

HYBRIS

ISSN 1689-4286

61

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 2/2023



#HY

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

Ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

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

e-mail: imf.hybris@uni.lodz.pl

ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Marcin Bogusławski

Dawid Misztal

Sekretarz:

Olena Dubchak

Kolegium redakcyjne:

Bogdan Banasiak

Paweł Grabarczyk

Tomasz Sieczkowski

Michał Zawidzki

Krzysztof Kędziora

Tomasz Załuski

James Hughes (University of
Massachusetts Boston, USA)

Małgorzata Kowalska (Uniwersytet w
Białymstoku)

Michał Krzykawski (Uniwersytet Śląski)

Paweł Pieniążek (Uniwersytet Łódzki)

Paul Russell (University of British
Columbia, Kanada)

Barbara Tuchańska (Uniwersytet
Łódzki)

Ryszard Wójcicki (IFiS PAN)

Ewa Wyrębska-Đermanović (Uniwersytet
w Bonn, Niemcy)

RADA NAUKOWA

Marek Gensler (Uniwersytet Łódzki)

Adam Grzeliński (Uniwersytet

Mikołaja Kopernika w Toruniu)

Jérôme Heurtaux (Université Paris

Dauphine, Francja, CEFRES, Czechy)

Leszek Kleszcz (Uniwersytet

Wrocławski)

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

KOREKTA TEKSTÓW

Marta Brewer

Anna Wiśniewska-Grabarczyk

Przygotowanie plików do publikacji:

Marcin Bogusławski



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



OSOBY RECENZUJĄCE (ZA 2023 ROK)

1. Anna Ziółkowska-Juś (UAM)
2. Marek Błaszczuk (UMK)
3. Krzysztof Świrek (UW)
4. Oskar Szwabowski (US, Szczecin, UP, Słupsk)
5. Henryk Paprocki
6. Ewa Kubiak (UŁ)
7. Tomasz Markiewka (UMK)
8. Edyta Pietrzak (PŁ)
9. Piotr Sękowski (UMed, Łódź)
10. Ryszard Mordarski (UKW)
11. Krzysztof Matuszewski (UŁ)
12. Adam Sulikowski (UWr)
13. Piotr Gutowski (KUL)
14. Gabriela Besler (UŚ)
15. Jacek Migasiński (UW)
16. Marta Baranowska (UMK)
17. Maria Kostyszak (UWr)
18. Michał Krzykawski (UŚ)

HYBRIS NR 61 (2023)

ARTYKUŁY

MATEUSZ OZIMEK

ZBRODNIĄ BEZ MOTYWU. FOUCAULT I PROBLEM POCZYTALNOŚCI
W PSYCHIATRII I SĄDOWNICTWIE XIX WIEKU [01-25]

MATEUSZ DZIĘCIOŁ

BÓG JAKO UPRAWDZIWIACZ. O KONCEPCJI PETERA THOMASA GEACHA
[26-50]

PAWEŁ PIENIAŻEK

POSTMODERNISM AND POSTMODERNITY (IN THE LIGHT OF THE
DEVELOPMENT OF DIGITAL TECHNOLOGIES AND THE PROCESSES OF
INDIVIDUALIZATION) [51-88]

ARTYKUŁY RECENZYJNE

MICHAŁ KRUSZELNICKI

POWRÓT /DO/ ROUSSEAU: CZY „PORAŻKA” EMANCYPACJI I „ZAŁAMANIE
DZIEŁA”? UWAGI KRYTYCZNE DO KSIĄŻKI PAWŁA PIENIAŻKA
PT. *JEDNOSTKA, ZŁO, HISTORIA W MYŚLI ROUSSEAU* [89-113]

RECENZJE

MIRIAM KOBIERSKI

CAN YOU BECOME A PERFECT HUMAN BEING? [REVIEW OF THE BOOK *HOW TO
BE PERFECT: THE CORRECT ANSWER TO EVERY MORAL QUESTION* WRITTEN BY
MICHAEL SCHUR, SIMON & SCHUSTER, 2022] [114-121]

IWONA GRODŹ

OPOWIEŚĆ HERMETYCZNA? [RECENZJA KSIĄŻKI EWELINY TWARDOCH-RAŚ,
*SZTUKA BIOMETRYCZNA W PERSPEKTYWIE POST- I TRANSHUMANIZMU. W STRONĘ
ESTETYKI POSTAFEKTYWNEJ*, WYDAWNICTWO UJ, KRAKÓW 2021] [122-132]

JAKUB NOWICKI

PROBLEMATYKA METAFIZYCZNA WE WSPÓŁCZESNYCH NAUKACH
BIOLOGICZNYCH [RECENZJA KSIĄŻKI MARCINA RZĄDECZKI, *PROBLEMATYKA
METAFIZYCZNA WE WSPÓŁCZESNYCH NAUKACH BIOLOGICZNYCH*, WYDAWNICTWO
COPERNICUS CENTER PRESS, KRAKÓW 2018] [133-140]



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.01>

MATEUSZ OZIMEK

 0000-0002-4680-6726

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej

Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych

mateusz.ozimek7@gmail.com

ZBRODNIA BEZ MOTYWU. FOUCAULT I PROBLEM POCZYTAŁNOŚCI W PSYCHIATRII I SĄDOWNICTWIE XIX WIEKU

Wstęp

Nie jest łatwym zadaniem doszukiwanie się ciągłości metodologicznej w dziełach Michela Foucaulta. On sam traktował zresztą teorię poznania bardzo instrumentalnie, wybierając z metaforycznej skrzynki z narzędziami taką metodę, która akurat byłaby odpowiednia do opracowania interesującego go w danym momencie zagadnienia

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-05-09 | Verified: 2023-05-31 | Accepted: 2023-07-06 Lodz, Poland
First published online: 2023-12-01

(Foucault, 1980, s.145). *Archeologia wiedzy*, najbardziej „metodologiczna” książka Foucaulta, okazała się zwiastunem zmierzchu okresu archeologicznego. Prawdopodobnie dlatego, że w pewnym sensie jej efektem ubocznym było ukazanie ograniczeń archeologii jako metody. Lata siedemdziesiąte to już okres genealogii, rozumianej jako Historia Teraźniejszości (Rabinow, 2009, s. 29), czy też jako historyczna ontologia nas samych (Foucault, 2000b, s. 289; Kapusta, 2002, s. 139–146). Głównym celem, jaki stawiał sobie wówczas francuski filozof, było „historyczne poszukiwanie zdarzeń, które doprowadziły nas do ustanowienia siebie i do rozpoznania siebie jako podmiotów tego, co robimy, mówimy i myślimy” (Foucault, 2000b, s. 289). Centralnym obszarem, na którym we wspomnianym okresie Foucault badał różne rodzaje upodmiotowienia, była historia więziennictwa, czego kulminacją była wydana w 1975 roku książka *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. W niniejszym artykule zajmę się jednak wątkiem, który w *Nadzorować i karać* pełni rolę jedynie marginalną, a zostaje poruszony szerzej w mniej znanych tekstach Foucaulta z okresu genealogicznego. Chodzi o historię walki psychiatrii o uznanie naukowości swojego dyskursu oraz o jej prawo do zabierania głosu w sprawie poczytalności i motywów oskarżonego podczas procesów sądowych.

Pierwsza połowa XIX wieku to czas, gdy sądy francuskie zaczęły się domagać opinii psychiatry w przypadkach, gdy nie było możliwe znalezienie żadnego racjonalnego motywu popełnienia zbrodni, ponieważ system penitencjarny domagał się oceny inteligibilności czynu, który miał być osądzony. Przedstawię tę sytuację szczegółowo na podstawie dwóch procesów — Pierre’a Rivière’a oraz Henrietty Cornier. Jednocześnie postaram się pokazać, w jaki sposób, zdaniem Foucaulta, próba przełamania tego impasu na styku psychiatrii i systemu karnego doprowadziła do upowszechnienia się w dyskursie

psychiatryczno-kryminologicznym kategorii instynktu, która kilkadziesiąt lat później za sprawą psychoanalizy stała się jednym z podstawowych pojęć psychologicznych. Na koniec przedstawię kwestię zbrodni bez motywu jako przykład *problematyzacji*, czyli metody używanej przez Foucaulta w ostatnich latach jego pracy naukowej.

Tło historyczne

Zanim przejdę do analizy konkretnych przypadków, chciałbym nakreślić tło historyczne, aby odpowiednio zrozumieć scenę, na której owe przypadki mogły się rozegrać i być ocenione. Przełom XVIII i XIX wieku to czas wielkich przemian w systemach karnych i w samej idei kary. Przepęstwo przestaje być jedynie zbrodnią przeciw królowi, a staje się moralnym występkiem przeciwko społeczeństwu, czy też, ściślej mówiąc, przeciwko łaadowi społecznemu. Jak wskazuje Foucault, wcześniejsze prawo karne uznawało istnienie prostej relacji między przestępstwem a odpowiadającą mu karą. Skazany sam w sobie nie był przedmiotem dyskursu prawnego, był jedynie wykonawcą czynu zakazanego i tylko jako wykonawca tegoż czynu podlegał przewidzianej karze (Foucault, 2000a, s. 178). Nowa kryminologia wprowadza trzeci element — osobę przestępcy, rozumianą jako niebezpieczną jednostkę. Od tej pory przestępca, czy też, mówiąc nieco metaforycznie, jego *dusza*, staje się przedmiotem analizy władzy penitencjarnej. Jak pisze Foucault we wstępie do *Nadzorować i karać*:

Nie po to pozywa się przed sąd duszę zbrodniarza, żeby wyjaśniła jedynie popełnioną zbrodnię i została wprowadzona jako element sądowego określenia odpowiedzialności; doprowadza się ją z taką emfazą, z taką troską o zrozumienie i z tak wielkim „naukowym” staraniem po to, żeby ją osądzić razem ze zbrodnią i rozłożyć nad nią opiekę, kiedy zapadnie wyrok. Do całego karnego rytuału, od śledztwa poczynając, a na wyroku i ostatnich reperkusjach kary kończąc wprowadzono dziedzinę

przedmiotową, która będzie dublować, a zarazem niweczyć sądowniczo określone i skodyfikowane obiekty (Foucault, 2009, s. 20).

Ową nowo wprowadzoną dziedziną przedmiotową jest właśnie *niebezpieczna jednostka*. Zatrzymajmy się jednak na chwilę przy cytowanym fragmencie, ponieważ zawiera on kilka elementów bardzo istotnych z punktu widzenia tematu artykułu. Po pierwsze, pojawia się tu wezwanie przestępcy do wytłumaczenia swej zbrodni. Jak wspominałem, przestępstwo w nowym łańdźie prawnym staje się moralną zbrodnią przeciwko społeczeństwu. Jednak, aby osądzić dany czyn w kategoriach moralności, wydaje się absolutnie konieczne poznanie jego motywów. Kiedy motywacje jednostki pozostają nieznane, wymierzenie kary staje się problematyczne. Instynktownie domagamy się rozpoznania inteligibilności zbrodni. Jest to wyraźnie zaakcentowane w przykładzie znacznie bliższym współczesności, bo z roku 1975, którym Foucault rozpoczyna tekst „About the Concept of the »Dangerous Individual« in Nineteenth-Century Legal Psychiatry”. Przykład dotyczy sądowego przesłuchania seryjnego gwałciciela, który po przyznaniu się do winy konsekwentnie odmawia odpowiedzi na pytania sędziego, domagającego się wyjaśnienia przez oskarżonego swoich czynów. W końcu bezradny sędzia wykrzykuje: „Na miłość boską, broń się!” (Foucault, 2000a, s. 176). Jak trafnie zauważa Chloe Taylor, Foucault wskazuje tutaj na sprzeczność między dyskursem jurydycznym a związanym z tradycją chrześcijańską przymusem wyjawiania prawdy o sobie (Taylor, 2013, s. 424). Obok tradycyjnego dochodzenia dotyczącego prawdziwości zdarzeń, na sali sądowej pojawia się dochodzenie dotyczące prawdy o przestępcy jako osobie: „Możemy tak to ująć: tak naprawdę sędzia mówi do oskarżonego: »Nie mów mi po prostu, co zrobiłeś, swoim czynem masz mi jednocześnie powiedzieć,

kim jesteś» (Foucault, 2018, s. 264). W szerszym ujęciu byłby to jeden z przejawów wielowiekowego procesu, w wyniku którego nasze społeczeństwo stało się ostatecznie społeczeństwem zeznającym, a Człowiek Zachodu *zwierzęciem wyznającym* (Foucault, 2020, s. 49).

Po drugie, na przełomie XVIII i XIX wieku zanika rytuał kaźni — publicznej egzekucji. Jest to proces dość dynamiczny, patrząc z perspektywy przemian historycznych, bo w przeciągu kilku dekad kaźń jako widowisko znika niemalże w całej Europie¹. Co istotne, pozorny wzrost łagodności kar, związany z redukcją fizycznego cierpienia skazanych, w rzeczywistości oznacza swego rodzaju przemieszczenie punktu odniesienia, czy też płaszczyzny, na jakiej wymierzana jest kara. Można powiedzieć, dosyć ogólnikowo, że w nowej kryminologii zaprzestano karać ciało, a zaczęto karać duszę. Jak pisze Foucault:

Nie tykać ciała, a w każdym razie jak najmniej, i to po to, aby osiągnąć w nim czegoś, co nie jest już samym ciałem. Powie ktoś: więzienie, areszt, ciężkie roboty, zesłanie, wysiedlenie, deportacja, które zajęły tak poczesne miejsce w nowoczesnych systemach penitencjarnych, to przecież kary „fizyczne”; w przeciwieństwie do grzywny działają, i to bezpośrednio, na ciało. Ale stosunek kara — ciało nie jest tu tożsamy z tym, czym był w przypadku kaźni. Ciało jest tu w sytuacji instrumentalnej i pośredniej [...] Cierpienie fizyczne, ból ciała samego w sobie nie stanowią już elementów konstytutywnych kary (Foucault, 2009, s. 13–14).

Po trzecie wreszcie, ukonstytuowanie *niebezpiecznej jednostki* jako przedmiotu poznania było jednym z najważniejszych czynników umożliwiających pojawienie się ekspertyz psychiatrycznych w procesach. Owe ekspertyzy medyczno-sądowe nie wpisują się ani w ramy wiedzy psychiatrycznej, ani wiedzy prawniczej, a nawet są z ich

¹ Szerzej na ten temat pisze Foucault w *Nadzorować i karać* (2009, s. 11–18).

perspektywy nieco groteskowe, co zobaczymy później na konkretnych przykładach. Stanowią one osobny rodzaj dyskursu, a wynika to przede wszystkim z tego, że nie poruszają się w obrębie antagonizmu winny — niewinny, czy też poczytalny — niepoczytalny. Ich przedmiotem poznania są „jednostki anormalne” (*abnormal individuals*), a zamiast sytuacji *a lub b* — winny lub niewinny, mamy do czynienia z gradacją, z różnymi odcieniami normalności i anormalności. Co więcej, tenże nowy rodzaj dyskursu pozwala zwracać uwagę na zachowania, które same w sobie nie są pogwałceniem prawa, lecz mogą być traktowane jako znaki ostrzegawcze — potencjalne zwiastuny przyszłej zbrodni. Mowa tutaj o określeniach takich jak chociażby niestabilność emocjonalna, niedojrzałość psychologiczna czy słaby zmysł moralny (Foucault, 2003, s. 15–16).

Jeśli chodzi o samą psychiatrię jako dyscyplinę, to z dzisiejszej perspektywy w interesującym nas okresie pozostawała ona wciąż w powijakach². Koniec XVIII wieku to narodziny azylu dla obłąkanych za sprawą równoległej działalności Tuke’a i Pinela³. Wiek XIX to z kolei z jednej strony stopniowa autonomizacja psychiatrii względem innych obszarów medycyny, a z drugiej ciągła walka o prestiż i uznanie doniosłości swych funkcji społecznych. Zbrodnia, a szczególnie jej najbardziej przerażające i budzące największe zainteresowanie opinii publicznej przypadki, stała się doskonałym polem do walki o pozycję w obrębie naukowych dyskursów ściśle związanych z władzą (Foucault, 2000a, s. 184). Aparat pojęciowy psychiatrii był jednak wciąż bardzo ubogi. Wyrazem tego ubóstwa było prawodawstwo, które uznawało

² Warto zaznaczyć, że bardzo dużą popularnością wśród psychiatrów cieszyła się wówczas chociażby frenologia, uznawana obecnie za pseudonaukę.

³ Foucault poświęca temu procesowi jeden z rozdziałów *Historii szaleństwa*, zatytułowany *Narodziny domu dla obłąkanych* (Foucault, 1987, s. 419–460).

jedynie pojęcie *dementia*, rozumiane jako stan całkowitej niepoczytalności – pomieszania zmysłów i niezdolności do prawidłowego sądu. Ówczesne prawodawstwo francuskie mówi, że jeśli uda się wykazać, że w momencie popełnienia zbrodni oskarżony był w stanie owej demencji, to w takim wypadku zostaje zwolniony z odpowiedzialności za popełniony czyn i nie może zostać ukarany (Foucault, 2003, s. 117). W domyśle, należy mu się wówczas umieszczenie w azylu, a nie kara śmierci, więzienia, czy też przymusowych robót publicznych.

Pierre Rivière

Pierwszym przypadkiem zbrodni bez motywu, który chciałbym przeanalizować w kontekście wspomnianych wyżej przemian historycznych, jest zbrodnia Pierre'a Rivière'a. Rivière był mieszkańcem normandzkiej wsi, który w wieku dwudziestu lat zamordował sierpką swoją ciężarną matkę, nastoletnią siostrę oraz siedmioletniego brata. Sprawa ta budziła oczywiście ogromne zainteresowanie w ówczesnej Francji. Dziś możemy zapoznać się z nią szczegółowo dzięki temu, że wszelkiego rodzaju akta dotyczące Rivière'a zostały opracowane i wydane w formie książki jako efekt seminarium prowadzonego przez Foucaulta w małej grupie badawczej w Collège de France (Macey, 2019, s. 248).

Choć niezwykle interesujące są okoliczności samej zbrodni oraz pamiętnik napisany przez Rivière'a, gdy przebywał w areszcie, to z punktu widzenia problemu poczytalności najistotniejsze są opinie medyków sądowych, którzy mieli możliwość przebadania oskarżonego. Podczas etapu przygotowań do procesu, poproszono dwóch lekarzy o niezależne ekspertyzy. Przyjrzyjmy się im przez moment. Doktor Bouchard zauważył:

Rivière mówi mało. Kiedy stawia mu się pytanie, odpowiada jasno, ale w niewielu słowach. Jest nade wszystko zajęty rozmyślaniami, od których z trudem można go oderwać. Po najdłuższej z nim rozmowie i zadaniu mu mnóstwa pytań natychmiast podejmuje pióro i dalej pisze swój pamiętnik, jak gdyby wcale go nie przerywał. Nic w jego odpowiedziach nie wskazuje na pomieszenie władz umysłowych. Kiedy przypomnieć mu jego zbrodnię, mówi o niej ze spokojem, który przyprawia o ból (Foucault, 2002, s. 121).

W podsumowaniu pisze natomiast:

U Rivière'a żadna choroba nie mogła rozstroić funkcji mózgowych, podczas licznych wizyt, jakie składałem mu od czasu jego przybycia do Vire, nie zauważyłem u niego żadnego symptomu obłąkania. Uważam, że należy przypisać potrójne morderstwo, za które on sam się obwinia, jedynie stanowi chwilowej egzaltacji wywołanej nieszczęściami ojca (Foucault, 2002, s. 122).

Pierwsza opinia zatem zdecydowanie wyklucza, jakoby oskarżony doznał pomieszenia zmysłów, które zwalniałoby go z odpowiedzialności za popełnioną zbrodnię. Przepięstwo, zdaniem doktora Boucharda, było popełnione przez osobę poczytalną, lecz będącą w swego rodzaju afekcie w momencie zabójstwa. Jako przyczynę afektu lekarz podaje nieszczęścia ojca Rivière'a. Dopuszcza zatem do ekspertyzy medycznej dyskurs samego oskarżonego, który zeznawał, że dokonał zbrodni w celu wyzwolenia swego ukochanego ojca od nieszczęść powodowanych przez matkę.

Druga opinia, udzielona przez doktora Vastela, sugeruje konkluzje zgoła odmienne:

Oświecony przez różne dokumenty i przez to, co sam zaobserwowałem, przestałem niebawem uważać przedstawiony mi problem za budzący jakąkolwiek wątpliwość i nabrałem głębokiego i pełnego przekonania, że umysł Rivière'a nie był zdrów, a czyn,

który w oczach prokuratury uchodzi za straszliwą zbrodnię, był tylko żalonym rezultatem prawdziwego obłąkania umysłu (Foucault, 2002, s. 123).

Następnie doktor szczegółowo wylicza przyczyny, które wpłynęły na tak jednoznaczne przekonanie. Są one związane z odbiegającym od normy wyglądem i zachowaniem oskarżonego, dziedzicznością problemów psychicznych w jego rodzinie, czy opisywanymi przez świadków licznymi oznakami obłądu już od wczesnego dzieciństwa. Przejawem szaleństwa jest wreszcie sama zbrodnia, a pozorny powrót Rivière'a do władz umysłowych po popełnieniu zabójstwa jest tłumaczony, z powołaniem się na Orfilę, twórcę medycyny sądowej, głębokim wstrząsem moralnym (Foucault, 2002, s. 129). W podsumowaniu ekspertyzy Vastel pisze w nie mniej zdecydowanym tonie:

Rivière w najwcześniejszym dzieciństwie doznał pomieszania zmysłów. To obłąkanie ma źródło w rodzinie Rivière, gdzie obłąd jest dziedziczny. Środowisko, w którym żył, jeszcze bardziej rozwinęło wrodzoną mu skłonność. Szaleństwo objawiło się mnóstwem czynów wcześniejszych i niezwiązanych ze zbrodnią, o którą się go oskarża; są to liczne czyny relacjonowane przez licznych świadków, a spowodowały one, że powszechnie nazywano Rivière'a mianem szaleńca albo imbecyla. [...] Wreszcie powrót Rivière'a do zdrowszych idei może nie trwać długo i jeśli nie jest winny, pozostaje co najmniej niebezpieczny, musi być zatem izolowany we własnym interesie, ale nade wszystko w interesie społeczeństwa (Foucault, 2002, s. 131).

Mamy zatem do czynienia z dwoma skrajnie odmiennymi opiniami dotyczącymi stanu władz umysłowych Pierre'a Rivière'a. Jeden z lekarzy uznaje go za całkowicie zdrowego, a drugi dopatruje się obłądu już od wczesnego dzieciństwa oskarżonego. Pamiętajmy, że stawką w tej grze dyskursów jest życie Rivière'a, ponieważ zabicie jednego z rodziców jest zbrodnią o takim samym ciężarze prawnym jak zamach na życie króla i podlega karze śmierci. Natomiast brak zgody co do poczytalności

Rivière'a obecny jest nie tylko na poziomie wiedzy medycznej, lecz także na poziomie wiedzy ludowej. Rzeczywiście, jak zauważył Vastel w swojej ekspertyzie, świadkowie znający oskarżonego od dziecka przywoływali liczne przykłady jego dziwnych zachowań, takich jak: rozmowy na głos z samym sobą, nagłe niepohamowane wybuchy śmiechu, okrucieństwo wobec zwierząt, wiara w obecność diabłów i wróżek, czy odraza do kobiet (Foucault, 2002, s. 253). Problem w tym, że sami świadkowie w niejednoznaczny sposób interpretują owe dziwactwa. Choć Rivière powszechnie był uznawany co najmniej za głupka, to chociażby zeznanie proboszcza Aunay może wzbudzić wątpliwość, czy to przekonanie ludowe nie wynikało po prostu z pewnej odmienności młodego Pierre'a i z jego zamiłowania do samotności:

Uważałem zawsze oskarżonego za człowieka łagodnego usposobienia; we wsi, a nawet w całej parafii uchodził za idiotę, ale parokrotnie z nim porozmawiawszy, inaczej na niego patrzałem. Na odwrót, posądzałem go o skłonność do nauk i o cudowną pamięć, choć **wydawało mi się, że ma coś nie tak z imaginacją** [podkr. M.O.]. Oczywiście słyszałem, jak ludzie mówili, że uganiał się z kosą za dziećmi po podwórzu, ale mówiono też, że to był taki żart. **Niechybnie nikt by już o tym nie pamiętał, gdyby Rivière nie popełnił tych morderstw** [podkr. M.O.] (Foucault, 2002, s. 36).

Podobne zastrzeżenia co do retro-aktywnej funkcji pamięci przejawiał prokurator: „Osobliwości jego charakteru, ogólnie uznawanego za mroczny i mało komunikatywny, kilka zdarzeń, na które niewielką zwracano uwagę, gdy wydawały się nieistotne, a które natychmiast wyolbrzymione zostały przez niedoskonałości pamięci i uprzedzenia, rychło przydały mu opinii szaleńca” (Foucault, 2002, s. 54).

Ostatecznie podczas procesu wzięto pod uwagę opinie sześciu medyków. Trzech z nich opowiedziało się za całkowitą poczytalnością Rivière'a, trzech pozostałych uznało go za niepoczytalnego. W związku

z tym, odpowiedzialność została przerzucona na ławę przysięgłych, która od zaledwie kilku lat dysponowała możliwością zastosowania okoliczności łagodzących, co pozwalało w tym przypadku na zamianę kary śmierci na karę dożywotniego odosobnienia oskarżonego⁴. Z tej możliwości jednak nie skorzystano. Ława przysięgłych postanowiła odmówić oskarżonemu prawa do okoliczności łagodzących przewagą jednego głosu (6 głosów za, 7 przeciw). Rivière został zatem skazany na karę śmierci. Ta sama ława przysięgłych zdecydowała się jednak już po procesie wystosować do króla prośbę o ułaskawienie skazanego i zamianę kary śmierci na karę dożywotniego więzienia, co oznacza kolejne przesunięcie odpowiedzialności, tym razem na osobę monarchy.

W czasie, gdy Pierre Rivière oczekuje w więzieniu na egzekucję, przedstawiciele dyskursu medycznego ponownie uznali za stosowne zabrać głos w sprawie jego poczytalności. Siedmiu paryskich psychiatrów, którzy byli wówczas najwyższymi autorytetami w swojej dziedzinie, przesłało do organów władzy sądowniczej swoją jednogłośnie opinię. Ogólnie mówiąc, podtrzymuje ona zdanie doktora Vastela, który był przekonany o umysłowym obłędzie Rivière'a, obecnym od wczesnego dzieciństwa. Co do skrajnie odmiennej opinii Boucharda, stwierdzają stanowczo, że ów medyk

nie mogąc zaklasyfikować nienormalnego stanu Pierre'a Rivière'a do żadnej z uznanych odmian szaleństwa, określa go jako zdrowego na umyśle, jak gdyby ustalone przez nozografię podziały miały stanowić cokolwiek więcej niżeli środek do klasyfikowania faktów i do ułatwienia badań nad nimi, który nigdy nie uzurpował sobie prawa do narzucania naturze nieprzekraczalnych granic (Foucault, 2002, s. 168).

⁴ Temat okoliczności łagodzących był poruszany przez Foucaulta podczas wykładu w Collège de France dnia 8 stycznia 1975 (Foucault, 2003, s. 9).

Mamy tu zatem sugestię, jakoby szaleństwo oskarżonego wymykało się dotychczas wypracowanym ramom pojęciowym psychiatrii, co nie oznacza, że należy uznać go za poczytalnego, lecz raczej daje to pretekst do poszerzenia owych ram. Konkludując, paryscy specjaliści jednogłośnie stwierdzają, że Rivière był obłąkany począwszy od wieku lat czterech, jego zabójstwa były efektem niepoczytalności, a jemu samemu należy się odosobnienie, a nie egzekucja (Foucault, 2002, s. 169). Ostatecznie, przychyłając się do wniosku Ministra Sprawiedliwości, król Ludwik Filip zdecydował się na ułaskawienie Rivière'a i zamianę kary śmierci na karę dożywotniego pozbawienia wolności.

Konsultację paryską należy traktować moim zdaniem przede wszystkim jako walkę psychiatrii o pozycję względem systemu prawnego. Sprzeczność opinii medycznych odczytywanych podczas procesu musiała budzić wątpliwości opinii publicznej, a także prawników, co do naukowości dyskursu psychiatrycznego. Jeśli bowiem wypowiada się sześciu lekarzy i dokładnie połowa z nich uznaje człowieka za obłąkanego, a druga połowa utrzymuje stanowisko radykalnie odmienne, to trudno przyznać takiemu dyskursowi wiarygodność. Psychiatria natomiast walczyła w tamtym okresie o uznanie jej roli w kwestiach zdrowia społecznego. Jednym z przejawów tej uprzywilejowanej pozycji miało być prawo do zajmowania miejsca obok organów sprawiedliwości w trudnych przypadkach kryminalnych, a do takich należała niewątpliwie sprawa Rivière'a. Paryscy specjaliści nie mogli pozwolić, by brak jednomyślności w opiniach ich kolegów po fachu o mniej ugruntowanej pozycji podważał wiarygodność całej dyscypliny. W związku z tym, jak trafnie zauważa socjolog Robert Castel:

Uznanie przez ławę przysięgłych winy szalonego Rivière'a stanowi porażkę całego korpusu. I jeśli mobilizuje się poparcie sześciu medycznych luminarzy w roku 1835 — to nie w interesie jakiegoś chłopskiego zbrodniarza, którego żaden z nich na oczy nie widział. Chodzi o demonstrację siły (Castel, 2002, s. 278).

Ostatecznie siła perswazji medyków została zademonstrowana i uznana. Udało się im uznać Rivière'a za obłąkanego i zamknąć go w więzieniu, w którym powiesił się pięć lat później.

Henriette Cornier

Drugim przykładem XIX-wiecznej zbrodni bez motywu, który chciałbym przedstawić, jest przypadek Henriette Cornier, analizowany przez Foucaulta w jednym z wykładów z cyklu zatytułowanego *Les anormaux*. Cornier to służąca pracująca u pewnej paryskiej rodziny. W 1825 roku (miała wówczas 27 lat) na własną prośbę zabrała na spacer półtoraroczne dziecko sąsiadki. Następnie zaniósła dziecko do pokoju na piętrze w domu swoich pracodawców i odcięła mu głowę. Gdy zaniepokojona sąsiadka przyszła szukać swojej córki, Henriette najpierw krzyknęła: „Twoje dziecko jest martwe”, a później, gdy kobieta próbowała dostać się do zamkniętego pokoju, wyrzuciła głowę dziecka przez okno. Po krótkim czasie na miejsce zbrodni przybyli policjanci wraz z zaciekawionym tłumem gapiów. Henriette siedziała z zakrwawionymi rękami na łóżku i patrzyła na pozbawiony głowy korpus dziecięcego ciała. Od razu przyznała się do winy (Forbes, 1845, s. 52).

Zbrodnia była okrutna i zupełnie niewytłumaczalna. Podczas śledztwa szybko wykluczono wszelkie potencjalne motywy. Zatem władza sądownicza, na wniosek obrońcy oskarżonej, zwróciła się do psychiatrów z prośbą o opinię. Cornier została przebadana kilkakrotnie przez trzech psychiatrów. Co ciekawe, wśród tej trójki był

sławny uczeń Pinela – Jean-Étienne Esquirol, który 10 lat później był głównym sygnatariuszem opinii paryskiej dotyczącej Pierre'a Rivière'a. W opinii przedłożonej sądowi psychiatrzy uznają, że podczas tych kilku wizyt nie zauważyli u skazanej żadnych oznak szaleństwa. Mimo to Esquirol sugeruje, że gdyby otrzymali od sądu więcej czasu na przebadanie Henriette, to z pewnością odkryliby w niej szaleństwo. Może wydać się to zaskakujące, ale publiczny oskarżyciel przychylił się do tej prośby i proces został wstrzymany, a oskarżona została umieszczona na przeszło trzy miesiące w azylu Salpêtrière. Niestety, druga konsultacja ponownie nie dała żadnych pozytywnych konkluzji. Po trzech miesiącach badań psychiatrzy stwierdzili, że wciąż nie są w stanie orzec o szaleństwie Cornier, a jej melancholijne usposobienie można wytłumaczyć zaistniałymi okolicznościami. Jednakże eksperci nie byli gotowi całkowicie przyznać się do porażki. Stwierdzili, że gdyby dane im było przebadać oskarżoną **w momencie popełnienia zbrodni**, to wtedy na pewno odkryliby szaleństwo (Foucault, 2003, s. 123).

Jako że podróże w czasie były w XIX wieku tak samo niemożliwe jak obecnie, sąd musiał uznać Henriette Cornier za poczytalną i dopuścić do procesu przebiegającego w normalnym trybie. obrońca oskarżonej zdecydował się posłużyć kolejną opinią psychiatryczną, która nie była uznana przez sąd jako opinia biegłego, ale figuruje w dokumentach obrony. Rzeczoną psychiatrą był doktor Marc⁵. W swojej ekspertyzie starał się on wykazać, że, po pierwsze, choć w samej zbrodni nie sposób dopatrzeć się żadnej rozumnej przyczyny, to w poprzednich latach życia oskarżonej możemy odnaleźć pewne oznaki potencjalnej zbrodni, czy też, ściślej mówiąc, oznaki tego, że mamy do czynienia z jednostką

⁵ Podobnie jak Esquirol, Marc był jednym z sygnatariuszy paryskiej konsultacji dotyczącej Pierre'a Rivière'a.

anormalną, która potencjalnie może popełnić zbrodnię. Te miniaturowe znaki ostrzegawcze to np. fakt, że Cornier odeszła od męża, oddawała się rozpuście i miała dwójkę dzieci z nieprawego łoża, które oddała do opieki społecznej. Są to zachowania, które same w sobie nie są pogwałceniem prawa, ale mogą zwiastować niebezpieczeństwo, które grozi społeczeństwu ze strony danej jednostki. Foucault nazywa te zachowania infra-patologicznymi i para-legalnymi (Foucault, 2003, s. 20). Po drugie, Marc dowodził, że skoro Henriette nie przejawiała żadnych oznak obłąkania i miała pełną świadomość moralną w momencie popełnienia tego strasznego czynu, to sam brak motywu dowodzi szaleństwa. Zbrodnia musiała być efektem jakiegoś barbarzyńskiego instynktu, którego oskarżona nie była w stanie pohamować. Po trzecie wreszcie, lekarz odwołał się do pojęcia monomanii, pojęcia, które psychiatria wprowadziła do swego dyskursu właśnie dla opisu takich przypadków, wobec których była bezradna. Monomania oznaczała bowiem szaleństwo, którego jedyną manifestacją było popełnienie jakiegoś nieuzasadnionego czynu, podczas gdy pozostałe władze umysłowe pozostawały nietknięte⁶.

W tym przypadku dyskurs psychiatryczny poniósł bezdyskusyjną klęskę. Prokurator generalny skrytykował pojęcie monomanii jako bezsensowny wymysł medyków zaprojektowany do paraliżowania pracy organów sądownictwa. Ostatecznie sąd uznał, że Henriette Cornier popełniła morderstwo dobrowolnie, lecz bez premedytacji i skazano ją na karę dożywotniego więzienia z przymusową pracą (Forbes, 1845, s. 52–53).

⁶ Na temat historii pojęcia monomanii zob. Jones, 2017, s. 266.

Systemowa głuchota

Ważnym aspektem, na który chciałbym zwrócić uwagę w kontekście opisanych wyżej przypadków, jest skrajne niedopasowanie między nowym sposobem pojmowania zbrodni, domagającym się jej inteligibilności, a literą prawa, uznającą jedynie kategorię demencji. Zbrodnia bez motywu domaga się wyjaśnienia, odkąd motywacja czynu zbrodniczego jest jego częścią. Dopóki nie uda się znaleźć akceptowalnej rozumowo i dającej się wyjaśnić motywacji popełnienia danego czynu, kara nie powinna być wymierzona. W związku z tym sąd, któremu przychodzi rozstrzygać w sprawie zbrodni pozbawionej widocznego motywu, jest zdezorientowany i zwraca się o pomoc do psychiatrów, aby rozwiązali ten problem, odnajdując motyw ukryty w psychice oskarżonego bądź w jego przeszłości. Jest to w istocie prośba o umożliwienie wymierzenia kary (gdyby motyw został odnaleziony) lub o uchylenie odpowiedzialności (w przypadku stwierdzenia demencji). Jednocześnie jednak system sądownictwa formalnie nie może zaakceptować dyskursu psychiatrycznego, ponieważ prawodawstwo nie przewiduje dla niego miejsca w swoim własnym dyskursie⁷. Jeśli nie ma wyraźnych oznak demencji, to zgodnie z prawem kara musi zostać wymierzona z całą surowością. Problem pojawia się zatem w momencie, gdy psychiatrzy nie są w stanie udowodnić całkowitego pomieszenia zmysłów oskarżonego, ale dostrzegają czy też próbują dostrzec inny rodzaj zaburzenia psychicznego, który tłumaczyłby zbrodnię.

W przypadku Henriette Cornier obrona starała się wykazać, że w okresie życia, w którym kobieta popełniła zbrodnię, była ona

⁷ Mowa oczywiście o prawodawstwie francuskim, na które powołuje się Foucault, lecz bardzo podobny proces zachodził np. w Wielkiej Brytanii (Jones, 2017).

w stanie zbliżonym do melancholii, który zupełnie nie pasował do jej wcześniejszego pogodnego usposobienia. Ponadto doktor Marc określa sam straszliwy czyn popełniony przez Cornier jako *akt delirium*. Jednak, jak zauważa Foucault, skoro nie stwierdzono demencji, to wyrażenie Marca nie niesie za sobą żadnego znaczenia, nie był to bowiem akt *spowodowany przez delirium* (Foucault, 2003, s. 130). Musiało to być coś innego, czego ów psychiatra nie potrafił nazwać, gdyż nie zostało to jeszcze wówczas przez psychiatrię skonceptualizowane. Podobny problem widzieliśmy w przypadku Rivière'a. Świadkowie i psychiatrzy wskazywali rozliczne *oznaki szaleństwa*, lecz nikt nie był w stanie wskazać samego *szaleństwa* poprzez nazwanie go. Zresztą na ten problem zwracali uwagę paryscy psychiatrzy w konsultacji dotyczącej Rivière'a, gdy krytykowali doktora Boucharda za to, że uznał mordercę za zdrowego tylko z tego powodu, że nie mógł przyporządkować go do żadnej z uznanych przez medycynę odmian szaleństwa (Foucault, 2002, s. 168). Czy sami byli jednak w stanie takiego przyporządkowania dokonać? Wydaje się to wątpliwe.

Foucault sugeruje, że kategorią, która pozwoliła przełamać ten impas w psychiatrii i systemie sądownictwa, była kategoria instynktu, która w XIX wieku dopiero zaczęła się pojawiać w dyskursie psychiatrycznym. Pewną tego zapowiedź możemy odnaleźć w mowie obrońcy Henriette Cornier, który zwracał uwagę, że oskarżoną kierował barbarzyński instynkt, któremu nie była w stanie się przeciwstawić. Jednakże fundamentalne założenia ówczesnej psychiatrii nie pozwalały traktować takiego pojęcia na serio: „Tak długo jak szaleństwo pojmowane było w kategoriach błędu, iluzji, delirium, fałszywego przekonania i nieposłuszeństwa wobec prawdy — a tak wciąż było na początku XIX wieku — nie mogło być miejsca wewnątrz dyskursu psychiatrycznego dla instynktu jako brutalnego, dynamicznego

elementu” (Foucault, 2003, s. 130). Zdaniem francuskiego filozofa to właśnie druga połowa XIX wieku jest okresem, w którym na horyzoncie psychiatrii wciąż walczącej o swą naukowość pojawia się nowa seria obiektów:

Obiektów, które będą nazwane, opisane, analizowane i krok po kroku włączone, czy raczej opracowane, wewnątrz dziewiętnastowiecznego dyskursu psychiatrycznego. Tymi obiektami czy elementami są impulsy, popędy, tendencje, inklinacje oraz automatyzmy. [...] Wraz z przypadkiem Henriette Cornier widzimy mechanizm, który przekształca akt, który był prawnym, medycznym i moralnym skandalem, ponieważ był pozbawiony motywu, w akt, który stawia konkretne pytania medycynie i prawu z racji tego, że wyłania się z dynamiki instynktów. Dokonaliśmy przejścia od aktu pozbawionego motywu do aktu instynktownego (Foucault, 2003, s. 131).

Zbrodnie bez motywu jako przykład problematyzacji

W jednym z wywiadów udzielonym na rok przed śmiercią Michel Foucault stwierdza, że przez długi czas starał się sprawdzić, czy byłoby możliwe ujmowanie historii myśli już nie jako historii idei czy historii mentalności, lecz jako historii problematyzacji (Foucault, 1996, s. 420–421). Historia problematyzacji oznaczałaby poszukiwanie warunków — społecznych, epistemicznych, kulturowych czy politycznych — które po pierwsze sprawiły, że coś stało się problematyczne, a po drugie umożliwiły wypracowanie konkretnych rozwiązań dla tego problemu. Co ciekawe, od końca lat siedemdziesiątych możemy zaobserwować stopniowe zanikanie w publicznych wypowiedziach Foucaulta pojęcia genealogii na rzecz właśnie pojęcia problematyzacji. Można się zastanawiać, czy problematyzacja faktycznie są nową metodą, czy też nieco rozszerzoną metodą genealogiczną ze zmienioną etykietą. Edith Wyschogrod określa badania podjęte w *Historii seksualności* jako

„umiejszczone w punkcie, w którym przecinają się archeologia problematyzacji i genealogia praktyk” (Wyschogrod, 2003, s. 279). Na użytek niniejszej pracy przyjmijmy jednak, że problematyzacja to metoda polegająca na systematycznym opracowaniu i wyartykułowaniu tego, co w danym momencie historycznym i dla danej społeczności problematyczne — zarówno na poziomie jednostkowym, jak i kolektywnym — oraz próba wskazania warunków powstania takiego problemu⁸.

Odnosząc to do tematu zbrodni bez motywu jestem zdania, iż mamy tu do czynienia z klarownym przykładem foucaultowskiej problematyzacji, choć sam autor w ten sposób tego nie określił. Zarówno w wykładach zatytułowanych *Les anormaux*, jak i w wydanym w tym samym czasie *Nadzorować i karać* możemy znaleźć rozległe analizy przemian społecznych i politycznych, które umożliwiły pojawienie się skandalu zbrodni bez motywu — skandalu, który w poprzednim systemie karnym, opartym o władzę monarchy, w ogóle nie istniał i zaistnieć nie mógł. Przestępca jako niebezpieczna jednostka oraz jej wewnętrzne motywacje skłaniające do popełnienia zakazanego czynu w ogóle nie były bowiem brane pod uwagę. Zatem dopiero, gdy sama osoba przestępcy stała się przedmiotem dyskursu prawnego i medycznego, motyw zbrodni, a w szczególności jego brak, zaczyna być problematyczny. Jednocześnie nie możemy zapomnieć o tym, że akurat w omawianym okresie psychiatria usilnie walczyła o pozycję wewnątrz aparatu władzy oraz o uznanie swej naukowości. W tym kontekście faktycznie możemy doszukać się punktu stycznego między archeologią problematyzacji i genealogią praktyk. Dyskurs psychiatryczny splata się bowiem z praktyką sądowniczą. Nie tylko opisuje oskarżonego jako

⁸ Podobną definicję proponuje Colin Koopman (2014, s. 400).

obiekt poznania naukowego, lecz jednocześnie decyduje o możliwości skazania go za popełniony czyn, co sytuuje biegłego psychiatrę wewnątrz najściślej rozumianego aparatu władzy.

Foucault wskazuje również na historyczne rozwiązanie problemu zbrodni pozbawionej motywu, które mogło pojawić się dopiero, gdy psychiatria jako nauka zdołała *wytworzyć* obiekty takie jak instynkty, impulsy i popędy, rozumiane w ujęciu psychologicznym. Jak widzieliśmy przy okazji procesu Henriette Cornier, choć obrona oraz powołany przez obronę psychiatrę używali wyrażen takich jak *barbarzyński instynkt*, *akt instynktowny* czy *instynktowna skłonność* (Foucault, 2003, s. 130), to nie były to elementy dyskursu naukowego. Wyrażenia te mogły być jedynie przejawami pewnej intuicji poznawczej wywiedzionej z wiedzy potocznej, ponieważ obiekty te nie istniały jeszcze jako obiekty poznania naukowego. Możemy przypuszczać jednak, że chęć ekspansji psychiatrii wewnątrz systemu sądownictwa była jednym z aspektów stymulujących tę dziedzinę wiedzy do konceptualizacji i unaukowania instynktów. Jak wiadomo, instynkty i popędy wkrótce miały zdominować na długie lata dyskurs psychologiczny i psychiatryczny za sprawą psychoanalizy. Jak pisze Foucault: „Eugenika i psychoanaliza to dwie wielkie technologie, które powstały pod koniec XIX wieku, aby dać psychiatrii władzę nad światem instynktów” (Foucault, 2003, s.133).

Podsumowanie

Zgodnie z przyjętymi założeniami, starałem się pokazać na przykładzie dwóch procesów karnych z pierwszej połowy XIX wieku wielopłaszczyznowy konflikt, jaki pojawił się wówczas na styku sądownictwa, psychiatrii oraz nowych teorii społeczno-politycznych. Konflikt ów mógł znaleźć swój wyraz w skandalicznych przypadkach zbrodni bez motywu, których sednem była konfrontacja systemu

sądownictwa z radykalną obcością. Rzezonymi Obcymi, których prawnicy nie byli w stanie zmieścić w ramy swojego dyskursu, były osoby, które popełniały okrutne czyny pozbawione racjonalnego uzasadnienia. Jednostki te pozostawały niebezpieczne dla ładu społecznego, w związku z tym należało je ze społeczeństwa bezwzględnie wykluczyć. Jednocześnie jednak, aby można było wymierzyć karę, konieczne było dyskursywne oswojenie tej obcości. Zadanie to zostało przydzielone psychiatrii, która, jak się okazało, również nie dysponowała aparatem pojęciowym zdolnym do ujęcia tych niewygodnych systemowo Obcych w ramy dyskursu naukowego. Zamiast jednak uznać w tej materii swą porażkę, psychiatria zdecydowała się na wypracowanie nowych pojęć, które pozwoliły na rozwiązanie problemu, przynajmniej z pragmatycznego punktu widzenia. Celem artykułu było zatem przede wszystkim pokazanie, że obiekty poznania naukowego, takie jak w tym przypadku instynkty, mogą powstawać nie tylko w wyniku procesów czysto epistemicznych, lecz również na styku różnych relacji władzy, a nawet mogą zostać wytworzone bezpośrednio jako instrumenty do realizacji celów władzy.

Wskazałem również, że problem zbrodni bez motywu może zostać ujęty w ramach metodologii nazwanej przez Foucaulta historią problematyzacji, choć została ona rozwinięta i skonceptualizowana przez autora dopiero kilka lat po tym, jak zajął się omawianym przeze mnie tematem. Można przypuszczać, że taka interpretacja spodobałaby się samemu Foucaultowi, który sam starał się retroaktywnie uzasadnić, że problematyzacje były narzędziem jego pracy już od wczesnych lat 60. (Koopman, 2014, s. 402).

Wreszcie, chciałbym zakończyć powyższe rozważania wypowiedzią Foucaulta, który w wywiadzie przeprowadzonym przez Pascala Kané stwierdził, że publikacja akt dotyczących Pierre'a Rivière'a

była jego sposobem na to, by powiedzieć psychiatrom: „Istniejecie od stu pięćdziesięciu lat. Oto przypadek współczesny waszym narodzinom. Co macie na jego temat do powiedzenia? Czy jesteście w jakikolwiek sposób lepiej przygotowani do mówienia o nim niż wasi dziewiętnastowieczni koledzy?” (Kané, 1976, s. 52; za: Macey, 2019, s. 251).

Bibliografia

- Castel, R. (2002). Medycy i sędziowie. W: M. Foucault (red.), *Ja, Piotr Rivière, Skorom Już Zaszlachtowałem moją matkę, moją siostrę I Brata Mojego...: Przypadek Matkobójcy z XIX Wieku (166–181)*. Tłum. T. Komendant i G. Wilczyński. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Forbes, J. (1845). *The Cyclopaedia of Practical Medicine*, t. 4. Filadelfia: Blanchard and Lea.
- Foucault, M. (2003). *Abnormal: lectures at the College de France 1974–1975*. Tłum. G. Burchell. Nowy Jork: Picador.
- Foucault, M. (2000a). About the Concept of the Dangerous Individual in Nineteenth-Century Legal Psychiatry. W: J. Faubion (red.), *Power. Volume 3 of Essential Works of Foucault: 1954–1984 (176–200)*. Nowy Jork: The New Press.
- Foucault, M. (2000b). Czym jest oświecenie. W: *Filozofia, historia, polityka: wybór pism (276–293)*. Tłum. D. Leszczyński. Warszawa: PWN.
- Foucault, M. (2020). *Historia seksualności. Tom 1–2*. Tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Tłum. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (red.). (2002). *Ja, Piotr Rivière, Skorom Już Zaszlachtowałem moją matkę, moją siostrę I Brata Mojego...: Przypadek Matkobójcy z XIX*

- Wieku*. Tłum. T. Komendant i G. Wilczyński. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Foucault, M. (2009). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Aletheia.
- Foucault, M. (1980). *Power/Knowledge. Selected Interviews and Other Writings 1972–1977*. Nowy Jork: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1996). Problematics. W: S. Lotringer (red.), *Foucault Live (Interviews, 1961–1984)* (416–422). Nowy Jork: Semiotext(e).
- Foucault, M. (2018). *Zło czynić, mówić prawdę. Funkcja wyznania w sprawiedliwości. Wykłady z Louvain, 1981*. Tłum. A. Zawadzki. Kraków: Znak.
- Jones, D. (2017). Moral insanity and psychological disorder: the hybrid roots of psychiatry. *History of Psychiatry*, 28, 3, 263–279. <https://doi.org/10.1177/0957154X17702316>
- Kané, P. (1976). Entretien avec Michel Foucault. *Cahiers du cinéma*, 271, 52–53.
- Kapusta, A. (2002). *Filozofia Ekstremalna*. Lublin: Wyd. UMCS.
- Koopman, C. (2014). Problematization. W: L. Lawlor i J. Nale (red.), *The Cambridge Foucault Lexicon* (399–403). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9781139022309.070>
- Macey, D. (2019). *The Lives of Michel Foucault*. Londyn: Verso.
- Rabinow, P. (2009). Foucault's Untimely Struggle: Toward a Form of Spirituality. *Theory Culture Society*, 26, 25–44. <https://doi.org/10.1177/0263276409347699>
- Taylor, Ch. (2013). Infamous Men, Dangerous Individuals, and Violence against Women: Feminist Re-Readings of Foucault. W: Ch. Falzon i in. (red.), *A Companion to Foucault* (419–435). Hoboken: Wiley-Blackwell. <https://doi.org/10.1002/9781118324905.ch21>

Wyschogrod, E. (2003). Heidegger, Foucault, and the Askeses of Self-Transformation. W: A. Milchman & A. Rosenberg (red.), *Foucault and Heidegger: Critical Encounters* (276–294). Minneapolis: University of Minnesota Press.

**CRIME WITHOUT REASON. FOUCAULT AND THE PROBLEM OF
CRIMINAL RESPONSIBILITY IN THE NINETEENTH CENTURY
PSYCHIATRY AND JUDICIARY**

Abstract

The article refers to the problem of crime without reason described by Michel Foucault. The author presents two cases from the first half of the 19th century – Pierre Rivière and Henriette Cornier. These cases are analyzed in terms of strategies of power adopted by psychiatry and the legal system towards the Other who had committed an inexplicable crime and who could not be described by any of the recognized forms of madness. The impasse between medical and legal discourses is presented as an example of problematization — a method used by Foucault in the last years of his work. One of the consequences of psychiatry's efforts to solve the problem of crime without motive was the creation of instincts and drives as scientific objects, which shows that such objects can arise at the junction of various power relations and can even be created merely as instruments to exercise power.

Keywords: Michel Foucault, problematizations, legal psychiatry, Pierre Rivière, instincts, Henriette Cornier

Abstrakt

W artykule przedstawiam opisywany przez Michela Foucaulta problem zbrodni pozbawionej motywu na przykładzie dwóch przypadków

z pierwszej połowy XIX wieku — Pierre’a Rivière’a oraz Henrietty Cornier. Przypadki te analizuję pod kątem strategii władzy, jakie przyjęła psychiatria oraz system prawny w zetknięciu z Innym, który popełnił niewytłumaczalną zbrodnię, a którego nie można było przypisać do żadnej z uznanych przez naukę odmian szaleństwa. Przedstawiam również impas pomiędzy dyskursem medycznym i prawnym jako przykład *problematyzacji*, czyli metody używanej przez Foucaulta w ostatnich latach jego pracy naukowej. Jedną z konsekwencji starań psychiatrii o rozwiązanie problemu zbrodni bez motywu było wytworzenie instynktów i popędów jako obiektów poznania naukowego, co pokazuje, że obiekty takie powstawać mogą na styku różnych relacji władzy, a nawet mogą zostać wytworzone bezpośrednio jako instrumenty do realizacji celów władzy.

Słowa kluczowe: Michel Foucault, problematyzacje, psychiatria sądowa, Pierre Rivière, instynkty, Henriette Cornier



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.02>

MATEUSZ DZIĘCIOŁ

 0000-0002-0052-8433

Uniwersytet Warszawski

m.dzieciol7@uw.edu.pl

BÓG JAKO UPRAWDZIWIACZ. O KONCEPCJI PETERA THOMASA GEACHA

Wstęp

Filozofia św. Tomasza z Akwinu ze względu na szeroki zakres podejmowanych zagadnień podatna jest na mnogość interpretacji. W literaturze (Andrzejuk, 2012, s. 17) można odnaleźć takie ich nazwy jak na przykład: tomizm transcendentálny, tomizm egzystencjalny czy tomizm konsekwentny.

Wyróżnia się także nurt, który okreśłany jest jako „tomizm analityczny”. Filozofowie reprezentujący tę tradycję intelektualną przyjmują za podstawę swoich rozważań idee, jak również terminy

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-03-21 | Verified: 2023-08-31 | Accepted: 2023-11-03 Lodz, Poland
First published online: 2023-12-01

specyficzne dla filozofii Doktora Anielskiego. Stosowaną metodą jest natomiast zespół narzędzi charakterystycznych dla filozofii analitycznej.

Za reprezentanta i pioniera tego stylu uprawiania filozofii uznawany jest Peter Thomas Geach (Japola, 2003, s. 322), którego koncepcja uprawdziwiacza stanowi przedmiot niniejszego opracowania. Warto nadmienić, że problematyka aletyczna nie stanowi dla tego brytyjskiego filozofa najistotniejszego obszaru zainteresowań. Należy jednak stwierdzić, że analizom tego zagadnienia poświęcił dwa teksty (Czerniawski, 2014, s. 103): *Truth and God* oraz *Truth and Hope*. Drugi spośród nich odnosi rozważaną problematykę do zagadnień praktycznych (Czerniawski, 2014, s. 103), co częściowo potwierdza tezę formułowaną przez niektórych badaczy, zgodnie z którą Geach w swoich dociekaniach podejmował głównie wątki związane z filozofią moralności (Japola, 2003, s. 322). Jednak jako filozof analityczny za fundament swoich rozważań przyjmował także analizy języka w trojakim aspekcie: pragmatycznym, syntaktycznym oraz semantycznym. Problematyka prawdziwości zdań jest zaś nieodłącznym elementem refleksji nad językiem i jego relacją do opisywanych przezeń konstruktów.

Punktem wyjścia dla Geacha w prezentowanej w niniejszym artykule teorii jest uznanie Boga za Prawdę. Oznacza to, że zdaniem tego filozofa Prawda cechuje się rozumnością. Korzystając z terminologii proponowanej przez Akwinatę, Geach stwierdza, że Bóg może zostać zaklasyfikowany w obręb kategorii *entia actu intelligibilia*. Bóg — powiada Geach — dzięki aktom swojej woli powoduje prawdziwość wszelkiego myślenia i mówienia. Stąd też można tę relację określić

mianem „woluntarystycznej przyczynowości”¹ (Czerniawski, 2014, s. 112).

Niniejsze opracowanie ma na celu: rekonstrukcję prezentowanego problemu, poddanie go krytycznej analizie, wykazanie, że omawiana koncepcja sytuuje się w tradycji tomizmu analitycznego, jak również rozpatrzenie tytułowego zagadnienia w świetle kluczowych dla omawianej problematyki konceptów, którymi są klasyczna teoria prawdy oraz problem przyczynowania.

Pojęcie „uprawdziwacza” („truth-maker”)

Jacek Paśniczek w tekście *O logice uprawdziwaczy* w następujący sposób definiuje tytułową kategorię: „Zdanie lub sąd p jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje coś, co czyni je prawdziwym. Uprawdziwacz jest właśnie tym, co czyni zdanie prawdziwym” (Paśniczek, 2005, s. 103).

W literaturze można ponadto odnaleźć takie definicje uprawdziwaczy, których *definiens* obejmuje pojęcie „byt” (Warzoszczak, 2014, s. 16). Można zatem twierdzić, że korelatem semantycznym danego zdania będzie stan rzeczy, który konkretne zdanie odzwierciedla (Dodd, 2010, s. 567). Dlatego należy zastanowić się nad fundamentem takiej semantyki, czyli określoną ontologią. Możemy wówczas mówić o tym, że podstawową kategorią ontyczną będzie stan rzeczy (Armstrong, 1997, s. 116).

Rozważmy zatem dwa porządki: pierwszy z nich reprezentowany będzie przez zbiór stanów rzeczy. Drugi stanowiąc będzie językową reprezentację tych stanów.

¹ To jest oddziaływanie przyczynowe Boga na mocy aktu woli względem wszelkich sformułowanych sądów w aspekcie ich uprawdziwiania. Synonimem tego wyrażenia jest *woluntarystyczny kauzalizm*.

Niech p będzie zmienną zdaniową, której zakresem reprezentacji będzie zbiór zdań. Korelatem semantycznym dowolnego elementu tego zbioru będzie odpowiadający mu stan rzeczy SA . Wówczas takiemu zdaniu można przypisać własność prawdziwości. Należy jednak zastanowić się, kiedy można powiedzieć, że zdanie p , którego korelatem semantycznym jest stan rzeczy SA , będzie zdaniem prawdziwym. Odpowiedzią na to pytanie, jaką można odnaleźć w literaturze, jest koncepcja relacji uprawdziewiania, ujętej w kategoriach logicznego wynikania. Wówczas, jak wskazuje John Bigelow, jeżeli pewne zdanie p jest prawdziwe w relacji do stanu rzeczy SA , to sam fakt istnienia SA nie stanowi o logicznym wynikaniu wspomnianego zdania względem zbioru innych zdań. Ta relacja zagwarantowana jest poprzez fakt prawdziwości p (treści zdania p , odniesionej w pełni adekwatnie do SA), zgodnie z którym SA istnieje (Bigelow, 1988, s. 126).

Należy zwrócić uwagę na to, że językowe reprezentacje, które obrazują porządek ontyczny, mają swoje odzwierciedlenie w reprezentacjach mentalnych. Wówczas umysłowe reprezentacje mogą dla podmiotu poznającego stanowić źródło wiedzy o rzeczywistości. Wtedy mianem wiedzy określać można znajomość przedmiotów zarówno w aspekcie substancjalnym, jak i przypadłościowym. Dlatego też rozważane poznawcze stany mentalne stanowić mogą płaszczyznę pośrednią między rzeczywistością, a podmiotem poznającym (Heil, 2000, s. 236–237). W związku z powyższym, jeżeli mamy do czynienia z sytuacją, w której rozważamy nie tylko poziom ontyczny, ale też porządek reprezentacji zarówno językowych, jak i mentalnych, to wówczas relacja logicznego wynikania musi obejmować oba te porządki. W takim wypadku definicja uprawdziewiacza wygląda następująco: „ x jest uprawdziewiaczem dla p wtedy i tylko wtedy, gdy x

istnieje (warunek ontyczny), a reprezentacja, która mówi, że x istnieje, pociąga za sobą reprezentację, że p ” (Macbride, 2021).

Warto także dodać, iż w literaturze proponowanych jest kilka innych określeń, mających na celu zilustrować omawianą relację. Przykładem takiego wyrażenia jest następująca fraza: „Jeśli e jest uprawdziwiczem dla $\langle P \rangle$ i $\langle P \rangle$ pociąga $\langle Q \rangle$, to e jest uprawdziwiczem dla $\langle Q \rangle$ ” (Rodriguez-Pereyra, 2006, s. 962).

W takim sformułowaniu *expressis verbis* nie uwzględnia się reprezentacji mentalnej. Wówczas mamy do czynienia z relacją reprezentacji językowej i jej funkcji odzwierciedlającej rzeczywistość. Natomiast uwzględnienie relacji logicznego wynikania sprawia, że to, co stanowi uprawdziwicz dla zdania P , jest jednocześnie uprawdziwiczem dla zdania Q . To zaś oznacza, że logiczne powiązanie zachodzące między zdaniami ma swoje odzwierciedlenie na poziomie ontycznym. Jest to więc poważnym zobowiązaniem ontologicznym, które może zostać ufundowane poprzez wprowadzenie kategorii reprezentacji mentalnych. A taka relacja zapośredniczenia została zaproponowana we wcześniejszym fragmencie niniejszego tekstu.

Dzięki przywołaniu podstawowej definicji uprawdziwacza oraz innych określeń, które zawierają funktry zdaniotwórcze od argumentów zdaniowych, czyli spójniki (Ajdukiewicz, 1993, s. 167) można ustalić, czym w swojej istocie jest uprawdziwicz. Przede wszystkim jest to coś, co czyni rozważane zdanie prawdziwym. Ustalono także, iż wedle przywołanych koncepcji jest to korelat semantyczny danego zdania, czyli stan rzeczy².

² W niniejszym tekście uprawdziwicz jest rozumiany we wspomniany sposób i takie jego rozumienie zostaje odniesione do koncepcji Geacha.

Podstawą dla przytoczonych rozważań jest jednak nie tylko wskazanie na podstawową kategorię ontologiczną. Relacja uprawdziwiania zależy także od relacji semantycznej, jaka zachodzi między dwoma wyróżnionymi już porządkami: ontycznym oraz językowej reprezentacji. Jeśli zatem uprawdziwiacz jest tym, co czyni dane zdanie prawdziwym, to względem jakiej teorii prawdy taka relacja może zostać ukonstytuowana? Próbę odpowiedzi na to pytanie podejmiemy w kolejnej części tekstu.

Uprawdziwiacze a klasyczna teoria prawdy

Rozważana w poprzedniej części pracy relacja między językiem a światem umożliwia wybór odpowiedniej teorii prawdy, względem której kategoria uprawdziwiaczy ma swoje zastosowanie. Stawiamy tezę, zgodnie z którą najbardziej adekwatną teorią prawdy będzie jej klasyczna definicja. Przywołamy w tym celu dwie racje.

Po pierwsze, relacja omawiana w poprzedniej części tekstu dotyczy odzwierciedlenia porządku ontycznego poprzez językowe reprezentacje poszczególnych stanów rzeczy. W związku z tym można powiedzieć, iż tego typu zależność jest odmianą relacji adekwacji, która zostaje uwzględniona w klasycznej definicji prawdy, o następującym brzmieniu: „... veritas est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse quod est vel non esse quod non est” (Pruś, 2018, s. 59). Należy zwrócić uwagę na to, że relacja adekwacji, która zawarta została w tej definicji, wiąże dwa porządki: *intellectus* oraz *res*. *Intellectus* — mając w pamięci analizy zawarte w poprzedniej części tekstu — byłby reprezentowany przez poznawcze stany mentalne (Heil, 2000, s. 236–237). *Res* natomiast odzwierciedla porządek rzeczy, a biorąc pod uwagę wprowadzone dotychczas kategorie ontologiczne — stany rzeczy.

Po drugie, klasyczna definicja prawdy jest tą koncepcją, z której *implicite* korzysta Peter Thomas Geach w swoich rozważaniach. Klasyczna definicja prawdy zakłada mianowicie, że poziom *res* stanowi zbiór przedmiotów istniejących realnie (Salamucha, 1934, s. 58; Geach, 1972, s. 326–327). Kluczem jednak dla rozważań zawartych w tej części pracy jest doprecyzowanie relacji korespondencji.

Zdaniem Jakuba Prusia istnieją trzy problemy związane ze wspomnianym konceptem (Pruś, 2018, s. 71): po pierwsze, występuje brak kryterium do porównania językowego odzwierciedlenia rzeczywistości ze stanem faktycznym. Po drugie, występuje problem zdań, które zawierają przeczenie. Po trzecie, można wskazać błąd *regressus ad infinitum* — uznanie prawdziwości zdania Z_1 jest uzależnione od zgodności z faktem F . To zaś sprawia, że wypowiadamy zdanie Z_2 na temat zdania Z_1 . Postępując zaś w ten sposób, tworzymy nieskończony ciąg zdań, które ostatecznie nie stanowią definitywnego kryterium adekwacji poziomu językowej reprezentacji i realnie istniejących stanów rzeczy.

W pracy *Epistemologia*, Jan Woleński uznał, iż można rozumieć korespondencję w sensie mocnym lub słabym. Rozumienie mocne polegałoby na wskazaniu silnej³ relacji między poziomem językowej reprezentacji a określonym stanem rzeczy. Rozumienie słabe Woleński charakteryzuje za pomocą słów Tadeusza Kotarbińskiego: „prawda, że p (prawdziwa jest myśl, że p , prawdziwe jest zdanie $\langle\langle p \rangle\rangle$ itp. lub równoznacznie: myśl, że p , jest zgodna z rzeczywistością itp.) $\leftrightarrow p$. Tak więc, zdanie ‘ A jest prawdą wtw A ’ wyraża ona ideę korespondencji” (Woleński, 2005, s. 141).

³ Woleński podaje przykłady izomorfizmu Russella oraz koncepcji obrazowania logicznego Wittgensteina.

Wówczas korespondencja w interpretacji słabej odnosiłaby się raczej do zgodności myśli podmiotu z odpowiadającym jej stanem rzeczy. Kryterium, które różnicuje moc odniesienia korespondencji, zdaniem Woleńskiego można także odnieść do następujących pojęć: korespondencja mocna byłaby reprezentowana za pomocą pojęcia „kongruencja”, zaś słaba za pomocą pojęcia „korelacja” (Woleński, 2005, s. 161). W konsekwencji oznacza to rozróżnienie teorii prawdy opartych na pojęciu „korespondencji” w zależności od jego rozumienia: mocnego lub słabego. Woleński uznaje zatem, że teorie prawdy oparte o rozumienie korespondencji w sensie mocnym wymagają zobowiązania ontologicznego, zaś te, które oparte są o rozumienie „słabe”, takiego zobowiązania nie potrzebują (Woleński, 2005, s. 161).

Tak zdefiniowane kryterium podziału teorii prawdy pozwala na ich klasyfikację. Materia przedmiotowa niniejszej pracy wymaga koncentracji na wybranych teoriach. Zastanówmy się więc, do zbioru jakich teorii można zaklasyfikować te, które operują pojęciem „korespondencji”.

Spośród wszystkich koncepcji najbardziej nas interesującą będzie semantyczna teoria prawdy Alfreda Tarskiego. Pruś proponuje, aby kryterium demarkacyjnym poszczególnych teorii, jak i ich zaklasyfikowania względem korespondencji mocnej lub słabej było to, czy „dana koncepcja prawdy odwołuje się do jakiegoś podobieństwa pomiędzy sądem a danym stanem rzeczy” (Pruś, 2018, s. 75). W takim wypadku teoria Tarskiego byłaby zaklasyfikowana w obręb zbioru koncepcji ze słabym pojęciem korespondencji (Pruś, 2018, s. 75). Wówczas stosunek zakresowy tych dwóch konceptów byłby następujący:

STP \subseteq KTP (Pruś, 2018, s. 76)

gdzie:

STP – semantyczna teoria prawdy;

KTP – klasyczna teoria prawdy.

Wspomniana semantyczna koncepcja prawdy stanowi zatem podzbiór klasycznej teorii prawdy. Sedno koncepcji semantycznej wyraża następujący fragment:

Słownik metajęzyka jest w dużym stopniu wyznaczony przez podane wcześniej warunki, w których definicja prawdy uważana będzie za merytorycznie trafną. Jak pamiętamy definicja ta ma implikować wszystkie równoważności postaci (T):

(T) *X jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy p.*

Sama definicja i wszystkie implikowane przez nią równoważności mają być sformułowane w metajęzyku. Z drugiej strony, symbol 'p' w (T) zastępuje dowolne zdanie naszego języka przedmiotowego (Tarski, 1995, s. 245).

Rozważmy tymczasem podawany przez Tarskiego przykład: „Zdanie ‘śnieg jest biały’ jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały” (Tarski, 1995, s. 234).

Przywołane zdanie ilustruje relację, jaka zachodzi między nazwą zdania „śnieg jest biały” a zdaniem *śnieg jest biały*. Relacja zatem, jaka tu zachodzi, odnosi się do poziomu języka i metajęzyka. Celem jednak uściślenia kwestii prawdziwości całego tego wyrażenia należy określić relację, jaka zachodzi między zdaniem *śnieg jest biały* a jego semantycznym korelatem (Tarski, 1995, s. 261). W związku z tym w literaturze można odnaleźć tezy, zgodnie z którymi teoria Tarskiego wymaga uzupełnienia (Simons, 1992, s. 158–159). Takie uzupełnienie stanowi teoria uprawdziwaczy.

Esse naturale, esse intentionale, entia actu intelligibilia

Fundamentalnym dla omawianej problematyki tekstem, w którym ten brytyjski filozof prezentuje sedno argumentacji za swoją teorią uprawdziwiaczy, jest praca *Truth and God. Źródłowo* — jak wskazuje Krzysztof Czerniawski — był to „wykład wygłoszony na dorocznym zjeździe *Aristotelian Society* i *Mind Association* w 1982 r.” (Czerniawski, 2014, s. 103). Geach w tym tekście formułuje tezę, zgodnie z którą Prawdą jest Bóg (Geach, 1982, s. 95–96). Wskazuje (Geach, 1982, s. 96) jednocześnie, że proponowana argumentacja nie będzie przyjmowała kształtu dowodu. Jego celem jest skonstruowanie fundamentu i nadanie kierunku argumentacji za postulowaną przez niego tezę.

Pierwszym etapem wywodu jest nawiązanie do teorii proponowanej przez św. Tomasza z Akwinu. Geach podejmuje się obrony epistemologicznego stanowiska Akwinaty, który dokonywał rozróżnienia na dwa rodzaje przedmiotów: *esse naturale* oraz *esse intentionale*.

W pracy *Trzej Filozofowie* napisanej wspólnie z Gertrude Elizabeth Margaret Anscombe, Geach rozpoczyna analizę teorii poznania Doktora Kościoła od przytoczenia rozumienia łacińskiego terminu *intelligere*. Jego zdaniem, znaczenie tego słowa to „‘myśleć coś’, raczej niż (...) ‘pojmować’” (Geach, 1981, s. 121). Oba te akty mentalne różnią się co do relacji względem poznawanych przedmiotów. Akt pojmowania odnosiłby się do kwestii konceptualizacji określonej grupy przedmiotów, w wyniku czego powstałoby pojęcie. W przypadku aktu myślenia zaś, mamy do czynienia z sytuacją taką, że myśl można potraktować jako wyrażenie nienasycone (funkcję), którego

argumentem jest przedmiot. Wówczas fraza, która wyrażałaby istotę tego aktu, brzmiałaby następująco: „myśleć-o”⁴.

Podobne intuicje wyraża Geach w omawianym tekście. Niuansuje jednak tę relację, ponieważ wprowadza kontekst językowy (Geach, 1981, s. 121). Zważywszy więc na to, należy zauważyć, że jeżeli mamy do czynienia z kontekstem językowym, to możemy powiedzieć, że determinuje on relację, jaka zachodzi między danym przedmiotem a jego opisem. Co więcej, zdaniem Geacha (Geach, 1981, s. 121) *conditio sine qua non* myśli (czy wrażenia), a więc określonego rodzaju aktu mentalnego jest tenże językowy wyraz przedmiotu, do którego ma się odnosić. Relacja ta ma gwarantować odniesienie do realnie istniejącego przedmiotu, ponieważ może zdarzyć się sytuacja, w której argumentem funkcji myśli będzie przedmiot nierealny (Geach, 1981, s. 121).

Dalej Geach przywołuje propozycję Akwinaty, który stwierdza, że cecha przedmiotu istniejącego realnie i cecha, która stanowi treść omawianego aktu mentalnego, są różne. Ich różnica tkwi w ich sposobie występowania. Dodatkowe kryterium, jakie należy w tym momencie uwzględnić, to kwestia jednostkowości. W ujęciu Geacha w obręb różnicy jakościowej można zaliczyć także *esse* (Geach, 1981, s. 122). Analogiczna relacja zachodzi w momencie, gdy rozpatrzymy przedmioty istniejące realnie — w rozważanym kontekście będzie to płaszczyzna *esse naturale* — oraz przedmioty istniejące nierealnie — płaszczyzna *esse intentionale*. Wówczas określona cecha jednostkowego przedmiotu percypowanego w akcie poznania zmysłowego występuje

⁴ Dzięki takiemu wyrażeniu następuje uwydatnienie tego, że każda myśl musi być domknięta — pod względem sensu (*vide* koncepcja Fregego)— przez przedmiot. Jest to rezultat założenia, zgodnie z którym nie ma czegoś takiego jak bezprzedmiotowa myśl. Myśl zatem jest takim aktem mentalnym, który zawsze jest „o-czymś”.

zarówno w umyśle człowieka, jak również w tym przedmiocie. Jest tutaj jednak różnica co do charakteru tego występowania. O ile cecha przedmiotu realnie istniejącego występuje jako jego akcydens, którego istnienie determinowane jest przez akt istnienia przedmiotu, a jakość determinowana przez przedmiotową substancjalność, o tyle w umyśle występuje jego nierealna reprezentacja wyrażana w formie deskrypcji, będącej argumentem funkcji, jaką jest myśl.

Należy także doprecyzować poziom, na jakim dokonuje się ta obecność. Jeżeli weźmiemy pod uwagę hylemorficzną teorię strukturalną przedmiotów, to mamy do czynienia z formą przedmiotu, ponieważ to ten aspekt determinuje materię odpowiadającą za różnicowanie przedmiotów pod względem jednostkowym. Jeżeli zatem materia odpowiada za poziom jednostkowy przedmiotów, to forma reprezentuje poziom ogólny, a więc rodzaj, do jakiego dany przedmiot należy. Stąd też Geach stwierdza, że relacja ta jest analogiczna do relacji różnicowania przez *esse*, „ale tu jest to różnica rodzaju czy sposobu *esse*” (Geach, 1981, s. 122). Wobec tego kwestia bycia argumentem funkcji, jaką jest myśl przez deskrypcję, oznacza innymi słowy, że w umyśle jako *esse intentionale* tkwi forma percypowanego przedmiotu, która źródłowo tkwi w nim na poziomie *esse naturale* (Geach, 1981, s. 122).

Należy zatem odnieść tę koncepcję do pierwszego etapu argumentacji Geacha. Brytyjski filozof ilustruje zastosowanie omawianej dystynkcji za pomocą następującego przykładu. Załóżmy, że mamy do czynienia z podmiotem poznającym. Podmiot ten jako przedmiot poznania przyjmuje planetę Jowisz. Cechą tego przedmiotu, jaką percypuje w akcie poznania zmysłowego, jest jego kształt — okrągłowość. Wówczas, jeżeli cecha ta będzie reprezentowana — w ramach teorii hylemorfizmu — przez formę, to mamy do czynienia

z czynnikiem, który zgodnie z przyjmowanym rozróżnieniem będzie należał do porządku *esse naturale*. W takim wypadku za pomocą aktu poznawczego podmiot dokonuje aktualizacji formy (Geach, 1982, s. 96; Czerniawski, 2014, s. 110) tego przedmiotu, który uprzednio tkwił w możliwości w umyśle. Warunkiem zaś aktualizacji tej formy jest to, że podmiot poznający wyraża prawdziwy sąd na temat okrągłości Jowisza (Geach, 1982, s. 96). Geach uważa, że wspomniana zgodność formy: *con-formitas* (Geach, 1982, s. 96; Czerniawski, 2014, s. 110), odnosi się do dwóch poziomów: językowego i metajęzykowego. Dzieje się tak, ponieważ na poziomie języka następuje wyrażenie prawdziwego sądu o okrągłości Jowisza, co poprzedzone jest uzgodnieniem formy przedmiotu istniejącego realnie oraz formy w rozumieniu mentalnym (*esse intentionale*). Jednocześnie zaś podmiot formułuje drugi sąd na temat wcześniej sformułowanego sądu o okrągłości Jowisza. W tym sądzie przypisuje pierwszemu z nich wartość logiczną prawdy (Geach, 1982, s. 96).

Geach przeprowadza drugi etap swojej argumentacji korzystając z kategorii o nazwie *entia actu intelligibilia*. Brytyjski myśliciel przejmuje wspomniany koncept od Akwinaty. Przedmioty należące do tej grupy będą charakteryzowane jako „byty, których samym życiem jest myślenie” (Czerniawski, 2014, s. 112), za które Geach uznaje nieśmiertelne duchy, dobro, zło a także Prawdę (Geach, 1982, s. 97).

Tomasz Stokłosa argumentuje, że dla myślicieli średniowiecznych punkt wyjścia — w ramach analiz kategorii rozumności — stanowiła definicja osoby sformułowana przez Boecjusza (Stokłosa, 2001, s. 130), której brzmienie jest następujące: *naturae rationalis individua substantia* (Stokłosa, 2001, s. 130). We wspomnianej definicji występuje określenie *naturae rationalis*, które można przetłumaczyć jako „natury rozumnej” (Stokłosa, 2001, s. 130). Należy jednak rozpatrzyć możliwe znaczenia

pojęcia „natura”, ponieważ według Boecjusza może ono przyjmować trzy różne rozumienia:

(1) naturą jest całość wszystkich rzeczy, mogących być ujętymi za pomocą intelektu,

(2) naturą jest źródło działania lub podłoże dziania się, przy zastrzeżeniu, iż naturą, w węższym znaczeniu, jest właśnie źródło samodzielnego działania, tak rozumiana natura jest orzekana jedynie o substancjach,

(3) naturą są właściwości formujące rzecz i odróżniające ją (*specifica differentia*) od innych, czyli istota rzeczy (Stokłosa, 2001, 129).

Zdaniem Stokłosa podstawą dla charakterystyki pojęcia „osoby” u Boecjusza staje się rozumienie drugie, w którym podkreśla się zdolność danej substancji do samodzielnego działania lub podłoże dziania się. Jednym więc z warunków, jaki dany przedmiot musi spełnić, aby móc określić go mianem przedmiotu realnie istniejącego, jest zdolność do działania. Drugi zaś z tych elementów to rozumność, czyli ten aspekt, który łączy dwie władze: rozum oraz wolę (Stępień, 2013, s. 107). Elementy te zostały także ujęte przez Akwinatę w jego sformułowaniu definicji osoby. Według tego Doktora Kościoła: „osoba oznacza coś najdoskonalszego w całej naturze, mianowicie to, co bytuje samoistnie w rozumnej naturze” (Św. Tomasz z Akwinu, 1975, s. 23).

Stokłosa zauważa, że jest to w zasadzie powtórzenie definicji Boecjusza, jednak stanowi ono jej precyzyjniejsze sformułowanie, ponieważ zawarte jest tutaj znaczenie substancji jako subsystemy, „a to, co subsystemy jest zawsze bytem jednostkowym z rodzaju substancji” (Stokłosa, 2001, s. 134).

Nie ma wątpliwości, że przyjmując siatkę terminologiczną Akwinaty, można uznać, iż nieśmiertelne duchy spełniają proponowane zarówno przez Boecjusza, jak i Św. Tomasza

warunki bycia osobą⁵. Zastanówmy się, czy takie warunki mogą spełniać dobro, zło oraz Prawda. Dobro i zło, jako rzeczowniki desygnowałyby określonego rodzaju przedmioty, którym trudno przypisywać własność rozumności. Jeśli chodzi o zło, to stanowi ono tym bardziej problematyczną kwestię zważywszy na jego potencjalną substancjalność. To zagadnienie podejmował Augustyn z Hippony, którego manichejska przeszłość „zmusiła” do argumentowania przeciw substancjalności zła (Stecko, 2013, s. 98). Trudno równocześnie utrzymywać, że prawda jako taka przeprowadza rozumowania lub dokonuje świadomych wyborów na podstawie tego, że rozum te możliwości woli prezentuje. Nie bez powodu więc Geach zapisuje Prawdę wielką literą, ponieważ jego zdaniem należy powiązać tę kategorię z Bogiem, aby obronić zasadność klasyfikacji tego przedmiotu w obręb zbioru *entia actu intelligibilia*. Jeżeli więc przedmiot ten miałby cechować się rozumnością i wolą, to wówczas mamy do czynienia z kategorią przyczynowości. Prawda nie tylko będzie tym, co jest orzekane w sensie pozytywnym za pomocą określonych wyrażení. Prawda dzięki swoim osobowym przymiotom będzie przyczynowała prawdziwość myślenia formułowanych sądów w języku (Geach, 1982, s. 96). Zdaniem Czerniawskiego tego typu relacja będzie „woluntarystyczną przyczynowością, właściwą dla bytów obdarzonych rozumnym dyskursem” (Czerniawski, 2014, s. 112).

Relację tę Geach ilustruje przykładem artysty: Prawda przyczynuje wszelkie prawdziwe mówienie i myślenie tak, jak artysta tworzy niezliczone autoportrety (Geach, 1982, s. 97).

⁵ Dzieje się tak dlatego, że w obrębie tej kategorii wyodrębnia się dwa elementy: rozumność oraz substancjalność klasyfikowanych w jej zakresie bytów.

Powstaje jednak pytanie, czy koncepcja Geacha pozwala na definitywne odrzucenie substancjalności zła. Jeżeli bowiem Prawda odniesiona zostaje w tej interpretacji do woluntarystycznego kauzalizmu, to w takim wypadku, skąd biorą się zdania fałszywe? Czy nie jest tak, że istnieje substancjalny fałsz, który na podobnej zasadzie przyczynuje fałszywe mówienie i myślenie? Zdaniem Geacha nie występuje taki dualizm. Nie bez powodu przywołuje prywatną koncepcję zła w sformułowaniu Augustyna. Według brytyjskiego filozofa relacja między prawdziwością a fałszywością sądów jest analogiczna do relacji dobra i zła. O ile zło jest brakiem dobra, o tyle fałszywość jest brakiem prawdziwości (Czerniawski, 2014, s. 110).

Relacja uprawdziwiania a przyczynowanie

Rozważmy tymczasem pewną różnicę, jaka widoczna jest w koncepcjach obu filozofów, dotyczącą pojęcia przyczyny i relacji kauzalnej Boga do świata. Argumenty Akwinaty, zestawione w formie słynnych *quinque viae* bazują na klasycznym rozróżnieniu czterech rodzajów przyczyn: materialnej, formalnej, sprawczej i celowej. Geach natomiast w swoich analizach *expressis verbis* nie opisywał Boga w tych kategoriach. Koncentrował się jedynie na sformułowaniu „Bóg spowodował, że...”. Odrzucał jednocześnie sformułowanie „...jest przyczyną...” zważywszy na to, że tego typu środek językowego wyrazu nie oddaje w pełni relacji kauzalnej (Geach, 1981, s. 114).

Rozpatrzmy więc przytoczony pogląd Geacha na temat relacji kauzalnej Boga do świata. Analizę argumentów, których fundamentem jest relacja przyczynowości poprzedza rozróżnieniami typów tej relacji. Jego zdaniem można wyróżnić jej dwa rodzaje (Geach, 1969, s. 81–82), spośród których uznaje za najbardziej trafne następujące określenie: *x* doprowadził do tego, że *p*.

Geach wskazuje na to (Geach, 1969, s. 83), że oznaczenia występujące jako czynniki tej relacji desygnują pojedyncze indywidua, w związku z czym można zastosować przynajmniej kwantyfikator szczegółowy, który z definicji denotuje niepusty zbiór przedmiotów.

Operację związania pierwotnie wolnej zmiennej x przez kwantyfikator szczegółowy Geach ilustruje w następujący sposób:

Rozważmy zdanie: „Bóg spowodował, że x jest A ”. Takie zdanie można według filozofa sparafrazować przy użyciu wspomnianego operatora na dwa sposoby:

- 1) „Bóg spowodował, że $(\exists x)$ (x jest A)” (Geach, 1969, s. 83)
- 2) „ $(\exists x)$ (Bóg spowodował, że x jest A)” (Geach, 1969, s. 83)

Oba przytoczone zdania *explicite* różnią się strukturą. W zdaniu pierwszym kwantyfikator egzystencjalny znajduje się na końcu zdania, co można przeformułować na logicznie równoważną frazę: „Bóg spowodował, że istnieje takie x , że x jest A ”. W zdaniu drugim wspomniany kwantyfikator poprzedza drugą część zdania, co można zilustrować za pomocą następującego wyrażenia: „Istnieje takie x , że Bóg spowodował, że x jest A ”. Tak rozwinięte struktury rozważanej frazy *expressis verbis* pokazują różne sensy tych wyrażen. Zdanie pierwsze ilustrowałoby akt stwórczy Boga, ponieważ przedmiot x zostaje związany za pomocą kwantyfikatora egzystencjalnego już po językowym odzwierciedleniu aktu jego stworzenia. Zdanie drugie zakłada uprzednie istnienie przedmiotu x , zaś działanie Boga obejmuje zaklasyfikowanie tego przedmiotu w obręb kategorii oznaczonej symbolem A .

Przywołane rozróżnienia oznaczają, że zarówno Św. Tomasz, jak i Geach zasadniczo w różny sposób odnoszą się do omawianej problematyki.

Proponowana przez Geacha relacja woluntarystycznego kauzalizmu odnosiłaby się więc do takiego rozumienia przyczynowości,

które w języku angielskim brytyjski filozof wyraża za pomocą słów: „brings about” (Geach, 1982, s. 97).

Dzięki temu dany podmiot może dokonać aktu poznawczego, opisywanego za pomocą proponowanej przez Akwinatę siatki terminologicznej. Wówczas rezultat tego poznania może zostać wyrażony w formie językowej reprezentacji, która na mocy woluntarystycznego kauzalizmu będzie miała wartość logiczną prawdy. W związku z tym można dokonać parafrazy tego określenia, które ilustrowałoby relację uprawdziwiania:

$\exists x x \in SA$ (Bóg spowodował, że SA jest prawdziwe)

Dokonałiśmy półformalnego zapisu związania zmiennej x , która reprezentuje pewien przedmiot. Przedmiot ten na zasadzie aktu *con-formitas* jest poznawany przez podmiot poznający. Nie jest on jednak odseparowany od innych przedmiotów, ponieważ zostaje uwikłany w rozmaite relacje, dzięki którym tworzy stan rzeczy, oznaczony symbolem SA . Na tej podstawie relacja uprawdziwiania dotyczy w bezpośredni sposób SA , a w pośredni poznawanego przedmiotu x . Dzięki takiemu przeformułowaniu możliwe staje się powiązanie zarówno przyjmowanej przez Geacha teorii poznania, jak i uzgodnienie zakładanych kategorii ontologicznych z proponowaną przez brytyjskiego filozofa teorią. Niepełna notacja formalna jest konsekwencją przyjęcia konwencji zapisu przyjmowanego przez Geacha.

Do wyjaśnienia pozostaje charakter tej relacji przyczynowości. W tym celu przyjmijmy wspomniane już klasyczne rozróżnienie na cztery przyczyny. Sławomir Szczyrba podejmuje między innymi ten problem w kontekście Boga ujmowanego za pomocą kategorii należących do nurtu metafizyki egzystencjalnej. Jeżeli zatem Geach twierdzi, że Bóg jest uprawdziwiaczem dla wszelkiego prawdziwego mówienia i myślenia oraz, że jest to także relacja kauzalna uwarunkowana także wolitywnie,

to należy doprecyzować jakiego rodzaju przyczyną będzie tak pojmowany Bóg (Prawda). Zdaniem Szczyrby Bóg nie może być uznany za przyczynę formalną wewnętrzną (Szczyrba, 2013, s. 199), ponieważ byty przygodnie istniejące miałyby naturę bytu koniecznego, a to prowadzi do absurdu. Nie może On także stanowić ich przyczyny materialnej, ponieważ reprezentuje ona porządek potencjalności (Szczyrba, 2013, s. 200), zaś Bóg — jak pamiętamy z naszych wcześniejszych rozważań — jest czystym aktem istnienia. Stanowi On natomiast — zdaniem Szczyrby — przyczynę przede wszystkim sprawczą, ponieważ „z niczego” sprawia istnienie bytów przygodnych, sprawia, że istnieją, proporcjonalnie do swej istoty, różne rzeczy” (Szczyrba, 2013, s. 200). Dokonuje także podtrzymywania ich w istnieniu (Szczyrba, 2013, s. 200). To oznacza, że w teorii Geacha aspekt bycia przyczyną sprawczą przez Boga wydaje się fundamentalną kwestią dla sedna jego argumentacji. Proponowana przez Geacha relacja woluntarystycznego kauzalizmu stanowiłaby zatem odmianę przyczynowości sprawczej.

Aby jednak dopełnić obraz Boga ujęty w kategoriach kauzalnych, należy dopowiedzieć, że jest On także przyczyną wzorczą, ponieważ na wzór idei posiadanych w Swoim umyśle stwarza i podtrzymuje w istnieniu poszczególne przedmioty oraz stanowi przyczynę celową dla przygodnej rzeczywistości, ponieważ „jakikolwiek ruch, tj. zmiana, dokonuje się ostatecznie ze względu na byt absolutny” (Szczyrba, 2013, s. 202).

Podsumowanie

W toku analiz zawartych w niniejszym opracowaniu rozpatrzyliśmy związki, jakie zachodzą między mentalnymi reprezentacjami (*esse intentionale*) poznawanych przedmiotów, a ich językowym

odzwierciedleniem. Dokonałiśmy rozpatrzenia koncepcji Geacha w kontekście klasycznej teorii prawdy oraz względem relacji przyczynowości. W oparciu o wyeksponowanie relacji sprawczości Boga względem stwarzanych przez niego przedmiotów przystąpiliśmy do krótkiego przedstawienia tej kategorii w rozumieniu Akwinaty. Wskazaliśmy na podobieństwa między tymi dwoma podejściami, a następnie dokonałiśmy półformalnego zapisu relacji.

Fundamentalną tezą dla omawianej teorii jest utożsamienie Boga z Prawdą. Dzięki tej operacji możliwe staje się określenie relacji uprawdziwiania w ujęciu Geacha za pomocą wyrażenia „woluntarystycznego kauzalizmu”. Zdaniem Geacha Prawda będzie należała do zakresu klasy *entia actu intelligibilia*, co oznacza, że musi charakteryzować się rozumnością. To zaś wymaga przyjęcia tezy o wymiarze osobowym tego fenomenu, czego Geach nie czyni. W jego argumencie brakuje zatem analiz dotyczących problematyki osoby. W niniejszym opracowaniu zarysowaliśmy ten kontekst. Zasadniczym momentem problematycznym omawianej koncepcji jest także przyjmowana kategoria ontologiczna. Przytoczyliśmy ogólną definicję uprawdziwiaczy, której *definiens* zawiera stan rzeczy jako kategorię ontologiczną. Zwróciliśmy uwagę na trudności z uzgodnieniem rekonstruowanej teorii Geacha ze współcześnie formułowanymi stanowiskami. W ujęciu brytyjskiego filozofa przyjmuje się raczej jednostkowy przedmiot jako podstawową kategorię ontologiczną, co można uzasadnić za pomocą dwóch argumentów: po pierwsze, epistemologia, której używa Geach w celu poparcia swojej teorii bazuje na relacji podmiot–przedmiot poznania, nie ma więc tutaj mowy o stanach rzeczy; po drugie, definiowana przez Geacha relacja kauzalna Boga i stwarzanej rzeczywistości nie dotyczy stanu rzeczy, lecz jednostkowego przedmiotu. Dlatego zaproponowany zapis formalny

relacji uprawdziwiania może stanowić rozwiązanie, dzięki któremu możliwe staje się dostosowanie teorii Geacha ze współczesnymi ujęciami.

Bibliografia

- Ajdukiewicz, K. (1993). Kategorie syntaktyczne i antynomie logiczne. *Filozofia Nauki*, 1/1, 163–184.
- Andrzejuk, A. (2012). Czym jest tomizm? *Rocznik Tomistyczny*, 1, 11–18.
- Armstrong, D.M. (1997). *A World of States of Affairs*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CBO9780511583308>
- Bigelow, J. (1988). *The Reality of Numbers. A Physicalist's Philosophy of Mathematics*. Oxford: Oxford University Press.
- Czerniawski, K. (2014). Geach o prawdzie. *Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria*, 3 (91), 103–114.
- Dodd, J. (2010). Truth and Truth-Making. *Analysis*, 70/3, 567–571.
<https://doi.org/10.1093/analys/anq003>
- Geach, P.T. (1969). Causality and Creation. W: P.T. Geach, *God and the Soul* (75–85), London: Routledge and Kegan Paul.
- Geach, P.T. (1969). Form and Existence. W: P.T. Geach, *God and Soul* (42–64), London: Routledge and Kegan Paul.
https://doi.org/10.1007/978-1-349-15356-5_3
- Geach, P.T. (1969). What Actually Exist. W: *God and Soul* (65–74), London: Routledge and Kegan Paul.
- Geach, P.T. (1972). *Logic Matters*. Oxford: Basil Blackwell.
- Geach, P.T. (1981). Akwinata. W: G.E.M Anscombe, P.T. Geach, *Trzej Filozofowie* (89–154). Przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.

- Geach, P.T. (1981). Frege. W: G.E.M Anscombe, P.T. Geach, *Trzej Filozofowie* (155–194). Przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- Geach, P.T. (1982). Truth and God. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 56, 83–97.
<https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/56.1.83>
- Heil, J. (2000). Truth Making and Entailment. *Logique et Analyse, Nouvelle Série*, 43, 169/170, 231–242.
- Japola, J. (2003). Tomizm Analityczny. *Roczniki Filozoficzne*, 51/1, 321–347.
- Kotarbiński, T. (2003). *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Warszawa: De Agostini Polska Sp. z o.o.
- Paśniczek, J. (2005). O logice uprawdziwiaczy. *Filozofia Nauki*, 2 (50), 103–111.
- Pruś, J. (2018). Teorie prawdy: klasyczna, korespondencyjna i semantyczna — próba uściślenia relacji. *Rocznik Filozoficzny Ignatianum*, XXIV/2, 57–83.
- Rodriguez-Pereyra, G. (2006). Truthmaking, entailment, and the Conjunction Thesis. *Mind*, 115/460, 957–982.
<https://doi.org/10.1093/mind/fzl957>
- Salamucha, J. (1934). Dowód „ex motu” na istnienie Boga: analiza logiczna argumentacji św. Tomasza z Akwinu. *Collectanea Theologica*, 15/1, 53–92.
- Simons, P. (1992). Logical Atomism and Its Ontological Refinement: A Defense. W: K. Mulligan (ed.), *Language, Truth and Ontology* (157–179). Dordrecht: Springer Kluwer Academic Publishers.
https://doi.org/10.1007/978-94-011-2602-1_10

- Stecko, J. (2013). Prywacyjna koncepcja zła w interpretacji Leszka Kołakowskiego. *Humanities and Social Sciences*, XVIII/20, 97–103. <https://doi.org/10.7862/rz.2013.hss.8>
- Sępień, T. (2013). *Wprowadzenie do Antropologii Filozoficznej św. Tomasza z Akwinu*. Warszawa: Warszawskie Towarzystwo Teologiczne.
- Stokłosa, T. (2001). Koncepcja osoby w filozofii Tomasza z Akwinu. *Studia Philosophiae Christianae*, 37/1, 126–143.
- Szczyrba, S. (2013). „Jest tam, gdzie go wpuścimy!” Kilka uwag o transcendencji i immanencji Boga w nawiązaniu do klasycznej metafizyki i Buberowskiej dialogiki. *Łódzkie Studia Teologiczne*, 22, 193–208.
- Św. Tomasz z Akwinu (1975). *Suma Teologiczna. Tom 2, O Bogu, część II*. Przeł. P. Bełch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Św. Tomasz z Akwinu (1975). *Suma Teologiczna. Tom 3, O Trójcy Przenajświętszej, część III O Bogu*. Przeł. P. Bełch. Londyn: Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”.
- Tarski, A. (1995). Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki. W: A. Tarski, *Pisma Logiczno-Filozoficzne (228–282)*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Warzuszczak, P. (2014). *Fikcjonalizm Modalny*. Warszawa: Ośrodek Badań Filozoficznych.
- Woleński, J. (2005). *Epistemologia*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN SA.
- Zalta, N.E. (ed.) (2020). *Truth-making as Entailment*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/truthmakers/#TruMakEnt>. Dostęp 27.04.2021 r.

**GOD AS TRUTH-MAKER — ABOUT PETER THOMAS GEACH'S
CONCEPTION**

Abstract

This text examines the topic of truthmakers in the philosophy of Peter Thomas Geach, presenting a reconstruction of Geach's concept and critically analyzing it. The focus is on the connection between mental representations of perceived objects, their linguistic reflection and reality. Additionally, the text explores the concept of God's causality in St. Thomas Aquinas' philosophy and compares it with Geach's approach, highlighting their distinctive features. A formal representation of this relationship is then provided.

The central thesis of this theory posits the identification of God with Truth, which allows for the understanding of the verification relationship through the term "voluntaristic causation". Consequently, following Thomas Aquinas' proposed terminology, God is categorized as one of the entia *actu intelligibilia*. However, Geach's concept lacks in-depth analysis of the matter of person.

Another problematic aspect of this concept pertains to the clarification of the ontological category serving as the foundation for verification relations. Difficulties arise when attempting to adapt Geach's theory to contemporary perspectives that consider states of affairs as the ontological basis for the semantics under consideration. The epistemology employed by the British philosopher relies on the subject-object relationship, akin to God's causal connection to reality, rather than states of affairs.

Keywords: existence, God, Geach, intentionality, truthmaker

Abstrakt

W niniejszym tekście podejmujemy problematykę uprawdziwiaczy w filozofii Petera Thomasa Geacha. Praca stanowi rekonstrukcję wspomnianej koncepcji, jak również jej krytyczną analizę. Analizuje się związek między reprezentacjami mentalnymi poznawanych przedmiotów a ich odzwierciedleniem językowym oraz rzeczywistością. Prezentujemy omówienie relacji sprawczości Boga w ujęciu św. Tomasza z Akwinu oraz porównanie jej cech charakterystycznych z podejściem prezentowanym przez Geacha. Następnie dokonujemy formalnego jej zapisu.

Fundamentalną tezą przedstawianej teorii jest utożsamienie Boga z Prawdą, dzięki czemu możliwe staje się określenie relacji uprawdziwiania za pomocą wyrażenia „woluntarystyczny kauzalizm”. Stąd też — korzystając z terminologii zaproponowanej przez Tomasza z Akwinu — Bóg zostaje zaklasyfikowany w obręb bytów nazywanych *entia actu intelligibilia*. Brak jednak w obrębie koncepcji autorstwa Geacha szczegółowych analiz dotyczących problematyki osoby.

Kolejnym problematycznym elementem tej koncepcji jest doprecyzowanie kategorii ontologicznej, uznawanej za podstawę relacji uprawdziwiania. Wykazujemy trudności z dostosowaniem teorii Geacha do współczesnych stanowisk, które ujmują stan rzeczy jako ontologiczną podstawę rozważanej semantyki. Epistemologia używana przez brytyjskiego filozofa opiera się na relacji podmiot-przedmiot, a nie na stanach rzeczy, podobnie jak odniesienie przyczynowe Boga względem rzeczywistości.

Słowa kluczowe: Bóg, Geach, intencjonalność, istnienie, uprawdziwiacz



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.03>

PAWEŁ PIENIAŻEK

 0000-0002-5258-7005

Uniwersytet Łódzki

pawel.pieniazek@uni.lodz.pl

**POSTMODERNISM AND POSTMODERNITY
(IN THE LIGHT OF THE DEVELOPMENT
OF DIGITAL TECHNOLOGIES AND THE PROCESSES
OF INDIVIDUALIZATION)¹**

The links between postmodernism and postmodernity are obvious, regardless of postmodernism's autonomy, developmental logic

¹ The article was written as part of the grant of the National Science Center (Opus 14 competition) "The shaping of subjectivity and biography of individuals in the face of changes in neo-modern society" (UMO2017/27/B/HSI/00462).

or self-awareness. As a cultural and philosophical formation, it was constituted in the 1970s and 1980s, i.e. at the very moment of transition from modernity to postmodernity, or to late modernity (Giddens) and reflexive modernity (Beck) as opposed to classical modernity. The Postmodernists: Lyotard, Vattimo and Welsch, problematized these relationships, whereas Rorty somewhat negated these issues and was more interested in the political and cultural dimensions (Szahaj, 2002). They related the changes taking place in philosophy and art to the changes taking place in the sphere of science and technology at the time of the transition to late capitalism. To a lesser extent, however, they related them to the transformations of social structures and to the individualization processes determining them, which are decisive for postmodernity and postmodernism. The aim of the article is therefore to confront the postmodern approaches to the above changes taking place within postmodern capitalism with their descriptions presented by the sociology of postmodernity, especially from the period of its birth (Beck 2002). This comparison will allow us to show significant similarities between the philosophical and sociological perspectives of understanding postmodernity in terms of change and reflexivity (I) and to then show and assess, to what extent the key values of postmodernism — freedom, authenticity, self-realisation, tolerance, diversity and multiplicity of all forms of life, social justice and equality — were squandered due to the above changes. I will make this critical assessment from the perspective of the impact of digital technologies on the transformation of capitalism (II), especially in the sphere of consumption and its socio-cultural consequences (III) and then from the perspective of the process of individualisation (IV). When considering the relationship between postmodern thought and postmodernity, we ignore

the difficulties connected to the former, unless they are reflected in the phenomena of postmodernity.

I.

Let us start with a general definition of the relationship between modernity and postmodernity. Modernity is determined by the logic of change manifested in the destruction of the state structures of traditional society, as a result of rapid socio-economic modernization associated with industrial capitalism, the commodity-monetary economy, urbanisation, class society and the progressive rationalisation of and disenchantment with the world. To this unstoppable modernising change, modernity attributed a normative orientation, a "project that is directed towards a goal" (Lyotard, 1998, p. 70) associating change with progress. Modernity was to realize the universal ideals of the Enlightenment and lead to the emancipation of the individual and society. Modernity was shaped by order-creating tendencies, recognized by Bauman (2006, 2008) as by its essence to control the spontaneous development of history and society by including it in the framework of emancipatory socio-political projects that were legitimised by "grand narratives".

Postmodernity, on the other hand, is constituted by freeing modernising change from emancipatory goals (progress, final orderliness, wholeness) and its acceleration. This process had two sources. The first was the experience of totalitarian regimes, revealing the dark side of modernity and exploiting its civilizational potential (bureaucracy and technology) for purposes that were alien to it; decolonization processes were also important here. Lyotard (1997, p. 87) talks about "the whole history of cultural imperialism since the dawn of the West." The second source was the transformation of modern

capitalism related to the transition from the industrial economy to the service economy, as well as from the welfare state to the deregulated free market economy and consumer capitalism, globalisation, the progressive individualization of the social structure and, finally, the rapid development of digital and computer technologies. These phenomena marked the radicalization of modernization to the extent that the impulse of modernising change, released by modernity, became free from its goals and turned against what in modernity was a remnant of the pre-modern era. This is what blocked the dynamics of change, and thus, turned against both its historical finalism, which legitimised emancipatory aspirations, as well as the social structure of modernity. This radicalization resulted in a transition from "simple modernization" to "reflexive modernization", from classical modernity to reflexive modernity, no longer constituted by "its opposition" to "the world of handed down traditions and nature", but which "stood against itself", referring to and questioning one's own "assumptions" (Beck, 2002, p. 17) and thus making a reflexive relativization of the historical significance of classical modernity. In the social dimension, this questioning means that modern society "detraditionalizes its foundations" defined by "the binding social power of class cultures and traditions" and families.² Under the pressure of a deregulated market, "forms of developed industrial society are being abolished: social classes and strata, the nuclear family and its associations, the "normal biographies" of men and

² "An industrial society is not and never has been possible as a purely industrial society, it has always been a half-industrial, half-state society. Its classes were never a relic of tradition, but a product and foundation of industrial society" (Beck, 2002, p. 114, cf. 129-130, 166-168). Similarly, Jameson (2011, p. 35, also 320): in its "purer form, capitalism eliminates those enclaves of pre-capitalist organisation that it tolerated or exploited in previous phases".

women, the regulation of professional work, etc.", "marriage, parenthood, sexuality and love" (Beck, 2002, p. 236, 20, 21).

Reflexivity also means transforming postmodern society into a "risk society". Firstly, there is the risk of both realising the unforeseen consequences of modernization processes, scientific development, technology and industry (e.g. nuclear energy or environmental pollution), all leading to the "socialisation of nature's destruction" as a result of the blurring of "the boundaries between nature and society" (Beck, 2002, p. 14). Attempts to remove these consequences result not only in undesirable side effects but also, in view of the socialisation of the crisis of nature (Beck, 2002, p. 236), in structural risks. On the other hand, there are risks inherent in postmodernity itself, related to globalisation, a highly competitive market, dispersed medialization and the individualization of social bonds based, to an increasing extent, on the decisions of individuals freely constructing their personal and social identities. In postmodernity, the proper control of modernity is replaced by chaos and the risks associated with it. Their other side is contingency that is, let us add, the essence of the postmodern vision of man as a being devoid of essence, creating his fragile and transitory identity and ephemeral order of meanings in a network of contingent relations with the world. Postmodernity with its chaos, risk and contingency has become an element of the constitution of postmodernism, only that it wants to free a becoming subject from the dimension of risk, to leave contingency without uncertainty and fear because, as Welsch puts it (1998, p. 111, note 49), "Postmodernism is not associated with melancholy, but with a euphoric view of finality and finitude."

What is the relationship between philosophical postmodernism and the reflexive (postmodern) modality of modern change? Well, this

modality found its expression in the founding disputes for the self-awareness of postmodernism regarding its relation to cultural modernity (modernism). As we know, if the first approach, isolated and primarily represented by early Bauman (see Morawski, 1994) and pointing to a radical break between postmodernity and modernity, could not take this change into account, it was articulated by the second, dominant approach, represented by Lyotard, Welsch and Vattimo. Emphasising the continuity between modernism and postmodernism, they see in postmodernism the critical continuation of modernity, its "development", "strengthening and radicalization" (Welsch 1998, p. 256, 265). This radicalization consists in freeing from the power of modern "grand narratives" (that is, from the power of first principles, wholeness and history) such modern phenomena as pluralism, scepticism, difference, fragmentation and diversity and the contingency of existence, which modernity has suppressed and marginalised with its universalistic tendencies and which have become the essence of postmodernity.

By analogy with the sociologically described reflexiveness of (post)modernity, one can talk about the reflexive nature of (post)modernism which would involve modernism questioning its universalist foundations. This self-questioning, expressed in the language of "anamnesis", "rewriting", "reworking", "overcompensation", would be expressed in the "reflexive development and implementation of the hard and radical modernity of our century" (Welsch, 1998, 116). In these categories Welsch describes the essence of the avant-garde which he wants to extend to the entirety of culture, especially to science (Kowalska, 1997, p. 6), as "long, persistent, highly responsible work aimed at exploring the hidden premises of modernity" (Lyotard 1998, p. 107). Critically referring to its heritage, the avant-garde questions its foundations to the extent that it frees experimentation from guiding

emancipatory ideals and makes it the goal of itself, that is the creation the rules of which are laid down in its course (Lyotard, 1998, cf. 24-28). In this way, modernism turns reflexively to its foundations and by questioning them, opens up to pure, reflexive change which, in its postmodern mutation, translates into the language of events, unrestrained creation and construction.

This means there is a homology between postmodernism as a reflexive cultural mutation and reflexive modernity as defined by Beck and Giddens; postmodernism would correspond to "a crack *within* modernity that breaks free from the framework of classical industrial society" by detraditionalizing its social structures (Beck, 2002, p. 16).³ The logic of liberated, reflexive modernization would therefore operate both in the social and cultural sphere.

The carriers of reflexive, post-modern change have undoubtedly become science, digital and information technologies, as well as the processes of individualization. To what extent do they relate to the change unleashed in late capitalism and to what extent do they embody postmodern ideals?

II.

Let's start with the importance of science and technology, the development of which is associated with the emergence of postmodernity (Szahaj, 2021, p. 40), and in which the postmodernists pinned hope for the transformation of culture and society in accordance with their project. The first was Lyotard who, in *The Postmodern*

³ "Postmodernization of the entire culture would consist in the increasingly common reflexive attitude of subjects to the growing range of beliefs that make up culture", in their "denaturalization and idiosyncrasy at the same time" (Szahaj 2002, p. 206, also 208-209). "We have entered the phase of self-reflexive, self-correcting modernism" (Morawski, 1994, p. 176).

Condition which brought philosophical postmodernism to life, articulated this desire in his diagnosis of (early) postmodernity, developing a model approach to science and new technologies for postmodernism; their meaning is ambiguous. In postmodernity, science frees itself from the "grand narratives" ("libertarian" and "speculative") that legitimised it. It does this (by analogy with Beck's findings) by taking over the critical impulse previously aimed at traditional stories by these narratives and setting it against these narratives themselves (Kowalska, 1997, pp. 14-15). Giving up the claim to the truth and the search for certainty, science reveals its para-logical, differentiating structure, becoming an "open system". It legitimises itself through a game which, as in the case of the avant-garde described by Lyotard, consists of creating new, competing concepts; its only value would be that it "'creates ideas', that is, other statements and other rules of the game" to which one will go to convince its other participants, thus legitimising the paralogy (Lyotard, 1997, pp. 171-172).

Lyotard perceives the situation of science in postmodern capitalism in two ways, pointing to two tendencies. The first, in the conditions of "development of techniques and technologies since the Second World War" and the growth of instrumental reason and the "renewal of liberal, developed capitalism" (Lyotard, 1997, p. 111), leads to the technical functionalization of science and subordinating it to the requirements of the market and technical efficiency.⁴ Knowledge is thus subordinated to "the hegemony of capital", it becomes a commodity, a "productive force, that is, a moment in the circulation of capital" (Lyotard, 1997, p. 128), subject to the "principle of equivalence" which

⁴ "The merit of the French philosopher is certainly that he was one of the first to notice the birth and development of a new type of capitalism (information capitalism) and its expansion (...)" (Szahaj, 2021, p. 180, footnote 243).

encompasses everything "it involves them in the exchange (...) and neutralises their power of being an event" (Lyotard, 1998, p. 82). Capitalism is totalitarian in the sense that it seeks to subjugate "all aspects of life, including feelings and pleasures" (Lyotard, 1998, pp. 140-141). It tolerates the political sphere and "national traditions" "only to the extent that the social bond is not (yet) fully bound to one economic sentence" (Lyotard, 2010, p. 207, 210). Until then, it needs "civil society", "representative" democracy, "the doctrine of parliamentary liberalism" (Lyotard, 1998, p. 82, 126, 43).

However, and this is the other tendency, Lyotard hopes for science and new technologies to develop their paralogical potential. This is based on several premises. The first is the belief that a system based on the mere requirement of effectiveness is counter-effective because bureaucratic control suffocates the subsystems of science and technology, limits their effectiveness. Due to their optimization, it must leave space for the creative development of science (Lyotard, 1997, pp. 152-153). The second, ontological premise is based on the conviction of the autonomous nature of the historical development of science.⁵ It is not genetically related to technology, which did not evolve out of the "need to know" but the "need to get rich" and profit. It means that the transition to postmodern science was not "the accidental growth of science as part of technical progress and the expansion of capitalism" but "the internal erosion of the legitimacy of science" (Lyotard, 1997, p. 114). The third

⁵ The thesis about the autonomy of science makes it difficult to understand the appropriation of science by technology. It seems that this difficulty is the premise for Stiegler's understanding (with reference to Derrida) of the relationship between science and technology in terms of the pharmakon. In this way, Stiegler can justify Lyotard's idea of the democratisation of digital technologies and the ambiguity of postmodernity itself, while rejecting the idea of resistance. Regarding the criticism of Lyotard and another possibility of reading of Lyotard, see (Stiegler, 2007, especially pp. 221-265).

premise is anthropological in nature, based on the conviction that the "development of technological science" "does not meet the expectations resulting from human needs", both individual and collective and is a threat "to literature, to love, to uniqueness" (Lyotard, 1998, p. 105, 126 also 111).

What's at stake when it comes to the confrontation with capitalism is therefore the emancipation of science from the rule of the imperative of technical efficiency by releasing its paralogical, critical and culture-creating potential. In science understood in this way, free on the one hand from meta-requirements (truth, goodness, beauty), and on the other free from "positivist pragmatism" and focused on creating, Lyotard sees a model of culture and of the functioning of society. This model assumes the revival of social language games, an agonistic game of discourses that eliminates the existence of social meta-prescriptions, regulated by justice giving each of them the right to vote, beyond any lasting consensus (except local and transitory). The road to the realisation of this vision is associated with democratising computerization, subject to "control and regulation of the market system" and power, through the dissemination of access to "memory and data banks" (Lyotard, 1997, p. 172, 177).

The texts written after *The Condition* indicate Lyotard's undoubtedly greater pessimism and, in a way, the minimalism of solutions consisting in the weakening of the "development of technological science" and the increasingly autonomizing the technocratic tendency of capitalism, which he considers a "necessity" or "destiny". Lyotard framed this strategy in terms of resistance. This resistance "works through various 'micrologies'", primarily by reclaiming the avant-gardes, which are "no less significant than the

importance of technological science" because they have "the ability to arouse "reflection" and "sensitivity" (Lyotard, 1998, p. 89, 113, also 128).

The belief in the ambiguous nature of technological capitalism is basically maintained by Welsch and Vattimo. However, Welsch no longer believes in the critical, socio-cultural potential of information technology. To him it postulates opposition, in the name of multiplicity, to "technological totalitarianism", i.e. the expansion of technology to other areas of socio-cultural life, in which "all perception, thinking and action are subjected to technological structuring" (Welsch, 1998, p. 308, see 296-309). Technology should be inscribed into the "pluralistic orientation of postmodernism." On the other hand, Vattimo, with his program of "getting over" (Verwindung) Heidegger's *Gestell*, seems closer to Lyotard, although at the same time more optimistic. He postulates the liberation of science from technical specialisation and its development according to the aesthetic model. Opposing the "myth of dehumanising technology", he inscribes medialization into the movement of weak nihilism which, through "dissemination of exchange value", serves to "render the world unreal", "a fairy-tale experience of reality, which is also our only chance for freedom", and leads to the freeing of man from his "subjectivity" (see Vattimo, 2006, pp. 22-25, 27-42). In short, science together with "planetary technology" is an opportunity for "a world of complete mediatization of experience, in which we are already to a large extent" and in which "the distinction between truth and fiction, information and images is blurred" (Vattimo, 2006, p. 169).

Let us now refer to Beck's analyses (2002, see pp. 238-344), which allow us to examine the diagnostic and prognostic values of postmodernist analyses. Significant similarities can be found. As far as

science is concerned, according to Beck, it goes, in analogy to the development of modernity, from "simple science" or "half-way" to "reflexive science". The transition takes place as a result of its internal development, as well as "risks related to scientific and technological development". This development is not only a "source of solutions to problems", but also a "source of the causes of problems" through which "society is confronted with itself" (Beck, 2002, p. 278, 239). The origin of threat is no longer external nature, but "perfectly mastered" socialised nature. Confronted with its own consequences, science questions its own assumptions and "extends its methodical scepticism also to its own foundations and practical consequences" (Beck, 2002, p. 240), thus undermining its claims to truth and knowledge. This reflexivity leads to differentiation and to the pluralization of methodological and theoretical positions, and consequently to the creation of hypotheses and assumptions resulting in the "data that is produced" disappearing from reality (Beck, 2002, p. 253) and being interpreted differently. According to Beck, the "self-relative pluralism of interpretation" (Beck, 2002, p. 256) and the expansion of risk areas of public concern lead to the social empowerment of science. Formerly "objects" of science, individuals must relate to the many different concepts necessary for action, select one, and thus actively influence the socially expanding processes of "production and application of scientific research" (Beck, 2002, p. 240). Paradoxically, the disintegration of "hard" science leads to an increasingly scientific society. Later, Giddens will talk about expert systems permeating everyday life, which are constantly subject to revision and which, due to their inconsistency and multitude, become the subject of choice for individuals who increase their scientific and practical competences (Giddens, 1991, pp. 137-143).

Like Lyotard, Beck points to two trends in the development of science, emerging in the face of risks and threats related to the scientific and technological development and the growing pressure to counteract them. The first is related to the subordination of science to "economic and political interests", which at the same time intensifies non-scientific irrationality. In reaction to its pluralization, science escapes into dogmatization, i.e. into hermetic specialisation and professionalisation. Science then removes the symptoms instead of the causes, only intensifying the spiral of successive threats and, in view of the impossibility of removing these causes, considers them to be a product of "the pressure of objective necessities", "systemic pressures" and the "fatalism of consequences" (Beck, 2002, p. 274). The second tendency gives hope for "the emancipation of social practice from science and through science" (Beck, 2002, p. 240). This would be related to undertaking the unfinished, Enlightenment project of modernity and with the emergence of scientific rationality using historical experience, learning from mistakes and searching for "connections" (undoubtedly corresponding to Welsch's later idea of "transversal reason"). It would then indicate comprehensive ways of acting aimed at removing the very causes of the threats of modernization and therefore require new, pluralist forms of politics which, due to the inadequacy of both traditional democratic-parliamentary politics and bureaucratic centralization in the face of progressing social differentiation, would make it possible to oppose the self-empowering economic and technical development. These forms would mean the "democratisation of technical and economic development" (coordination of parliamentary control over the development of technology and "parliaments" of experts, inclusion of groups of citizens in decision-making processes, as well as the "institutionalisation of self-criticism" at all levels of the institutional

functioning of society). With some optimism, Beck concludes: "the potential for danger (...) could challenge the creative imagination and human creative potentials" (Beck, 2002, p. 333). Beck's findings are directly upheld by Welsch (1998, p. 306, footnote 306).

Cautious optimism based on the belief in the creative-pluralistic potential of science and technology and their positive social consequences is therefore shared by Beck (as well as the even more optimistic Giddens) and postmodernists, especially Welsch and Vattimo⁶, who see it strongly confirmed in the transformations of postmodernity.

However, the last four decades have confirmed Lyotard's worst fears about the direction of capitalism, especially his later writings (although there is also a certain amount of stubborn optimism to be found there). Indeed, everything indicates that modern capitalism has buried hope for the emancipatory potential of science and rapidly developing technologies. In its highly competitive, neoliberal form, it took over and subordinated them to the logic of profit and the increasingly globalised and politically uncontrollable capital, from production processes to the globalised universe of the Internet and the social media that functions as part of it. Modern capitalism has become service capitalism and cognitive capitalism (see Szahaj, 2014). This tendency, noticed by Beck and Lyotard, which was an important subject of contemporary sociological discussions (Etzioni, Bell, see Welsch, 1998, pp. 39-46), comes to the fore in the conviction that technological development is irreversible as the main determinant of social dynamics; this belief serves the naturalisation of scientific and technological development, which is expressed in "technodeterminism" and the

⁶ For Welsch "postmodernism (...) no longer needs to be advertised, because it is realised" (Welsch, 1998, p. 53, also 269; see Vattimo, 2006, p. 15, also 11, 169).

accompanying "technocratic-libertarian utopia" (Szahaj, 2021, 53). Postmodern, unstoppable change took the form of technological development free from social goals.

Today, apart from the undoubtedly positive aspects of digital technologies, more and more of their negative side is being noticed. In their progressive colonisation of subsequent areas of social life and culture, the huge deficits in postmodernity are revealed as if under a lens.

III.

Let's begin with looking at consumerism which, having become the goal of production in postmodern capitalism, needs a consumer ideology that makes consumption the vocation of the individual (Bauman, 2006a, pp. 173-174). As such, the Internet and digital media with their global reach have become a key medium of the consumer market, having been marketized, so that "the content of the media itself has become a commodity" (Jameson, 2011, p. 282). They are a carrier of consumption, but also an area of its creation, because the Internet and media corporations transfer the data they develop (thanks to algorithms that profile the personality of their users) to the advertising industry, which affects consumption and, in turn, production by commercialising existing lifestyles while simultaneously promoting new ones. Thus, using techniques of persuasion, it shapes consumer preferences and tastes, creates new needs and decides on what is to be deemed a successful life. In this way, with the help of advertising and persuasive techniques, the digital network exerts an overwhelming influence on the behaviour of individuals, their desires, emotions and choices (using the aforementioned algorithms, which allow for defining the often unconscious needs and desires of individuals). In doing this, it serves the surveillance, supervision and the subliminal control of individuals,

becoming a kind of "soft totalitarianism" referring to the hedonistic-consumer ideology (Szahaj, 2021, pp. 108-110). By shaping cultural consumption patterns and influencing the behaviour of individuals, it does not serve the autonomy of individuals or the possibility of the independent shaping of their lives: "contrary to their own belief that they fully realise their freedom in consumption, they actually submit to culturally defined patterns of consumption strictly combined with dominant beliefs about the good life, wealth and prestige" (Szahaj, 2021, p. 89). Let us add that it is precisely consumerist, technologically mediated capitalism, along with the "transformation of reality into images", the loss of depth and the breakdown of time into a "series of eternal "nows"" (rapidly changing needs requiring immediate satisfaction), which trigger euphoric, hallucinatory intensities, along with "eternal change"; a schizophrenic, dissociated subject becomes, according to Jameson's (1988, 1997) powerful thesis, genetically and functionally decisive for the emergence of postmodernism, defining the logic of late capitalism.⁷ In this post-Marxist version, postmodern culture as a "cultural dominant" removes the critical, subversive distance towards reality characteristic of modernist culture. It is not the ideology of capitalism, ambiguous in its cultural features, but its functional component which "not only replicates the logic of late capitalism, but also strengthens and intensifies it" (Jameson, 1988, p. 88, also 415).

Digital technologies are also becoming the main medium of visual culture with all the consequences for the way of perceiving reality and thinking, meaning "the dominance of the image over the written message, discontinuity over continuity, distraction over attention and concentration, fragmentation over the whole, conciseness over broad

⁷ "Postmodernism is a function of pure commodification as a process" (Jameson, 2011, p. X).

description, superficiality over depth, impressions over analysis, emotions over intellect, engagement over distance" (Szahaj, 2021, pp. 116-117); also, let us add, the present moment over temporality. Privileging, just like consumption, the present, the transmission of digital media in its entirety, inherently fragmented, dispersed and additive, destroys the possibility of a reflexive narration, conditioning the autonomy of the individual, because it does not allow it to organise its biographical experience in its temporal continuity and in its entire socio-cultural context.

In this environment of pictorial-visual culture, digital media has become an important channel for the development of commercialised mass culture. It combines and mixes the higher culture with the dominant lower culture, playful and entertaining, often trivial and common, with a low level of the artistic and intellectual. Deprived, like all information flows, of "qualitative filters", it undermines the pattern-forming hierarchies of cultural values and through this "axiological flattening" (Szahaj, 2021, pp. 96-97) leads to relativism, the anaesthetic effects of which are neutralised by the constant changeability and diversity of its content. Although important artistic ideas and technical-artistic innovations arise in this culture, they are immediately captured by mass culture.

Modern technologies (the Internet and social media) significantly contribute to the weakening of social ties and the affective-personal relationships necessary for socialisation towards loneliness, whilst intensifying the negative effects of the culture of narcissism and exhibitionism onto individuals, correspondent to the exhibitionism and voyeurism characteristic of post-modern, democratic management and control (Bröckling, 2016, p. 161). Exhibitionism is commercialised

through the use of the compulsion to compare and succeed, competition extracting the most superficial features from individuals (celebrities, influencers) (Szahaj, 2021, pp. 90-94). These phenomena, mediated technologically, give rise to alienation and depression, expanding the circle of therapeutic culture.

It is impossible to say that technologies have come out against Lyotard's cautious hope that they would support avant-garde artistic explorations related to the generation of "events" and the "aesthetics of the sublime", or that they would break the dominance of popular culture's eclecticism on the "level zero of contemporary universal culture", multiplying the effects of the power of capital. The "realism of what is first is best", defining this culture and promoting kitsch and "disorder ... in the sphere of taste", is the "realism of money" and benefits (Lyotard, 1996, p. 35). Technologies will therefore complete the work of making reality unreal, which is also rooted in the very economy of capitalism - in the idea of a contract, whereby "there is only that reality which is agreed between the partners in the form of a consensus on knowledge and commitments"; "to think otherwise", Lyotard adds, "would be to have an overly humanistic notion of the Mephistophelean functionalism of science and technology" (Lyotard, 1996, p. 37, 36). Today it can be said that if technologies contribute to the unreality of reality, it is only by reinforcing the simulacrum consumption of commercialised signs and information, thus confirming its "Mephistophelean functionalism" and neutralising any countercultural rebellion by subjecting this rebellion to the normalising logic of commercialised popular culture. Vattimo and Welsch, on the other hand, rejecting the avant-garde requirements of novelty and innovation that were adopted by Lyotard with some reservations, see in the media (producing images free of truth) a carrier of the aestheticization of

everyday life that binds the high and the low. This "means the spread of the rule of mass-media" (Vattimo, 2006, 48) and, thanks to it, "the achievements of aesthetic modernism increasingly pass into ways of life and penetrate everyday life" (Welsch, 1998, p. 284). Vattimo and Welsch, following in Lyotard's footsteps, also attribute an important communicative function to the media: in the "society of advanced pluralization" it provides "patterns of orientation and behaviour" (Welsch, 1998, p. 284), "aesthetic models of behaviour (...) and the organisation of social consensus (because the power of mass-media is primarily aesthetic and rhetorical)" (Vattimo, 2006, p. 89, also 13, 47). Today, however, the media does this primarily in the commercial and consumer dimension, as well as in politics, especially the populist kind, which uses persuasive emotional influence, threatening democratic pluralism through the phenomena of post-truth and fake news.

Digital technologies have not therefore turned out to be a factor of social change that would allow the realisation of the values of freedom, equality and fraternity that are important for the postmodern "project". These technologies are not a medium (apart from some exceptions) of democratic political debate or a free game of social and cultural discourse that are supposed to put these values into practice. On the contrary, functionalized by the market, they not only reproduce market-conditioned inequalities and social injustices, but also deepen them. These structural social issues are not addressed by the media, they do not mediate in their negotiation, in accordance with Beck's belief (2002, p. 149, 202) that "social crises" and "systemic contradictions" are not "accepted in a social nature and if they happen to be, then very indirectly" but must be "resolved biographically". Moreover, they were not raised as essential by the postmodernists themselves, who generally accepted the capitalist system (Lyotard to the least extent), which increasingly

appeared to leave no alternative, and in which they found premises for the implementation of the aforementioned values (including technologies). Postmodernists were more interested in conflicts of the moral, ethnic and religious nature, which were increasingly occupying the field of emancipation and struggle, also diagnosed by Beck and characteristic of a pluralist society, i.e. those relating to minorities, to ""assigned" features (...), race, skin colour, gender, ethnicity (Gastarbeiter – foreign workers), age or disability" (Beck, 2002, p. 150); Eagleton, 1998, pp. 37-40, 89, 122-123) ascribes to their dominance a surrogate character in relation to socio-political issues. In these conflicts, presented in terms of language games, postmodernists saw a struggle for authentic pluralism and a manifestation of the non-consensual "practice of justice" (Lyotard, 1997, p. 176). These new issues attract the media to a greater extent, again in accordance with Beck's (2002, p. 148) thesis about "*promoting fashion by the mass media on certain topics and conflicts*", both because of their otherwise important as well as socially and culturally relevant timeliness and, because of their systemic function, in which the media expresses "mainly claims against the ideologies of sexism and racism, which have always been incompatible and regressive to the egalitarian logic of legal entities in the market" (Bernstein, 2019, p. 59).

IV.

What remains is the question of postmodern individualization; the above discussion of the importance of digital technologies shows that they were not a favourable medium for this process.

Postmodern individualization was the second key factor of the change which determined the transition from modernity to postmodernity. The "new individualism" emerging from it had several sources. One of them was the social transformation taking place in the

1960s and 1970s, conducive to the free shaping of identity performed by individuals, i.e. the possibility of choosing an individual way of life and individual development. These transformations were associated with an increase in income and free time limiting the formative influence of social classes; with the rapid development of the service sector came acceleration of vertical social mobility; with greater access to education came increasing possibilities to choose a profession. These factors enabled participation in different social environments and exposure to different lifestyles (Honneth, pp. 2004, 468-470). Another source of the "new individualism" was the dynamically developing consumerism following the Second World War, that had its cultural roots in Protestant and then in Romantic sentimentalism (Campbell); it favoured the consumption of goods by intensifying the sense of life and pleasure. The specific meaning given to consumption initially concerned the elite (luxury goods), which was followed by mass consumerism (Honneth, 2004, pp. 464-470, see also Marody, 2014, pp. 94-95). Finally, the third source was the "sexual revolution", which made sexuality the privileged sphere of "testing one's individuality"; this had its cultural roots in modernism (literature, rock music) promoting romantic ideals of authenticity, self-discovery, self-expression and experimenting with one's own identity (Honneth, 2004, pp. 470).

It was this "new individualism" that led to the individualization of social structures as described by Beck: the weakening of the "nuclear family", the development of "pure relations" based on the reflexive project of the self, i.e. on the decisions, emotions and inclinations of the individuals themselves (Giddens, 2001, pp. 88-98), the methods of spending the increase in free time which, apart from rest from everyday work, began to more and more serve the expression of one's separate individuality and finally, the importance of consumption as an area of

expression of individual lifestyles (Honneth, 2004, p. 471) in the context of the expanding aestheticization of everyday life (see Featherstone, 1996).

According to Bell's well-known thesis (1994), consumerist individualism entered into what seemed to be a structural conflict with the requirements of economic efficiency and the puritan work ethic that legitimised them, undermined by the heritage of the modernist avant-gardes and by its inherent values of artistic creativity and sensual drive, which were gradually extended to hedonistic and consumerist attitudes. Capitalism has abolished this contradiction by making hedonistic consumption the basis of production and by functionalizing individualism economically, that is, by making it the basis of a highly competitive free market economy. These revaluations were accelerated by the counter-cultural revolution of 1968 aimed at capitalism, the critical impulse of which was intercepted and institutionalised (Boltanski/Ciapello), deciding about the transition to postmodernity, to a neoliberal society, and about the "society of achievement" replacing the "society of discipline" (Han, 2022, p. 28). Individualization became the principle of social reproduction.

The result of these processes is a postmodern subject defined by the compulsion to create their own identity as a result of the disintegration of proper modernity, class-conditioned structures and social bonds which, through permanent careers, professional ethos and ways of life and family, stabilised the identities of individuals and gave them biographical unity. If in modernity the subject could change and redefine its identity by breaking the class determinants of their social position, then in liquid postmodernity the subject is forced to constantly, reflexively define itself in changing contexts and socio-cultural situations.

The consequences of this disintegration problematized the postmodern conceptions of the subject. It loses its unity and stability otherwise guaranteed by the emancipatory reference to the metaphysical or historical whole captured by the "grand narratives", and becomes a changeable subject constructing its contingent identity in multiple, fluid networks of references, relations and language games. Despite the above-mentioned re-evaluation of the subject's nature, they are guided by the values of freedom, creation, authenticity, solidarity and compassion, which connect them with modernist axiology, but lack its foundations.

It seems that postmodern individualization was a hidden assumption of a certain optimism held by postmodernists regarding the possibility of implementing these values in postmodernity, and more precisely in the area of digital technologies. In *The Postmodern Condition*, Lyotard recognizes the functionalization of individualism by capitalism when he writes about "the revival of liberal, developed capitalism after the retreat of Keynesian protectionism in the 1930s-1960s, which ... gave special value to the individual use of goods and services" (Lyotard 1997, p. 112). He refers to the economic use of the contract by neoliberal capitalism, assuming individualization and constituting the principle of "evolution of social interactions in which a temporary contract actually replaces permanent institutions in professional, emotional, sexual, cultural, familial and international matters", "a temporary contract is preferred by the system because of its flexibility, lower costs and accompanying passionate motivation, which contributes to improved efficiency" (Lyotard, 1997, p. 176).

Nevertheless, in the contract, Lyotard finds a premise that allows him to discount it in favour of postmodern individualization. By its very nature, this opens up to a multitude of games and "finite meta-

arguments", although Lyotard immediately adds: "strictly speaking, it is not the goal of the system, but the system tolerates it, and within it [the tendency] points to another goal, which is knowledge of language games (...)" (Lyotard, 1997, p. 176). It is a crack in which Lyotard's resistance is supposed to operate in order to create space for these games.

However, the further development of the capitalist "system" and the "universality of the market" (Beck) showed its low tolerance for the libertarian-discursive potential of the "time contract" and the individualism behind it. Born partly under the pressure of social individualization, mass consumption and digital technologies, the "new spirit of capitalism" required individualised forms of economic activity corresponding to the requirements of a highly competitive market.⁸ Consequently, this new spirit of capitalism neutralised the criticism of modern capitalism, both social and artistic (defending the authenticity and autonomy of the individual against standardisation, mechanisation and massification) (see Boltański, Chiapello, 2022, pp. 258-297), assimilating libertarian tendencies, including the individualistic ethos of the counterculture associated with the ideal of self-realisation and the correlated anti-capitalist, anarchic-communal social experiments becoming a laboratory of entrepreneurship (Bröckling, 2016, pp. 175, 28). Thus, the "new spirit of capitalism" subordinated the "new individualism" to the imperatives of a highly competitive market, efficiency and effectiveness, transformed individuals into entrepreneurs themselves, and changed self-fulfilment (which became a socio-cultural coercion) into individualised economic practices replacing the Taylor

⁸ In the part of the text discussing the functionalization of individualism, I refer to my text *Postmodern individualization in the light of critical theory (Frankfurt School)*, which was accepted for publication in "Przegląd Socjologii Jakościowej".

model with the "increasing normative empowerment of direct labour processes" (Baethge, 1991, p. 6, see 7-10). According to these practices, to work is to meet the requirements of individual development and self-realisation. The employee becomes a creative entrepreneur who is meant to show initiative, commitment, creativity and flexibility which, in the conditions of a highly competitive market, allow them to take up new challenges and acquire completely new skills. The individualization of work corresponds to changes within the structure and forms of management in the "system of pluralistic, variable, decentralised employment" (Beck, 2002, p. 220). In this way, meeting the desire for self-fulfilment, autonomy and non-alienated work, the requirement of self-entrepreneurship serves to maximise production (Bröckling, 2016, p. 201, 28). The new individualism not only ideologically legitimises the capitalist economy, but above all has become its "productive force" (Honneth, 2004, p. 467, 473, 474).

The institutional model of economically functionalized self-realisation has become project-oriented work, which is part of biographical projectivity. It is characterised by a clearly defined goal, a specific implementation time and strictly defined, planned tasks performed and evaluated within specified time sequences. They are one-time and often unique, their implementation requires invention and often flexibility due to the need to redefine the rules of work, modify goals and means in order to find creative solutions (see Birken, 2012, p. 2-4). A project combines the autonomy of the "project team" with the autonomy of the performers (with their complementary competences and tasks), self-organisation and self-control with individual motivation and enthusiasm, initiative, personal development, as well as creative cooperation with others. It becomes a "school for the development of entrepreneurial thinking" (Bröckling, 2016, p. 185, 135, 139).

This means that economic self-realisation consists of two essential features. The first concerns the organisation of management. Its vertical-hierarchical structure, characteristic of disciplinary modernity, is replaced in post-disciplinary postmodernity with its individualised, non-hierarchical and democratic forms, associated with rational self-organisation and self-monitoring. Self-control and self-evaluation constitute a "democratic panopticon", "a non-hierarchical structure of reciprocal visibility", on the basis of which "everyone observes everyone and is observed by everyone" (Bröckling, 2016, p. 159, 160). The second aspect concerns the change of the model of motivation, which has already been noted by Lyotard. If in modernity motivation was negative in its nature, i.e. it was based on external authority, pressure and coercion or commands and prohibitions, then in postmodernity this nature is positive: next to earnings or promotion, motivation is determined by the expectation of personal development and the satisfaction derived from it. Referring to motivation serves to (self)mobilise individuals and (self)optimise their effort, to stimulate their productivity, initiative and creativity for the sake of their own and the company's competitiveness: "To be able to further increase efficiency, the paradigm of discipline must give way to the paradigm of achievement, i.e. the positive schema possibility because, from a certain level of efficiency, the negativity of the prohibition acts as a blocker and prevents further growth. The positivity of potentiality is much more efficient than the negativity of obligations" (Han, 2022, p. 29). The constant stimulation of motivation, enthusiasm and commitment is systemic and institutional in nature (guides, scientific discourses, workshops, etc.). Its premise is the self-realising belief "in the unlimited capacity of the individual to shape his life" and to develop his creative potential. It strengthens the sense of agency, the effort of self-improvement and enables constructive self-criticism in order to achieve

more. It serves mobility, flexibility and readiness to take any risk as a chance for success and meet market competitiveness. In this way, it transforms self-actualization into a compulsive requirement for continuous growth and self-optimization (Bröckling, 2016, p. 33, 153) and into a hidden, internalised compulsion to endlessly "accumulate successive achievements. For this reason, gratification will never happen" (Han, 2022, p. 64). This compulsion leads to self-exploitation (Bröckling, 2016, p. 163) obscured by a sense of self-realisation and freedom. This feeling serves only to adjust the motivation of employees to the external requirements of work, which appear to them as "flowing from their own choice" (Honneth, 2004, p. 473). The freedom of self-realisation turns out to be an "apparent freedom" hiding "the exploitation of oneself (...) much more effective than the exploitation of someone else, because it goes hand in hand with the feeling of freedom. This makes exploitation possible without power" (Han, 2022, p. 161, 160).

The illusory nature of freedom reveals the paradox of institutionalised individualization: calling for and forcing freedom, self-realisation and creativity means calling for and forcing spontaneity that cannot be ordered (Bröckling 2016, 114). This ambiguity or tension makes it impossible to "distinguish between outer appearance and inner being, objective commandment and subjective desire", duty and desire (Bröckling, 2016, p. 35, see 34, 58, 117). There is tension between the requirements of authenticity and the requirements of adaptability and mobility (see Boltanski, Chiapello 2022, p. 589-600) and, therefore, between enthusiasm and discipline, intrinsic motivation and a hetero-autonomous system of (self)control through which claims to self-actualization alienate themselves, revealing in their compulsiveness, "as though they were demands issuing from without" (Honneth, 2004, p. 472, 468). This ambiguity and fear of not meeting the norm of continuous

growth replacing a certain level of achievement and constant (self-)pressure are a source of chronic mental discomfort. In the face of the impossibility to resist, "because it is impossible to resist oneself" (Han, 2022, p. 161), they lead to mental overload, exhaustion and professional burnout manifested in the experience of emptiness and depression — as "social suffering (...) in a certain way without precedent in the history of capitalist societies" (Honneth, 2004, p. 475). As Han (2022, 84) bluntly puts it, "we optimise ourselves to death in order to function better".

The economic institutionalisation of individualization is the basis of the late-capitalist, post-disciplinary subjectivization regime based on social technologies and techniques with a "common aim is to organise life around an entrepreneurial model of behaviour" (Bröckling, 2016, p. 21), and further to shape individuals to govern themselves. Capitalism perversely implements the power of governance, which, according to Foucault (1998, 186-188), means "the exercise of power over people aimed at increasing their ability to exercise power themselves and over themselves, i.e. self-govern" (Bröckling, 2016, 122). In Foucault's mind, (self)governance was to be a way of escaping from the system of power, to serve the aestheticization of existence and creativity, influencing others through persuasion and rhetoric, which, according to Lyotard, was meant to define relations based on contractual "language games". In both cases, it was about primal creative-agonistic relationships, independent of power and economics.

The model of self-entrepreneurship using the ethos of self-realisation, along with its dual structure (enthusiasm and rational discipline), faith in infinite growth as well as the logic of gratification and achievement has spread to all areas of life in the postmodern society,

institutionally mediating the relationship of the individual to himself and to others. At the same time it abolishes the separation of "individualized privacy and seemingly institutionally separated realms" (Beck, 2002, p. 200). It starts with hedonistic consumption, in which individuals not only express their individuality through their choices and decisions that are focused on maximum hedonistic gratification, usually made under the unconscious pressure of the advertising and marketing industry, but also follow long-term strategies that postpone this gratification; Jacyno talks about "calculated consumption", similarly in the case of "new hedonism" (Jacyno, 2007, p. 209-210, 244). It seems that Giddens' "pure relations" determined, to a lesser and lesser extent, by the social context and by the free decisions of individuals, based on their emotions, preferences, etc., are exempt from this model. However, apart from the affective-expressive aspect, they contain the aspect of rational self-discipline to achieve the greatest possible and irrefutable gratification. The self-governance based on it holds the nature of hetero-autonomy mediated by advisory and expert systems, which subordinate the individual desire for authenticity to commonly shared, compulsively implemented patterns and through this "standardise the rupture with standard solutions, making a norm of divergence from the norm" (Bröckling, 2016, 115). The moment of discipline and compulsive self-control can be clearly seen in the ways of spending free time and in the fetishized care for health, subordinated to the principle of fitness and maximising achievements.

The ambiguous, institutional logic of postmodern individualization is well summed up in Beck's thesis that "individualization condemns people to external steering and external standardisation, unknown in the niches of state and family subcultures" (Beck, 2002, p. 198), and that "the very media that cause individualization, also lead to standardisation. This applies to the market,

money, law, mobility, education, etc., each time in a different way. The resulting individual positions are completely dependent on the (labour) market. They constitute, so to speak, a perfected system of dependence on the market..." (Beck, 2002, p. 196). It can be said that in both aspects of institutionalised self-actualization, combining individual motivation with hetero-self-control, we see a convergence of two currents of modern individualism distinguished by Simmel (see Simmel, 1980; Honneth, 2004, pp. 464-467), i.e. expressive individualism and autonomous individualism with the reflexive relationship of the individual towards oneself expressed in self-discipline and self-mastery, control and self-improvement. It is the latter that mediates the institutionalisation of individualization and self-realisation. Jacyno, in turn, writes about the utilitarian rationalisation of expressive self-realisation, which has its roots in the "puritan ethos" adapted by modernity (disciplining the resources of the inner life is no longer used to suppress it in favour of salvation, but to liberate and use it) (Jacyno, 2007, pp. 8-11, 52-56, also 110-111). This means that we would be dealing with a tension between "expressive individualism and utilitarian individualism" (Jacyno, 2007, p. 174). Undoubtedly, utilitarian individualism functionalized autonomy. Postmodernism itself, with its program of releasing the creative potential of individuals, is indubitably a postmodern development of expressive and self-fulfilling individualism, however assuming a decentralised subject, and in this form it became entangled in the dialectics of postmodern individualization. If in modernity this dialectic simulated individualization by referring to autonomy which, apart from expressive individualism, is also the basis of the idea of emancipation, in postmodernity it works through a regime of subjectification that uses expressive and self-realising individualism for institutionalised autonomy.

It seems that apart from the idea of self-realisation and creativity in postmodernism there are other elements conducive to its adaptive appropriation by postmodern capitalism. Let's trade two or three. Firstly, let's look at particularity which is related to the fact of existence. It is present in Lyotard's philosophy of difference with its irreducible difference and, in view of the impossibility of a universal meta-language, the untranslatability of individual language. Lyotard does not explain the rationale and possibilities of communication, even if it is persuasive, he should leave the individual in silence (see Kowalska, 2000, p. 138, 304), and such as he is in his particularity with his actual interpretations of reality. Secondly, this accusation also refers to the relativism often directed at postmodernism, associated with the legitimacy of each voice or language and through this, with arbitrariness that weakens, as in the first case, the validity of the basis for action. And finally, there's the question of the temporal structure corresponding to particularity and relativism. Postmodernism privileges the present (Welsch, 1998, p. 283), the absolutization of which weakens the relationship with the past and the future and destroys the biographical and narrative continuity of existence related to the broad socio-cultural context, as well as the ability to reflect and the possibility of acting and creating. "Now" is pure positivity that expresses the reality of existence and eliminates the negativity conditioning creative action. All three closely related moments can be found, to varying degrees, in institutionalised self-actualization practices. This is most visible in the primacy of "now" in consumption and in the operation of capital with its "will to gain time" (Lyotard, 2010, p. 211), which is one of the sources of the structural acceleration of postmodern change that locks it more and more into the circle of the present. With regard to creativity, which requires free time, this means that under the pressure of productivity and quick results, "the

commandment of unfettered creativity undermines its own effectiveness. The greater the pressure for innovation, the shorter the life of novelty and the faster the potential for creativity is used up" (Bröckling, 2016, p. 117).

In general, it can be said that the postmodern, accelerating change does not alter anything in the structural sense but, free from emancipatory goals, remains in the circle of the same: "Growth and acceleration no longer serve to improve, but to maintain the status quo (...)" (Rosa, 2011, p. 1058). Next to self-exploitation, the inability to meet the requirements of self-fulfilment, "self-fatigue" (Ehrenberg) and the fragility of relationships and identity, arid change without purpose, and time brought back to the present are another source of suffering expressed through depression and burnout. Consequently, they lead to: 1) the inability to cope with the pressure of time, the pace of life and the related uncertainty; 2) the disappearance of a purpose that temporalises human existence and gives it unity; 3) a sense of worthlessness, lack of importance, undermining the value of commitment and the ability to act (Rosa, 2011, pp. 1054-1159). Therapy itself becomes part of the change. If, according to Beck's thesis, as a result of individualization an individual must biographically solve social and systemic problems and crises, then these problems become internalised, "privatised and psychologicalized" (Han, 2002, p. 193), that is, "they turn into psychological dispositions: into a sense of personal failure, guilt, fears, conflicts and neuroses" (Beck, 2002, p. 149, cf. 183). As a consequence, the aim of therapy is not, as in the traditional psychoanalytical model, an emancipatory and reflexive resolution of crises and conflicts, but something that obscures a critical view of social relations and alleviates symptoms that require continuous mental maintenance through pharmacological treatment instead of time and effort and thus introduces adaptation through maintaining the

ability for continuous mobilisation and self-optimization (Bröckling, 2016, p. 201). This means that postmodern therapy serves the survival and adaptation of an individual to a neoliberal society (Jacyno, 2007, pp. 254-257, also Han, 2002, p. 202-214).

Staying within the circle of the same social reality, postmodern change drew postmodernism in, taking over its ideals. These ideals do not belong to postmodernity, they are the emancipatory heritage of modernity and modernism; what ultimately made it possible to capture them, aside from the moments parallel to postmodernity and postmodernism already mentioned, is the impossibility of their "hard", rational justification, that is postmodern constructivism, which became an expression of modernity's questioning of its own foundations, and an important factor for its unleashed change. It seems that the lack of this justification, along with the equation of unity/wholeness and consensus with terror and totalitarianism, prevented postmodernists from noticing the deep socio-economic inequalities or existing emancipatory aspirations (cultural minorities) and from developing a theory corresponding to these phenomena.⁹

Bibliography

Baethge, M. (1991). Arbeit, Vergesellschaftung, Identität – Zur zunehmenden normativen Subjektivierung der Arbeit. *Soziale Welt*, 1.

Bauman, Z. (2006a). *Spółeczeństwo w stanie oblężenia*. Trans. J. Margański. Warszawa: Sic!

⁹ For the allegations against Lyotard, see (Szahaj, 2021, pp. 178-182, footnotes 243, 245, 247).

- Bauman, Z. (2006b). *Płynna nowoczesność*. Trans. T. Kunz. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Bauman, Z. (2008). *Zindywidualizowane społeczeństwo*. Trans. O. i W. Kubiński. Gdańsk: GWP.
- Beck, U. (2002). *Społeczeństwo ryzyka*. Trans. S. Cieśla. Warszawa, Scholar.
- Birken, M. (2012). *Projektarbeit – arbeitssoziologisch gedeutet*. <https://www.researchgate.net/publication/288489694> *Projektarbeit arbeitssoziologisch gedeutet*.
- Boltanski, L., Chiapello, E. (2022). *Nowy duch kapitalizmu*. Trans. F. Rogalski. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Bröckling, U. (2016). *The entrepreneurial self. Fabricating a New Type of Subject*. Los Angeles, London, New Delhi: Sage. <https://doi.org/10.4135/9781473921283>
- Bell, D. (1994). *Kulturowe sprzeczności kapitalizmu*. Trans. S. Amsterdamski. Warszawa: PWN.
- Bernstein, J. M. (2019). *Wstęp*. In: Th. W. Adorno, *Przemysł kulturalny* (33-64). Trans. M. Bucholc. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Featherstone, M. (1997). Postmodernizm i estetyzacja życia codziennego. Trans. J. Czapliński, J. Lang. In: R. Nycz (ed.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (299-322). Kraków: Baran i Suszczyński.
- Foucault, M. (1998). Podmiot i władza. *Lewą nogą*, 10, 74-192.
- Giddens, A. (1991). *Modernity and Self-Identity. Self and Society in the Late Modern Age*. Cambridge: Polity Press.
- Han B.-H. (2022). *Społeczeństwo zmęczenia i inne eseje*. Trans. R. Pokrywka, M. Sutowski. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Honneth, A. (2004). Organized Self-Realization. Some Paradoxes of Individualization. *European Journal of Social Theory* 7(4), 463-478. <https://doi.org/10.1177/1368431004046703>

Jacyno, M. (2007). *Kultura indywidualizmu*. Warszawa: PWN.

Jameson, F. (1988). Postmodernizm albo kulturowa logika późnego kapitalizmu. Trans. K. Malita. *Pismo literacko-artystyczne*, 4 (71), 64-95.

Jameson, F. (1997). Postmodernizm i społeczeństwo konsumpcyjne. Trans. J. Czaplński. In: R. Nycz (ed.), *Postmodernizm. Antologia przekładów* (190-213). Kraków: Baran i Suszczyński.

Jameson, F. (2011). *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Trans. M. Płaza. Kraków: WUJ.

Lyotard, F.-F. (1996). *Przepisać nowożytność*. Trans. W. Szydłowska. In S. Czerniak, A. Szahaj (ed.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (45-58). Warszawa: IFiS PAN.

Lyotard, J.-F. (1997). *Kondycja ponowoczesna. Raport o stanie wiedzy*. Trans. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.

Lyotard, J.-F. (1998). *Postmodernizm dla dzieci*. Trans. J. Migasiński. Warszawa: Aletheia.

Lyotard, J.-F. (2010). *Poróżnienie*. Trans. B. Banasiak. Kraków: WUJ.

Marody, M. (2014). *Jednostka po nowoczesności. Perspektywa socjologiczna*. Warszawa: Scholar.

Morawski, S. (1996). *Czy modernizm rzeczywiście zmierzcha*. In S. Czerniak, A. Szahaj (ed.), *Postmodernizm a filozofia. Wybór tekstów* (169-182). Warszawa: IFiS PAN.

Morawski, S. (1999). *Niewdzięczne rysowanie mapy...O postmodernizmie i kryzysie kultury*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.

Rosa, H. (2020). *Przyśpieszenie, wyobcowanie, rezonans. Projekt krytycznej teorii późnonowoczesnej czasowości*. Trans. J. Duraj, J. Kołtan. Gdańsk: Europejskie Centrum Solidarności.

Rosa, H. (2011). Beschleunigung und Depression – Überlegungen zum Zeitverhältnis der Moderne. *Psyche* 65 (2011), 1041-1060.

Simmel, G. (1980). Wolność i jednostka. Trans. S. Magała. In S. Magała, *Simmel* (223-233). Warszawa: Wiedza Powszechna.

Stiegler, B., *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*. Trans. M. Krzykawski, Warszawa: PWN.

Szahaj, A. (2002). *Ironia i miłość. Neopragmatyzm Richarda Rorty'ego w kontekście sporu o postmodernizm*. Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Szahaj, A. (2014). Kapitalizm kognitywny jako ideologia. *Etyka*, 48, 16-25. <https://doi.org/10.14394/etyka.842>

Szahaj A. (2021). *Ponowoczesność i postmodernizm dla średniozaawansowanych*. Warszawa: Scholar. <https://doi.org/10.53271/2021.019>

Vattimo, G. (2006). *Koniec nowoczesności*. Trans. M. Surma-Gawłowska. Kraków: Universitas.

Welsch, W. (1998). *Nasza postmodernistyczna moderna*. Trans. Z. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska. Warszawa: Oficyna Naukowa.

**POSTMODERNISM AND POSTMODERNITY (IN THE LIGHT OF THE
DEVELOPMENT OF DIGITAL TECHNOLOGIES AND PROCESSES OF
INDIVIDUALIZATION)**

Abstract

The aim of the article is to confront postmodernism understood as a philosophical doctrine, or, more broadly, a certain type of cultural awareness with postmodernity as an epoch expressing the changes of late capitalism. The relationships between postmodernism and postmodernity are analysed from a philosophical and sociological perspective by comparing the diagnoses of postmodern changes presented by sociologists and the diagnoses presented by representatives of postmodernism. In the first part, I discuss the importance of digital technologies, in which postmodernists hoped to unleash the potential of human creativity, and in the second, the postmodern processes of individualization related to the idea of self-realisation. Finally, I reach the conclusion that postmodernity has betrayed the ideas of freedom, creativity, self-realisation and solidarity proclaimed by postmodernists which, according to their hopes, postmodernity was supposed to realise.

Keywords: postmodernity, postmodernism, capitalism, digital technologies, individualisation, self-realisation.

Abstrakt

Celem artykułu jest skonfrontowanie postmodernizmu rozumianego jako doktryna filozoficzna, czy, szerzej, pewien typ świadomości kulturowej z ponowoczesnością jako epoką stanowiącą wyraz przemian późnego kapitalizmu. Związki między postmodernizmem i ponowoczesnością analizowane są w perspektywie filozoficzno-

socjologicznej poprzez porównanie diagnoz ponowoczesnych przemian przedstawionych przez przedstawicieli postmodernizmu i diagnoz przedstawionych przez socjologów ponowoczesności. W pierwszej części omawiam znaczenie technologii cyfrowych, w których postmoderniści pokładali nadzieję na wyzwolenie potencjału ludzkiej kreatywności, w drugim ponowoczesne procesy indywidualizacji związane z ideą samorealizacji. W konkluzji dochodzę do przekonania, że ponowoczesność sprzeniewierzyła się głośzonym przez postmodernizm ideom wolności, kreatywności, samorealizacji, solidarności.

W konkluzji wyrażam przekonanie, że ponowoczesność sprzeniewierzyła się ideom wolności, kreatywności, samorealizacji, solidarności głośzonym przez postmodernistów, które zgodnie z ich nadzieją miała ona urzeczywistnić.

Słowa kluczowe: ponowoczesność, postmodernizm, kapitalizm, technologie cyfrowe, indywidualizacja, samorealizacja.



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.04>

MICHAŁ KRUSZELNICKI

 0000-0002-4987-9218

Uniwersytet Dolnośląski DSW

michal.kruszelnicki@dsw.edu.pl

**POWRÓT /DO/ ROUSSEAU:
CZY „PORAŻKA” EMANCYPACJI I „ZAŁAMANIE
DZIEŁA”?
UWAGI KRYTYCZNE DO KSIĄŻKI PAWŁA
PIENIAŻKA PT. *JEDNOSTKA, ZŁO, HISTORIA
W MYŚLI ROUSSEAU***

Wśród wielu inspiracji, jakie zawdzięczam nowej książce Pawła Pieniążka¹, spektakularnie przywracającej do namysłu dzieło Rousseau,

¹ P. Pieniążek, *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2022. Kolejne cytaty z tej pracy zamieszczone są bezpośrednio w tekście w nawiasach, wraz z podaniem numeru strony.

chciałbym zrazu zwrócić uwagę na uwypuklenie eksperymentalnego charakteru myśli Jana Jakuba (s. 25, 26, 325, 328). W ujęciu tym Rousseau okazuje się świadom przeciwstawnych, niemożliwych do pogodzenia tendencji swej myśli, przyjmuje ich prowizoryczny charakter, dokonuje teoretycznych eksperymentów, którymi „chce oddziaływać na postawy współczesnych” (s. 25). Taki ogląd dzieła nieco łagodzi dominującą w książce perspektywę krytyczną, obliczoną na ukazanie klęski kolejnych projektów emancypacyjnych i ostatecznego „załamania się” myśli teoretycznej Rousseau.

Mam zarazem problem z notorycznym ogłaszaniem „porażki” rozwiązań proponowanych przez autora *Wyznań* i „załamania” jego dzieła (s. 26, 211, 254, 256, 288, 318). Moim zdaniem taki gest mocno ogranicza przestrzeń możliwej dyskusji z nim, uczenia się od niego, inspirowania nim w rozważaniu niezbywalnych dylematów ludzkiej egzystencji. Skoro z góry wiadomo, że jego myśl w kolejnych sekwencjach poniosła „klęskę”, to po co w ogóle jeszcze czytać Rousseau? Co w nim jeszcze do odkrycia i przeżycia? W mojej opinii charakterystyczna dla Pieniążka pesymistyczna wizja nowoczesności jako epoki dwuznacznej i pełnej sprzeczności, nie pozwalającej na jednostkową niezależność i autonomię, zasysa ogląd Rousseau jako myśliciela stale poszukującego, nieufnego wobec prób pełnego zracjonalizowania i ujednolicenia świata i ludzkiej egzystencji. Co więcej, uważam, że te twierdzenia są niekiedy zbyt pospieszne, nieopowiedziane próbą bardziej sympat(et)(y)zującej rozmowy z propozycjami Rousseau, może nazbyt prędko uznawanymi za bezdyskusyjnie chybione.

Weźmy na początek kwestię umowy społecznej. Pieniążek uważa, że u Rousseau idea zgody powszechnej podporządkowuje, nawet pod groźbą przymusu i siły, jednostkę państwu, co prowadzi do konsekwencji autorytarnych i totalitarnych, a tym samym do „porażki projektu”

(s. 211). Twierdzi też, że „u Rousseau obywatel ma wchłonąć i znieść człowieka” (s. 219). Badacz stoi na stanowisku, że umowa społeczna wraz z wolą powszechną powołują „państwo totalne” (s. 318), dosłownie jakby wola powszechna była jakimś anonimowym, kolektywnym bytem żyjącym własnym życiem, który nakazuje jednostce całkowicie się z nim zidentyfikować kosztem jej własnych interesów i wolności. Mówi o „abstrakcyjnej wspólnotce, która znosi jednostkę” (s. 213), o wolności „zapośredniczonej w uniwersalnej rozumności, która obraca się przeciwko samej jednostce i prowadzi do jej zniewolenia” (s. 210). Ale przecież woli powszechnej nie można traktować jako abstrakcji niezwiązanej z jednostką. Jeśli ma ona działać, muszą być spełnione proste warunki: np. wszyscy obywatele mają mieć udział w ciele suwerennym i każdy ma głosować za siebie jako jednostka, nie w imieniu partii; dalej, każdy głosując nad jakimś prawem, musi kierować się tylko długoterminowym i racjonalnym interesem dobra wspólnego, nie zaś krótkodystansowym, jednostkowym. To jest pomyślane jak u Kanta — ma być tak, że nawet złodzieje zagłosowaliby przeciwko kradzieży, zastanowiwszy się najpierw, co by było, gdyby w każdych okolicznościach i zawsze każdy miał prawo kraść. I oczywiście niektórzy zagłosują za kradzieżą, bo nie będą w stanie wznieść się ponad własne partykularne interesy, ale ważne, że większość będzie w stanie, bo to ich głosy będą konstytuować wolę powszechną (por. Kain, 1990, s. 319). Takie jest rozwiązanie konfliktu między interesem osobistym a wolą powszechną, o jakim mówi Pieniążek w kontekście podporządkowania jednostki „uniwersalnej rozumności” i „przymuszaniem jej do racjonalnej wolności” (s. 210).

Łódzki badacz przywołuje na stronie 207 słynne, acz kontrowersyjne, słowa Rousseau, w myśl których: „ktokolwiek odmówi posłuszeństwa woli powszechnej, będzie do tego zmuszony

przez ciało polityczne, co oznacza, że zmusi się go do wolności” (Rousseau, 1966, s. 26). W związku z tym osądza, że „W ładzie tym nie ma już miejsca na konkretną jednostkę” (s. 210). Moim zdaniem u Rousseau nie zachodzi jakieś duże napięcie między wolą powszechną a indywidualizmem. Jednostka tworzy tu przecież siebie zgodnie z własną wolą! Cytowana myśl może jednak również oznaczać, że wspólnota dysponuje mocą zmuszenia jednostki do przestrzegania prawa, w czym znowu nie ma ani nic dziwnego, ani totalitarnego (Kain, 1990, s. 321). Nie zapominajmy bowiem, że nad racjonalnym i moralnym prawem obywatele sami głosowali, sami je sobie nadali, wiedząc, że będą musieli go przestrzegać, więc nie będzie im znowu aż tak trudno to robić; z pewnością są bardziej wolni, niż ci, za których głosuje i narzuca im prawa anonimowa, rzekomo ich reprezentująca „większość”. W tym dopiero kontekście należałoby rozumieć słowa o „zmuszaniu do wolności”: niektórych z pewnością trzeba będzie „zmusić” do przypomnienia sobie, że trzeba być posłusznym owym racjonalnym i moralnym prawom, które sami ustanowili, że na posłuszeństwie takim właśnie prawom, a nie własnym kaprysom, ambicjom czy żądzom, polega autentyczna wolność. „Obywatel Genewy” rozumiał to na długo przed Nietzschem.

Moim zdaniem Pieniążek nieco zbyt szybko ogłosił totalitarne zagrożenia wypływające z koncepcji woli powszechnej. Jednak inna sprawa to polityczna implementacja tego konceptu, jego „zakorzenienie w realiach historycznych” (s. 233). Kwestia, jak przenieść ten model na wielkie nowożytne państwa, rzeczywiście pozostaje niezwykle problematyczna i tu Autor ma słuszość, twierdząc, że w oczach historii wola powszechna może być tylko abstrakcją, ideałem czy utopią. Rousseau rzeczywiście w swojej koncepcji woli powszechnej wzorował się przykładami greckich *póleis*, a więc małych wspólnot republikańskich

z właściwą im demokracją bezpośrednią, których realiów nie da się przenieść do wielkich i ludnych państw, a raczej da się, tyle że im więcej ludzi do rządzenia, tym rząd musi być silniejszy i bardziej represyjny, więc o woli powszechnej można *de facto* zapomnieć. Dlatego ostatecznie Rousseau potrzebuje swojego „wielkiego ustawodawcy” — nie neguję tego, że ów cudowny prawodawca to jedna z najdziwniejszych kart w myśli politycznej Jana Jakuba, budząca mieszane uczucia, a wręcz niepokojące historyczne skojarzenia — by jego umowa społeczna i wola powszechna mogły w ogóle zaistnieć w (bez)czasie. Ale dlaczego Pieniążek osądza, że w samym *konceptie* woli powszechnej tkwią założenia prowadzące do autorytarnych i totalitarnych tendencji? Tego nie wiem. Komentatorzy są tu rzecz jasna podzieleni, jedni wciągają Rousseau do obozu totalitarnego, inni do liberalnego, mnie dziwi po prostu, że badacz nie zechciał tu intensywniej niuansować i zostawić kwestii na poziomie nierozstrzygalności.

W części książki poświęconej *Emilowi* i projektowi wychowania natrafiłem bez zaskoczenia na twierdzenie, że kształcenie tytułowego bohatera polega na całkowitym „uzależnieniu” go od wychowawcy, która to zależność zostaje w dodatku przed Emilem zakamufLOWANA, więc poczucie wolności u ucznia, jak czytamy, zawsze będzie „złudne” (s. 252). Miałbym tu dwie próbne, eksperymentalne uwagi. Po pierwsze, jak Pieniążek wyobraża sobie wychowanie całkowicie pozbawione kontroli, bez jakiegokolwiek dozy manipulacji ze strony wychowawcy i bez jakiegokolwiek formy przymusu, a nie mówię tu nawet o przemoc symbolicznej (Bourdieu), na jaką każda pedagogia jest z konieczności skazana? Czy można po prostu powiedzieć: „Idź dziecko, jesteś wolne, więc samodzielnie się rozwijaj”? Jeśli zrezygnujemy z jakiegokolwiek modelu wychowawczego i pozostawimy dziecku pełną wolność, to wobec braku wiedzy i doświadczenia życiowego skutki będą opłakane

i dla niego, i dla otoczenia, co dobrze pokazywał np. jeden z nestorów polskiej pedagogiki — Kazimierz Sośnicki (Sośnicki, 1967, s. 19). Dlatego nawet najbardziej liberalne wychowanie musi zawierać elementy urabiania i przymusu; inna sprawa to nauczyć się wyprowadzać z tego przymusu sens rozwojowy, pedagogiczny i tak to było właśnie u Rousseau pomyślane. Wychowawca jest organizatorem pedagogicznie wartościowych miejsc i zdarzeń i Pieniążek, mam wrażenie, za bardzo zaufałam tym krytykom stanowiska pedagogicznego zaprezentowanego w *Emilu*, którzy mylą aranżowanie przestrzeni wychowawczej ze „zniewalaniem” ucznia i „manipulowaniem” nim. Zawsze myślałem, że manipulacja musi służyć jakiemuś celowi manipulatora, tu zaś beneficjentem doświadczenia nauczania jest sam Emil, prawda? Ale niech już będzie prawdą, że tutor manipuluje Emilem (o czym zaraz). Jaka jest w takim razie alternatywa? Albo autorytarny przymus, który gdy będzie nazbyt widzialny, doczeka się wrogości, buntu ucznia i storpedowania relacji pedagogicznej, albo fikcja „wychowania bez urabiania”, mogąca prowadzić do innych z kolei wychowawczych monstrualności. Cała sztuka wychowania polega na umiejętności zrównoważenia wolności z koniecznością (kontroli) i Rousseau był *de facto* pierwszym, który ten poważny pedagogiczny problem podniósł. Że przy tym przesadził, o tym Pieniążek przekonałam mnie bardziej nie argumentacją z książki, lecz dopiero później, przy rozmowie na temat *Emila*. Badacz powtórzył wtedy, że w pedagogii skierowanej wobec Emila wszystko jest zainscenizowane a wychowawca jawi się niczym Bóg czy demiurg, kreujący zgodność między planem fizycznym i moralnym; niby jest tu uczenie *do* wolności, ale nie *poprzez* wolność. Nauczając czy wychowując też tworzymy — jako rodzice czy wykładowcy — aranżujemy, a nawet „symulujemy” pewne sytuacje wobec naszych dzieci, uczniów czy wychowanków, ale przecież nie wszystkie, jak to się

dzieje u Rousseau, bo życia nie można symulować; ani życie, ani wychowanie nie jest „eksperymentem”, który można przeprowadzić w wyizolowanych i sztucznych warunkach, „życie jest irracjonalne, spontaniczne, nieokiełznane, wydane na łup przypadku tragedii i cierpień” — tak powiedział wtedy Pieniążek i słowa te zrobiły na mnie duże wrażenie. Inna sprawa, że dostrzegam jeszcze drugi trop, pozwalający na kontynuację naszej rozmowy. Pamiętamy, jaki cel Rousseau postawił przed sobą, przystępując do wychowania Emila. Celem było „prowadzić go od chwili jego narodzenia aż do czasu, kiedy zostawszy człowiekiem, nie będzie potrzebował innego przewodnika, prócz samego siebie” (Rousseau, 1930, cz. I, s. 28). I tak się dzieje, czyż nie? Finalnie Emil ma się uniezależnić od swego tutora, przy czym Rousseau wiedział, że musi się to odbywać „stopniowo” — podkreślał to słowo — w końcu jednak relacja nauczyciel–uczeń ma być w pełni symetryczna (por. Iheoma, 1997, s. 78 i n.). Być może nie dysponujemy po prostu zakończeniem do *Emila*, które ostatecznie przekonałoby nas, że wychowawca nie jest od początku do końca tylko symulatorem i manipulatorem... Uchyliłbym w związku z tym zarzut badacza, sformułowany na podstawie jednych z ostatnich słów kierowanych do nauczyciela przez Emila, który właśnie dowiedział się, że będzie ojcem: „Radź, kieruj nami, będziemy posłuszni! Dopóki żyję, będę cię potrzebował!” (Rousseau, 1933, cz. II, s. 346). Pieniążek ogłasza, że: „Rozpoznając swą zależność i zarazem poczytując ją za wolność, Emil pozostaje zniewolony, nie jest zdolny do autonomii, nie jest człowiekiem naturalnym” (s. 254). Cóż, może jeszcze nie jest, ale fakt, że tu opowieść o Emilu się kończy, wcale nie musi oznaczać, że nie osiągnie on kiedyś założonego przed nim celu, czyli pełnej autonomii właśnie. Cierpliwości...!

Warto może jeszcze zauważyć, iż łódzki filozof najwyraźniej nieopatrznie połączył Rousseau z ideą „wychowania bez autorytetu” (s. 327), myląc chyba kwestię autorytetu w edukacji z wychowaniem antyautorytarnym, którego Rousseau był, jak wiadomo, adwokatem *avant-la-lettre*. Nauczyciel Emila podziela moim zdaniem cechy autorytetu symbolicznego w ujęciu Lecha Witkowskiego: „Autorytetem staje się osoba, której spotkanie było ważne dla naszego rozwoju, którą uznajemy za katalizator naszych przemian wewnętrznych, wobec której mamy dług wdzięczności, choć bez poczucia uległości” (Witkowski, 2009, s. 17). Wraz z Witkowskim jestem przekonany, że nie ma prawdziwej edukacji bez tak pojętego autorytetu, bez figury „ważnego Innego”, z kim warto rozmawiać, uczyć się od niego, w którego oczach moglibyśmy potwierdzać adekwatność swojego postępowania, sądu czy myślenia. „Wychowanie bez autorytetu” wiąże się zresztą z innym rodzajem przymusu, dotyczącym nakazu życia w świecie bez jakiegokolwiek prorozwojowej oferty, bez szans na doświadczenia formacyjne, bez możliwości potwierdzenia swoich zdolności w oczach kogoś dla nas istotnego.

Nauczyciel Emila z pewnością nie jest autorytarny czy autorytatywny, bo „autorytaryzm trzeba kojarzyć z zaprzeczeniem sytuacji, w której przejawia się wartość autorytetu”, „autorytarny jest ten, kto nie umie być autorytetem” (Witkowski, 2011, s. 710) i Pieniążek to rzecz jasna wie, nieustannie jednak przypisuje mu cyniczne wręcz manipulowanie Emilem, a temu drugiemu całkowitą uległość. Chodzi tu o fragment, który badacz cytuje na stronie 252: „Najpełniejszym jest poddaństwo, mające pozory swobody, w ten sposób ujarzma się właśnie wolę” (Rousseau, 1930, cz. I, s. 137). Ale Rousseau bardzo często mówi również o tym — co komentator pomija — że Emil musi umieć poddawać się i nie występować przeciwko konieczności. Władzę konieczności

posiada np. śmierć (na którą Emil oczywiście nie będzie się skarżył), ale też, do pewnego etapu — rodzic albo wychowawca. Na czym więc polega kontrowersja? Emil dostrzega przecież ową konieczność, ów „pozór wolności”, jak smętnie konstataje Pieniążek (s. 253), i dobrowolnie godzi się jej podlegać! Dlatego też się nie buntuje. Tak samo my wychowywani byliśmy na pewnym etapie jako dzieci i tak samo wychowujemy później nasze. Przyjdzie czas, gdy Emil osiągnie wystarczający poziom rozumienia, by brać autorytet czy władzę za to, czym faktycznie są, czyli tylko temporalnie wpływające z konieczności. Rousseau to wszystko umiał po prostu szczerze powiedzieć, pokazując zarazem głębię rozumienia pedagogicznego dylematu powiązania wolności z koniecznością.

Rousseau rozróżniał wreszcie między zależnością od rzeczy, np. od konieczności praw przyrody i życia a zależnością od woli innych ludzi. Uznanie tej pierwszej jest konieczne w nauce, by temperować nierozumne zachcianki wychowanka i wcale nie ogranicza jego wolności. To ta druga zależność jest zła, prowadzi bowiem do zanegowania wolności — i zauważmy — Emil pod koniec książki wyznaje wdzięczność wychowawcy, który nauczył go, że bycie wolnym oznacza umieć poddać się konieczności, czyli nauczyć się samokontroli: „To ty, mój mistrzu, zrobiłeś mnie wolnym, nauczywszy ustępować konieczności. Niechaj przychodzi, kiedy chce, przyjmę ją bez sprzeciwu! Ponieważ nie chcę walczyć z koniecznością, do niczego się nie przywiązuję, czego potem byłoby mi żal (Rousseau, 1933, cz. II, s. 332). Teraz to nie wychowawca mówi w jego imieniu czy go kontroluje, lecz on sam siebie za pomocą rozumu (por. Iheoma, 1997, s. 79). Cóż, moim zdaniem Pieniążek czyta *Emila* za bardzo jako filozof, za mało zaś jako pedagog, nauczyciel czy ojciec.

Jeśli chodzi o *Marzenia samotnego wędrowca*, cały ten projekt zostaje przez Pieniążka strącony w otchłań eskapizmu i rewanżystycznej symulacji samowystarczalności, jedności z samym sobą i światem, utopijnego planu wyjścia poza refleksję, etc. A przecież *Marzenia* wcale nie muszą być tylko dowodem na to, że nie da się uwolnić od społeczeństwa, drugiego człowieka oraz przekłetej refleksji i powrócić do jakiejś mistycznej unii Ja z przyrodą, jak zgodnie z linią Starobinskiego twierdzi Autor (s. 283). Gdzieś zapodziewa się temat szczęścia, który dyskretnie uruchamia tu Rousseau. Genewczyk wiąże je z życiem bez konieczności pracy, z opieką nad farmą królików na sąsiedniej wysepce, z pogadankami z tubylcami, pomaganiu im w zbiorze jabłek, z obserwacjami botanicznymi, a nade wszystko — z dryfowaniem na łódce po jeziorze i snuciem marzeń. Niejednokroć na wyspie St. Pierre doświadczał on stanów „wystarczania sobie samemu jak Bóg” (Rousseau, 1983, s. 75), chciałby zatrzymać owe chwile na wieczność, mówi, czuł wtedy przyjemność istnienia, czy, jak tłumaczy Rządowska, cieszył się „poczuciem własnej egzystencji”, słynnym „*sentiment d’existence*”, w którym Pieniążek dostrzega jedynie „ucieczkę od społeczeństwa” oraz nędzną, naznaczoną „nieczystym sumieniem”, rekompensatę za niezrealizowanie powołania człowieka (s. 284–285).

Starobinski też bezwzględnie odbierał legitymację szczęściu odczuwanemu przez Jana Jakuba. Jego zdaniem usprawiedliwia je „tylko” ów „straszny los”, jaki zgotowali Rousseau jego „prześladowcy” (por. Starobinski, 1988, s. 264), Rousseau miałby to doskonale wiedzieć i czuć odtąd potrzebę ciągłego „tłumaczenia się”. Cóż, autor *Przejrzystości i przeszkody* jest bardzo przekonujący, owszem, ale nie trzeba się z nim zawsze zgadzać. Friedrich Hölderlin (też ku niezadowoleniu Starobinskiego) z zachwytem i zazdrością pisał o tych doświadczeniach Rousseau, nazywając je w hymnie *Ren* „świętym snem” (*heilige Schlaf*):

„A potem szczęśliwie się zbudzić z tego świętego snu / I znowu ruszyć w drogę” (Hölderlin, 2003, s. 201). Szczerze mówiąc nie wiem, czemu tak bezpardonowo uchylane są te niezwykle doświadczenia Rousseau-samotnika, czołowe z nich pozostając ledwie wspomniane jako „znany opis ‘uniesienia’ mistycznego na jeziorze Biene” (s. 281), przy czym słowo „uniesienie” wzięte jest jeszcze w cudzysłów. A może wiem... Pieniążek do reszty już zwątpił (*hast he ever believed?*) w możliwość romantycznych *flights of fancy* w świecie przekłętą nowoczesności, w Novalisowe „romantyzowanie świata”, a więc nadawanie rzeczom skończonym — choćby tymczasowo, nietrwale, zastępczo, jak to czynił właśnie Rousseau w *Marzeniach* — „pozoru nieskończoności” (Novalis, 1984, s. 202). W każdym razie, gubi się gdzieś w tej całościowo-krytycznie patrzącej na myśl Rousseau perspektywie coś ważnego, co chce on powiedzieć o tym, że chwile takie są konstytutywne dla bycia człowiekiem, tyle że wielu pewnie nigdy nie dowie się, w czym owa radość leży, bo zawsze pozwalali, by władało nimi życie zawodowe, albo wola posiadania, namiętności czy inne potrzeby. O tym natomiast, czym są takie momenty, dowiadujemy się czasem dopiero wtedy, gdy porzucimy życie zawodowe i jego obowiązki, gdy znajdziemy chwilę dla siebie i gdy po prostu „pogapimy się na świat bez zobowiązań, zapomnimy o grze wymian, posłuchamy własnych pragnień, rzeczywiście zawierzymy jednostkowości”, jak to ujął kiedyś Michał Paweł Markowski (Markowski, 2005, s. 380). Albo... „pomarzemy”, jak chciałby Jan Jakub, a co potwierdziłby Hölderlin, który przecież w *Wędrowce* pięknie mówił, że: „Kto tropi to podstępem, nie ujrzy nic prócz złudy; Kto siłą chce to osiąść, / Zostanie ukarany”; „Kto zaś zaledwie marzy, / nieraz doznaje olśnienia” (Hölderlin, 2003, s. 189). Rousseau być może naprawdę doznał takiego „olśnienia”. Dlatego mamy mu od razu zarzucać symulację, eskapizm, nieczyste sumienie i ciągłą

zależność od społeczeństwa, jak to czyni Pieniążek? Dostrzegam tu forsowanie tezy, że szczęścia można zażywać tylko tylko w sferze publicznej a każda jego inna forma oznacza „porażkę”. U Rousseau tak jednak nie jest, bo on bardzo indywidualnie patrzył na człowieka, twierdząc, że dany wybór egzystencjalny zależy od jednostkowego poczucia „równowagi” w zakresie własnych naturalnych zapotrzebowań i możliwości (*assiette* w języku francuskim oznacza również „równowagę” właśnie [por. Gourevitch, 2012, s. 511]). Pieniążek odpowie na to pewnie, że przecież Rousseau wciąż myśli o świecie zewnętrznym, albo o „nich”, czyli swoich francuskich persekutorach z obozu *philosophes*... Ale dlaczego nie ma myśleć? Krytycy Rousseau ciągle czepiają się tych *Marzeń*, zarzucając mu, że staje się w swojej łódce jednością z bytem, ale tylko „pozornie”, bo zarazem odbiera zmysłowe wrażenia i snuje refleksję, że niby chce uchodzić za samotnika, ale często z kimś rozmawia, a wręcz szuka towarzystwa, że niby odgrodził się od społeczeństwa, ale ciągle do niego wraca myślami, itd., wałą jak w bęben! I tak też Pieniążek twierdzi, że Rousseau jako nowoczesna jednostka nie jest w stanie wyjść poza wyodrębniającą ją ze świata samowiedzę, by „nawiązać bezrefleksyjną więź z naturą” (s. 285). Ale po pierwsze, Rousseau nie ma przecież zamiaru odzyskiwać niezapśredniczonej przez refleksję natury, bo od czasu *Rozprawy o nierówności* doskonale wie, że nie ma do takowej powrotu! Po drugie, nie mamy w *Marzeniach* żadnego potwierdzenia, że traktuje on jedynie swoje wejścia w komunię z bytem, samotne chwile i spontaniczne marzenia jako coś dobrego i pożądanego, a wyjścia z owej komunii z bytem, chwile refleksji, rozmowy z tubylcami i wspomnienia ze świata społecznego jako coś złego! Raczej jest tak, że i jedno, i drugie są częściami składowymi szczęścia, jakim się cieszy. I tak *Przechadzka ósma* kończy się słowami: „na przekór losowi, zażywam szczęścia, do którego czuję się uprawniony.

Opisałem ten stan w drugim z marzeń. Tak mi on odpowiada, iż jedyne, czego pragnę, to aby trwał wiecznie” (Rousseau, 1983, s. 125). Gourevitch niech już skonkluduje za mnie: „Często podnoszony konflikt między szczęściem zaznawanym przez Rousseau jako przyjemnością [*sentiment* — M.K.] a szczęściem jako aktywnością, to mylny trop” (Gourevitch, 2012, s. 517).

Jeszcze jedno. Starobinski i Pieniążek nie do końca mają rację, twierdząc, że do Rousseau z *Marzeń* aplikuje się okrutna diagnoza „pięknej duszy”, która odrzuca rzeczywistość, alienuje się i — żywiąc samą sobą — znika, „ewaporując w czystej abstrakcji” (Starobinski, 1988, s. 262). Rousseau nie został zupełnie sam również na swojej wyspie, bo samotność w naturze nigdy nie była jego celem, chociaż, jeśli wierzyć *Dialogom* (co, jak wiemy, nie jest łatwe), o ile „nigdy nie uciekał przed ludźmi”, to „być może bardziej lubił żyć zawsze sam, niż z nimi” (Rousseau, 1962, s. 155). W trzecim liście do Malesherbesa z 26 stycznia 1762 r. pisał, że zaludnił ten swój azyl na wyspie St. Pierre wyobrażonymi „zgodnie ze swym sercem” ludźmi, z którymi stworzył „wspólnotę”, jakiej wreszcie „czuł się wart” („Mon imagination ne laissait pas longtemps déserte la terre ainsi parée. Je la peuplais bientôt d’êtres selon mon coeur, et, chassant bien loin l’opinion, les préjugés, toutes les passions factices, je transportais dans les asiles de la nature des hommes dignes de les habiter. Je m’en formais une société charmante dont je ne me sentais pas indigne” [Rousseau, online (a)]). Zasadne wydaje mi się twierdzenie, że dla Rousseau samotność nie była celem samym w sobie, lecz etapem na drodze do wspólnoty, komunii serc (Neidleman, 2013, s. 61). Cóż, że pod koniec życia zauważył, że zaznać jej można tylko w marzeniach, poza społeczeństwem, w ciszy przyrody. Fikcyjny Wikary Sabaudzki z *Emila* powiada, że „człowiek dobry podporządkowuje siebie całości a zły odwrotnie — całość sobie. Jeden widzi w sobie centrum

wszystkiego, drugi, licząc się ze swym znaczeniem, trzyma się peryferii” (Rousseau, 1933, cz. II, s. 49). Rousseau z *Marzeń* też odnosi się do większej całości, cóż z tego, że wyobrażonej. Pieniążek rzecz jasna twierdzi, że porzucenie projektów emancypacyjnych, wspólnotowych „na rzecz perspektywy quasi-mistycznej jedności z naturą” świadczy o „porażce” Dzieła (s. 318), ja za to pytam, czy to nie sukces móc odnotować, że poczucie komunii ze światem czy po prostu (relatywny) spokój i szczęście możliwe są również dla samotników, co odwrócili się od społeczeństwa, w którym jak na ironię przez całe dekady szukali idealnej wspólnoty? Dzieło nie zostaje na *Marzeniach* „przerwane” czy „porzucone”, jak dopowiada badacz (s. 320–321). Oczywiście rozpowszechniony pogląd głosi, że *Marzenia* pozostały tekstem nieukończonym. Można jednak patrzeć na rzecz w ten sposób, że dzieło się tu po prostu kończy; szereg życiowych scenariuszy został przetestowany, Rousseau obstawił ostatni, na tym etapie myśli optymalny, nie ma już nic do dodania. *Marzeń* nie udało się dopisać do „końca”, bo Rousseau już po prostu nie zdążył; umiera w lipcu 1778 roku.

Nie natrafiłem w książce, a szkoda, na odniesienie do *Nowej Heloizy* i zawartego w nim projektu utopijnej wspólnoty, której członkowie są względem siebie całkowicie równi niczym w utraconym „stanie natury”. Chętnie poznałbym opinię Pawła Pieniążka na ten temat! Proszę mi tymczasem wybaczyć, że zgaduję, ale wnosząc ze sposobu myślenia łódzkiego badacza o Rousseau, pewnie dowodziłby on, że Jan Jakub — wielki skądinąd przeciwnik nierówności społecznej — jakoś dziwnie zachował patriarchalny model stosunków między panami a chłopami w Clarens, co oczywiście mogłoby świadczyć o porażce kolejnego projektu wolnościowego. Przeoczyłby tym samym, podobnie jak Starobinski przeoczył — twierdząc, iż rzekoma równość w Clarens

jest iluzoryczna i że „panowie i słudzy pozostają tak nierówni, jak to tylko możliwe” (Starobinski, 1988, s. 91 i n.) — taką możliwość czytania, że Rousseau odróżniał ekonomiczno-społeczną nierówność od nierówności opartej na prawach natury. Nigdzie w *Nowej Heloizie* nie jest sugerowane, że oparta na zgodzie chłopów patriarchalna władza Wolmara — ewidentnie podzielającego cechy wybitnej jednostki z wielkim ustawodawcą czy nauczycielem Emila — nad nimi jest czymś złym, czy że nie leży w interesie rządzonych. Wręcz przeciwnie: „Wszystko robi się tutaj przez przywiązanie; rzekłbyś, że jakaś cząstka mądrości pana i uczuć pani udziela się każdemu z ich ludzi; tak wydają się rozsądni, dobroczynni, uczciwi, wyżsi nad własny stan. Najszczytniejsze ich dążenie to zdobycie szacunku, poważania, sympatii, a miłe słowa uznania liczą tak, jak gdzie indziej upominki dawane na kolędę” (Rousseau, 1995, s. 200). Już w tzw. pierwszej rozprawie *O naukach i sztukach* Rousseau mówił o tych, których „sama natura przeznaczyła na mistrzów dla drugich” (Rousseau, 1956a, s. 42), natomiast pod koniec tzw. rozprawy drugiej *O pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi* przyznawał, że „nierówność, w stanie natury prawie że nieistniejąca, siłę i wzrost swój zawdzięcza rozwojowi naszych zdolności i postępom umysłu ludzkiego” (Rousseau, 1956b, s. 230). To tu pojawia się twierdzenie, że jest niezgodne z prawem natury, by „głupi kierował mądrym” (Rousseau, 1956b, s. 230). W *Umowie społecznej* z kolei czytamy, że jest rzeczą najbardziej naturalną, „by najmądrzejsi zarządzili tłumem, jeżeli się jest pewnym, że będą nim rządzić dla jego, a nie dla swojej korzyści” (Rousseau, 2002, s. 119–120). W *Heloizie* te rozpoznania rezonują w podejściu Wolmara i jego żony Julii do poddanych. Naturalne różnice wynoszą jednych ludzi ponad drugich i przekładają się na relacje rządzących i rządzonych (Por. Marks, 2001, s. 632–633). I nie chodzi o to, że słudzy są zmanipulowani i zniewoleni,

jak by chcieli krytycy Rousseau, oskarżający go o totalitarne zapędy, lecz o to, że owi słudzy nie są w stanie zrozumieć dotyczącego ich planu. A dlaczego? Bo równość i przejrzystość stosunków nie są po prostu możliwe między naturalnie różnymi stanami czy jakościami ludzi — myśl, jak by na to nie patrzeć, bardzo nietzscheańska, o której ponowne rozważenie niniejszym bardzo proszę wybitnego łódzkiego znawcę filozofii Nietzschego.

W swojej pracy Pieniążek podtrzymuje klasyczną dla badań nad Rousseau dychotomię i nadaje jej, rzecz jasna, status naczelnej aporii jego myśli: obywatel — samotnik. Po dziś dzień trwa próżny moim zdaniem spór, który Rousseau jest „prawdziwy”. Tymczasem Tzvetan Todorov, do którego studium komentator nie sięgnął, twierdzi, że u Rousseau jest jeszcze „trzecia”, otwarcie co prawda niewerbalizowana, koncepcja szczęścia, która pozwala nieco zmiękczyć ową sztywną alternatywę. Wiedząc, że sam Rousseau nie dysponował konkretnym określeniem dla owej „trzeciej drogi”, Todorov decyduje się mówić o „człowieku moralnym” (Todorov, 2001, s. 54, 64). Taka jednostka widzi, że demokratyczne państwo nie może być idealne, ale też wie, że sam ideał powinien służyć za miarę naszych indywidualnych postępowań oraz rozwiązań, jakich powinniśmy szukać, by ową demokrację uczynić pełniejszą. Na przykład jak zrobić, by w demokratycznym głosowaniu myśl o dobru wspólnym kierowała każdym człowiekiem? Jak zachęcać ludzi do brania udziału w życiu publicznym, np. do wspólnego oporu krytycznego? Albo jak zrobić, mając do dyspozycji tylko demokrację większościową, by mniejszość nie była po prostu przegłosowywana liczbowo, ale była przekonywana racjonalnymi argumentami? Utopia? Może i tak, ale zauważmy, że nader łatwo przychodzi nam zapominać, do jakiego stopnia nasz nowoczesny świat jest produktem utopijnych wyobrażeń i że Rousseau był pierwszym, który wśród oświeceniowców

nie marzył o nowym lepszym świecie gdzieś „tam” i „kiedyś”, lecz jako zadaniu do wykonaniu „tu i teraz”. Człowiek moralny będzie szanował swoje państwo, ale nie ograniczy się do pracy i życia dla państwa. Nie będzie też wymagał, by zapewniło mu ono wolność, lecz sam będzie o nią zabiegał. Poprzez więzi ze swoją lokalną ojczyzną oraz bliskimi osobami będzie „przejawiał uniwersalnego ducha, a zarazem swoją cnotę” (Todorov, 2001, s. 65). I tak na przykład — podążam dalej za myślą Todorova — Emil nie będzie politykiem. Ożeni się z Zofią. Ten związek może i nie przetrwa, rozpadnie się — tu Pieniążek od razu utyskuje, snując zresztą niezwykle inspirujące rozważania o stosunku Rousseau do czasu, że „miłość jest iluzją i również Eros nie przynosi na Ziemi spełnienia” (s. 312). Skądinąd wątek stosunku Rousseau do czasu stanowi moim zdaniem świetną, oryginalną część książki (s. 307–315). Autor słusznie twierdzi, że „emancypacyjne projekty Rousseau były niewątpliwie próbą zatrzymania czasu, cofnięcia jego niszczycielskich efektów (wynikających z wyjścia z natury), jednakże chybioną” (s. 309). Z pewnością można i warto wskazywać w dziełach Rousseau motyw ucieczki poza czas, przy czym do kontekstów podanych przez Pieniążka dodałbym jeszcze *Wyznania*, które przecież zaczynają się od przechwałki, że Jan Jakub zabiera się do przedsięwzięcia, które „dotychczas nie miało przykładu i nie będzie miało naśladowcy” (Rousseau, online (b), t. 1, s. 19), czym pokazuje, że lęka się czasu, nie chce być przezeń pokonany i pragnąłby wyjść poza niego. *Wyznania* mają wywrzeć wrażenie i przekonać wszystkich odbiorców, że Rousseau przez całe życie, „zawsze” był tym samym „szczerym” człowiekiem („Wyznałem dobre i złe równie szczerze. Nie przemilczałem nic złego, nie dodałem nic dobrego” [Rousseau, online (b), t. 1, s. 19]), czyli ugruntować jakby beczasową koncepcję ludzkiej podmiotowości. I tylko milcząca reakcja publiczności, której na końcu czyta swoje dzieło,

ukazuje, że nikogo co do tego specjalnie nie przekonał („Na tym dokończyłem czytania; wszyscy trwali w milczeniu. (...) Oto był owoc, który zyskałem z tej lektury i z mego oświadczenia” [Rousseau, online (b), t. 2, s. 360]). Niemalże wszystkie dzieła Rousseau-filozofa, krytyka społecznego czy myśliciela politycznego odsłaniają tę samą walkę przeciwko czasowi i poszukiwanie bezczasowości, którą na innym planie ukazują jego dzieła autobiograficzne.

Ale, wracając jeszcze do relacji Emila i Zofii, która kończy się w wyniku niewierności małżonki — „Jeśli [nawet] Zofia zbrukała swoją cnotę, to która kobieta odważy się na niej polegać”? — pyta trzeźwo Rousseau [Rousseau, 2012, online] — okazując się tu po prostu zarówno realistą, jak i kimś, kto antycypuje i rozwiązuje problem wolności w relacjach między płciami. W *Emilu* pisał, iż każda ze stron w związku powinna „rozporządzać własną osobą i swoimi pieczytami i tylko wtedy raczyć nimi innego, gdy widzi jego przyzwolenie! Pamiętajcie, że nawet w małżeństwie wolno nam żądać przyjemności wtedy tylko, kiedy pragnienie jest obustronne!” (Rousseau, 1933, cz. II, s. 340–341). Zarówno mężczyzna, jak i kobieta dysponują więc pełnią wolności, mogą robić, co chcą — niezwykła konstatacja, podkreśli m.in. Todorov (Todorov, 2001, s. 65), na którą warto zwrócić uwagę krytykom podkreślającym, skądinąd też zasadnie (wszystko zależy od punktu widzenia), że Rousseau upodrzedził kobiety względem mężczyzn... Nie żebym sam był „zakładnikiem” akurat myślenia Todorova o Rousseau. Moim zdaniem francuski badacz zbyt akurately neutralizuje teoretyczne trudności myśli Jana Jakuba, ale Pieniążek z kolei za bardzo wychyla się w drugą stronę i może warto byłoby spróbować się jakoś spotkać „w pół drogi”.

Bo też taką drogę człowieka moralnego, który nie jest ani wiernie oddanym obywatelem konkretnego państwa, ani częścią jakiejś jednej

intymnej wspólnoty, ani tylko samotnikiem, lecz kimś, kto zachowuje ograniczone do najbliższych oraz do własnego zakątka w świecie „formy towarzyskości”, Rousseau również, np. w *Emilu*, uwzględnia, sam na nią w *Marzeniach* wstępuje, tym bardziej więc nie warto chyba mówić o „porażce” dzieła jako całości.

Podsumowując powyższe uwagi, a zarazem nawiązując klamrowo do początku rozważań, chcę zauważyć, że w książce Pawła Pieniążka występują dwie tendencje czy logiki oglądu myśli Rousseau, przy czym pozostają one względem siebie w niejakiem konflikcie. Pierwsza to czytanie dzieła w kategoriach teoretycznego załamania się myśli Jana Jakuba, w ramach której nie udało się ugruntować upragnionej autonomii człowieka. Moim zdaniem nie można mówić o „porażce” myśli Rousseau tylko dlatego, że obfitowała ona w sprzeczności i paradoksy. Świadczą one może o tym, że Rousseau nie był fachowym filozofem, a jeszcze mniej miał potrzebę budowania filozoficznego systemu, co w dużym stopniu, *nolens volens*, przypisuje mu Pieniążek. Owe sprzeczności i paradoksy świadczą o tym, że nie można dać jednej i jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, co właściwie konstytuuje ludzkie szczęście i dobre życie (por. Salkever, 1977–1978, s. 205–206). Paradoksalny temat domaga się paradoksalnego dyskursu... i taki też uprawia Rousseau. Pieniążek do znudzenia powtarza, że nurtu wspólnotowego i indywidualistycznego nie da się uzgodnić i czyni z tego zarzut (s. 201, 291), a ja pytam, czy koniecznie trzeba? Dla jednych droga obywatela może być dobra, dla innych przeciwnie — właściwe okaże się życie samotnika wśród przyrody, zabiegającego o przeżywanie *sentiment d’existence*. Wielu z nas codziennie negocjuje między tymi dwoma opcjami, wielu z nas odnajduje się w trudnej, niekomfortowej pozycji Rousseau, rozdartego między kontradiktorycznymi wyborami egzystencjalnymi. Rousseau był ich przy okazji aż nadmiernie świadom,

miał wobec siebie bardzo wysokie wymagania: chciał pełnej wolności, całkowitej pewności, totalnej „przejrzystości” — jak powiedziała by Starobinski — siebie dla samego siebie, dlatego mnożył kolejne projekty, rozważał różne możliwości, gnał w ciągłej potrzebie auto-transformacji i... transparenacji. Zastanawiam się, czy koniecznie trzeba mu przypisywać ambicję dokonania „syntezy” tych tendencji i możliwości, ambicję przywrócenia człowiekowi mitycznej jedności z sobą i światem, a niechby i znając słowa samego Genewczyka z *Political Fragments*, że „aby uczynić człowieka szczęśliwym i dobrym, musi on być scalony”? („*Make man united and you will make him as happy as he can be*” — Rousseau, 1994, s. 41, cyt. [za:] Pieniążek, 2022, s. 291). Twierdzenie to uzgadnia się co prawda z wielką, życiową tezą Pieniążka, wypracowywaną przez lata pogłębionych studiów nad zagadnieniami historiozofii nowoczesności, więc tak czy inaczej musiało w książce się znaleźć, ale dla mnie jakoś gryzie się ono z owym bardziej empatycznym spojrzeniem, że Rousseau był raczej eksperymentatorem, bardziej przejętym wszechstronnym naświetlaniem wielkich ludzkich dylematów egzystencjalnych niż ich rozwiązywaniem.

Ale mamy też tę drugą tendencję w książce, wskazującą właśnie na „laboratoryjny” charakter myśli Rousseau, która konstytuuje się wśród napięć i sprzeczności. Bardzo dobrze, że łódzki badacz zadbał o obecność takiej perspektywy, choć szkoda, że ostatecznie przetoczył większość akcentów na rzecz pierwszego, krytycznego planu swojej lektury. W tym drugim, eksperymentalnym planie umiał kapitalnie dostrzec, że „doświadczenie historii i podmiotowości pozostaje u Rousseau w stałym napięciu, odpowiadającym za cały dramatyzm ludzkich wyborów i samookreśleń w świecie nowoczesnym” (s. 327–328). Na początku i na końcu książki przebłyskuje taka „sympatyzująca” z Rousseau świadomość, ale moim zdaniem zostaje ona

ostatecznie wchłonięta przez dominujący dyskurs „klęski” dzieła, śmiertelnie ugodzonego przez aporetyczne i alienacyjne doświadczenie nowoczesności.

Dokonuje się tu więc, jak by na to nie patrzeć, pewne interpretacyjne „zamknięcie”, podczas gdy ja zawsze preferowałem nierozstrzygalność i niedefinitywność, otwarcia i rewitalizacje, tak, by móc ciągle mierzyć się z heterogenicznym, opalizującym wielością znaczeń dziełem.

Bibliografia

Gourevitch, V. (2012). A Provisional Reading of Rousseau’s „Reveries of the Solitary Walker”. *The Review of Politics*, 74/3, 489–518.
<https://doi.org/10.1017/S003467051200054X>

Hölderlin, F. (2003). *Wędrówka, Ren.* W: idem, *Co się ostaje, ustanawiają poeci*. Przeł. A. Libera. Kraków: Znak.

Iheoma, E.O. (1997). Rousseau’s Views on Teaching. *The Journal of Educational Thought / Revue de la Pensée Éducative*, 31/1, 69–81.

Kain, P.J. (1990). Rousseau, the General Will, and Individual Liberty. *History of Philosophy Quarterly*, 7/3, 315–334.

Marks, J. (2001). Jean-Jacques Rousseau, Michael Sandel and the Politics of Transparency. *Polity*, 33/4, 619–642.
<https://doi.org/10.2307/3235519>

Markowski, M.P. (2005). Spektakularna spekulacja. *Literatura na Świecie*, 9–10, 363–380.

Neidleman, J. (2013). Rousseau and the Desire for Communion. *Eighteenth-Century Studies*, 47/1, 53–67.
<https://doi.org/10.1353/ecs.2013.0045>

Novalis (1984). *Poetyzmy*. W: idem, *Uczniowie z Sais. Proza filozoficzna — studia — fragmenty* (191–226). Przeł. i oprac. J. Prokopiuk. Warszawa: Czytelnik.

Pieniążek, P. (2022). *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau. Perspektywa nowoczesności: między eksperymentem a marzeniem*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.

Rousseau, J.-J. (online (a)). *Quatre lettres à monsieur Le président de Malesherbes, contenant le vrai tableau de mon caractere et les vrais motifs de toute ma conduite*, Wikisource, https://fr.wikisource.org/wiki/Lettres_à_Malesherbes (dostęp: 8.08.2023).

Rousseau, J.-J. (online (b)). *Wyznania*, <https://wolnelektury.pl/katalog/lektura/rousseau-wyznania/> (dostęp: 8.08.2023).

Rousseau, J.-J. (1930–1933). *Emil czyli o wychowaniu*, cz. I–II. Przeł. W. Husarski, E. Zieliński. Warszawa: Nakładem Naukowego Towarzystwa Pedagogicznego.

Rousseau, J.-J. (2012). *Emile et Sophie ou les solitaires* [online], <https://www.rousseauonline.ch/Text/emile-et-sophie-ou-les-solitaires.php> (online pdf).

Rousseau, J.-J. (1983), *Marzenia samotnego wędrowca*. Przeł. E. Rzadkowska. Wrocław: Ossolineum.

Rousseau, J.-J. (1995). *Nowa Heloiza*. Przeł. E. Rzadkowska. Warszawa: Agencja Wydawnicza Morex.

Rousseau, J.-J. (2002). *O umowie społecznej*. Przeł. M. Starzewski. Warszawa: De Agostini/Altaya.

Rousseau, J.-J. (1994). Political Fragments. W: idem, *The Collected Works of Rousseau*, vol. 4 (16–75). Transl. J.R. Bush, R.D. Masters, Ch. Kelly,

ed. by C. Kelly, R.D. Masters. Dartmouth College: University Press of New England.

Rousseau J.-J. (1962). *Rousseau Juge de Jean Jacques. Dialogues*, texte présenté par M. Foucault, Paris: Librairie Armand Colin.

Rousseau, J.-J. (1956a). Rozprawa o naukach i sztukach. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (3–44). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PIW.

Rousseau, J.-J. (1956b). Rozprawa o pochodzeniu i podstawach nierówności między ludźmi. W: idem, *Trzy rozprawy z filozofii społecznej* (107–230). Przeł. i oprac. H. Elzenberg. Warszawa: PIW.

Rousseau, J.-J. *Wyznania*, t. 1–2. Przeł. T. Boy-Żeleński. Wolne Lektury, (online pdf).

Salkever, S.G. (1977-1978). Interpreting Rousseau's Paradoxes. *Eighteenth-Century Studies*, 11/2, 204–226. <https://doi.org/10.2307/2738384>

Sośnicki, K. (1967). *Istota i cele wychowania*. Warszawa: Nasza Księgarnia.

Starobinski J. (1988). *Jean-Jacques Rousseau: Transparency and Obstruction*. Transl. A. Goldhammer, with an Introduction by R.J. Morrissey, Chicago/London: University of Chicago Press.

Todorov, T. (2001). *Frail Happiness. An Essay on Rousseau*. Transl. J.T. Scott, R.D. Zaretsky. University Park: The Pennsylvania State University Press.

Witkowski, L. (2009). *Wyzwania autorytetu w praktyce społecznej i kulturze symbolicznej*. Kraków: Impuls.

Witkowski, L. (2011). *Historie autorytetu wobec kultury i edukacji*. Kraków: Impuls.

**THE RETURN TO ROUSSEAU: THE “FAILURE” OF EMANCIPATION
AND “BREAKDOWN OF THE WORK”? SOME CRITICAL REMARKS ON
PAWEŁ PIENIAŻEK’S *THE INDIVIDUAL, EVIL AND HISTORY IN
ROUSSEAU’S THOUGHT***

Abstract

The paper presents polemical remarks on Paweł Pieniążek’s study entitled *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau (The Individual, Evil, History in Rousseau’s Thought, Łódź 2022)*. An attempt is made to discuss with the Author the interpretation of Rousseau’s main works, his most important concepts and theoretical problems. In particular, *Social Contract, Emile, Reveries of the Solitary Walker, Julie, or The New Heloise* are analyzed, but there also appear key references to the so-called first and second *Discourses, Dialogues* and *Letters to Malesherbes*. Where Pieniążek sees only evidence of the “failure” of Rousseau’s emancipatory ideals and signs of the “breakdown” of his work, the author of the polemic tries to defend the “citizen of Geneva”, showing that there are alternative ways of reading Rousseau’s texts, which allow him to be protected from the traditional allegations that he failed completely to reconcile the communal and individualist plan of his thought and remained dramatically torn between the two contradictory and self-excluding ideals: the citizen and the solitary.

Keywords: Rousseau, Paweł Pieniążek, polemics, emancipation, failure, individualism, citizen, solitude, conflict

Abstrakt

Tekst zawiera uwagi polemiczne do książki Pawła Pieniążka pt. *Jednostka, zło, historia w myśli Rousseau* (Łódź 2022). Podjęta zostaje próba dyskusji z Autorem nad interpretacją głównych dzieł Rousseau, ich najważniejszymi pojęciami i problemami teoretycznymi. Mowa jest zwłaszcza o *Umowie społecznej, Emilu, Marzeniach samotnego wędrowca,*

Nowej Heloizie, lecz pojawiają się też istotne odniesienia do tzw. pierwszej i drugiej *Rozprawy*, *Dialogów* i *Listów do Malesherbesa*. Tam, gdzie Pieniązek widzi tylko dowody „porażki” ideałów emancypacyjnych Rousseau i „klęskę” jego dzieła, tam autor polemiki stara się pokazać, że istnieją alternatywne sposoby czytania tekstów Rousseau, pozwalające ochronić go przed tradycyjnym zarzutem, że nie zdołał on uzgodnić wspólnotowego i indywidualistycznego planu swojej myśli i pozostał rozdarty między dwoma sprzecznymi i wykluczającymi się wzajemnie ideałami: obywatela i samotnika.

Słowa kluczowe: Rousseau, Paweł Pieniązek, polemika, emancypacja, klęska dzieła, obywatel, samotność, konflikt




HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.05>

MIRIAM KOBIERSKI

 0000-0003-2187-8608

Uniwersytet Łódzki

mirka045@gmail.com

CAN YOU BECOME A PERFECT HUMAN BEING?

[Review of the book *How to Be Perfect: The Correct Answer to Every Moral Question* written by Michael Schur, Simon & Schuster, 2022.]

The book titled “How to Be Perfect” written by Michael Schur seeks to answer ethical questions about the world surrounding us and aims to present philosophy in a coherent and easy to understand way with a dose of humor. Ever dreamt of finally understanding Kant’s categorical imperatives? The search is over as the creator of the hit TV series “The Good Place” takes the reader on an intriguing journey through the philosophical concepts such as utilitarianism, existentialism, ubuntu,

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-04-18 | Verified: 2023-04-30 | Accepted: 2023-06-05 Lodz, Poland
First published online: 2023-12-13

and teaches us if not how to be a perfect human being, then at least a better one.

This is Michael Schur's debut book, as the author is a television writer and producer — he originally worked on TV shows such as *The Office*, *Master of None*, and *The Comeback*. He has also co-created *Parks and Recreation*, *Brooklyn 99*, and *Rutherford Falls*. However, he is best known as the creator of “*The Good Place*”, and he uses his experience as a television writer and the research conducted for the philosophical TV show in order to write this book.

As advertised by the author, this book serves as a “foolproof guide to making the correct moral decision in every situation you ever encounter anywhere on Earth, forever” (Schur 2022). Containing almost 300 pages, the book is packed to the brim with philosophical examples and explanations, but it is also written in such a way that resonates with almost any type of reader. Although Michael Schur conducted extensive research before publishing his writing, the reader may feel a sense as if they are learning along with the author, and embarking together on a literary journey of discussing what exactly it means to become a better human being and whether it is even possible to achieve this in our everyday lives.

The book is divided into three key parts and thirteen chapters overall. Each chapter discusses a different philosophical conundrum, including the (in)famous trolley problem, questioning the ethics of lying to your friend in the name of a good cause, if you should run into a burning building in order to save everyone trapped inside, our moral obligation to helping others, and finally if it is morally acceptable to purchase a new iPhone considering that millions of people are starving.

In the first part the reader is introduced to how the three main schools of Western moral philosophy think we can become good people.

Starting off with the question whether you should punch your friend in the face for no good reason, the obvious answer is “no”. But why exactly? It is not enough to simply say that it is a bad thing to do — the concept of “good and bad” has a myriad of various descriptions provided by philosophers. Aristotle focuses on what makes a person good rather than letting their actions determine their goodness. In his view, in order to achieve happiness and become a flourishing human being, you must obtain the perfect balance of virtues. One fails to reach this balance by punching a friend in the face for no reason, hence making it a bad action. Another enigma to ponder is the trolley problem. It asks the question whether we should let the runaway trolley we are driving kill five people stuck on the tracks or pull a lever which will deliberately kill one different person. A consequentialist would argue for the maximum happiness principle, which would choose the five people over the single person. Kant’s categorical imperative, the maxim saying that we ought to spare the lives of innocent people, does not allow us to sacrifice one person even if it is to save five others. Kant believed that people should determine rules for moral behaviour based on pure reasoning and then act accordingly to these set rules — no special circumstances would allow for breaking these rules. This means that by following formalised rules, a person behaves in a morally accepted way, but if they fail to do so then they also fail to be a moral person. It may seem right to have such a rigid system implemented, but it does not always apply to morally ambiguous situations or when trying to determine the lesser evil. This can be seen in the example provided by the author in the case of lying to a murderer. If we accept a no lying maxim, we would have to adhere to this rule at all times. If confronted with a murderer who asks us whether our sibling is hiding upstairs, our natural instinct would be to lie in order to protect our family. However, according to the categorical imperative,

in this situation we are not allowed to lie, even if it would mean saving another person's life; they would not be universal maxims if we can pick and choose when to follow them. A less drastic example is when our friend asks us whether we like their ugly shirt. Most people would choose to lie so as to avoid telling the brutal truth, but a no lying maxim entails that we always tell the truth, even at the expense of hurting another person's feelings.

In the second part of the book the author starts by discussing whether you should run into a burning building in order to save everyone trapped inside. By following the utilitarian views, we should run into the building as maximum happiness would be achieved by saving innocent lives. On the other hand, we do not know if we will be successful in saving those lives. Judith Thompson's "Violinist" experiment shows that we are not morally obligated to save a stranger's life at the cost of our own, which can be applied to the burning building situation as well. In this part Michael Schur introduces a term which he has dubbed "Moral Exhaustion". This concept relates to the fact that trying to do the right thing and making good ethical choices is exhausting. Even if we spend countless hours researching every company and politician we support, examining the products we purchase, there is still no guarantee that we will make the right moral decision despite our best intentions. Although in theory there is an "ideal" amount of time to let the water running or the most responsible decision when it comes to buying an environmentally friendly car, this extensive research takes a lot of time and energy so as to make the right decision. However, one cannot be utterly convinced that it is, in fact, the most ethical choice. Having provided this new term, the author begins to wonder whether it is possible to treat it as a sort of scale — if we make enough right choices are we permitted to make a "bad" choice once in a while. What is meant

by this is the notion of saving the time and effort that it would normally take in order to correctly evaluate and determine the ethical choice, as well as the idea of earning this luxury through previous good actions. To illustrate this, the example of jaywalking is presented and is as follows: on a hot sunny day a person decides to jaywalk to the pharmacy across the road, seeing that the nearest crosswalk is far away. The person justifies their action by thinking that they are just quickly going into the shop and there was no traffic, thus making it less of a crime and an understandable course of action. According to Kant's categorical imperative, it is a morally wrong decision, but many people in moments of moral exhaustion would not register this action as wrong and allow themselves to break this rule.

The last part of this book draws attention to Peter Singer's philosophy. Singer states that there is a certain amount of money one needs for everyday life (this includes food, shelter, medical supplies, and a small amount to be spent on leisure). After calculating how much these costs add up to, and putting aside some money for emergency situations, any amount of money above this threshold should be given to those who need it more. A step further in effective altruism (a movement originated by Peter Singer and William MacAskill) would be donating one's spare kidney. One should do it as the risk of dying from only possessing one kidney is 1 in 4,000. This means that when a person does not donate their kidney, they are valuing their own life to be 4,000 times more important than the life they could have saved. The next conundrum discussed is the issue of whether we should be responsible for what we like, especially if they are morally ambiguous. The provided example concerns the topic of whether a vegetarian may eat a piece of meat if the meat has already been purchased and prepared. By doing so, the vegetarian is not contributing to the demand of the meat industry and the meal would otherwise go to

waste. Eating food that has already been ordered by someone else is not the same as them ordering their own food, thus creating levels of problematic situations. This part also discusses the notion of existentialism and the absurdity of everyday life, as well as explains why Albert Camus thought that “one must imagine Sisyphus happy”. The author tries to present existentialism in a more optimistic way and downplay the overall bleak and despairing tone.

As mentioned earlier, the author created the TV series “The Good Place” which tells the story of what happens to people in the afterlife. The main character, Eleanor, considered to be a “bad” person because of her selfishness and callous actions, arrives in the Good Place (the show’s equivalent to Heaven) by mistake and wants to become worthy of her spot in fear of being transferred to the Bad Place (the show’s equivalent to Hell). In order to accomplish this goal, she requests philosophy lessons from Chidi, an ethics professor so as to learn the basics of moral philosophy and in return how to become a better person. “How to Be Perfect” would be a perfect read for Eleanor as moral conundrums are presented in such an easy and clear manner that even the laziest of students would want to reach for this book. Furthermore, the linguistic features are not an obstacle as the text is written in everyday language, as if you were simply discussing the meaning of life with a friend at a local coffee shop, and any difficult philosophical terms are immediately followed by an explanation and a definition.

The author’s arguments and writing are mainly based on his own understanding of philosophical concepts. He provides relevant passages from the works of renowned philosophers and then presents his own thoughts and interpretations. Doing so allows the reader to have a better understanding of difficult concepts and terms as they are explained in a more approachable manner. Because of the focus on making philosophy

easier to understand, there are not many academic sources in the book, i.e. there are no references to peer-reviewed articles and few books written by experts in the given field are mentioned. Todd May who is a Professor of the Humanities at Clemson University acted as a consultant, verifying and approving these interpretations.

Although the book is aimed at anybody who is interested in philosophy, the language itself may discourage some advanced and demanding readers due to its lack of academic vocabulary and sophisticated grammatical structures. Colloquial phrases appear multiple times and the overall tone is leaning towards humorous and entertaining rather than a serious academic piece of writing. Curse words can be found as well, however the author does state that it is for a good reason — this is quite literally included in the description of Part Three. The author includes personal anecdotes so as to explain certain moral concepts or to provide relevant references. One such example includes the story of the author's dog which was very ill-behaved when on a leash (even prone to aggression) and well-behaved when allowed to roam freely. However, the author's neighborhood had a strict rule that all dogs must be kept on a leash; the author felt as though he should be allowed to break the rules given the special circumstances. These stories may be helpful when trying to understand a new definition or concept, but it does decrease the substantive value of such a statement — it is not confirmed by facts or scientific evidence, which are often crucial. The use of too many colloquial phrases may leave the reader with a sense that the author is mocking the seriousness of certain philosophical concepts rather than portraying them in a proper, academically acceptable way. On the other hand, because of this the book is original as it is intended to make philosophy seem more appealing to mass audiences. The writer

fulfilled his intentions of doing so and portrays the book as an easy and pleasurable read.

This book is an interesting read for anybody who is remotely interested in philosophy, is just starting their journey in this area or as stated by Michael Schur, decides to be a good person (Schur 2022). The author provides definitions for complicated philosophical terms and concepts so there is no need for a dictionary while reading and you will not even realize how much you are learning about the world surrounding us.



HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.06>

IWONA GRODŹ

 0000-0003-0151-6909

Independent Researcher

OPOWIEŚ HERMETYCZNA?

[Recenzja książki Eweliny Twardoch-Raś, *Sztuka biometryczna w perspektywie post- i transhumanizmu. W stronę estetyki postafektywnej*, Wydawnictwo UJ, Kraków 2021].

(...) precyzyjnie i ostro występujące jądro — szkielet

(Mann, 1982, s. 214–215)

Pisząc o sztuce badacze zwykle przywoływali takie pojęcia jak: „transcendencja”, „struktura”, „reprezentacja”, „funkcja użyteczna” czy „rozrywka”. Każdorazowo uznawano, podobnie jak Ewelina Twardoch-Raś, że „dzieło sztuki to nie tylko przedmiot percepcji, ale też działanie i siła sprawcza” (Twardoch-Raś, 2021, s. 568). Tą drogą

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-06-27 | Verified: 2023-07-23 | Accepted: 2023-07-23 Lodz, Poland
First published online: 2023-12-13

podążyła też autorka książki *Sztuka biometryczna w perspektywie post- i transhumanizmu. W stronę estetyki postafektywnej*¹ i poniekąd dzięki tak szerokiemu spojrzeniu odniosła zasłużony sukces.

Wskazana publikacja to niezwykle cenne opracowanie obszaru, który choć interesuje badaczy od lat, to w Polsce nie został ujęty w formie całościowego omówienia². Dodatkowym atutem książki Eweliny Twardoch-Raś jest zdefiniowanie samej kategorii sztuki biometrycznej, omówienie najważniejszych publikacji na ten temat oraz zaproponowanie autorskiego ujęcia problemu. Co ważne, autorka nie tylko wskazuje metodologię badawczą³, ale także stosuje ją do analizy konkretnych projektów, m.in. autorstwa takich twórców jak: Angela Palmer, Behnaz Farahi czy Laurie Frick. Dodatkowo badaczka kultury współczesnej ma przy tym dar precyzyjnego, jasnego prowadzenia narracji. Prezentowaną książkę po prostu dobrze się czyta.

Sztuka biometryczna składa się z siedmiu precyzyjnie zaplanowanych rozdziałów, które poprzedza *Wprowadzenie*. Autorka omawia w nim takie kwestie jak: „dane biometryczne w sztuce nowych mediów, strategie parametryzacji ciała w odniesieniu do teorii

¹ Omawiana publikacja to zmieniona wersja rozprawy doktorskiej krakowskiej medioznawczyni z 2018 roku.

² Początki sztuki, której blisko do nurtu art & science, sięgają początku XX wieku, a jako ich antycypację autorka wskazanej książki wymienia serie infografik Fritza Kahna. Sztuka biometryczna to obszar pogranicza z wieloma innymi nurtami i tendencjami w sztuce, np. sztuka nadzoru, *sound art*, sztuka (bio)cyborgiczna, sztuka maszyn/robotyczna, sztuka performatywna, sztuka mediów lokacyjnych, sztuka wirtualnej/rozszerzonej rzeczywistości, kreatywnego i spekulacyjnego *designu* itp. (Twardoch-Raś, 2021, s. 16).

³ Autorka odwołuje się do teorii postantropocentrycznej, w której podejmowane są kwestie ludzkiej i nie-ludzkiej sprawczości, relacje środowiskowe, performatywne transformacje materii (Twardoch-Raś, 2021, s. 43).

postantropocentrycznych” (Twardoch-Raś, 2021, s. 16). W części pierwszej analizuje tematy: biometrycznej sztuki w kontekście rozwoju praktyk bioartystycznych, jako działania z zakresu art & science czy w perspektywie rozważań nad hybrydyzacją mediów. Rozdział drugi poświęcony jest głównym obszarom, kierunkom i tendencjom sztuki biometrycznej. Ewelina Twardoch-Raś wnikliwie opisuje technikę obrazowania medycznego, sztukę biosensoryczną (zob. *bioperformans*, *brain art*, *biofeedback*), strategie *bio-* i *self-trackingowe* czy metody identyfikacji biometrycznej. W odsłonie trzeciej bada „strategie posthumanistyczne w sztuce biometrycznej”, wskazuje różnicę między post- i transhumanizmem, odwołując się do realizmu sprawczego Karen Barad analizuje „intra-akcyjne powiązania infrastruktury biomedycznej i ciała w procedurach obrazowania medycznego” (Twardoch-Raś, 2021, s. 21). Część czwarta poświęcona jest „ulepszaniu” człowieczeństwa (*Humanity+*), narracjom i praktykom transhumanistycznym, samodoskonaleniu, augmentacji i amplifikacji funkcji ciała. Rozdział piąty dotyczy taktyki i doświadczenia afektywnego w sztuce biometrycznej, a w szczególności: „wewnątrzcielesnej materialności”, „architektury fizjologicznej” i projektów relacyjnych. Odsłona przedostatnia książki dotyczy w głównej mierze biomedycyzacji i *self-trackingu*, a część ostatnia poświęcona jest estetyce postafektywnej, somatycznym i transgatunkowym doświadczeniu sztuki.

Tak w lapidarny sposób przedstawia się struktura książki na temat sztuki biometrycznej. Od razu daje się w tej konstrukcji odnaleźć precyzyjny plan i rzetelnie przemyślany wywód. Celem Eweliny Twardoch-Raś jest wskazanie nie tylko sprawczości afektu w obszarze działań artystycznych (Twardoch-Raś, 2021, s. 575), ale także jego znaczenia w badaniach kultury współczesnej. A kluczowe pytania brzmią: Jak należy rozumieć sztukę biometryczną? W jaki sposób

wpływa ona na status artystyczny współczesnych przekazów audiowizualnych? W końcu: jak procedury bioparametryzacji wpływają na wiedzę o współczesności?

W tym miejscu warto przypomnieć, że media są rodzajem pośredników między rzeczywistością, nie tylko społeczną, ale i biologiczną, a odbiorcami. Od lat mówi się o zjawisku głębokiej mediatyzacji (*deep mediatization*). W kontekście sztuki biometrycznej jest to pośrednictwo drugiego stopnia. Mediatyzacja z perspektywy doświadczenia sztuki to przepuszczenie dyskursu artystycznego — kopii istniejącej lub nieistniejącej rzeczywistości — przez filtr nowych mediów masowych, w który wpisane są konteksty: instytucjonalne, ideologiczne, ekonomiczne i psychologiczne. Media czynią zapośredniczoną medialnie rzeczywistość dzieła sztuki podwójnie zmediatyzowaną, niebędącą realnym odbiciem rzeczywistości, ale kształtującą jej obraz i wpływającą na podejmowane przez ludzi działania. W tym sensie media są rozumiane dwojako: jako materiał zapisania-utrwalania rzeczywistości, w postaci przekazu artystycznego oraz media jako sposób przechowania i udostępniania tego typu wypowiedzi o charakterze twórczym.

Powracając do książki *Sztuka biometryczna*, konieczne jest — dla komfortu lektury dalszej części publikacji — dokładne przeanalizowanie *Wprowadzenia*. Autorka precyzyjnie wskazuje w nim „strategie parametryzacji ciała w odniesieniu do teorii postantropocentrycznych” (Twardoch-Raś, 2021, s. 21). Ewelina Twardoch-Raś słusznie zauważyła, że „(...) sztuka bazująca na danych biometrycznych nie doczekała się jeszcze (...) opracowania monograficznego czy problematyzującego te projekty ani na gruncie

polskim, ani zagranicznym” (Twardoch-Raś, 2021, s. 13)⁴. Celem autorki polskiej monografii o sztuce biometrycznej jest „(...) wprowadzenie do szerszego obiegu samej kategorii sztuki biometrycznej, ale przede wszystkim stworzenie dla tego obszaru praktyk z zakresu art & science wyjściowej, całościowej konceptualizacji i przynajmniej wstępnej typologii, które będą uwzględniały ich wielokierunkowość, różnorodność i złożoność (także transdyscyplinarną)” (Twardoch-Raś, 2021, s. 14)⁵. Wiązą się z nim trudności trojakiego rodzaju. Po pierwsze, z racji pionierskości dociekań na ten temat, konieczność budowania od postaw autorskiego modelu interpretacyjno-analitycznego. W drugiej kolejności, ze względu na fakt tworzenia sztuki biometrycznej „tu i teraz”, trudność w przewidywaniu jej dróg rozwoju. W trzeciej odsłonie problematyczność sprowadza się do kwestii oparcia projektów biometrycznych na danych biometrycznych, które są tworzone pod różnymi postaciami i w różnych formułach „od projektów konceptualnych po partycypacyjno-immersyjne, w tym także z użyciem techniki wirtualnej i rozszerzonej rzeczywistości” (Twardoch-Raś, 2021, s. 15). Wskazane przeszkody nie zrażają jednak autorki, która w przekonujący sposób je pokonuje.

⁴ Ewelina Twardoch-Raś wskazała jedynie nieopublikowaną książkę artystki zajmującej się projektowaniem systemów interaktywnych z użyciem techniki i narzędzi biometrycznych — Yoon Chung Han, zatytułowaną *Biometric Date Art: Personalized Narratives and Multimodal Interaction* z 2016 roku.

⁵ Jednocześnie Ewelina Twardoch-Raś podkreśliła, że „Cel ten musi poprzedzać próba wyodrębnienia i scharakteryzowania projektów i eksperymentów, które stwarzają niejednokrotnie nowe, czasami subwersywne i redefiniujące, pole odniesienia dla technik bioparametryzacji, w tym samych procedur biometrycznych” (Twardoch-Raś, 2021, s. 14).

Zaczyna od precyzyjnego zdefiniowania kluczowych dla swoich dociekań pojęć. Przykładowo sztukę biometryczną Ewelina Twardoch-Raś określa:

jako rodzaj projektów biomedialnych, w których wykorzystuje się biodane oraz wybrane strategie bioparametryzacji, czyli w których materia biologiczna ciała i reakcje afektywne organizmu poddawane są procesom operacjonalizacji, parametryzacji i rejestracji, a następnie (najczęściej) różnym translacjom (w tym inter- oraz biosemiotycznym) i transformacjom medialnym, opierającym się na obiegu danych w systemach multimodalnych (Twardoch-Raś, 2021, s. 17–18)⁶.

Stanowi to dla badaczki punkt wyjścia dla w pełni oryginalnej typologii czterech zasadniczych obszarów aktywności artystycznej w zakresie sztuki biometrycznej. Pierwsza odsyła do „projektów bazujących na technikach obrazowania medycznego (rentgenografii, tomografii komputerowej, rezonansie magnetycznym i ultrasonografii)” (Twardoch-Raś, 2021, s. 21). W tym kontekście przywołane zostają znane na świecie przykłady prac m.in. Angeli Palmer czy Marty de Menezes. Drugi obszar to projekty opierające się na diagnostycznych technikach operacjonalizacji biosygnatów pochodzących z ciała (Twardoch-Raś, 2021, s. 21)⁷. Do tej grupy projektów Ewelina Twardoch-Raś zalicza *Music for Solo Performer* Alvina Luciera, w którym wykorzystano zarejestrowaną pracę fal mózgowych i *biofeedback* do komponowania muzyki, oraz projekty takich twórców jak: Richard Teitelbaum czy David Rosenboom. W trzeciej grupie znajdują się realizacje „opierające się na technikach *self-trackingu*, najczęściej

⁶ Jednocześnie podkreśla ważny dla kultury współczesnej proces technicyzacji *sensorium*: haptyczności, audialności, sfery zmysłów w wariancie poszerzonym, też zmysłu równowagi czy propriocepcji (Twardoch-Raś, 2021, s. 18).

⁷ Zob. też pojęcie Miguela Ortiza — *biosignal-driven art*.

związane ze stosowaniem technologii noszonych/ubieralnych (technologii monitorowania i samooptymalizacji ciała...)” (Twardoch-Raś, 2021, s. 24)⁸. Ostatni obszar to projekty testujące i problematyzujące technologie identyfikacji biometrycznej, czyli właściwa sztuka biometryczna. Artyści, tworzący tego typu prace, parametryzują dane biometryczne określające cechy fizyczne organizmów oraz behawioralne. W tym miejscu autorka dokonuje ważnego dopełnienia, związanego z relacją między tym, co widzialne i niewidzialne, a co wiąże się z szerszym problemem natury etycznej (zob. podziały rasowe i teorie eugeniczne). Wraca do tego wątku jeszcze w dalszej części książki, dowodząc jego istotności.

Innymi skrupulatnie definiowanymi pojęciami przez Ewelinę Twardoch-Raś są „transhumanizm” i „posthumanizm”⁹. Pierwsze, streszczając szczegółowy wywód z książki, autorka wywodzi z racjonalizmu tradycji oświeceniowej i rozumie jako „intensyfikację humanizmu”. Drugie, z kolei, wiąże z jego „osłabieniem”, a więc „brakiem wiary w możliwość ulepszenia tego, co ludzkie” (Twardoch-Raś, 2021, s. 44–45)¹⁰. Z uwagi na problematyczną kwestię podmiotowości w obu

⁸ Źródłem tego typu praktyk jest wynalazek Steve’a Manna z 1996 — prototyp automonitoringu wielomodalnego.

⁹ Ewelina Twardoch-Raś pisała, że „Tezy stawiane w obszarze filozofii post- oraz transhumanistycznej, a także w obrębie nurtów filozoficznych, będących jej rozwinięciami i konsekwencjami, stanowią prymarną ramę metodologiczną książki” (Twardoch-Raś, 2021, s. 57).

¹⁰ Ewelina Twardoch-Raś przypomina, że „w obrębie obu nurtów odchodzi się od tradycyjnie pojmowanej kategorii podmiotu, silnie naznaczonej refleksją modernistyczną i uwikłanej w koncepcje metafizyczne (esencjonalizm), a także od opisu zakorzenionego w teorii reprezentacji, na rzecz różnorodnych, emergentnych form życia, tożsamości, osobowości czy wręcz osobliwości” (Twardoch-Raś, 2021, s. 48).

koncepcjach, autorka posługuje się pojęciem „sprawczości” oraz przypomina o „stanie zawieszenia” jako wyniku możliwego odczucia lęku, którego doświadcza człowiek, obawiający się popełnienia błędu „na drodze własnego rozwoju” (Twardoch-Raś, 2021, s. 49).

W kolejnych częściach autorka szczegółowo zarysowuje specyfikę krajobrazu (post)medialnego, w którym realizowane są projekty oparte na danych biometrycznych. W swoich rozważaniach odnosi te praktyki artystyczne do koncepcji „wiązących rozważania nad mediami z ustaleniami dotyczącymi sztuki biologicznej (teoria biomediów w ujęciu Eugene’a Thackera), która problematyzuje przestrzeń współistnienia tego, co biologiczne (związane z cielesnością), z tym, co cyfrowe (cyfrowe przetwarzanie i wizualizowanie danych), oraz koncepcją mediów wilgotnych w rozumieniu Roya Ascotta” (Twardoch-Raś, 2021, s. 58)¹¹.

Niezwykle ciekawą częścią jest rozdział przedostatni, w którym Ewelina Twardoch-Raś analizuje nowomediálną sztukę biometryczną w perspektywie rozważań nad biomedykacją oraz biopolityką. W tej odsłonie w centrum uwagi autorki znajdują się: status pacjenta i choroby w dyskursie i procedurach biomedycznych, etos zdrowia, problem (bio)wartości danych pozyskiwanych z ciała¹². Innym godnym

¹¹ Autorka proponuje ponadto autorską kategorię biomediacji, która jest rodzajem dopełnienia dwu wskazanych Thackera i Ascotta. Inną, niezwykle ważną w tym kontekście, kwestią podjętą przez badaczkę jest miejsce sztuki opartej na danych biometrycznych – uznaje ona, że nie jest to sztuka biologiczna z uwagi na inną operacjonalizację ciała w praktyce artystycznej.

¹² Dla Eweliny Twardoch-Raś istotna jest też strategia monitorowania i samoopimalizacji procesów życiowych poprzez dokonywanie ich pomiarów, w których wyraża się technocentryczny wymiar biopolityki i biomedykalkalizacji opisywany przez Thomasa Lemkego (Twardoch-Raś, 2021, s. 59).

uwagi mocnym punktem wskazanej publikacji jest problem statusu „aktorów nie-ludzkich”, rozumianych jako „zwierzęta i rośliny, ale też jako materia nieożywiona (obiekty technologiczne) oraz siły fizyczne determinujące obszar naturo-kultury (...)” (Twardoch-Raś, 2021, s. 60)¹³. Na końcu badaczka prezentuje oryginalną koncepcję estetyczną (której nie będę do końca przytaczać, żeby nie zakłócać przyjemności lektury *Sztuki biomedycznej*), wynikającą z analizy różnych perspektyw strategii operacjonalizowania afektów w projektach biometrycznych¹⁴.

Podsumowując, choć rozważania w niniejszej publikacji nie są ułożone chronologicznie, autorka proponuje określone optyki metodologiczne i narzędzia teoretyczne, umożliwiające analizę przywołanych praktyk artystycznych w sposób logiczny, a więc uporządkowany. Przypomina każdorazowo o braku refleksji nad systemami powiązań i relacji, za sprawą których afektywność

¹³ Autorka odnosi się do realizmu sprawczego Karen Barad oraz teorii hiperobektów Timoth’ego Mortona, proponuje własną kategorię „aktorów wewnętrznych” (*inside-body actors*). Z jednej strony zawęża koncepcję Brunona Latoura, z drugiej wykracza poza hierarchiczny podział na aktorów ludzkich i nie-ludzkich (istota tendencji antropocentrycznych) (Twardoch-Raś, 2021, s. 60–61).

¹⁴ W tym miejscu ważna jest uwaga. Ewelina Twardoch-Raś pisała, że „Zwrot afektywny to jeden z dominujących rejestrów we współczesnej refleksji estetycznej, a estetyka coraz wyraźniej odwołuje się też do pojęcia afektywności i definicji afektów” (Twardoch-Raś, 2021, s. 564). Nie dotyczy on jednak jedynie refleksji odsyłającej do prekognitywnej świadomości, ale określa także kwestie związane z percepcją i estetyką. „Połączenie tych dwóch perspektyw prowadzi do syntetycznego spojrzenia z punktu widzenia neurobiologicznego i neuropsychologicznego badania przeżyć i poglądów estetycznych oraz ujęcia o ukierunkowaniu filozoficzno-kulturoznawczym, w których sztuka jest analizowana jako obszar przekraczający granice tradycyjnej reprezentacji mimetycznej (...)” (Twardoch-Raś, 2021, s. 564).

przejawia się w sztuce, wskazuje, że parametryzacja i wizualizacja afektów ma wydźwięk etyczny i afirmatywny, gdyż to:

(...) procesy, które często utrzymują i tworzą reżim normatywizacji oraz uprzedzeń i wykluczeń rasowych, płciowych czy etnicznych, ale mogą też służyć kształtowaniu programów afirmatywnych, dlatego [autorka – I.G.] w swoim projekcie artystycznym przenosi punkt ciężkości na zagadnienie hybrydyzacji relacji między afektami a systemami technologicznymi w wymiarze ontologicznym (sprawczość w obszarze działań artystycznych) (Twardoch-Raś, 2021, s. 575).

Stajemy więc przed problemem ambiwalencji rozwoju technik biometrycznych, które są coraz bardziej popularne, a jednocześnie wzbudzają coraz większe kontrowersje. To z kolei wiąże się z powracającym od lat tematem trudności przejścia w badaniach humanistycznych do badań empirycznych oraz wpływu mediatyzacji nie tylko na przedmiot badań, ale i samą ich metodologię (Knudes, Stage, 2015, s. 3–4). To skłania autorkę do wskazania ważkiej potrzeby „alternatywnego realizmu”, a więc świadomości ważnej relacji człowieka z materią ziemską, konieczności powrotu do pierwocin ludzkiego istnienia. A to oznacza konieczność precyzji widzenia — owego Mannowskiego jądra — „szkieletu” ludzkości i czyni z rozważań Eweliny Twardoch-Raś opowieść nie tyle hermetyczną, co prorokującą „nowe rozdanie”.

Bibliografia

- Attrill, A. (red). (2015). *Cyberpsychology*. Oxford: Oxford University Press.
- Knudes, B.T., Stage, C. (red.). (2015). *Affective Methodologies: Developing Cultural Research Strategies for the Study of Affect*. New York: Palgrave Macmillan.
- Mann, T. (1982). *Czarodziejska góra*. Tłum. J. Kramsztyk. Warszawa: „Czytelnik”.
- Norman, K.L. (2008). *Cyberpsychology. An introduction to the psychology of human — computer interaction*. New York: Cambridge University Press.
- Ogonowska, A. (2021). *Cyberpsychologia. Media — użytkownicy — zastosowania*. Kraków: Wydawnictwo „Impuls”.
- Twardoch-Raś, E. (2021). *Sztuka biometryczna w perspektywie post- i transhumanizmu*. Kraków: Wydawnictwo UJ.
<https://doi.org/10.4467/K7212.209/20.20.15566>
- Zawojski, P. (2016). *Technokultura i jej manifestacje artystyczne. Medialny świat hybryd i hybrydyzacji*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.
- Zawojski, P. (2018). *Cyberkultura. Syntopia sztuki, nauki i technologii*. Katowice: Wydawnictwo UŚ.




HYBRIS nr 61 (2023)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.61.07>

JAKUB NOWICKI

 0009-0000-9173-0823

Uniwersytet Gdański

jakub.nowicki@phdstud.ugie.edu.pl

PROBLEMATYKA METAFIZYCZNA WE WSPÓŁCZESNYCH NAUKACH BIOLOGICZNYCH

[Recenzja książki Marcina Rządeczki, *Problematyka metafizyczna we współczesnych naukach biologicznych*, Wydawnictwo Copernicus Center Press, Kraków 2018].

Przedmiotem niniejszego omówienia jest książka Marcina Rządeczki zatytułowana *Problematyka metafizyczna we współczesnych naukach biologicznych*, wydana nakładem Wydawnictwa Copernicus Center Press w 2018 r. Celem pozycji, jak pisze sam autor, „jest próba uzasadnienia tezy o możliwości wzbogacenia tradycyjnego zbioru pytań, problemów i stanowisk współczesnej metafizyki przez wybrane kwestie

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2023-06-22 | Verified: 2023-06-22 | Accepted: 2023-10-18 Lodz, Poland
First published online: 2023-12-13

podejmowane na gruncie nauk biologicznych i medycznych” (Rządeczka, 2018, s. 10).

Wśród motywacji do podjęcia tego tematu wymienia on między innymi fakt, iż przyrost wiedzy generowanej przez nauki szczegółowe w szerokim sensie, a w tym przypadku przez nauki biologiczne, jest niewspółmiernie szybki w stosunku do tempa filozoficznego opracowania wynikających z nich konsekwencji. To z kolei, jak podkreśla Rządeczka, sprzyja niekontrolowanemu narastaniu wokół nauk o życiu dyskusji o charakterze światopoglądowym, które jednak nie spełniają wymogów rzetelności naukowej. Autor sugeruje także, iż w literaturze z zakresu filozofii nauki, szczególnie zaś w literaturze polskiej, nadal zbyt mało uwagi poświęca się filozoficznym implikacjom wpływającym z dociekań badaczy zajmujących się naukami o życiu, a także założeniom leżącym u podstaw tych nauk. Na marginesie warto zaznaczyć, że w rozumieniu autora, w zakres nauk o życiu wchodzi nie tylko dyscypliny będące w domenie tradycyjnie pojętej biologii takie, jak fizjologia, genetyka czy systematyka, ale także szeroko pojęte nauki medyczne.

Eksplikacji oraz analizie problemowej wybranych z tych założeń są poświęcone kolejne rozdziały recenzowanej monografii. Do głównych poruszanych w książce zagadnień należą: status praw w naukach biologicznych, pojęcie gatunku na gruncie współczesnej biologii w obliczu dyskusji nad rodzajami naturalnymi, celowość i jej różne odsłony we współczesnej filozofii biologii, metodologiczne aspekty bioróżnorodności czy wreszcie zagadnienie związków metodologicznych pomiędzy naukami biologicznymi i medycznymi, a naukami historycznymi i holistyczną filozofią historii. Omówienie zamyka rozdział poświęcony zestawieniu tradycyjnych, metafizycznych koncepcji czasu z tym, co na temat czasu mają do powiedzenia dyscypliny określane

przez autora mianem biomedycznych, a także fizyka (Rządeczka, 2018, s. 9–12).

W sposobie, w jaki przedstawione są powyższe zagadnienia, można wyróżnić u autora dwie wyraźne, przeplatające się perspektywy. Jedną z nich to perspektywa metodologiczna, akcentująca problematykę nauk biologicznych jako pewnych konstruktów obarczonych szeregiem założeń oraz powiązanych z określoną metodyką badawczą. Drugą perspektywą, zazębiającą się w wielu miejscach z pierwszą, to perspektywa metafizyczna, w której na gruncie nauk szczegółowych postawić można wiele pytań natury ontologicznej, jak choćby pytanie o sposób istnienia gatunku.

Do zalet *Problematyki metafizycznej we współczesnych naukach biologicznych* należy zaliczyć dużą biegłość autora, jeśli chodzi o same nauki biologiczne: ich metody, rozstrzygnięcia oraz stan badań. Omawiając poszczególne zagadnienia na gruncie filozofii biologii, Rządeczka za każdym razem popiera swoje tezy przykładami ilustrującymi określone zależności w świecie przyrody, a także konfrontuje dyskutowane stanowiska innych autorów z aktualnymi wynikami badań empirycznych. Widać to dobrze między innymi w miejscu, w którym autor dyskutuje z esencjalizmem w kontekście statusu pojęcia gatunku na gruncie nauk biologicznych z perspektywy współczesnej filozofii biologii. Wychodząc od przybliżenia czytelnikowi podstawowych wyróżnianych przez systematyków koncepcji gatunku, a zatem koncepcji ewolucyjnej, ekologicznej, biologicznej i typologicznej, krytycznie analizuje każdą z nich. Wskazuje wady i zalety ich stosowania, ilustrując swoje tezy przykładami z zakresu genetyki, ekologii czy paleontologii. Sposób, w jaki Rządeczka podchodzi do prezentowanych zagadnień, sugeruje również dobrą znajomość metodologii nie tylko nauk biologicznych, ale też geologicznych,

jak na przykład wspomnianej wyżej paleontologii. Widać to dobrze, gdy sygnalizuje ograniczenia stosowalności określonych definicji gatunku i wynikające z nich trudności w praktyce badawczej, choćby przy rekonstrukcji drzewa ewolucyjnego w oparciu o klasyfikację wymarłych form życia na podstawie skamieniałości.

Dodatkowym aspektem wpływającym dodatnio na wartość omawianej pozycji jest w mojej opinii zręczność, z jaką uczony łączy ze sobą aktualne badania nauk o życiu i klasyczne koncepcje metafizyczne. Dzięki temu zabiegowi udowadnia uniwersalność pewnych tradycyjnych sporów filozoficznych, jak spór o powszechniki czy klasyczne debaty nad naturą czasu. Podkreśla, iż problemy te zyskują nowy wymiar, jeśli rozpatrywać je w kontekście nauk biologicznych, akcentując przez to tym wyraźniej możliwość, ale również potrzebę twórczego dialogu pomiędzy filozofią a naukami empirycznymi. Co ważne, w dialogu tym obie strony mają sobie coś do zaoferowania. Filozofia dostarcza naukom biologicznym odmiennej perspektywy, ukazując zawilości i czasem niejednoznaczności w metodach samych nauk o życiu. Nauki o życiu z kolei dostarczają filozofii materiału badawczego, dzięki czemu filozof nie jest skazany na prowadzenie swojej refleksji w próżni, w oderwaniu od innych dyscyplin.

Przekonanie Rządyczki o korzyściach wpływających z interdyscyplinarności zarówno dla nauk przyrodniczych, jak i filozoficznych uwidacznia się szczególnie w rozdziale, w którym zarysowane zostaje spojrzenie na celowość we współczesnej biologii. Autor zaznacza tu co najmniej dwa poziomy oddziaływania tej celowości. Można nazwać je poziomem metafizycznym i psychologicznym. Aspekt metafizyczny dotyczący ogólnych własności determinujących organizmy żywe jako określony rodzaj bytów jest omawiany w podrozdziałach traktujących o teleonomiczności i teleomatyczności. Aspekt

psychologiczny zaś akcentujący, że same organizmy żywe mogą posiadać swoje cele, rozważany jest w podrozdziale o celowych zachowaniach. Ciekawym uzupełnieniem tej problematyki pozostaje także podrozdział dotyczący adaptacji ewolucyjnych jako procesów działających na biosferę w sposób ukierunkowany, lecz w świetle teorii doboru naturalnego raczej nie celowy.

Kolejnym rozdziałem, w którym wyraźnie można dostrzec twórczą syntezę biologii i tradycyjnej filozofii, jest rozdział poświęcony metafizycznym koncepcjom czasu w świetle współczesnych nauk o życiu, ale również fizyki. Mamy tu więc z jednej strony rozważania nad wewnętrznym, subiektywnym doświadczeniem czasu, związkiem pomiędzy percepcją czasu a pamięcią czy zagadnieniem upływu czasu a zagadnieniem zmiany rozumianej na najbardziej fundamentalnym, metafizycznym poziomie. Z drugiej strony refleksje te są w spójny sposób odniesione do koncepcji wypracowanych na gruncie nauk przyrodniczych. Stąd też tematy takie, jak pojęcie czasu biologicznego, chronomedycyna w kontekście ludzkiego ciała, a nawet problem niewspółmierności mierzenia czasu na gruncie współczesnej fizyki.

Podkreślić należy, że mimo bardzo rozległej problematyki autor zachowuje dużą klarowność podczas omawiania kolejnych partii materiału. Zdyscyplinowanie metodologiczne sprawia, że czytelnik dysponujący standardowymi kompetencjami w zakresie czytania tekstów filozoficznych oraz znający podstawową terminologię z zakresu nauk biologicznych, może bez większych trudności podążać za wywodem autora. Tekst jest również zwarty i pozbawiony niepotrzebnych dygresji. Książka stanowi w mojej opinii odpowiednie wprowadzenie do zagadnień związanych z metafizycznymi konsekwencjami praktyki badawczej uprawianej przez specjalistów w zakresie nauk o życiu i ich bazowych założeniach. W przypadku czytelników dopiero wchodzących

w temat filozofii biologii, może pełnić rolę porządkującą pewne zagadnienia ze względu na swoją przejrzystą strukturę. Może też posłużyć za źródło inspiracji do dalszych badań dla bardziej doświadczonych filozofów biologii, ponieważ z uwagi na swoją antyesencjalistyczną proveniencję, dobrze wpisuje się we wznowioną ostatnimi czasy dyskusję nad przywróceniem pewnych arystotelesowskich kategorii w filozofii biologii.

Ze względu na swoją stosunkowo małą objętość, książka ta nie może być postrzegana jako wyczerpujące omówienie problemów metafizycznych generowanych przez współczesne nauki biologiczne, ale raczej jako głos w dyskusji nad określonymi rozstrzygnięciami i inspiracja do dalszych poszukiwań.

Słabszym w mojej ocenie punktem omawianej publikacji pozostaje rozdział traktujący o związkach pomiędzy naukami historycznymi, a naukami o życiu, który to związek autor prezentuje na dwóch poziomach. Po pierwsze, na poziomie przedmiotowym, ponieważ, jak podkreśla Rządeczka, na kształtowanie się poszczególnych adaptacji organizmów żywych wpływa niejako proces historyczny określający kontekst pojawienia się konkretnych adaptacji. Po drugie, na poziomie metodyki, gdyż i w naukach o życiu, i w naukach historycznych dopuszcza się pewne uogólnienia posiadające jednakże swoje ograniczenia (Rządeczka, 2018, s. 97). Opierając się na tych, a także innych korelacjach, autor proponuje nowe, holistyczne spojrzenie na filozofię dziejów. Jakkolwiek rozważania te są w mojej opinii interesujące, a ich rozwinięcie może okazać się twórcze, nie włączałbym ich do dość zwartej i koncentrującej się głównie na samych naukach biologicznych omówienia. Temat ten otwiera bowiem nowe pole problemowe związane z jednej strony z filozofią dziejów, z drugiej natomiast z różnymi poddziedzinami antropologii, a wreszcie z szerzej

pojętą ekofilozofią i jako taki zasługuje na szerszy komentarz w osobnej pracy.

Szczególnie problematyczny jest w tym kontekście pierwszy z wydzielonych przeze mnie poziomów refleksji, który roboczo nazwałem poziomem przedmiotowym. Poruszanie się w tej sferze problemowej wymaga, moim zdaniem, wielu subtelnych rozróżnień i doprecyzowań. Po pierwsze, czym innym wydaje się historyczność pojmowana jako proces dziejowy i obejmujący także przyrodę nieożywioną oraz ożywioną, na mocy którego pewne warunki szeroko pojętego środowiska determinują procesy zachodzące w tym środowisku, czym innym natomiast historyczność ujmowana przez historyka jako ciąg zdarzeń powiązanych ze sobą związkami przyczynowo skutkowymi. Tak rozumiana historyczność, czy może lepiej powiedzieć, historia, to specyficzny podtyp historyczności w pierwszym sensie. Osobnego doprecyzowania wymagałyby też warunki towarzyszące procesowi historycznemu w rozumieniu historii jako nauki humanistycznej, takie jak uwarunkowania geograficzne, biologiczne, etc. Same w sobie bowiem, choć kształtują przedmiot badań historyków, są często w domenie badań innych poddyscyplin pomocniczych względem nauk ściśle historycznych.

Podsumowując, w mojej opinii książka Marcina Rządeczki pod tytułem *Problematyka metafizyczna we współczesnych naukach biologicznych* to wartościowa pozycja stanowiąca przystępne wprowadzenie do wybranych aspektów filozofii biologii. Jest też głosem dobrze wpisującym się w odżywiającą dyskusję między esencjalizmem a antyesencjalizmem w filozofii biologii ewolucyjnej. Na gruncie polskim problem ten podejmuje choćby Mariusz Tabaczek, a w kręgach anglosaskich między innymi Edward Feser.

Autor *Problematyki metafizycznej we współczesnych naukach biologicznych* pisze w przystępny i zwarty sposób, a jego praca pozbawiona jest zbędnych dygresji. Książka stanowi dobre uzupełnienie takich pozycji, jak np. *Główne problemy filozofii biologii* pod redakcją Krzysztofa Chodasewicza i innych. Dyskusyjne w mojej opinii pozostaje umieszczenie w rozważaniach Rządyczki refleksji o naukach historycznych i filozofii dziejów. Sądzę, że ze względu na wiodącą tematykę książki, jej stosunkowo niewielką objętość i szeroki zakres implikowanych zagadnień, ta część rozważań powinna być wykorzystana jako materiał w osobnej pozycji. Z drugiej strony rozdział na ten temat, a także następny poświęcony związkom pomiędzy metafizycznymi koncepcjami czasu, a naukami o życiu, może stanowić realizację głównego celu autora, a zatem wskazaniu nowego wspólnego obszaru badawczego dla filozofii biologii i szerzej pojętej metafizyki. Cel ten jest w mojej opinii zrealizowany o tyle, iż autor wskazuje pewne kierunki badawcze, których rozwinięcie w przyszłości ma szansę okazać się owocne, a to dzięki bardziej aktywnemu włączeniu problematyki współczesnych nauk biologicznych w dociekania tradycyjnie metafizyczne z poszanowaniem specyfiki metodologicznej i przedmiotowej tych nauk.