Żaden inny - powiada.

- Więc tak, bierze jeden drugiego do tej, a innego do innej potrzeby, a że wielu rzeczy potrzebujemy, więc zbieramy wielu ludzi do jednego siedliska, aby wspólnie żyli i pomagali jeden drugiemu, i to wspólne mieszkanie nazwaliśmy imieniem państwa. Czy tak?

- Tak jest. [tamże, II 369B]

obywatela z jarzma absolutnego poddania państwu postrzeganemu jako „super-istota z jej niezależnymi interesami [tamże, 54]”.

²⁹ Dobro państwa można więc uznać za skrót myślowy oznaczający dobro obywatela. Aby rozumowanie to nie było kołowym, należy przyjąć, że dobro obywatela może być realizowane tylko w państwie, tj. w takich warunkach, kiedy wszyscy obywatele dokonają pewnych wyrzeczeń w celu uzyskania jakichś korzyści.

Argumentem świadczącym na rzecz postrzegania przez Platona państwa jako sposobu organizacji życia ludzi, a nie oddzielnego tworu, mogłoby być też stwierdzenie, że Platońskie pojęcie sprawiedliwości nie jest pojęciem paradygmatycznym, lecz odnosi się w pierwszym znaczeniu do człowieka, a dopiero w znaczeniu metaforycznym do państwa. Taką interpretację sugeruje pokazana przeze mnie powyżej nieściśła analogia warunku zaistnienia sprawiedliwości w obu rozważanych systemach, jak również oparcie pojęcia sprawiedliwości na określeniach charakterologicznych, które, jak starałem się wykazać w poprzednim rozdziale tego tekstu, odnoszą się w pierwszym znaczeniu do człowieka. Jednak kompozycja dialogu *Państwo* mogłaby wskazywać raczej na występowanie determinacji pojęciowej sprawiedliwości człowieka przez sprawiedliwość państwa:

- (...) Sprawiedliwość - zgodzimy się na to - bywa nieraz w jednym człowieku, a bywa i w całym państwie?
- Tak jest - powiada.
- A czyż państwo nie jest większe od jednego człowieka?
- Większe - powiada.
- To może i większa sprawiedliwość mieszka w tym, co większe, i łatwiej ją tam rozpoznać. Więc jeżeli chcecie, to naprzód w państwach będziemy szukali, czym ona jest. Potem ją tak samo rozpatrzemy i w poszczególnych jednostkach szukając podobieństwa do tego, co większe, w postaci tego, co mniejsze.
- Wydaje mi się - powiada - że dobrze mówisz. [tamże, II 368E-369A]

Rozważanie w pierwszej kolejności dobra państwa ma jednak na celu jedynie ułatwienie znalezienia pojęcia sprawiedliwości człowieka, a nie wskazanie, że pojęcie to odnosi się w pierwszym znaczeniu do państwa, a do człowieka – w przenośnym znaczeniu:

- Otóż - ciągnąłem - jeżeli się mówi, że gdzieś jest jedno i to samo, a tylko ono jest tu większe, a tam mniejsze, to czy ono musi być tu i tam niepodobne z tego względu, z jakiego się mówi o jego tożsamości, czy podobne?
- Podobne - powiada.

- Zatem i sprawiedliwy człowiek od sprawiedliwego państwa ze względu na samą postać sprawiedliwości wcale się nie będzie różnił, ale będzie do niego podobny.
- Podobny - powiada. [tamże, IV 435A-B]

Zatem z jednej strony, zgodnie z koncepcją Platona, do obydwu systemów stosuje się jedna i ta sama definicja, którą filozof jawnie formułuje: „Więc to właśnie (...) gotowa być sprawiedliwość - robić swoje. [tamże IV, 433B]”. Wobec przekonania filozofa o paradygmatyczności tego pojęcia, należałoby, w poszukiwaniu opartej na nim definicji dobra państwa, rozpatrywać polis jako niezależny przedmiot i poszukiwać pojęcia dobra odnoszącego się w tym samym sensie do niej, co do człowieka. Z drugiej strony jednak, podane przez Platona w *Państwie* definicje sprawiedliwości nie są, jak starałem się wykazać, ściśle analogiczne w przypadku obu rozważanych systemów. Wobec tego, idąc tropem myśli Platona, może być konieczne rozszerzenie pojęcia paradygmatyczności o założenie, że dana własność (w tym przypadku dobro) może się w różnych przedmiotach realizować w różny sposób.

5. Dogmatyczna koncepcja dobra państwa

Występowanie różnicy w definicjach sprawiedliwości człowieka i sprawiedliwości państwa stwarza podejrzenie, że określenie dobra państwa oparte na jego sprawiedliwości może być arbitralne, gdyż nieznanne pozostaje kryterium, według którego w opisie dobroci jednego przedmiotu nie występuje cecha, która występuje w opisie dobroci innego przedmiotu. W rozważanym tu przypadku, chodzi o obowiązek zrzeknięcia się przez człowieka części szczęścia lub korzyści, który nie obliguje państwa. Możliwe jednak, że, uwzględniając rozwój myśli Platona³⁰, w ten właśnie sposób należy ostatecznie określić dobro państwa. White [2006] zwraca uwagę, że pojęcie dobra wyłaniające się z tekstu *Państwa* jest odmiennym od tego, jakie często przypisywane

³⁰ Według tekstu *Państwa*, realizacja szczęścia obywateli, wynikająca z posiadania przez nich cnót, jest możliwa dzięki mądrym rządóm filozofów-władców. Zgodnie z tekstem *Praw*, realizacja tego celu jest możliwa dzięki przestrzeganiu prawa, które jest dziełem boskiego rozumu [por. Annas, 2010, 71-72].

jest starożytnej etyce. W odróżnieniu od „pociągającego” (*attractive*)³¹ charakteru dobra, które może być również opisywane w kategoriach piękna i związane jest ściśle ze szczęściem, Platońskie dobro jest bardziej związane z poczuciem obowiązku³² – można je określić jako częściowo „imperatywne”.

Według White’a pojęcia sprawiedliwości i dobra są ze sobą ściśle związane – sprawiedliwość państwa można uznać za aspekt jego dobra³³ [tamże, 360]. Jednak, zdaniem tego autora, relacja poznawcza między tymi dwoma pojęciami jest odwrotna niż ta, na podstawie której próbowałem w poprzednim rozdziale ustalić sposób definiowania dobra państwa – aby zrozumieć, czym jest sprawiedliwość, należy wpieryw uchwycić ideę dobra, która to związana jest z „globalną strukturą” idei [por. tamże, 363-365]. Trudno jednak uznać, że globalna struktura idei została przez Platona opisana w wyczerpujący sposób (o ile w ogóle jest to możliwe). Poza tym, uchwycenie idei dobra, które pozwala dostrzec cały porządek idei, opisywany jest przez Platona raczej w kategoriach objawienia (czy też jednorazowego intuicyjnego aktu) niż racjonalnego rozumowania. Dlatego też sądzę, iż taką koncepcję dobra nazwać można *dogmatyczną*.

Dobrem dla państwa jest, w ramach koncepcji opartej na „imperatywnym” pojęciu dobra, odzwierciedlanie przez nie porządku idei na Ziemi. Rola filozofów-władców jest podobna do roli Demiurga z Platońskiego dialogu *Timaios* – ich obowiązkiem jest: po pierwsze, zapoznanie się z porządkiem idei, zorganizowanym wokół idei dobra; a po drugie, zaszczepienie tego porządku w materii, którą jest w tym przypadku państwo. Jeśli całe państwo wystarczająco wiernie odzwierciedlać będzie ów porządek, który jest dobry, to również to państwo będzie dobre. Obywatele dobrego państwa mogą zostać określani jako dobrzy właśnie dzięki temu, że są jego obywatelami – uzyskują cechę dobra dzięki „uczestnictwu” w państwie idealnym. Dobro państwa determinuje tu zarówno pojęciowo jak i realnie dobro człowieka –

³¹ White odwołuje się do terminologii wprowadzonej przez Sidgwicka [1907].

³² Takie pojęcie dobra przybliży koncepcję Platona do nowożytnych systemów etycznych, w których centralną pozycję zajmują pojęcie zobowiązania (*obligation*) czy obowiązku (*duty*). – por. White 2006, 371

³³ Por. przypis nr 16. w tym tekście

następuje tu przesunięcie w kierunku myślenia holistycznego. W ramach takiej wizji obywatele są więc całkowicie podporządkowani państwu. Ich szczęście staje się w zasadzie problemem nieistotnym. Można powiedzieć, że, mieszkając w takim państwie, nie mieliby wyboru – musieliby być szczęśliwi³⁴.

Taka perspektywa czyni jednak Platońską teorię państwa koncepcją quasi-religijną. Nasuwa się tu pytanie o rolę filozofa. Przyjmując, że Platon przekonany był, że sam rozpoznał już porządek idei i poznał całkowicie ideę dobra oraz, że jego dzieła mają dać czytelnikowi pewne pojęcie o rzeczywistości, której nie da się do końca opisać racjonalnie, gdyż do jej zrozumienia potrzebne jest swoiste objawienie, musielibyśmy uznać go za kogoś w rodzaju mesjasza nowego światowego ładu. Obywatelom, chcącym ufundować idealne państwo, nie pozostawałoby nic innego, jak zaufać filozofowi i wiernie wcielać w życie jego wizję.

Możliwe jednak, że Platon, pisząc *Państwo*, nie rozpoznał jeszcze całkowicie porządku idei. Z tekstu dialogu można wnioskować, że uchwycenie idei dobra oraz umiejętność jej wcielenia w porządku ziemskim staje się udziałem filozofów dopiero po piętnastoletnim okresie aktywności politycznej³⁵. Przypuszczam, że mogłoby się okazać, iż wizja państwa, stworzona przez pierwsze pokolenie filozofów w idealnym państwie, różniłaby się od tej, podanej przez Platona. Gdyby przyjąć, że Platon uchwycił już samą ideę dobra, to jednak zdobycie przez niego umiejętności pełnego wcielania jej w życie wymagałoby jeszcze pewnego okresu sprawowania przez niego rządów w państwie³⁶. Możliwe zatem jest, że jego opis idealnego polis w *Państwie* nie jest jeszcze kompletny.

³⁴ Uwaga ta nie musi wcale być uznana za ironiczną w świetle fragmentu *Państwa* [Platon 2003, IV 419A – 421C], mówiącego o prymacie naturalnego podziału pracy (tj. wykonywania przez poszczególnych ludzi czynności, do których są najbardziej predysponowani) nad źle pojmowanym szczęściem, zakończonego wypowiedzią Sokratesa: „W ten sposób, kiedy całe państwo będzie rosło i będzie dobrze zorganizowane, pozwolimy, żeby każdą grupę obywateli natura dopuszczała do udziału w szczęściu.”

³⁵ Por. przypis nr 21. w tym tekście

³⁶ Można by spekulować, czy taka interpretacja jest właściwym odczytaniem aluzji Platona do jego ambicji politycznych.

Jeśli wizja państwa Platona miała być w jego zamierzeniach rzeczywistym politycznym programem, to należałoby rozważyć, czy opisane przez niego państwo idealne miałyby w ogóle możliwość zaistnienia w ziemskich warunkach. Sam Platon miał chyba w tej kwestii wątpliwości:

- Zatem tylko dla przykładu i na wzór - dodałem - szukaliśmy sprawiedliwości samej, czym by ona była, i człowieka doskonale sprawiedliwego, gdyby taki istniał i gdyby mógł istnieć, a tak samo niesprawiedliwości i człowieka najniesprawiedliwszego, abyśmy, patrząc na nich i widząc, jak się nam przedstawia ich szczęście i nieszczęście, musieli się zgodzić, że i spośród nas samych, kto by był do nich najbardziej podobny, ten będzie miał dołę najpodobniejszą do ich doli. Nie na tośmy to robili, żeby dowieść możliwości istnienia takich ludzi.

- To - powiada - to prawda, co mówisz.

- Czy ty myślisz, że byłby mniej dobrym malarzem ktoś, kto by wyrysował wzór, jakim by powinien być człowiek najpiękniejszy, i należycie by wszystkie rysy w rysunku oddać, ale nie potrafiłby dowieść, że może istnieć taki człowiek?

- No, nie, na Zeusa - powiada.

- Więc cóż? Czy i myśmy, powiemy, nie stworzyli w myśli wzoru dobrego państwa?

- Tak jest.

- Więc czy myślisz, że my może mniej dobrze mówimy, dlatego jeżeli nie potrafimy dowieść, że państwo może być tak zorganizowane, jak się to mówiło?

- Przecież nie - powiada. [Platon 2003, V 472D-E]

Można chyba założyć, że Platon nie do końca wierzył w możliwość stworzenia idealnego państwa na Ziemi. Wskazywać na to mógłby fakt, że w tekście *Państwa* nie znajdujemy *warunków brzegowych* istnienia takiego ustroju idealnego. Cytowany wcześniej fragment, ukazujący przyczyny upadku państwa idealnego, przesuwa je w sferę mitu. Mówiąc o zakładaniu dobrego państwa, Platon przyznaje za to, że w najlepszym wypadku, można liczyć na to, że państwo takie będzie przypominać to idealne w jak największym stopniu; jednak sam nie jest pewien, jak można takie państwo ufundować: „Więc do tego mnie nie zmuszaj, żebym to wszystko, cośmy myślał i słowem przeszli, pokazywał jeszcze, jak się to robi w praktyce. Ale jeżeli potrafimy dojść, jak by też to można zorganizować państwo, odbiegając jak najmniej

od tego, co się powiedziało, to powiemy, żeśmy już wyszukali możliwość realizacji twoich wskazań. [tamże, V 473A]”.

Pozostaje jeszcze wątpliwość, czy koncepcja Platona daje wszystkim obywatelom szansę stania się dobrymi ludźmi. Wydaje się, że odpowiedź jest negatywna. Jeśli przyjąć definicję dobra opartą na sprawiedliwości, to okazuje się, że państwo idealne daje taką możliwość jedynie filozofom. Jedynie ich dusze są zharmonizowane, co umożliwia im stanie się dobrymi ludźmi. Członkowie pozostałych klas społecznych mają sprawiać, aby państwo było również mądre i umiarkowane. Może się tak stać dzięki temu, że właśnie te cechy będą dominującymi w ich duszach. Zatem sami nie będą mogli się stać sprawiedliwymi, a co za tym idzie całkowicie dobrymi ludźmi. Być może jako bardziej optymistyczna jawi się w tym przypadku dogmatyczna koncepcja dobra – wydaje się, że, przy tym podejściu, każdy obywatel na równi korzysta z „uczestnictwa” w dobrym państwie. Jednak uwzględniając stopniowalność relacji „naśladowania” idei³⁷, uczestnictwo w formowaniu dobrego państwa nie daje jeszcze pewności w kwestii indywidualnego dobra dla każdego obywatela. Można mieć jednak nadzieję, że takie państwo umożliwi wszystkim bycie na tyle dobrymi, na ile mogą.

Jeden z filarów Platońskiego idealnego państwa – naturalny podział obowiązków – oparty jest na przeświadczeniu o nierówności ludzi. Aby mogło powstać dobre i sprawiedliwe państwo, członkowie niższych klas społecznych musieliby uznać, że są gorsi od filozofów – zgodnie z wymogiem sprawiedliwości państwa, powinni zająć się tym, do czego najlepiej się nadają. Być może niektórzy ludzie chętnie oddaliby odpowiedzialność za rządy państwem w ręce bardziej do tego predysponowanych obywateli. Gdyby nawet obywatele uznali za słuszny ustrój państwa, ze wszystkimi ograniczeniami, to jednak niektórzy z nich mogliby mieć ambicję przeniesienia się do wyższej klasy.

Aby uchronić państwo przed niepokojami społecznymi powodowanymi przez takie aspiracje części obywateli, proponuje Platon nauczanie od dziecka wszystkich obywateli mitu, mówiącego o tym, że ludzie rodzeni są przez matkę Ziemię, a w duszy

³⁷ Por. przypis nr 3. w tym tekście

każdego z nich złożony jest pewien metal. Najlepsi (ci, którzy w państwie Platona mieliby rządzić) mają w duszy złoto, mniej od nich doskonali – srebro (Platońscy strażnicy), zaś najgorsi – żelazo i brąz (rolnicy, rzemieślnicy). Platon dopuszczał pewien przepływ obywateli między klasami: „najczęściej macie potomków podobnych do was samych, ale bywa, że się ze złotego może urodzić ktoś srebrny albo ze srebrnego złoty i tam dalej; wszelkie są możliwe wypadki w tę i w tamtą stronę. [tamże, IV 415B]”. Jednak o umożliwieniu takiego przepływu decydować mogliby tylko rządzący; oni tylko rozpoznawaliby „która z tych czterech domieszek świeci w duszy każdego [tamże]”. Platon nie jest pewien, czy wmówienie ludziom takiego „fałszu” jest w ogóle możliwe. Okazuje się więc, że sam wątpi w stabilność państwa opartego na podziale ludzi na lepszych i gorszych.

6. Podsumowanie

Polityczną teorię Platona trudno uznać za kompletną z kilku względów: po pierwsze, nie podaje ona całkowicie racjonalnego wyjaśnienia relacji między dobrem państwa a dobrem obywatela; po drugie, odnaleźć w niej można sprzeczne stwierdzenia na temat źródeł wiedzy i umiejętności, które powinny cechować władców; po trzecie wreszcie, nie jest w ogóle pewne, czy opisywana w niej koncepcja państwa idealnego jest rzeczywistym politycznym programem filozofa. Za jedną z przyczyn tych nieścisłości uznać można ewolucję poglądów Platona, dającą się zaobserwować na podstawie porównania trzech dialogów poświęconych sztuce rządzenia: *Polityka*, *Państwa* i *Praw*. Jednak nawet skupiając się na jednym z nich – *Państwie* – zauważyć można łączenie kilku podejść: paradygmatycznego, holistycznego i redukcjonistycznego.

Żaden spośród trzech głównych, zaproponowanych przez Platona, rodzajów opisu dobra państwa nie daje, w mojej opinii, ostatecznej a zarazem logicznie spójnej odpowiedzi na pytanie, czym owo dobro jest. Z opisu metaforycznego wywnioskować można jedynie tyle, że dobrem dla państwa jest jego istnienie, przetrwanie oraz to, że powinno być ono rządzone przez ludzi najbardziej się do tego nadających. Określenie

dobra państwa oparte na definicji sprawiedliwości jest tylko pozornie spójne. Dokładniejsza analiza wskazuje na różne użycie pojęcia dobra, związanego z pojęciem sprawiedliwości, w odniesieniu do państwa i do człowieka. Podejście do kwestii dobra państwa wywiedzonego z porządku idei jest z kolei dogmatyczne – nie jest prawdopodobnie całkowicie wyrażalne w toku racjonalnego wywodu.

Dogmatyczna koncepcja dobra państwa jest fundamentalnie niezgodna ze stanowiskiem liberalno-demokratycznym ze względu na różnicę pierwotnych założeń – przyjęcie różnych rzeczy za dobro najwyższe. Pierwszy z tych sposobów myślenia o państwie jest holistyczny – wywodzi dobro jednostki z dobra państwa, drugi zaś można uznać za redukcjonistyczny, gdyż w jego ramach wartością najwyższą jest dobro jednostki (jej wolność). Przeprowadzenie argumentacji na rzecz jednego z tych dwóch przeciwstawnych poglądów nie było moją intencją. Moja krytyka koncepcji Platona nie miała na celu podważania sensowności jego założeń, lecz wykazanie braku konsekwencji w wyciąganiu wniosków. Kontrowersyjne rozporządzenia, jakie należałoby wprowadzić w życie w celu doprowadzenia do powstania państwa idealnego, nie znajdują więc, w moim odczuciu, uzasadnienia z powodu braku logicznej spójności tej koncepcji.

Podczas gdy dogmatyczne podejście nie poddaje się racjonalnej krytyce, podejście paradygmatyczne okazuje się trudne do zaakceptowania ze względu na nierówne traktowanie w jego ramach obywatela i państwa. Byłoby ono być może bardziej zrozumiałe, gdyby stanowisko Platona jednoznacznie faworyzowało państwo. Jednak sam filozof podaje wiele argumentów mogących świadczyć na rzecz poglądu o funkcjonalnej roli państwa – poglądu według którego, państwo jest jedynie sposobem organizacji życia ludzi, mającym na celu lepsze spełnianie ich naturalnych potrzeb.

Można odnieść wrażenie, że Platońska opowieść o państwie idealnym znajduje się gdzieś na pograniczu świata realnego i mitu. Umiejętności i wiedza, która cechować powinna dobrych władców, jest, zgodnie z pewnymi fragmentami tekstów dialogów, możliwa, choć bardzo trudna do wyuczenia, zgodnie z innymi fragmentami zaś – niemożliwa do opanowania przez człowieka bez boskiego natchnienia. Idealne państwo, choć opisywane jest szczegółowo i porównywane z państwami współcześnie

istniejącymi, jawi się momentami jako nieosiągalny ideał. Droga do jego zbudowania nie została wytyczona, a historia jego upadku spowita jest na wpół baśniową atmosferą. Skłania to do zadania pytania, czy polityczne dzieła Platona, a w szczególności jego *Państwo*, są w istocie wizją państwa idealnego, czy może raczej – rozważaniami nad naturą człowieka oraz nad rolą filozofa w społeczeństwie i możliwością jego odnalezienia się w tym świecie.

BIBLIOGRAFIA

Annas, J. (2010), *Virtue and law in Plato*, [w:] Ch. Bobonich (red.), *Plato's Laws: A Critical Guide*, Cambridge U.P.

Aronson, S.H. (1972), *The Happy Philosopher Problem – A Counterexample to Plato's Proof*, [w:] „Journal of the History of Philosophy” 10, 383–98.

Baracchi, C. (2002), *Of Myth, Life, and War in Plato's Republic*, Bloomington: Indiana U.P.

Brickhouse, T.C. (1998), *The Paradox of the Philosophers' Rule*, [w:] Smith (red.), *Plato: Critical Assessments*, Londyn.

Brown, E. (2000), *Justice and Compulsion for Plato's Philosopher-Rulers*, [w:] „Ancient Philosophy” 20, 1–17.

Devereux, D. (2006), *The Unity of the Virtues*, [w:] H. H. Benson (red.), *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Jurewicz, O. (2001), *Słownik Grecko-Polski*, Warszawa: Wydawnictwo Szkolne PWN

Keyt, D. (2006), *Plato on Justice*, [w:] H. H. Benson (red.), *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Kraut, R. (1991), *Return to the Cave: Republic 519–521*, [w:] „Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy” 7, 43–62.

Platon (1956), *Sofista, Polityk*, przeł. W. Witwicki, Warszawa: PWN.

Platon (1960), *Prawa*, przeł. M. Maykowska, Warszawa: PWN.

Platon (2003), *Państwo*, przeł. W. Witwicki, Kęty: Wydawnictwo ANTYK.

- Purshouse, L. (2006), *Plato's Republic: A Reader's Guide*, London/New York: Continuum.
- Reeve, C.D.C. (1988), *Philosopher-Kings: The Argument of Plato's Republic*, New Jersey: Princeton U.P.
- Santas, G. (1985), *Two theories of good in Plato's Republic*, [w:] „Archiv für Geschichte der Philosophie” 67, 223–45.
- Santas, G. (2001), *Goodness and Justice: Plato, Aristotle, and the Moderns*, Oxford: Blackwell.
- Sidgwick, H. (1907), *The Methods of Ethics*, London: Macmillan.
- Smith, N. D. (2010), *Return to the Cave*, [w:] M. L. McPherran (red.), *Plato's Republic: A Critical Guide*, Cambridge U.P.
- White, N. (2006), *Plato's Concept of Goodness*, [w:] H. H. Benson (red.), *A Companion to Plato*, Malden/Oxford/Victoria: Blackwell Publishing Ltd.

Marcin Sułkowski

Uniwersytet Łódzki

Uwagi o książce Bóg nie jest wielki Christophera Hitchensa

[Christopher Hitchens, *Bóg nie jest wielki*, Katowice 2008]

*Jest to książka wyśmienita, żywa,
pulsująca energią i druzgocząca.*

Richard Dawkins, autor *Boga urojonego*

*To polemika zadziorna, budząca opory,
równocześnie bardzo wciągająca.*

Grzegorz Sowula *Notes Wydawniczy*

Czy da się udowodnić, że Bóg nie istnieje? Zapewne ateista w odpowiedzi na to pytanie przygotowywałby sobie w głowie argumenty przeciw jakiegokolwiek istocie wyższej. Osoba wierząca wertowałaby strony świętej księgi oraz pamięć w poszukiwaniu argumentów dowodzących boskiej obecności. Agnostyk popatrzyłby na obu z politowaniem i zajął się innymi problemami. Spór o istnienie Boga przypomina inne kontrowersyjne spory, takie jak kara śmierci, aborcja czy eutanazja. Jednakże skoro istnieje zapotrzebowanie na tego typu dyskusje, co pewien czas ktoś stara się jedną ze stron zaspokoić dialektyką, która ma być rzekomo tą rozstrzygającą i ostateczną. O taki wysiłek pokusił się także zmarły niedawno Christopher Hitchens, który skorzystał z momentu, kiedy spór rozgorzał na nowo po wydaniu książki *Bóg urojony* Richarda Dawkinsa. Książka ta zyskała niesamowitą popularność na świecie i sprzedała się w

ogromnej ilości ponad półtora miliona egzemplarzy. Hitchens, absolwent filozofii, polityki i ekonomii na Balliol College w Oxfordzie, uderzył więc w doskonałym momencie. Książka *Bóg nie jest wielki* ma charakter zupełnie inny niż propozycja Dawkinsa. *Bóg urojony* stara się wyjaśnić w sposób naukowy, czemu Boga (prawdopodobnie) nie ma. Hitchens natomiast uderza w nutę myśli oświeceniowej i argumentuje z perspektywy humanizmu oraz autonomicznej jednostki ludzkiej. Z tego też powodu nie znajdziemy w książce argumentacji, które starałyby się obalić tezę o istnieniu Boga, znajdziemy wszakże wiele argumentów przeciwko wszelakim systemom religijnym począwszy od chrześcijaństwa, poprzez islam, a skończywszy na wierzeniach wschodu. Te systemy religijne Hitchens dzieli na zachodnie i wschodnie, przy czym do zachodnich zalicza także islam. Może to być dziwne ze względu na specyfikę tej religii, lecz przesłanką skłaniającą go do takiej klasyfikacji była po prostu popularność owego kultu. Islam, który jest drugim po chrześcijaństwie nurtem religijnym pod względem liczebności, śmiało można zaliczyć do systemów zachodnich również z innego powodu. Jako druga, największa pod względem liczby wyznawców religia, nawiązała dialog światopoglądowy z innymi kultami oraz ideologiami. Religie wschodnie to z kolei na przykład buddyzm, zoroastryzm, hinduizm *et caetera*. Autor może bez problemu opatrzyć niektóre z wymienionych wierzeń swoim osobistym komentarzem, ponieważ był we wspólnocie czterech wyznań – anglikanizmu, prawosławia, kultu Sai Baba oraz judaizmu. „[...] w trakcie doczesnej egzystencji byłem anglikaninem, wychowanym w szkole metodystów, potem stałem się człowiekiem Kościoła greckokatolickiego w rezultacie małżeństwa, następnie zostałem uznany za inkarnację boską przez wyznawców Sai Baba, a kiedy na koniec, ponownie stawałem na małżeńskim kobiercu, ceremonię celebrował rabin” (s. 198). Jak widać, jego przygody z religią miały charakter czysto użytkowy, lecz nie musi to świadczyć o powierzchownej wiedzy na ich temat. Autor przywołuje święte księgi, opatrując je swoim komentarzem, co szczególnie widoczne jest w rozdziale zatytułowanym *Objawienie: koszmar „Starego” Testamentu*. Przeważnie jednak będziemy czytali fragmenty prozy i tekstów filozoficznych, które dobierane są w sposób taki, by ukazywały negatywną stronę danej religii czy zjawiska z nią związanego. Hitchensowi nie można odmówić odczytania i

łatwości poruszania się po (zwłaszcza) europejskim dziedzictwie kulturowym. Żongluje tytułami i autorami w imponujący sposób. Mamy fragmenty z Conrada, Dostojewskiego, Lukrecjusza, Świętego Tomasza, Kanta, Woltera, Hume'a i wielu innych, których nie sposób wymienić. Opatruje je komentarzem, co pomaga w zobrazowaniu negatywnych aspektów wiary. Robi to jednak w taki sposób, że bardziej wprawny czytelnik wychwyci tricki stosowane przez niego i odbierze pewne kwestie jako dyskusyjne. Dla przykładu – Hitchens posługuje się myślą zaczerpniętą z *Lewiatana* Thomasa Hobbesa (s. 159), który pokazuje upadek Adama jako pierwszy w historii przykład kogoś, kto został stworzony jako istota wolna, potem zaś dał sobie nałożyć kaganiec niemożliwych do przestrzegania zakazów i nakazów. Hobbes opatruje to komentarzem, że jeśli Adam został skazany na śmierć za grzechy, jego śmierć musiała zostać odroczone w czasie, ponieważ zdołał jeszcze wydać na świat liczne potomstwo, zanim rzeczywiście wydał ostatnie tchnienie. Hitchens ukazuje Hobbes'a jako specjalistę od Pisma Świętego oraz języka angielskiego, więc tym bardziej dziwi mnie, że filozof tego pokroju, mógł pokusić się o taki komentarz, gdy zapewne wiedział, że kara narzucona na Adama i Ewę za ów grzech, to nie śmierć nagła od gromu czy innego rodzaju interwencji bożej, lecz śmiertelność, co jest kluczową różnicą i od razu podważa zasadność ironicznego komentarza Hobbesa. Przywołanie tych słów bez wyjaśniającego komentarza nie najlepiej świadczy z kolei o rzetelności Hitchensa.

Celem Hitchensa jest bowiem totalna krytyka religii. Uprawia ją w sposób bardzo brutalny i feruje sądy, o (zbyt) dużym stopniu ogólności, za to niezwykle konsekwentne, bowiem wszelkie spostrzeżenia o szkodliwości religii przedstawiane są jako pewniki. Dla przykładu - „Cnotliwe zachowanie osoby religijnej nie jest w żadnym razie dowodem – w rzeczy samej, nie jest nawet argumentem – potwierdzającym prawdziwość wyznawanej wiary” (s. 188). Hitchens zauważa, że działanie moralne nie jest dowodem na prawdziwość wyznawanej wiary. Trudno się nie zgodzić z tą tezą, ale równie dobrze działanie moralne nie jest dowodem na jej nieprawdziwość. Nie jestem zwolennikiem ignorowania intencji działania, wychodzę jednak z założenia, że jeśli te są słuszne i

prowadzą do dobrego czynu, nie ma sensu zastanawiać się, czy są prawdziwe. Istotne jest to, że działanie było skuteczne (dobroczynne).

Autor książki *Bóg nie jest wielki* do swojej antyreligijnej krucjaty wykorzystuje także wszelkie debaty publiczne, orzeczenia wysokich rangą hierarchów kościelnych oraz ich działania w przeszłości. Szczególnie ostro krytykuje postawę Kościoła Katolickiego podczas II wojny światowej. Uważa, że często osoby wierzące jako argument przeciwko ateizmowi, przedstawiają Adolfa Hitlera oraz Józefa Stalina, którzy nie byli związani z ruchami religijnymi, a ich czyny były niemoralne i fatalne w skutkach. Hitchens postrzega Hitlera i Stalina jako *sekularnych chłopców do bicia* i twierdzi, że Kościół Katolicki kolaborował z nazistami. Jako dygresję dodam, że autor często myli faszyzm z nazizmem, co jest bardzo popularne w dzisiejszych czasach, mimo że obie doktryny różnią się znacząco¹.

Wracając jednak do sedna sprawy. Hitchens pisze chociażby o słynnym *szczurzym kanale*, dzięki któremu Niemcy masowo uciekali do Ameryki Południowej. Jeśli czytamy książkę *Bóg nie jest wielki* i chłonimy informacje w niej zawarte bez jakiegokolwiek filtracji faktograficznej, to zapewne przytakniemy Hitchensowi. Po pierwsze, pamiętać jednak należy, że większość ze sztabu dowódczego nazistów została stracona w procesie norymberskim, co świadczy o tym, że nie mieli technicznej możliwości masowej ucieczki, którą sugeruje autor. Po drugie, omija się ideologiczne zaangażowanie takich postaci jak Goebbels czy Göring, co wykluczało ich chęć opuszczenia Rzeszy. Po trzecie, *szczurzy kanał*, o którym wspomina Hitchens, służył Watykanowi do przemykania Żydów z Europy do USA i krajów Ameryki Południowej, co obecnie nie jest żadną tajemnicą i liczbę ocalonych przez Kościół Żydów podaje się w dziesiątkach tysięcy. Wystarczyło tę informację skonsultować z historykami. Po czwarte, część nazistów, którzy rzekomo uciekli z Europy w 1945 roku do Ameryki południowej, „odnaleziono” w postaci szczątków na terenie Berlina i zidentyfikowano metodą badań DNA. Przykładem może

¹ Podobnie zresztą ma się sytuacja z terminem *totalitaryzm*, który dzięki Hannie Arendt jest dzisiaj rozumiany w znaczeniu „zamordyzmu”, a pierwotnie oznaczał ruch scaleniowy we Włoszech. Termin ten został po raz pierwszy użyty przez Giacomo Gentile’go, teoretyka faszyzmu we Włoszech.

być szkielet Martina Bormanna, którego autentyczność potwierdziły badania z 1998 roku. Niestety taka nierzetelność w przytaczaniu faktów nastawiła mnie negatywnie do Hitchensa i zrobiłem się bardziej podejrzliwy w stosunku do jego tez. Analogicznie sytuacja się miała z rzekomym sympatyzowaniem Watykanu z faszyzmem włoskim. Tymczasem Watykan, wspólnie z organizacją *Cosa Nostra*, pomagał aliancom ów ustrój obalić. Geneza problemów i postępowania Watykanu w czasach hitleryzmu, czy nawet wcześniej w średniowieczu, jest Hitchensowi obca. Nie wiadomo czy nie zna, czy celowo nie używa takich terminów jak *appeacement*, *cezarpapizm* czy *niewola Avignońska*, które rzucają zupełnie inne światło na rzekomo kontrowersyjne poczynania papieżstwa czy polityków. Można odnieść wrażenie, że w tym wypadku rzetelność zmniejszyłaby sensacyjny charakter książki, dlatego też jej autor zrezygnował z tych elementów.

Hitchens popisuje się za to swoimi zdolnościami w ubarwianiu pewnych wydarzeń. Według niego, to religie są odpowiedzialne za wszelkie zło na świecie i to one popychają ludzi do złych czynów. I o ile w sytuacji jakichś bardziej skoordynowanych, masowych ruchów jestem w stanie zgodzić się, że religia może mieć negatywny wpływ na tłum, o tyle zupełnie nie rozumiem, czemu wskazuje się religię, jako czynnik popychający samoświadomą jednostkę do czynu moralnie złego. Wydaje mi się to niejako usprawiedliwieniem wszystkich okrucieństw, których dopuścił się gatunek ludzki. I tak jak Hitchens nazywa Hitlera i Stalina *sekularnymi chłopcami do bicia*, tak ja uznałem religie za *teistyczne idee do bicia*. Hitchens powinien spojrzeć obiektywnym okiem na problem idei w życiu człowieka. Czy jest to religia, czy świecka idea polityczna, każda może doprowadzić do zła, jeśli jest nieodpowiednio odbierana lub kierowana przez nieodpowiednich ludzi, szczególnie w tłumie. Tak wielka generalizacja to zwykłe oświeceniowe pocieszanie się, że ludzie z natury nie są źli, ale czynniki zewnętrzne skłaniają ich do złego postępowania. Tak też za maltretowanie dzieci, które jest wynikiem choćby odchyleń psychicznych, autor obwinia religię. Jako przykład podaje tutaj sytuację niejkiej Mary McCarthy, która w swojej autobiograficznej książce „wspomina szok, jakiego doznała, dowiadując się od jezuickiego kaznodziei, że jej dziadek wyznania protestanckiego – jej stróż i przyjaciel – był skazany na wiekuiste potępienie, ponieważ

ochrzczono go w nie takiej celebrze jak trzeba. Inteligentna nad wiek nie zostawiła sprawy samej sobie, poprosiła matkę przełożoną o skonsultowanie sprawy z wyższymi władzami i odkryła lukę w pismach Atanazego z Aleksandrii, który uważał, że heretycy byli przekłeci jedynie wtedy, kiedy odrzucili prawdziwy Kościół z pełną świadomością tego, co czynią. Jej dziadek natomiast był w dostatecznym stopniu nieświadomy prawdziwego Kościoła, by uniknąć piekła. Lecz jakaż była to męczarnia i katorga dla jedenastoletniej dziewczynki” (s. 222). Oczywiście, sytuacja z perspektywy owej dziewczynki wydaje się tragiczna, lecz, jak widać, znaleziono jej rozwiązanie. Zrzucanie winy na religię za to, że katecheta znęca się w sposób psychiczny nad uczniami grożąc piekłem i wiekiustym ogniem, jest tak samo zasadne, jak obwinianie matematyki za to, że pani nauczycielka bije dzieci linijką, gdy źle narysują prostopadłościan. Musimy się pogodzić z faktem, że wina leży po stronie człowieka.

Moja ocena książki Christophera Hitchensa nie jest więc pozytywna. Autorowi daleko do spójnych i rozbudowanych argumentacji, jakie mamy okazję widzieć u autorów oświeceniowych, takich jak Hume, którego Hitchens stara się naśladować. Autor selekcjonuje fakty tak, by pasowały do jego teorii. Robi to w sposób ostentacyjny i nieporadny, co rzuca się w oczy. Wydaje mi się, że odbiorcami jego książki, podobnie jak *Boga urojonego* Dawkinsa, są w głównej mierze czytelnicy niezbyt wykształceni i odcytani, albo fanatycy ateizmu podobni do Hitchensa, którzy są tak samo niebezpieczni, jak fanatycy religijni. Pozycja może też dotrzeć do zwykłych ludzi, nieszczerólnie zainteresowanych sporem o istnienie Boga, lecz nie jestem pewien, czy argumentacja Hitchensa przekona ich do wygłaszanych w książce racji. Autor przyjmuje i, co gorsza, głosi brak jakiegokolwiek stwórcy jako pewnik, mimo że nie zostało to w żaden sposób udowodnione. Można powiedzieć, że traktuje ateizm jako swoją wiarę w zło religii. Daje mi to prawo do stwierdzenia, że krytykując fanatyków religijnych, przez przypadek ostrzem krytyki dotknął samego siebie. Książka ta jest jednak ciekawym zjawiskiem i wywołała szeroki odzew, dlatego polecam jej lekturę, gdyż dostarcza ona wprawionemu czytelnikowi powód do dyskusji, a niewprawionemu – możliwość obcowania ze znakomitym stylem pisarskim.