

HYBRIS

ISSN 1689-4286

63

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 2/2024

#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

Sekretarze:

Marta Brewer

Kacper Kaczmarek

Kolegium redakcyjne:

Aleksander Gemel

Paweł Grabarczyk

Krzysztof Kędziora

Tomasz Sieczkowski

Natalia Kovalchuk (Borys Grinchenko Kyiv University, Ukraine)

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)

James Hughes (University of Massachusetts Boston, USA)

Leszek Kleszcz (Uniwersytet Wrocławski)

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

KOREKTA TEKSTÓW

Marta Brewer, Anna Wiśniewska-Grabarczyk, Marcin Bogusławski

Przygotowanie plików do publikacji:
Marcin Bogusławski



HYBRIS nr 63 (2024)

ISSN: 1689-4286



RECENZJE ZA ROK 2024 WYKONAŁY NASTĘPUJĄCE

OSOBY:

1. Dr Mateusz Grabowski, AHE
2. Dr Piotr Juskowiak, UAM
3. Dr hab. Anna Kawalec, prof. KUL
4. Dr hab. Maria Kostyszak, prof. UW
5. Dr hab. Michał Kruszelnicki, prof. WSKZ
6. Dr hab. Grzegorz Kubski, prof. UAM
7. Dr hab. Piotr Łukowski, prof. UJ
8. Dr hab. Krzysztof Matuszewski, prof. UŁ
9. Prof. Jacek Migasiński, UW
10. Dr Joanna Miksa, UŁ
11. Dr hab. Andrzej W. Nowak, prof. UAM
12. Dr hab. Edyta Pietrzak, prof. PŁ
13. Prof. Csaba Pléh, Budapest University of Technology and Economics
14. Dr hab. Wiesława Sajdek, prof. UJD
15. Dr Jan Skarbek-Kazanecki, UŁ
16. Dr hab. Tadeusz Szubka, prof. UZ
17. Dr Anna Wiśniewska-Grabarczyk, UŁ

HYBRIS NR 63 (2024)

ARTYKUŁY

CORENTIN HEUSGHEM

IGNACE MEYERSON'S HISTORICAL METHOD IN PSYCHOLOGY. A LESSON OF PHILOLOGY (IN THE NIETZSCHEAN SENSE) FOR STUDYING HUMAN DIVERSITY ACROSS TIME AND CULTURE IN ITS PLURALITY [01-40]

BOGDAN BANASIAK

GILLES DELEUZE – DZIEŁO-ŻYCIE. BIOGRAFIA INTELEKTUALNA [41-65]

MATEUSZ PIETRYKA

SLAVERY, NEOLIBERALISM, NECROPOLITICS. THE SOLAR AND NOCTURNAL BODIES OF DEMOCRACY [66-89]

MARTA BREWER

KAZIMIERZ LEWY: ZAPOMNIANY POLSKI FILOZOF ANALITYCZNY Z CAMBRIDGE [90-124]



HYBRIS nr 63 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.63.01>

CORENTIN HEUSGHEM

 0000-0002-0629-1959

Uniwersytet Łódzki

corentin.heusghem@edu.uni.lodz.pl

**IGNACE MEYERSON'S HISTORICAL METHOD
IN PSYCHOLOGY. A LESSON OF PHILOLOGY (IN THE
NIETZSCHEAN SENSE) FOR STUDYING HUMAN DIVERSITY
ACROSS TIME AND CULTURE IN ITS PLURALITY**

Introduction

A- The Lack of Philology in Contemporary Psychology

What has psychology become nowadays? On the one hand, there is neuroscience that follows an objective direction, in faithfulness to a cartesian and causalist approach, reducing the whole of human psyche, behaviour and

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2024-07-19 | Verified: 2024-10-07 | Accepted: 2024-10-08 Lodz, Poland
First published online: 2025-01-15

understanding to a sum of electro-chemical reactions occurring in the brain. Such a biological and positivist approach to psychology, focusing only on what can be measured in a quantifiable way, misses all the embedded, historical and cultural aspects of experience, for relations to the world and interpersonal life are not just external stimuli. Only evolutionary history is relevant for neuroscience since it shaped to the brain that can be observed now, and everything else – be it recent history or cultural and societal changes – is ignored and concealed. On the other hand, the second dominant contemporary school in psychology is psychoanalysis, inspired by Freud and further developed afterwards but still focusing mainly on the level of the individual, of their past experiences and traumas or defence mechanisms, with some recurring universal schemas (for example Oedipus' myth, understood not according to Greek culture but to Freud's interpretation that he generalises to all cultures as a universal, *a priori* structure) that leave almost no space for cultural specificities and variations. Therefore, neither contemporary school provides a satisfying account of the cultural and historical embeddedness of human psychology. Can these schools provide a full and satisfactory account of human psychology while overlooking its cultural dimension, or does psychology require a new paradigm that will integrate this dimension?

A possible approach to find an answer is to use Nietzsche's philological method. Nietzsche defines philology not simply as the method for studying written texts or languages but more generally as the method of interpretation of experience (understood in the most general sense, even as one's experience of the world, of reality and of others) that strives to be as faithful as possible. He summarises it under the formula: "the art of reading well" (Nietzsche, 1996, p.113). Thus, to be philological is to be faithful to the text of experience; it is this metaphor of experience as a text that allows Nietzsche to broaden the sense of philology and to apply it to any theoretical framework to evaluate its probity. Each culture or historical period proposes different interpretations of the world. Nonetheless, this does not lead

Nietzsche to posit a complete relativism, on the contrary he affirms that it is possible to distinguish between the interpretations according to their degree of faithfulness to the text (which he also calls probity or conscientiousness in intellectual matters). An interpretation becomes less and less philological as it removes or adds elements to the text. For example, adding elements that were not present, not indicated by any phenomena, can be done by adding a god or a world in itself, or a character of absoluteness, eternity or necessity to what is simply contingent, changing and relative. However, removing aspects of the text consists in denying any reality or effectiveness to things that are part of our experience, for example by dismissing the perception or the finite world we live in. Instead of completely denying them, the lack of philology can also consist in overlooking, concealing or reducing their importance and sphere of influence, making something subjective, internal, illusory and so on. Therefore, it is possible to be lacking in philology either by excess or by omission. By contrast, the recipe for interpreting with probity and intellectual honesty is to strive to neither add to nor remove anything from the text of experience. There is of course the problem of judging exactly what is part of the text itself and what is not since what we only ever have access to is always already an interpretation of the world. To truthfully and definitely decide, one would have to know the text itself, not through the intermediation of an interpretation. Nevertheless, this means that one should be completely devoid of any situation and bias, which is not possible since we are always attached to our situation, body, culture, history and we always know besides. The solution Nietzsche finds to escape this aporia is to apply another methodological principle, namely the principle of economy, also known as Occam's razor. This principle requires accounting for the whole experience with as few principles as possible. To apply this principle consists in shaving off everything that is not absolutely necessary. Hence, among two equivalent interpretations (equivalent in terms of what they allow to be understood), the one deemed more philological or economical will be the one that contains the least number of principles and ad hoc hypotheses, or hypotheses and

principles that are 'cheaper' in terms of theoretical and metaphysical costs. For instance, if two interpretations can produce the same result – the world, for example – the one that just posits this world as finite, changing and the result of randomness or self-organisation will be theoretically and metaphysically cheaper and less heavy than an hypothesis reaching the world too, but as created by an absolute God and determined from start to finish, in all its parts, aspects and steps of becoming. This means that the assumption of Nietzsche is that nature is economical, and that there is a strong probability that if an interpretation contains more principles, these are not imposed by nature but are human inventions, created by us and answering our own cultural needs and presuppositions. This is still not certain, and for all we know the 'truth in itself' might not be economical at all. Maybe our world rests on an expensive metaphysical principle. Moreover, it is not even clear how to exactly measure which hypothesis has a 'lesser amount' of principle, so Nietzsche's solution to use the principle of economy does not fully avoid criticism. However, I still think that adopting the philological method is a sound guideline to limit our biases and ethno- or anthropo-centrism as much as possible. Thus, even if one does not agree with Nietzsche's solution, I still think that adopting the philological method can be beneficial for researchers, as it spurs them to remain vigilant and to be as rigorous as possible, to try to overcome their own prejudices and biases. Therefore, the philological approach seems to be a reliable compass for one to become, not absolutely faithful to experience, but as faithful as possible. Now that this clarification has been made, we might dive back into the problem of contemporary psychology.

In this situation, both neuroscience and psychoanalysis try to use as few principles as possible, i.e. they attempt to be economical. However, trying to understand psychology without using a cultural principle seems to miss too much (as will be shown throughout this whole article), and thus lacks in probity, not because it was not economical enough, but because it tried to be too economical and

overlooked essential aspects of the psychological phenomena. Hence, according to Nietzsche's philological method, these two schools of psychology lack in probity since they dismiss some important aspects of experience (or subordinate them to other aspects, thus removing them from the text and adding undue prevalence or primacy to the aspects that they focus on, for instance the neurons and electro-chemical signals in neuroscience). Nevertheless, the fate of psychology is not set in stone; it does not have to remain limited to the alternatives of neuroscience and psychoanalysis. These two positions have not always been the only ones. If we delve into the past of the discipline we might find various attempts, approaches or methods that have failed to establish an enduring school (maybe because of the circumstances and not necessarily because of its theoretical relevance) but that are nonetheless more philological and contain the seeds needed to renew the scope of psychology by examining conscientiously the cultural dimension of human existence. Is there a method in psychology that could be more philological by taking the cultural and historical aspects of human life into account? What could this third way be, where could such a prism be found?

B- Ignace Meyerson's Third Way for Psychology: Integrating the Cultural Dimension

I believe that Ignace Meyerson's historical and cultural approach to psychology, which focuses heavily on the cultural and historical dimension of the human psyche, is a great candidate that could fill the gap present in contemporary research. Remarkably enough, Jerome Bruner, a founding father of cognitive science (which then developed into neuroscience) seems to agree since he ended up rejecting the absolute status of a positivist practice of psychology and instead turned towards a historical and cultural approach where he encountered Ignace Meyerson's method and even dedicated an article to him. In this relatively recent paper, Bruner affirms that psychology should not only measure objective and quantifiable variables in an impersonal and discarnate way but must also account for "how

people interpreted the world, how they made sense of it, and how they constructed meanings” (Bruner, 2004, p.402). Conceived in such a way, psychology’s main problem or task is not to find the origin of our cognitions, but to trace an outline of the diverse psychological functions or mental categories of humans in their history and variations. This is the new goal Meyerson proposes for psychology. The starting point for such a psychology is to acknowledge that our mental categories are not universal but are deeply rooted in a time, place and culture. Indeed, human concepts are not ideas floating in a platonic sky, devoid of any links with our concrete reality and context, but they are always anchored to a situation, a language and a mental landscape specific to a kind of relation some humans had to the world. As Nietzsche wrote, “Everything has become; there are no eternal facts; and there are no absolute truths either” (2019, p.61). Thus, Meyerson implicitly accepts the premise of Nietzschean philology and perspectivism, namely that we all interpret the world in different ways. Nonetheless, the point of Meyerson’s method is not to evaluate their probity but rather to describe all these different perspectives while maintaining a faithful approach himself, a probity that was previously lacking when other thinkers have contemplated human mental diversity. On a side note, the terms of history and culture will be mainly conceived as two sides of the same coin in this study, for every historical time has a different cultural interpretation of the world and every culture is also temporally situated and changes as time flows, which can produce new cultures. Thereby, both terms are converging and referring to the infinite variations in human mental categories that Meyerson wishes to describe and that other schools of psychology have ignored for the most part. What they have forgotten or underestimated is that words, notions and ideas have appeared historically; they are always embedded in a specific time, culture and situation, so they do not exist within themselves as separate and eternal entities. The situationality of our concepts also involves that their meaning is not transparent nor self-evident. Indeed, to be understood properly, they should be grasped in their becoming or emergence and be put into context (which is precisely what Meyerson

aims to do). Each worldview provides such a context for every signification that is uttered or has occurred to subjects. Hence, a worldview is the cultural dimension in which any given vision, object, concept, notion or knowledge is situated. Conversely, the entities of a given mental landscape are what constitute a culture; they are the common categories on which the forms and life of a society rests and pivots. These categories that vary from culture to culture are called by Meyerson the mental or 'psychological functions'. This term expresses that what is at stake is not simply a change of sign at the linguistic level, but a radical change in human psychology, a change in the mind itself, always attached to a time and place, embedded in a culture and displaying different ontological and epistemological categories to make sense of the world. Therefore, depending on the time and culture, the human spirit (or mind, to speak in a more contemporary language than Meyerson's) is confronted with different mental landscapes, filled with different entities. According to Frédéric Fruteau de Laclos, once we acknowledge such variation in human psychology:

Then it should be possible to unfold a *social history*, or a *historical sociology*, so as to grasp the spirit of a time, the kind of 'common sense', 'conception' or 'world view', *Weltanschauung*, ideology in the broadest sense (pre-marxist), to which any person is confronted ¹ (Fruteau de Laclos, 2012, p.22).

Indeed, since each culture has its own psychological landscape and entities (and even within a given culture there are individual variations of course, but we shall put this matter aside for the sake of the general understanding of the problem), it means that a history of these landscapes of the psychological functions could be drawn, just

¹ These denominations that Frédéric Fruteau de Laclos uses (namely, history and sociology) to qualify such an undertaking already indicate that Meyerson's task is situated at the crossroads of multiple fields, which is further ascertained by the fact Meyerson edited, until his death in 1983, the *Journal de Psychologie Normale et Pathologique*, publishing articles from the most eminent researchers in all human and social sciences (not only in psychology as the title of the journal might suggest).

as can be done for art history. It is precisely an history of this kind that Meyerson tries to uncover.

C- Meyerson's Historical Method

However, how might one investigate the diversity of mental categories? The question is important, for it may raise the concern that a study of human symbolic significations would be solely subjective and has no way of being scientific. Yet Meyerson guarantees it is not the case and wants his study to be objective and empirical. His claim should not be dismissed too quickly, as the mental states do not stay internal but “tend to exteriorise themselves” (Meyerson², 1995, p.10) into works that the historical psychologist can examine in order to excavate other psychological functions and understandings of the world. Indeed, belonging to a cultural sense-system leaves its traces (or imprints) on any human output or creation: for instance, books, works of art, institutions, tools, architecture... all carry and express mental categories. This is what Meyerson calls the ‘works’ in the broadest sense. The spirit can be seen in any human production. All human output is seen as a trace, manifestation or sign of the spirit, thus expressing its state and available functions at a given time, culture and place. It is thanks to these ‘traces’ that Meyerson’s method is not only situated in the subjective realm but also in the objective, trying to uncover the different subjectivities, informed by their own culture, through an inductive process starting from materials that anyone can observe. Thus, as these works can be documented and allow an exploration of human mental variation across time and culture, they become milestones and expressions of the spirit that can be consulted, in the same way as the variety of documents and testimonies allows a certain kind of objectivity in history’s field of research. In this fashion, Meyerson could write “works are primarily a testimony.

² To avoid confusion and for the sake of simplification, throughout this article the quotations referred to “Meyerson” mean they should be attributed to Ignace Meyerson, and the one mention of a book of his uncle, Emile Meyerson, will be referred as “E.Meyerson”.

They fixate, summarise and preserve what men of a time have managed to do and express” (*ibid.*, p.195). Few – if any – human thoughts can escape the process of expression into works according to Meyerson because there is a human need for forms, to create forms and to express oneself in them. This whole process is what Meyerson calls ‘objectivation’, and it leads to the expression of a great diversity of psychological functions and mental categories into works. As noted by Françoise Parot, “in Meyerson's view, this world of works is to psychologists what natural facts are to physicists. Mental states thus become objects, which can be studied objectively” (Parot, 2000, p.116-117). Nevertheless, it should be stressed that Meyerson understands ‘objectivity’ in a different sense than absolute, substantialist thinkers do. Indeed, the latter posit a stable essence of the mind and of the world, consider objectivity as what is beyond, or, rather, anterior to any specific content, context and subjectivity. Conversely, Meyerson conceives objectivity as the external expression of the spirit that becomes empirical and accessible to anyone; it enters the public sphere thanks to a symbolic form, namely the work (even though it has to be interpreted by the historical psychologist in order to retrieve the mental category expressed through it). Hence, objectivity in Meyerson’s writings refers more to an intersubjectivity (namely, the necessity for any subjective and mental category to be expressed externally, which allows an inspection, a communication and the possibility for any subject to take over the meaning in other works) than to an absence of subjectivity. By allowing mental categories to enter the intersubjective field of experience, to which they did not belong initially, works can be considered as bridges between different minds and cultural landscapes. Therefore, thanks to the study of the diversity of works through time and culture, we can hope to learn more about the changes in the human mind itself.

Some authors such as Noemi Pizarroso Lopez (2018 and 2013) and Françoise Parot (2000) have already brilliantly presented Meyerson’s biography and his method, step by step, and they have also highlighted Meyerson’s connections with

many of his contemporaries³. Nonetheless, so as to better grasp Meyerson's method and to provide enough context within this article alone (and in English, to make it accessible to non-French speakers), I shall briefly flesh out an example of how to uncover a mental category through an analysis of a work. A good example could be colour, to which Meyerson dedicated a whole conference and a course, even though notions such as personhood, memory or toil would be suitable too. In fact, any operative concept, notion or entity could be suitable because each of them has a date, a place, a history, and will express the spirit and mental categories of its time and culture. The variation in the psychological category of colour is clearly visible in Gladstone's famous book about Homer, in which he wrote an article – commented on by Guy Deutscher (2010) – about the use (or rather lack of consistent use) of colours in Homer's works. This statement is backed with empirical evidence, directly taken from Homer's works, highlighting that the same colour adjective is used to describe objects that we would not place under the same colour category; for instance, green for honey and grass, or wine-like for both oxen and the sea. Furthermore, the description of a same given object is unstable throughout Homer's works: in this way, "iron, for instance, is said to be 'violet' in one passage, 'gray' elsewhere, and in yet another place it is referred to as *aithôn*" (Deutscher, 2010, p.34). Gladstone's conclusion is that the whole Greek culture suffered from colour blindness (*ibid.*, p.37). If taken literally, this hypothesis seems highly unlikely. Indeed, the Greeks probably saw very similarly to us, anatomically speaking. Meyerson's paradigm provides a far more satisfactory interpretation, as it explains the discrepancy we notice in the works by virtue of a difference in mental categories and classifying concepts. In this framework, the key explanatory factor is not that the

³ Although, I firmly believe that more could be told about Meyerson than the current state of research. Indeed, my main motivation to write about him is to emphasise the philosophical and epistemological dimensions of his work, which are too often neglected in my opinion, or at least not unfolded in their full radicality. However, to be able to develop this theme, the method of Meyerson must be firstly presented and compared to other ones, which is the role of this present article, thus laying the foundations for a deeper analysis in a second time. Only then I will be able to show that Meyerson's insights could lead to an epistemological revolution that Meyerson himself did not suspect and that I will have to make explicit and develop in a second article.

Ancient Greeks were physiologically blind to some colours, but rather that they did not possess the operative concepts of colours in the same sense as us, namely as distinguished, precise, unchanging and independent entities, separate from the objects they colour. Such a psychological function was absent from the Ancient Greeks' mental universe. This is also what Michel Pastoureau implies when he writes:

Color terms are not only adjectives; they are also nouns that designate categories of color in the absolute, as if it were a matter of ideas or concepts. In antiquity, that was not the case. Color was not a thing in and of itself, an autonomous abstraction. It was always linked to an object, a natural element, or a living being that it described, characterized, or individualized. A Roman could perfectly well say, "I like red togas; I hate blue flowers," but it was hard for him to declare, "I like red; I hate blue," without specifying something in particular. And for a Greek, Egyptian, or Israelite, it was even more difficult (Pastoureau, 2017, p.56).

Hence, it seems that colour understood as an abstract concept, independent of the objects, has not always been present in human psychological functions, at least not for all colours and not as we know them today. To dissociate the colours from the objects in which we see them is a cultural decision, it is a movement similar to Plato's dualism and world of ideas, by referring the sensible world and empirical beings to essences and ideas that precede them, existing outside of experience (like the concepts of "chair" or "blue") and each time incarnated in different empirical instances, for example in this empirical blue chair in front of me. A modern scientist referring (and reducing) the colours to light wavelengths is going in a similar cultural direction and is probably an heir of Plato in this regard. Indeed, it is not whether to talk about colours or wavelengths that matters here (although it is another cultural difference, between Plato and the modern scientists) but the common decision to generalise an attribute or aspect of a thing and to refer it to an objective and universal idea, a conceptual, general and discarnate entity instead of

grasping it always in a concrete and particular experience⁴. Therefore, it is thanks to works, in this case Homer's words, and to the contrast they provide to our own categories that we can empirically describe and compare the mental universe and psychological functions of a given culture (and reflect on ours). The same approach can be applied to any topic or notion and any kinds of works, as well as to any society, time or culture, thus opening a broad field for Meyerson's method and psychology, at the crossroads of multiple disciplines (for they are all culturally situated).

The decisive point made with the example of colour is that there is a broad diversity of mental landscapes. Indeed, the mental categories do not exist in the same way everywhere, at every time, and even when they do, they "do not [necessarily] overlap" (Meyerson, 1957, p.358). Because of this fact, our culturally situated notions cannot be assumed to be universal and should not be left unquestioned. The situatedness of any knowledge implies that our concepts with which we understand the world are always embedded in a context that is not clear for itself, that could be replaced by other contexts with other notions, structuring the field of our object of study in an entirely different way. Hence, just like ethnology and anthropology, Meyerson's documented history of mental categories allows us to make some of our biases visible and to offer other ones to adopt. Indeed, his method makes it possible to highlight biases in our categories, discover different categories about the same reality, not fully overlapping, and thus it shines a light on more aspects of the human experience thanks to these contrasts. To underline how Meyerson's method relates to anthropology, sociology and ethnology, we might

⁴ This is the logic of concepts according to Nietzsche, that he compares to mummies, in the sense that they are at first a living and empirical experience from which almost all aspects are stripped, reducing it to an empty skeleton in order to obtain generality. Hence, the concept of "chair" in general is produced by starting with any given empirical chair and removing most of the aspects of this experience, for example its size, its colour, its shape, its material and so on, until only what can apply to any chair remains. The cost of this operation is that concepts become as empty as required in order to apply to any particular case and thus they become unfaithful to experience, leaving too many aspects aside. For an explanation of this process, one might read, among many other texts of Nietzsche: *Truth and Lies In the Extra-Moral Sense* and the chapter "Reason in Philosophy" in *Twilight of Idols*.

compare it in the first part of this study to the method of sociologists who have also been interested in the psychological dimension of man, so that the contrast between the two methods can enrich our understanding of what a cultural approach really entails and what the psychological dimension adds to it. Doing so will not only specify Meyerson's method, but it will also justify it. Indeed, Meyerson's philological and critical reading of the sociologists who had ideas (or at least preconceptions) about human psychology will show that the psychological realm completely escaped their cultural and sociological approach. The cultural and historical dimensions of human psychology were missing in their thinking or were considered too superficially. By contrast, Meyerson will make it possible to properly highlight these dimensions of psychology, thanks to the application of a philological method. This will also allow to display, beyond simply Meyerson's person and themes, how to conduct a philological reading of several authors and theses, which is a method that could be brought to various fields outside sociology and psychology in order to limit the biases and radicalise the perspectives by checking carefully their probity. Moreover, an acknowledgement of the plurality and situatedness of all mental categories can lead to several consequences that Meyerson did not foresee himself but that we can nonetheless develop and explore. Indeed, since there is a great diversity of worldviews and ways to live, the question of a possible hierarchisation between different cultures can be asked and will be examined through a meditation on Lévy-Bruhl and Nietzsche. Furthermore, the diversity of mental landscapes might be so great that it could lead to a culture shock when two very different cultures meet, or maybe – even worse – it could reveal the impossibility to communicate and understand alterity at all. This problem, which is in fact the problem of cultural solipsism, is too big and important to be treated hastily in this already long study, so it will be tackled in a separate article where I will focus only on the epistemological and ontological implications of Meyerson's historical psychology. In fact, Meyerson himself (and even his disciples) wrote very little on epistemology and ontology, while their prism radically challenges the modern conceptions that are not

considered universal and self-evident anymore but have become one cultural option among many others. The representation, the dichotomy of subject-object, the in-itself could be replaced by other mental categories. Does this lead to complete relativism? If not, how does one articulate all the different mental landscapes and understand their differences and our relation to them? Meyerson's prism could lead to a whole new conception of truth, knowledge, ontology and relationship to the world if we break down its implications and follow through all its consequences. Though it would take us beyond the limited scope of this article, I aim to do so with the help of Merleau-Ponty. Indeed, in this present article my focus is to adopt the point of view of Nietzsche's philology to show how Meyerson's prism is methodologically superior to those who have tried to describe and understand the human psyche historically. Others have omitted or added aspects to the text of experience, to the human mental facts, while Meyerson has maintained a faithful account of them. Ironically, Meyerson might have an even greater probity than Nietzsche himself, thus turning his own philological method against Nietzsche as we will see at the end of this study. I hope it can be demonstrated in this article how a philological approach can benefit any research, on top of significantly broadening the field of psychology by fully integrating the cultural and historical dimensions of human (and probably all living beings') existence.

1- Durkheim and the Dogmatism of the Fixity of Human Mental Categories

So we shall begin this study in earnest by comparing Meyerson's method to the one of the sociologists and anthropologists (the distinction between the two was, in fact, negligible in France in the nineteenth century and up to the first half of the twentieth century). Meyerson himself did so in the third chapter of the only book he ever published, *Les Fonctions psychologiques et les oeuvres*, by providing an overview of his method and commenting on the approaches of Durkheim and Lévy-Bruhl. He starts with Durkheim, underlining that, along with his nephew Marcel Mauss, he

wanted to take historicity into account, even the historicity of the spirit (and thus psychology) since Durkheim and Mauss claimed that “actual forms of thought might not have always been as we know them now” (Meyerson, 1995, p.122). Unfortunately, Durkheim did not maintain this historical and comparative attitude during his inquiry, since he implicitly posited that conceptual thinking was consubstantial with humanity, meaning that no humanity was possible without conceptual thinking, and therefore that concepts cannot emerge in history, cannot be a cultural product or innovation. This led Durkheim to draw a strict boundary between psychology and sociology:

The phenomena of the individual consciousness pertain to psychology, whereas the ones of the collective consciousness come under the authority of sociology, understood as a kind of natural history of man living in society, the most characteristic manifestations of the collective life (Pizarroso Lopez, 2018, p.40).

Psychoanalysis and (even more so) neuroscience still mainly practise psychology within this boundary delimited by Durkheim, leaving the historical and cultural approaches to sociology and anthropology, thus leaving out these dimensions of psychology. Conversely, Durkheim was studying the variety of social forms throughout human cultures, yet human psychological frames remained outside his research. This exclusion implies the “dogmatism of unity and permanence of logic” (Meyerson, 1995, p.123), which asserts that psychological functions and categories of humans are immutable, and that Durkheim presupposes as a universal and necessary truth. Nevertheless, according to Meyerson, the strength of this dogmatism relies solely on the fact that “the psychologist, the philosopher, the epistemologist [and the sociologist as well as the historian] have lived for a long time based on the fiction of the immutable man in front of the eternal nature, creating by an odd miracle diverse works” (Meyerson, 1987, p.77). This stance, instead of being posited as self-evident, should require an investigation on whether there is a universal and unchanging logic of the mind or not. Indeed, if there were

one, then it could be opposed to psychology, which would appear, in contrast, as a relative, empirical, *a posteriori* field, while logic would be a universal, *a priori* science that would be left unscathed by Meyerson's historical investigation and contextualisation. Such attempts, aligning with Durkheim's prejudice towards the fixity of human mental categories, have been numerous in philosophy. One may think for instance of Kant or Husserl and the latter's criticism of 'psychologism' in his early quest for a pure logic, supposed to uncover the formal categories and universal conditions of any signification. Such thinkers try to reach the primordial and independent matrix from which every spirit's experience follows. They hope to do so by looking for a universal grammar (or conditions) of the symbolical function, consisting in a core of unchanging categories. Therefore, once again, the question of the origin eclipses the examination of the concrete and specific psychological facts that constitute most of our daily experience. Nonetheless, there is no guarantee that there is only one logic or that it does not change through time. It is the systematic thinkers' prejudice to assume that such a universal logic exists. There is no reason to take their word for it and to accept this prejudice, especially since such thinkers "will not learn that man has become, that the power to know has also become" (Nietzsche, 2019, p.61). At the very least, the existence of a universal grammar of the mind should not be postulated before any exploration, but the question should be left open until it is investigated thoroughly and backed empirically thanks to a historical and ethnological approach. To implement such approaches in psychology is precisely what Meyerson's method consists of, so instead of being an argument against his method it rather seems that it is a justification for it, at least for a preliminary approach. Moreover, one might argue that this so-called 'psychological sphere' is in fact always already entangled with a particular ontology, epistemology and metaphysics. Language for example – which is often believed to partake in this psychological realm because it is specific to a time, place and culture – always involves an ontology through its very grammatical structure. Our logic and attitude to life are related to the structure of our language, that we are used to

considering as true. Therefore, it means that logic, ontology, epistemology and metaphysics are always culturally situated and particular, they are never universal. These domains might be able to apply extensively to everything, but only in certain ways, from a certain point of view and mapping of the world, namely according to a given mental landscape. Hence, one might accentuate some aspects of a language, turn it into a logic based on these aspects (for example some grammatical rules), make it 'purer' and then oppose it to the language (or to psychology), thus trying to depreciate the latter, despite their both sharing the same source. Thus, there is no radical distinction between psychology and logic, as if the latter could, starting from our language's structure, reach a purely objective and independent realm. As a result, those thinkers who want to attain a 'pure logic' would only ever manage to do so in relation to a particular language and mental or cultural landscape. Hence, the result would not be as universal as they think and, lacking in philology, they add to the text of experience when they claim that this logic is universal. Certainly, it could apply to all if everyone thought in the same way as they did; yet, wouldn't that deny the wealth of other ways to relate to the world and interpret our experience (this time removing aspects and elements from the text)? Are they not basing this 'pure logic' upon their own grammar, that they translate into a universal ontology, while it might rely on cultural preferences? Which is why, instead of this dogmatism – in reality, a blind ethnocentrism and reductionism – psychologists:

must substitute a more objective and critical attitude. They must strive to look, through the change of the products of the human spirit, for the eventual changes of this spirit itself, their nature and their extent. They must be honest towards change and acknowledge the unchanging (as well as the mutations of course) only after proof, after standing the test. To the history of the civilisations' forms, the psychologists add a new domain whose importance will only grow: the history of their deep psychological contents, the history of the psychological functions (Meyerson, 1987, p.77).

A history of this nature blurs and overcomes the rigid distinction previously established by Durkheim between sociology and psychology. Indeed, in Meyerson's framework, any psychological content, notion or mental category within an individual consciousness is always already informed by its society and, conversely, can express or become the symbol of the whole culture it belongs to when this individual thought is externalised in a work and enters the public space. Therefore, there are no *a priori*, self-evident, universal psychological concepts that sociology could use to explain only socio-historical and physiological facts prior to any historico-psychological investigation. Even the categories of the researchers have a history, and the same goes for the humans they are studying. Thereby, to have an honest and faithful inquiry, the sociologist must question these mental categories and understand them in their history, both his own and the ones of the society he is investigating. Hence, while the traditional historian uses an implicit psychology (*i.e.* one from the language and common sense of their culture) and applies it to the diversity that appears before them, viewed only from those same specific mental categories, the historian of psychological facts has an even more difficult task to fulfil "because, on top of the already demanding research of historical nature, they must square the effort of interpretation" (Meyerson, 1995, pp.136-137). In other words, one needs to "diversify this first research, discern a multiplicity of patterns and of layers of signification [...], to find the functions behind, through or within the contents" (Meyerson, 1995, p.137). Hence, the psychological historian's added value is to consider that even the mental categories and functions are a historical product, that they appear as a variety with crucial change and mutations. This applies to the researcher too: the mental categories must be investigated not only in others but in oneself as well. Far from contemplating a multiplicity of cultures in front of them – as if the researchers were not situated and were above the cultural field, separated from it and objectively dominating it – the psychological historian is an integrating part of the cultural field and always apprehends other cultures from his or her own categories and mental, cultural landscape. Therefore, scientists need to examine

their own mental categories and psychological functions and to treat them as particular, situated and biased, based on their own preferences and choices. In this way, the psychological historian uses the diversity found by the historian, sociologist or ethnographer to question one's own language and culture, to contextualise it and make it appear as embedded in a historical situation. Another line of thought opened by Meyerson is to ask what other paths the spirit could have taken, what other logics are available to humans other than the conceptual or modern one. The key question that separates Meyerson from Durkheim is the following: are there any other forms of thought or mental categories than the ones we know and use today in Western societies? Thus, we should question even our own familiar conceptual thinking and analyse where this tendency comes from, what it allows, hides, means, involves and expresses. The fact that Durkheim did not consider these questions at all and took conceptual thinking for granted emphasises that the typical historian or sociologist observes historically a variety of facts and juxtaposes them all according to the researcher's own mental categories. These categories that are not examined, because they are implicitly considered universal and eternal, shared by all humans or thinking subjects. The practical consequence of such a prism and the lack of philology is that it excludes the psychological categories from the field of historical research, while they deserve their place there, as Meyerson have powerfully argued. Moreover, what is especially interesting here is that this dogmatism of permanence is not simply a mistake or a wrong interpretation, but it is an integral part of the psychological history, and as such it is a meaningful and interesting object of study for the psychological historian. Indeed, this assumption that our psychological categories are universal and unchanging is linked to the emergence of systematic thought, which is not the essence of man nor thought but is a certain option that has a history and must be considered a particular psychological function situated within a type of culture. Hence, Meyerson asserts that "this fixist prejudice was originally linked to the theologico-metaphysical reflections on man" (Meyerson, 1987, p.77) and pertains to a specific culture: this idea or way to conceive and relate to the world

is subject to becoming, it has a birth within human culture and also maybe a death or different future, as postmodernism and phenomenology have already underlined the shortcomings of this paradigm. As a result, it is not historical psychology that is explained by a universal matrix; it is the emergence of the latter as a particular historical idea and cultural mode of explanation that is included in the former⁵. Thus, thanks to Meyerson's observations, the distinction between the individual and the collective cannot be clearly affirmed anymore, therefore it cannot confine psychology to a small corner of knowledge. On the contrary, historical psychology is interested in the entirety of our human experience and is situated at the crossroads of all of its dimensions and of all the disciplines. Nevertheless, in order to conceive things likewise, one must consider their own logic historically instead of considering it as an objective truth, which Durkheim failed to do. Thereby, if even the human spirit (or its fundamental categories and its kind of logic) is subject to situation, culture and historical change, then it is the role of the psychologist (or psychological historian) to establish this history, to highlight the diversity of forms the mind has adopted and the directions it has explored. This is what the comparison with Durkheim teaches us.

⁵ The same kind of reintegration within the frame of historical psychology could be applied to any attempts that would try to explain the changes in culture and mental categories (namely, how they come in succession) by the means of an external entity or factor, for example society or biology, because this entity or factor is not a cause that exists previously to the mental categories but is precisely one of them; it is a situated, cultural option to shape and define reality while others are also available. Even the notion of 'in itself' might be a cultural invention, a situated option that has no right to discredit the world of experience, of perception and of the 'mind'. Therefore, any given 'cause' or explanatory factor of the change cannot be final nor explain alone the whole historical psychology, but this factor is a part of the history of the mental categories and other ones could be opposed to it. That is the reason why the aim of historical psychology is not to discover the origin of our cognition or of its changes but to describe these changes, this variety with which we are always already faced, that we use to try to make sense of the world, and that one can only acknowledge, receive and describe, not explain for it circumscribes our knowledge and have always encompassed us.

2- Lévy-Bruhl and the Reduction of the Plurality of Human Mental Categories to a Dichotomy

After Durkheim, Meyerson studied Lévy-Bruhl in his book. Lévy-Bruhl's superiority over Durkheim from the standpoint of historical psychology is that the former accepted the possibility of a plurality of humanity's mental categories and ways of thinking, on top of providing rich empirical descriptions of this diversity. However, according to Lévy-Bruhl, this plurality is only reduced to two modes of thinking: the rational, logical and scientific one that we know (*i.e.* conceptual thinking), and the other, its complete opposite, the pre-logical, mystical and primitive participation. Lévy-Bruhl wants to see an 'opposition of nature', which is a problem according to Meyerson. Indeed, Meyerson notes that "it is not only one modality of thinking different from ours, but it is *the other* modality of thinking, its reverse: [...] anything that is not 'scientific' is 'primitive'" (1995, p.128; original emphasis). There is no other alternative for Lévy-Bruhl, man either relies on conceptual thinking or on a logic that does not possess notions such as the principle of identity or causality, which are very important to modern humans. Meyerson opposes to Lévy-Bruhl a methodological criticism of his notion of 'mentality', as it is not an accurate category but rather an abstract idea, a huge drawer that can gather very dissimilar experiences of different psychological nature, hiding those discrepancies behind a common name. Lévy-Bruhl's study is, therefore, empirical and yet it is not philological. Lévy-Bruhl is not very faithful in his interpretation of the facts because he creates this category of 'primitive mentality' (thus he adds to the text) and he omits a lot of aspects and variations in the cases he presents, which removes from the text. He clearly displayed a bias of confirmation since he aimed at consolidating his theory of a unique pre-logical and mystical mentality above faithfulness to details. Meyerson shares the same interpretation:

The functions are not studied for themselves and we have the feeling that it is not by chance nor by a lack of perceptiveness that Lévy-Bruhl proceeded in this way. He drew

from each function a particular aspect, namely the one thanks to which he could relate it to the rest in order to form the type he wanted to characterise: the prelogical and mystical mentality. He cared first and foremost about this whole (Meyerson, 1995, p.128).

Lévy-Bruhl did so to the detriment of the specificity of each distinct psychological function. It “resulted in a lack of precision in his study” (*ibid.*, 129) because Lévy-Bruhl concealed the internal diversity of all the facts and experiences he referred to. In fact, according to Meyerson, there is a multiplicity of different psychological functions behind the so-called ‘primitive mentality’, and they do not all pertain to the same logic. Indeed, they unfold within different dimensions of experience, represent different levels of culture, express different mental categories and functions that did not develop in the same society, at the same time, at the same pace and in the same direction or for the same purpose. Furthermore, even in our own culture, what Lévy-Bruhl calls the ‘scientific mentality’ is not as simple and monolithic as he thinks, but instead it unfolds across a number of layers and encroaches upon several systems of forms and series of mental activities at the same time. It is not even simply a mix of rational and primitive ‘mentalities’, as Lévy-Bruhl sometimes acknowledges, but our psychological life expresses a participation to countless psychological and axiological spheres and planes: we do not always adhere to scientific and rational reasoning, nor mystical thought, we engage with other logics (denied by Lévy-Bruhl) such as perceptual, emotional, artistic logic, to name a few. However, carefulness is needed here, and one should not go from the position of a dichotomy to a multiplicity within which the pure uniqueness of each element prevents making any comparison. Indeed, Meyerson’s criticism of the concept of mentality does not imply that there are only particularities, that each culture’s psychology is a separate island and that we should not be making any connections between different cultures, societies and psychological functions, for there are influences and a history of the psychological functions, with their continuities and discontinuities or breakthroughs that can be

retraced. He is simply warning that the connection must be based on probity (on all the facts) and include all aspects of the parts it is linking. The problem with Lévy-Bruhl is that he tried to reach directly, without intermediaries, the total man – namely, the totality encompassing all aspects – of ‘primitive’ cultures, while he did not spend enough time checking if there was even such a united, cohesive and relevant whole of ‘primitive culture’ in the first place. In short, Lévy-Bruhl has not studied these functions separately enough to check whether they converge on a single source or not. After examining such an attempt, which has led to the shortcomings I have underlined, Meyerson suspects that the direct “study of the mentality of the total man would lead to generalisations that threaten to cloud both the simultaneous diversity and the real successive variations” (Meyerson, 1995, p.134). That is why Meyerson favours a “study of the separate functions” (*ibid.*, 135) and emphasises the variation, the specificities of particular and delimited sectors of the mental activity. Meyerson does not look for the universal but for the wealth of nuances and variations (*i.e.* the differences, the contrasts and also the links). It is easier to avoid biased interpretations and arbitrariness when focusing on a given aspect rather than the whole. To study the functions allows one to focus on special differences and to elaborate an accurate, meticulous work instead of looking for a very general notion that would encompass a culture in its entirety, thus becoming too vague and too abstract. Hence, we need to be especially careful not to encompass and reduce the various psychological contents to a singular and imprecise category like ‘mentality’ that denies many aspects of the mental contents. First, we must look for a particular form of mental life, specify its aspects and circumscribe them; only then can we try to compare it to others: the “comparison would only be strengthened” (Meyerson, 1995, p.59) by such an approach and chronology. Therefore, underlining the common points – which is welcome too, because Meyerson does not only study the differences of human psychological variety but also their common points and mutual influences – should always come after having formerly strongly highlighted the differences, as they are too often overlooked.

Nevertheless, behind all these functions, we are always talking about the same human, the concrete human of a given time, place and culture, expressed in all these different fields, encroaching on all these numerous dimensions and series of the mental functions. That is why, instead of Lévy-Bruhl's conception of the total human, we should turn towards Marcel Mauss' as an approach to the interactions between the different functions that should, in his opinion, be examined, but in a way that must not be detrimental to the functions themselves (taken separately). Meyerson can agree on such a conception of the total human, whereas about Lévy-Bruhl's he wrote:

Much as the analysis of relations between functions appears useful and even necessary when it is established on accurately developed and specified facts, a description of mentality that risks wiping off the aspects particular to each function seems unfavourable to the progress of historical analysis (Meyerson, 1995, p.134).

Therefore, to try to discern a type and coherence through the multiplicity and thus find the 'total human' of a time and place is an understandable endeavour and is legitimate but not to the detriment of the multiplicity: it is valid only insofar as it does not betray and falsify the text of the different functions and categories. In essence, such an endeavour must not overthrow a precise and rigorous study of the different functions themselves. Only by doing so can one notice and affirm a path followed in common by different cultures. This is what Lévy-Bruhl misses when he conceives his two 'mentalities' as radically opposite and exclusive: he can see common points within a 'mentality' (and even adds common points that do not exist, hence hiding the conflicts and specificities of the plurality of experiences he is examining), but his view does not tolerate any common points between the two 'mentalities' because he postulates their heterogeneity and opposition. Whereas, when we clarify the study of the different functions (for instance causality or the principle of identity) in the different societies that Lévy-Bruhl took as examples, "we notice not an absence of cause or reason, but a particular form of cause and reason"

(Meyerson, 1995, p.131). Certainly, they take on a different shape than the one we are used to, yet they are not invalid in their operations as a psychological function. This is also the conclusion of Frédéric Fruteau de Laclos who writes: “the psychologist will refrain from saying that the notions of causality and identity are present in us, absent in the others, but they will affirm that diverse forms of causality and identity have manifested here and there” (2012, p.59). To prove his point, he draws on Ignace Meyerson’s uncle, Emile Meyerson, who strove (E.Meyerson, 1932) to demonstrate that the ‘primitive’ individual’s association with a parrot for example is not so different from the physicist’s association between a solid, a liquid and a gas (for instance the different states of water); it simply does not follow the same reasons – the physicist relies on a similarity of elements, whereas the ‘primitive’ relies on cosmological reasons for instance –, but it is the same psychological function of association and identity (or identification) that is at work in both cases. Thus, Lévy-Bruhl’s claim of a radical heterogeneity between the two logics is undermined. The two ‘mentalities’ are not as heterogeneous as he thinks (not an absolute otherness) and each ‘mentality’ is not as homogeneous as he thinks either. Therefore, Lévy-Bruhl’s concept of mentality is both saying too much (about the ‘mentality’, as if this hotchpotch of a poorly defined multiplicity was one of humanity’s two exclusive modes of thinking) and too little because it excludes the possibility of yet other cohesive modalities of thinking (which, consequentially, rules out their accurate examination too). Hence, when we apply the philological method and pay attention to the details of the experiences he describes, we realise that “Lévy-Bruhl’s analysis itself highlights not an opposition of two radically different conceptions but a complex history where, in each step, there have been particular textures, particular complexities” (Meyerson, 1995, p.131) that one can compare if they wish to, but only if they have made sure the individual specificities are respected and not denied.

3 - The Possibility of a Hierarchisation of Plurality: Towards Perspectivism?

Thus far, this study has established, thanks to the philological approach, that there is a plurality of mental categories and of ways to understand the world (with different mental landscapes). However, does this mean that, among this plurality, a given culture is epistemologically superior to the others, more adequate to reach 'the truth'? For example, it seems this was the case for the modern, rational logic according to Lévy-Bruhl. Indeed, he calls the other logic a 'pre'-logic, which strongly implies that it is nonsensical or that this form of thought is only beginning to make sense of the world and could only fulfil itself as a proper logic if it became, like ours, a conceptual logic. This consideration entails the notion of progress (already abundantly commented and criticised), understood as a universal march towards the only natural development (in this case, mental development) that different societies realise and develop more or less quickly without a single other option or direction: the destination has forever been set in stone, and, according to the ethnocentrist progressists, this apex of human evolution is the scientific, modern, rational man. Even if there are good reasons to claim that modern society has some advantages, a proponent of the idea of progress would not consider that a society, culture or logic is good *at* something particular, for specific purposes and according to given criteria and values – implying that other ones could be good too, and even better than ours, at other things and for other purposes – but they would claim it is simply the best *per se*. Everything else is not only different but also deemed to be an inferior step towards this best in itself (in most cases the modern, Western culture, conceived as the pinnacle of civilisation and universal model) that could not completely develop and stopped before reaching the goal. Thus, on the one hand, the core of the idea of progress is that there cannot be several and divergent lines of evolution but only one; and since Lévy-Bruhl declares that the other logic is 'primitive', then our rational logic would be the fully fledged one. Even the very term

of 'pre-logical' involves an ethnocentric bias: this 'logic' or mentality does not have a name of its own, which indicates that it is not considered for its own sake but only through the prism of modern logic. The anteriority implied by the term 'pre'logical shows that we are looking at this logic only negatively, seeking which parts of our logic are absent from it, as if our conceptual logic was the unique and complete picture. In this framework, any other logic will only ever be considered from our point of view and according to our criterion, namely the modern, occidental one. To treat our logic as the complete and unique one is adding to the text of experience because other alternatives are possible and valid, and to deny to other logics their autonomy and validity is to remove from the text, so the progressivist point of view lacks probity both by excess and by omission. Therefore, I do not think that such a way of differentiating and hierarchising between the different conceptions of the world is adequate or legitimate, since it imposes a unique perspective and its own prejudices on others while also not being philological enough and denying a lot of other aspects and considerations. On the other hand, the opposing line of thought – rejecting the idea of unilinear progress – acknowledges the cultural plurality and the fact that different cultures can be good at different things. Meyerson's perspective on psychology, which recognises plurality, seems more interesting to me than the alternative that consists in deeming any other way of thinking different to one's own as illusory beliefs, errors or mistakes, for the latter alternative rejects and denies the wealth of ways to understand the world.

This problem of comparing different logics is very much analogous to Nietzsche's problem of values, which is in his mind the fundamental problem of philosophy. Indeed, Nietzsche deals with the multiplicity of cultures as well. Each of them possesses its own values or moral compass that Nietzsche wants to evaluate in order to promote the ones that are the most favourable to living. Thus, in both cases, the problem is to hierarchise a plurality of options. In Nietzsche's framework, the question is formulated as follows: which culture, with its set of mental categories,

involves better values and promotes a better kind of life than another? It can be noted that the values are, in a sense, a specific case of mental categories. Indeed, the categories pertaining to Meyerson's inquiry can be criteria and purposes. Yet, they do not need to be so, since values in the Nietzschean sense – namely, criteria or purposes – are only a particular type of human mental category and psychological function among many others. In this specific sense, Meyerson's task is (quantitatively) broader than Nietzsche's, for the latter does not deal with all of our mental categories but only with the normative (or axiological) ones that grant values to the rest. When one looks at what cultures (understood as the organisation of human activities or as a general outlook and attitude to life) allow, it seems that they are not all equal regarding living or experience, and propose very different types of existence. Hence, in order to undertake the task of comparing and evaluating the worth of a culture's values, Nietzsche developed the method he named genealogy. Such a method aims at exploring the wealth of different human criteria, no longer according to a unique and universal truth or natural development but according to the kind of life they promote, which requires (according to Nietzsche) to look at the drives or values motivating any thought, action, judgement or culture. Frédéric Fruteau de Laclos depicts the difference between genealogy and Meyerson's method by using a spatial metaphor. He does indeed describe genealogy as the examination, in the case of morality, of "what has an effect *under* the morality, at work since the origin of the moral conceptions and nevertheless hiding in the present, unrevealable through morality itself" (Fruteau de Laclos, 2012, p.3, my emphasis). This spatial metaphor is also present within the Nietzschean corpus, because the genealogical method is understood by Patrick Wotling – a French philosopher, eminent specialist and translator of Nietzsche – as the "thought of the underground" (Wotling, 2016). Nonetheless, Frédéric Fruteau de Laclos addresses a criticism to Nietzsche's practice of genealogy, as it simply finds the unconscious psycho-physiological foundation of our present under the guise of morality, but without considering other ways to live, other values, other relations to the world... I do not fully agree, as Nietzsche suggests

opposing the values of the weak – the ones that have dominated since the rise of Socratism and Christianity – the values of the strong, and this entails a whole other way to relate to the world and to others, for example with no pity or compassion, because this is understood as something that leads to becoming weak and ill from others' misfortune. However, Frédéric Fruteau de Laclos is right in the sense that Nietzsche is stuck in this opposition between weak and strong (or, equivalently, between slaves and masters), which becomes an idealised or artificial dichotomy and prevents Nietzsche from understanding the world and relation to others outside of the realm and limitations of Christian morality. Nietzsche shortly considered the historical diversity; however, he hastily erased the peculiar differences and idiosyncrasies by gathering them all under the term 'strong', 'noble' or 'master' values, in the same way as Lévy-Bruhl reduced all the diversity of the mental functions to two opposite 'mentalities'. Indeed, in the following extract from *Beyond Good and Evil*, is the resemblance to Lévy-Bruhl's frontal opposition of the two mentalities not striking?

On a tour of the many finer and coarser moralities which have ruled on earth or still rule I found certain traits regularly recurring together and bound up with one another: until at length two basic types were revealed and a basic distinction emerged. There is *master morality* and *slave morality* (Nietzsche, 2014, p.241, Nietzsche's emphasis).

On top of that, right after this sentence, Nietzsche tries to explain the other cases, in fact most of them, by a blend of the two moralities, exactly just as Lévy-Bruhl tried to defend his model's lack of grasp on our experience by arguing that the two mentalities intermingle in most of our daily life. Nevertheless, such defence of a composition of the whole spectrum based on only two fundamental elements is an *ad hoc* way for these thinkers to safeguard their dichotomy and ignore the other cases (the moral and mental varieties) in their wealth and specificity, never considering them closely and in their own right. What Nietzsche is doing here is adding an *ad hoc* hypothesis to save a principle that starts to be visibly flawed

instead of rethinking the whole situation and providing a single principle that can account for it. This is a typical case of a lack of philology, something that Nietzsche has denounced on multiple occasions. Thus, Nietzsche does not discover many different values in other cultures but mostly sees in them the opposite of Christianity, its antithesis, not in a diversity of ways but as one: the values and morality of the strong. Nietzsche simply reverses Christian values, under the justification that they were the ones to proceed an inversion of the values in the first place: “what makes one ill is *good*; what comes from fulfilment, from overabundance, from powerfulness, is *bad*: this is how the believer feels” (1996, §52, p.113, Nietzsche’s emphasis). Therefore, values must be inverted once again to be ‘turned back on their feet’, reverted to their original, healthy state. This process is called by Nietzsche the ‘transvaluation’ or ‘revaluation’ of all values⁶. However, by advocating for their reversal, he only acknowledges two opposite, ‘antithetical’, conflicting poles instead of an abundant diversity. Repeating the same approach as Lévy-Bruhl, Nietzsche thereby falls victim to the same methodological criticism of a lack of philology (which is ironical enough, given Nietzsche was the one to baptise this method and advocate for it, as well as for perspectivism, alas maybe only insofar as it allowed him to fight against his greatest enemy: Christianity, and not as an autonomous method). Whereas Meyerson’s method seems more philological for it allows one to explore radically different values, in any culture, and even to propose new values and study their emergence as well as their implementation, to see when and where others have been possible. This is the method Frédéric Fruteau de Laclos contraposes to Nietzsche’s genealogy, and which he calls ‘anamnesis’ (a reference to the works of Michel Serres and Isabelle Stengers). This method consists in:

taking a present point of view and taking it back to the past to show it is only one point among others. What comes out is not something special *below* this point of view [in

⁶ See for example: “We must direct our hopes [...] towards spirits strong and original enough to make a start on antithetical evaluations and to *revalue* and *reverse* ‘eternal values’” (Nietzsche, 2014, p.142, my emphasis).

contrast to the genealogical method of Nietzsche, where drives appear below the Christian morality, as its motivation and its true meaning], but, rather, *besides* it, other points, which are other possible positions (Fruteau de Laclos, 2012, p.3).

Therefore, Nietzsche's genealogical approach hides a historical, cultural and axiological wealth and complexity. If one wants to hierarchise, it has to be done in a way that respects the multiplicity in its diverse specificities, and not according to an arbitrary and artificial dichotomy, which is always a reduction, an impoverishment and an abstraction. This more philological approach to genealogy involves evaluating each value on its own ground, thus discerning precisely in what aspects this given value is good for living and in what other aspects it produces exhausted humans with no will or power to live and create. Hence, the values and cultures should not be treated from afar and as one or two broad categories, but they should be examined one by one, in their own terms, according to a type of perspectivism that respects each culture's and value's specificities. Such a broad and perspectivist typology (acknowledging more than two types of values and moralities) is not forbidden by Nietzsche's framework, and Nietzsche even describes very accurately the values of Christianity, Buddhism or science for instance, but he almost never goes into detail when writing about the values of the strong and the other cultures in general. Thus, even though he did not prohibit this kind of typology, Nietzsche did not fully advocate for it either and ended up favouring a dichotomy. He did so probably because the main purpose of his examination of cultural diversity was to oppose the Christian values. Nevertheless, it should not be underestimated that a pluralist approach to genealogy could radically change the way we live, by highlighting and proposing to adopt values other than either the Christian ones or their opposite. Nietzsche's dichotomist bias is not to blame unconditionally though, for he has at least tried to change our values and promote a more vigorous life; Meyerson, though, solely adopts a descriptive, philological and even somewhat disinterested stance in his work. Indeed, concerning human life and values,

Meyerson does not want to decide or maybe did not see there was something that could be decided on this axiological basis. Hence, his historical method does not aim to change our values, categories and way to live (unlike Nietzsche), but simply tries to describe what has already happened, fleshing out a history of human psychological functions. Even the term 'history', in opposition to genealogy or axiology, reveals that Meyerson's inquiry is oriented mostly from the present to the past, trying to understand it, while Nietzsche tries to see in the past or other cultures what could be useful for our present and future, to improve our existence. Meyerson's method does not help directly in hierarchising a multiplicity, although it prevents others from making absolute and reductionist statements since it requires from them to thoroughly study each culture according to its own terms and to not impose a single, unique perspective on them, eliminating what does not fit like a Procrustean bed and deeming what is different to be inferior (as Lévy-Bruhl did). As a result, I think that only through Meyerson's descriptive approach does it become possible to truly understand the variety of values that are different from our own and those of our society. Before bringing the insights of the past to the present in order to shape the future, one should first look philologically at the past because it could allow us to glean even more insights and hold a fairer judgement. Any attempt at hierarchising a diversity should first adopt Meyerson's method and meditate on its results in order to explore the variety and wealth of human knowledge in all its shapes, types and aspects. Maybe a normative stance could be attempted afterwards, after a rigorous examination of the diversity, giving a differentiated value to different perspectives and worldviews. Nevertheless, the criterion used must be specified and will always be only one way to look at it among others. Hence, a description of the various psychological functions through human history and culture can help us discern different values (in the sense of societies' or individuals' criteria and purposes) and thus could be a first step towards a broader genealogy. Although Meyerson himself did not practise or promote this additional step of evaluation, he has undoubtedly helped anyone who wished to do so when he sketched the history

of the psychological notion of work for example (understood in the more precise sense of labour or toil in this occurrence). Indeed, toil, which was initially a means towards an end, has sometimes become an end in itself in our contemporary societies, and that is precisely the status of a criterion or purpose. It is exactly these kinds of entities that Nietzsche evaluates genealogically. Thus, by outlining the history of a highly axiological notion (although there are many more such notions that should be investigated historically, such as merit or inheritance for instance, and with this we would only be staying within the frame of contemporary, modern societies; there are many more criteria and values that belong to other cultures or more specific spheres of action), Meyerson lays the ground – namely, the necessary knowledge – for a comparison and evaluation of these values-criteria. It is a necessary step any genealogist must make since firstly one has to understand each individual value itself before being able to compare several of them and evaluate them. Without this step, one may once again find a dichotomy instead of acknowledging a rich diversity. In short, understanding variety comes before evaluating it. Therefore, Ignace Meyerson's historical and comparative psychological method is not at odds with Nietzsche's. On the contrary, it is the necessary foundation for any genealogy, which simply emphasises the axiological dimension of the investigation once the description has been firmly and philologically elaborated on. Consequently, and to extend the spatial metaphor, one could very well look simultaneously or successively below and laterally, below the many different points of view that Meyerson's historical method discovers – in essence, finding the drives and values motivating them –, instead of mostly only Christianity (so only one cultural *topos*) in Nietzsche's framework, thus combining the methods and virtues of anamnesis and genealogy. This double approach is possible because each cultural landscape has its own drives and values, its own physio-psychological underground, and these cultural landscapes are numerous and varied. Hence, these two methods or prisms are not mutually exclusive; they can strengthen one another. Their collaboration leads to an acknowledgement of a manifold diversity, so that all

thinkers that aim to hierarchise human cultural diversity (with their own criteria and perspective) will do so in a pluralistic way, adopting a perspectivist stance that implies sorting a diversity in a way that acknowledges all the specificities and does not reduce the diversity to a mere dichotomy.

Conclusion

Throughout this study, I have tried to illustrate how Meyerson's psychology differs from the prisms that dominate the field today, thanks to his historical approach to the psychological functions through a comparative examination of various human works. I have used Nietzsche's method of philology to distinguish Meyerson's method since he has emphasised a forgotten (or underestimated) aspect of psychology: its cultural and historical dimensions. Drawing some inspiration from his approach could probably help psychologists to renew their method and objects of interest thanks to a more radical consideration of the historicity of the human psyche and categories. An example has allowed me to better flesh out Meyerson's method at work, illustrating how psychologists could become interested in much more varied documents than the ones they usually refer to. To do so could broaden psychology's scope immensely, allowing an investigation of any human work (from any given time or culture) from a psychological standpoint. In such a framework, issues concerning language, social life and cultural organisation can formally enter the field of psychology, as they help discern the mental categories they form the background of and rely on. Moreover, I have also tried, still thanks to philology, to show how Meyerson's method is different from other historical approaches to psychology, namely those of Durkheim, Lévy-Bruhl and Nietzsche. Meyerson is philologically superior to these authors, for he has respected the wealth of variations we can notice in experience. Indeed, he thought that human psychological functions, organising concepts and spirit in general vary greatly through time and culture (contrary to Durkheim), not only in two opposite ways but in numerous diverse ways (contrary to Lévy-Bruhl and Nietzsche). Therefore, Meyerson's philological reading

of sociologists has shown that they were missing both the cultural and historical dimension of psychology (meaning that human logic and concepts are not always the same but are subject to change and variation) and the psychological dimension of culture and society (namely, the fact that a culture is also expressed in the mental categories that humans use to make sense of the world, speak and live). Furthermore, Meyerson's difference from Nietzsche also lies in the fact that Meyerson tries to observe and document the psychological variations through time and culture as widely and accurately as possible, thus adopting a descriptive stance, whereas Nietzsche wishes to evaluate and adopts a normative approach. Even though Meyerson has a superior probity over Nietzsche (for he really insists on the plurality and specificity of each culture, rejecting the reduction to a dichotomy), one could add another dimension to his inquiry: namely, the axiological dimension that Nietzsche has discovered and developed thanks to his genealogical method, which also applies to human cultural diversity. Indeed, the conclusion of Nietzsche that we should keep in mind is that our different cultural and mental landscapes express different values, affect our lives and can be evaluated and favoured on this basis. This is a very unique, interesting and useful approach that we tend to forget as researchers, absorbed in our theories, but that holds a concrete influence and impact on our lives and choices, which makes it complementary to any descriptive (or purely theoretical) approach. The benefit of the comparison with Meyerson's method is that it encourages genealogists to make sure that the attempts to compare, evaluate and hierarchise human cultural diversity are based on a philological outlook that respects the plurality and wealth of values, rather than imposing a single cultural view, preference or problem on the diversity. In this way, the comparison should not lead to an abandonment of genealogical method; on the contrary, it strengthens the undertaking by basing it on a more solid and philological ground. Thus, Meyerson does not undermine Nietzsche's originality and importance as the thinker who wants humans to take their fate into their hands as a species and

as a society by evaluating and choosing their way to live instead of leaving it to chance and blind historical tradition.

These several comparisons of Meyerson's method with other ones (resulting each time in a lesson of philology) show us that his method can be applied in many (if not any) field of knowledge. The key point always showcased by the comparison is that researchers should pay attention to the cultural and historical variations in order to make sure that scientists avoid ethnocentric biases and unnecessary hypotheses that are not simply more 'cost-heavy' theoretically but may even skew research by concealing many aspects of experience that might be vital and shape our results (or even questions and issues) differently if they were taken into account. Hence, researchers should or could adopt a pluridisciplinary approach instead of staying confined within the strict limits of a single field. Such limits lead to some aspects or dimensions of experience being overlooked (by leaving them to other fields), and we become blind to these influencing factors in our field, thus resulting in a lack of probity. Therefore, by bringing a philological, historical and cultural approach to psychology, Meyerson's approach spilled over the strict boundaries of the human sciences revealing that our concepts are always rooted in a culture and time, situated in a perspective that highlights some aspects of reality but conceals others. Thus, by acknowledging the diversity of human mental categories, Meyerson opened a whole new continent that could be investigated in a pluridisciplinary way, at the crossroads of all sciences, fields, methods and documents. By leaving our modern and western cultural comfort zone, we might discover alternative ways to think and concepts that could reshape all our findings and even our problems, values and perspectives. Furthermore, since our concepts or mental categories inform and determine what we know, the acknowledgement of their situationality and partiality should lead to an epistemological and ontological revolution. Indeed, is our knowledge only relative? What is our relation to the world? Maybe the dichotomy subject-object is merely a cultural invention so a whole continent of epistemological

and ontological interpretations could emerge and be open to exploration as a consequence or implication of Meyerson's prism. His inquiry would not then be simply confined to the scope of psychology or even to the human sciences anymore but would be the prerequisite (as the exploration of human cultural and historical diversity) to a philological ontology and epistemology, to a redefinition of truth and knowledge and, perhaps, even to a renewal of metaphysics. These important issues will be the subject of a second article.

Bibliography:

- Bruner, J. (2005) Ignace Meyerson and cultural psychology. In: Erneling, CE. and Johnson, D.M. (Eds.) *The Mind as a Scientific Object: Between Brain and Culture*. New York, NY: Oxford University Press, 402-412.
<https://doi.org/10.1093/oso/9780195139327.003.0029>
- Deutscher, G. (2010) *Through the Language Glass. Why the World Looks Different in Other Languages*. Metropolitan Books.
- Durkheim, E. (2013) *Les Formes élémentaires de la vie religieuse*. Presses Universitaires de France.
- Fruteau de Laclos, F. (2012) *La Psychologie des philosophes. De Bergson à Vernant*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.frute.2012.01>
- Gladstone, W. E. (2010) *Studies on Homer and the Homeric Age* (vol.3). Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511708114>
- Lévy-Bruhl, L. (2010) *La Mentalité primitive*. Flammarion.
- Mauss, M. (2013) *Sociologie et anthropologie*. Presses Universitaires de France. <https://doi.org/10.3917/puf.maus.2013.01>
- Meyerson, E. (1932) *Identité et réalité*. Félix Alcan.
- Meyerson, I. (1995) *Les Fonctions psychologiques et les œuvres*. Albin Michel.
- Meyerson, I. (1987) *Ecrits 1920-183. Pour une psychologie historique*. Presses Universitaires de France.

- Meyerson, I. (1957) *Problèmes de la couleur*. SEVPEN.
- Nietzsche, F. (1996) *L'Antéchrist*. GF Flammarion.
- Nietzsche, F. (2014) *Beyond Good and Evil*. Penguin Classics.
- Nietzsche, F. (2005). *Le Cas Wagner. Crépuscule des idoles*. GF Flammarion.
- Nietzsche, F. (2019) *Humain, trop humain I*. GF Flammarion.
- Nietzsche, F. (1994) *On the Genealogy of Morality*. Cambridge University Press.
- Nietzsche, F. (1997). *Vérité et mensonge au sens extra-moral*. Babel.
- Parot, F. (2000). Psychology in the human sciences in France, 1920–1940: Ignace Meyerson's historical psychology. *History of Psychology*, 3(2), 104–121. <https://doi.org/10.1037/1093-4510.3.2.104>
- Pastoureau, M. (2017) *Red: The History of a Color*. Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9780691251370>
- Pizarroso López, N. (2018) *Ignace Meyerson*. Les Belles Lettres. <https://doi.org/10.1037/a0030533>
- Pizarroso López, N. (2013). Mind's historicity: Its hidden history. *History of Psychology*, 16, 72-90.
- Stengers, I. (1997) *Cosmopolitiques III. Thermodynamique : la réalité physique en crise*. La Découverte – Les Empêcheurs de penser en rond. 19–30. [found in Frédéric Fruteau de Laclos 2012].
- Wotling, P. (2016) *La Pensée du sous-sol. Statut et structure de la psychologie dans la philosophie de Nietzsche*. Allia.

**METODA HISTORYCZNA W PSYCHOLOGII W UJĘCIU IGNACE'A
MEYERSONA. LEKCJA Z DUCHA NIETZSCHEAŃSKIEJ FILOLOGII DLA BADANIA
LUDZKIEJ RÓŻNORODNOŚCI W CZASIE I KULTURZE**

Abstrakt

W odróżnieniu od współcześnie dominujących szkół psychologicznych podejście Ignace'a Meyersona wnosi do psychologii podejście historyczne i kulturowe. Tym

samym oferuje alternatywny sposób rozumienia ludzkiej psychiki. Przyjmując za Nietzschem, że filologia jest sztuką i metodą dobrego interpretowania pokażę, jak Meyerson dokonuje filologiczno-krytycznej lektury prac kilku socjologów, którzy stosowali podejście historyczne i kulturowe, ale pozostawili psychologię poza obszarem swoich zainteresowań. Tak więc konfrontacja z Durkheimem, Lévy-Bruhlem i Nietzschem pozwoli wydobyc specyfikę metody historycznej Meyersona, a także uwypuklić jego koncepcję psychologii w opozycji do socjologii i genealogii. Uznanie kulturowego i historycznego wymiaru psychologii, ale też psychologicznego wymiaru kultury, musi prowadzić do interdyscyplinarności, gdyż wszystkie nasze koncepcje i pojęcia są usytuowane kulturowo i historycznie i muszą być rozpatrywane w sposób skontekstualizowany.

Słowa kluczowe: historia, socjologia, kultura, psychologia, interdyscyplinarność, wielodyscyplinarność, metodologia

Abstract

By contrast to the contemporary dominant schools in psychology, Ignace Meyerson's outlook is situated at the level of culture and brings a historical approach to psychology, thus offering an alternative prism for understanding human psyche. Following Nietzsche's definition of philology as the art and method of interpreting well, I will show that Meyerson undertakes a philological and critical reading of several sociologists who, while adopting a historical and cultural approach, have left psychology outside of their research. Thus, a confrontation with Durkheim, Lévy-Bruhl and Nietzsche will allow us to underline the specificities of Meyerson's historical method as well as to highlight his conception of psychology, in opposition to sociology and genealogy. Meyerson concludes that acknowledging both the cultural and historical dimension of psychology and the psychological dimension of culture leads towards interdisciplinarity because all our concepts and notions are culturally and historically situated and should be put into context to be effective and enlightening. Meyerson's emphasis on the plurality, wealth and diversity of human

mental categories through culture also opens a whole continent of divergent or complementary interpretations that could lead us, if we put the ethnocentric stance to the side, to radically modify our findings, prisms and questions.

Keywords: history, sociology, culture, psychology, interdisciplinarity, pluridisciplinarity, methodology



HYBRIS nr 63 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.63.02>

BOGDAN BANASIAK

 0000-0002-0120-529X

Uniwersytet Łódzki

bogdanbanasiak@gmail.com

GILLES DELEUZE – DZIEŁO-ŻYCIE. BIOGRAFIA INTELEKTUALNA

Umierają tylko organizmy, nie samo życie
(Deleuze, 2007, s. 151).

Gilles Deleuze urodził się 18 stycznia 1925 roku (w niedzielę o godz. 2.45) w Paryżu przy ulicy de Bizert, w 17. dzielnicy, zwanej Batignolles-Monceau (położonej na prawym brzegu Sekwany w północno-zachodniej części miasta), w której też przez większą część życia mieszkał i pracował. Od najmłodszych lat cierpiał na zaburzenia oddechowe. Pochodził z niezamożnej, konserwatywnej, mieszczańskiej rodziny. Ojciec, Louis René, pochodzenia prowansalskiego, weteran pierwszej wojny światowej, członek stowarzyszenia kombatantów Croix-de-Feu,

antysemity ([b.n.a.1]), był inżynierem, matka, Odette, z domu Camaüer, nie pracowała.

Wbrew tradycji, Deleuze edukacji nie rozpoczął w katolickiej szkole prywatnej, lecz w publicznej – prawdopodobnie ze względów finansowych (tamże) – w swojej dzielnicy, w roku 1932. Wojna (lato 1940 roku) zastała rodzinę Deleuze'ów w Deauville w Normandii, gdzie od kilku lat spędzali wakacje. Rodzice postanowili zostawić Gillesa w pensjonacie w miasteczku i tam przez rok uczęszczał on do szkoły, w której młody nauczyciel, Pierre Halbwachs¹, rozbudził w nim upodobanie do literatury (lektury André Gide'a, Charlesa Baudelaire'a i Anatola France'a). Po powrocie do Paryża Deleuze kontynuował naukę w szkole podstawowej w swojej dzielnicy, a po jej ukończeniu – w liceum Carnot także w 17. dzielnicy (uczył w nim Maurice Merleau-Ponty, choć w innej klasie, jego nauczycielem filozofii był zaś Pierre Vial, a kolegą z klasy – Guy Môquet²), gdzie w ostatniej klasie rozpoczął lektury w przedmiocie filozofii, następnie zaś kontynuował naukę przez rok w liceum Henri IV w 5. dzielnicy (studia dla wybitnych uczniów).

Ojciec Deleuze'a pracował w fabryce, która początkowo produkowała sterowce, ale przez okupantów została przekształcona w fabrykę gumowych tratw ([b.n.a.2]). W roku 1941 Deleuze zaprzyjaźnił się z Michelem Tournierem (1924-2016), który zabrał go do szpitala Salpêtrière na otwarte wykłady lekarzy psychiatrów: Théophile'a Alajouanine'a i Jeana Delay'a. Także za pośrednictwem Tourniera poznał Maurice'a de Gandillaca oraz Marie-Madeleine Davy³ i do wyzwolenia był uczestnikiem spotkań intelektualistów i pisarzy, organizowanych przez Davy w każdą ostatnią sobotę miesiąca na zamku La Fortelle

¹ Syn Maurice'a Halbwachsa (zmarłego w 1945 roku w obozie Buchenwald), znanego socjologa ze szkoły Émila Durkheima.

² Guy Môquet (1924-1941), walczący komunista, najmłodszy spośród dwudziestu ośmiu zakładników rozstrzelanych w obozie w Châteaubriant, przeszedł do historii jako jeden z symboli ruchu oporu.

³ Specjalistka w zakresie francuskiej średniowiecznej teologii mistycznej, uczennica słynnego historyka filozofii Étienne'a Gilsona.

(w pobliżu Rozay-en-Brie w departamencie Sekwana i Marna) (Dosse, 2007, s. 114-117)⁴, w których brała udział cała paryska elita intelektualna⁵.

Podczas okupacji odbył lekturę dzieła Sartre'a *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej* (wyd. 1943), które bardzo go poruszyło, obejrzał też spektakl dramatu *Muchy* w teatrze im. Sarah Bernhardt, a w roku 1944 dla żartu napisał pastisz Sartre'a pt. *Description de la femme: pour une philosophie d'autrui sexuée* (Opis kobiety: ku filozofii innego seksualnie)⁶.

Trzy lata starszy brat Deleuze'a, Georges, aresztowany 2 lipca 1944 roku za działalność w ruchu oporu, zginął w pociągu w drodze do obozu koncentracyjnego w Buchenwaldzie⁷. Śmierć ta ogromnie wstrząsnęła rodzicami Deleuze'a, którzy zaczęli darzyć zmarłego prawdziwym kultem, Gilles zaś pozostał dla nich jedynie „bratem bohatera”.

W roku 1945 Deleuze rozpoczął naukę w klasie maturalnej w słynnym, powstałym w XVI wieku liceum Louis-le-Grand⁸, gdzie jego nauczycielami byli m.in. Ferdinand Alquie, Georges Canguilhem, Maurice de Gandillac i Jean Hyppolite. Z kolei w liceum Henri IV uczęszczał na wykłady Jeana Beaufreta, który jako pierwszy wprowadzał we Francji myśl Martina Heideggera. Mimo że nauczyciele oceniali jego zdolności jako wyjątkowe, nie dostał się do École Normale Supérieure (nie zaliczył egzaminu ustnego z powodu trudności z oddychaniem), ale z uwagi na doskonałe wyniki otrzymał stypendium na studiach filozoficznych na Sorbonie, gdzie jego nauczycielami byli ponownie Georges Canguilhem i Maurice de Gandillac, a także Gaston Bachelard i Jean Wahl. Tam też poznał swych przyszłych przyjaciół, François Châteleta (1925-1985), Michela Butora (1926-2016), Oliviera Revaulta

⁴ Badacz korzystał z niepublikowanych archiwów oraz informacji świadków.

⁵ M.in. Pierre Klossowski, Jacques Lacan, Jean Wahl, Jean Paulhan, Georges Bataille, Maurice de Gandillac, Jean Grenier, Michel Butor, Michel Tournier, Jean-Paul Sartre, Brice Parain, Roger Caillois.

⁶ Młodzieńcza praca pomieszczona w zbiorze (Deleuze, 2015).

⁷ Niektóre źródła podają, że chodziło o Oświęcim.

⁸ Absolwentami tego prestiżowego liceum byli m.in. J. Derrida, J.-F. Lyotard, M. Butor, R. Char, M. Merleau-Ponty, J.-P. Sartre, G. Dumézil, É. Durkheim, Ch. Baudelaire, V. Hugo, D. Diderot, Voltaire oraz D. A. F. de Sade.

d'Allonnes'a⁹ (1923-2009) oraz braci Lanzmann, Claude'a¹⁰ (1925-2018) i Jacquesa¹¹ (1927-2006), uczęszczał zaś głównie na wykłady Ferdinanda Alquié'go (1906-1985), Jeana Hippolyte'a (1907-1968), Maurice'a de Gandillac (1906-2006) i Georges'a Canguilhema (1904-1995), z którymi także zachował więzy przyjaźni¹². Jak całe jego pokolenie, Deleuze został zwolniony ze służby wojskowej.

W tym też okresie spotkał się z Jeanem-Paulem Sartre'em, bardzo przezeń podziwianym¹³, ale ta atencja uległa jednak istotnemu zachwianiu, bo Deleuze artykułował wyraźne rozczarowanie po wykładzie „mistrza” z 29 października 1945 roku zatytułowanym Egzystencjalizm jest humanizmem (zob. Tournier, 1977, s. 160).

W roku 1946 Deleuze napisał dla jedyne go numeru magazynu *Espace* (redaktorem naczelnym był Alain Clément) artykuł *Du Christ à la bourgeoisie* (Od Chrystusa do mieszczaństwa). Rok później podczas studiowania dzieła Henri Bergsona pt. *Matière et mémoire (Materia i pamięć)*¹⁴ uznał autora za filozofa pierwszego planu¹⁵, gdy tymczasem jego przyjaciele, m.in. Châtelet, będą w nim widzieć jedynie „zakurzonego spirytystę” (Dosse, 2007, s. 123). W tym też roku, po napisaniu pod kierunkiem Hippolyte'a i Canguilhema pracy *Empirisme et subjectivité. Essai sur la nature humaine selon Hume*¹⁶, opublikowanej w roku 1953, otrzymał dyplom ukończenia studiów wyższych, a w roku kolejnym – agregację.

Brakowało mu zaliczenia kilku wykładów z powodu problemów z oddychaniem i obawiał się zaliczeń ustnych, ale do udziału w nich namówił go Châtelet – Deleuze zdał z drugim wynikiem i pozycja ta zapewniła mu niezależności

⁹ Filozof i estetyk francuski, pisał gł. na temat muzyki.

¹⁰ Francuski dziennikarz, pisarz, filmowiec i producent filmowy.

¹¹ Francuski pisarz, autor tekstów piosenek i scenarzysta.

¹² „Ukształtowali mnie dwaj profesorowie, których lubiłem i bardzo podziwiałem, Alquié i Hyppolite” (Deleuze, 1977, s. 18).

¹³ Po wyzwoleniu „na szczęście był Sartre”. [...] „Sartre to było [...] trochę świeżego powietrza” (tamże, s. 18); „Sartre pełnił rolę zupełnie wyjątkową” (Deleuze, 2007, s. 38).

¹⁴ „Wyjątkowa, niezwykła w dorobku Bergsona jest sama ta książka” (tamże, s. 59).

¹⁵ „Początkowo Bergson był obiektem nienawiści na francuskich uniwersytetach” (tamże, s. 20).

¹⁶ Przekład polski: *Empiryzm i subiektywność: esej o naturze ludzkiej według Hume'a* (2000).

finansową, dzięki czemu mógł się usamodzielić. W tym też czasie zmarł jego ojciec (zob. tamże, s. 124).

W roku 1948 Deleuze uzyskał tytuł profesora nadzwyczajnego i przez rok studiował w Niemczech na Uniwersytecie w Tybindze, gdzie ponownie spotkał Tourniera, który uczęszczał tam na wykłady z filozofii. Po powrocie zamieszkał w Hotel de la Paix, na Île Saint-Louis w Paryżu, w pokoju nieopodal Tourniera. Jako wykładowca początkowo uczył filozofii w szkołach średnich: do roku 1952 w liceum Louis-Thuillier w Amiens (na północy Francji), następnie – w latach 1952-1955 – w liceum Pothier w Orléans (na zachodzie kraju), a potem w liceum Louis-le-Grand w latach 1955-1957, i wszędzie tam był bardzo ceniony (Krtolica, 2015, s. 11-12). W roku 1952 wraz z André Cressonem opublikował pracę *Hume. Sa vie, son œuvre avec un exposé de sa philosophie (Hume. Życie, dzieło i prezentacja jego filozofii)*, zawierającą też wybór tekstów szkockiego filozofa, w roku 1955 – wybór tekstów z własną ich prezentacją *Instincts et institutions (Instynkty i instytucje)*, a w roku 1957 – wybór prac Bergsona pt. *Bergson. Mémoire et vie*¹⁷.

W sierpniu 1956 roku zawarł związek małżeński z Denise Paule „Fanny” Grandjouan (ówcześnie pracującą w domu mody Pierre’a Balmain’a, a w przyszłości tłumaczką na francuski *Apocalypse* Davida Herberta Lawrence’a, 1978), z którą będzie miał dwoje dzieci: Julienu (ur. 1960; tłumacz z języka angielskiego) i Émilie (ur. 1964; reżyserka filmowa) – wspólnie zamieszkują w Paryżu.

W latach 1957-1960 Deleuze był asystentem na Sorbonie na kierunku historia filozofii, z kolei w latach 1960-1964 pracował w Centre national de la recherche scientifique (CNRS) w Lyonie. W roku 1962, po dłuższym okresie milczenia¹⁸, opublikował nowatorskie dzieło *Nietzsche et la philosophie*¹⁹, a w kolejnych latach następane prace z zakresu historii filozofii, także będące

¹⁷ Przekład polski: *Bergson. Pamięć i życie* (1988).

¹⁸ „To prawdziwa dziura w moim życiu, dziura rozciągająca się na osiem lat” (tamże, s. 146); opublikował on w tym czasie tylko pięć niewielkich artykułów oraz kilka recenzji książek.

¹⁹ Przekład polski: *Nietzsche i filozofia* (1993, 1997, 1998, 2012). To Nietzsche uczy nas mówienia „we własnym imieniu prostych rzeczy”, zakorzenionego w „afektach, intensywnościach, doświadczeniach, eksperymentach” (Deleuze, 2007, s. 20).

istotnymi reinterpretacjami komentowanych myślicieli: o Kancie (*La Philosophie critique de Kant. Doctrine des facultés*²⁰, 1963), Nietzsche (*Nietzsche: sa vie, son œuvre, avec un exposé de sa philosophie*²¹, 1965, swego rodzaju *résumé* poprzedniej książki o „wielkim filologu”, uzupełnione wyborem jego tekstów), Bergsonie (*Le Bergsonisme*²², 1966) i Spinozie (*Spinoza et le problème de l'expression*, 1968) oraz o literaturze: nt. Prousta (*Proust et les signes*²³, 1964) i Sacher-Masocha (*Présentation de Sacher-Masoch. Le froid et le cruel, avec le texte intégral de La Vénus à la fourrure*²⁴, 1967).

Podczas pracy w Lyonie (CNRS) „około roku 1962” (Deleuze, 2007, s. 93) spotkał Michela Foucaulta (1926-1984), który w tymże roku chciał go sprowadzić na uniwersytet w Clermont-Ferrand, gdzie sam wówczas pracował, na stanowisko opuszczone przez Julesa Vuillemina, ostatecznie jednak posadę tę otrzymał popierany przez ministerstwo Roger Garaudy. Spotkanie z Foucaultem zaowocowało długotrwałą przyjaźnią²⁵ obu myślicieli oraz ogromnym wzajemnym uznaniem²⁶. Wraz z nim napisał Deleuze krótkie Introduction générale²⁷ do *Œuvres philosophiques complètes* Nietzschego (1967), otwierające francuski przekład klasycznego wydania dzieł Nietzschego pod red. Colliego i Montinariego, które wspólnie przygotowywali (po śmierci Foucaulta z Deleuze’em współpracował de Gandillac). W roku 1964 współorganizował w opactwie Royaumont w Asnières-

²⁰ Przekład polski: *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz* (1999).

²¹ Przekład polski: *Nietzsche* (2000, 2013).

²² Przekład polski: *Bergsonizm* (1999).

²³ Przekład polski: *Proust i znaki* (2000).

²⁴ Przekład polski (fragm.): *Prezentacja Sacher-Masocha* (1994).

²⁵ Zob. (Dosse, 2015), rozdz. 17: Deleuze et Foucault: une amitié philosophique. Badania ich obu określił Deleuze jako „wspólną sprawę” (Deleuze, 2007, s. 95).

²⁶ Deleuze pisał: „kocham i podziwiam Foucaulta”, i uważał go za „największego współczesnego filozofa”, „najbardziej aktualnego filozofa współczesnego”, który stworzył „jedną z największych filozofii nowoczesności”, „największą nowoczesną teorię filozoficzną” (władza-wiedza) (Deleuze, 2007, s. 18, 111, 104, 103, 102), a Foucault Deleuze’a – za „jedyny filozoficzny umysł we Francji” (Eribon, 2005, s. 278), i zapowiadał, że „być może nadejdzie kiedyś wiek deleuzjański” (Foucault, 1970, s. 885), na co Deleuze odparł: „być może chciał powiedzieć, że byłem najbardziej naiwnym spośród filozofów naszego pokolenia”, byłem „najbardziej niewinny (najmniej obciążony wyrzutami sumienia z powodu «uprawiania filozofii»)” (Deleuze, 2007, s. 98).

²⁷ Przekład polski: Wprowadzenie ogólne, <http://bb.r-vous.com/przeklady/deleuze-foucault.pdf> (dostęp: 13.11.2023).

sur-Oise nieopodal Paryża VII międzynarodowe kolokwium filozoficzne poświęcone Nietzsche, gdzie zaprezentował tekst *Conclusions. Sur volonté de puissance et l'éternel retour*²⁸, był też redaktorem wydania materiałów z tej konferencji pt. *Nietzsche. Cahiers de Royaumont* (1966). W tym też okresie rozpoczął trwającą pięć lat pracę na uniwersytecie w Lyonie, gdzie prowadził wykłady głównie z zakresu etyki i socjologii oraz filozofii ogólnej i gdzie jego kolegami i współpracownikami byli m.in. Henri Maldiney, François Dagognet, Geneviève Rodis-Lewis oraz Pierre Fedida ([b.n.a.3]). Na początku roku 1965 został członkiem redakcji czasopisma *Revue de Métaphysique et de Morale* i funkcję tę pełnił przez dziesięć lat.

W roku 1968 obronił państwową pracę doktorską: *Différence et répétition*²⁹ jako teza główna, napisana pod kierunkiem de Gandillaca, oraz *Spinoza et le problème de l'expression (Spinoza i problem ekspresji)* – teza uzupełniająca, pod kierunkiem Alquié'go. O ile w świetle wcześniejszych publikacji Deleuze jawił się jako nader świątły, a nawet nowatorski, ale tylko historyk filozofii³⁰, o tyle praca *Różnica i powtórzenie* otworzyła nowy okres w jego twórczości: oryginalne dzieło filozoficzne.

Zapoczątkowane przez studentów paryskich wydarzenia maja 1968 roku ogarnęły także Lyon – studenci strajkowali, bojkotowali zajęcia, okupowali sale uniwersyteckie. W przeciwieństwie do większości tamtejszych nauczycieli Deleuze wspierał ich działania, a same te wydarzenia – także „dzięki Guattariemu, Foucaultowi i Elie Sambarowi³¹” – stały się dlań „przejściem od prawa do polityki” (tamże, s. 175), skłoniły go bowiem do uwzględnienia w refleksji wątków politycznych, wcześniej w jego dziełach nieobecnych³², toteż uznał on, że „*L'Anti-*

²⁸ Przekład polski: *O woli mocy i wiecznym powrocie* (2000).

²⁹ Przekład polski: *Różnica i powtórzenie* (1997).

³⁰ „Sam przez jakiś czas «uprawiałem» historię filozofii, czytałem książki o innych autorach” (tamże, s. 19).

³¹ Wydawca „*Revue des études pelestiniennes*”.

³² Odtąd uważany jest za jedną z ważniejszych postaci w przestrzeni biopolityki (Foucault) czy geopolityki (Kjéllen).

Œedipe to od początku do końca filozofia polityki” (tamże, s. 175) i, jak dodaje Guattari, „z pewnością stanowi jakiś ciąg dalszy Maja” (tamże, s. 27), który był „manifestacją, wtargnięciem stawania się w stanie czystym” (tamże, s. 176), a jedną ze zdobyczy Maja '68 stało się to, że „ludzie mówią we własnym imieniu” (tamże, s. 97).

Kilka miesięcy później został poproszony przez Foucaulta do objęcia po nim (on sam przeniósł się do Collège de France) stanowiska profesora w nowopowstałym na fali ruchu '68 Centre universitaire expérimental de Vincennes, zwanym Université de Vincennes, w roku 1971 przemianowanym na Université Paris 8 Vincennes-Saint-Denis (w roku 1980 jego lokalizację zmieniono na Saint-Denis), gdzie ponownie spotkał Châteleta, a także Jeana-François Lyotarda (1924-1998) i Alaina Badiou³³ oraz opublikował kolejną oryginalną pracę *Logique du sens*³⁴.

Na początku 1969 roku zmuszony został do poddania się operacji, która pozbawiła go możliwości korzystania z jednego płuca (torakoplastyka). Na rekonwalescencję udał się wraz z żoną do Limousin, gdzie poznał Félix Guattariego (1930-1992) (zob. Dosse, 2007; Querrien, 2002, s. 46-48), psychoanalityka, ucznia Jacquesa Lacana oraz Jeana Oury'ego (pracującego w znanej prywatnej klinice psychiatrii doświadczalnej La Borde w Cour-Cheverny w departamencie Loir-et-Cher)³⁵. To spotkanie (zob. Querrien, 2002) rozpoczęło ich długą i owocną współpracę³⁶. Razem³⁷ napiszą *L'Anti-Œedipe: Capitalisme et*

³³ Badiou powiedział o Deleuze'ie: „mój najlepszy wróg”, cyt. za: (Broussas-Feyzin, 2013).

³⁴ Przekład polski: *Logika sensu* (2011). W odniesieniu do tej pracy oraz *Różnicy i powtórzenia* Deleuze powie: „Nie mam złudzeń – pełno w nich jeszcze akademickiej terminologii, ciężkości, próbowałem jednak z czegoś się otrząsnąć i uruchomić w sobie coś nowego” (Deleuze, 2007, s. 20).

³⁵ Ich intelektualny związek Deleuze porównywał żartownie do Flaubertowskiej pary Bouvard i Pecuchet.

³⁶ „Chodzi o sposób, w jaki się wzajemnie rozumieliśmy, dopełnialiśmy i poddawaliśmy depersonalizacji, sprowadzając się nawzajem do zbioru osobliwości, innymi słowy – o naszą przyjaźń. Stąd wziął się *l'Anti-Œedipe*, kolejny krok naprzód” (tamże, s. 21).

³⁷ „Pisaliśmy więc rzeczywiście wspólnie, nie mieliśmy z tym problemu” (tamże, s. 27).

*schizophrénie I*³⁸ (1972), *Kafka. Pour une littérature mineure* (1975)³⁹ oraz *Mille plateaux. Capitalisme et schizophrénie II*⁴⁰ (1980)⁴¹, trzy książki, które – podejmując zagadnienia psychoanalizy i kapitalizmu, metafizyki i teorii politycznej – uderzać będą zarówno nowatorskim stylem, jak i treścią. Wspólnie opublikowali też mniej znaczącą pozycję *Politique et psychanalyse (Polityka i psychoanaliza, 1977)*.

Lata 1968-1969 to początek zaangażowania Deleuze'a w działalność polityczną⁴², głównie o charakterze goszystowskim: kilkakrotnie zajmował stanowisko w kwestii palestyńskiej, atakując w lewicowym dzienniku *Le Monde*, a także w *Revue des études pelestiniennes* politykę Izraela, nawiązał kontakt z ruchami homoseksualnymi: Front Homosexuel d'Action Révolutionnaire (FHAR), z włoskimi autonomistami, gł. z Antonio Negrim⁴³, i z antypsychiatrami, a wraz z Michelelem Foucaultem i Danielem Defertem współorganizował Groupe d'Information sur les Prisons (G.I.P.), istniejącą od lutego 1971 roku do grudnia roku następnego⁴⁴. Zabierał głos w sprawie Klausza Croissanta⁴⁵ czy europejskiego systemu prawnego, proponował także nowe formy organizacji politycznej, syntetyzowane w koncepcie sieci (obrazowanej przez model kłącza) i mikrooporce (zob. Krtolica, 2015, s. 16-17), dopatrując się we współczesności systemowych tendencji reakcyjnych, formatujących i ujarzmiających – *en somme*; kontroli (tamże, s. 38, 175-188).

W roku 1970 opublikował niewielką pracę pt. *Spinoza*, a dwa lata później książeczkę poświęconą Foucaultowi *Un nouvel archiviste* (Nowy archiwista) i wraz

³⁸ Przekład polski: *Anty-Edyp. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 1 (2017).

³⁹ Przekład polski: *Kafka. Ku literaturze mniejszej* (2016).

⁴⁰ Przekład polski: *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 2 (2015).

⁴¹ Wstęp do tej pracy pt. *Rhizome (Kłącze)* ukazał się też osobno w roku 1976.

⁴² W latach 1971-1989 Deleuze podpisał ponad dwadzieścia rozmaitych apeli i petycji w kwestiach społeczno-politycznych (publikowanych gł. w „Libération”, „Le Monde” oraz „Le Matin de Paris”), zob. (Murphy).

⁴³ Jeden z głównych teoretyków tej wersji włoskiego marksizmu.

⁴⁴ Szerzej na temat działalności tej grupy zob. (Eribon, 2005, s. 275-291).

⁴⁵ Niemiecki prawnik, adwokat Ulriki Meinhof i Andreeasa Baadera, przywódców Frakcji Czerwonej Armii, oskarżony o terroryzm i osadzony w więzieniu.

z przyjacielem udzielił wywiadu zatytułowanego *Les Intellectuels et le pouvoir*⁴⁶. W tym też roku wziął udział w zorganizowanej przez de Gandillaca i Bernarda Pautrata międzynarodowej konferencji w Cerisy-la-Salle w Normandii pt. *Nietzsche aujourd'hui?*, gdzie zaprezentował tekst *Pensée nomade*⁴⁷ (całość tekstów wydana została rok później w dwóch tomach). W roku 1973 zagrał rolę Hugues'a-Félicité Roberta de Lamennaisa⁴⁸ w filmie Michèle Rosier pt. *George qui?* (biograficzna komedia romantyczna opowiadająca o burzliwym życiu George Sand). W tym też okresie współpracował z Châteletem przy redakcji kilkutomowej *Histoire de la philosophie*, do której napisał dwa artykuły (nt. Hume'a: Hume w tomie 4, oraz strukturalizmu: *À quoi reconnaît-on le structuralisme?* w tomie 8⁴⁹).

W roku 1975 przebywał krótko w Stanach Zjednoczonych. W roku 1977 udzielił Claire Parnet, dziennikarce, swej byłej studentce, obszernego wywiadu, który ukazał się w postaci książkowej pt. *Dialogues*. Rok później wraz z Pierre'em Boulezem, Rolandem Barthesem i Foucaultem wziął udział w konferencji zorganizowanej przez IRCAM (Institut de Recherche et Coordination Acoustique/Musique), gdzie wygłosił odczyt na temat kompozycji i percepcji w muzyce, pt. *Le temps musical (Czas w muzyce)*⁵⁰. W roku 1979 został członkiem komitetu przygotowawczego *États généraux de la philosophie* ([pr. zbior.], 1979, s. 6-19). W późniejszym jednak okresie programowo unikał spotkań w szerszym gronie i wystąpień publicznych, poświęcał się zaś głównie nauczaniu⁵¹ i pisaniu książek, publikując m.in. *Superpositions*⁵² (wraz z włoskim reżyserem i aktorem Carmelo Bene, 1979), dwutomową książkę o malarstwie, *Francis Bacon. Logique de la*

⁴⁶ Przekład polski: *Intelektualiści a władza (rozmowa między Michele Foucaultem a Gillesem Deleuze'em)* (1986).

⁴⁷ Przekład polski: *Myśl nomadyczna* (2002).

⁴⁸ Francuski ksiądz, filozof oraz teoretyk polityki (1782-1854), przyjaciel George Sand.

⁴⁹ Przekład polski: *Po czym rozpoznać strukturalizm?* (1978).

⁵⁰ *À propos* muzyki, Deleuze był wielkim miłośnikiem piosenek Léo Ferré, zob. (Lacout, 1991, s. 321-322).

⁵¹ „Wykładałem, ponieważ bardzo lubiłem to robić”, „wykłady były ważną częścią mojego życia, prowadziłem je z pasją” (Deleuze, 2007, s. 23, 146).

⁵² Przekład polski: *O jeden manifest mniej* (2017) – wstęp do dramatu Bene *Ryszard III*. Pierwsze wyd. w języku włoskim pt. *Sovrapposizioni* (1978).

sensation (Francis Bacon. *Logika wrażenia*, 1981; tom drugi zawiera 97 reprodukcji dzieł malarza oraz 15 innych artystów komentowanych w pracy), kolejną książkę nt. Spinozy, *Spinoza, philosophie pratique*⁵³ (1981), dwutomową teorię kina, *Cinéma 1. L'image-mouvement* (1983) oraz *Cinéma 2. L'image-temps* (1985)⁵⁴, krótko zaś po śmierci Foucaulta pracę jemu poświęconą pt. *Foucault*⁵⁵ (1986)⁵⁶, a na jego pogrzebie – choć ich drogi się nieco rozeszły, i z powodu politycznych kontrowersji (głównie z racji odmiennych poglądów na „nowych filozofów” i rewolucję irańską), i z powodu wyboru przez obu samotności⁵⁷ – wygłosił mowę. Był też autorem komentarzy do wielu dzieł literackich, m.in. Diderota, Tourniera, Zoli, Lawrence’a, Melville’a, Becketta, Carrolla, Jarry’ego, Whitmana, Wolfsona, Sacher-Masocha, wiele tekstów poświęcił też filozofom, m.in. Bergsonowi, Kantowi, Lukrecjuszowi, Nietzsche, Spinozie, Foucaultowi, Klossowskiemu, Rousseau, Peguy’emu, Châteletowi, Platonowi.

17 marca 1987 roku w ramach Mardis de la Fondation FEMIS (École nationale supérieure française de Cinéma) w Paryżu wygłosił wykład pt. *Qu’est-ce que l’acte de création?* (Czym jest akt twórczy?), sfilmowany przez Arnauda Des Pallières’a (50 min. materiał został wyemitowany w tym samym roku w telewizyjnej serii *Océaniques: des idées, des hommes, des œuvres*). Wiosną tegoż roku wraz z Guattarim utworzył pismo *Chimères* skupione na dziedzinie schizoanalizy, mające też edycję internetową (zob. *Chimères*). W tym też okresie wskutek postępującej choroby (niewydolność płuc) zrezygnował z pracy uniwersyteckiej, przekazując katedrę swemu byłemu uczniowi, Jeanowi-Jacquesowi Jolly’emu, oraz z zaangażowania politycznego. Nie zaprzestał jednak działalności pisarskiej – w roku 1988 wydał pracę *Le Pli. Leibniz et le baroque*⁵⁸ oraz niewielką książeczkę w hołdzie kolejnemu

⁵³ Przekład polski: *Spinoza. Filozofia praktyczna* (2014).

⁵⁴ Przekład polski: *Kino 1. Obraz-ruch 2. Obraz-czas* (2008).

⁵⁵ Przekład polski: *Foucault* (2004).

⁵⁶ Napisaną „z podziwu dla niego, z powodu wrażenia, jakie wywarła jego śmierć i jego niedokończone dzieło” tamże, s. 103).

⁵⁷ „Miałem wrażenie, że wolał być sam [...]. Sam potrzebowałem go o wiele bardziej, niż on mnie” (tamże, s. 93).

⁵⁸ Przekład polski: *Fałda. Leibniz a barok* (2014).

niedawno zmarłemu przyjacielowi Châteletowi, *Périclès et Verdi. La philosophie de François Châtelet*⁵⁹, a dwa lata później ukazał się zbiór jego wywiadów pt. *Pourparlers 1972-1990*⁶⁰. Na przełomie lat 1988-1989, mimo dolegliwości i ogromnego dystansu do mediów, udzielił Claire Parnet kolejnego, obszernego wywiadu (453 minuty), sfilmowanego przez Pierre'a-André Boutanga i wydanego na kasetach video (1996), a następnie na trzech płytach DVD (2004) pt. *L'Abécédaire de Gilles Deleuze (Abecadło Gillesa Deleuze'a)* – krótko po śmierci filozofa film został wyemitowany przez telewizję „Arte”⁶¹. W roku 1991 opublikował ostatnią, napisaną po ponownym nawiązaniu współpracy z Guattarim książkę, *Qu'est-ce que la philosophie?*⁶², a dwa lata później ukazał się wybór jego artykułów pod tytułem *Critique et clinique*⁶³. W roku 1994 otrzymał roczną nagrodę Akademii Francuskiej (*grand prix de philosophie*) za całość twórczości.

Pod koniec życia przygotowywał, według jednej wersji, książkę o muzyce, według drugiej – o *Kapitale* Marksa, a według trzeciej – o przyrodzie. Nie zweryfikujemy już tego, gdyż „wyrzucił wszystkie rękopisy” (Pinhas). Niemniej przed śmiercią zapowiadał napisanie książki pt. *La grandeur de Marx (Wielkość Marksa)*, zostawił też dwa rozdziały niedokończonego projektu pt. *Ensembles et multiplicités: L'Immanence: Une vie... oraz L'actuel et le virtuel* (zob. Dosse, 2007, s. 454-455).

Zmuszony przez postępującą chorobę do rezygnacji z pisania i niemal całkowitego wycofania się z czynnego życia, w sobotę 4 listopada 1995 Gilles Deleuze zginął śmiercią samobójczą (Kunzru, Serres, 1996), skacząc z okna swego paryskiego mieszkania przy alei Niel nieopodal placu Clichy w 17. dzielnicy. Pochowany został w małym miasteczku Saint-Léonard-de-Noblat w departamencie Haute-Vienne w regionie Nowa Akwitania w zachodniej Francji.

⁵⁹ Przekład polski: *Perykles i Verdi. Filozofia François Châteleta* (2017).

⁶⁰ Przekład polski: *Negocjacje 1972-1990* (2007).

⁶¹ Warunkiem z jego strony były forma konwersacji oraz zgoda telewizji na rozpowszechnianie filmu dopiero po jego śmierci, nie godził się bowiem na film o nim, zgodził się natomiast na film z nim.

⁶² Przekład polski: *Co to jest filozofia?* (2000).

⁶³ Przekład polski: *Krytyka i klinika* (2016).

W latach 2002 i 2003 ukazały się kolejne dwa zbiory jego pomniejszych tekstów, *L'île déserte et autres textes. Textes et entretiens 1953-1974* (*Pustynna wyspa i inne teksty. Teksty i wywiady 1953-1974*), oraz *Deux régimes de fous. Textes et entretiens 1975-1995* (*Dwa porządki szaleńców. Teksty i wywiady 1975-1995*)⁶⁴, a w roku 2015 *Lettres et autres textes* (*Listy i inne teksty*)⁶⁵, wszystkie pod redakcją Davida Lapoujade'a. Dzięki zaś Fanny Deleuze, która przepisała wiele wykładów męża, oraz uczniowi filozofa, znanemu muzykowi awangardowemu, Richardowi Pinhasowi, który stworzył stronę www, wykłady te są ogólnodostępne w Internecie (zob. Deleuze).

I. Współczesność – nomadowie w sieci?

*Przecież i ja – ziemi tyle mam,
Ile jej stopa ma pokrywa,
Dopokąd idę
C. K. Norwid, Pielgrzym*

Franko „Bibo” Berardi (Berardi, 2002), współczesny włoski neomarksista, a więc myśliciel dość daleki ideowo od Gillesa Deleuze'a, stwierdził, że przekształcenia we współczesnym świecie, który staje się światem sieci, dają się opisać wyłącznie w deleuzjańskich kategoriach kłacza, a zapewne także – dodajmy – nomady, dwóch bodaj najważniejszych kategorii w myśli francuskiego filozofa⁶⁶. Oznacza to, że mamy do czynienia z myślą całkiem szczególną, może nawet wyjątkową, bo nader aktualną i aktualnie poznawczo użyteczną.

⁶⁴ Zgodnie w wcześniejszym życzeniu Deleuze'a, zawierające tylko teksty merytorycznie znaczące, żadnych zaś „komunikatów, odpowiedzi na kwestionariusze czy petycji” (R.[abouin], 2002, s. 24).

⁶⁵ Tom obejmuje teksty z młodości, pisane w latach 1945-1947, których filozof niejako się wyparł, jednakże rodzina postanowiła je opublikować, zaczęły się bowiem ukazywać ich pirackie przekłady, w dodatku często błędne, zob. (Lapoujade, Cerf, 2015).

⁶⁶ Szerzej nt. Deleuze'a i jego koncepcji, gł. rizomatyki i nomadologii pisałem m.in. (Banasiak, 1988, s. 253-270; Banasiak, 1999, s. 121-145; Banasiak, 2002, s. 97-118; Banasiak, 2011, s. 135-180).

1. Nomada i kłacze⁶⁷

Deleuze, określając wyznaczniki ludzkiego sposobu myślenia (noologia), przeciwstawia tradycyjnej i tradycyjnie dominującej jego wersji, tj. myśli osiadłej (dogmatycznej, ortodoksyjnej) – to scentralizowany i zhierarchizowany świat pocięty liniami demarkacyjnymi, określony przez stan posiadania, mierzalny i policzalny, ściśle zamknięty, przestrzeń rozrysowana, terytorium – myśl nomadyczną (wędrówną): acentryczną, niehierarchiczną, podlegającą stałemu ruchowi de- i reterytorializacji, zderetytorializowaną. Historycznie jawi się ona jako kulturowy przeciwprąd, a występowała w najrozmaitszych regionach kultury, w różnym czasie i przestrzeni, współcześnie zaś zaczyna być bodaj dominantą. Osiadłość i nomadyczność nie określają, rzecz jasna, wyłącznie organizacji przestrzeni umysłowej – określają także przestrzeń realną: nomadyczność nie polega na dystrybucji przestrzeni pomiędzy „podmioty” (aparatus państwa), lecz na rozproszeniu „podmiotów” w przestrzeni (maszyna ruchomej wojny).

Nomada nie kroczy zatem żadnymi drogami, a ślady, jakie zostawia, „zacierają się i przemieszczają wraz ze szlakami” (Deleuze, Guattari, 2015, s. 469), nie porusza się też między stałymi punktami, lecz je doraźnie stwarza i uchyla – to przestrzeń gładka, pozbawiona jakichkolwiek stałych wyznaczników. Jego przemieszczenie nie ma charakteru ruchu określanego w relacji do stałego zewnętrznego punktu widzenia, może też być ruchem w intensywnościach, podróżą wewnętrzną bądź duchową, w której nie dokonuje się żaden relatywny ruch. Toteż „koczownicze życie to intermezzo” (tamże, s. 467), między-byt, a nomada to ktoś, kto nie posiada terytorium, to zdeterytorializowany.

Kultura europejska opanowana jest, dającym „smutny obraz myśli” (tamże, s. 18), modelem drzewa, a drzewo ma charakter scentralizowany i zhierarchizowany – pień, konary, gałęzie, gałązki, liście. Z tego względu tak dobrze służy obrazowaniu osiadłego sposobu myślenia – dlatego odpowiednikiem tej myśli był obraz typu:

⁶⁷ W tekście wykorzystuję fragmenty artykułu (Banasiak 1988).

„kosmos-korzeń” lub „chaosmos-korzonek”, dlatego obiektem poszukiwań filozofii były: „fundament-korzeń, *Grund, roots, fondement*” (tamże, s. 21), dlatego człowiek poszukuje zakorzenienia, dlatego kulturowo uprzywilejowuje drzewo, nasienność, potomstwo, czyli genealogię w sensie genetycznym.

Kłącze (*rhizome*) zaś to skomplikowany system podziemnych pędów lub nadziemnych korzeni, to np. perz, zgraja szczurów, zwierzęce nory, mrówki, trawa, język, pamięć, tkanka glejowa, nitki marionetki, wschodnie ogrodnictwo „klonów” i amerykański kapitalizm, *underground* i bitnicy. Kłącze ma cały szereg specyficznych własności: jego dowolny punkt może zostać połączony z dowolnym innym, zachodzą w nim powiązania porządków odmiennego rodzaju, jest ono wielością, czyli określone jest przez zewnątrz (plan spójności), linie ujścia czy też deterytorializacji, które do danego wymiaru dodają inny wymiar, może ono zostać przerwane w dowolnym miejscu, lecz posuwa się nadal własną czy też obcą linią, niczego nie reprodukuje, lecz konstruuje, jest wytwarzaniem, nie zaś odtwarzaniem. Ta swoistość kłącza w radykalny sposób przeciwstawia je drzewu i korzeniowi (palowemu lub wiązkowemu) (tamże, s. 7-15), tworząc swoisty anty-model.

2. Technonomadizm i sieć

Współczesny świat niewątpliwie charakteryzuje się „kłączowatością”: Internet, telefonia komórkowa, banki, radio, TV, sklepy, supermarkety, stacje benzynowe, bary, restauracje, hotele, autostrady, wodociągi, kanalizacja, elektryczność, gaz – przykłady tego rodzaju sieci zapewne jeszcze długo można by mnożyć. Rozrastają się one niczym kłącze, w ogromnej mierze organizując nasze życie, i to w sposób nieunikniony. Toteż niemal w każdym miejscu globu możemy kupić ulubione frytki McDonalda, T-shirt Pумы bądź buty Nike. Co więcej, rzeczywistość jest w ogóle rizomorficzna: rośliny tworzą kłącze z wiatrem, ze zwierzętami, z ludźmi, my zaś „tworzymy kłącze z naszymi wirusami albo raczej nasze wirusy pozwalają nam tworzyć kłącze z innymi zwierzętami” (tamże, s. 12) – to urządzenie, w którym przenikają się z pozoru heterogeniczne porządki.

Rozwój nauki stymulujący wręcz skokowy postęp techniczny sprawił, że świat stał się dziś „globalną wioską” (Marshall McLuhan) – swobodnie dotrzeć można do każdego miejsca na kuli ziemskiej, czy to realnie, czy to wirtualnie. Bo to dzięki sieci możemy być nomadami – nawet nie ruszając się sprzed ekranu komputera bądź telewizora. Współczesnymi nomadami jawią się zaś przede wszystkim trzy typy ludzi: biznesmen, turysta i flaner. To oni – jeden w interesach, drugi dla przyjemności, trzeci z nudów (a więc potencjalnie każdy z nas jest biznesmenem, turystą bądź spacerowiczem) – są w ciągłym ruchu, w bezustannej wędrówce.

W świetle poczynionych uwag trudno nie uznać, że współczesny świat – istotnie – po prostu ma charakter sieci, a sieciowość ta – istotnie – umożliwia swoisty technonomadizm. Umożliwia czy raczej wymusza? Innymi słowy, czy turysta i biznesmen to w całym tego słowa znaczeniu nomadowie? Czy to tacy sami wędrowcy jak przemierzający pustynie, śniegi czy stepy Beduini, Czukcze bądź Tuaregowie?

Nawet jeśli zniknęło wiele nienaruszalnych dotąd granic i jeśli pokonałoby wiele nieprzekraczalnych dotąd barier, a przemieszczanie stało się łatwe, wygodne i osiągnęło skalę masową, dzięki czemu – powtórzmy – potencjalnie dotrzeć można wszędzie, to jednak nie ma ono całkiem swobodnego i nieprzewidywalnego charakteru wędrówki klasycznego nomady. Biznesmen i turysta muszą mieć hotel, restaurację, market, stację benzynową... – stałe punkty, które z kolei określają stałe drogi: nawet wycarterowany helikopter musi mieć lądowisko, a korytarz powietrzny, choć niewidoczny, ma ściśle określone parametry. Może więc dzisiejszy wędrowiec to nie tyle nomada (nawet jeśli wyraźnie go przypomina), ile zagoniona bądź za czymś goniąca ofiara współczesnej kultury, która z istoty jest samo-się-napędzającą pogonią – za pieniądzem, władzą, prestiżem, zapełnieniem pustki? Coś jak podlegające stałej akceleracji i rozwijające się w postępie geometrycznym *perpetuum mobile*?

Z kolei sieci to także bazy danych (ileż to mamy nipów, pinów, loginów, haseł dostępu!...), to także coraz bardziej wszechobecne kamery przemysłowe i satelity – doskonałe technicznie możliwości podglądu, podsłuchu i znalezienia nas. Nawet w tak – pozornie – anonimowej sieci, jaką jest Internet, nie jesteśmy anonimowi. A te sieciowe urządzenia zapewniają stale rosnącą wiedzę o nas, wiedza zaś, zgodnie z przekonaniem Michela Foucaulta, to władza. Mówiąc w uproszczeniu: każdy ma jakąś piętę achillesową – wystarczy ją poznać... Że zaś władza ta jest niedostrzegalna i systemowa, to ani nie stawiamy jej oporu (wręcz przeciwnie), ani nie mamy przeciw komu wystąpić.

Deleuze pokładał duże nadzieje w postkapitalistycznym świecie rizomatyki i nomadyzmu, licząc, że ów świat wielości i heterogeniczności, decentralizacji i anarchizacji poszerzy skalę ludzkiej indywidualności, suwerenności i wolności. Pozostał jednak krytyczny, pisząc, że „kłącza również mają swój własny despotyzm, własną hierarchię, nawet ściślejszą”, gdyż istnieją właściwe kłączom „formacje despotyczne” (tamże, s. 24).

O ile zatem Michel Foucault mówił o społeczeństwie dyscyplinarnym (wskazując na przestrzenie zamknięcia organizujące ludzkie życie: szkoła, koszary, szpital, fabryka itd.), które określało wiek XX (zob. Foucault, 1993), o tyle Gilles Deleuze mówi o społeczeństwie kontroli, które określa wiek XXI⁶⁸ – z jego ultraszybkimi formami kontroli (Paul Virilio): informatyzacją, manipulacją genetyczną, farmakologią, a przy tym globalizacją, normalizacją, standaryzacją, biurokratyzacją.

Może zatem współczesna rzeczywistość to sieć, w którą zostaliśmy schwytni i która powoli się zaciska? Bo czy nasz „nowy wspaniały świat” w coraz większym stopniu nie przypomina świata z powieści Franza Kafki?

⁶⁸ Zob. G. Deleuze, *Stawanie się i kontrola oraz Postscriptum o społeczeństwach kontroli* [w:] (Deleuze, 2007, s. 175-188).

II „Żywot i poglądy słynnego filozofa”

Żegnajcie, odchodzę, nie oglądając się za siebie.
(Deleuze, Guattari, 2015, s. 399)

„Deleuze, filozof, syn Diogenesa i Hypatii [...]. O jego życiu nic nie wiadomo. Dożył późnej starości, choć często poważnie chorował. Ilustrował to, co sam mówił: bywają żywoty, w których trudności sięgają cudu. Wszelką siłę, która dochodzi do kresu tego, co może, określał jako aktywną. Mówił, że to przeciwieństwo prawa. I tak żył, zawsze idąc dalej, niż mu się zdawało. [...] Był jednym z najwspanialszych oratorów naszych czasów i największym spośród tych, którzy zawodowo wykładali filozofię. Zrozumieli go tylko nieliczni. Był prześladowany: obiekt zazdrości, która nigdy nie składa broni. Pogardzał tymi nędznikami dzięki radości życia, jaką stanowiło dlań filozofowanie. [...] Wspaniała była jego ironia. Miał niezwykły głos. [...] Apollodoros porównał go do głosu czarownika. [...] Był to człowiek doskonałej szlachetności, który nienawidził wszystkiego, co ograniczające. Napisał wiele, być może więcej, niż ktokolwiek inny, jeśli wziąć pod uwagę gęstość jego dzieł. Mimo że zajmował się szeroko logiką i moralnością, należy go umieścić w szeregach fizyków, nawet pierwszych. Zostawił dzieło *O naturze*, które Stobajos stawia na równi z dziełem Heraklita i Lukrecjusza, wzmiankując o wyroczni: w przyszłości długo nie pojawi się nic tak wielkiego, poza pewną *Etyką*, która nie będzie etyką Arystotelesa. Mówił, że wystarczą trzy anegdoty: miejsce, pora i żywioł. Jego miejscem było to, gdzie wstaje słońce. Pora to pora głębokich ciemności: w jego książkach jest bowiem wiele grozy. Mówił, że nawet niebo cierpi z powodu punktów kardynalnych i konstelacji. Co do żywiołu, to można się wahać, gdyż o wszystkich nich mówi z rzadką wspaniałością. Namiętnie kocha ziemię, a Aratos mówi, że jest on troglodytą. W wodach podziwia włosowate linie, a ogień, jego zdaniem, jest rozpuszczalny. Jego żywioł jest jednak powietrzny

– zawiśnięcie, zawieszenie i upadek. Był on także lekarzem, ostatnim, który uważał medycynę za sztukę. Przywołajmy dwa dzieła o potworach, dwa o bliźnach i najśłynniejsze: o obrzęku stóp. U Arystoksenesa czytamy jego *Traktat o refrenie*, którego śmiałość jest krańcowa. Znajdujemy też *O linii* oraz *Wzniosłe obrazy*” (Bernold, 1995, s. 8-9)⁶⁹.

Poza tym był skryty i małomówny. Sam tak oto, jak zwykle w sposób nader zdawkowy, uzupełnił poświęconą mu w *Magazine littéraire* notę biograficzną: „Znaki szczególne: niewiele podróżował, nigdy nie należał do Partii Komunistycznej, nigdy nie był fenomenologiem ani heideggerystą, nie wyrzekł się Marksa, nie odrzucił Maja ‘68” ([b.n.a.4]). „Najbardziej nie znosiłem heglizmu i dialektyki”, dodawał gdzie indziej (Deleuze, 2007, s. 19). Niewiele o sobie mówił, był bowiem zdania, że „żywoty profesorów rzadko kiedy bywają interesujące” (Deleuze, 2007 s. 145), i takie, przynajmniej w sensie konwencjonalnym, było jego życie: nie obfitowało w spektakularne wydarzenia, wyprawy, podróże (tylko jedną z nich, do Florencji, Deleuze wzmiankował jako „być może” wartą odnotowania (Mangué, 1994, s. 298)). Uznawał jednak, że „jeśli się nie ruszam, nie podróżuję, to dlatego, że jak wszyscy, odbywam swoje podróże, pozostając na miejscu; podróże te mogę mierzyć jedynie swoimi własnymi emocjami” (Deleuze, 2007, s. 24). Co więcej, twierdził: „podróże niespecjalnie mnie pociągają. Nie należy zbyt wiele się ruszać, żeby nie spłoszyć procesów stawania się. [...] Niemal w każdym życiu odnaleźć można stany katalepsji czy somnambulizmu trwające nawet kilka lat. Może właśnie w tych dziurach dokonuje się ruch” (tamże, s. 145, 146). I właśnie ta postawa stanowiła o jego własnym, prywatnym eksperymentowaniu: „pustynia, eksperymentowanie na sobie jest naszą jedyną tożsamością, naszą jedyną szansą wobec wszelkich zamieszkujących nas kombinacji” (Deleuze, 1977, s. 18). Toteż akcentował walor pewnej tajemniczości, jaką życie powinno być osnute: „nie należy zadowalać się ani biografią, ani bibliografią, należy dotrzeć do owego tajemnego

⁶⁹Tekst Bernolda stanowi pastisz starożytnego dzieła *Żywoty i poglądy słynnych filozofów* Diogenesa Laertiosa.

punktu, w którym to samo staje się jednocześnie anegdotą z życia i aforyzmem w sferze myśli” (Deleuze, 2011, s. 179). Dlatego, pisze Deleuze, „stawiam właśnie na tajemnicę, to znaczy raczej na moc fałszu, niż na opowieści dające wyraz żalostnej wierze w ścisłość i prawdę” (Deleuze, 2007, s. 24). Jego jednak zdaniem, sekret związany jest z życiem nie dlatego, iżby coś należało ukryć, lecz dlatego, że nie ma niczego do pokazania: „Wielki sekret jest wówczas, gdy nie ma już nic do ukrycia. [...] Sekret wszędzie, nic do powiedzenia” (Deleuze, 1977, s. 195). Waloryzując postawę samotnika i samemu taką przyjmując, i w sensie odrębnej drogi filozoficznej, i w sensie zdystansowania do świata (zob. Deleuze, 2007, s. 145-147) (ale „jest to samotność złożona, twórcza” (tamże, s. 49)), Deleuze twierdził, że „istnieje stawanie się, które dokonuje się w ciszy, i które jest niemal niezauważalne” (Deleuze, 1977, s. 8), i chciał, by takie było jego życie: „moim marzeniem nie jest być niewidzialnym, lecz niezauważalnym” (tamże, s. 57), toteż także w swych dziełach pisał o stawaniu się niezauważalnym, o nomadycznym ruchu w miejscu, w wyobraźni, w intensywnościach (zob. Deleuze, Guattari, 2015, s. 353 i n.) – „czytał po to, by latać” (Lyotard, 1995, s. 37). Postawę taką uważał za szczególnie godną polecenia we współczesnym świecie, w którym goniące za sensacją media i żadna wrażeń opinia publiczna poszukują „prawdy” o człowieku w sferze banalnych wydarzeń, ignorując głębię i ruch myśli, czyli to, co jedynie istotne. Zresztą nie chodzi o kwestię osobistego życia, lecz o życie przenikające do dzieł, utożsamiające się z nimi, o „dzieło-życie”, jak bowiem mówił w odniesieniu do Foucaulta, „Myśl nigdy nie jest kwestią teoretyczną. Chodziło o problem życiowy. O samo życie” (Deleuze, 2007, s. 114). I też całe swe życie Deleuze zintensyfikował w twórczym namyśle, a wybierając śmierć po prostu opuścił przestrzeń, w której intensywności uniemożliwiły mu już dalszą twórczość („nie mam już płuc”, powiedział kiedyś, śmiejąc się (Faye, 1995, s. 38)), dokonał „deterytorializacji absolutnej”. „Jego śmierć, dobrowolna i «racjonalna», w sensie, jaki temu słowu nadali stoicy [...], dopełnia los prawdziwie filozoficzny” (Veyne, 1995, s. XI), to „ostatni wielki akt wolności, ostatni możliwy” (Pinhas). We wspomnieniach

przyjaciół i uczniów pozostał jako człowiek pełen dostojeństwa, o niezwyklej sile intelektualnej, nieodpartym uroku i charyzmie (zob. Jaeglé, 2013), człowiek „rzadkiej szlachetności charakteru, wzorcowej wspaniałomyślności i bezinteresowności” (Veyne, 1995, s. XI) oraz „wielkiej skromności” (Lyotard, 1995, s. 37). Jak wielką cieszył się estymą, dowodzi fakt, że zaraz po jego śmierci kilku znanych filozofów – Giorgio Agamben, Alain Badiou, Jacques Derrida, Jean-François Lyotard, Jean-Luc Nancy i Jean-Pierre Faye – wspólnie oddało mu hołd na łamach gazety *Libération* (1995).

Doskonale widać, że całość poczynąń Gillesa Deleuze'a, poczynawszy od rozległych lektur oraz głębokich przemyśleń (owe nomadyczne wyprawy bez ruszania się z fotela) po rozliczne, wielotematyczne i wielowarstwowe prace teoretyczne (i książki, i artykuły traktujące o zdumiewająco wielu przestrzeniach teoretycznych i artystycznych) oraz fascynujące wykłady charyzmatycznego myśliciela, wszystko to składa się na istotę życia filozofa, na jego dzieło. Gdy zaś choroba nie pozwoliła mu już tego dzieła kontynuować, postanowił się z życiem rozstać, tym samym dopełniając dzieła.

Bibliografia

[b.n.a.1] Gilles Deleuze (1925–1995). Internet Encyclopedia of Philosophy. <https://www.iep.utm.edu/deleuze/> (dostęp: 02.01.2025).

[b.n.a.2] Gilles Deleuze Biography. <https://www.enotes.com/topics/gilles-deleuze> (dostęp: 8.11.2018).

[b.n.a.3] Gilles Deleuze. Wikipedia, https://fr.wikipedia.org/wiki/Gilles_Deleuze#cite_ref-13 (dostęp: 02.01.2025).

[b.n.a.4], Repères biographiques, *Magazine littéraire*, 257. *Gilles Deleuze*, wrzesień 1988. Przedruk w *Magazine littéraire*, 406. *L'effet Deleuze*, luty 2002.

Banasiak, B. (1988). Ogród koczownika. Deleuze – rizomatyka i nomadologia. *Colloquia Communiam*, 1-3, 253-270 (w częściowo zmienionej postaci: *Nomadologia*

Gillesa Deleuze'a. *Internetowy Magazyn Filozoficzny* HYBRIS,1, <https://doi.org/10.18778/1689-4286.01.01>).

Banasiak, B. (1999). Z genealogii myśli Gillesa Deleuze'a. W : Gilles Deleuze, *Filozofia krytyczna Kanta. Doktryna władz*. Przeł. B. Banasiak. Gdańsk: słowo / obraz terytoria.

Banasiak, B. (2002). De interpretatione. Deleuze versus Derrida. *Nowa Krytyka*, 13.

Banasiak, B. (2011). Filozofia Gillesa Deleuze'a – fragmenty. W : B. Banasiak, K. M. Jaksender, A. Kucner (red.), *Foucault, Deleuze, Derrida*. „Festiwal filozofii”, t. 3. Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Berardi, F. (2001). Techno-nomadisme et pensée rhizomatique. *Multitudes* 2(5), <https://doi.org/10.3917/mult.005.0200> (dostęp: 5.11.2020)].

Bernold, A. (1995). Suidas. *Philosophie*. 47. Gilles Deleuze. Zob. też <https://www.webdeleuze.com/textes/87> (dostęp 22. 11. 2018 r.).

Broussas-Feyzin, Ch. (2013). *Gilles Deleuze et Alain Badiou*, <http://frachetphilo.canalblog.com/archives/2013/01/19/26194244.html> (dostęp 28.11.2018).

Chimères, <http://www.revue-chimeres.org/chimeres/framechi.html> (dostęp: 30.11.2018).

Deleuze, G., *Les cours de Gilles Deleuze*, <https://www.webdeleuze.com/php/index.html> (dostęp: 30.11.2018).

Deleuze, G. (1977). *Dialogues* (avec C. Parnet). Paris: Flammarion

Deleuze, G. (2007). *Negocjacje 1972-1990*. Przeł. M. Herer. Wrocław: Wydawnictwo Naukowe Dolnośląskiej Szkoły Wyższej Edukacji TWP.

Deleuze, G. (2011). *Logika sensu*. Przeł. G. Wilczyński, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Deleuze, G. (2015). *Lettres et autres textes*. Paris: Minuit.

Deleuze, G., Guattari, F. (2015),. *Tysiąc plateau. Kapitalizm i schizofrenia*, t. 2. B.n.t. Warszawa: Bęc Zmiana.

- Dosse, F. (2007). *Gilles Deleuze, Felix Guattari, biographie croisée*. Paris: La Découverte.
- Eribon, D. (2005). *Michel Foucault*. Przeł. J. Lewin. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Faye, J.-P. (1995). „J'étouffe, je te rappellerai”. *Libération*, 7 listopada.
- Foucault, M. (1970). *Theatrum philosophicum*. *Critique*, 282.
- Foucault, M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Przeł. T. Komendant, Warszawa: Aletheia.
- Jaeglé, C. (2013). *Portret oratorski Gillesa Deleuze'a o kocim spojrzeniu*. Przeł. M. Jacyno, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Krtolica, I. (2015). *Gilles Deleuze*, Paris: PUF. <https://doi.org/10.3917/puf.krtol.2015.01>
- Kunzru, H., Serres, M. (1996), rozmowa z 10.01.1996 r.; <http://archive.wikiwix.com/cache/?url=http%3A%2F%2Fwww.harikunzru.com%2Fart-and-music%2Fmichel-serres-interview-1995> (dostęp: 8.11.2018).
- Lacout, D. (1991). *Léo Ferré*. Paris: Éditions Sévigny.
- Lapoujade, D., Cerf, J. (2015), rozmowa pt. Gilles Deleuze est mort il y a 20 ans: il n'est toujours pas «post», il est «néo»!, *Télérama*, 10 listopada. <https://www.telerama.fr/idees/gilles-deleuze-est-mort-il-y-a-20-ans-il-n-est-toujours-pas-post-il-est-neo,133915.php> (dostęp 5.12.2018).
- Libération* (1995). *À Gilles Deleuze, l'inventeur, l'innocent, le rieur, le fugueur: l'adieu des philosophes*, 7 listopada.
- Liotard, J.-F.(1995). Il était la bibliothèque de Babel, *Libération*, 7 listopada.
- Mengue, Ph. (1994). *Gilles Deleuze ou le système du multiple*. Paris: éd. Kimé.
- Murphy, T.S., *Revised Bibliography of the Works of Gilles Deleuze*, <http://www.bibliothequedusaulchoir.org/French/activites/Deleuze/Deleuze%20Bibliogr.pdf> (dostęp 6.12.2018).
- Pinhas, P. Le suicide de Deleuze: son dernier acte de liberté, propos recueillis par O. Doubre pour *Politis*, http://multitudes.samizdat.net/article.php?id_article=2202 (dostęp: 30.11.2018).

[pr. zbior. (1979)] *États généraux de la philosophie (16 et 17 juin 1979)*. Paris: Flammarion.

Quierrien, A. (2002). Deleuze/Guattari, histoire d'une rencontre. *Magazine littéraire*, 406, *L'effet Deleuze*, luty 2002.

R.[abouin], D. (2002). Une boîte à outils. *Magazine littéraire*, 406, *L'effet Deleuze*, luty 2002.

M. Tournier, M. (1977). *Le Vent Paraclet*. Paris: Gallimard.

Veyne, P. (1995). Une rare noblesse. *Le Monde*, 10 listopada.

GILLES DELEUZE – LIFE-WORK. INTELLECTUAL BIOGRAPHY

Abstract

The text is an intellectual biography of the contemporary French philosopher, Gilles Deleuze. It includes his philosophical inspirations, friendships and, above all, all publications and their issues. However, first of all, it shows the profile of a man who, unable for health reasons to do what he dedicated his life to (think, write and teach), committed suicide. Finally, the text notes the reception of this act in French philosophical circles. All in all, it is a memory of the great philosopher and a tribute to his life-work.

Keywords: Gilles Deleuze, contemporary French philosophy, nomad, rhizome, intellectual biography, stoic suicide

Abstrakt

Tekst jest biografią intelektualną współczesnego filozofa francuskiego, Gillesa Deleuze'a. Uwzględnia ona jego inspiracje filozoficzne, przyjaźnie, a przede wszystkim wszystkie publikacje, wzmiankując ich problematykę. Przede wszystkim jednak pokazuje sylwetkę człowieka, który, nie mogąc z powodów zdrowotnych robić tego, czemu poświęcił życie, tj. myśleć, pisać i uczyć, popełnił samobójstwo. Finalnie zaś odnotowuje recepcję tego aktu we francuskim środowisku

filozoficznym. W sumie tekst jest wspomnieniem o wielkim filozofie oraz hołdem dla jego dzieła-życia.

Słowa kluczowe : Gilles Deleuze, współczesna filozofia francuska, nomada, kłacze, biografia intelektualna, stoickie samobójstwo




HYBRIS nr 63 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.63.03>

MATEUSZ PIETRYKA

 0000-0003-3124-1053

p.mateusz1990@gmail.com

SLAVERY, NEOLIBERALISM, NECROPOLITICS. THE SOLAR AND NOCTURNAL BODIES OF DEMOCRACY

Introduction

For decades, the international political order has been governed by a set of principles and practices constituting what is known as liberal democracy. Key principles include the idea of human rights, globalization understood as market expansion in the neoliberal model, and the military-economic dominance of the broadly defined West under the leadership of the United States. A series of events that took place in the last decade has shaken the project of liberal democracy, to which a rich literature of both scholarly and commentary nature has been devoted (Levitsky & Ziblatt, 2018; Streeck, 2014; Applebaum, 2020; Snyder, 2017; Hopkin, 2020; Przeworski, 2019; Traverso, 2019; Krastev & Holmes, 2019). Among these

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2024-07-15 | Verified: 2024-12-15 | Accepted: 2024-12-18 Lodz, Poland
First published online: 2025-01-03

developments are the unexpected victory of Donald Trump in the US presidential election, the United Kingdom's exit from the European Union, the migration crisis in Europe and the USA and the associated rise in xenophobic attitudes and popularity of populist parties, the implementation of military solutions to protect borders, geopolitical impotence in the Russian-Ukrainian and Israeli-Palestinian conflicts, as well as the problems of the International Monetary Fund (IMF) related to China's involvement in the international credit system.

In this paper, I aim to understand the difficulties of the liberal democracy project in the context of the colonial past of Western countries, as well as their contemporary economic dominance on the international stage. My analysis employs a methodological framework that combines critical historical analysis and theoretical reflection. Historical analysis is used to trace the ideological and material underpinnings of democracy back to the colonial era, focusing on the economic practices and philosophical justifications that supported slavery and exploitation. Key sources include primary texts from Enlightenment philosophers, as well as economic data on colonial trade and its modern consequences. Integrating theoretical insights with historical data, I attempt to identify patterns of systemic problems in neoliberal regimes, arguing for the dual nature of democracy – as both emancipatory and exploitative. The specific questions this study addresses are: 1) How have historical practices of slavery and colonialism influenced the ideological and economic structure of the project of liberal democracy? 2) In what ways does the global economic system perpetuate inequalities rooted in colonial legacies? 3) How does this colonial past, as well as the neoliberal economic practices of Western countries, shape their political systems?

The article is structured into four parts. In the first, I present Foucault's concept of biopolitics and its extension into Achille Mbembe's necropolitical theory, which provides the theoretical framework for this text. In the second and third

sections, I analyze the ethical and ideological stances of European Enlightenment philosophers on slavery and colonialism, describing how these phenomena influenced the political and economic development of Western countries. In the final part, I focus on international legislation and capital flows, demonstrating how the global economic system favors the wealth of Western countries and the underdevelopment of the Global South. Drawing on Mbembe's concept of the "solar and nocturnal bodies of democracy", I argue for the close relationship between the difficulties of the Western democratic project and its colonial roots and contemporary unequal trade exchange.

From bio to necro – the faces of liberal power

In the Paris lectures of 1976-1979, Michel Foucault conducted a famous study of the history of the Western political model. Its original form can be described by the term sovereign power. It denoted a system in which the monarch is juxtaposed against society, exercising control over it through authority and the force behind it. The motto of this governance model is "to make live and let die" (Foucault, 2003, p. 241). With the development of the proto-capitalist economic model, improved agricultural efficiency, and demographic growth, the turn of the 17th and 18th centuries saw a break from the previous discourses on state and power and a gradual transformation towards a disciplinary management model. Its axis was no longer the ability to inflict death, but treating subjects as a resource to be managed. Thus, the binary nature of law was replaced by regulations, constant weighing and adjustment through an elaborate system of punishments and discipline.

With further population growth and an increasingly complex economic system, another power paradigm emerged, which Foucault – after Rudolf Kjellén – called biopolitics. Its goal can be summarized as ensuring the well-being and development of the population (understood as a nation). Violence and discipline do not disappear from governing practices but are partially internalized. Theoretically,

there is a free play of individual interests and desires, but at the statistical level, it is regulated by state actions to properly direct it (Foucault, 2008, pp. 63-64). The sovereign motto is reversed: while previously death was the highest manifestation of the power's might, in the case of biopower, death definitively ends its impact. Thomas Lemke (2011, p. 2) states that biopolitics, in its most basic understanding, is simply politics focused on life (Greek: *bíos*).

This system allowed for the consolidation of concepts such as humanitarianism, self-determination of nations, and individual autonomy in relation to the state and law, but it had some contradictions hardwired into it from the beginning. Countries implementing policies of prosperity and freedom simultaneously developed weapons of mass destruction and extreme inequalities, and failed to eliminate racism, poverty, or unemployment. Reducing the individual to what Agamben (1998, p. 4) will call "bare life", that is, the mere fact of biological existence, combined with making biological existence at the population level the focal point of politics, necessitates creation of a dividing line; this line designates life "condemned" to flourish and that which is not worth it (Foucault, 2003, pp. 254-255). For this reason, it is possible to care for the well-being of the general population while ignoring the exclusion of part of the population, criminalization based on class or race, or mass deaths of migrants attempting to cross borders.

Achille Mbembe proceeded from this point, publishing his famous essay "Necropolitics" in 2003, and expanding it several years later in a collection of essays of the same title. The Cameroonian philosopher noted that the contradictions coded in the biopolitical model reveal the horizon of a new power prototype, which constitutes a peculiar combination of sovereign "sword power" with the security politics characteristic of biopower (Mbembe, 2009, p. 31). This means that management through accepting or inflicting death ceases to have a marginal status and becomes central to the political mechanism of contemporary liberal

democracies. Mbembe argues that the common denominator of contemporary management strategies is the idea of division between *us* and *them*, providing a justification for the actions taken by political parties and social organizations, both within homelands and internationally.

The philosopher traces the sources of this problem to the structure of liberal democracy, closely related to its history. In this perspective, phenomena such as human rights violations or the populist turn are not side effects of wrong decisions or "negligence", but natural consequences of the organizational-ideological model that developed through the experiences of the transatlantic slave trade and colonization. According to the dominant narrative today, at some point in its history, the Western world underwent a process of rejecting violence in favor of peaceful solutions sanctioned by law – "the hand-to-hand struggle through which physical violence was expressed in medieval society until the Renaissance has supposedly given way to self-pressuring, self-control, and civility" (Mbembe, 2019, p. 16). Mbembe argues, however, that violence never disappeared from democracy, but was expedited beyond its borders. The conquest of overseas territories and the trade in human commodities and its economic-political consequences constitute, according to him, the repressed interior of the Western world.

Democracy, notes the author of "Necropolitics", has thus adopted two faces: solar, representing the promise of prosperity and well-being, and nocturnal, being its opposite, signifying regression and violence (Mbembe, 2019, p. 22). These two bodies are closely intertwined, as necropolitics means not only forms of governance which expose people to death but, just as importantly, the capitalization of this activity (Gržinić, 2023, p. 110). The existence of the solar body of democracy is thus enabled by practices related to the creation of the nocturnal body.

The Flourishing of Democracy – The Flourishing of Slavery

At the root of the idea of democracy, in its liberal form, lies the idea of individual freedom based on private property and the associated right to accumulate possessed capital. This idea developed along two distinct, yet mutually permeating fields: economic and philosophical. The flourishing movements for personal freedoms in Europe from the 17th century were closely linked to merchants' opposition to the monarchy's monopoly on wealth gained through overseas conquests. As a result of growing protests and the strengthening of the middle class, which was often synonymous with the merchant class, in the years 1690-1701, the Royal African Company's share of the slave trade fell from 90 to 8 percent between 1690 and 1701 (Horne, 2017, p. 9). In this way, the slave trade acquired a "civic" character, becoming largely the domain of independent individuals and enterprises, which led to a drastic increase in the number of slaves (Hodgson, 2017, p. 90). Leading Enlightenment and pre-Enlightenment philosophers were often shareholders or officials of companies profiting from slavery and colonialism, which was reflected in their attitudes and claims.

John Locke began his famous "Two Treatises of Government" with a radical condemnation of slavery, but at the same time – in co-writing the extremely repressive Constitutions of Carolina – he considered it obvious that white people had full sovereignty over their black slaves (Locke, 1993, p. 230). The slavery which European thinkers were opposed to was understood as the unlimited power of the monarch over his subjects, threatening their property. It was thus concerned with the condition of the citizens of the Western world, referring to their possessions, not humanity as such (Buck-Morss, 2009, pp. 27-28). Locke further believed that the conquest of overseas territories was justified by the fact that the indigenous inhabitants did not cultivate the land, and thus it was being wasted, which gave Europeans the right, in accordance with God's will, to take it over (Locke, 1993, pp. 21-28). This argument was previously expressed by Grotius, considered the "father"

of international law, who believed that "if there be any waste or barren land within our dominions, that also is to be given to strangers, at their request, or may be lawfully possessed by them, because whatever remains uncultivated, is not to be esteemed a property" (Grotius, 2005, p. 448). "Terra nullius" was also an important part of Hobbes' thought, although scholars' opinions on his views on colonialism remain divided (Liu, 2023; Springborg, 2015).

The idea of natural law, or pre-existing natural conditions that would justify the conquest of other peoples, also appears in the philosophy of French thinkers. Montesquieu, while devoting much attention to ridiculing and criticizing the practice of slavery, at the same time believed that it was understandable in areas with a warm climate - "heat enervates the body and weakens the courage so much that men come to perform an arduous duty only from fear of chastisements", therefore "slavery there runs less counter to reason" (Montesquieu, 1989, p. 251). Voltaire highly valued the benefits associated with the development of free trade, but overlooked its cost in the form of the rise of living, human commodities. Even as he recognized the suffering of slaves, he considered it a necessary evil, as it signified global development (Giovannetti-Singh, 2022, pp. 24-36).

Similarly, for Hegel, the creation of new financial markets was synonymous with the progress of all humanity, which was ultimately to benefit even the enslaved - he considered the status of a white man's slave to be ontologically superior to the natural state of existence of an African inhabitant, which equated to cruelty and lack of ability to feel the need for freedom (Bernasconi, 1998, pp. 50-56). John Stuart Mill, although he criticized slavery with all firmness, recognized that "Despotism is a legitimate mode of government in dealing with barbarians" (Mill, 2003, p. 95). A contemporary of Mill's, Alexis de Tocqueville (2001, pp. 71-72), recommended brutalizing the treatment of the Algerian civilian population and its total subordination to the goals of the colonizers. Between 1700 and 1850, roughly

marking the epoch of the Enlightenment, when treatises proclaiming freedom as an inalienable human characteristic were written en masse on the continent, the number of slaves in the Americas increased almost twentyfold (Losurdo, 2011, p. 35).

The combination of the belief in the superiority of Western culture and its predestination for domination with the theory of the inferiority of "alien cultures" created what Mbembe will call necropolitical management in the form of an intertwining of violence with bureaucracy and a shift of focus from a moral evil-good opposition to a moral-economic profitable-unprofitable opposition. In the colonial area, as Hannah Arendt wrote, the colonizer assumed the function of an "administrator", characterized by "his own innate capacity to rule and dominate", implemented through "official massacres" (Arendt, 1979, p. 216). The continental path to democracy not only did not eliminate racial divisions but actually perpetuated them (Mbembe, 2019, p. 6), as they were functional for it. Building the industrial power of Europe, and later the United States, was made possible by the exploitation of labor and natural resources in overseas territories – it was there that black bodies became "simultaneously an exchange value and a use value" (Mbembe, 2021), fueling with their work the productive capacity of countries entering the path of democratization, but equally importantly, creating the Western middle class by providing access to cheap consumer goods (Burnard & Riello, 2020, pp. 240-243). The democratic system is thus indebted to the practices of slavery and colonialism on both an ideological and purely material level.

Colonial Foundations of European Economic Success

Adam Smith (1978, p. 181) argued that the abolition of slavery in a republican system is almost impossible, demonstrating the link between owning slaves and democratization. The access of the merchant class, and later the general public, to the benefits of overseas conquests allowed the strengthening of Western

power while weakening the significance of the monarchy. Zak Cope (2019, p. 22) summarizes that between the 16th and 19th centuries, six major sources of European wealth can be identified, all closely related to overseas conquests: the export of precious metals from South America, the Dutch spice trade, the slave trade, slave labor in the West Indies, the opium trade, and income from colonial lands.

From the beginning of The Age of Discovery until 1776, 85% of the people who crossed the Atlantic were forcibly transported Africans (Dodson, 2002, p. 13), who served as cheap labor. The increase in slave shipment is closely correlated with the development of European cities (Derenoncourt, 2008, pp. 8-9). The use of slaves enabled the production of cotton, crucial for the onset of the British Industrial Revolution, which soon spread across the continent (Beckert, 2014). Besides cotton, goods such as sugar, coffee, and tobacco facilitated rapid economic growth and effective competition with China and India. An important role was also played by the transport of raw materials serving as payment assets. It is estimated that between 1530 and 1780, over half of Western Europe's economic growth came from the supply of precious metals from the Americas (Chen et al., 2024, pp. 14-15). These allowed Europe not only to make investments but also to import Chinese goods (Pomeranz, 2000, p. 273). In the 1830s, the British press reported that 3/4 of British coffee, 15/16 of cotton, 22/23 of sugar, and 34/35 of tobacco came from slave labor (Drescher, 1986, p. 170). A few decades later, the foreign assets (mostly related to colonies) of English and French owners amounted to even 25% of their wealth (Piketty, 2020, p. 279).

These facts led anthropologist David Graeber to reject both the liberal and Marxist interpretations of history, in which the transition to capitalism is tantamount to the displacement of previous production models by wage labor. Indeed, the development of capitalism leads to a rapid growth in the scale of slavery, which in the Middle Ages was almost eliminated in European countries. It is not

wage labor, Graeber argues (2006, pp. 78-81), but slavery that constituted the true characteristic of nascent, industrial capitalism. The commodification of slave bodies meant unlimited access to the work they provided, which was the basis for capital accumulation - "what one buys when one buys a slave is the sheer capacity to work" (Graeber, 2009, p. 79). It is the slavery that founds the future development of wage labor by enabling wage increases for workers from profits from overseas plantations and factories, thus increasing purchasing power and further investments. Economist Joan Robinson (1970, pp. 65-66) concludes that the Western working class benefited from colonialism on three levels:

"First of all, raw materials and foodstuffs were relatively cheap compared to manufactures which maintained the purchasing power of their wages. (...) Secondly, the great fortunes made in industry, commerce, and finance spilled over to the rest of the community in taxes and benefactions, while continuing investment kept the demand for labor rising with the population (...). Finally, lording it around the world as members of the master nations, they could feed their self-esteem upon notions of racial superiority".

Beyond purely material aspects, the colonial experience directly contributed to the development of modern accounting, insurance systems, labor organization, criminal law, and methods of managing large enterprises (Batou, 2011; Harley, 2015). Mbembe (2019, pp. 19-20) notes that the benefits of slavery and colonies also shaped European culture, such as the development of museums (by bringing artifacts from the colonies), art (through access to new raw materials and dyes), public institutions, and dietary habits. An example is tea beverages. Tea, initially considered a luxury good, quickly spread first in Great Britain and the Netherlands, then in other countries, allowing the population to consume fluids other than contaminated water, disease-prone milk, or alcohol (Kemasang, 2009). As a drink with antibacterial and stimulant properties, tea positively influenced work

efficiency, thus supporting intensive industrialization. Similarly sugar, after the development of trade routes, became a product accessible to the lower and middle classes. This meant a change in dietary habits for the better by providing the body with more calories. It became possible to produce food items such as preserves, which facilitated survival during the winter season. According to anthropologist Sidney Wilfred Mintz (1985, pp. 143, 148), sugar also contributed to the engagement of women and children in work, as it shortened the time needed to prepare meals, allowing them to be stored for a longer period.

One of the raw materials that had a crucial impact on the lives of citizens in democratic countries was rubber, essential for the development of both the automotive and electric power industries. This particular resource is associated with one of the greatest genocides in human history, which took place in the Belgian Congo and resulted in several million victims (Nowak, 2011, pp. 277-281). The country's organizational structure was fully subordinated to exploitation regardless of the consequences (Buelens et al., 2009, pp. 158-159). As the genocide spread, the shares of European companies involved in the exploitation of the Belgian Congo rose dramatically, even by several thousand percent (Morel, 1902, pp. 335-337). The Congolese tragedy specifically illustrates the duality of European policy – the prelude to turning the country into a private enterprise was the establishment of the International Association for the Exploration and Civilization of Central Africa, a humanitarian organization initiated by King Leopold, which was supposed to bring "enlightenment" to the natives. The colonial world enabled the emergence of a distinctive doublethink, encoded in the very foundations of liberal democracy, which was forged in opposition to "the stranger, the Muslim, the veiled woman, the refugee, the Jew, or the Negro" (Mbembe, 2019, p. 30).

Contemporary Economic Domination

With the ongoing liberalization of trade since the 1970s, deindustrialization of Western countries occurred, and production shifted mainly to Asian countries. Thus, the world of finance, including stock transactions, investment funds, hedging, and the derivatives market, became an important area of corporate activity (Gowan, 1999, p. 56). These forms of endeavor benefit not only the upper class, which makes direct capital investments, but the entire society due to the involvement of pension and savings funds in the stock market as part of asset diversification. Hence, the dominance of international corporations in the global money circulation affects all societies of liberal democracies. Just as Enlightenment philosophers who preached the idea of supranational equality had trouble to extend it to non-white slaves, as it would hurt their material assets, today's democratic societies, despite proclaiming human rights ideals, are unwilling to change the international balance of power, since it ensures relative prosperity in their own countries.

During the colonial period, metropolises were able to impose their policies on subordinate countries directly, while today this is done through the use of their bargaining power. Developing countries must compete for investment capital by reducing investment costs, mainly in the form of labor costs. However, attracting foreign investments does not necessarily mean development, as most of them are aimed at taking over existing enterprises rather than creating additional production and jobs (Chang, 2011, p.84). Development is all the more difficult because in the event of financial crises, investors withdraw their resources from developing countries, while this is precisely when investment is most needed (Rajan, 2011, Chapter Three). Creating national potent businesses is a hard-to-implement alternative; It demands protectionist policies (which have been the source of economic success for Western countries), while such policies – in the name of “free trade” – are strictly prohibited for developing countries. Economist Ha-joon Chang (2023, p. 73) notes that “the WTO puts fewer restrictions on trade protection

and subsidies for agricultural producers than for manufacturing firms. It is not difficult to guess why – relatively speaking, rich countries have weaker agriculture and poor countries have weaker manufacturing".

The result is that the food market is dominated by a dozen corporations that control the global trade of grain and livestock, but also food processing technologies, access to pesticides, and seeds. Due to the extreme imbalance of power between countries, the rates for food production are very low, while the costs of seeds and pesticides are high, as are the final product prices (sometimes exceeding 1000 times the cost of production) (Cope, 2019, p. 40). Thus, the profit of Western countries is generated without real participation in production, primarily through the ability to impose high margins on products made in subordinated areas. Jason Hickel (2017, Chapter One: The Development Delusion) summarizes that "there is a yawning gap between the 'real value' of the labour and goods that poor countries sell and the prices they are actually paid for them." Moreover, the pressure of international financial institutions on increasing exports by developing countries favors basing the economy on the export of raw materials, such as cocoa, coffee and copper, which are susceptible to price fluctuations and not conducive to technological development (Chang, 2011, p. 118).

In addition to trade dependencies, the global hierarchy of states is maintained through the institution of debt. In the second half of the 20th century, developing countries, often only recently independent, financed their development (as well as increasingly expensive oil) through loans from international financial bodies and Western governments, usually borrowed in dollars (Gereffi, 1984). When U.S. interest rates rose dramatically in the late 1970s, it marked the beginning of the debt crisis that continues to this day. New loans, instead of being spent on development, are used to repay other obligations. To stabilize the political situation, developing countries had to use the help of the World Bank and the IMF. However,

it was contingent on implementing adjustment plans that transformed local economies into a free-market model, most beneficial for Western businesses.

According to a study by Global Financial Integrity and the Centre for Applied Research (2016, IV), in recent decades, developing countries have received capital inflows (in the form of investments and financial support) from developed countries worth less than the amounts exploited from them. For example, in 2012, developing countries received funds worth \$2 trillion, while funds over twice as large – worth \$5 trillion – flowed out (Hickel, 2017, Chapter One: The Development Delusion). Moreover, the structure of the global financial system favors the misappropriation of a significant portion of financial aid by local elites. This is the result of the neoliberal revolution of the late 1970s and early 1980s, as a result of which, again in the name of the free market, international control over financial flows was minimized. This considerably facilitates the transfer of funds to tax havens (Andersen et al., 2022). Peripheral countries also receive regular transfers from the Global North in the form of humanitarian aid. However, for every dollar of aid (including debt relief), poor countries lose 14 dollars due to trade barriers imposed by wealthy countries – at the same time, they are required to remove barriers to capital flows within their own countries (Cope, 2019, p. 19).

The policies of neoliberalism discussed here have also brought about transformations in liberal democratic countries that have resulted in the flexibilization of labor markets, the weakening of trade unions, and the establishment of a cross-party consensus in which planning policies are replaced by the idea of a self-regulating market (Chiapello & Boltanski, 2018; Piketty, 2017; Slobodian, 2018; Streeck, 2014; Varoufakis, 2011; Vogl, 2014). This has created winners and losers of the transformation from welfare state to workfare state, developing a sense of frustration and helplessness, leading to the rise in popularity of anti-system groups, mainly of a conservative nature (Bartel, 2022; Mair, 2023;

Sajó et al., 2023; Streeck, 2017). In states governed by the paradigm of financial profit, everything, including human life, becomes a profit and loss account. The potentiality of embracing the Other (whether in the form of migrants or, for example, more equitable trade relations) can only be considered in terms of its financial consequences.

At the same time, as demonstrated above, the politics of hostility and division are not exclusively the domain of populist environments, but the backbone and fabric of modern Western democracies. Neoliberal austerity policies foster the transfer of this repressed interior to the political mainstream which results in the electoral successes of radical groups (Gabriel et al., 2023). Hostility and division thus become both a grassroots social affect and a technology of power. The populist turn advocates for a return to the idea of a strong state while voicing opposition to migration, and expressing ideas with a nationalistic tinge. Such groups appear not only on the right (Alternative für Deutschland, Fratelli d'Italia, Se Acabó La Fiesta, Rassemblement National, Partij voor de Vrijheid) but also on the left (Movimento 5 Stelle, Bündnis Sahra Wagenknecht, Sozialdemokratiet).

Conclusions

European universalism used slogans of human dignity and equality, but they were often confined within the European horizon, justifying or excusing the enslavement of overseas territories. Mbembe demonstrates that the ontological foundation on which the liberal democracy project was built contains a component of separation and domination over the Other. The phenomenon that is referred to today as the crisis of liberal democracy is a form of necropolitical turn – it results from the rejection of the pursuit of universalism and equality and its displacement by the universal projection of division (Ragatieri & Da Silva Santos, 2022): "This is the 'world of undesirables': of Muslims encumbering the city; of Negroes and other

strangers that one owes it to oneself to deport; of (supposed) terrorists that one tortures by oneself or by proxy" (Mbembe, 2019, pp. 38-39).

Thus, from a historical perspective, democracy has a solar and nocturnal body – it provides equality and prosperity, but this happens at the cost of subordination and oppression. According to Mbembe (2019, pp. 16-17), the violence and exploitation of colonies were the reverse of the development of democracy and civil liberties in Europe. Enlightenment ideas encouraged the liberalization of the legal regime in European countries, and at the same time produced a belief in the civilizational superiority of the white race, which provided justification for plunder – and simultaneously was a condition for industrial development, conducive to the weakening of the monarchy and the consolidation of the political importance of the middle class. The development of culture and pluralism of public debate in one place was closely related to the vision of the historical necessity of enslaving other places.

Facing the colonial heritage is made difficult by the fact that Western societies in general benefit from poor countries remaining in the underdevelopment stage. The development of capitalism and democracy has been closely intertwined with the necessity of growth and profit. Despite the collapse of the colonial order, the system of international dependency of developing countries has been maintained and functions to this day through wealth transfer mechanisms such as weakening control of capital flows and the development of tax havens, generating added value through low-paid work in developing countries, trade misinvoicing, and unequal exchange. The legacy of slavery and colonialism, combined with the contemporary system of economic inequalities, constitute a component that prevents the democratic project from closure, setting it in a state of constant suspension. In other words, the historically dual structure of the democratic order makes this system permanently vulnerable to the return of authoritarianism, and to the transfer to its interior of violence and exceptionalism characteristic of administering overseas colonies.

Bibliography

- Agamben, G. (1998). *Homo sacer: Sovereign power and bare life* (D. Heller-Roazen, Trans.). Stanford: Stanford University Press.
- Andersen, J. J., Johannesen, N., & Rijkers, B. (2022). Elite Capture of Foreign Aid: Evidence from Offshore Bank Accounts. *Journal of Political Economy*, 130(2), 388–425. <https://doi.org/10.1086/717455>
- Applebaum, A. (2020). *Twilight of democracy: The seductive lure of authoritarianism*. New York: Doubleday.
- Arendt, H. (1979). *The origins of totalitarianism*. New York: Harcourt, Brace and Company.
- Balibar, É., & Wallerstein, I. (2020). *Race, nation, class: Ambiguous Identities*. London: Verso Books.
- Bartel, F. (2022). *The triumph of broken promises: The end of the Cold War and the rise of neoliberalism*. Harvard: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674275805>
- Batou, J. (2011). Chapter Two. From Plantation to Plant: Slavery, the Slave Trade, and the Industrial Revolution. In *Central European University Press eBooks* (pp. 43–62). <https://doi.org/10.1515/9786155053030-004>
- Beckert, S. (2014). *Empire of Cotton: A New History of Global Capitalism*. London: Penguin UK.
- Bernasconi, R. (1998). Hegel at the Court of the Ashanti. In S. Barnett (Ed.), *Hegel After Derrida* (pp. 41-63). London: Routledge.
- Buck-Morss, S. (2009). *Hegel, Haiti and Universal History*. Pittsburgh: University of Pittsburgh Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctt7zwbgz>

- Buelens, F., & Marysse, S. (2009). Returns on Investments during the Colonial Era: The Case of the Belgian Congo. *The Economic History Review*, 62(S1), 135–166. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0289.2009.00482.x>
- Burnard, T., & Riello, G. (2020). Slavery and the new history of capitalism. *Journal of Global History*, 15(2), 225-244. <https://doi.org/10.1017/S1740022820000029>
- Chiapello, E., & Boltanski, L. (2018). *The New Spirit of Capitalism*. London: Verso Books.
- Chang, H. J. (2011). *23 things they don't tell you about capitalism*. London: Penguin UK.
- Chang, H. J. (2022). *Edible Economics*. London: Penguin Books.
- Chen, Y., Palma, N. P. G., & Ward, F. (2024). Goldilocks: American precious metals and the rise of the West. *SSRN*. <http://dx.doi.org/10.2139/ssrn.4714603>
- Cope, Z. (2019). *The Wealth of (some) Nations: Imperialism and the Mechanics of Value Transfer*. London: Pluto Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctvdmwxgt>
- Derenoncourt, E. (2018). *Atlantic slavery's impact on European and British economic development* [Unpublished manuscript]. Harvard University. https://scholar.harvard.edu/files/elloraderenoncourt/files/derenoncourt_atlantic_slavery_europe_2018.pdf
- Dodson, H. (2002). *Jubilee: The Emergence of African-American Culture*. Washington: National Geographic Society.
- Drescher, S. (1986). *Capitalism and antislavery: British mobilization in comparative perspective*. Oxford: Oxford University Press.
- Fanon, F. (1963). *The wretched of the earth*. New York: Grove Press.
- Foucault, M. (2003). *Society must be defended*. Trans. D. Macey. New York: Picador.
- Foucault, M. (2008). *The birth of biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978-1979*. Trans. London: Palgrave Macmillan.

- Gabriel, R. D., Klein, M., & Pessoa, A. S. (2023). The Political Costs of Austerity. *The Review of Economics and Statistics*, 1–45. https://doi.org/10.1162/rest_a_01373
- Gereffi, G. (1984). Power and Dependency in an Interdependent World: A Guide to Understanding the Contemporary Global Crisis. *International Journal of Comparative Sociology*, 25(1):91-113. <https://doi.org/10.1163/156854284X00070>
- Giovannetti-Singh, G. (2022). Racial Capitalism in Voltaire’s Enlightenment. *History Workshop Journal*, 94, 22–41. <https://doi.org/10.1093/hwj/dbac025>
- Global Financial Integrity. (2016). *Financial Flows and Tax Havens: Combining to Limit the Lives of Billions of People*, Centre for Applied Research, Norwegian School of Economics, Global Financial Integrity, Jawaharlal Nehru University, Instituto de Estudos Socioeconômicos, Nigerian Institute of Social and Economic Research.
- Gowan, P. (1999). *The Global Gamble: Washington’s Faustian Bid for World Dominance*. London: Verso.
- Graeber, D. (2006). Turning modes of production inside out. *Critique of Anthropology*, 26(1), 61–85. <https://doi.org/10.1177/0308275x06061484>
- Gržinić, M. (2023). Capitalism and Death. *Filozofski Vestnik*, 43(3). <https://doi.org/10.3986/fv.43.3.05>
- Grotius, H. (2005). *The Rights of War and Peace. Book II*. Liberty Fund Inc.
- Harley, K. (2015). Slavery, the British Atlantic economy, and the Industrial Revolution. In A. B. Leonard & D. Pretel (Eds.), *The Caribbean and the Atlantic World Economy* (Cambridge Imperial and Post-Colonial Studies Series). Palgrave Macmillan. https://doi.org/10.1057/9781137432728_8
- Harms, R. (1983). The World Abir made: The Margina-Lopori Basin, 1885-1903. *African Economic History*, 12, 125. <https://doi.org/10.2307/3601320>

- Hickel, J. (2017). *The Divide: A Brief Guide to Global Inequality and its Solutions*. London: William Heinemann.
- Hodgson, G. M. (2016). 1688 and all that: property rights, the Glorious Revolution and the rise of British capitalism. *Journal of Institutional Economics*, 13(1), 79–107. <https://doi.org/10.1017/s1744137416000266>
- Hopkin, J. (2020). *Anti-system politics: The crisis of market liberalism in rich democracies*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/oso/9780190699765.001.0001>
- Horne, G. (2018). *The apocalypse of settler colonialism: the roots of slavery, white supremacy, and capitalism in seventeenth-century North America and the Caribbean*. New York: Monthly Review Press.
- Kemasang, A. (2009). Tea - midwife and nurse to capitalism. *Race & Class*, 51(1), 69–83. <https://doi.org/10.1177/0306396809106164>
- Krastev, I., & Holmes, S. (2019). *The light that failed: Why the West is losing the fight for democracy*. London: Penguin Books.
- Lemke, T. (2011). *Biopolitics: An advanced introduction*. New York: New York University Press.
- Levitsky, S., & Ziblatt, D. (2018). *How democracies die*. New York: Crown.
- Liu, J. (2023). An apologist for English colonialism? The use of America in Hobbes's writings. *History of European Ideas*, 50, 17-33. <https://doi.org/10.1080/01916599.2023.2238271>
- Locke, J. (1993). *Political Writings*. Dublin: Mentor.
- Locke, J. (1980). *Second Treatise of Government*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Losurdo, D. (2011). *Liberalism: A Counter-History*. London: Verso Books.

- Mbembe, A. (2019). *Necropolitics*. Trans. S. Corcoran. Durham: Duke University Press. <https://doi.org/10.2307/j.ctv1131298>
- Mbembe, A. (2021). Notes on Late Eurocentrism. *Critical Inquiry*. <https://critinq.wordpress.com/2021/07/01/notes-on-late-eurocentrism/>
- Mill, J. S. (2003). *Utilitarianism and On Liberty*. Padstow: Blackwell Publishing. <https://doi.org/10.1002/9780470776018.ch4>
- Mintz, S. W. (1986). *Sweetness and power: The Place of Sugar in Modern History*. London: Penguin.
- Montesquieu, C. (1989). *Montesquieu: The Spirit of the Laws*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Morel, E. D. (1902). *Affairs of West Africa*. London: W. Heinemann.
- Nowak, A. W. (2011). Europejska nowoczesność i jej wyparte konstytuujące „zewnątrze”. *Nowa Krytyka*, 26-27. <http://yadda.icm.edu.pl/yadda/element/bwmeta1.element.desklight-bfe3df51-cc77-465c-83b4-02e5b5a408f6>.
- Piketty, T. (2017). *Capital in the Twenty-First Century*. Harvard: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674982918>
- Piketty, T. (2020). *Capital and ideology*. Harvard: Harvard University Press.
- Pomeranz, K. (2000). *The Great Divergence*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400823499>
- Przeworski, A. (2019). *Crises of democracy*. Cambridge: Cambridge University Press. <https://doi.org/10.1017/9781108671019>

- Regatieri, R. P., & Da Silva Santos, P. (2022). The nocturnal body of democracies. *Civitas - Revista De Ciências Sociais*, 22. <https://doi.org/10.15448/1984-7289.2022.1.14851>
- Rajan, R. G. (2010). *Fault lines: How hidden fractures still threaten the world economy*. Princeton: Princeton University Press. <https://doi.org/10.1515/9781400839803>
- Robinson, J. (1970). *Freedom and necessity; an introduction to the study of society*. New York: Pantheon Books.
- Sajó, A., Uitz, R., & Holmes, S. (Eds.). (2023). *Routledge Handbook of Illiberalism*. New York: Routledge.
- Slobodian, Q. (2018). *Globalists*. Harvard: Harvard University Press. <https://doi.org/10.4159/9780674919808>
- Smith, A., *Lectures on Jurisprudence*. Oxford: Oxford University Press.
- Snyder, T. (2017). *On tyranny: Twenty lessons from the twentieth century*. New York: Tim Duggan Books.
- Springborg, P. (2015). Hobbes, Donne and the Virginia Company: Terra nullius and 'the Bulimia of Dominionium'. *History of Political Thought*, 36, 1.
- Streeck, W. (2014). *Buying time: The delayed crisis of democratic capitalism*. London: Verso.
- Streeck, W. (2017). The return of the repressed as the beginning of the end of neoliberal capitalism. In H. Geiselberger (Ed.), *The Great Regression*. Cambridge: Polity.
- Tocqueville, A. (2001). *Writings on Empire and Slavery*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.
- Traverso, E. (2019). *The new faces of fascism: Populism and the far right*. London: Verso.

Varoufakis, Y. (2011). *The Global Minotaur: America, Europe and the Future of the World Economy*. New York: Zed Books.

<https://doi.org/10.5040/9781350251052>

Vogl, J. (2014). *The Specter of Capital*. Stanford: Stanford University Press.

NIEWOLNICTWO, NEOLIBERALIZM, NEKROPOLITYKA. DZIENNE I NOCNE CIAŁA DEMOKRACJI

Abstrakt

Artykuł podejmuje próbę zbadania współczesnego kryzysu demokracji liberalnej, osadzając go w kontekście spuścizny kolonialnej oraz trwającej dominacji ekonomicznej krajów Zachodu. Tekst śledzi powstanie idei praw człowieka i wolnego handlu, łącząc je z praktykami niewolnictwa i wyzysku podbijanych terytoriów. Autor analizuje poglądy oświeceniowych filozofów na temat niewolnictwa i kolonializmu i przedstawia ekonomiczny wpływ tych zjawisk na rozwój krajów europejskich. Tekst przechodzi następnie do analizy obecnych międzynarodowych stosunków gospodarczych, aby pokazać, że brak równowagi sił między krajami bogatymi a rozwijającymi się prowadzi do wyzysku tych drugich. Argumentuje też, że zarówno kolonialne korzenie, jak i współczesne nierówne stosunki handlowe leżą u podstaw obecnego wzrostu populizmu i ksenofobii w krajach liberalno-demokratycznych. Głównym motywem przewodnim pracy jest zaproponowana przez Mbembe koncepcja solarnego i nocnego ciała demokracji: ciągłe przeplatanie się wewnętrznego rozkwitu gospodarczego i kulturowego ze wzrostem nierówności, populizmu i niedemokratycznych praktyk.

Słowa kluczowe: niewolnictwo, kolonializm, nekropolityka, neoliberalizm, demokracja

Abstract

The article explores the contemporary crisis of liberal democracy, framing it within the colonial heritage and ongoing economic dominance of Western countries.

It traces the rise of the idea of human rights and free trade, linking it with the practices of slavery and exploitation of conquered territories. The author examines Enlightenment philosophers' views on slavery and colonialism and outlines the economic consequences of these historical phenomena to analyze how they contributed to the democratization and economic development of European countries. The text proceeds to examine current international economic relations to show how the imbalance of power between rich and developing countries leads to exploitation of the latter. The article argues that both colonial roots and contemporary unequal trade relations underpin the current rise of populism and xenophobia in Western countries faced. The main guiding theme of the work is Mbembe's proposed idea of the solar and nocturnal body of democracy: the constant intertwining of internal economic and cultural flourishing with the rise of inequality, populism and undemocratic practices.

Keywords: slavery, colonialism, necropolitics, neoliberalism, democracy




HYBRIS nr 63 (2024)

ISSN: 1689-4286



<https://doi.org/10.18778/1689-4286.63.04>

MARTA BREWER

 0009-0009-9323-1476

Uniwersytet Łódzki

brewermarta@gmail.com

KAZIMIERZ LEWY: ZAPOMNIANY POLSKI FILOZOF ANALITYCZNY Z CAMBRIDGE

Tarski, Leśniewski, Ajdukiewicz, Łukasiewicz i cała Szkoła Lwowsko-Warszawska zapewnili Polsce miejsce na kartach historii nauki. Jednak wpływ na filozofię analityczną XX wieku miały także inne, mniej znane postaci, często pracujące w zagranicznych ośrodkach badawczych. Jedną z takich osób był Kazimierz Lewy (1919–1991), filozof związany z Uniwersytetem w Cambridge. Wykładał na Uniwersytecie w Cambridge od 1943 roku do momentu przejścia na emeryturę w 1982 roku, z przerwą w latach 1945–1952, kiedy nauczał na Uniwersytecie Liverpoolskim (Hacking, 2006, s. 174). Pozostawił po sobie tylko jedną książkę, *Meaning and Modality (Znaczenie i modalność)* wydaną w 1976 r. oraz kilkanaście artykułów i recenzji. Sam Lewy odnosi się do swojego dorobku powołując się

CC BY-NC-ND 4.0 © by the author | Licensee University of Lodz – Lodz University Press
Received: 2024-05-23 | Verified: 2024-08-20 | Accepted: 2024-09-25 Lodz, Poland
First published online: 2025-01-03

na Ludwiga Wittgensteina: „Wittgenstein kiedyś powiedział mi, że *publikować* znaczy *czynić publicznym*, a zatem wykładanie to forma publikacji. Miał on, oczywiście, zupełną rację. Jednak to znaczenie owego słowa zdaje się być w dzisiejszym akademickim języku angielskim przeżytkiem” (Lewy, 1976, s. XI, tłum. M.B).

Celem niniejszego artykułu jest przegląd dorobku Kazimierza Lewego z lat 1937–1964, umożliwiający wyszczególnienie kilku obszarów tematycznych, które wchodziły w zakres zainteresowań filozofa. Omówienie problematyki zawartej w artykułach i ocena słuszności argumentacji Lewego pozwoli ocenić jego wkład w rozwój filozofii analitycznej. Wreszcie, możliwą będzie refleksja nad tym, czy Kazimierza Lewego można nazwać filozofem zapomnianym, który być może zasługuje na szersze ujęcie w kartach historii polskiego wkładu w filozofię analityczną. Ponadto artykuł jest próbą przedłożenia polskiemu czytelnikowi tematyki przynajmniej części publikacji Lewego, których treść dostępna jest jedynie w języku angielskim. Wyjątek stanowi wspomniany w niniejszej pracy artykuł *Some Notes on Assertion*, który został przełożony na język polski przez Jerzego Pelca i opublikowany jako *Kilka uwag o twierdzeniu* w antologii przekładów pt. *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, a także tekst Lewego pt. *Dwa wykłady o logicznej konieczności i możliwości*, który pojawił się w czasopiśmie „Filozofia Nauki” w 1996 roku odnoszący się do tematyki książki *Meaning and Modality*.

Wstęp

Kazimierz Lewy urodził się w Warszawie 26 lutego 1919 r. w rodzinie żydowskiej. Uczył się w warszawskiej szkole im. Mikołaja Reja i to w tym okresie, mając 15 lat, trafił na artykuł autorstwa Tadeusza Kotarbińskiego (Hacking, 2006, s. 172). Później, wciąż będąc uczniem gimnazjum, uczęszczał na jego wykłady na Uniwersytecie Warszawskim. Osiągnięcia Szkoły Lwowsko-Warszawskiej bez wątpienia wzbudzały w Lewym podziw, choć, jak pisze Tadeusz Szubka, Lewy w znacznej mierze nie podzielał jej metafizologii (Szubka, 2020, s. 159). W wieku 17 lat wyruszył

do Anglii, aby uczyć się języka angielskiego. Udał się jednak na studia filozoficzne w Trinity College na Uniwersytecie w Cambridge, gdzie planował pozostać przez rok (Hacking, 2006, s. 172). Z uwagi na trudną sytuację w rodzimym kraju pozostał tam jednak na dłużej, wracając do Polski jedynie w okresie wakacyjnym w 1938 r. Jako student w Cambridge stykał się z takimi postaciami, jak: George Edward Moore, Ludwig Wittgenstein czy John Wisdom. Swoją rozprawę doktorską, pt. *Some Philosophical Considerations about the Survival of Death*, napisaną pod kierunkiem Wisdoma (początkowo promotorem Lewego miał być Moore, jednak wyjechał on do Stanów Zjednoczonych), obronił w 1943 r. Pod nieobecność Moore'a, który przebywał wówczas w Stanach Zjednoczonych, przejął obowiązki redaktora naczelnego czasopisma „Mind” (Hacking, 2006, s. 174). Jak już wspomniano, po powrocie z Uniwersytetu w Liverpoolu Lewy nauczał w Cambridge przez 30 lat (z małymi przerwami, np. w roku 1967, kiedy był profesorem wizytującym na Uniwersytecie Tekszańskim w Austin, czy w roku 1969, kiedy przebywał na Uniwersytecie Yale) (Hacking, 2006, s. 174). W 1980 r. stał się członkiem prestiżowej Akademii Brytyjskiej. Zmarł w 1991 roku. Jego wkład w nauczanie na Uniwersytecie w Cambridge uhonorowano nadając jego imię Bibliotece Wydziału Filozofii (Hacking, 2006, s. 177). Śladem jego wpływu na studentów jest także zbiór esejów wydany w 1985 roku pt. *Exercises in Analysis: Essays by Students of Casimir Lewy*. W książce pod redakcją Iana Hackinga piszą m.in. Simon Blackburn, Edward Craig i Crispin Wright.

Na opublikowany dorobek naukowy Lewego składa się jedna książka (wspomniane już *Meaning and Modality*) oraz 16 artykułów z zakresu filozofii analitycznej, kilka recenzji książek oraz dwie krótkie prace o charakterze historycznym. Książka *Meaning and Modality* składa się z dziesięciu rozdziałów, których część jest połączona tematycznie kwestiami synonimicznego przekładu, a większość dotyczy problematyki semiotycznej. W przeciwieństwie do książki, artykuły naukowe Lewego są zróżnicowane tematycznie. Możemy tu znaleźć, po pierwsze, wątki epistemologiczne kilku rodzajów: uzasadnianie zdań empirycznych, dystynkcje

analityczne – syntetyczne oraz a priori – a posteriori, stosowalność logiki i matematyki do świata fizycznego, czy stosunek danych zmysłowych do odpowiadających im przedmiotów. Idąc dalej, kilka artykułów podejmuje wybraną problematykę z zakresu semiotyki oraz filozofii języka, np. kwestię zdefiniowania czynności mowy asercji lub problem – wynikanie versus presuponowanie. Inna grupa prac dotyczy zagadnień czysto logicznych, np. identyczności sądów (w sensie logicznym) według Wittgensteina. W artykułach naukowych Lewy rozważa, na ogół drobne, problemy filozoficzne, podaje własne ich rozwiązania, bądź ocenia cudze. W tekstach nawiązuje do takich postaci jak George Edward Moore, Alfred Jules Ayer, Ludwig Wittgenstein, Bertrand Russell, John Wisdom, Austin Duncan-Jones, Charlie Dunbar Broad, Gilbert Ryle, Willard van Orman Quine, czy John Niemeyer Findlay. Artykuły Lewego odnajdziemy przede wszystkim na łamach takich czasopism, jak „Mind”, „Analysis” oraz „Philosophical Review”, a także w „Proceedings of the Aristotelian Society”.

Niniejszy artykuł skupia się na przeglądzie i ocenie jedynie artykułów Lewego, nie zaś książki. Powodów takiego podejścia jest kilka. Po pierwsze, dostępne są recenzje *Meaning and Modality* autorstwa Petera Fredericka Strawsona, Neila Tennanta oraz Herberta Heidelbergera, które opublikowano odpowiednio w 1976 r. na łamach czasopisma „Philosophy”, w 1977 roku w „The Philosophical Quarterly” oraz w roku 1980 w „Noûs”. Po drugie, książka będąca przede wszystkim efektem wykładów Lewego, jest stosunkowo jednolita tematycznie. Zadaniem trudniejszym i, być może, ciekawszym będzie analiza rozproszonych tematycznie artykułów Lewego, których próba uporządkowania może pomóc lepiej zrozumieć zainteresowania filozofa, obejmujące szerszy przekrój tematyczny niż to, czego dotyczyły jego wykłady.

W artykule przyjrzymy się 16 pozycjom z zakresu filozofii analitycznej, które podzieliłam na cztery podgrupy:

1. tematyka związana z uzasadnianiem zdań empirycznych (*A Note on Empirical Propositions, On the "Justification" of Induction, On the Relation of Some Empirical Propositions to Their Evidence, Entailment and Empirical Propositions*);
2. tematyka epistemologiczna inna niż uzasadnianie (*Terminology of Sense-Data, Logical Necessity, Why Are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?*);
3. zagadnienia semiotyczne (*Some Remarks on Analysis, Some Notes on Assertion, Is the Notion of Disembodied Existence Self-Contradictory?, Truth and Significance*);
4. problematyka z zakresu logiki lub teorii mnogości (*Equivalence and Identity, Entailment, Entailment and Necessary Propositions, Entailment and Propositional Identity, The Notion of Infinity*).

Uzasadnianie zdań empirycznych

Problem indukcji z pewnością można zaliczyć do najbardziej znanych problemów filozoficznych. Sformułował go szkocki filozof David Hume w I tomie *Traktatu o naturze ludzkiej*. Hume zastanawia się nad tym, w jaki sposób dochodzimy do przekonań na temat tego, czego jeszcze nie zaobserwowaliśmy, wychodząc od faktów zaobserwowanych, czyli w toku rozumowania indukcyjnego. Według Hume'a, kiedy wnioskujemy indukcyjnie zachodzenie relacji przyczynowo-skutkowej między zjawiskami, nie uzyskujemy wcale wiedzy *a priori*, lecz wiedzę uzasadnioną empirycznie o tyle, o ile uzasadniony, a więc wartościowy, jest sam sposób rozumowania indukcyjnego. Tymczasem jest on uzasadniany wyłącznie indukcyjnie, zatem uzasadnienie wniosków indukcyjnych nabiera kształtu błędnego koła. W *Traktacie...* pisze on: „Nie może być bezspornych argumentów, którymi by można dowieść, iż te przypadki, których nie mieliśmy byli w doświadczeniu, są podobne do tych, jakie mieliśmy” (Hume, 1963, s. 121). I dalej: „Rozum nie może nas nigdy przekonać dostatecznie o tym, że istnienie jednej rzeczy pociąga zawsze za sobą istnienie innej; gdy przechodzimy od impresji, jaką daje jedna rzecz, do idei

innej rzeczy lub do przeświadczenia o niej, przejście to wyznacza nie rozum, lecz nawyk albo zasada kojarzenia” (Hume, 1963, s. 131–132).

Do problemu indukcji nawiązywał m.in. Bertrand Russell. W *Dziejach filozofii Zachodu* pisze: „Ważne jest ustalenie, czy na gruncie filozofii czysto bądź w zasadzie empirystycznej istnieje jakakolwiek odpowiedź Hume’owi. Jeśli nie, to nie ma żadnej intelektualnej różnicy między zdrowiem umysłowym a obłądem” (Russell, 2000, s. 1018).

Lewy poświęca wypowiedziom Russella na temat indukcji artykuł *On the “Justification” of Induction* („Analysis”, 1939a). Polemizuje w nim z podejściem Russella do kwestii uzasadniania wniosków indukcyjnych. Mamy w nim do czynienia z krytyką tzw. zasady indukcji. Russell pisze w *Problemach filozofii*: „Co najwyżej możemy się spodziewać, iż im częściej znajduje się te rzeczy razem, tym bardziej prawdopodobne się staje, że znajdzie się je razem kiedy indziej, i że jeśli znajdowano je razem dostatecznie często, to prawdopodobieństwo to staje się niemal równe pewności. Nigdy nie osiągnie pewności zupełnej, wiemy bowiem, iż pomimo częstych powtórzeń czasem w końcu zdarzają się niepowodzenia. (...) Tak więc powinniśmy szukać jedynie prawdopodobieństwa” (Russell, 1995, s. 73).

Lewy zgadza się z Russellem, że istotne jest znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, co uzasadnia przechodzenie od przesłanki w formule „A i B zawsze współwystępują ze sobą, o ile nam wiadomo” do konkluzji zawartej w formule „A i B prawdopodobnie będą ze sobą powiązane w następnym przypadku”, albo do konkluzji zawartej w formule „Prawdopodobnie A i B są zawsze powiązane” (Lewy, 1939a, s. 87). Russell szuka uzasadnienia indukcji w postaci dodania przesłanki nieempirycznej zwanej właśnie „zasadą indukcji”. Aby wyjaśnić, na czym ona polega, posłużmy się przykładem rozumowania indukcyjnego o specjalnym osłabionym wniosku, który przytacza w artykule Lewy.

Przesłanki:

1. Kiedykolwiek w przeszłości słyszałem szczekanie, zawsze gdzieś w pobliżu był pies.

2. Słyszę teraz szczekanie.

Wniosek:

3. Mam dobry powód, aby wierzyć, że gdzieś w pobliżu jest pies (Lewy, 1939, s. 89).

Zgodnie z interpretacją Lewego stanowiska Russella (1) i (2) nie pociągają za sobą (3), a więc (3) nie wynika z koniunkcji (1) i (2), chyba że przyjmiemy dalszą przesłankę, że (1) i (2) pociągają za sobą (3) – to właśnie zasada indukcji. Lewy uważa jednak, że ta dodatkowa przesłanka nie jest potrzebna i (1) i (2) pociągają za sobą (3), bowiem twierdzenie „Kiedykolwiek w przeszłości słyszałem szczekanie, zawsze gdzieś w pobliżu był pies, słyszę teraz szczekanie, ale nie mam żadnego powodu, aby wierzyć, że gdzieś w pobliżu jest pies” jest zdaniem sprzecznym. Według Lewego (osłabione) wnioski indukcyjne logicznie wynikają z przesłanek indukcyjnych, czy inaczej, że przesłanki indukcyjne logicznie pociągają za sobą wnioski indukcyjne. Stając w opozycji do Russella, Lewy sądzi, że żadna „zasada indukcji” nie jest wymagana dla uzasadnienia takiego rozumowania. To rozumowanie indukcyjne, nieco przez Lewego zmodyfikowane względem standardowego typu wnioskowania indukcyjnego uzasadniającego zachodzenie związku między zjawiskami, moim zdaniem, nie jest jednak dedukcją. Świadczy o tym następujące wnioskowanie, w którym przesłanki są prawdziwe, zaś wniosek jest fałszywy: Przesłanki są następujące:

1. Kiedykolwiek w przeszłości rzucałem symetryczną monetą, zawsze wypadał orzeł.
2. Teraz rzucam symetryczną monetą.

Wniosek:

3. Mam dobry powód, aby wierzyć, że wypadnie orzeł.

Problematyką uzasadniania Lewy zajmuje się także w trzech artykułach, *A Note on Empirical Propositions* („Analysis”, 1938) *On the Relation of Some Empirical Propositions to Their Evidence* („Mind”, 1944) oraz *Entailment and Empirical*

Propositions („Mind”, 1946a). Pierwszy z nich jest komentarzem do wystąpienia Russella przed Aristotelian Society, w którym Russell zarysowuje swoje podejście do podziału sądów, a przede wszystkim definiuje pojęcie *zdania empirycznego*. Wyróżnia on sądy analityczne, które wynikają z praw logiki, sądy sprzeczne, których sprzeczność wynika z praw logiki oraz kategorię sądów syntetycznych, która obejmuje wszelkie pozostałe. Sąd syntetyczny, w który się wierzy lub który uważany jest za prawdopodobny, Russell nazywa empirycznym. Lewy zastanawia się, czy filozof miał na myśli syntetyczne twierdzenie, w które ktoś *rzeczywiście* wierzy albo uważa za prawdopodobne, czy też syntetyczne twierdzenie, w które ktoś *może* wierzyć albo uważać za prawdopodobne, skłaniając się ku temu, że Russell miał na myśli drugą z wymienionych opcji. W każdym razie Lewy krytykuje definicję zdania empirycznego w następujący sposób: podaje przykłady zdań syntetycznych: „Widzę czerwień”, „Widzę lisa”, „Czuję ból”, które nie są niczymi przekonaniem, ani nie są uważane za prawdopodobne. Są to dla niego zdania absolutnie pewne (nie tylko *believed*, ale *known*, posługując się jego terminologią). Według Lewego, Russell powinien zdania te uznać za empiryczne, skoro jawnie nie są one zdaniami analitycznymi ani sprzecznymi (zgodnie z dokonaniem przez Russella podziałem wszystkich zdań). Jednakże zdania te nie spełniają przecież Russellowskiej definicji zdania empirycznego.

Wydaje się, że Lewy powinien uzasadnić owe zdania, czego jednak nie zrobił. Otóż pewność uznania tych specjalnych zdań empirycznych zagwarantowana jest istnieniem stanów psychicznych, z których to zaistnienia są one sprawozdaniami. Uzasadnienie tych zdań nie polega zatem na ich wywnioskowaniu z innych zdań, lecz jest bezpośrednie – zdania te prawdziwie wyrażają rzeczywistość psychiczną. Wydaje się, że według Lewego zdania te najbardziej ze wszystkich nadają się do uznania jako tzw. zdania bazowe Russella, które to spełniają następujące jego stwierdzenie: „Panuje powszechna zgoda, że publiczny świat fizyczny jest wywnioskowany (tzn. zdania go opisujące są wnioskami z innych zdań) oraz że zdania bazowe bezpośrednio go nie dotyczą” (Russell, 1938, s. 6). Tymczasem

Russell podaje szerszą definicję zdania bazowego. Jest to „takie twierdzenie, w które w zupełności się wierzy na podstawie pojedynczego doświadczenia i w które nie możemy zwątpić na podstawie rozumowania albo kolejnego doświadczenia” (Russell, 1938, s. 2). Definicję tę spełniają również zwykłe zdania obserwacyjne, nie będące opisami stanów mentalnych, np. „Przede mną znajduje się lis”. To zdanie jest uzasadniane pośrednio – opisuje ono publiczny świat fizyczny i jest wywnioskowane (oczywiście niededukcyjnie) ze zdania: „Widzę oto, że przede mną jest lis”. Lewy zarzuca Russellowi sprzeczność: z jednej strony zdania bazowe mają nie dotyczyć publicznego świata fizycznego (takimi są twierdzenia o stanach mentalnych), z drugiej strony, zgodnie z definicją zdania bazowego, są wśród nich takie, które tego świata dotyczą.

Drugi z artykułów zawiera krytykę amerykańskiego filozofa Normana Malcolma, który twierdzi, zdaniem Lewego mylnie, że nie ma relacji między weryfikacją a logiczną możliwością. W *On the Relation of Some Empirical Propositions to Their Evidence* chce dojść do tego, czy następująca teza jest wewnętrznie sprzeczna, czy nie: (1) „Mam wszystkie dowody, jakie posiadam na to, że teraz nie śnię, i jakkolwiek wiele testów mogę wykonać w przyszłości, wszystkie one potwierdzą te dowody, a jednak teraz śnię” (Lewy, 1944, s. 19, tłum. M.B.). Dla Malcolma pewność twierdzenia o obiektach materialnych jest niemożliwa, bo musielibyśmy przeprowadzić nieskończoną serię weryfikacji. Według niego pewność dotyczy nie twierdzeń empirycznych, a jedynie twierdzeń logicznych i matematycznych. Lewy mówi jednak, że to kwestia odmiennego rozumienia pojęcia „pewności”. Filozof podkreśla, że przytoczona teza (1) nie jest wewnętrznie sprzeczna. Wydaje mu się oczywiste, że niezależnie od tego, ile potwierdzających nasze przekonanie testów wykonamy, zawsze będzie kolejny test, który może tę tezę obalić. Lewy widzi jednak potencjalne błędy w swoim rozumowaniu, czego dowodem jest ustosunkowanie się w artykule *Entailment and Empirical Propositions* do zarzutów profesora Andrewa Ushenki. Lewy zgadza się z Ushenką co do wątpliwości dotyczących statusu bycia samozaprzeczeniem lub nie twierdzenia „Mam wszystkie

dowody, jakie posiadam na to, że w moim pokoju jest biurko, ale w moim pokoju nie ma biurka”. Dostrzega, że w artykule *On the Relation of Some Empirical Propositions to Their Evidence* nie dał jednoznacznej odpowiedzi na to pytanie. Odpowiedź ta zależy zaś w istocie od określenia kryterium tego, czy dane twierdzenie empiryczne jest czy też nie jest samozaprzeczeniem, czy też jest wobec siebie konsekwentne. Choć po powtórnej analizie pewnych założeń Lewy podtrzymuje główne przesłanki, dostrzega, że mógł mylić się dedukując z nich niektóre wnioski, które określa jako irrelewantne.

Inne tematy epistemologiczne

Epistemologia zajmuje się także badaniem możliwości poznania. W artykule *The Terminology of Sense-Data* („Mind”, 1946c) Lewy przedstawia jeden z problemów z tym związanych, a mianowicie problem danych zmysłowych. Tak pisał o danych zmysłowych George Edward Moore w swojej książce *Some Main Problems of Philosophy*:

„Zawsze będę mówił o danych zmysłowych, gdy mam na myśli takie rzeczy, jak ten kolor, rozmiar i kształt lub plamę, która ma ten kolor, rozmiar i kształt, które faktycznie widzę. A kiedy chcę mówić o moim widzeniu ich, wyraźnie nazywam to widzeniem danych zmysłowych; lub, jeśli chcę terminu, który będzie miał zastosowanie w równym stopniu do wszystkich zmysłów, będę mówił o bezpośrednim postrzeganiu danych zmysłowych” (Moore, 1953, s. 36).

Lewy odwołuje się w artykule do stwierdzenia Alfreda Julesa Ayera, że idąc tropem rozumowania Moore’a w kwestii wyjaśniania danych zmysłowych oraz bezpośredniego poznania, będziemy musieli stwierdzić, że dane zmysłowe nie mogą być identyczne z bytami fizycznymi i że fizyczne powierzchnie nie mogą być bezpośrednio widziane. Lewy dostrzega błąd we wnioskowaniu dedukcyjnym Ayera. „Widzę” nie znaczy tego samego co „myślę, że widzę” – możliwe jest przecież wystąpienie halucynacji. Czy można powiedzieć, że Makbet widział sztylet, który nie istniał? I czy jest asercją, że Makbet widział fizyczny sztylet, jednak żaden fizyczny sztylet nie istniał? Według Lewego nie wynika wcale z definicji pojęć

w rozumieniu Moore'a, że dane zmysłowe nigdy nie mogą być tożsame z bytami fizycznymi.

W symposium Gilberta Ryle'a, Lewego i Karla Poppera pt. *Why Are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality?* („Proceedings of the Aristotelian Society”, 1946) Lewy polemizuje z Gilbertem Rylem, podając w wątpliwość jego dystynkcję sposobów aplikowania zasad logiki, dzielącą je na ich specyfikację (*specifying*) oraz ich przestrzeganie (*observing*). Aby określić specyfikację, Ryle posługuje się następującym zdaniem: „Jeśli, gdy dzisiaj jest poniedziałek, jutro jest wtorek, to jeśli jutro nie jest wtorek, to dzisiaj nie jest poniedziałek”. Dla Ryle'a zdanie to jest specyfikacją zasady logicznej: „Jeśli p implikuje q , to $\neg q$ implikuje $\neg p$ ”. Po pierwsze, Lewy zarzuca Ryle'owi, że nie posługuje się on standardową terminologią, na podstawie której należałoby zwyczajnie powiedzieć, że to zdanie jest wartością owej funkcji zdaniowej (nie zasady logicznej). Po drugie, kwestionuje pogląd Ryle'a, że specyfikacja nie ma nic wspólnego z konsekwencją logiczną. Według Lewego zdanie to jest konsekwencją logiczną związanej z tą funkcją zdaniową zasady logicznej: „Dla wszystkich zdań p , q , jeśli p implikuje q , to $\neg q$ implikuje $\neg p$ ”. Zatem dla Lewego specyfikacja w sensie Ryle'a powinna być rozumiana następująco: „Zdanie P jest specyfikacją zasady logicznej Q wtedy i tylko wtedy, gdy P jest wnioskiem dedukcyjnym z Q ”.

Ryle mówi także o drugim sposobie stosowania zasad logiki do świata: kiedy z nich korzystamy, kiedy mówimy, że ktoś wnioskując, zastosował zasadę logiki i chodzi nam o to, że ten ktoś przeprowadził to wnioskowanie w zgodzie z zasadą logiki. Ryle porównuje zasady logiki do zasad gry w golfa, zasad *savoir-vivre'u* czy brydża, podkreślając jednak zasadniczą różnicę między nimi: zasady gry w golfa czy brydża są absolutnie arbitralne, tymczasem zasady logiki (klasycznej) nie są arbitralne, są bowiem w jakimś stopniu dostosowane do naszego świata fizycznego. Zasady te są jednak konieczne i powiedzenie tego pociąga za sobą, że żadne dowody empiryczne nie mogą ani popierać, ani odrzucać tychże zasad. Lewy pyta: czy gdyby świat fizyczny był trochę inny, korzystalibyśmy z innych zasad, aby wydawać o nim

sądy? Można skonstruować inną logikę, która nie będzie logiką zdaniową w „naszym” rozumieniu „zdania”. Dla innego świata potrzebowalibyśmy takiej logiki, do której zasad stosując się, zyskalibyśmy kryteria prawdziwości naszych wniosków (Lewy, Popper, Ryle, 1946, s. 38).

Inne stanowisko epistemologiczne, któremu Lewy poświęca uwagę, to konwencjonalizm. W artykule *Logical Necessity* („The Philosophical Review”, 1940) Lewy odwołuje się do trzech dzieł filozoficznych: *Language, Truth and Logic* Alfreda Julesa Ayera, *Mind and the World Order* Clarence’a Irvinga Lewisa oraz *Symbolic Logic* Coopera Harolda Langforda. We wszystkich pojawia się właśnie (anglosaska – węższa od kontynentalnej) postawa konwencjonalistyczna, tj. doktryna, wedle której wszystkie prawdy *a priori* są prawdziwe na mocy konwencji (Lewy, 1940, s. 63), zatem wszystkie zdania *a priori* są analityczne. Jest to stanowisko zwane przez Ajdukiewicza metodologicznym empiryzmem umiarkowanym. Lewy pojmuje konwencjonalizm jeszcze mocniej: uznaje on nazwy „zdanie analityczne” i „zdanie *a priori*” za synonimy (a nie tylko za nazwy o tym samym zakresie). Przypisuje on filozofom stojącym na tym stanowisku tezę, że wszystkie zdania analityczne są konieczne. Moim zdaniem, teza ta nie jest charakterystyczna dla konwencjonalizmu: jest ona niezależna od tego stanowiska. Można ją akceptować, stojąc np. na stanowisku racjonalizmu umiarkowanego, tzn. uznając istnienie syntetycznych zdań *a priori*. Jedynie w przypadku empiryzmu skrajnego – negującego istnienie zdań *a priori* – formułowanie owej tezy nie ma sensu. Tradycyjnie rzecz ujmując, można powiedzieć, że jeśli tylko zdanie analityczne jest rozumiane jako takie, które jest uznane na mocy konwencji lub jest konsekwencją logiczną zdań uznanych na mocy konwencji, to takie zdanie z konieczności (przy spełnieniu wszystkich presupozycji tego zdania) jest prawdziwe – umowa oraz sposób rozumienia stałych logicznych istotny dla dedukcji tę konieczność zapewnia. Lewy kwestionuje tę tezę w zaskakujący sposób. Wydaje się, że dokonuje wyraźnie błędnej eksplikacji pojęcia „zdanie analityczne”. Twierdzi, że zdanie analityczne jest albo nakazem sposobu używania słów, wyrażającym wolę

nakazującego, a więc przedstawia obecne oraz przyszłe doświadczenia nakazującego, albo zdaniem empirycznym zdającym sprawozdanie z tego, jak ludzie używają słów. Lewy słusznie uważa, że w obu tych przypadkach będziemy musieli uznać, że zdania analityczne nie są logicznie konieczne. Jednak takie rozumienie zdania analitycznego implikuje stanowisko empiryzmu skrajnego, bowiem te zdania, które na mocy owej eksplikacji określa się jako analityczne, są po prostu zdaniami empirycznymi. Z kolei, widząc, że poszedł za daleko, Lewy osłabia swoją eksplikację zdania analitycznego, nadal kwestionując główną tezę. Twierdzi, że zdania analityczne są same w sobie „zasadami gramatyki”, albo wynikają z zasad gramatyki (Lewy, 1940, s. 64). To oznaczałoby, że zdania analityczne wynikają ze specjalnej klasy zdań empirycznych i z tego powodu nie są zdaniami koniecznymi. Nie akceptując stanowczo tego stanowiska, w dalszych fragmentach tekstu, korzystając z pewnych wskazówek Ayera, Lewy porzuca ów empiryzm zdań analitycznych, rozważając istotną różnicę między zdaniami analitycznymi a empirycznymi, polegającą na odmiennych sposobach uznawania ich prawdziwości. Prawdziwość zdania empirycznego jest uznawana, zgodnie z korespondencyjną teorią prawdy, jako jego zgodność z rzeczywistością. Prawdziwość zdania analitycznego uznaje się tymczasem na mocy konwencji. Jeśli jedynym właściwym czy adekwatnym pojęciem prawdy jest to wypracowane na gruncie teorii korespondencyjnej, to być może wartość logiczna zdania nie powinna być parametrem mającym zastosowanie w przypadku zdań analitycznych. Wedle tego zdania te nie będą ani prawdziwe, ani fałszywe, a sensowne lub bezsensowne. Według Lewego, Ayer stojąc na takim stanowisku bronił tezy o konieczności zdań analitycznych. Czynił to twierdząc, że konieczność zdań analitycznych zawiera się w tym, że ich zaprzeczanie nie ma sensu (przypuszczalnie dlatego, że zazwyczaj neguje się zdanie w języku potocznym po to, aby wskazać jego fałsz, zatem negowanie zdania, które mieści się poza prawdą i fałszem jest nonsensem), a więc zdania analityczne są pewnego rodzaju rozkazami (Lewy, 1940, s. 65). To prowadzi do ustanowienia względnej konieczności, której obowiązywanie

będzie wynikało z przyjęcia danego zestawu reguł, a nie innego, tzn. konieczność będzie zrelatywizowana do konwencji. Lewy przenikliwie ustosunkowuje się do tego ostatniego twierdzenia, rozważając kwestię źródeł konieczności logicznej. Zastanawia się, czy należy ostro rozgraniczać różnorakie źródła, z których wypływa logiczna konieczność: sposób rozumienia wyrażeń, ludzkie ustanowienie regułowe (czyli właśnie konwencja), czy istota bytu istniejącego poza podmiotem poznania. Jego zdaniem może być tak, iż konieczność jest oparta na konwencji, ale konwencja, jakkolwiek wydawać by się mogła arbitralną, jest dostosowana odpowiednio do bytu („jest narzucana przez naturę obiektywnego świata” (Lewy, 1940, s. 66)). To zaś oznaczałoby, że mielibyśmy do czynienia z relatywizacją konieczności do konwencji tylko pozornie.

Na koniec Lewy prezentuje osobliwe stanowisko agnostyczne. Pisze, że nie należy pytać, czym są zdania analityczne i czym są zdania konieczne. Należy za to pytać o to, w jaki sposób są one używane. Możemy bowiem w jednym wypadku zastosować czy uznać zdanie analityczne jako zasadę, a w innym jako empiryczne uogólnienie dotyczącego tego, jak używa się słów.

Zagadnienia semiotyczne

W obszarze semiotyki logicznej, czyli logicznej teorii języka, odnaleźć można zagadnienia związane m.in. z czynnością stwierdzania. W artykule *Kilka uwag o twierdzeniu* (*Some Notes on Assertion* („Analysis”, 1939b), w polskim przekładzie w *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej*, 1967) Lewy podejmuje próbę zdefiniowania tego, czym jest stwierdzenie (pewnego faktu). Wychodzi od krytykowanego Carnapowskiego przekładu tzw. zdań pseudo–przedmiotowych, czyli zdań będących rzekomo o rzeczach (a więc zdań w tzw. trybie materialnym), na zdania syntaktyczne, czyli dotyczące wyrażeń językowych (a więc zdania w trybie formalnym). Np. zdanie pseudo–przedmiotowe „Gwiazda Wieczorna jest Gwiazdą Poranną” Carnap tłumaczy na według niego synonimiczny odpowiednik w postaci zdania syntaktycznego: „»Gwiazda Wieczorna« i »Gwiazda Poranna« odnoszą się

do tego samego obiektu". Lewy sprzeciwia się uznaniu za synonimiczne zdań „A stwierdził sąd, że w Afryce jest gorąco” oraz „A wygłosił zdanie: »W Afryce jest gorąco«”. Jest to oczywisty sprzeciw uzasadniony zachodzeniem możliwej okoliczności, że wspomniany „A” może nie rozumieć zdania „W Afryce jest gorąco” (oraz języka, do którego to zdanie należy), a w takiej sytuacji pierwsze zdanie byłoby fałszywe, ale drugie mogłoby być prawdziwe, co czyni ich synonimiczność niemożliwą. Jednakże dalej Lewy sprzeciwia się uznaniu synonimiczności pierwszego zdania oraz następującego: „A wypowiedział ze zrozumieniem zdanie »W Afryce jest gorąco«”. W tym wypadku powodem sprzeciwu jest to, że „A” wykonując czynność wypowiedzania, mógł niczego nie stwierdzić, tylko rozważał myśl wyrażoną zdaniem „W Afryce jest gorąco”, nie przesądzając niczego o prawdziwości tej myśli. Stwierdzenie przy użyciu danego zdania to coś więcej niż tylko skupienie uwagi na myśli wyrażonej tym zdaniem. Jednak na czym to coś więcej polega Lewy nie potrafi określić, tzn. nie radzi sobie ze zdefiniowaniem asercji. Wydaje się na pierwszy rzut oka, że jego próba definicji: „A twierdził, że *p*” to tyle, co „A wypowiedział w asertywny sposób, że *p*”, zawiera błąd *idem per idem*. Jednak Lewy dokonuje prób rozjaśnienia rozumienia zwrotu „asertywny sposób”. Nie widzi uniwersalnych, tzn. obecnych w każdej asercji, czynników składających się na asertywny sposób wypowiedzi. Podaje te nieuniwersalne, np. szczególny ton wypowiedzi czy akcent mowy, istnienie w umyśle mówcy „poczucia przeświadczenia” w stosunku do tego, co się stwierdza, posiadanie pewnego wyobrażenia przed „oczyma duszy”, zamiar perswazji w stosunku do słuchacza, czy zamiar przekonania słuchacza o istnieniu stanu psychicznego przekonania u mówcy. To dopiero trzydzieści lat później John R. Searle („Speech Acts”, 1969), analizując wszelkie elementarne czynności illokucyjne, ustalił owe czynniki, a mianowicie: (1) zamiar mówcy dostosowania myśli wyrażonej zdaniem oznajmującym w odpowiednim czasie gramatycznym do domniemania istniejącego stanu rzeczy w świecie (tzw. dopasowanie słów do świata – jest to najważniejszy czynnik charakteryzujący asercje, zwany celem illokucyjnym); (2) wyrażenie tej myśli

zdaniem; (3) dwa założenia, zwane warunkami przygotowawczymi, towarzyszące mówcy i słuchaczowi, dotyczące owej myśli: po pierwsze, że mówca jest w stanie w jakiś sposób uzasadnić tę myśl, czyli to, co stwierdza, i podać jakieś racje przemawiające za jej prawdziwością, a po drugie, że istnieje domniemanie u mówcy o tym, że słuchacz nie ma wiedzy na temat tego, co się stwierdza; (4) wyrażenie przez mówcę zaistnienia w jego umyśle stanu przekonania, w pewnym określonym stopniu, co do istnienia stanu rzeczy reprezentowanego przez myśl wyrażoną w zdaniu, tzn. tego stanu rzeczy, do którego myśl została dopasowana (co nie oznacza, że ów stan mentalny rzeczywiście w umyśle mówcy się pojawia; czynnik ten nazywany jest warunkiem szczerości) (Searle, 1969, s. 60).

W artykule *Truth and Significance* („Analysis”, 1947) Lewy przygląda się tytułowym pojęciom prawdy i znaczenia. Odpowiada na domniemany przez Quine’a paradoks związany ze słowem „prawda”. Quine mówi: „Na początku dyskusji pokazałem, że nie ma potrzeby zezwalać na wnioskowanie o „a istnieje” z »fa« i »~fa«. [...] Nawet jeśli »a istnieje« nie może być wywnioskowane z »fa« i »~fa«, to »a’ ma znaczenie« wciąż może być, i czyż nie ożywia to pierwotnego problemu w innej formie?” Dla Lewego w rzeczywistości, jeśli pewne ważne rozróżnienia nie są pomijane, żaden paradoks nie zachodzi. Chcąc to pokazać, filozof przytacza Quine’owski paradoks w zmienionej formie: Weźmy zdanie (1) „Wiedzieć jest duży”. Idąc tokiem rozumowania Quine’a, (1) pociąga za sobą (2) „Słowo ‘duży’ jest znaczące”, a (2) wynikać będzie także ze zdania (1A) „Nie jest tak, że Wiedzieć jest duży”. Ale ponieważ (1) i (1A) są sprzeczne (tj. ich alternatywa jest prawdą logiczną), powinniśmy przypuszczać, że zdanie (2) jest analityczne (jako wynikające z tej alternatywy). Lewy sądzi, że jest całkowicie pewnym, że ani (1), ani (1A) nie pociąga za sobą (2). Zdanie (2) nie będzie jego zdaniem analityczne, bo orzekając o jego prawdziwości lub fałszywości musimy powołać się na empirię, np. odwołując się do słownika (Lewy, 1947, s. 24-25). Lewy mówi dalej, że w tym miejscu Quine mógłby powiedzieć, że (2) nie wynika z (1), ale tylko i wyłącznie z (3) „Zdanie ‘Wiedzieć jest duży’ jest znaczące”. Ponadto, Lewy uzasadnia, że błędnym jest

następujący ciąg wnioskowań, którego skutkiem jest implikowanie (2) przez (1): (1) implikuje zdanie „Wiedź jest duży” jest zdaniem prawdziwym”, co implikuje (3), a to implikuje (2).

Innym artykułem Lewego, w którym bierze na tapet temat zasadniczo semiotyczny, to *Is the Notion of Disembodied Existence Self-Contradictory?* („Proceedings of the Aristotelian Society”, 1943). Lewy poddaje w nim analizie twierdzenie, które nazywa hipotezą bezcielesnego przetrwania, przez niektórych filozofów uznawane za bycie wewnętrznie sprzecznym. Według Lewego, argument przeciwko uznaniu możliwości hipotezy bezcielesnego przetrwania jest oparty na określonym rozumieniu zaimków „ja”, „ty”, „on”, oraz nazw „Smith” itp. Dla Lewego „Smith” ma zawsze odnosić się do ciała Smitha. Natomiast jeśli „ja” nie odnosi się zawsze do chociażby jakiejś części mojego ciała, jest niemożliwym, by uznać za paradoksalne istnienie „ja” bez ciała. Istnieją jednak sposoby użycia słowa „ja”, wedle których będzie ono oznaczać moje ciało (np. nie można powiedzieć „Mam 6 stóp wysokości, a moje ciało ma 5 stóp wysokości”). Istotnym pytaniem jest to, co rozumiemy jako pojęcie „moje ciało”. Każdy z nas musi odnosić się do samego siebie w jakiś sposób, nie można więc naszego ciała zredukować do czegoś, co jest czysto „fizyczne”. Co miałyby zatem znaczyć, że „ja” odwołuje się do mojego ciała, ale nie oznacza mojego ciała? Lewy podaje dwa argumenty za uznaniem możliwości hipotezy bezcielesnego przetrwania: (1) możliwe jest przeżywanie czegoś będącego zależnym przyczynowo od istnienia mojego ciała, ale niezależnym od niego logicznie; (2) mogę wyobrazić sobie istnienie bez ciała. Mogę również istnieć bez ciała, nie dając dowodów na moje istnienie bez ciała (nie da się więc takiemu istnieniu zaprzeczyć). Lewy dookreśla swoje stanowisko następująco: „Wydaje mi się, że nie jest logicznie koniecznym warunkiem dla mojego istnienia, że muszę mieć ciało, i nie jest logicznie koniecznym warunkiem dla istnienia Smitha, że Smith musi mieć ciało”. Zdania „Mogę istnieć bez ciała” oraz „Smith może istnieć bez ciała” są więc według Lewego niesprzeczne.

Lewy dokonuje jednak rewizji swojej argumentacji, dostrzegając błąd w swoim rozumowaniu. Podaje następujący układ zdań:

- a. „Poczułem ból w momencie t”.
- b. „Miałem ciało w momencie t”.
- c. „Moje ciało istniało w momencie t”.

Zdanie (a) będzie implikowało (c) wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie (a) będzie implikowało zdanie (b). Idąc dalej Lewy podaje inny układ zdań:

3. Z „Poczułem ból w momencie t” nie wynika „Ciało istniało w takim czy innym momencie”.
4. Z „Lewy poczuł ból w momencie t” wynika „Ciało istniało w takim czy innym momencie”.
5. „Poczułem ból w momencie t” jest równoważne z „Lewy poczuł ból w momencie t”.

Widzimy, że któreś z tych zdań musi być fałszywe. Najpierw Lewy próbuje zaprzeczyć (5), by utrzymać (3) i (4), jednak nie potrafi określić, na czym miałyby polegać błąd w (5). Kończy na odrzuceniu (4) i utrzymaniu (3) i (5) – na (3) opiera się zaś stwierdzenie, że możliwe jest przetrwanie bez ciała.

Ostatnim z artykułów Lewego, który można zaliczyć do problematyki semiotycznej, jest *Some Remarks on Analysis* („Mind”, 1937). Jest to pierwszy artykuł jego autorstwa (w momencie publikacji Lewy miał lat 18), co może tłumaczyć niską wartość merytoryczną i ostrość sądów uwidocznioną w doborze języka (pisze on np. o Austinie Duncan-Jonesie „Co do diabła ma on na myśli?”). *Some Remarks on Analysis* to odpowiedź na artykuł Duncana-Jonesa pt. *Does Philosophy Analyse Common Sense?* Lewy nie rozumie, co Duncan-Jones ma na myśli, pisząc, że „wszystkie analizy próbują zredukować liczbę obiektów w świecie albo liczbę słów w naszym słownictwie”. Lewy zaczyna od tego, że na pewno nie jest to wzór wspólny dla wszelkich typów analizy. Choć Duncan-Jones nie zaprzecza, że filozofowie od dawna próbują dokonać pewnych redukcji, przedstawia on, zdaniem Lewego, mylny obraz analizy filozoficznej. Kolejna kwestia, z którą

polemizuje Lewy, to stwierdzenie Duncana-Jonesa, że jest przynajmniej naturalnym, aby zakładać, że stosunkiem między skutkiem analizy filozoficznej, a tym, co ona analizuje, jest „identyczność znaczeń”, czyli jeśli p jest zdroworozsądkowym twierdzeniem, a q jest jego analizą, znaczenie q musi być identyczne ze znaczeniem p , a jednocześnie w procesie analizy zawsze wytwarzamy coś, co będzie charakteryzować się większą ostrością znaczenia. To oznaczałoby, że wynik analizy nie może mieć tego samego znaczenia co to, co jest analizowane.

Problematyka z zakresu logiki lub teorii mnogości

Jednym z istotnych zagadnień rozważanych przez logików jest kwestia równoważności oraz identyczności. Czy identyczność jest relacją? Tak twierdzili Kripke i Quine. Inni uważają, że identyczność jest właśnie brakiem relacji, a mówienie, że jest przeciwnie, jest myleniem pojęcia równoważności i identyczności (Dilworth, 1988, s. 83). W artykule *Equivalence and Identity* („Mind”, 1946b) Lewego interesuje przede wszystkim identyczność między zdaniami p , q wyrażana zdaniem: (B) p i q to jedno i to samo zdanie (zachowujemy nazewnictwo Lewego dla jego istotnych warunków).

Podaje on pięć następujących warunków dla zdań p , q , z których każdy może być traktowany jako (częstkowe) kryterium zachodzenia (B):

(A) p i q są logicznie równoważne,

(C) Ktokolwiek kto wie, że p , musi wiedzieć, że q i ktokolwiek kto wie, że q , musi wiedzieć, że p ,

(D) p , q zawierają te same pojęcia,

(E) p , q niosą tę samą informację,

(F) p , q są synonimiczne (mają ten sam sens).

Najpierw Lewy rozważa czy logicznie równoważne zdania są identyczne, tj. czy zachodzi związek:

(1) (A) implikuje (B),

będący tezą 5.141 z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina: „Jeżeli p wynika z q, & q wynika z p, to są jednym i tym samym zdaniem”. Wykazuje, że (1) nie zachodzi, bowiem jest tak, że:

(2) (B) implikuje (C), zaś

(3) (A) implikuje (C),

jest fałszem (Lewy, 1946, s. 223). Następnie Lewy w inny sposób kwestionuje (1).

Uzasadnia, że zachodzi związek:

(4) (C) implikuje (D).

Stąd i z (2) otrzymujemy: (B) implikuje (D), a to uniemożliwia zachodzenie (1), bo z pewnością jest fałszem, że:

(5) (A) implikuje (D).

Następnie Lewy zmienia front i kwestionuje (4) oraz niezachodzenie (3), próbując bezskutecznie uratować (1). Idąc dalej, sądzi, że uda mu się tego dokonać w inny sposób. Rozważa warunek (E), który wydaje się być powiązany z inną tezą *Traktatu logiczno-filozoficznego* – 5.14: „Jeżeli jedno zdanie wynika z drugiego, to drugie zdanie mówi więcej niż pierwsze, a pierwsze mniej niż drugie”, na podstawie której zachodziłoby:

(6) (A) implikuje (E).

Lewy uznaje (6). Co więcej, przekonuje, że zachodzi związek: (E) implikuje (B), a to wraz z (6) pociąga (1). Na koniec rozważa kryterium (F), związane, wydaje się, z tezą 5.122 *Traktatu*: „Jeżeli p wynika z q, to sens zdania »p« jest zawarty w sensie zdania »q«”, na podstawie której należałoby uznać, że (A) implikuje (F). Jednak Lewy twierdzi, że zachodzi równoważność: (F) wtedy i tylko wtedy, gdy (D), a zatem uznanie tej implikacji, prowadziłyby do uznania (5), a to Lewy stanowczo odrzuca. Ponadto, osobliwie twierdzi, że (B) nie implikuje (F), wobec czego oraz powyższej równoważności: (B) nie implikuje (D), skąd, na mocy (2), nie zachodzi również (4). Nie widać w tym tekście żadnej konkluzji, w jaki sposób należy rozumieć (B). Biorąc pod uwagę współczesną perspektywę, brak tejże konkluzji wydaje się oczywisty. Nasze intuicje dotyczące identyczności zdaniowej są różnorodne. Przekonują nas

o tym różne wzmocnienia logiki SCI Romana Suszki (zob. np. Omyła 1986, s. 99) – dla każdego z nich identyczność zdaniowa jest rozumiana w specyficzny sposób¹. Żaden z tych sposobów nie jest preferowany, innymi słowy, nie istnieje pojedyncze kryterium, na mocy którego należałoby wybrać jakieś właściwe, czy też adekwatne jej rozumienie.

Dwa inne artykuły Lewy poświęca pojęciu *wynikania* (*entailment*). Chronologicznie pierwszy z nich dotyczy klasycznego wynikania logicznego, paradoksów z nim związanych i pewnych prób poradzenia sobie z nimi. Druga praca wydaje się dotyczyć wynikania w zupełnie innym rozumieniu – od czasu publikacji artykułu *The Pure Calculus of Entailment* Andersona i Belnapa (1962), relacja *entailmentu* między zdaniem jest pojmowana jako relacja implikowania relewantnego, a więc implikowania zachowującego pewne cechy wynikania klasycznego, ale jednocześnie opartego na związku treściowym między zdaniem.

W swojej części symposium pt. *Entailment* („Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes”, 1958) Lewy dokonuje uwag dotyczących wyróżnienia dwóch typów implikacji. Już osiem lat wcześniej w rozdziale pt. *Entailment and Necessary Propositions* opublikowanym w monografii zbiorowej *Philosophical Analysis: A Collection of Essays* (red. M. Black, 1950) Lewy zarysował swoje intuicje dotyczące istnienia pojęcia *entailmentu* w rozumieniu innym niż ścisła implikacja. W tekście symposium Lewy rozwija owe intuicje, nadając im bardziej zdecydowany kształt. W celu zobrazowania rozróżnienia dwóch typów implikacji przedstawia następujący dylemat: (A) „Myśl wyrażona w zdaniu »Est gibt keinen der zugleich ein Bruder und nicht männlich ist« jest myślą, że nie ma takiej osoby, która jest bratem i nie jest mężczyzną”; (B) „Myśl, że nie ma takiej osoby, która jest bratem i nie jest mężczyzną, jest konieczna”; (C) „Myśl wyrażona w zdaniu »Est gibt keinen der

¹ Należy zaznaczyć, że prócz Suszki relacją identyczności zdaniowej zajmowali się także inni, por. Carnap (*Meaning and Necessity*, 1947), Ajdukiewicz (*Proposition as the Connotation of Sentence*, 1967), Cresswell (*Hyperintensional Logic*, 1975), Wolniewicz (*Ontologia sytuacji*, 1985), Zalta (*Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, 1988), Novak i Vanderveken (*An Algebraic Analysis of the Logical Form of Propositions*, 1993 oraz *A Complete Minimal Logic of the Propositional Contents of Thought*, 1995), King, Speaks, Soames (*New Thinking About Propositions*, 2014).

zugleich ein Bruder und nicht männlich ist« jest konieczna” (Geach, Lewy, Watling, 1958, s. 123). Według Lewego jest oczywistym, że (1) z koniunkcji (A) i (B) wynika (C). Zdaniem koniecznym jest tylko (B), natomiast (A) i (C) są przygodne. Jeśli tak jest, to musimy uznać, że (2) (A) implikuje (C), a (3) z koniunkcji (A) i (C) wynika (B), na tej samej zasadzie co (1). Jednak wówczas musimy także przyjąć, że (4) (A) implikuje (B), jednak Lewy podkreśla, że nie jest to prawda, ponieważ nie używa pojęcia implikowania (wynikania) w postaci ścisłej implikacji.

Zauważmy, że przejście od (1) do (2) zakłada konieczność zdania (B), zatem związek wynikania z implikacją ścisłą jest tu ewidentny. Ponadto, oznaczając przez p, q odpowiednio zdania: „Est gibt keinen der zugleich ein Bruder und nicht männlich ist”, „Nie ma takiej osoby, która jest bratem i nie jest mężczyzną” otrzymujemy następujące skróty: (A) p wyraża tę samą myśl co q (myśli wyrażone przez p, q są identyczne), (B) myśl wyrażona przez q jest konieczna, (C) myśl wyrażona przez p jest konieczna. Wynikanie (1) (a także (3)) przebiega więc według ekstensjonalnej zasady: mając do czynienia z jednym obiektem nazwanym na dwa różne sposoby, gdy temu obiektowi nazwanemu w pierwszy sposób przysługuje dana cecha, to przysługuje ona również temu obiektowi nazwanemu na drugi ze sposobów. Zasada ta nie obowiązuje w kontekstach intensjonalnych. Świadczy o tym następujący przykład. Z koniunkcji zdań (A) oraz (B') nie wynika (C'), gdzie (B'), (C') mają odpowiednio postacie: „Myśl wyrażona zdaniem q jest wyrażona po polsku”, „Myśl wyrażona zdaniem p jest wyrażona po polsku”. Ponieważ wyrażenie „jest konieczna” stanowi kontekst intensjonalny, należy być ostrożnym w stosowaniu tejże zasady – z tego powodu można by kwestionować (1). W każdym razie, można się zgodzić z autorem, iż (4) nie jest akceptowalne intuicyjnie, a zachodzi z tego powodu, że (B) jest zdaniem koniecznym.

Następnie, Lewy przechodzi do kolejnej propozycji rozwiązania tego dylematu. Ta polega na uznaniu, przeciwnie niż do tej pory, że (A) i (C) są zdaniami koniecznymi. Jednak, w dalszym ciągu, nie podaje on żadnego rozumowania świadczącego o niezachodzeniu (4) lub (2). Tymczasem Lewy nie rozumie, jak (C)

miałoby być konieczne, skoro zawiera, w postaci podmiotu, deskrypcję określoną w rozumieniu Russella, natomiast takie zdania są przygodne (Geach, Lewy, Watling, 1958, s. 125). Rzeczywiście, twierdzenie, że żadne zdanie podmiotowo-orzecznikowe, którego podmiotem jest deskrypcja określona odnosząca się do obiektu empirycznego, nie jest konieczne, łatwo uzasadnić. Oczywiście jest, że w pewnym możliwym świecie nie jest spełniona presupozycja dla takiego zdania, tj. nie istnieje desygnat deskrypcji określonej. Wówczas, zgodnie z ujęciem pojęcia presupozycji przez Strawsona (Strawson, 1952, s. 175), zdanie takie w tym możliwym świecie nie ma wartości logicznej, zatem (odwołując się do definicji zdania koniecznego) nie jest ono konieczne. Każdy jednak uznaje zdanie „Najmniejsza liczba naturalna jest parzysta” za zdanie konieczne, m.in. dlatego, że deskrypcja określona „najmniejsza liczba naturalna” odnosi się w każdym możliwym świecie do liczby zero, a więc sens zdania jest ponadświatowy. Podobnie deskrypcja „Myśl wyrażona w zdaniu ‘Est gibt keinen der zugleich ein Bruder und nicht männlich ist’” jest nieczuła na możliwe światy. Dlaczego więc zdanie (C) miałoby z powodu występowania w nim deskrypcji określonej być zdaniem niekoniecznym? Oczywiście, jeśli (C) uznajemy za przygodne, a (B) za konieczne, to musimy przyjąć, na mocy akceptowanego (1), że (A) jest przygodne, bo pociągałoby to inaczej absurdalne stwierdzenie, że koniunkcja dwóch zdań koniecznych implikuje zdanie przygodne.

Uznając pierwszy z dylematów za kontrowersyjny, Lewy formułuje drugi, twierdząc, że jest to w pewnym sensie udoskonalona wersja pierwszego. Drugi z dylematów jest następujący: (D) „Cezar nie żyje wtedy i tylko wtedy, gdy Russell jest (czyimś) bratem”; (E) „Russell jest bratem wtedy i tylko wtedy, gdy Russell jest męskim rodzeństwem”; (F) „Cezar nie żyje wtedy i tylko wtedy, gdy Russell jest męskim rodzeństwem” (Geach, Lewy, Watling, 1958, s. 126). Dla Lewego jest oczywistym, że koniunkcja (D) i (E) implikuje (F), że (E) jest konieczne, (D) i (F) przygodne, a koniunkcja (D) i (F) implikuje (E). Z pierwszych dwóch związków wynika, że (D) implikuje (F), co nie jest już dla niego oczywiste. Stąd i z czwartego z powyższych

związków otrzymujemy: (D) implikuje (E), co intuicyjnie jest nieakceptowalne, zatem mamy do czynienia z paradoksem. Chcąc go rozwiązać, autor próbuje zakwestionować wynikanie (F) z (D). Twierdzi jednak, że przy pewnym rozumieniu „wynikania” („implikowania”), wynikanie (F) z (D) jest akceptowalne. Lewy widzi zatem jedno możliwe rozwiązanie. Musimy uznać, że z przesłanek: (D) pociąga za sobą koniunkcję (D) i (F), oraz że koniunkcja (D) i (F) implikuje (E), nie wynika, że (D) implikuje (E). Musimy tym samym uznać, że dla tego rozumienia implikacji zasada przechodniości nie obowiązuje bez ograniczeń (Geach, Lewy, Watling, 1958, s. 132).

W ten sposób, jego intuicyjne rozumienie wynikania jest bliskie, nieco później wprowadzonemu, implikowaniu relewantnemu. Jednak dla Lewego jest oczywiste, że istnieje również takie znaczenie „implikacji”, dla którego z przesłanek: (D) pociąga za sobą koniunkcję (D) i (F), oraz że koniunkcja (D) i (F) implikuje (E), rzeczywiście wynika, że (D) implikuje (E) i taka implikacja jest przechodnia. Jeśli w tym drugim znaczeniu rozumiemy „implikację” w powyższym paradoksie, to nie jest akceptowalne zdanie: (D) implikuje (F). Lewy podaje wykładnię tego specjalnego rozumienia „wynikania”: twierdzenie, że „P implikuje Q” znaczy to samo co twierdzenie „P samo z siebie implikuje (*by itself entails*) Q” lub „P wzięte samo (*taken alone*) implikuje Q” (Geach, Lewy, Watling, 1958, s. 133). Według Lewego jest fałszem, że (D) implikuje samo z siebie (F), zaś ta nowa implikacja jest przechodnia, czego jednak nie uzasadnia.

Rozwiązanie dylematów według Lewego odbywa się na dwa sposoby: w jednym z nich mamy do czynienia ze słabszym wynikaniem, nazwanym „ukoniecznieniem” (*necessitation*), które jest nieprzechodnie, w drugim zaś z silniejszym wynikaniem, tym rzekomo przechodnim, gdzie przesłanka „sama z siebie implikuje” wniosek. Lewy podaje formalne definicje obu typów wynikania – wynikanie drugiego typu jest specjalnym rodzajem wynikania pierwszego typu, tzn. jest właśnie ukoniecznieniem, lecz sam ma wątpliwości co do adekwatności tych definicji względem swoich intuicji.

W artykule *Entailment and Propositional Identity* („Proceedings of the Aristotelian Society”, 1964) Lewy nawiązuje do modnej od początku lat sześćdziesiątych problematyki implikacji relewantnej (por. Anderson, Belnap, 1962). Należy zauważyć, że Lewy wydaje się być prekursorem wprowadzenia do języka spójnika identyczności zdaniowej, którego teorię rozwinął Roman Suszko (por. np. Bloom, Suszko, 1972). W artykule Lewy przygląda się czterem paradoksom, jednak tutaj skupimy się na pierwszym z nich. Brzmi on następująco:

- (1) Klasa braci ma (dokładnie) dziesięciu członków.
 - (2) Klasa męskiego rodzeństwa ma (dokładnie) dziesięciu członków.
 - (3) Klasa braci jest równoliczna (tj. ma dokładnie taką samą liczbę członków) z klasą męskiego rodzeństwa.
 - (4) Pojęcie bycia bratem jest identyczne z pojęciem bycia męskim rodzeństwem.
 - (5) Koniunkcja (1) i (2) pociąga za sobą (3).
 - (6) Jeśli twierdzenie (4) jest prawdziwe, to twierdzenie (1) jest identyczne z twierdzeniem (2).
 - (7) Jeśli twierdzenie (1) jest identyczne z twierdzeniem (2), to koniunkcja (1) i (2) jest identyczna z koniunkcją (1) i (1).
 - (8) Jeśli koniunkcja (1) i (2) pociąga za sobą (3) i koniunkcja (1) i (2) jest identyczna z koniunkcją (1) i (1), to koniunkcja (1) i (1) pociąga za sobą (3).
 - (9) Koniunkcja (1) i (1) nie pociąga za sobą (3) (Lewy, 1964, s. 107–108).
- Lewy stwierdza, że zbiór zdań (4)–(9) jest sprzeczny. Rzeczywiście, ze zdań (4)–(8) wyprowadza się negację zdania (9). Z (4) i (6) uzyskujemy poprzednik implikacji (7). Stąd i z (7) uzyskujemy drugi koniunkt koniunkcji będącej poprzednikiem implikacji (8). Mając drugi koniunkt tego poprzednika, czyli zdanie (5), na mocy (8) otrzymujemy negację zdania (9). W ten sposób, przynajmniej jedno ze zdań (4)–(9) musi być fałszywe, choć wszystkie wydają się być prawdziwe. Lewy zaczyna od poddania analizie (9), ale kończy stwierdzeniem, że zaprzeczenie (9) jest wysoce sprzeczne z intuicją. Aby wyjaśnić dlaczego, należy wpieryw zwrócić uwagę na to,

że oprócz klasycznych stałych logicznych w owym rozumowaniu pojawiają się trzy niestandardowe stałe logiczne: dwuargumentowy predykat identyczności co do sensu wyrażen nazwowych, dwuargumentowy spójnik identyczności sądów (myśli wyrażonych zdaniem) oraz dwuargumentowy spójnik nieklasycznej relacji konsekwencji czy relacji pociągania za sobą czy wynikania (tj. spójnik *entailmentu*). Relacja pociągania nie jest tu zwykłą relacją konsekwencji odpowiedzialną za klasyczną dedukcję, ani nie jest relacją ścisłej implikacji, lecz relewantną relacją konsekwencji. Zatem dane zdanie pociąga drugie zdanie, gdy drugie z nich jest klasycznie dedukowalne z pierwszego oraz istnieje związek treściowy (sensowy) między obu zdaniem. Jest zatem jasne, że koniunkcja zdania (1) ze sobą nie pociąga zdania (3), bowiem sens zdania (3) nie ma związku z myślą wyrażoną zdaniem (1). Co więcej, Lewy uznaje zdanie (3) za konieczne. Jest to w sposób naturalny uzasadnione identycznością sensów (intensji) nazw: „klasa braci”, „klasa męskiego rodzeństwa”. Zdanie (3) jest zatem ściśle implikowane przez dowolne zdanie. Akceptacja zdania (9) oznacza więc, iż relewantne wynikanie jest relacją różną od ścisłej implikacji. Dalej Lewy próbuje kwestionować (5), jednak dochodzi do wniosku, że teoria wynikania, która zakładała by zaprzeczenie (5), byłaby niedopuszczalna.

Zdaniem Lewego w przypadku wyżej opisanego paradoksu istnieją dwie opcje: odrzucenie (7), albo odrzucenie (8). Opowiada się za drugą z opcji, pisząc, że jeśli chcemy zastosować się do pojęcia identyczności zdaniowej (tzn. identyczności sądów), będziemy zmuszeni do wybrania tego rozwiązania, jako że jest najmniej sprzecznym z intuicją. Zauważmy bowiem, że akceptacja (7) (identycznie jak akceptacja zdania (6)) jest oparta na akceptacji „naturalnej” zasady kompozycyjności intensji. Brzmi ona, że jeżeli dwa wyrażenia mają ten sam sens, to są one wymienne w dowolnym kontekście językowym z zachowaniem identyczności sensu kontekstu: dla dowolnych wyrażen X, Y oraz wyrażenia $\alpha(X)$, którego właściwym składnikiem jest wyrażenie X, jeżeli sens X jest taki sam jak sens Y, to sens $\alpha(X)$, jest identyczny z sensem $\alpha(Y)$, gdzie $\alpha(Y)$ jest wyrażeniem powstałym

z $\alpha(X)$ przez zastąpienie któregośkolwiek z wystąpień X w $\alpha(X)$ wyrażeniem Y . W przypadku zdania (7) zasada ta jest stosowana wtedy, gdy wyrażenia $X, Y, \alpha(X)$ są zdaniami, zatem mówiąc tu o identyczności sensów mówimy o identyczności sądów. Oczywiście zdanie (8) należy również akceptować na mocy powyższej zasady. Tutaj X jest koniunkcją zdań (1), (2), Y jest koniunkcją (1), (1), $\alpha(X)$ to zdanie (5), zaś $\alpha(Y)$ to następnik w implikacji (8). Dlaczego zatem, zgodnie z wyżej przytoczonymi stwierdzeniami Lewego, złamanie tej zasady w przypadku (8) jest najmniej sprzeczne z intuicją? Nie otrzymujemy odpowiedzi na to pytanie. W każdym razie, odrzucając (8), Lewy dopuszcza możliwość takiej sytuacji, że dane zdanie koniecznie prawdziwe (w tym wypadku zdanie (3)) wynika relewantnie (akceptacja (5)) z przygodnego zdania (tutaj koniunkcji zdań (1), (2)), a jednocześnie nie wynika relewantnie (akceptacja (9)), co oznacza uznanie negacji następnika (w (8)) z drugiego zdania przygodnego (koniunkcji (1) i (1)) o tym samym sensie, co pierwsze zdanie przygodne. Mówiąc precyzyjniej, odrzucenie (8) polega na uznaniu, iż sens koniunkcji (1) & (1) nie jest związany treściowo z sensem zdania (3) (uznanie negacji następnika w (8)), ale jednocześnie sensy te są powiązane treściowo, bo sens (1) & (1) jest identyczny z sensem (1) & (2), który jest powiązany treściowo z (3) (to akceptacja (5)). Odrzucenie (8) prowadzi Lewego do wniosku, że identyczność sądów jest pojęciem „zupełnie niejasnym” (Lewy, 1964, s. 116). Czy w takim razie identyczność sądów wyrażonych zdaniami miałaby nie oznaczać tożsamości sensów tych zdań?

Na koniec artykułu Lewy nawiązuje jeszcze do wzajemnego wynikania relewantnego jako warunku koniecznego dla identyczności zdaniowej. Jeśli P jest identyczne z Q , to z P wynika relewantnie Q , a z Q wynika relewantnie P . Pokazuje, że wyrażenie „wynikać relewantnie” użyte w sensie, w którym to wynikanie jest warunkiem koniecznym dla identyczności twierdzeń przygodnych, nie nazywa relacji przechodniej. Widać to na przykładzie powyżej: koniunkcja (1) oraz (1) pociąga relewantnie koniunkcję (1) oraz (2) (skoro są one identyczne na mocy (7), (6) i (4)). Ta z kolei pociąga (3) (jest to zdanie (5)). Ale koniunkcja (1) oraz (1) nie

pociąga (3) (zdanie (9)). Tymczasem Lewy próbuje wykazać, że wynikanie relewantne ograniczone do zdań koniecznych jest relacją przechodnią.

Lewy poświęcił jeden ze swoich artykułów zagadnieniu z obszaru teorii mnogości, czyli rozwijanej od lat 70. XIX w. przez m.in. Richarda Dedekinda oraz Georga Cantora dziedziny zajmującej się zbiorami. Lewy w symposium *The Notion of Infinity* („Proceedings of the Aristotelian Society”, 1953) przygląda się pojęciu nieskończoności, odnosząc się do wystąpienia J.N. Findlaya na tenże temat. Celem Findlaya jest „odebranie ekspertom (chodzi mu głównie o fizyków) monopolu na pojęcie nieskończoności”. Powołuje się na Georga Cantora i jego przełomowy wkład w rozumienie tego pojęcia. Pisze o historycznej topografii zachodniej myśli dotyczącej nieskończoności, a także o swoich osobistych intuicjach z nią związanych. Findlay uważa, że jeśli coś jest nieskończone, to nikt nigdy nie może mieć wszystkiego, z czego to coś się składa, można mieć tylko więcej i więcej tego czegoś. „Jedyny sens, w którym istnienie nieskończonych liczb może być filozoficznie istotne, jest to sens, w którym jest logicznie możliwe, aby rzeczy były nieskończenie liczne” (Findlay, Körner, Lewy, 1953, s. 24).

Lewy wymienia kilka zarzutów pod adresem Findlaya. Po pierwsze, zdaniem Lewego Findlay wprowadza odbiorcę w błąd sugerując, jakoby uświadomienie sobie faktu, że aksjomat wyboru (AC, czyli aksjomat gwarantujący istnienie zbioru zawierającego dokładnie po jednym elemencie z każdego zbioru należącego do danej rodziny niepustych zbiorów rozłącznych) jest zaangażowany w pewne dowody w teorii mnogości, a tym samym faktu, że te dowody są nieważne, jeśli aksjomat zostanie odrzucony, było etapem „stopniowego zaciemniania nieskończoności” (Findlay, Körner, Lewy, 1953, s. 45–46). Idąc dalej, Lewy nie zgadza się z Findlayem, że ciąg nieskończony, taki jak ciąg liczb naturalnych, jest ciągiem w tym samym znaczeniu słowa „ciąg” jak ten, w którym skończony ciąg jest ciągiem. Wreszcie, zdaniem Lewego Findlay myli się, kiedy pisze, że możliwe jest intuicyjne zrozumienie nieskończonego ciągu. To przypuszczenie nie ma dla Lewego sensu, chyba że uznamy, że sensownym jest mówić o nieskończonym ciągu jako o czymś

„kompletnym”, tj. posiadającym ostatni człon. Lewy zastanawia się, czy zarzut ten mógłby zostać odparty, gdyby Findlay sprecyzował, że używa słowa „kompletny” w innym sensie. Lewy twierdzi, że słowo to zostało użyte tylko dlatego, aby zrozumiała była teza Findlaya: jeśli jest logicznie możliwym, aby nieskończony ciąg stał się bezpośrednim przedmiotem intuicyjnego poznania, to nieskończoność nie jest „sposobem stosowania reguły lub procedury rozszerzania dalej i dalej bez żadnego ograniczenia”, ale istnieje jako coś rzeczywistego i kompletnego (Findlay, Körner, Lewy, 1953, s. 48).

Zakończenie

Przypomnijmy, że celem niniejszego artykułu było przyjrzenie się temu, czy prócz poświadczanego wkładu w rzetelną dydaktykę Lewy uzyskał w swoich pracach na tyle istotne wyniki naukowe, że zasłużył na dobitniejsze zaakcentowanie jego postaci w historii polskiego wkładu w filozofię analityczną.

Zacznijmy od tego, że czytelnik może dostrzec kilka mało wartościowych miejsc w twórczości Lewego. Filozof nie rozumie chociażby istoty wnioskowania indukcyjnego, próbując bezskutecznie zamienić wnioskowanie indukcyjne na dedukcyjne. Rozumowanie stojące za krytyką Russellowskiego pojęcia zdania empirycznego również wydaje się zawodzić.

Można zwrócić jednak uwagę na pewne ciekawe intuicje polskiego filozofa. Przejawem jednej z nich w obszarze semiotyki czy filozofii języka jest podejmowana przezeń próba określenia czynników konstytuujących asercję (30 lat później John Searle dokonał takiego wyróżnienia analizując elementarne czynności illokucyjne). Przyglądając się refleksjom Lewego na temat identyczności zdaniowej, możemy zastanawiać się, czy nie należałoby uznać go za protoplastę rozważań dotyczących pojęcia sądu w sensie logicznym (jak wiadomo, kryterium identyczności sądów jest w tych rozważaniach istotne). Zauważmy także, że Lewy wprowadza do (meta)języka spójnik identyczności zdaniowej oraz prezentuje jego różne znaczenia (w artykule *Equivalence and Identity* („Mind”, 1946b)) na ponad 20 lat

przed wynikami Romana Suszki. Być może najważniejszy wkład Kazimierza Lewego można dostrzec w logicznej problematyce wynikania. Już w latach 50. próbuje on zdefiniować innego typu relacje wynikania logicznego niż klasyczne wynikanie oraz ścisła implikacja, a które bliskie są implikowaniu relewantnemu (rozważanemu od początku lat sześćdziesiątych). Jeśli nie był fundatorem tej problematyki, to był niezaprzeczalnie uczestnikiem dyskusji dotyczącej wynikania relewantnego, do tego przejawiającym niezwykle trafne intuicje.

Przegląd artykułów Lewego świadczy o tym, że był on zaangażowany w dyskurs toczący się w czasach jego obecności w Cambridge. Warto zwrócić uwagę na niezaprzeczalny talent filozofa – Lewy doskonale odnalazł się za granicami swojej ojczyzny, uprawiając filozofię analityczną w nierodzimym języku. Nie bał się polemizować ze znanymi i poważnymi nazwiskami, takimi jak Carnap, Russell czy Ryle. Choć uwagi Lewego może nie zawsze były trafne, da się odnaleźć w jego artykułach przejawy nowatorskiego spojrzenia na problemy m.in. asercji czy wynikania relewantnego. Aktualny niski poziom wiedzy na temat Lewego i jego dokonań wcale nie wiąże się zatem, moim zdaniem, z ich jakością. Należy zauważyć, że Kazimierz Lewy zdawał się należeć do grona logików, którzy w pierwszych dekadach drugiej połowy XX wieku wierzyli w możliwość formalizacji matematycznej wnioskowań niededukcyjnych, ale akceptowanych intuicyjnie, w których istnieje związek treściowy między przesłankami a wnioskiem. Wiara ta w ostatnich czasach nie jest już tak szeroko przejawiana. Niektóre dokonania Lewego stały się więc współcześnie irrelewantne. Uważam jednak, że zdezaktualizowanie wiary w owo stanowisko nie musi wcale dezaktualizować uznania dla jego dokonań oraz przejawów nowatorskiego podejścia, zaś polski filozof z Cambridge wciąż zasługuje na pamięć.

Podziękowania

Pragnę przekazać serdeczne podziękowania dla Recenzentów artykułu za bardzo pomocne i wnikliwe uwagi do niniejszego tekstu, a także dla prof. Marka Nowaka za nieocenione wsparcie merytoryczne.

Bibliografia

- Ajdukiewicz, K. (1967). Proposition as the Connotation of Sentence. *Studia Logica*, 20, 87–98; wyd. pol. Ajdukiewicz, K. (1971). Sąd jako konotacja zdania. W: J. Pelc (red.), *Semiotyka polska 1894–1969*, Warszawa: PWN.
<https://doi.org/10.1007/BF02340030>
- Anderson, A.R., Belnap, N.D. (1962). The Pure Calculus of Entailment, *Journal of Symbolic Logic*, 27, 19–52. <https://doi.org/10.2307/2963676>
- Bloom, S.L., Suszko, R. (1972). Investigation into the Sentential Calculus with Identity. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 13, 289–308.
<https://doi.org/10.1305/ndjfl/1093890617>
- Carnap, R. (1947). *Meaning and Necessity*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Cresswell, M. (1975). Hyperintensional Logic. *Studia Logica*, 34, 25–38.
<https://doi.org/10.1007/BF02314421>
- Dilworth, C. (1988). Identity, Equality and Equivalence. *Dialectica*, 42/2, 83–92.
<https://doi.org/10.1111/j.1746-8361.1988.tb00906.x>
- Findlay, J.N., Körner, S., Lewy, C. (1953). The Notion of Infinity. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 27, 21–68.
<https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/27.1.21>
- Geach, P.T., Lewy, C., Watling, C. (1958). Symposium: Entailment. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 32, 123–172.
<https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/32.1.123>
- Hacking, I. (ed.) (1985). *Exercises in Analysis. Essays by Students of Casimir Lewy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Hacking, I. (2006). Casimir Lewy. *Proceedings of the British Academy*, 138, 171–177.

- Heidelberger, H. (1980). Meaning and Modality by Casimir Lewy. *Noûs*, 14/1, 125–129. <https://doi.org/10.2307/2214901>
- Hume, D. (1963). *Traktat o naturze ludzkiej*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- King J.C., Speaks J., Soames S. (2014). *New Thinking About Propositions*. New York: Oxford University Press.
<https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780199693764.001.0001>
- Lewy, C. (1937). Some Remarks on Analysis. *Analysis*, 5/1, 1–5. <https://doi.org/10.1093/analys/5.1.1>
- Lewy, C. (1938). A Note on Empirical Propositions. *Analysis*, 5/3, 51–55. <https://doi.org/10.1093/analys/5.3-4.51>
- Lewy, C. (1939a). On the “Justification” of Induction. *Analysis*, 6/5, 87–90. <https://doi.org/10.1093/analys/6.5-6.87>
- Lewy, C. (1939b). Some Notes on Assertion. *Analysis*, 7/1, 20–24. <https://doi.org/10.2307/3326293>
- Lewy, C. (1940). Logical Necessity. *The Philosophical Review*, 49/1, 62–81. <https://doi.org/10.2307/2180522>
- Lewy, C. (1943). Is the Notion of Disembodied Existence Self-Contradictory? *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 43, 59–78. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/43.1.59>
- Lewy, C. (1944). On the Relation of Some Empirical Propositions to Their Evidence. *Mind*, 53/212, 289–313. <https://doi.org/10.1093/mind/LIII.212.289>
- Lewy, C. (1946a). Entailment and Empirical Propositions. *Mind*, 55/217, 74–78. <https://doi.org/10.1093/mind/LV.217.74>
- Lewy, C. (1946b). Equivalence and Identity. *Mind*, 55/219, 223–233. <https://doi.org/10.1093/mind/LV.219.223>
- Lewy, C. (1946c). The Terminology of Sense-Data. *Mind*, 55/218, 166–169. <https://doi.org/10.1093/mind/LV.218.166>

- Lewy, C. (1947). Truth and Significance. *Analysis*, 8/2, 24–27.
<https://doi.org/10.1093/analys/8.2.24>
- Lewy, C. (1950). Entailment and Necessary Propositions. W: M. Black (red.), *Philosophical Analysis: A Collection of Essays (183–197)*. Englewood Cliffs: Prentice–Hall.
- Lewy, C. (1964). Entailment and Propositional Identity. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 64, 107–122.
<https://doi.org/10.1093/aristotelian/64.1.107>
- Lewy, C. (1967). Kilka uwag o twierdzeniu. W: J. Pelc (red.), *Logika i język. Studia z semiotyki logicznej (313 – 318)*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Lewy, C. (1976). *Meaning and Modality*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Lewy, C. (1996). Dwa wykłady o logicznej konieczności i możliwości. *Filozofia Nauki*, 2, 159–171.
- Lewy, C., Popper, K.R., Ryle, G. (1946). Symposium: Why Are the Calculuses of Logic and Arithmetic Applicable to Reality? *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, 20, 20–60.
<https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/20.1.20>
- Moore, G.E. (1953). *Some Main Problems of Philosophy*. London: Routledge.
- Nowak, M., Vanderveken, D., (1993). An Algebraic Analysis of the Logical Form of Propositions, *Logique et Analyse*, 141–142, 135–148.
- Nowak, M., Vanderveken, D. (1995). A Complete Minimal Logic of the Propositional Contents of Thought. *Studia Logica*, 54, 391–410.
<https://doi.org/10.1007/BF01053006>
- Omyła, M. (1986). *Zarys logiki niefregowskiej*. Warszawa: PWN.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.
<https://doi.org/10.1017/CB09781139173438>
- Strawson, P.F. (1952). *Introduction to Logical Theory*. Londyn: Methuen & Co.
- Strawson, P.F. (1976). Meaning and Modality by Casimir Lewy. *Philosophy*, 52/202, 486–488. <https://doi.org/10.1017/S0031819100028989>

- Szubka, T. (2020). Casimir Lewy and the Lvov-Warsaw School. W: *Formal and Informal Methods in Philosophy*, 113, 150–160. https://doi.org/10.1163/9789004420502_009
- Szubka, T. (2020). Casimir (Kazimierz) Lewy – brytyjski filozof analityczny o polskich korzeniach. http://pts.edu.pl/teksty/tsz_2020.pdf [dostęp: 29.08.2024].
- Russell, B. (1938). On Verification: The Presidential Address. *Proceedings of the Aristotelian Society, New Series*, 38, 1–20. <https://doi.org/10.1093/aristotelian/38.1.1>
- Russell, B. (1995). *Problemy filozofii*. Warszawa: PAN.
- Russell, B. (2000). *Dzieje filozofii Zachodu*. Warszawa: Alatheia.
- Tennant, N. (1977). Meaning and Modality by Casimir Lewy. *The Philosophical Quarterly*, 27/108, 268–270. <https://doi.org/10.2307/2218789>
- Wolniewicz, B. (1985). *Ontologia sytuacji*. Warszawa: PWN.
- Zalta, E. (1988). *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.

CASIMIR LEWY: A FORGOTTEN POLISH ANALYTIC PHILOSOPHER FROM CAMBRIDGE

Abstract

Casimir Lewy (1919 – 1991) was an analytical philosopher born and raised in Poland, who worked and taught at the University of Cambridge. He left behind one book, *Meaning and Modality* published in 1976, as well as more than a dozen articles and reviews. He was remembered by his students as an exceptional teacher. This article is a reflection on whether Lewy should be called a forgotten philosopher, who perhaps deserves to be considered more widely as a Polish contributor to the advancements in analytic philosophy. To this end, the author presents and analyses 15 articles by Lewy published between 1937 and 1964, which are divided into four thematic categories: topics related to the justification of empirical propositions,

epistemological topics other than justification, semiotics, and problems in the area of logic or set theory.

Keywords: Casimir Lewy, entailment, propositional identity

Abstrakt

Kazimierz Lewy (1919 – 1991) był urodzonym i dorastającym w Polsce filozofem analitycznym związanym z Uniwersytetem w Cambridge. Pozostawił po sobie jedną książkę, *Meaning and Modality* („Znaczenie i modalność”) wydaną w 1976 r. oraz kilkanaście artykułów i recenzji. Przez swoich uczniów pamiętany jest jako wyjątkowy dydaktyk. Niniejszy artykuł stanowi refleksję nad tym, czy Lewego można jednak nazwać filozofem zapomnianym, który być może zasługuje na szersze ujęcie w kartach historii polskiego wkładu w filozofię analityczną. W tym celu autorka prezentuje i dokonuje analizy 15 artykułów Lewego wydanych w latach 1937 – 1964, które zostały podzielone na cztery kategorie tematyczne: tematykę związaną z uzasadnianiem zdań empirycznych, tematykę epistemologiczną inną niż uzasadnianie, zagadnienia semiotyczne oraz problematykę z zakresu logiki lub teorii mnogości.

Słowa kluczowe : Kazimierz Lewy, wynikanie logiczne, relacja identyczności zdaniowej