

HYBRIS

ISSN 1689-4286

66

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY 1/2026

#HY

HYBRIS

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY

#HY



**WYDAWNICTWO
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO**

#HY

INTERNETOWY MAGAZYN FILOZOFICZNY „HYBRIS”

Instytut Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego

ul. Lindleya 3/5

90-131 Łódź

imf.hybris@uni.lodz.pl

e-ISSN: 1689-4286

REDAKCJA

Redaktorzy naczelni:

Aleksander Gemel

Dawid Misztal

Sekretarze:

Marta Brewer

Kacper Kaczmarek

Kolegium redakcyjne:

Marcin Bogusławski

Paweł Grabarczyk

Krzysztof Kędziora

Monika Mansfed

Tomasz Sieczkowski

PROJEKT OKŁADKI

© Tomasz Lewandowski

KOREKTA TEKSTÓW

Johann Gorzen

Anna Wiśniewska-Grabarczyk

SKŁAD KOMPUTEROWY

Tomasz Pietras

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)

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 (Instytut Filozofii i Socjologii PAN)

Ewa Wyrębska-Dermanović (Uniwersytet w Bonn, Niemcy)

#HY

filozofuj z hybris



SPIIS TREŚCI

ARTYKUŁY

SERENA PAREKH

NOWE UJĘCIE KRYZYSU UCHODŹCZEGO: OD POMOCY DO
WZAJEMNYCH POWIĄZAŃ

[7]

ALEKSANDER GEMEL, PAWEŁ KABZIŃSKI

DWIE „POŁOWY” KATEGORYZACJI: NEUROKOGNITYWNE
DETERMINANTY UWAGI W FILOZOFICZNYM SPORZE O MODELE
KATEGORYZACJI POZNAWCZEJ

[30]

WIESŁAW MAŁECKI

IMMANUEL KANTS ANTHROPOLOGIE IN JUBILÄUMSJÄHRLICHER
HINSICHT

[62]

ANNA MATYŃKA

ZAGADNIENIE PODMIOTOWOŚCI W MYŚLI D.-A.-F. DE SADE'A

[82]

MARCIN JANCEWICZ

RADYKALIZACJA EMPIRYZMU A SYNTEZY CZASU

[100]

RECENZJE

MICHAŁ KRUSZELNICKI

BAŚŃ Z PIEKŁA RODEM: MATUSZEWSKI / SADE

[129]

OSKAR SZWABOWSKI

NIE-LUDZKIE WSPÓŁ-ŻYCIE. RECENZJA KSIĄŻKI MIŁOSZA
MARKIEWICZA *WSPÓLNOTA PO CZŁOWIEKU. TOM 1. WSPÓŁ-ŻYCIE*

[145]

ARTYKUŁY

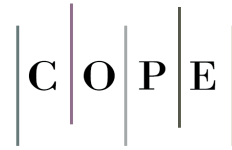


SERENA PAREKH

Northeastern University

College of Social Sciences and Humanities

e-mail: S.Parekh@northeastern.edu



Member Since 2023
JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.01>

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

Received: 2026-01-05; **Verified:** 2026-03-03; **Accepted:** 2026-03-03.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY 4.0 (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>)

Funding Information: Northeastern University College of Social Sciences and Humanities

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

REFRAMING THE REFUGEE CRISIS: FROM RESCUE TO INTERCONNECTION

Abstract: In this paper I argue that we should not frame the debate over whether or not we have duties to help refugees in terms of duties of rescue. This way of framing the issue, where Western states are depicted as rescuing refugees from harms unconnected to them, does not adequately represent the reality experienced by refugees in the 21st century. I suggest that we need a framework that includes the secondary harms experienced by refugees as they try to seek refuge in camps, urban spaces and via asylum. These secondary harms constitute serious violations of human rights and prevent refugees from accessing the minimum conditions of human dignity. As a result, the rescue metaphor is inappropriate and, perhaps more importantly, prevents us from having a proper debate about the obligations of states in general, and Western states in particular, to refugees.

Keywords: Refugees, refugee camps, structural injustice, asylum seekers, resettlement

NOWE UJĘCIE KRYZYSU UCHODŹCZEGO: OD POMOCY DO WZAJEMNYCH POWIĄZAŃ*

W ostatnich latach globalny kryzys uchodźczy spowodował gwałtowny wzrost liczby osób ubiegających się o azyl w stosunkowo zamożnych państwach zachodnich¹. Państwa takie jak Włochy, Grecja, Stany Zjednoczone i Niemcy muszą mierzyć się z pytaniem, co winne są osobom ubiegającym się o azyl, a także milionom uchodźców na całym świecie, którzy chcieliby zostać przesiedleni do tych krajów. Chociaż istnieje powszechna zgoda, że państwa te mają wobec nich *pewne* zobowiązanie, to jednak kwestia, do czego dokładnie są one zobowiązane, wciąż pozostaje nierozstrzygnięta. Zobowiązanie to często ujmowane jest jako obowiązek *ratowania* uchodźców przed krzywdami wyrządzanymi przez ich kraje ojczyste. W tym ujęciu najważniejsze są pytania o to, czego od stosunkowo zamożnych zachodnich demokracji wymaga obowiązek ratowania uchodźców i o to, kiedy konkretne państwo spełnia swoje zobowiązania.

W tym artykule przedstawiam argumenty na rzecz tezy, że nie powinniśmy ujmować debaty na temat obowiązku niesienia pomocy uchodźcom w kategoriach ratunku. To ujęcie, opisujące państwa zachodnie jako ratujące uchodźców przed krzywdami, których same nie wyrządziły, nie oddaje adekwatnie rzeczywistości doświadczanej przez nich w XXI wieku. Chociaż wiele krajów na świecie przyjmuje

* Tłumaczenie za zgodą Autorki. Oryginał: „Reframing the refugee crisis: from rescue to interconnection”, *Ethics & Global Politics* , <https://doi.org/10.1080/16544951.2020.1735013>. This is an Open Access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License (<http://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>), which permits unrestricted use, distribution, and reproduction in any medium, provided the original work is properly cited (Przypisy asteryksowe pochodzą od tłumaczek, pozostałe przypisy pochodzą od Autorki).

¹ Pragnę podziękować współredaktorom tego specjalnego wydania, Kasperowi Lippert-Rasmussenowi i Annamari Vitikainen, za ich uwagi dotyczące wcześniejszych wersji tego artykułu. Chciałabym również podziękować anonimowym recenzentom za ich bardzo cenne komentarze i sugestie dotyczące ulepszeń. Niniejsza praca została wsparta przez projekt *Globalizing Minority Rights* (GMR), finansowany przez Norweską Radę ds. Badań Naukowych (NFR 259017).

uchodźców i azylantów, doznają oni licznych pośrednich krzywd, szukając schronienia – w obozach dla uchodźców, w nieformalnych enklawach miejskich i ubiegając się o azyl – wyrządzanych przez różne państwa, w tym zachodnie liberalne demokracje, w zgodzie z międzynarodowym reżimem uchodźczym^{**}. Zastanawiając się nad krzywdami, przed którymi należy chronić uchodźców, i oceniając, czy dane państwo wystarczająco pomogło uchodźcom lub przyczyniło się do globalnych wysiłków na rzecz pomocy, nie bierze się pod uwagę tych pośrednich krzywd. Stanowią one poważne naruszenia praw człowieka i uniemożliwiają uchodźcom korzystanie z minimum warunków godności ludzkiej. Dlatego metafora ratunku jest nieodpowiednia i, co ważniejsze, uniemożliwia prowadzenie rzeczowej debaty dotyczącej zobowiązań państw, w szczególności państw zachodnich, wobec uchodźców. Sprawia również, że państwa nie mogą poważnie podjąć problemu swojej odpowiedzialności za naprawienie lub łagodzenie pośrednich krzywd (Miller, 2007).

W rzeczywistości zdecydowana większość uchodźców nie otrzyma azylu ani żadnego znaczącego wsparcia. W XXI wieku co roku tylko około 1% uchodźców zostanie przesiedlonych, 2% będzie mogło wrócić do domu, a zdecydowana większość spędzi średnio 17 lat jako uchodźcy albo w obozie, albo nielegalnie w dużym mieście z niewielkim dostępem do pomocy międzynarodowej (FitzGerald, 2019; Betts i Collier, 2017; Parekh, 2017; UNHCR, 2004). 10% uchodźców, szukając schronienia bezpośrednio na Zachodzie, musi ryzykować życiem, zmagać się z brutalną polityką odstraszenia oraz wydawać wszystkie swoje oszczędności (Betts i Collier, 2017; Gibney, 2006). Fakt, że ratujące państwa często same przyczyniają się do powstawania tego stanu rzeczy i wyrządzają krzywdy uchodźcom szukającym azylu, zostaje przesłonięty przez myślenie o zobowiązaniach moralnych wyłącznie jako o obowiązku ratunku.

^{**} Zbiór norm prawnych, instytucji (w szczególności UNHCR), umów międzynarodowych (m.in. Konwencja genewska z 1951 roku i Protokół nowojorski z 1967 roku) oraz mechanizmów współpracy między państwami, których celem jest ochrona uchodźców, zarządzanie ich statusem prawnym i zapewnienie im podstawowych praw oraz bezpieczeństwa (przypis tłumaczek).

Sposób, w jaki dwie kluczowe zasady dotyczące ochrony uchodźców są interpretowane przez państwa zachodnie, jest jedną z przyczyn pośrednich krzywd. Pierwsza z tych zasad to zasada *non-refoulement*, która zakłada, że państwa nie mogą odsyłać uchodźców do ich krajów pochodzenia, jeśli zachodzi uzasadniona obawa przed ich prześladowaniem. Ta zasada zakłada, że państwa mają silne zobowiązania wobec uchodźców, którzy przybywają na ich terytorium: państwa muszą pozwolić uchodźcom przynajmniej pozostać w obrębie swoich granic i ocenić, czy zachodzi uzasadniona obawa przed prześladowaniem. W związku z tym, że wiele państw pragnie minimalizować swoje zobowiązania wobec osób ubiegających się o azyl, zasada *non-refoulement* w praktyce zachęca państwa do trzymania uchodźców z dala od swojego terytorium, aby uniemożliwić im ubieganie się o azyl. Z kolei normy dotyczące osiedleń – w szczególności mówiące, że decyzja o osiedleniu jest uznaniowa, a państwa nie mają prawnego obowiązku osiedlania uchodźców – motywują państwa zachodnie do wspierania obozów dla uchodźców jako głównej formy pomocy, co powoduje, że uchodźcy pozostają w głównej mierze na Globalnym Południu. Jeśli państwa decydują się na osiedlenie uchodźców, mogą to zrobić we własnym czasie w uporządkowany sposób. Jeżeli zaś nie, nie naruszają żadnych zobowiązań prawnych, nawet gdy oznacza to, że kraje Globalnego Południa muszą w nieskończoność udzielać schronienia masom uchodźców. Działając w ten sposób, państwa zachodnie wyrządzają pośrednie krzywdy doświadczane przez uchodźców w obozach, nieformalnych enklawach miejskich lub ubiegając się o azyl. W związku z tym, rozważając swoje moralne zobowiązania wobec uchodźców (co czynią coraz częściej w ostatnim czasie), powinny przyjąć podejście, które uwzględnia te aspekty stosunku Zachodu do uchodźców. Takie ujęcie, które podkreśla wzajemne zależności kształtujące się między [działaniami] państw zachodnich a krzywdami doświadczanymi przez uchodźców, z pewnością zmieniłoby sposób postrzegania naszych moralnych zobowiązań wobec nich.

Głównym przedmiotem tego artykułu jest dominujący w zachodnich liberalnych demokracjach dyskurs dotyczący moralnych zobowiązań wobec uchodźców i osób ubiegających się o azyl. Terminy „Zachód”

i „kraje zachodnie” odnoszą się do grupy stosunkowo bogatych, liberalnych państw demokratycznych, które od zakończenia II wojny światowej odgrywają znaczącą rolę w społeczności międzynarodowej i otrzymują wiele wniosków o udzielenie schronienia od uchodźców i osób ubiegających się o azyl. Choć znaczenie terminu „Zachód” może różnić się w zależności od kontekstu, jest on powszechnie używanym skrótem dla grupy państw, do których należą m.in. Wielka Brytania, Kanada, Niemcy, Szwecja, USA i Australia. Skupiam się na tej grupie państw z dwóch powodów. Po pierwsze, w ostatnich latach kraje te zmagają się z wypełnianiem swoich moralnych zobowiązań wobec uchodźców i osób ubiegających się o azyl z powodu wzrostu liczby osób poszukujących schronienia i nacjonalistycznego sprzeciwu wobec przyjmowania uchodźców i osób ubiegających się o azyl. Większość obywateli tych państw i ich przywódcy postrzegają siebie jako niezwiązanych z kryzysami, które powodują przepływy uchodźców, i w związku z tym widzą siebie w roli ratujących uchodźców. To właśnie dyskurs w tych krajach, który ujmuje zobowiązania wobec uchodźców jako obowiązek ratunku, jest przedmiotem tego artykułu i poglądem, który kwestionuję.

Po drugie, istnieją uzasadnione racje, by wierzyć, że państwa te mają silne moralne zobowiązania do niesienia pomocy uchodźcom oraz rekompensaty doświadczanych przez nich pośrednich krzywd. W związku z tym ważne jest, aby zrozumieć, w jakim związku te państwa pozostają z krzywdami, których uchodźcy doświadczają szukając schronienia. Państwa zachodnie, ze względu na swój stosunkowo wysoki PKB i władzę, jaką mają w społeczności międzynarodowej, mają *możliwości*, zarówno organizacyjne, jak i finansowe, aby pomagać w sposób, w jaki nie mogą mniej potężne i zamożne kraje². Wspólne państwom zachodnim przywiązanie do liberalnych wartości demokratycznych, takich jak równość, rządy prawa, sprawiedliwość i szerzej rozumiane prawa człowieka, oznacza, że można od nich wymagać przestrzegania tych standardów. Ostatecznie, ze względu na ich wpływową rolę w społeczności międzynarodowej, grupa tych państw odgrywa decydującą rolę w kształtowaniu współczesnego reżimu uchodźczego.

² O zróżnicowaniu zdolności jako podstawy odpowiedzialności, zob. Miller (2007).

Nie oznacza to, że inne państwa nie przyczyniają się do powstania pośrednich szkód i nie powinny brać udziału w ich naprawianiu³. Jako że to właśnie państwa zachodnie odgrywają ważną rolę w określaniu, w jaki sposób uchodźcy poszukują i otrzymują ochronę na całym świecie, warto skupić się na panującym na Zachodzie dyskursie o moralnych zobowiązaniach wobec uchodźców.

Tradycyjne ujęcie: Zachód niosący ratunek

W wielu krajach zachodnich dominującym ujęciem kryzysu jest postrzeganie państw zachodnich i ich obywateli jako tych, którzy *ratują*, którzy muszą interweniować, aby pomóc uchodźcom uciekającym ze swoich krajów w celu uniknięcia tortur, śmierci i niebezpieczeństw. Państwa, z których pochodzą uchodźcy, są sprawcami, ponieważ skrzywdziły swoich obywateli, pogwałciły ich prawa człowieka i zmusiły do szukania pomocy za granicą. Państwa zachodnie zaś proszone są o ratunek dla nich. Z uwagi na to, że jest to obowiązek ratowania – państwa zachodnie są proszone o ratunek, a nie o naprawienie przeszłej krzywdy – mają moralne prawo do wyważenia własnych interesów (ekonomicznych, związanych z bezpieczeństwem, społecznych i kulturowych) i swoich zobowiązań pomocy. Ratujących państw zachodnich nie można obciążyć zbyt dużą odpowiedzialnością, ponieważ to nie one są źródłem problemu⁴.

Innymi słowy, jeśli państwa zachodnie mają obowiązek ratowania uchodźców, powinien być on rozumiany jako akt *dobroczyńności*, co oznacza, że jest to pozytywny obowiązek niesienia pomocy, a nie negatywny obowiązek powstrzymywania się od wyrządzania krzywdy.

³ Oczywiście wysiłek na rzecz zapewnienia uchodźcom minimum warunków godności ludzkiej musi mieć charakter globalny. Ograniczony zakres tego artykułu nie powinien być interpretowany jako sugestia, że tylko państwa zachodnie odgrywają przyczynową lub naprawczą rolę w kryzysie uchodźczym.

⁴ Niektórzy czynią wyjątek, jeśli dane państwo jest bezpośrednio zaangażowane w konflikt, który spowodował przymusowe przesiedlenia. Na przykład Carens zauważa, że dla wielu po wojnie USA w Wietnamie, która doprowadziła do powstania milionów uchodźców, Stany Zjednoczone mają szczególnie obowiązek przyjęcia ich (Carens, 2013).

Jako że jest to obowiązek dobroczynności, państwa mają prawo do wyważania między swoimi interesami a obowiązkiem ratunku. Ponieważ pomoc uchodźcom jest ogólnie rzecz biorąc obowiązkiem niemającym określonego adresata (*undistributed duty*), a biorąc pod uwagę, że istnieje wiele krajów, które mogłyby jej udzielić, nie jest jasne, kto konkretnie powinien czynnie wywiązać się z obowiązku udzielenia pomocy. Rzadko kiedy obwiniamy państwa, które nie spełniają tej powinności. Możemy pochwalać te państwa, które pomagają uchodźcom i zachęcać nasze własne do większego zaangażowania, ale rzadko przypisujemy winę krajom za niewystarczające działania.

Taki sposób ujmowania tej kwestii można zaobserwować w dyskusjach politycznych dotyczących osób ubiegających się o azyl w UE, a także w USA. David Miliband, były członek brytyjskiego parlamentu i obecny szef Międzynarodowego Komitetu Ratunkowego, opublikował niedawno książkę na temat zobowiązań państw zachodnich wobec uchodźców zatytułowaną *Rescue* (2017). Wielu filozofów również wyraźnie przyjmuje to założenie. Pisząc o tym, co państwa zachodnie są winne uchodźcom, David Miller wyjaśnia, że:

Zachodzi tutaj podobieństwo do obowiązku ratowania osób w sytuacjach kryzysowych. Aby stał się on wiążący, musi istnieć potencjalna ofiara lub ofiary, którym grozi utrata życia lub poważne obrażenia z jednej strony, z drugiej ratujący muszą mieć możliwość interwencji bez ponoszenia znacznego ryzyka [...] Innymi słowy, nie ma nieograniczonego i bezwarunkowego obowiązku ratowania: obowiązek ma na celu ochronę krytycznych interesów ofiary bez nakładania nieakceptowalnego ciężaru na ratujących (Miller, 2016, s. 78).

Śpiesząc na ratunek, jesteśmy moralnie upoważnieni do wyważenia naszych wysiłków na rzecz ratowania z potrzebami i interesami naszych państw. Ostatecznie, twierdzi Miller, możemy stanąć wobec „tragicznego konfliktu” między potrzebami uchodźców a wartościami wspólnoty politycznej, która jest przekonana, że jeśli ma być w stanie zachować demokrację i zapewnić sprawiedliwość społeczną, to nie

może uratować wszystkich, a być może nawet większości uchodźców (Miller, 2016, s. 93).

Betts i Collier argumentują podobnie, że udzielenie schronienia „polega na spełnianiu naszego obowiązku ratunku” (Betts i Collier, 2017, s. 6). Według nich obowiązek ratowania uchodźców jest konsekwencją wspólnego człowieczeństwa, które dzielimy z innymi ludźmi. To wspólne człowieczeństwo rodzi zobowiązanie niesienia pomocy będącym w potrzebie obcym, gdy możemy to zrobić, nie ponosząc znacznych kosztów. Innymi słowy, nasz obowiązek ratowania uchodźców opiera się na zasadzie dobrego Samarytanina, na którą powołuje się także wielu innych filozofów, aby uzasadnić obowiązki wobec nich (na przykład: Carens, 2013; Walzer, 1983; Gibney, 2004). Ważnym aspektem przypowieści o dobrym Samarytaninie jest brak związku między osobą ratującą, Samarytaninem, a osobą potrzebującą pomocy. Dobry Samarytanin pomaga po prostu z ludzkiej przyzwoitości, a nie dlatego, że był odpowiedzialny za krzywdę osoby leżącej przy drodze. Państwa zachodnie są podobne do dobrego Samarytanina w przypowieści: ratują ludzi, którzy zostali skrzywdzeni przez swoje kraje ojczyste.

Obowiązki ratowania a trwałe rozwiązania

Jeśli większość z nas zgadza się, że państwa zachodnie mają obowiązek ratowania przynajmniej części uchodźców, to możemy zapytać, do czego dokładnie są one zobowiązane? Po II wojnie światowej, kiedy po raz pierwszy postawiono to pytanie, społeczność międzynarodowa odpowiedziała, przygotowując w 1951 roku Konwencję ONZ dotyczącą statusu uchodźców. Zgodnie z nią uchodźcom miało zostać zagwarantowane jedno z trzech możliwych rozwiązań: dobrowolny powrót do ojczyzny, przesiedlenie do kraju trzeciego lub asymilacja w kraju, który ich przyjął. Zostały one określone jako „trwałe rozwiązania” i miały stanowić najlepszy sposób na zapewnienie uchodźcom pełnego zakresu praw człowieka w jak najkrótszym czasie.

Jednak z powodów, które przedstawię poniżej, te trzy trwałe rozwiązania – przesiedlenie, dobrowolna repatriacja i lokalna asymilacja

– nie zostały wprowadzone w życie w zdecydowanej większości przypadków. W XXI wieku tylko 1% uchodźców w danym roku jest przesiedlanych, a 2% jest w stanie dobrowolnie powrócić do domu, zaś lokalna asymilacja praktycznie nie istnieje (Betts i Collier, 2017; Parekh, 2017). Innymi słowy, uchodźcy nie zostali *uratowani* w sposób, w jaki zapewniały państwa zachodnie, przygotowując i podpisując Konwencję dotyczącą statusu uchodźców w 1951 roku.

Zważywszy na to, że trzy trwałe rozwiązania przewidziane dla uchodźców po II wojnie światowej pomagają jedynie ułamkowi ich obecnej globalnej populacji, do jakich innych rozwiązań mają oni dostęp? Innymi słowy, w jaki sposób uchodźcy są faktycznie ratowani? Odpowiedź brzmi – zostali oni postawieni przed trzema mniej lub bardziej tragicznymi wyborami: obskurnych obozów dla uchodźców, miejskiej nędzy lub niebezpiecznej podróży w poszukiwaniu azylu (Betts i Collier, 2017). W dalszej części artykułu twierdzę, że te trzy opcje nie zapewniają minimum warunków ludzkiej godności. Można powiedzieć, że większość uchodźców tak naprawdę zostaje bez ratunku.

Możliwości dla uchodźców w XXI wieku

Mówiąc o obozach dla uchodźców, zazwyczaj mamy na myśli tymczasowe schronienia organizowane przez UNHCR dla osób, które opuściły swoje kraje, uciekając przed prześladowaniami, wojną czy innymi konfliktami. Ich celem jest zaspokojenie podstawowych potrzeb uchodźców, takich jak bezpieczeństwo, żywność, woda i opieka medyczna.

Sytuacja, w której „tymczasowe” obozy dla uchodźców mające pomóc w zaspokojeniu najpilniejszych potrzeb, okazują się długoterminowymi miejscami osiedlenia, jest problemem. Uchodźcy otrzymują racje żywnościowe i miejsce do życia, ale zazwyczaj nie mogą pracować ani przemieszczać się po kraju. Obozy dla uchodźców są często miejscami niepewności i nadużyć, wymuszonej bezczynności i ograniczonej autonomii oraz dają niewielką nadzieję na poprawę (Parekh, 2017; Agier, 2011). Dla uchodźców „poddanie się życiu w obozie oznaczało życie w zawieszeniu, otrzymywanie wystarczającej do przetrwania

ilości jedzenia i wody, ale i pozbawienie szansy na utrzymanie rodziny lub planowanie przyszłości” (McDonald-Gibson, 2016, s. 80).

Może nie byłoby tak źle, gdyby można było się spodziewać opuszczenia obozu dla uchodźców w sensownym czasie. Tymczasem z powodu braku trwałych rozwiązań, ludzie spędzają w obozach dla uchodźców lata, a niekiedy nawet dekady. Ponadto obozy dla uchodźców są drogą w utrzymaniu: „Skazując miliony ludzi na marnowanie życia, podejście to stworzyło rzadki przypadek głupiego rozwiązania, które jest zarówno niehumanitarne, jak i kosztowne” (Betts i Collier 2017, s. 1). Niemniej jednak, w takich warunkach żyje około połowa uchodźców na świecie, a obozy dla nich nadal pozostają podstawowym mechanizmem pomocy w sytuacjach kryzysu.

Biorąc pod uwagę to, co powiedziałam powyżej na temat obozów dla uchodźców, nie jest zaskoczeniem, że wielu z nich je odrzuca. Od około 2003 roku coraz więcej uchodźców „głosuje nogami”, rezygnując z życia w obozach (Crisp, 2017, s. 92). Zamiast tego decydują się osiedlać w miastach, gdzie żyją nieformalnie (bez formalnej rejestracji w UNHCR lub u lokalnych władz) z krewnymi, znajomymi albo w wynajmowanych wspólnie z innymi rodakami mieszkaniach. Takie rozwiązanie ma wyraźne zalety w porównaniu z życiem w obozach: uchodźcy zachowują swobodę poruszania się, mogą mieszkać tam, gdzie chcą oraz mogą swobodnie przychodzić i wychodzić z domu. Większość z nich pracuje na czarno, co daje możliwość zarobku, a nawet oszczędzania pieniędzy, choć w skrajnych przypadkach wiąże się to z ryzykiem.

Największą wadą jest to, że uchodźcy przebywający poza obozami, otrzymują niewielką pomoc materialną od społeczności międzynarodowej w zakresie zakwaterowania, żywności, opieki medycznej, czy też edukacji. Mniej niż 1 na 10 syryjskich uchodźców w Turcji, Libanie i Jordanii otrzymuje jakiekolwiek wsparcie materialne od ONZ lub jej partnerów (Betts i Collier, 2017, s. 3). Chociaż pomoc w zakresie żywności, opieki medycznej i edukacji bywa niewystarczająca w obozach, to jej rzeczywisty brak w enklawach miejskich może być druzgocący dla uchodźców. Trudno im znaleźć mieszkanie, a i te często nie spełniają standardów. Chociaż wielu uchodźców jest w stanie znaleźć

pracę, często nie zapewnia ona środków potrzebnych do przetrwania, zmuszając ludzi do zadłużania się, a dzieci do pracy. Dzieciom trudno jest zdobyć wykształcenie, ponieważ przeszkody w dostępie do edukacji są przeważnie nie do pokonania. Chociaż UNHCR uznaje znaczenie edukacji dzieci uchodźców, zarówno w obozie, jak i poza nim, „zdecydowana większość dzieci syryjskich uchodźców w Turcji pozostaje bez dostępu do edukacji podstawowej” (Amnesty International).

Wydaje się, że uchodźcy zostają postawieni przed wyborem, które z praw człowieka chcą mieć w większym stopniu zapewnione. W obozach istnieje większe prawdopodobieństwo, że niektóre prawa socjalne i ekonomiczne zostaną zaspokojone – uchodźcy mogą na przykład otrzymać zakwaterowanie i racje żywnościowe. Nie mają jednak prawa do pracy ani swobody przemieszczania się, a tym samym mają znacznie mniej możliwości samostanowienia i autonomii niż uchodźcy przebywający w miastach. Jednak ci ostatni, mimo większej autonomii, często muszą ciężko walczyć o swoje prawa społeczne i ekonomiczne, takie jak dostęp do wyżywienia, mieszkań, opieki medycznej oraz edukacji. Jeśli są w stanie znaleźć pracę, często jest ona ciężka, ponad siły i niewystarczająca, by się utrzymać. Choć wielu uchodźców przedkłada życie w enklawach miejskich i pracę na czarno nad życie w obozach, jest ono często pełne niebezpieczeństw i nie pozwala zapewnić wystarczającego poziomu dobrobytu.

Rzeczywistość znacznie odbiega od tego, co przewiduje etyka ratunku. Większość uchodźców zdaje sobie sprawę, że zamiast pomocy i zapewnienia jednego z trzech trwałych rozwiązań (przesiedlenia, repatriacji lub asymilacji), rzeczywiste opcje oferowane przez społeczność międzynarodową to albo obozy nędzy z nikłą nadzieją na przesiedlenie, albo miejskie slumsy bez wsparcia międzynarodowego. Żadna z tych opcji nie daje realnych perspektyw na przyszłość. To właśnie dlatego coraz więcej uchodźców decyduje się na opcję trzecią: nielegalną podróż do Europy, USA lub Australii, aby ubiegać się o azyl.

Dla wielu uchodźców azyl jest w praktyce jedyną nadzieją na odbudowanie swojego życia. Jednak mogą się oni ubiegać o azyl tylko wtedy, gdy będą w stanie dotrzeć do kraju, który im go udzieli. Oznacza to podróż z Afryki, Azji, Ameryki Południowej i Bliskiego Wschodu do

Europy, Ameryki Północnej lub Australii. Uchodźcom niezwykle trudno jest uzyskać wizę i odpowiednie dokumenty, by legalnie tam podróżować, muszą więc dotrzeć do wybranego kraju docelowego bez legalnego zezwolenia. Wymaga to od nich skorzystania z usług przemytników, którzy pomogą im odbyć często niebezpieczną, a czasem nawet śmiertelną podróż w celu ubiegania się o azyl. Zatrudnianie przemytników w tym celu jest tak powszechne, że praktycznie każda osoba, która przybyła do Europy podczas kryzysu uchodźczego w 2015 r., korzystała z ich usług na pewnym etapie swojej podróży (Tinti i Reitano, 2016).

Jeżeli uchodźca zostanie z powodzeniem przemycony do Europy, jego cierpienia nie kończą się. Ośrodki recepcyjne w Europie często wiążą się z doświadczeniem nowych krzywd. W Stanach Zjednoczonych i w wielu krajach śródziemnomorskich, na Malcie, w Grecji i we Włoszech zatrzymanie w ośrodku detencyjnym jest na porządku dziennym. W konsekwencji napływu uchodźców w 2015 r. Grecja otworzyła owiane złą sławą obozy dla uchodźców, słynące z fatalnych warunków: wilgoci, złego ogrzewania, przepełnienia i braku higieny. W tych europejskich obozach powszechne są choroby dróg oddechowych, przewodu pokarmowego oraz skóry. Jane Freedman zauważyła, że warunki panujące w krajach europejskich przyjmujących uchodźców sprawiają, że kobiety są bardziej narażone na napaść seksualną (Freedman, 2016)⁵.

Wzajemne powiązania: w jaki sposób państwa zachodnie są związane z pośrednimi szkodami?

Skoro to są rzeczywiste opcje dostępne dla ogromnej większości uchodźców, państwa zachodnie nie powinny postrzegać siebie wyłącznie jako tych, którzy ratują, lecz jako współtwórców systemu, który strukturalnie uniemożliwia im znalezienie schronienia. Jak wyjaśnię w dalszej części tekstu, państwa zachodnie w istotny sposób przyczyniają się do pośrednich szkód doświadczanych przez uchodźców,

⁵ W kwestii bardziej szczegółowej analizy szkód, jakich doświadczają uchodźcy szukający schronienia, zob. Parekh (2020).

poszukujących trwałego polepszenia swojego położenia. Choć oczywiście wiele innych krajów jest zaangażowanych, państwa zachodnie mają szczególny wpływ na kształtowanie się globalnego reżimu uchodźczego w sposób, który wspiera ich interesy i pomija przy tym niezamierzone konsekwencje jego funkcjonowania, takie jak „przechowywanie” uchodźców w obozach przez długi czas. Słowem, pomimo tego, że pośrednie szkody doświadczane przez uchodźców są niezamierzone, można postrzegać je jako rezultat polityki uchodźczej, na której opracowanie i wsparcie państwa zachodnie miały istotny wpływ – polityki, która, według wielu, miała na celu wspomaganie zachodnich interesów poprzez minimalizowanie ich zobowiązań wobec uchodźców.

Państwa zachodnie odegrały kluczową rolę w tworzeniu funkcjonującego od drugiej połowy XX wieku globalnego systemu ochrony uchodźców, który został ustanowiony w następstwie II wojny światowej. Betts definiuje reżim uchodźczy jako „zestaw norm, reguł, zasad i procedur decyzyjnych, które regulują działania państw wobec uchodźców” (2011, s. 56). Kluczowe znaczenie miała Konwencja Narodów Zjednoczonych dotycząca statusu uchodźców, którą „*państwa zachodnie opracowały i podpisały*” w 1951 roku (Gibney, 2006, s. 140; kursywa dodana). Państwa zachodnie, w szczególności USA i UE, odegrały również ważną rolę w określaniu struktury głównego organu ONZ, Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców (UNHCR), którego zadaniem jest wypracowywanie trwałych rozwiązań dla uchodźców. Powołując do życia UNHCR, państwa zachodnie za dbały o to, aby nie miało ono zbyt dużej władzy i nie mogło pociągnąć ich do odpowiedzialności za to, jak traktują uchodźców. Zdaniem Barnetta i Finnemore’a państwa zachodnie zaprojektowały UNHCR tak, aby „robiło bardzo niewiele i tylko to, co państwa mu każą” (Barnett i Finnemore, 2004).

Ponadto struktura finansowania UNHCR została zaprojektowana tak, aby uzależnić je od państw zachodnich. UNHCR, w przeciwieństwie do wielu innych organów ONZ, jest zależne od finansowania przez niewielką grupę państw. 94% jej budżetu to środki pochodzące z funduszy Stanów Zjednoczonych, Japonii i Unii Europejskiej (Loescher,

2012, s. 6; Hammerstad, 2011, s. 252). Jako że jego finansowanie zależy od tych państw, wielu badaczy postrzega je jako zależne od nich i niechętne do działania niezgodnego z ich interesami. Loescher pisze: „Zależność UNHCR od dobrowolnych datków zmusza je do przyjęcia polityki odzwierciedlającej interesy i priorytety głównych państw-darczyńców” (Loescher, 1993, s. 139); co więcej, UNHCR „nie jest w stanie kwestionować polityki swoich fundatorów i ich rządów” (Loescher, 2012, s. 6). Jest to przynajmniej jeden z powodów, dla których procedury decyzyjne dotyczące ochrony uchodźców mogą wspierać interesy Zachodu, szczególnie UE i USA.

Twierdzę, że państwa zachodnie należy postrzegać jako powiązane z pośrednimi szkodami doświadczanymi przez uchodźców szukających schronienia, a nie wyłącznie jako śpieszące uchodźcom na ratunek w przypadkach przez nie niezawinionych. To powiązanie jest widoczne także w tym, jak państwa zachodnie wdrożyły dwie kluczowe zasady reżimu uchodźczego oraz w skutkach wynikających z interpretacji tych zasad. Pierwszą z nich jest zasada *non-refoulement*, która mówi, że państwo nie może odesłać uchodźcy z powrotem do kraju pochodzenia, jeśli zachodzi uzasadnione niebezpieczeństwo prześladowania. W wielu przypadkach przynosi ona wielką korzyść dla uchodźców, którzy rozumieją, że jeśli uda im się dotrzeć do nowego kraju i złożyć wnioski o azyl, nie zostaną odesłani z powrotem do kraju, w którym byli prześladowani. Jednakże ta zasada zachęciła państwa do maksymalnego utrudniania procesu ubiegania się o azyl. Według drugiej zasady decyzja o osiedleniu uchodźców jest aktem uznaniowym, a nie prawnym obowiązkiem. Na przykład USA nie ma obowiązku osiedlenia u siebie uchodźców z Mjanmy mieszkających w obozach dla uchodźców w Bangladeszu. W rzeczywistości państwa nie mają obowiązku osiedlania uchodźców. Jeśli dane państwo zdecyduje się na współpracę z ONZ w celu przesiedlenia ludzi z obozu dla uchodźców do siebie lub nawet finansowanie ich opieki w innym państwie, uznawane jest to za akt hojności i dobrej woli, a nie spełnienie obowiązku. Decyzja o osiedleniu uchodźców zamieszkujących „tymczasowo” w obozach w innych krajach należy do konkretnych państw. W rezultacie tylko około 20 państw decyduje się na osiedlenia, a tylko około 1% uchodźców

faktycznie zostaje przesiedlonych. Sposób interpretacji przez państwa zachodnie powyższych zasad oznacza, że większość uchodźców nie jest w stanie znaleźć warunków zapewniających im minimum warunków ludzkiej godności. Słowem, państwa zachodnie odgrywają znaczącą rolę we wspieraniu i podtrzymywaniu systemu, który strukturalnie uniemożliwia większości uchodźcom znalezienie schronienia.

Przyjrzyjmy się konieczności wynajmowania przemytników, wydawania oszczędności życia i ryzykowania życia w celu ubiegania się o azyl. Ponieważ państwa zachodnie nie mogą odesłać nikogo, kto ubiega się o azyl, zanim nie będą w stanie ocenić, czy istnieją uzasadnione obawy przed prześladowaniami, mają one znaczne zobowiązania wobec każdego, kto przybywa na ich terytorium, ubiegając się o azyl. Wiele państw zachodnich obawia się, że trudności związane z legalną imigracją z biedniejszych krajów, skłonią migrantów ekonomicznych do wykorzystywania systemu azylowego jako furtki na ich terytorium. Obawiają się, że będzie to wiązać się ze zbyt dużymi obciążeniami finansowymi i politycznymi oraz nie pozwoli kontrolować imigracji zgodnie z ich własnymi prawami i zasadami. Obawiają się, że „stracą kontrolę” nad swoimi granicami, gdy biedni i niechciani migranci będą próbowali dostać się na ich terytorium. W związku z tym zasada *non-refoulement* daje państwom będącym pożądanymi przez migrantów destynacjami dość silną motywację do uniemożliwienia im przybycia w celu ubiegania się o azyl. Jak ujął to David Owen, gdy koszty ochrony uchodźców stają się znaczące, państwa mają swój pragmatyczny interes w minimalizowaniu własnego wkładu (Owen, 2016, s. 158).

Dlatego też wiele państw zachodnich stosuje środki odstrasżające i uniemożliwiające przedostanie się na ich terytorium azylantom. Państwa zachodnie „nie przebiegają w środkach”, aby maksymalnie utrudnić ubieganie się o azyl (Gibney, 2004, 229). W niektórych przypadkach zwyczajnie uniemożliwiają migrantom wjazd na swoje terytorium (Hansen, 2014, s. 258). Takie środki obejmują zatrzymywanie osób ubiegających się o azyl na morzu oraz ustanowienie lotnisk strefami międzynarodowymi, tj. obszarami, w ramach których nie można ubiegać się o azyl, uznawanie krajów budzących poważne wątpliwości za „bezpieczne”, co skutkuje uniemożliwieniem osobom z tych

krajów występowania o azyl oraz zwiększenie możliwości internowania uchodźców poza granicami kraju (Hansen, 2014, s. 258–259). Niedawno Stany Zjednoczone wdrożyły politykę oddzielania dzieci od ich rodziców starających się o azyl, aby odstraszyć potencjalnych przyszłych azylantów (Shepardson, 2018). Co więcej, *wszystkie* państwa zachodnie wymagają wiz od krajów, z których pochodzą uchodźcy, przy czym są one niezwykle trudne do uzyskania, co sprawia, że przyjazd obywateli tych krajów do państw zachodnich w sposób legalny jest prawie niemożliwy (Gibney, 2006, s. 148). Aby to egzekwować, państwa zachodnie nakładają surowe grzywny na przewoźników komercyjnych (linie lotnicze, pociągi, łodzie itp.) w przypadku, gdy ich pasażerowie nie posiadają wymaganych wiz.

Polityka wymagania od przewoźników komercyjnych sprawdzania, czy pasażerowie posiadają legalne wizy sama w sobie może nie budzić sprzeciwu, ale prowadzi do sytuacji, w której osoby ubiegające się o azyl, obawiające się o swoje życie w krajach pochodzenia, zmuszone są korzystać z pozaprawnych sposobów, aby móc ubiegać się o ochronę. Sposobów, które są często znane jedynie zawodowym przemytnikom. W rzeczywistości państwa zachodnie „skryminalizowały poszukiwanie azylu” (Gibney, 2006, s. 143). Choć trudności związane z dotarciem do Wielkiej Brytanii, Australii czy Stanów Zjednoczonych mogą zniechęcić niektórych do podjęcia podróży, nie odstraszaają tych, którzy są przekonani, że to ich jedyna szansa na bezpieczeństwo lub życie w godnych warunkach (Chang-Muy i Garnick, 2019). W praktyce są oni zmuszeni do korzystania z wyjątkowo niebezpiecznych, pozaprawnych działań, aby móc skorzystać z podstawowego prawa człowieka, jakim jest prawo do ubiegania się o azyl (art. 14 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka). Można zatem postrzegać obecną sytuację osób ubiegających się o azyl, zmuszonych do ryzykowania życia i zdrowia, aby dotrzeć do Unii Europejskiej, Australii czy Stanów Zjednoczonych, jako wynik polityk, które wspierają interesy państw zachodnich.

Po drugie, opisane powyżej dwie zasady zachęcają państwa zachodnie do wspierania obozów dla uchodźców jako standardowego sposobu pomagania uchodźcom. Jak pisze Helton, „względnie potężne państwa w Europie i Ameryce Północnej starają się powstrzymać

przymusowe przemieszczanie ludności w innych rejonach, zwłaszcza w Afryce” (Helton, 2012, s. 31). Wspieranie obozów dla uchodźców, które zapewniają, że uchodźcy są zatrzymywani w krajach położonych głównie na globalnym Południu, było jednym ze sposobów na osiągnięcie tego celu. Jak ujął to Franke, „państwowi finansującym UNHCR udało się dokonać zmiany etyki organizacji z ułatwiającej przesiedlenia na zajmującą się w dużej mierze powstrzymywaniem napływu uchodźców w pobliżu regionów wysiedlenia” (Franke, 2009, s. 317).

Było to częściowo spowodowane sposobem, w jaki ewoluowało pojęcie „ratunku”. Przed zimną wojną, gdy przepływy uchodźców odbywały się głównie na linii Wschód-Zachód, a nie Północ-Południe, osiedlenia były standardowym sposobem pomagania uchodźcom (Aleinikoff, 1992). Krótco po zakończeniu zimnej wojny, kiedy napływ uchodźców z krajów pozaeuropejskich wzrósł, preferowanym rozwiązaniem stała się dobrowolna repatriacja. Standardowym sposobem „ratowania” uchodźców stały się obozy dla uchodźców, które postrzegano jako akceptowalny sposób ich zakwaterowania do czasu ich dobrowolnej repatriacji. Obozy dla uchodźców pozwoliły im pozostawać blisko krajów ojczystych, a tym samym miały w praktyce ułatwić im powrót do domu. Choć z czasem stało się jasne, że obozy dla uchodźców w rzeczywistości nie przyspieszają ani nie zwiększają prawdopodobieństwa dobrowolnej repatriacji – średni czas przebywania uchodźcy w obozie wynosi 12 lat (McClelland, 2014, cyt. za Oliver, 2019), a rocznie jedynie około 2% uchodźców jest w stanie dobrowolnie wrócić do ojczyzny – to mimo to obozy nadal pozostają standardowym sposobem udzielania im pomocy.

Zdaniem niektórych badaczy obozy dla uchodźców ostatecznie służyły interesom państw zachodnich, zapewniając, że masowe migracje nie zagrażają ich suwerenności. Ich głównym celem było „uniknięcie stwarzania niedogodności dla państw rozwiniętych przez problemy uchodźców z Trzeciego Świata” (Aleinikoff, 1992, s. 133). Verdirame i Harrell-Bond wyjaśniają, że poparcie państw-darczyńców, czyli nielicznych państw zachodnich finansujących UNHCR, dla obozów dla uchodźców wynikało z chęci „ochrony granic ‘Twierdzy Europa’ (lub ‘Twierdzy Australia’)” (Verdirame i Harrell-Bond, 2005, s. 278–279).

Rozmyślnym celem tej polityki nie było wyrządzenie szkody uchodźcom, jednak w praktyce pozwoliła ona państwom zachodnim zminimalizować swoje zobowiązania wobec nich, pozostawiając miliony ludzi w warunkach skrajnego cierpienia i niepewności. Jest to kolejny przykład współtworzenia przez państwa zachodnie systemu, który strukturalnie uniemożliwia uchodźcom dostęp do minimum warunków godności ludzkiej.

Podsumowanie

W niniejszym artykule stwierdziłam, że stosunku państw zachodnich do uchodźców nie należy w pierwszej kolejności rozumieć w kategoriach ratunku. Myślenie o państwach zachodnich wyłącznie jako o śpieszących z ratunkiem *błędnie przedstawia* rzeczywistość kryzysu uchodźczego i bagatelizuje krzywdy, jakich doświadczają uchodźcy, szukając schronienia. Zamiast tego argumentowałam, że musimy przyjąć takie ujęcie, które podkreśla wzajemne powiązania państw zachodnich i ich polityki imigracyjnej z rzeczywistymi możliwościami dostępnymi dla uchodźców. Te wzajemne powiązania są rezultatem wspierania i podtrzymywania rzeczywistych możliwości dla uchodźców poprzez politykę krajów zachodnich. Rola, jaką odgrywają państwa zachodnie, nie polega wyłącznie na ratowaniu, ale na tworzeniu i wspieraniu systemu, który pomaga niewielu, szkodzi niektórym i niemalże uniemożliwia zdecydowanej większości dostęp do minimum warunków godności ludzkiej.

W zależności od tego, jakie ujęcie przyjmiemy, będzie miało ono konsekwencje zarówno moralne jak i polityczne. Dane ujęcie pozwala nam wyróżnić pewne aspekty problemu, podkreślając to, co uważamy za ważne, a odsuwając na dalszy plan to, wydaje nam się mniej istotne. Ujmując dany problem, umiejscawiamy go w sensownej dla nas i pozwalającej na rozważenie możliwych rozwiązań narracji. Sposób, w jaki ujmujemy problem, jest niezwykle istotny z perspektywy politycznej. Na przykład, jeśli ujmimy testowanie leków na zwierzętach jako kwestię czysto *medyczną* (związaną ze skutecznością), będziemy

mniej skłonni do jego krytyki, niż jeśli potraktujemy to zagadnienie jako kwestię *etyczną*, wymagającą wzięcia pod uwagę cierpienia zwierząt. Organizacje zajmujące się prawami zwierząt przez długi czas naciskały opinię publiczną, by poważnie potraktowała ten problem w kontekście etycznym, w nadziei, że skłoni to więcej osób do odrzucenia tej praktyki.

Powyżej zasugerowałam, że powinniśmy odrzucić ujęcie w kategoriach ratunku, ponieważ jest zbyt wąskie. Takie ujęcie nie odzwierciedla w pełni rzeczywistości doświadczanej przez uchodźców, pomniejsza ich podmiotowość, a także przedstawia ich jedynie jako ofiary wymagające ratunku. Utrudnia również zrozumienie faktu, iż brak realnej pomocy dla uchodźców jest wynikiem systemu, który został stworzony, aby promować interesy państw zachodnich oraz minimalizować ich zobowiązania wobec uchodźców oraz osób ubiegających się o azyl. Przedstawiam argumenty za ujęciem, które podkreśla sposób, w jaki państwa zachodnie przyczyniają się do niemożności znalezienia schronienia przez uchodźców. Jeżeli ten problem ujmemy w taki sposób, staje się jasne, że zobowiązania państw zachodnich wobec uchodźców są znacznie poważniejsze, niż zakłada się zwykle w ramach paradygmatu ratunkowego.

Uważam, że należy dyskutować o tym, jakie dokładnie obowiązki wynikałyby z ujęcia tych wzajemnych powiązań. Odpowiedzialność za naprawienie wyrządzonej szkody zwykle uważana jest za mocniejszy obowiązek niż obowiązek ratunku, w którym ratujący ma możliwość ważenia go z własnymi interesami. Co należałoby zrobić, aby naprawić pośrednie szkody doświadczane przez uchodźców? Może wymagałoby to znacznie większej ilości osiedleń (zarówno w krajach zachodnich, jak i niezachodnich). Może osiedlenia należałoby uczynić obowiązkiem, a nie tylko aktem uznaniowym. Może konieczne jest tworzenie, finansowanie i wspieranie programów promujących integrację oraz zatrudnienie na Globalnym Południu zamiast obozów. Ważne byłoby również zapewnienie bezpiecznej ścieżki do ubiegania się o azyl oraz zwiększenie liczby różnych rodzajów wiz humanitarnych i innych dla uchodźców, aby mogli oni legalnie i bez korzystania z usług przemytników dotrzeć do krajów zachodnich. Konieczna byłaby także większa

globalna współpraca i lepsza organizacja, aby to osiągnąć. Mam jednak nadzieję, że państwa zachodnie zmienią swój stosunek wobec uchodźców oraz zrezygnują z metafory ratunku. Wtedy będziemy zdolni do tego, by rozważać i dyskutować o tym, co jest moralnie właściwe w naszym traktowaniu uchodźców.

*Tłumaczyły Matylda Gajdzis, Martyna Piwowar,
Amelia Włodarczyk w ramach prowadzonego przez
dra Krzysztofa Kędzioreę translatorium
w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Łódzkiego*

Bibliografia

- Agier, M. (2011). *Managing the Undesirables: Refugee Camps and Humanitarian Government*, przeł. D. Fernbach. Malden, MA: Polity Press.
- Aleinikoff, A.T. (1992). State-Centered Refugee Law: From Resettlement to Containment. *Michigan Journal of International Law* 14 (1 jesień), 120–138.
- Barnett, M. i Finnemore, M. (2004). *Rules for the World: International Organizations in Global Politics*. Ithaca: Cornell University Press.
- Betts, A. (2011). International Cooperation in the Refugee Regime. W: A. Betts i G. Loescher (red.), *Refugees in International Relations* (53–84). Oxford: Oxford University Press.
- Betts, A. i Collier, P. (2017). *Refuge: Rethinking Refugee Policy in a Changing World*. Oxford: Oxford UP.
- Carens, J. (2013). *The Ethics of Immigration*. Oxford: Oxford University Press.
- Chang-Muy, F. i Garnick, A. (2019). Why American Cruelty Doesn't Deter Migrants. *New York Times*, 29 lipca.
- Crisp, J. (2017). Finding Space for Protection: An Inside Account of the Evolution of UNHCR's Urban Refugee Policy. *Refuge: Canada's Journal on Refugees*, 33(1), 87–96.
- FitzGerald, D.S. (2019). *Refuge beyond Reach: How Rich Democracies Repel Asylum Seekers*. New York: Oxford University Press.

- Franke, M.F.N. (2009). Political Exclusion of Refugees in the Ethics of International Relations. W: P. Hayden (red.), *Ashgate Research Companion to Ethics and International Relations* (309–328). Surrey: Ashgate Publishing Limited.
- Freedman, J. (2016). Sexual and Gender-Based Violence against Refugee Women: A Hidden Aspect of the Refugee “Crisis”. *Reproductive Health Matters* 24 (47, maj), 18–26. <https://doi.org/10.1016/j.rhm.2016.05.003>
- Gibney, M.J. (2004). *The Ethics and Politics of Asylum: Liberal Democracy and the Response to Refugees*. Cambridge: Cambridge UP.
- Gibney, M.J. (2006). A Thousand Little Guantanamos: Western States and Measures to Prevent the Arrival of Refugees. W: K.E. Tunstall (red.), *Displacement, Asylum, Migration: The Oxford Amnesty Lectures 2004* (139–169). Oxford: Oxford UP.
- Hammerstad, A. (2011). UNHCR and the Securitization of Forced Migration. W: A. Betts i G. Loescher (red.), *Refugees in International Relations* (237–260). Oxford: Oxford UP.
- Hansen, R. (2014). State Controls: Borders, Refugees and Citizenship. W: L. Fiddian-Qasmiyeh i L. Sigona (red.), *Oxford Handbook of Refugees and Forced Migration Studies* (253–264). Oxford: Oxford University Press.
- Helton, A. (2012). What Is Refugee Protection? A Question Revisited. W: N. Steiner, M. Gibney i G. Loescher (red.), *Problems of Protection: The UNHCR and Human Rights* (19–37). New York: Routledge.
- Loescher, G. (1993). *Beyond Charity: International Cooperation and the Global Refugee Crisis*. Oxford: Oxford University Press.
- Loescher, G. (2012). UNHCR at Fifty: Refugee Protection and World Politics. W: N. Steiner, M. Gibney i G. Loescher (red.), *Problems of Protection: The UNHCR and Human Rights* (3–18). New York: Routledge.
- McClelland, M. (2014). How to Build a Perfect Refugee Camp. *New York Times*, 13 lutego.
- McDonald-Gibson, C. (2016). *Cast Away: True Stories of Survival from Europe's Refugee Crisis*. New York: New Press.
- Miliband, D. (2017). *Rescue: Refugees and the Political Crisis of Our Time*. New York: Simon and Schuster.
- Miller, D. (2007). *National Responsibility and Global Justice*. Oxford: Oxford UP.

- Miller, D. (2016). *Strangers in Our Midst: The Political Philosophy of Immigration*. Cambridge, MA: Harvard UP.
- Oliver, K. (2019). Abolish Refugee Detention: Rethinking International Law and Carceral Humanitarianism. W: K. Oliver, L.M. Madura i S. Ahmed (red.), *Refugees Now: Rethinking Borders, Hospitality, and Citizenship* (117–136). New York: Rowman and Littlefield.
- Owen, D. (2016). Refugees, Fairness and Taking up the Slack: On Justice and the International Refugee Regime. *Moral Philosophy and Politics* 3(2), 141–164. <https://doi.org/10.1515/mopp-2016-0001>
- Parekh, S. (2017). *Refugees and the Ethics of Forced Displacement*. New York: Routledge.
- Parekh, S. (2020). *No Refuge: Ethics and the Global Refugee Crisis*. New York: Oxford University Press.
- Shepardson, D. (2018). Trump Says Family Separations Deter Illegal Immigration. *Reuters* (Polityka), 13 października.
- Tinti, P. i Reitano, T. (2016). *Migrant, Refugee, Smuggler, Saviour*. Londyn: C. Hurst.
- UNHCR (United Nations High Commissioner for Refugees) (2004). *Protracted Refugee Situations: Executive Committee of the High Commissioner's Programme, Standing Committee, 30th Meeting*. UN Doc. EC/54/SC/CRP.14, 10 czerwca. <https://www.unhcr.org/40c982172.pdf>
- Verdirame, G. i Harrell-Bond, B. (2005). *Rights in Exile: Janus-Faced Humanitarianism*. New York, Oxford: Berghahn Books.
- Walzer, M. (2007). *Sfery sprawiedliwości: obrona pluralizmu i równości*, przeł. M. Szczubiałka. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Abstrakt: W artykule twierdę, że nie powinniśmy ujmować debaty na temat obowiązku niesienia pomocy uchodźcom w kategoriach ratunku. To ujęcie, przedstawiające państwa zachodnie jako ratujące uchodźców przed krzywdami, których same nie wyrządziły, nie oddaje adekwatnie rzeczywistości doświadczanej przez nich w XXI wieku. Twierdę, że potrzebne jest nowe ujęcie uwzględniające pośrednie krzywdy (*secondary harms*) doświadczane przez uchodźców, ubiegających się o azyl lub próbujących znaleźć schronienie albo w obozach, albo w przestrzeni miejskiej. Te pośrednie krzywdy stanowią poważne naruszenia praw człowieka i uniemożliwiają uchodźcom korzystanie z minimum warunków godności ludzkiej. Dlatego metafora ratunku jest nieodpowiednia i, co ważniejsze, uniemożliwia prowadzenie rzeczowej debaty dotyczącej zobowiązań państw, w szczególności państw zachodnich, wobec uchodźców.

Słowa kluczowe: uchodźcy, obozy dla uchodźców, niesprawiedliwość strukturalna, osoby ubiegające się o azyl, przesiedlenie

ALEKSANDER GEMEL

Uniwersytet Łódzki

 0000-0001-5869-7910

e-mail: aleksander.gemel@uni.lodz.pl

PAWEŁ KABZIŃSKI

 0009-0004-1791-2628



Member Since 2023
JM 17311

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.02>

Received: 2026-01-05; **Verified:** 2026-03-03; **Accepted:** 2026-03-03.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: AG: University of Lodz, PK: not applicable

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

The percentage share of the Author in the preparation of the work is: AG 60%, PK 40%

TWO "HALVES" OF CATEGORIZATION: NEUROCOGNITIVE DETERMINANTS OF ATTENTION IN THE PHILOSOPHICAL DISPUTE OVER MODELS OF COGNITIVE CATEGORIZATION

Abstract: The purpose of this paper is to revise the foundations of the ongoing dispute in epistemology over the models of cognitive categorization, polarized between opposing positions: the classical model and the prototypical model. According to the thesis of our article, the attempt to reduce the process of categorization to a single model is an endeavor based on erroneous assumptions, since from the point of view of neuropsychology both modes have their own cognitive justification and usually function in conjunction. We prove the thesis based on collected descriptions of the

typical ways of categorization made by autistic people, providing cognitive mechanisms for their explanation. These mechanisms, consistent with the weak central coherence theory, are associated with atypical attentional processes. The final section of the paper is devoted to speculations derived from Iain McGilchrist's hemispheric hypothesis on the potential neural substrates of attentional processes, that leads to distinct modes of categorization. Thus, we try to prove that the neurotypical way of processing cognitive information should assume both modes of cognitive categorization, and the confrontational way of posing this problem does not provide the possibility of empirically valid conclusion.

Keywords: categorization, prototype, autism, central coherence, attentional mechanisms, hemispheric hypothesis

DWIE „POŁOWY” KATEGORYZACJI: NEUROKOGNITYWNE DETERMINANTY UWAGI W FILOZOFICZNYM SPORZE O MODELE KATEGORYZACJI POZNAWCZEJ

My jednym rzutem oka potrafimy spostrzec na stole trzy szklanki; Funes wszystkie gałązki i grona, i liście, które składają się na cały szpaler winorośli [...]. Nie zapominajmy, że był on niemal niezdolny do tworzenia idei ogólnych, platońskich. Nie tylko trudno było mu zrozumieć fakt, że pojęcie „pies” może obejmować tyle różnych jednostek różnej wielkości i różnego kształtu; ale niepokoiło go także i to, że pies widziany o godzinie trzeciej czternaście (z profilu) może posiadać tę samą nazwę co tenże pies widziany o trzeciej piętnaście (en face). [...] Myśleć, to zapominać o różnicach; uogólniać, tworzyć abstrakcje. W przeładowanym świecie Funesa były tylko szczególne, prawie bezpośrednie.

J.J. Borges, *Pamiętliwy Funes*

Wstęp

Powyższy fragment opowiadania Borgesa w sposób niezwykle sugestywny porusza kwestię zależności naszych reprezentacji świata od sposobów jego kategoryzacji i wpływających na nie procesów uwagowych. Pogląd, że sposób poznawczej relacji z rzeczywistością wpływa na nasz jej obraz wydaje się tak oczywisty, że ociera się o truizm. Jednakże odpowiedzi na pytania „co kształtuje tę relację?” oraz „jakie struktury i procesy poznawcze mają na nią wpływ?” są już dalekie od oczywistości. Z opowiadania Borgesa wyłania się pewien pogląd na tę kwestię. Jego bohater – Ireneo Funes, który w wyniku wypadku zyskał radykalnie detaliczny sposób przetwarzania informacji poznawczej – żyje w innej niż my rzeczywistości. Odmienność jego procesów uwagowych sprawia bowiem, że odmiennie kategoryzuje on świat. Kategoryzacja jest jedną z podstawowych zdolności poznawczych wpływających na nasz całościowy sposób funkcjonowania. Kategorie biorą udział w przetwarzaniu informacji, stanowią bazę dla podejmowania decyzji, oceny i przewidywania zachowania innych, konstrukcji wartości społecznych i kulturowych oraz wiedzy – zarówno naukowej, jak i potocznej. Można bez cienia przesady powiedzieć, że sposoby naszej kategoryzacji świata wpływają na to, kim w istocie jesteśmy.

Pomimo tak fundamentalnego znaczenia, dużą trudność teoretyczną sprawia opisanie, czym kategorie są, jak są zbudowane oraz w jaki sposób funkcjonują. Wiek dwudziesty przyniósł bowiem liczne spory dotyczące struktury, statusu oraz metod konstruowania przez człowieka kategorii poznawczych. Spór wykrystalizował się ostatecznie w oparciu o polaryzację dwóch naczelných grup teorii: koncepcję klasyczną (opartą na regułach) i prototypową (opartą na podobieństwie). Pierwsza część tekstu poświęcona jest omówieniu głównych założeń tych konkurencyjnych koncepcji. Oba tryby kategoryzacji mają swoje liczne plusy oraz braki, które druga teoria obiecuje wypełnić. Spór ten nie wyłonił jednak jednoznacznego zwycięzcy. Zgodnie z tezą tej pracy, taki zwycięzca nie mógł zostać wyłoniony, oba tryby kategoryzacji mają bowiem swoje poznawcze uzasadnienie. Innymi słowy, problem

sprowadzenia procesu kategoryzacji do jednego modelu jest zwyczajnie źle postawiony, dlatego staramy się dostarczyć argumentów na korzyść podejścia hybrydowego w zakresie modelowania procesu kategoryzacji. Istotnym spoiwem dwóch teorii kategoryzacji w ramach jednego modelu są procesy przetwarzania uwagi, które przez obie teorie są konsekwentnie ignorowane. Ich istotność dla kategoryzacji staramy się zobrazować analizą wpływu, jaki atypowe procesy uwagowe u osób ze spektrum autyzmu (ang. *Autism Spectrum Disorder*, ASD) wywierają na sposób, w jaki osoby takie kategoryzują elementy rzeczywistości. Dlatego w drugiej części tekstu próbujemy wskazać, jakie wzorce funkcjonowania psychicznego są charakterystyczne dla ASD oraz jak wpływają one na sposób kategoryzacji poznawczej. Część trzecia poświęcona jest zaś spekulacji na temat potencjalnego neuronalnego podłoża procesów uwagowych, których charakter może skutkować odmiennymi trybami kategoryzacji. W części tej odwołujemy się do globalnej teorii funkcjonowania mózgu – teorii półkulowej Iaina McGilchrista. Świadomi jednak kontrowersyjności części głoszonych przez McGilchrista tez, wnioski z tej części traktujemy jako hipotezy, które mogą funkcjonować w roli przydatnych heurystyk.

Problem budowy kategorii poznawczych

Termin „kategoria poznawcza” jest ściśle związany z terminem „pojęcie”, który zdaniem Maruszewskiego można zdefiniować jako: „reprezentację umysłową, która zawiera opis istotnych właściwości pewnej klasy (kategorii)” (2001, s. 296). Kategoria w tym ujęciu jest więc wynikiem pewnego podziału rzeczywistości, dokonywanego przez poznawcze procesy kategoryzacji tj. uwagę, percepcję, pamięć i funkcje wykonawcze. Problem budowy kategorii poznawczych był przez długi czas pomijany w dociekaniach naukowych, w których dominował utarty zestaw przekonań dotyczących struktury i genezy systemu pojęciowego oraz sposobów kategoryzacji dokonywanych przez ludzi. Jak w dramatycznym tonie podkreśla Lakoff (2011, s. 6):

Od czasów Arystotelesa do późnego Wittgensteina sądzono, że kategorie zostały dogłębnie poznane i że nie rodzą one żadnych problemów. [...] Ta klasyczna teoria nie wyrosła na gruncie badań empirycznych; nigdy nawet nie została poddana jakiegokolwiek szerszej dyskusji. Jest poglądem filozoficznym wypracowanym na drodze rozumowania *a priori*. Z upływem wieków stała się jednym z podstawowych założeń przyjmowanych przez większość dyscyplin naukowych. Na dobrą sprawę do niedawna klasyczna teoria kategorizacji nie była w ogóle traktowana jako teoria. W obrębie większości dziedzin przedstawiano ją nie jako hipotezę empiryczną, lecz jako aksjomat.

Sytuacja ta uległa gwałtownej zmianie w ubiegłym stuleciu wraz z rewizją założeń klasycznej teorii kategorizacji w naukach szczegółowych. Pytania stawiane w badaniach psychologicznych, lingwistycznych oraz informatycznych o to, jak kategorie są mentalnie reprezentowane, na czym polega proces ich konstytucji, jaka jest ich wewnętrzna struktura czy też jakie są sposoby wykorzystania kategorii w określonych kontekstach poznawczych przyniosły rewizję tych utartych, apriorycznych przekonań na ich naturę.

Zgodnie z dominującą przez długi czas i w dalszym ciągu popularną w licznych badaniach kognitywnych teorią klasyczną, mentalna reprezentacja kategorii przypomina definicję. Najprościej można ją zrozumieć jako listę koniecznych i wystarczających warunków przynależności do danej kategorii. Model ten jest więc często określany mianem *modelu WKW* (warunków koniecznych i wystarczających). Ujęcie to jest ściśle powiązane z logiką formalną, w której kategorie stanowią precyzyjnie zdefiniowane zbiory, na których można wykonywać operacje obliczeniowe przy pomocy logicznych spójników. Jako że zestaw *WKW* określa jednoznacznie, co do kategorii należy, a co nie, to funkcja kategorialnej przynależności jest zdefiniowana binarnie – nie ma w tej teorii miejsca na przypadki graniczne oraz możliwości jakiegokolwiek stopniowania bądź rozróżniania stopnia przynależności obiektów w ramach kategorii. Choć teoria klasyczna natrafia na pewne trudności związane z wyrażeniem nieostrości¹, to do jej mocnych stron

¹ Można oczywiście do reprezentacji kategorii użyć logiki rozmytej, lecz z racji jej parakonsystencji tracimy wówczas dość intuicyjny i pożądany z psychologicznego punktu

należy dosyć naturalne konstruowanie pojęciowych hierarchii oraz złożonych struktur kategorialnych w oparciu o logiczne operacje na prostych, lecz ściśle zdefiniowanych jednorodnych elementach. Warunki kategorialnej przynależności dla pojęć złożonych można bowiem interpretować jako zestaw reguł logicznych określających przynależność do kategorii.

Filozoficzna poprawność tak rozumianej teorii klasycznej została podważona w pracach Wittgensteina, który wskazywał na trudności w dostarczeniu ścisłej definicji dla wielu kategorii poprzez podanie zestawu *WKW*, np. słynny przykład kategorii „gry”, której elementy wykazują specyfikę podobieństwa „rodzinnego” (Wittgenstein, 2000, s. 50). W zgodzie z tym ujęciem pozostaje wiele badań z obszaru psychologii poznawczej wskazujących na niekompatybilność modelu klasycznego z empirycznymi obserwacjami w zakresie pozyskiwania i używania pojęć (Berlin i Kay, 1969; Rosch, 1977; Labov, 1973; Kempton, 1981; MacLaury, 1997)².

Na gruncie krytyki teorii klasycznej wyrosła prototypowa teoria kategoryzacji. Podstawowym jej założeniem jest określenie funkcji przynależności kategorialnej na bazie podobieństwa do pewnej wyróżnionej reprezentacji prototypowej. Jak wskazuje Murphy (2001), zależnie od przyjmowanej interpretacji prototypu możemy wyróżnić kilka odmian tej teorii kategoryzacji, które tworzą jednak dwie główne grupy. Z jednej strony jest to typ teorii egzemplarycznej, utożsamiającej prototyp z najlepszym i najbardziej typowym przypadkiem w ramach kategorii (Medin i Schaffer, 1978), lub w wersji nieco bardziej abstrakcyjnej, z jego idealizacją utworzoną na bazie wielu obserwacji (np. poprzez uśrednienie)³. Bez względu jednak na odsłonę prototypowej

widzenia klasyczny sposób reprezentacji podstawowych zasad naszego myślenia: zasady sprzeczności i wyłączonego środka.

² Wyniki te nie oznaczają jednak, że teoria klasyczna całkowicie oddała teoretyczne pole na rzecz koncepcji alternatywnych. Cały czas jest ona wykorzystywana w ramach symbolicznego podejścia do sztucznej inteligencji (Russell i Norvig, 2023), modeli sieci semantycznych (Berners-Lee, Hendler i Lassila, 2001), czy lingwistyki teoretycznej (Asher, 2011).

³ Ów drugi typ teorii prototypowej w wersji najprostszej jest zwyczajnie ważoną listą cech, dzięki której możliwe jest określenie progu kategorialnej przynależności, np. ważona suma pasujących cech pomniejszona o ważoną sumę cech niepasujących (Smith i Osherson, 1984; Tversky, 1977). Zbiór cech o najwyższej wadze konstryuuje prototyp

wersji kategoryzacji, każda z nich wykazuje istotne cechy wspólne: prototyp jest probierzem przynależności do kategorii, przynależność kategoryalna jest stopniowalna, kategorie mają strukturę nieostrą, w ramach kategorii istnieje zróżnicowanie między pozostającymi w jej ramach egzemplarzami w odniesieniu do stopnia ich przynależności bądź w wersji słabszej, w odniesieniu do ich stopnia typowości.

Z całą pewnością oba podejścia mają mocne i słabe strony. Teorie oparte na regułach, choć precyzyjne i logiczne, a z racji łatwego implementowania w ramach struktur hierarchicznych ekonomiczne pod względem przechowywania i generalizacji wiedzy, są mało elastyczne i niemal całkiem niewrażliwe na zjawisko typowości, nieostrości bądź gradacji przynależności. Teorie oparte na podobieństwie zaś, choć dostarczają intuicyjnych opisów zjawisk kłopotliwych dla modeli konkurencyjnych, to napotykają problemy z wyjaśnieniem chociażby kwestii dotyczących reprezentacji pojęć na różnych poziomach szczegółowości.

Skoro zatem, jak się wydaje, główne problemy jednej z teorii są należycie zaadresowane i w jakimś zakresie rozwiązywane w łonie teorii dłań konkurencyjnej (Rogers, 2008, s. 227–231), to naturalnym rozwiązaniem może być połączenie podejścia opartego na regułach z tym opartym na podobieństwie w ramach jednego modelu hybrydowego. Tym bardziej, że wielu badaczy nie postrzega obu konkurencyjnych podejść jako inherentnie niekompatybilnych (Rosch i in., 1976; Jolicoeur, Gluck i Kosslyn, 1984). Co więcej, wielu uważa, że ani modele regułowe, ani prototypowe nie są w stanie w pojedynkę w pełni wyjaśnić złożoności procesu kategoryzacji człowieka (zob. Ashby i Waldron, 1999; Kalish i Kruschke, 1997)⁴. Jednakże mimo pewnych skromnych

(zob. Barsalou, 1985; Rosch i Mervis, 1975), obiekty w ramach kategorii mogą zaś przejawiać podobieństwo rodzinne w sensie Wittgensteina dzieląc z najlepszymi reprezentantami bardzo małą liczbę cech, żadna cecha nie jest bowiem definiująca i konieczna obecna u wszystkich reprezentantów kategorii – co odróżnia to ujęcie od modelu klasycznego. Bardziej zaawansowane modele teorii prototypowej silniej akcentują powiązania między cechami w ramach prototypu, definiując występujące pomiędzy nimi wewnętrzne struktury jako schematy (Rumelhart i Ortony, 1977; Markman, 1999) lub w kontekście sztucznej inteligencji – ramy (Minsky, 1979), których kognitywistyczną interpretację zaproponował Barsalou (1992).

⁴ W szczególności modele oparte o podobieństwo do egzemplarza wzorcowego wymagają uzupełnienia o reguły, o ile mają opisywać empirycznie realistyczny proces pojęciowej

prób budowy modeli hybrydowych (Ashby i in., 1998; Ashby i Maddox, 2005), to, jak przekonuje Rogers, „teoretyczny rozwój w dziedzinie poznania semantycznego nie zmierzał w dostatecznym stopniu w tym kierunku” (2008, s. 231). Wielu badaczy winą za ten stan rzeczy obarcza niewystarczający zakres włączenia do rozważań dotyczących kategoryzacji tematyki procesów i aspektów związanych z uwagą oraz wrażliwością kontekstową (Rogers, 2008; Kruschke, 2005, 2008). Ich zdaniem inkorporacja tych elementów do teorii kategoryzacji daje duży potencjał scalenia obu konkurencyjnych ujęć w ramach jednego modelu, gdyż nasilenie współczynnika uwagi i roli aspektów kontekstowych w procesie kategoryzacji umożliwia w miarę płynne przechodzenie między trybem opartym o reguły a trybem opartym o podobieństwo⁵.

Celem tego artykułu nie jest jednak wchodzenie w spory na temat wyższości jednego trybu kategoryzacji nad drugim. Wydaje się, że oba tryby mają swoje poznawcze uzasadnienie i oba funkcjonują w powiązaniu, co nie wyklucza tymczasowej przewagi jednego z nich w określonych kontekstach, zadaniach i procesach kognitywnych. Literatura argumentująca za powyższym twierdzeniem jest zresztą niezmiernie bogata i nie ma sensu tych argumentów tutaj powtarzać (Murphy, 2002; Anderson i Betz, 2001; Ashby i Maddox, 2005; Erickson i Kruschke, 1998). Zamiast tego chcemy dostarczyć pewnych dodatkowych argumentów pośrednich na rzecz hybrydowego podejścia do modelowania procesu kategoryzacji oraz związanego z nim włączenia procesów uwagowych w model kategoryzacji poznawczej. W naszej ocenie argumentów za powyższą tezą mogą dostarczyć neurokognitywne

generalizacji (szerzej na ten temat zob. Erickson i Kruschke, 2002; Shanks i St John, 1994; Smith, Patalano i Jonides, 1998).

- ⁵ Warto zaznaczyć, że owa rola uwagi i kontekstowości nie jest zależna od tego, czy proces kategoryzacji uznamy za jednosystemowy (Nosofsky, 1986; Kruschke, 1992; Kruschke i Johansen, 1999) czy wielosystemowy (np. „mixture of experts”) (Erickson i Kruschke, 1998, 2002; Kalish, Lewandowsky i Kruschke, 2004; Kruschke, 2001; Kruschke i Erickson, 1994; Yang i Lewandowsky, 2004). W przypadku tego pierwszego, zakres doboru parametru uwagi zwykle zmienia tryb kategoryzacji z gradacyjnego na skokowy – wpływając bezpośrednio na funkcję podobieństwa (lub „filtrując” ją np. do jednego wymiaru). W modelach wielosystemowych, takich jak „mixture of experts”, uwaga pełni natomiast rolę koniecznego „arbitra” określającego, który moduł (bazujący na regułach czy na podobieństwie) ma odgrywać w danym procesie kategoryzacyjnym rolę decydującą.

i psychologiczne badania zaburzeń ze spektrum autyzmu, w przypadku których zestaw istotnych czynników uwagowych wpływających na poznawczy sposób przetwarzania informacji skutkuje wyraźną tendencją do faworyzowania określonego trybu kategoryzacji.

Zaburzenia ze spektrum autyzmu – perspektywa teoretyczna i związek z kategoryzacją

Odpowiedź na pytanie o to, co badania dotyczące ASD⁶ mogą wniesić do teorii kategoryzacji sprowadza się do pojęcia „mechanizmów uwagowych”. Mechanizmy te okazują się bowiem stanowić interpretacyjny klucz do zrozumienia zaburzeń ze spektrum autyzmu. Zgodnie z teorią słabej centralnej koherencji, przyczyną ASD jest bowiem właśnie nieprawidłowy przebieg poznawczych procesów związanych z uwagą. Dlatego też analiza specyficznego sposobu kategoryzacji osób ze spektrum autyzmu i ich kształtu procesów uwagowych, które nań wpływają, daje niezwykle cenny wgląd w rolę, jaką uwaga pełni w procesie kategoryzacji jako takiej⁷.

⁶ Zgodnie z aktualną terminologią psychologiczną, „autyzm” – a mówiąc ściślej: „zaburzenie ze spektrum autyzmu” – znajduje się formalnie w grupie zaburzeń neurorozwojowych i choć rozpoczyna się we wczesnym dzieciństwie, to jego pierwsze objawy widoczne są zazwyczaj u dzieci w wieku poniżej 3–4 lat. Termin „spektrum” wskazuje, że nie jest to pojedyncza kategoria kliniczna, lecz że rozwojowe odchylenia od normy mogą przyjąć różną formę u dwóch różnych osób, zarówno jeśli chodzi o liczbę i nasilenie objawów, jak i stopień upośledzenia codziennego funkcjonowania pacjenta. W tekście stosujemy pewne konieczne uproszczenie, polegające na ignorowaniu gradacyjnego charakteru zaburzenia i traktowaniu go wbrew praktyce klinicznej jako stosunkowo spójną kategorię kliniczną.

⁷ Aby uniknąć nieporozumień, chcemy na wstępie odeprzeć potencjalny zarzut dotyczący bezpodstawności wyciągania wniosków o normatywnych sposobach kategoryzacji w oparciu o opisy zaburzeń. W naszej pracy wychodzimy z założenia, że aby dowieść wyjściowej tezy, iż prawidłowa kategoryzacja wymaga prawidłowego funkcjonowania uwagi – gdyż to ta ostatnia (jako fundament i proces niskiego rzędu) jest warunkiem koniecznym tej pierwszej (tj. złożonego procesu wyższego rzędu) – nie wystarczy wykazać jedynie, że poprawny proces kategoryzacji ma u swych podstaw poprawny przebieg procesu uwagi (choć i ten wątek również zostanie zaadresowany w dalszej części pracy). Dodatkowo należy wykazać, że niepoprawny przebieg procesu uwagi da w efekcie również niepoprawny (lub nietypowy) proces kategoryzacji. Nasza analiza służy obu tym celom.

Z punktu widzenia kryteriów diagnostycznych związku między ASD a procesami kategoryzacji oraz przetwarzania uwagi nie wydają się na pierwszy rzut oka oczywiste; za główną cechę charakterystyczną ASD niezmiennie uznaje się bowiem upośledzenie w obszarze interakcji społecznych⁸. Dodatkowo jako szczególnie istotne wymienia się objawy związane z nadmierną sztywnością i powtarzalnością zachowań, przesadnym przywiązaniem do reguł, planów i rutynowych działań, a także zawężeniem sfery zainteresowań. Objawy te można jednak rozumieć jako konsekwencję nietypowego sposobu spostrzegania i myślenia, w którym nawet niewielkie zmiany w świecie zewnętrznym (np. ustawienie krzeseł przy stole w jadalni) stają się do tego stopnia znaczące, że osoba w spektrum autyzmu może interpretować je jako jakościowo inną rzeczywistość. Innymi słowy – kategoryzować w sposób nietypowy.

Choć można odnieść wrażenie, że deficyty w sferze funkcjonowania społecznego oraz nadmierna powtarzalność zachowań i zamiłowanie do reguł nie mają ze sobą zbyt wiele wspólnego i należą do różnych kategorii objawów – czyli że są to deficyty w różnych obszarach funkcjonowania psychicznego – to w rzeczywistości można wskazać na unifikujący je mechanizm. Wyjaśnieniem, które potencjalnie łączy wszystkie tak z pozoru niejednorodne przejawy tego samego zaburzenia, może być specyficzny wzorzec funkcjonowania procesów uwagi. Osoby w spektrum autyzmu mają trudności ze skupianiem uwagi na różnych źródłach informacji jednocześnie (np. pamięć, zmysły i emocje), co skutkuje ograniczoną zdolnością do integrowania docierających do nich informacji oraz potencjalnie błędnym interpretowaniem znaczenia sytuacji. Rozumienie kontekstu sytuacyjnego oraz sensu danej wypowiedzi czy zachowania wymaga bowiem, na pewnym

⁸ Należy przy tym jednak zaznaczyć, że kryteria diagnostyczne same w sobie nie tłumaczą przyczyny powstania zaburzenia, są raczej wyszczególnieniem i opisem objawów, dzięki którym możliwa jest identyfikacja (diagnoza) zaburzenia. Należy również podkreślić, że u danej osoby występować może niepełna konstelacja objawów klinicznych, na co wpływ mają czynniki takie jak wiek, poziom potencjału intelektualnego czy też głębokość zaburzenia (APA, 2022; WHO, 2009, 2024), co może wynikać z odmiennego stopnia nasilenia czynników kauzalnych na poziomie strukturalnym oraz czynnościowym układu nerwowego.

poziomie, skupienia uwagi na wielu różnych cechach obiektu jednocześnie. Poprawne zinterpretowanie dowolnego komunikatu werbalnego jest możliwe jedynie wtedy, gdy poza analizą treści wypowiedzianych przez kogoś słów weźmiemy również pod uwagę to, w jaki sposób i z jaką intencją słowa te zostały wypowiedziane (np. ironia, sarkazm, żart) oraz w jakich okolicznościach. Deficyty przerzutności uwagi oraz zawężenie jej zakresu (nadmierna koncentracja na wąskim obszarze rzeczywistości) mogą z kolei doprowadzić do odebrania wyłącznie części z wszystkich dostępnych informacji, a następnie, poprzez ich pryzmat, do błędnego zinterpretowania znaczenia całej wypowiedzi, co ma miejsce w sytuacji, gdy osoba w spektrum autyzmu zbyt dosłownie rozumie czyjś komunikat (Kritsotakis i Morfidi, 2026; Vogindroukas i Zikopoulou, 2011).

Objawy takie jak przesadne przywiązanie do zasad i reguł, sztywność oraz trudność z adaptowaniem się do zmian czy też nieadekwatnie silne przywiązanie do konkretnych obiektów czy zainteresowań również mogą być, w pewnym stopniu, postrzegane jako deficyty wynikające z ograniczenia zakresu i elastyczności uwagi oraz jej przesadnej koncentracji na izolowanych aspektach większej całości. Jak czytamy w wytycznych diagnostycznych Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego: „Deficyty funkcji wykonawczych również są powszechne, ale nie tak specyficzne, jak trudności z centralną koherencją (tj. zdolnością do zrozumienia kontekstu lub ‘szerszego spojrzenia’, co wiąże się z tendencją do nadmiernej koncentracji na szczegółach)” (APA, 2022, s. 62)⁹.

Opisane powyżej wytyczne diagnostyczne wiążą się bezpośrednio z jedną z wiodących teorii przyczyn i mechanizmów wyjaśniających zaburzenia ze spektrum autyzmu, które w literaturze funkcjonują pod nazwą „wielkich idei” (zob. Frith, 2023)¹⁰. Teoria, o której tu mowa,

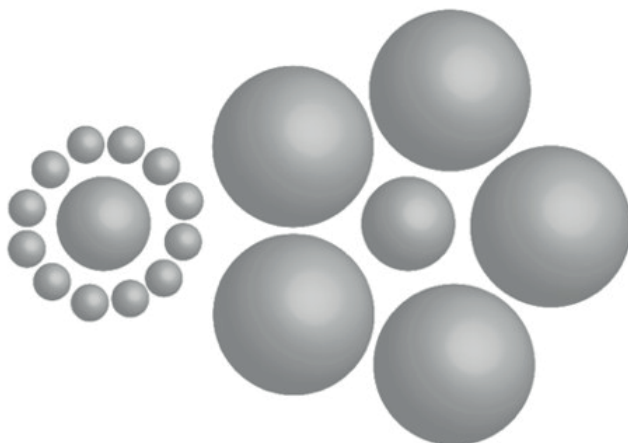
⁹ O ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia z języka angielskiego w tekście są naszego autorstwa.

¹⁰ W tym podrozdziale skupiamy się głównie na ww. pracy z racji jej poręcznej syntetyczności. Bardziej szczegółowe opisy można znaleźć między innymi w pracach polskich autorów (Pisula, Omelańczuk, 2020; Talarowska, 2022).

nosi miano *teorii słabej centralnej koherencji* i w porównaniu do innych proponowanych w literaturze wyjaśnień, najsilniej akcentuje ona poznawcze aspekty przetwarzania informacji przez osoby ze spektrum autyzmu. Charakterystyczny dla osób z ASD styl przetwarzania informacji jest związany z atypowym funkcjonowaniem procesów uwagi, które silniej koncentrują się na szczegółach niż na całościowym kontekście przetwarzanego sygnału. Silna centralna koherencja ma związek z konstrukcją *Gestaltów* rozumianych jako sumy większe i kontekstowo niezależne od prostego złożenia swoich części: „formę całości, której nie można zredukować do części bez utraty czegoś istotnego dla jej natury” (McGilchrist, 2021, s. 13). Kontekstowość *Gestaltu* jest istotna, gdyż pozwala trafnie odczytywać i interpretować informacje kluczowe w danej sytuacji, jak również nadawać im przy tym pewne ogólne ramy znaczeniowe. Jak trafnie zauważa Frith:

Kontekst pomaga opisywać całość i jej związki z częściami. Kontekst nadaje znaczenie częściom. [...] Słaba centralna koherencja oznacza, że kontekst nie wywiera dużego wpływu. Części umieszczone wewnątrz określonego kontekstu są spostrzegane takimi, jakie są, zawsze tak samo, nawet jeśli wyglądają zupełnie inaczej w innym kontekście. Przy silnej centralnej koherencji znaczenie jednej części może być zmienione tak bardzo, że czasami nie da się jej rozpoznać jako tej samej części w innym kontekście (Frith, 2023, s. 117).

Na poparcie jej słów można przytoczyć znaną iluzję optyczną, tzw. złudzenie Ebbinghausa, zaprezentowaną na obrazku poniżej (Rysunek 1), w której dwa identyczne, centralnie położone koła zaprezentowane w różnym kontekście (raz otoczone przez wiele kół małych, a raz przez kilka kół większych) wydają się mieć różne rozmiary:



Rysunek 1: Iluzja Ebbinghausa,
opracował Aleksander Gemel

Kontekst wpływa bowiem na ich poznawczą reprezentację już na bazowym poziomie naszej percepcji. Co ciekawe, osoby w spektrum autyzmu rozmiar obu centralnych kół oceniają jako taki sam (Dakin i Frith, 2005). Frith (2023) zwraca również uwagę na zaobserwowany w jej badaniach specyficzny sposób układania puzzli przez dzieci ze spektrum autyzmu. Wykonując to zadanie, w większości całkowicie ignorowały one przedstawiony na nim obrazek (często układając go do góry nogami) i koncentrowały się głównie na dopasowaniu puzzli według podobieństwa krawędzi; dodajmy, że owe różnice pomiędzy krawędziami okazywały się momentami tak niewielkie, że były niemal niezauważalne dla osoby rozwijającej się typowo¹¹.

¹¹ Jako ciekawą anegdotę można przytoczyć obserwację Frith (2023, s. 112–113): „Ostatnio na stronie dla osób z zaburzeniem ze spektrum autyzmu znalazłam taki wpis, zamieszczony przez 46-letnią kobietę: ‘Nigdy nie sądziłam, że puzzle miały być układane według obrazka, a nie kształtów’”.

Z racji słabej centralnej koherencji sposób poznawczego funkcjonowania osób z ASD przypomina opisany przez Borgesa tryb funkcjonowania jego fikcyjnego bohatera. Osłabienie centralnej koherencji nie pozostaje bowiem bez wpływu na metody kategoryzacji osób ze spektrum autyzmu. Badania wyraźnie pokazują, że mają one zwiększoną sztywność poznawczą i zwiększoną skłonność do klasyfikacji binarnych, mniejszą zaś tolerancję na zjawisko nieostrości i kontekstowej zależności oraz mniejszą skłonność do łączenia reprezentantów kategorii na bazie podobieństwa rodzinnego (Gastgeb i in., 2006; Klin-ger i Dawson, 2001; Gastgeb i in., 2011; Church i in., 2010; Grandin i Lerner, 2022). Wskazuje to na silniejsze tendencje do kategoryzacji zgodnej z modelem klasycznym.

Dla kontrastu należy podkreślić, że zjawisk tego rodzaju nie obserwujemy w przypadku kategoryzacji osób neurotypowych. Z badań wynika, że struktura kategorii takich osób często przybiera postać radialną z niektórymi atrybutami skorelowanymi w centrum i tymi o słabszej korelacji na peryferiach (Murphy i Medin, 1985; Lin i Murphy, 1997; Murphy i Allopenna, 1994; Rehder i Hastie, 2001; Wiśniewski i Medin, 1994; Sloman Love i Ahn 1998; Murphy 2002). Co więcej, kategorie w znakomitej większości są konstruowane w sposób niezwykle dynamiczny (podlegają łatwym zmianom) oraz elastyczny tj. zależny od kontekstu, wskazówek sytuacyjnych, nastroju, czy bieżących skojarzeń (Barsalou, 1987; Bless, Mackie i Schwarz, 1992; Schwarz, 2007, 2008; Tourangeau, 1992; Koriat i Sorka, 2015; Little, Lewandowski i Heit, 2006). Ten sposób kategoryzacji potwierdza brak deficytów uwagowych związanych ze słabą centralną koherencją i ślepotą kontekstową osób badanych oraz większy wpływ szerokich i kontekstowo zależnych procesów uwagi.

Zjawisko kontekstowej sztywności procesów kategoryzacji osób autystycznych daje się ująć w teoretyczne ramy wykorzystywanego w procesie integracji informacji poznawczych specyficznego trybu uwagowego, który wpływa na mechanizmy oceny podobieństwa w procesie kategoryzacji bodźców. Odmienny tryb uwagowy determinujący sposób kategoryzacji może w konsekwencji prowadzić do sytuacji, której literacko wyolbrzymiony obraz opisał Borges, tj. dylematu jego

bohatera: jak jedna kategoria „pies” może syntetyzować tak heterogeniczny zbiór doświadczanych reprezentacji. Jeśli jednak uwzględnimy perspektywę oderwania owych reprezentacji od możliwości powiązania ich w ramach wspólnego szerokiego kontekstu ze względu na silnie zogniskowany na detalach sposób ich percepcyjnej konstytucji, odpowiedź wydaje się oczywista. Kluczem do wyjaśnienia tak dalece nieintuicyjnego sposobu kategoryzacji, niejako zradykalizowanej wersji teorii klasycznej, jest więc analiza procesów uwagowych. Odniesienie do teorii słabej centralnej koherencji pozwala te mechanizmy podnieść do rangi zagadnienia centralnego.

Choć wykorzystanie teorii *słabej centralnej koherencji* pozwala na postawienie problemu kategoryzacji w teoretycznie obiecującym świetle procesów uwagowych, to ujęcie to nie jest pozbawione istotnych ograniczeń. Ograniczenia te wynikają z teoretycznych problemów samej koncepcji słabej centralnej koherencji związanych z jej neurobiologicznym ugruntowaniem. Wydaje się to częściowo zrozumiałe, zważywszy na fakt, że teoria ta koncentruje się głównie na mechanizmach uwagowych, zaś z perspektywy neuropsychologicznej: „Uwaga nie tworzy jednolitej funkcji, stanowi raczej zbiorową nazwę pewnego zestawu procesów mózgowych, które współdziałają ze sobą i z innymi procesami mózgowymi w trakcie wykonywania różnych zadań poznawczych” (Posner i Petersen, 1990; za: Pąchalska i in., 2014, s. 232). Trudno jest więc – jak czynią to pozostałe teorie z grupy „wielkich idei” – przyporządkować jeden „kluczowy” obszar mózgu odpowiedzialny za deficyty uwagi u osób w spektrum. Nie oznacza to jednak, że neurologiczne uwarunkowanie teorii słabej centralnej koherencji jest całkowicie niemożliwe. Perspektywę taką otwiera odniesienie do globalnej teorii funkcjonowania mózgu zogniskowanej wokół procesów uwagowych. Taką teorią jest koncepcja Iana McGilchrista, która mimo wielu kontrowersyjnych aspektów, daje możliwość spójnego ujęcia neurobiologicznych mechanizmów osłabionej centralnej koherencji oraz – co istotniejsze z punktu widzenia tematu tej pracy – pozwala jednocześnie znacznie poszerzyć zakres przestrzeni potencjalnych hipotez dotyczących procesów kategoryzacji.

Hipoteza lateralizacji mózgu

Iain McGilchrist jest autorem koncepcji nazywanej *hipotezą półkulową* (ang. *the hemisphere hypothesis*) (2019, 2021), zgodnie z którą obie półkule mózgu są niejako odmiennymi systemami neuronalnymi różniącymi się od siebie na poziomie strukturalnym i czynnościowym. Konsekwencją tych różnic są, jego zdaniem, dwa jakościowo odmienne sposoby funkcjonowania lewej i prawej półkuli w zakresie przetwarzania informacji (głównie zaś w zakresie realizacji funkcji uwagi). Aby na wstępie uniknąć nieporozumień, warto poczynić kilka istotnych zastrzeżeń.

Mamy pełną świadomość, że teoria ta jest przedmiotem licznych kontrowersji, często jest mylona z popularnonaukową teorią o „lewym i prawym mózgu”, a w wielu miejscach niebezpiecznie ociera się wręcz o pseudonaukowość. Dlatego nie przyjmujemy jej bezkrytycznie. Większość kontrowersji związanych z pracami McGilchrista i główna oś krytyki jego teorii – całkiem słusznie – dotyczy zupełnie nieuzasadnionego logicznie ani metodologicznie analitycznego przeskoku z opisu zjawisk na poziomie neuronalnym do wniosków wyciąganych na poziomie fenomenów ogólnokulturowych¹². Na gruncie neuronaukowym kontrowersyjność teorii McGilchrista jest już znacznie słabsza, jednak teoria ta nie jest od niej zupełnie wolna¹³. Dlatego traktujemy

¹² Specyficzna „neurologiczna historiozofia” McGilchrista, w której cała historia cywilizacji zachodniej jest wyjaśniona prostym przejściem od harmonijnej współpracy lewej i prawej półkuli do dominacji półkuli lewej, w wyniku którego dochodzi do postępującego „upadku cywilizacji Zachodu”, jest teorią czysto spekulatywną, która żadną miarą nie spełnia w naszej ocenie kryteriów naukowej weryfikowalności. W pracy odnosimy się zatem jedynie do części neuronaukowej teorii McGilchrista – jego hipotezy półkulowej, która choć także budzi pewne kontrowersje, to nie może być już zignorowana z taką samą łatwością.

¹³ Najmocniejszy zarzut dotyczy, w tym kontekście, zbyt dychotomicznego ujęcia różnic w obu półkulach przez McGilchrista, które choć w wielu punktach są ugruntowanym naukowo faktem, to zdaniem krytyków nie odgrywają aż tak dużej roli w perspektywie stopnia integracji mózgu przez ciało modelowane (spoidło wielkie). Wsparcia dla tego argumentu dostarczają twarde dane z meta-analiz, z których wynika, że teoria ta nie wytrzymuje próby statystycznej na dużych grupach badawczych – badania na tysiącach zdrowych osób o dużym zróżnicowaniu osobniczym pokazują, że lateralizacja u przeciętnego człowieka jest subtelna, nie zaś kategoryczna. McGilchrist odpycha jednak ten zarzut

propozycję McGilchrista jako pewną ciekawą i potencjalnie naukowo płodną hipotezę, która może na obecnym etapie badań wyznaczać co najwyżej pewien kierunek dalszych dociekań.

Duża część kontrowersji pod adresem teorii McGilchrista pochodzi, jego zdaniem, z pewnego nieporozumienia. Teoria ta często jest mylona z popularnonaukową koncepcją o lewym i prawym mózgu, która funkcjonuje w obiegu potocznej wiedzy psychologicznej w postaci mitu o logicznej lewej oraz emocjonalnej prawej półkuli. Kwestia różnic półkulowych jest jednak jego zdaniem zdecydowanie bardziej skomplikowana niż sugerowałoby to popkulturowe uproszczenie, choć jednocześnie autor zachęca, aby przy podważaniu i wskazywaniu błędów w dotychczas utrwalonym podejściu „nie wylać dziecka z kąpielą”, zupełnie negując fakt występowania różnic między półkulami. Jak zauważa on w swojej pracy z 2019 roku:

Prawdziwa historia różnic międzypółkulowych jest rzeczywiście subtelna i złożona [...], lecz całkowicie spójna. Jestem przekonany, iż twierdzenia, że różnice pomiędzy półkulami są niewielkie, niedługo okażą się nie tylko nieaktualne, ale zwyczajnie niemożliwe do utrzymania. [...] Spójny zbiór około 5000 niezależnych badań, których jestem obecnie świadomy, rzuca światło na lateralizację półkulową w sposób, który wspiera hipotezę przedstawioną w tej książce (McGilchrist, 2019, s. XIV).

wskazując, że nigdy nie kwestionował on stopnia integracji mózgu, która nie pozostaje jego zdaniem w sprzeczności z główną tezą jego teorii, gdyż nigdy nie wspierał on koncepcji lokalizacji określonych funkcji w jednej czy drugiej półkuli. Twierdzi on, że krytycy często zarzucają mu tezę o „lokalizacji funkcji” (gdzie coś się dzieje), podczas gdy on opisuje „modele uwagi” (jak to się dzieje). W odniesieniu do meta-analiz zaś argumentuje on, że często „rozmywają” one istotne różnice poprzez swoiste sumowanie uśrednionych danych tj. łączenie wyników wielu badań o różnej metodologii, które prowadzi, jego zdaniem, do zatarcia subtelnych, lecz fundamentalnych różnic w sposobie przetwarzania informacji przez półkule. Choć wyjaśnienie to może nadal wydawać się kontrowersyjne, to jednak większość różnic między półkulami, na które powołuje się McGilchrist tworząc swoją teorię, ma silne oparcie w faktach i znajduje potwierdzenie również w pracach innych badaczy. Do tych aspektów staramy się w tym artykule odnosić i w miarę możliwości sygnalizować kontrowersyjność budzących wątpliwości wniosków autora hipotezy półkulowej.

McGilchrist wskazuje, że możliwe jest zidentyfikowanie istotnych, powtarzalnych różnic pomiędzy lewą a prawą półkulą, poczynając już od rudymenarnego poziomu ich biologicznej budowy. Można do nich zaliczyć między innymi ogólne różnice rozmiaru obu półkul (długość, szerokość, ciężar), jak również różnice rozmiaru wybranych struktur (np. obszary kory czołowej są wyraźnie większe w prawej półkuli, zaś obszary kory wzrokowej większe w półkuli lewej). Wskazuje on również na odmienne rodzaje typowych połączeń międzyneuronalnych w obrębie obu półkul: przewaga połączeń lokalnych w lewej półkuli (komunikacja w obrębie struktury), zaś w prawej – więcej połączeń dystalnych (komunikacja pomiędzy różnymi strukturami). Różnice w budowie dotyczą również większego stopnia mielinizacji neuronów w prawej półkuli w porównaniu do lewej, co znacząco zwiększa szybkość przekazywania nerwowego. Wreszcie wskazuje on na różnice w neuroprzekazywaniu (lewa półkula jest bardziej zależna od dopaminy, zaś prawa od noradrenaliny) oraz różną wrażliwość obu półkul na wybrane hormony (np. prawa półkula jest bardziej wrażliwa na działanie testosteronu). McGilchrist argumentuje ponadto, że spoidło wielkie (ciało modzelowate), a więc największa struktura łącząca lewą i prawą półkulę mózgu funkcjonuje tak, by umożliwić zarówno ich współpracę, jak i odrębność w powoływaniu do życia określonych jakości psychicznych. Pozwala to na działanie niezależne obu półkulowych systemów neuronalnych oraz równoległe przetwarzanie przez nie informacji w tym samym czasie.

Wszystkie te różnice, zdaniem McGilchrista, nie mogą pozostawać bez znaczenia dla konstytucji procesów poznawczo-behawioralnych, dla których tak fizjologicznie zróżnicowany mózg jest podłożem. Jego argumentacja ma przy tym charakter ewolucyjny: podział struktury mózgu na dwie półkule, będący wynikiem adaptacji, musi zapewniać organizmowi korzyści związane z funkcjonowaniem w złożonym środowisku¹⁴. Mówiąc o organie, który w dużej mierze odpowiada za sterowanie naszym zachowaniem, dosyć mało prawdopodobne wydaje

¹⁴ Argumentacja ta znajduje szerokie potwierdzenie w badaniach z zakresu biologii ewolucyjnej (Rogers i in., 2004; Vallortigara i Rogers, 2005; Rogers i in., 2013).

się zdaniem McGilchrista, aby ów podział nie przekładał się na odrębne tryby poznawczo-behawioralnego funkcjonowania człowieka. Tryby te są w jego interpretacji konsekwencją odmiennych tendencji procesów uwagowych w lewej oraz prawej półkuli mózgu. Z tego punktu widzenia, jego teorię można więc postrzegać jako próbę rozwiązania problemu adaptacyjnego poprzez wskazanie na konieczność istnienia dwóch zupełnie przeciwstawnych sposobów spostrzegania oraz odnoszenia się do świata w tym samym czasie:

Można na to spojrzeć, na pewnym poziomie, w kategoriach typów uwagi, którą muszą one kierować na świat. Istnieje potrzeba, by koncentrować uwagę wąsko i z precyzją, na przykład wówczas, gdy ptak musi skupić się na ziarnie kukurydzy, które zamierza zjeść, aby odróżnić je od, powiedzmy, ziaren żwiru na których ono leży. Jednocześnie istnieje potrzeba zachowania uwagi otwartej, tak szerokiej, jak to tylko możliwe, by chronić się przed potencjalnym drapieżnikiem. [...] Nie są to tylko dwie różne operacje, które muszą być realizowane jednocześnie, ale są to dwa zupełnie różne *rodzaje* operacji, wymagające nie tylko tego, by uwaga była podzielona, ale także tego, aby były to dwa odrębne typy uwagi jednocześnie (McGilchrist, 2019, s. 25).

Hipoteza półkulowa wydaje się dobrze współgrać z próbami wyjaśnienia zaburzeń autystycznych w oparciu o mechanizm słabej centralnej koherencji. W obu teoriach główną rolę odgrywają mechanizmy uwagowe, które są w nich ujmowane na różnym, lecz komplementarnym poziomie teoretycznego opisu, tj. poznawczo-behawioralnym oraz neurologicznym. Komplementarność ta okazuje się jeszcze bardziej ewidentna, gdy przyjrzymy się próbom opisu neuronalnych korelatów zaburzeń autystycznych w teorii McGilchrista. Argumentuje on bowiem, że ze względu na charakter typowego sposobu postrzegania, interpretowania oraz odnoszenia się do świata, funkcjonowanie osób w spektrum autyzmu można jakościowo przyrównać do sytuacji, w której dominującą rolę przejmuje lewa półkula mózgu. Zaznaczając, że zaburzeń ze spektrum nie da się w prosty sposób zredukować do

zagadnienia różnic międzypółkulowych, zauważa on jednak, że „zarówno autyzm, jak i zespół Aspergera, który jest częścią autystycznego spektrum, mają wiele cech wspólnych z dysfunkcją prawej półkuli mózgu” (McGilchrist, 2021, s. 322). Na poparcie tej tezy McGilchrist przywołuje liczne wnioski z badań neuroobrazowych oraz czynnościowych (EEG) poświęconych osobom z ASD, które wskazują na „[...] pokaźne deficyty prawej półkuli mózgu: u badanych zaobserwowano szeroką lewostronną asymetrię”, a także na występowanie „zarówno nieprawidłowej łączności funkcjonalnej, jak i zwiększonej siły połączeń w lewej półkuli” (McGilchrist, 2021, s. 323). Wnioski McGilchrista są zgodne z przeglądem neuronalnych korelatów zaburzeń autystycznych, z których wynika, że: „upośledzenie prawej półkuli prowadzi do dysfunkcyjnego rozwoju w zaburzeniach ze spektrum autyzmu” (Lyons i Fitzgerald, 2013, s. 756).

Powiązanie wszystkich powyższych wyników badań neuroobrazowych poświęconych osobom w spektrum autyzmu z teorią słabej centralnej koherencji narzuca się z jeszcze większą oczywistością, gdy zestawimy je z funkcjami, jakie obie półkule pełnią w teorii McGilchrista. Lewa półkula związana jest bowiem, jego zdaniem, z trybem uwagi lokalnej i szczegółowej, podczas gdy prawa z uwagą globalną i kontekstową. Jak pisze McGilchrist: „rzeczywiście, jedną z głównych cech wspólnych [...] autyzmu i dysfunkcji prawej półkuli jest prymat uwagi lokalnej nad uwagą globalną. W autyzmie obecna jest niezdolność docenienia lub integrowania globalnych, kontekstowych informacji z informacjami lokalnymi” (McGilchrist, 2021, s. 321). Odniesienie do słabej centralnej koherencji pojawia się zresztą bezpośrednio nieco dalej w tym samym akapicie jego pracy, gdy charakteryzuje on poznawcze aspekty integracji informacji osób autystycznych w kategoriach: „nieumożności doświadczania całości bez pełnej uwagi na częściach składowych”, „nacisku na tożsamość”, „koncentracji uwagi na częściach przedmiotów”, „fascynacji przedmiotami nieożywionymi” i „nierównego profilu poznawczego”, które, jak podsumowuje, są aspektami tego, co zostało nazwane „słabą koherencją – przywiązywaniem większej wagi do szczegółów niż do całości” (McGilchrist, 2021, s. 321). Wskazuje on

również na liczne podobne symptomy – związane m.in. z problemami w integrowaniu całościowego sensu informacji poznawczej oraz trudnościami w percepcji *Gestaltów* – występujące zarówno w zaburzeniach autystycznych, jak i u pacjentów z uszkodzeniami prawej półkuli mózgu (Massman, Delis, Filoteo i in., 1993), zwłaszcza w obszarze skroniowym lub skroniowo-ciemieniowym (Doyon i Milner, 1991; Lansdell, 1970; Robertson, Lamb i Knight, 1988).

McGilchrist nie poprzestaje jednak na próbach zlokalizowania korelatu neuronalnego omawianych zaburzeń. Jego teoretyczne wysiłki zmierzają do wskazania prawdopodobnego mechanizmu neuronalnego, który odpowiada za osłabienie centralnej koherencji w procesach integracji informacji u pacjentów z ASD. Jego zdaniem może być to dominująca rola neuronalnych sieci lokalnych typowych dla lewej półkuli:

W zaburzeniach ze spektrum autyzmu istnieje tendencja do „nadmiernej łączności w sieciach lokalnych i niedostatecznej łączności w sieciach dalekiego zasięgu”. Jest to również jeden ze sposobów charakteryzowania architektury neuronowej lewej półkuli (połączenia na krótszych dystansach) w porównaniu z prawą (połączenia na dłuższych dystansach). W pewnym stopniu wyjaśniałoby to nienormalne skupienie się na szczegółach kosztem ogólnego obrazu, jakie ma miejsce w tego rodzaju zaburzeniach (McGilchrist, 2021, s. 323).

W konsekwencji, postulowane przez teorię słabej centralnej koherencji specyficzne mechanizmy uwagowe osób z ASD są, zdaniem McGilchrista, ugruntowane w nierównowadze pomiędzy wzorcami uwagi typowymi dla prawej i lewej półkuli mózgu, które na poziomie fizjologicznym wiążą się z niedoczynnością prawej półkuli oraz hiperaktywnością lokalnych sieci neuronalnych zlokalizowanych w półkuli lewej.

Jakie jednak konsekwencje hipoteza półkulowa ma dla procesu kategoryzacji? Jeżeli McGilchrist ma rację i faktycznie właściwa metoda

opisu globalnego sposobu funkcjonowania mózgu sprowadza się do realizacji dwóch odrębnych funkcji przetwarzania procesów uwagi, a procesy te są fundamentalne dla form kategoryzacji, to polaryzacja teorii kategoryzacji – rozpiętej między przeciwstawnymi wizjami teorii klasycznej i prototypowej – nie znajduje absolutnie żadnego uzasadnienia. Ustalenia McGilchrista stanowiłyby zatem silne wsparcie na rzecz podejścia hybrydowego. Zgodnie z nimi opis procesu kategoryzacji ujmowany przez każdą z teorii z osobna (klasyczną lub prototypową) stanowi bowiem w rzeczywistości ujęcie skrajne; tj. karykaturalną reprezentację procesu kategoryzacji przefiltrowaną przez tryb uwagi charakterystyczny dla jednej z półkul.

Studium przypadku sposobów kategoryzacji u osób w spektrum autyzmu, które można wyjaśnić w oparciu o mechanizm słabej centralnej koherencji i które hipotetycznie mogą wynikać z nierównowagi półkulowej ich mózgów wyraźnie wskazuje bowiem na preferencje w przetwarzaniu informacji zgodne z modelem teoretycznym teorii klasycznej. Zjawisko nadmiernej systematyzacji jest całkowicie spójne z wnioskami McGilchrista dotyczącymi silnie skoncentrowanego na detalu sposobu przetwarzania informacji charakterystycznego dla lewej półkuli. Wykorzystywanie takiego podejścia prowadzi do pomijania całości oraz, w konsekwencji, do trybów kategoryzacji, które silnie akcentują różnice pomiędzy obiektami. Tryby te zgodne są z ujmowaniem przynależności kategorialnej za pomocą binarnej funkcji przynależności zestawu określonych cech z listy warunków koniecznych i wystarczających:

Jeśli chcielibyśmy scharakteryzować lewą półkulę odnosząc się do jednej rządzącej zasady, to byłaby nią zasada podziału. Manipulacja i użytkowanie wymagają wyrażności i stałości, zaś wyrażność i stałość wymagają separacji i podziału. To, co jest ruchome i płynne, proces, staje się statyczne i odseparowane – staje się rzeczą. Jest to półkula „albo/albo”: wyrażność daje ostre granice. I tak tworzy ona podziały, które dla prawej półkuli mogą w ogóle nie istnieć (McGilchrist, 2019, s. 137).

Natomiast kategoryzacja prototypowa, oparta na podobieństwie rodzinnym, dostrzeganiu szerokiego kontekstu oraz akcentowaniu całości w miejsce różnic, ma jego zdaniem wyraźne neurologiczne powiązanie z procesami zachodzącymi w prawej półkuli, która w ASD, jak podkreśla McGilchrist, wykazuje wyraźną niedoczynność. Oba sposoby kategoryzacji obiektów mają zatem, jego zdaniem, wyraźne powiązanie ze sposobami integracji danych poznawczych charakterystycznych dla lewej i prawej półkuli:

Obie półkule muszą kategoryzować, ale robią to za pomocą innych strategii. Lewa półkula ma tendencję do kategoryzowania na podstawie obecności bądź nieobecności konkretnej cechy; prawa półkula robi to poprzez odniesienie do unikalnych przykładów, używając tego, co Wittgenstein nazywał podejściem ‘podobieństwa rodzinnego’ – postrzega ona *Gestalt* (McGilchrist, 2021, s. 29).

To właśnie aktywność prawej półkuli, jak przekonuje McGilchrist, odpowiada za tak istotną w perspektywie kategoryzacji prototypowej identyfikację unikatowego referenta pełniącego rolę probierza przynależności kategoryjnej, który dzięki szerokiej trybowi uwagi może zostać zintegrowany z przypadkami o dostatecznym stopniu podobieństwa. Jednakże działanie lewej półkuli również jest konieczne, gdyż umożliwia tworzenie reprezentacji abstrakcyjnych pozbawionych indywidualnej specyfiki:

to prawa półkula ma zdolność rozróżniania konkretnych przykładów w ramach kategorii, nie zaś samych kategorii: przechowuje szczegóły, pozwalające odróżniać konkretne przypadki. Prawa półkula prezentuje indywidualne, unikalne przypadki rzeczy i indywidualne, znajome obiekty, podczas gdy lewa półkula tworzy reprezentacje kategorii rzeczy oraz ogólne, niespecyficzne obiekty. Zgodnie z tym prawa półkula używa unikalnych referentów, podczas gdy lewa półkula używa referentów nieunikalnych. To za pomocą prawej półkuli rozróżniamy

jednostki wszelkiego rodzaju, miejsca, a także twarze. W rzeczywistości to właśnie jej zdolność do holistycznego przetwarzania umożliwia prawej półkuli rozpoznawanie jednostek (McGilchrist, 2021, s. 51).

Innymi słowy, dopiero współgranie obu półkul pozwala na właściwą identyfikację oraz kategoryzację obiektów. Obraz, jaki rysuje się na podstawie przytaczanych badań, wspiera tezę, że neurotypowy sposób poznawczej kategoryzacji musi zakładać dwa jej tryby: klasyczny – silniej akcentujący ostrość, binarność i odrębność oraz prototypowy – oparty na pokrewieństwie rodzinnym, szerszym kontekście i większej tolerancyjności ekstensjonalnej. Z neurologicznego punktu widzenia filozoficzny spór zmierzający do wskazania jednego właściwego modelu kategoryzacji sprowadza się więc w istocie do niezbyt realistycznej próby zredukowania całościowego funkcjonowania naszego mózgu jedynie do perspektywy jednej półkuli. Zdaniem McGilchrista jednak, dla skutecznej i właściwej kategoryzacji obie półkule są niezbędne, a konfrontacyjne próby stawiania problemu kategoryzacji są też z tego powodu z góry skazane na porażkę. Analiza różnych przykładów zaburzeń i anomalii poznawczych wyraźnie pokazuje, że próba jednowymiarowego rozwiązania problemu kategoryzacji wiąże się z atypową dominacją perspektywy jednej z półkul.

Najważniejszym jednak wkładem teorii McGilchrista w rozważania dotyczące problematyki kategoryzacji nie jest włączenie do niej perspektywy neurologicznej – jego ustalenia również na tym gruncie są bowiem przedmiotem sporów i cały czas budzą liczne kontrowersje – lecz podniesienie procesów uwagowych do rangi zagadnienia centralnego. Aktywnie biorąc udział w procesie konstytucji naszego doświadczenia, zarówno na poziomie czysto percepcyjnym jak i pojęciowym, uwaga jest procesem, którego w rozważaniach poznawczych pominąć nie sposób. Nieuchronną konsekwencją teorii McGilchrista jest teza, że podejmowanie tematyki kategoryzacji poznawczej bez uwzględnienia wiedzy na temat charakterystyki różnych typów procesów uwagowych jest przedsięwzięciem bezcelowym. Dopiero przez pryzmat tej wiedzy możemy zrozumieć, dlaczego w dyskusjach filozoficznych wyodrębniły

się akurat te dwie grupy modeli kategoryzacji, a także dlaczego nie da się w sposób ostateczny udowodnić, że jeden z typów kategoryzacji stanowi podstawę naszych procesów poznawczych. Dodatkowo teoria ta ma potencjał otwarcia nowych licznych kierunków badawczych np. w zakresie wielosystemowej teorii procesów kategoryzacji i zakładanej w nich roli uwagi (tj. m.in. warunków jej przerzutności między systemami, okoliczności wzmacniania określonych sygnałów w ramach całego procesu, procesu uczenia się właściwej alokacji zasobów uwagi, czy też wreszcie tzw. zjawiska *dual-task interference*). Nawet więc jeśli hipoteza McGilchrista okaże się fałszywa, to podniesienie przez nią uwagi do rangi zagadnienia centralnego jest okolicznością, której wartość z heurystycznego punktu widzenia może okazać się trudna do przecenienia.

Bibliografia

- American Psychiatric Association (2022). *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders: Fifth Edition. Text Revision. DSM-5-TR™*. American Psychiatric Association Publishing.
- Anderson, J.R. i Betz, J. (2001). A hybrid model of categorization. *Psychonomic Bulletin & Review*, 8(4), 629–647.
- Ashby, F.G., Alfonso-Reese, L.A., Turken, A.U. i Waldron, E.M. (1998). A neuropsychological theory of multiple systems in category learning. *Psychological Review*, 105(3), 442–481.
- Ashby, F.G. i Maddox, W.T. (2005). Human category learning. *Annual Review of Psychology*, 56, 149–178.
- Ashby, F.G. i Waldron, E.M. (1999). On the nature of implicit categorization. *Psychonomic Bulletin and Review*, 6, 363–378.
- Asher, N. (2011). *Lexical Meaning in Context: A Web of Words*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Barsalou, L.W. (1985). Ideals, central tendency, and frequency of instantiation as determinants of graded structure in categories. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory and Cognition*, 11, 629–654.

- Barsalou, L.W. (1987). The instability of graded structure: Implications for the nature of concepts. W: U. Neisser (red.), *Concepts and conceptual development: Ecological and intellectual factors in categorization* (101–140). Cambridge University Press.
- Barsalou, L.W. (1992). Frames, Concepts, and Conceptual Fields. W: A. Lehrer, E. Kittay i R. Lehrer (red.), *Frames, Fields, and Contrasts: New Essays in Semantic and Lexical Organization* (21–74). Hillsdale NJ: Erlbaum.
- Berlin, B. i Kay, P. (1969). *Basic color terms*, Berkeley: University of California Press.
- Berners-Lee, T., Hendler, J. i Lassila, O. (2001). The Semantic Web: A New Form of Web Content that is Meaningful to Computers will Unleash a Revolution of New Possibilities. *Scientific American*, 284(5), 34–43.
- Bless, H., Mackie, D.M. i Schwarz, N. (1992). Mood effects on attitude judgments: Independent effects of mood before and after message elaboration. *Journal of Personality and Social Psychology*, 63(4), 585–595.
- Church, B.A., Krauss, M.S., Lopata, C., Toomey, J.A., Thomeer, M.L., Coutinho, M.V., Volker, M.A. i Mercado, E. (2010). Atypical categorization in children with high-functioning autism spectrum disorder. *Psychonomic Bulletin and Review*, 17, 862–868.
- Dakin, S. i Frith, U. (2005). Vagaries of visual perception in autism, *Neuron*, 48, 497–507.
- Doyon, J. i Milner, B. (1991). Right temporal-lobe contribution to global visual processing. *Neuropsychologia*, 29(5), 343–60.
- Erickson, M.A. i Kruschke, J.K. (1998). Rules and exemplars in category learning. *Journal of Experimental Psychology: General*, 127, 107–140.
- Erickson, M.A. i Kruschke, J.K. (2002). Rule-based extrapolation in perceptual categorization. *Psychonomic Bulletin and Review*, 9, 160–168.
- Frith, U. (2023). *Autyzm. Krótkie wprowadzenie*, przeł. J. Witkowska. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Gastgeb, H.Z., Dundas, E.M., Minshew, N.J. i Strauss, M.S. (2011). Category formation in autism: can individuals with autism form categories and prototypes of dot patterns? *Journal of Autism and Developmental Disorders*, 42, 1694–1704.

- Gastgeb, H.Z., Strauss, M.S., Minshew, N.J. (2006). Do individuals with autism process categories differently? The effect of typicality and development. *Child Development*, 77, 1717–1729.
- Grandin, T., Lerner, B. (2022). *Visual thinking: the hidden gifts of people who think in pictures, patterns, and abstractions*. New York: Riverhead Books.
- Jolicoeur, P., Gluck, M. i Kosslyn, S.M. (1984). Pictures and names: Making the connection. *Cognitive Psychology*, 19, 31–53.
- Kalish, M.L., Kruschke, J.K. (1997). Decision boundaries in one-dimensional categorization. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 23(6), 1362–1377.
- Kalish, M.L., Lewandowsky, S. i Kruschke, J.K. (2004). Population of linear experts: Knowledge partitioning and function learning. *Psychological Review*, 111(4), 1072–1099.
- Kempton, W. (1981). *The Folk Classification of Ceramics: A Study of Cognitive Prototypes*. San Diego: Academic Press.
- Klinger, L.G., Dawson, G. (2001). Prototype formation in autism. *Development and Psychology*, 13, 111–124.
- Koriat, A. i Sorka, H. (2015). The construction of categorization judgments: Using subjective confidence and response latency to test a distributed model. *Cognition*, 134, 21–38.
- Kritsotakis, G. i Morfidi, E. (2026). Unraveling nonliteral meaning: Figurative competence in autism spectrum disorder and dyslexia. *Research in Developmental Disabilities*, 169, Article No. 105187.
- Kruschke, J.K. (1992). ALCOVE: An exemplar-based connectionist model of category learning. *Psychological Review*, 99, 22–44.
- Kruschke, J.K. (2001). Toward a unified model of attention in associative learning. *Journal of Mathematical Psychology*, 45, 812–863.
- Kruschke, J.K. (2005). Category Learning. W: K. Lamberts, R.L. Goldstone (red.), *Handbook of cognition* (183–201). London: Sage Pub. Ltd.
- Kruschke, J.K. (2008). Models of Categorization. W: R. Sun (red.), *The Cambridge Handbook of Computational Psychology* (267–301). Cambridge: Cambridge University Press.
- Kruschke, J.K. i Erickson, M.A. (1994). Learning of rules that have high-frequency exceptions: new empirical data and a hybrid connectionist model.

- W: *Proceedings of the Sixteenth Annual Conference of the Cognitive Science Society* (514–519). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Kruschke, J.K. i Johansen, M.K. (1999). A model of probabilistic category learning. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 25, 1083–1119.
- Labov, W. (1973). *Sociolinguistic Patterns*. Pennsylvania: University of Pennsylvania Press.
- Lakoff, G. (2011). *Kobiety, ogień i rzeczy niebezpieczne. Co kategorie mówią nam o umyśle*, przeł. M. Buchta, A. Kotarba, A. Skucińska. Kraków: Universitas.
- Lansdell, H. (1970). Relation of extent of temporal removals to closure and visuomotor factors, *Perceptual & Motor Skills*, 31(2), 491–498.
- Lin, E.L. i Murphy, G.L. (1997). Effects of background knowledge on object categorization and part detection. *Journal of Experimental Psychology: Human Perception and Performance*, 23(4), 1153–1169.
- Little, D.R., Lewandowsky, S. i Heit, E. (2006). Ad hoc category restructuring. *Memory & Cognition*, 34, 1398–1413.
- Lyons, V., Fitzgerald, M. (2013). Atypical Sense of Self in Autism Spectrum Disorders: A Neuro-Cognitive Perspective. W: M. Fitzgerald (red.), *Recent Advances in Autism Spectrum Disorders – Vol. I* (749–770). Rijeka: InTech.
- MacLaury, R.E. (1997). *Color and Cognition in Mesoamerica: Constructing Categories as Vantages*. Austin: University of Texas Press.
- Markman, A.B. (1999). *Knowledge Representation*. Mahwah, NJ: Erlbaum.
- Maruszewski, T. (2001). *Psychologia poznania*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Massman, P.J., Delis, D.C. i Filoteo, J.V. (1993). Mechanisms of spatial impairment in Alzheimer's disease subgroups: differential breakdown of directed attention to global-local stimuli. *Neuropsychology*, 7(2), 172–81.
- McGilchrist, I. (2019). *The Master and His Emissary. The Divided Brain and the Making of the Western World*. New Haven: Yale University Press.
- McGilchrist, I. (2021). *The Matter with Things. Our Brains, Our Delusions, and the Unmaking of the World*. London: Perspectiva.
- Medin, D.L., Schaffer, M.M. (1978). Context Theory of Classification Learning. *Psychological Review*, 85(3), 207–238.

- Minsky, M. (1979). A Framework for Representing Knowledge. W: D. Metzinger (red.), *Frame Conceptions and Text Understanding* (1–25). Boston: De Gruyter.
- Murphy, G.L. (2002). *The Big Book of Concepts*. Cambridge MA: MIT Press.
- Murphy, G.L. i Allopenna, P.D. (1994). The locus of knowledge effects in concept learning. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, and Cognition*, 20(4), 904–919.
- Murphy, G.L. i Medin, D.L. (1985). The role of theories in conceptual coherence. *Psychological Review*, 92(3), 289–316.
- Osherson, D.N., Smith, E.E. (1981). On the Adequacy of Prototype Theory as a Theory of Concepts. *Cognition*, 29, 259–288.
- Pąchalska, M., Kaczmarek, B.L.J., Kropotov, J.D. (2014). *Neuropsychologia Kliniczna. Od teorii do praktyki*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Pisula, E., Omelańczuk, I. (2020). Zaburzenia ze spektrum autyzmu jako całościowe zaburzenia rozwoju. W: I. Grzegorzewska, L. Cierpiałkowska, A.R. Borkowska, (red.), *Psychologia kliniczna dzieci i młodzieży* (293–312), Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Posner, M.I., Petersen, S.E. (1990). The attention system of the human brain. *Annual Review of Neuroscience*, 13, 25–42.
- Rehder, B. i Hastie, R. (2001). Causal knowledge and categories: The effects of causal beliefs on categorization, induction, and similarity. *Journal of Experimental Psychology: General*, 130(3), 323–360.
- Robertson, L.C., Lamb, M.R., Knight, R.T. (1988). Effects of lesions of temporal-parietal junction on perceptual and attentional processing in humans. *Journal of Neuroscience*, 8(10), 3757–3769.
- Rogers, L.J., Vallortigara, G. i Andrew, R.J. (2013). *Divided brains: The biology and behaviour of brain asymmetries*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Rogers, L.J., Zucca, P. i Vallortigara, G. (2004). Advantage of having a lateralized brain. *Proceedings of the Royal Society of London*, B 271, S420–S422.
- Rogers, T.T. (2008). Computational Models of Semantic Memory. W: R. Sun (red.), *The Cambridge Handbook of Computational Psychology* (225–266). Cambridge: Cambridge University Press.

- Rosch, E. (1975). Cognitive Representation of Semantic Categories. *Journal of Experimental Psychology*, 104, 192–233.
- Rosch, E. (1978). Principles of Categorization. W: E. Rosch, B.B. Lloyd (red.), *Cognition and Categorization* (27–48). Oxford: Erlbaum.
- Rosch, E., Mervis, C.B. (1975). Family resemblance: Studies in the internal structure of categories. *Cognitive Psychology*, 7, 573–605.
- Rosch, E., Mervis, C.B., Gray, W., Johnson, D. i Boyes-Braem, P. (1976). Basic objects in natural categories. *Cognitive Psychology*, 8, 382–439.
- Rumelhart, D.E., Ortony, A. (1977). The representation of knowledge in memory. W: R.C. Anderson, R.J. Spiro, W.E. Montague (red.), *Schooling and the Acquisition of Knowledge* (99–135). Hillsdale, NJ: Erlbaum.
- Russell, S., Norvig, P. (2023). *Sztuczna inteligencja. Nowe spojrzenie*, przeł. A. Grażyński. Gliwice: Helion.
- Schwarz, N. (2007). Attitude construction: Evaluation in context. *Social cognition*, 25(5), 638–656.
- Schwarz, N. (2008). Attitude measurement. W: W.D. Crano i R. Prislin (red.), *Attitudes and attitude change* (41–60). New York: Psychology Press.
- Shanks, D.R. i St John, M.F. (1994). Characteristics of dissociable human learning-systems. *Behavioral and Brain Sciences*, 17, 367–395.
- Sloman, S.A., Love, B.C. i Ahn, W.-K. (1998). Feature centrality and conceptual coherence. *Cognitive Science*, 22(2), 189–228.
- Smith, E.E., Osherson, D.N. (1984). Conceptual combination with prototype concepts. *Cognitive Science*, 8(4), 337–361.
- Smith, E.E., Patalano, A.L. i Jonides, J. (1998). Alternative strategies of categorization. *Cognition*, 65, 167–196.
- Talarowska, M. (2022). Rys historyczny pojęcia autyzmu – koncepcje psychologiczne. W: T. Pietras, D. Podgórska-Jachnik, K. Sipowicz, A. Witusik (red.), *Spektrum autyzmu – od diagnozy i terapii do integracji i inkluzji* (37–59). Wrocław: Continuo.
- Tourangeau, R. (1992). Context Effects on Responses to Attitude Questions: Attitudes as Memory Structures. W: N. Schwarz, S. Sudman (red.), *Context Effects in Social and Psychological Research*. Springer: New York, NY.
- Tversky, A. (1977). Features of Similarity. *Psychological Review*, 84(4), 327–352.

- Vallortigara, G. i Rogers, L.J. (2005). Survival with an asymmetrical brain: Advantages and disadvantages of cerebral lateralization. *Behavioral Brain Sciences*, 28, 575–633.
- Vogindroukas, I. i Zikopoulou, O. (2011). Idiom understanding in people with Asperger syndrome/high functioning autism. *Revista da Sociedade Brasileira de Fonoaudiologia*, 16, 390–395.
- Wierzbicka, A. (1992). *Semantics, Culture and Cognition*. Oxford: Oxford University Press.
- Wisniewski, E.J. i Medin, D.L. (1994). On the Interaction of Theory and Data in Concept Learning. *Cognitive Science*, 18, 221–281.
- Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- World Health Organization (2009). *The ICD-10 Classification of Mental and Behavioural Disorders. Clinical descriptions and diagnostic guidelines*. WHO.
- World Health Organization (2024). *Clinical descriptions and diagnostic requirements for ICD-11 mental, behavioural and neurodevelopmental disorders*. WHO.
- Yang, L.-X. i Lewandowsky, S. (2004). Knowledge partitioning in categorization: Constraints on exemplar models. *Journal of Experimental Psychology: Learning, Memory, & Cognition*, 30(5), 1045–1064.

Abstrakt: Celem pracy jest rewizja podstaw toczonego na gruncie epistemologii sporu o modele kategoryzacji poznawczej, spolaryzowanego między przeciwstawnymi stanowiskami: modelem klasycznym i prototypowym. Zgodnie z tezą naszego artykułu, próba sprowadzenia procesu kategoryzacji do jednego modelu jest przedsięwzięciem opartym o błędne założenia, gdyż z punktu widzenia neuropsychologii oba tryby mają swoje poznawcze uzasadnienie i zwykle funkcjonują w powiązaniu. Tezy dowodzimy w oparciu o zebrane opisy sposobów kategoryzacji dokonywanych przez osoby autystyczne, dostarczając kognitywnych mechanizmów ich wyjaśnienia. Mechanizmy te, w zgodzie z teorią słabej centralnej koherencji, związane są z atypowym przebiegiem procesów uwagi. Ostatnia część pracy poświę-

cona jest wywiedzionej z hipotezy półkulowej Iaina McGilchrista spekulacji na temat potencjalnego neuronalnego podłoża procesów uwagowych, których charakter może skutkować odmiennymi trybami kategoryzacji. Tym samym staramy się dowieść, że neurotypowy sposób przetwarzania informacji poznawczej powinien zakładać oba tryby kognitywnej kategoryzacji, a dotychczasowe konfrontacyjne próby postawienia tego problemu nie dają możliwości doprowadzenia do zasadnej empirycznie konkluzji.

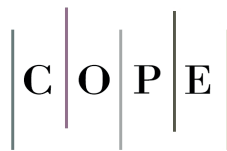
Słowa kluczowe: kategoryzacja, prototypowość, autyzm, centralna koherencja, mechanizmy uwagowe, hipoteza półkulowa

WIESŁAW MAŁECKI

Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

 0000-0003-4499-6930

e-mail: filolaos@amu.edu.pl



Member Since 2023

JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.03>

HYBRIS nr 66 (2026)

e-ISSN: 1689-4286

Received: 2025-02-17; **Verified:** 2025-08-04; **Accepted:** 2025-11-13.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Adam Mickiewicz University in Poznan

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

ANTROPOLOGIA IMMANUELA KANTA W PERSPEKTYWIE JUBILEUSZOWEJ

Abstrakt: W roku 2024 świat filozofii pieczętowanie przygotował się do obchodów trzechsetnej rocznicy urodzin wielkiego reprezentanta filozofii Zachodu Immanuela Kanta. Jedną z ich form jest literatura jubileuszowa, która stała się właściwym przedmiotem analiz w proponowanym tu artykule. A zatem wyjątkowy przykład dzieł, które choć pisane przez znawców, skierowane są do możliwie szerokiego grona odbiorców. W jej obszarze celem moich enuncjacji jest zbadanie sposobu traktowania ostatniej wydanej za życia Kanta książki filozofa, „Antropologii w ujęciu pragmatycznym”.

Słowa kluczowe: Kant, filozofia oświecenia, recepcja, antropologia filozoficzna

IMMANUEL KANTS ANTHROPOLOGIE IN JUBILÄUMS- JÄHRLICHER HINSICHT

Einleitung

Ziel der folgenden Ausführungen ist es, ein Bild der Rezeption eines bestimmten Werks Immanuel Kants in der neueren deutschsprachigen Jubiläumsliteratur zu zeichnen, d. h. in den Publikationen, die im Jahr 2024 erschienen sind bzw. aus Anlass des dreihundertsten Geburtstags des großen Denkers für das Jahr geplant waren. Ich beziehe mich auf das letzte Werk, das zu seinen Lebzeiten erschienen ist, nämlich die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ aus dem Jahre 1798. Mit anderen Worten können meine Ausführungen als Versuch gesehen werden, die folgende Hypothese zu überprüfen: Der Status dieser Veröffentlichung Kants hat sich in der neueren Rezeption nicht verändert. Sie wird nach wie vor marginalisiert, und zwar nicht nur von Philosophen, obwohl der größte Teil der hier analysierten Jubiläumsliteratur von ihnen stammt. Denn das Werk befindet sich nach wie vor in einem Niemandsland zwischen Philosophie und Kulturanthropologie. Dieser neue Zustand der Abneigung und Feindseligkeit, wird durch einen für die Rezeption des Kantischen Denkens relativ neuen Umstand wirksam unterstützt, nämlich durch die Dominanz des immer lauter werdenden Vorwurfs seines rassistischen Charakters in der Diskussion um sein Erbe.

Um die oben genannte Hypothese erfolgreich zu überprüfen, müssen wir uns zunächst zwei wichtigen Diskursen zuwenden. Der erste ist das ursprüngliche und im Laufe der Jahrhunderte kultivierte Verständnis dessen, was Philosophie an sich ist und wer ein wahrer Philosoph sein sollte. Dies ist zweifellos die Grundlage dessen, was man den noch immer lebendigen kulturellen Mythos Kants nennen könnte.

Der zweite Diskurs besteht dagegen aus Geschichten über die „Anthropologie...“ selbst, die sich zu einem Bild philosophischer und intellektueller Ohnmacht zusammenfügen. Es gibt hier zwei Arten von Beiträgen: Bei der ersten handelt es sich um kurze Kommentare oder nicht sehr ausführliche Rezensionen; bei der zweiten handelt es sich um sehr viel umfangreichere Analysen des Textes, die in der Regel von Philosophen verfasst werden.

Die Erzählung vom wahren Philosophen

Die Mythentheoretiker des 20. Jahrhunderts – wie R. Barthes, C. Levi-Strauss, L. Kołakowski oder H. Blumenberg – sind sich darin einig, dass die ständige Präsenz des Mythos eines der auffälligsten und erstaunlichsten Merkmale der Kultur ist. Hinzu kommt, dass er auch in Form von persönlichen Mythen präsent ist, von großen Persönlichkeiten unserer Zivilisation, die auf erstaunliche Weise noch zu Lebzeiten und oft unter ihrer aktiven Mitwirkung bewusst mythologisiert wurden. Dies ist der Fall von Kant, der in der Tradition des abendländischen Denkens zu einer Art Verkörperung des Ideals des Denkers und „Vernunftmenschen“ geworden ist. Es wäre jedoch falsch, in diesem Fall zu glauben, es handele sich lediglich um ein Beispiel kultureller oder nationaler Mythologie. Denn zugleich offenbart sich hier die Existenzweise des philosophischen Diskurses mit seinem Mechanismus der Selbstrechtfertigung. Die Figur des Sokrates bleibt hier ein unübertroffenes Vorbild. Das Beispiel des Philosophen, der ohne Bedauern und ohne Trauer stirbt, nachdem er seine Angehörigen, die sich von ihm verabschieden wollten, fortgeschickt hat. Denn sein ganzes philosophisches Leben hat ihn auf diesen Moment vorbereitet, es war ein Eintauchen in den Schatten, ein schichtweises Abstreifen alles Persönlichen, Subjektiven und Eigenen – alles, was den Zugang zur objektiven Wahrheit versperrt. Das ist der Topos des Denkers, der auf die Anfänge der abendländischen Philosophie zurückgeht und dessen Wahrheitspathos ihn zwischen Arzt und Prophet verortet. Im Falle Kants ging

dieser Prozess so weit, dass selbst seine Biographen im 19. Jahrhundert zu der Einsicht gelangten, dass es unmöglich sei, ein Werk über das Leben eines Menschen zu schreiben, der es nicht wirklich gelebt hat. Denn Kants Leben bestand ausschließlich aus seiner Philosophie, die im Wesentlichen in seinen drei berühmten Kritiken enthalten ist.

Die Folgen eines solchen Denkens sind bis heute unübersehbar. Der Mythos vom „Vernunftmenschen“, der zum reinen Logos tendiert, führt dazu, dass in der neueren wissenschaftlichen Literatur bestimmte Schemata gerne reproduziert werden, obwohl sie der Lebenswirklichkeit des Philosophen widersprechen. Dies lässt sich leicht überprüfen – ein einschlägiges Beispiel liefert eine Publikation aus dem Jahr 2012: „Um ein anderes Leben kennen zu lernen, brauchte Kant Königsberg nicht zu verlassen, was er auch nie tat. Reisen war für ihn Zeitverschwendung. Er lernte die Welt schneller und gründlicher von dem Ort aus kennen, an dem er lebte“ (Arendt, 2012, S. XXIX). Der Autor schreibt über die eigentümliche Zeitökonomie, die das Handeln des Denkers antreibt und die sich aus dem von ihm eingenommenen „Ort“ ergibt, d. h. aus einer Perspektive, die völlig unsubjektiv war. Währenddessen wissen wir seit langem, z. B. durch die Arbeiten von Karl Vorländer (Autor mehrerer Biographien), dass Kant sogar eine Seereise nach Klaipeda unternommen hat, ganz zu schweigen von den zahlreichen Kurzreisen außerhalb Königsbergs. Noch wichtiger ist jedoch, dass diese Art von Figuren oder Suppositionen gleichzeitig einen bestimmten Rezeptionsrahmen schafft und damit eine Form der Ablehnung oder zumindest der stillschweigenden Nichtanerkennung einiger seiner Werke als wirklich „kantisch“ (oder überhaupt philosophisch relevant), zu denen auch sein anthropologisches Werk gehört. Es wird also postuliert, dass es einen Zusammenhang gibt, zwischen der Art und Weise, wie Kant als Philosoph beschrieben und verstanden wird, und der Art und Weise, wie seine „Anthropologie...“ behandelt wird. Und dass es sich dabei um eine wechselseitige Beziehung handelt: Denn wenn es gelingt, Kants Lebensgeschichte aus einer etwas anderen Perspektive zu betrachten, wird auch seine Anthropologie einige anregende Forschungsfelder offenbaren, ebenso wie eine Art

Lektüre der Anthropologie die seine Person in ganz unerwarteten Farben erscheinen lässt.

Wir charakterisieren hier die Existenzweise des philosophischen Diskurses so sorgfältig, weil die „Anthropologie...“ auch heute noch in erster Linie von Philosophen besprochen wird. Dies wird nicht nur durch die Jubiläumsliteratur bestätigt, sondern auch durch ältere Publikationen. Zum Beispiel „Kant’s Lectures on Anthropology. A Critical Guide“ (Cohen, 2014), in denen wir unter den vierzehn Autorinnen und Autoren nur zwei Nichtphilosophen finden.

In einem nächsten Schritt soll die Kontinuität dieses Philosophenmythos aufgezeigt werden, der einen der ältesten biographischen Versuche mit der jüngsten Literatur zu diesem Thema verbindet.

Schon auf den ersten Seiten des 1804 erschienenen Buchs „Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant’s“ des Kant-Schülers und späteren evangelischen Pfarrers Ludwig Ernst Borowski wird deutlich, dass wir uns in einem philosophischen Diskurs befinden, der mit Inhalt und Form der „Anthropologie...“ völlig unvereinbar ist. Dies verrät schon der Aufbau des Buchs. Die sparsame Lebensgeschichte des Philosophen nimmt nur ein Siebtel des Ganzen ein. Die biographische Skizze beginnt mit einer Beschreibung von Kants wissenschaftlichem Werdegang, gefolgt von einem nach Jahren geordneten Verzeichnis seiner Werke mit kurzen Inhaltsangaben. Sie enthält auch eine kurze Darstellung der Positionen seiner philosophischen Gegner. Der skizzenhafte Charakter (der Untertitel des Werkes lautet „Skizze zu einer künftigen zuverlässigen Biographie des preußischen Weltweisen Immanuel Kant“) dieses Unterfangens ist nicht darauf zurückzuführen, dass Borowski nicht genügend faktische Daten zur Verfügung gestanden hätten. Es sei daran erinnert, dass der Inhalt des Buchs mit Kant abgestimmt war. (Borowski begann bereits 1792 mit der Arbeit). Vielmehr lag es daran, dass er sie immer wieder ignoriert, weil sie im philosophischen Diskurs, der die Figur des Philosophen mitkonstituiert, keine Bedeutung haben können. Kants Alltag, so Borowski, sei so banal und gewöhnlich, dass er den philosophischen Diskurs sprengen würde. Mit anderen Worten: Die Skizzenhaftigkeit dieser modellhaften,

weil nur vorläufigen Biographie Kants, beruht auf der literarischen Unmöglichkeit, die das Leben eines wirklichen Philosophen darstellt. Ein Leben also, das außerhalb der Reichweite jeder Erzählung liegt. Kein Wunder also, dass, wenn zwei Philosophen, Daniel Kehlmann und Omri Boehm, über Kants Denken und philosophische Leistung diskutieren und sich die unphilosophische Frage „Warum ist es eigentlich so schwer über Kant als Person zu sprechen?“ (Boehm, Kehlmann, 2024, S. 17) stellen, die nur eine Antwort haben kann. Nicht etwa, weil sich Philosophen darüber gar keine Gedanken machen würden, sondern weil das Leben eines Philosophen ein gänzlich unliterarisches ist:

Das heißt, er hat absichtlich die Unordnung des menschlichen Lebens, über die man ja schreibt, wenn man literarische Figuren entwickelt, aus seinem Leben ausgeschlossen. Sein Leben ist von Komik ebenso frei wie von Tragik. Man könnte tatsächlich diesen Feldzug, seine große Aufgabe zu vollenden, auch beschreiben als einen Feldzug, alles in seiner Persönlichkeit loszuwerden, was ihn zu einer interessanten literarischen Figur hätte machen können. (Boehm, Kehlmann, S. 27–28).

Borowski findet für dieses Phänomen eine besondere Kategorie, die uns bis zur letzten Seite seines Werks nicht mehr verlassen wird: die Kategorie der Heiligkeit:

Der Vater forderte Arbeit und Ehrlichkeit [...] die Mutter auch noch Heiligkeit dazu. So wuchs Kant vor ihren Augen auf, bei dem gerade das, was ich eben von seiner Mutter erzähle, dahin gewirkt haben mag, in seiner Moral eine unerbittliche Strenge [...] zu beweisen und das Prinzip der Heiligkeit hoch auszustellen, das bei seiner Unerreichbarkeit uns die Gewissheit einer anderen Welt zusichert (Borowski, 1804, S. 22–23).

Die Idee, ein Philosoph zu sein, führt uns also zu ihrem antiken Ursprung zurück, d. h. in die Nähe der Idee des Arztes und des Propheten. Von nun an können wir dem von Borowski gezeichneten Bild eines

Menschen folgen, der sich unentwegt von seinen moralischen Prinzipien leiten lässt und auf diese Weise seinem unübertroffenen Vorbild Christus am nächsten kommt. In dieser Perspektive schafft oder schreibt Kant seine Werke nicht einfach, er schenkt sie uns. Verlorene und trostbedürftige Menschen kommen zu ihm und schreiben ihm. Der strukturelle Zusammenhang zwischen Gott, der Wahrheit und dem Sittengesetz wird hier für Borowski so deutlich, dass er einen weiteren Aspekt des Mythos vom Philosophen zu Tage fördert. Nämlich die Vorstellung, dass der Philosoph als Geist, der rücksichtslos nach Wahrheit strebt und die Wahrheit liebt, in diesem Streben völlig naiv ist. Und dabei handelt es sich nicht nur um das, was Foucault als die methodologische Naivität bezeichnet hat. Denn die völlige Einfachheit dieses Strebens spiegelt sich auch in der Form des philosophischen Werks wider. Ihre Einfachheit ist das Ergebnis der Aufrichtigkeit der Absicht und des bescheidenen Wunsches, den anderen die Wahrheit zu zeigen. Diese reine Begeisterung für das, was die Wahrheit ausmacht, ist für Borowski das eigentliche Wesen des Menschen, das neben dem Symbol des Propheten am besten in der Figur des Kindes zum Ausdruck kommt:

Ich pflege ihn oft einen – kindlichen – Mann zu nennen. Nur gestern noch glitt mir das Wort Kindlichkeit in Bezug auf ihn von der Zunge. *Reht, Reht*, rief mein vieljähriger Freund Scheffner, [...] *das Wort Kindlichkeit drückt den ganzen Kant aus*. Oder mit einem anderen Worte alles zusammen zu fassen, Humanität (Borowski, 1804, S. 156–157).

Es zeigt sich, dass die Kontinuität dieses Diskurses auch in der neueren, jubiläumsbezogenen Literatur sehr deutlich wird. Dort nimmt Kants Philosophen-Topos beispielsweise die Form einer weltweit gefeierten Universalität und reinen Rationalität an, die irdische Grenzen transzendiert und als kosmische Welt(all)rationalität Gestalt annimmt:

Diese Wertschätzung [also dass Kant als einer der wichtigsten Denker und Lehrer der Menschheit gilt – W.M.] kann man mit Hilfe eines Gedankenexperiments noch steigern: Man stelle sich vor, auch außerhalb

unseres Globus gebe es sprach- und vernunftbegabte Lebewesen. [...] Falls sie aus einem glücklichen Zufall Kants Werke kennen lernen, werden sie sich folgenden Wertschätzung kaum versperren: Für Aufgaben und Interessen, die sich sinnlichen Vernunftwesen stellen, bietet der Philosoph aus Königsberg so plausible Denkwege an, dass er sogar universumweit als einer der größten Denker anerkannt würde (Höffe, 2023, S. 12–13).

Die Figur des idealen Philosophen Kant, von der hier die Rede ist, taucht auch in dem Buch „Radikaler Universalismus“ (Boehm, 2023) in einem äußerst interessanten Kontext auf. Dort ist er für uns Zeitgenossen der einzige Garant und die einzige Möglichkeit, die metaphysische Idee der Menschheit aufrechtzuerhalten, die es uns erlaubt, den Menschen durch das Prisma universeller oder unbestreitbarer Werte zu betrachten. Wie zum Beispiel die Menschenwürde oder die Gerechtigkeit, ohne sich auf eine Religion berufen zu müssen oder in einen wissenschaftlichen Reduktionismus zu verfallen. Interessanterweise erweist sich in diesem Ansatz das philosophische Menschenbild Kants als eine säkularisierte Version der Botschaft der biblischen Propheten, an erster Stelle Abrahams. In diesem metaphysischen Kontext machen keine natürlichen Eigenschaften – oder, wie es später im Buch heißen wird, keine minderen Identitäten – den Menschen zum Menschen. Das macht die Freiheit gegenüber der Verpflichtung allein, durch moralische Gesetze, die kein Mensch geschaffen hat. Damit ist die Form der Frage nach dem Menschen in der kantischen „Anthropologie...“ defizitär angelegt. Übrigens verwendet der Autor nicht den Begriff „Anthropologie...“, sondern „Nebenvorlesungen zur Anthropologie“. Denn wenn wir nicht fragen, wer der Mensch ist, sondern was er ist, wird uns die Antwort nur vor Augen führen, was der Mensch in seinem tiefsten Wesen nicht ist. Das heißt, er ist erstens keine Naturschöpfung: „Der Mensch kann genau so wenig als biologische Art verstanden werden wie als zoologischer, historischer, anthropologischer oder soziologischer Begriff“ (Boehm, 2023, S. 49). An dieser Stelle wird noch einmal deutlich, warum sowohl die Form als auch der Inhalt der „Anthropologie...“ selbst eine nicht zu akzeptierende und nicht zu rechtfertigende Verletzung des philosophischen Diskurses darstellt.

Eine Erzählung über eine falsche Anthropologie

Ein zweiter Faktor, der zur Marginalisierung der Anthropologie beiträgt, ist ihr schlechter Ruf. Hier ist es wichtig, den historischen Kontext in Erinnerung zu rufen, der zeigt, dass die „Anthropologie in pragmatischer Hinsicht“ von Anfang an, d. h. seit ihrem Erscheinen im Jahre 1798, unter einigen interessanten Insuffizienzen litt. Obwohl sie in einer Auflage von 2 000 Exemplaren erschien, die kein anderes Werk Kants ursprünglich erreicht hatte, löste sie damals keine ernsthaften Kontroversen oder Debatten aus. Diese in diesem Fall erstaunliche Apathie der Öffentlichkeit des 18. Jahrhunderts wie auch der Wissenschaftsgemeinde – denn Kant war schon zu Lebzeiten eine Legende – dauerte bestenfalls bis weit ins 20. Jahrhundert an: „Symptomatisch, daß ein Preisausschreiben über Kants Anthropologie des Jahres 1931 ohne Ergebnis blieb [...]“ (Reinhard Brandt, Werner Stark, 1999, S. 7). Vor allem aber scheint die vor fast zwanzig Jahren geäußerte Überzeugung, dass es „bis heute“ keine ernsthafte und damit umfassende Beschäftigung mit Kants Anthropologie gebe, nicht nur im Hinblick auf die polnische Rezeption des Kantischen Denkens weiterhin Gültigkeit zu haben. Dies wird z. B. durch eine der letzten Ausgaben des Kant-Lexikons bestätigt, das ein Verzeichnis der neuesten Literatur über den Philosophen enthält. Angesichts der Tatsache, dass weltweit jährlich über achthundert Werke zum philosophischen Denken Kants erscheinen, muss die Zahl von nur drei umfassenden Publikationen zur Anthropologie seit 1800 erstaunen (Gerd Irrlitz, 2015, S. 492, 531).

Ich habe eingangs auf die zwei Textkategorien hingewiesen, aus denen sich dieser Diskurs zusammensetzt. Beginnen wir mit einigen Beispielen von Texten, die ich als kurze Kommentare oder Besprechungen bezeichnet habe. Man denke an die oft zitierte Meinung von Friedrich Schleiermacher oder an die Bemerkung von Umberto Eco. Ersterer schrieb, die Anthropologie sei „eine Sammlung von Trivialitäten“ (Willaschek, Stolzenberg, Mohr, Bacin, S. 117), letzterer:

Da Kant per definitionem zu viel Mühe erfordert, wollen wir ihn durch ein Werk kennen lernen, das aus der Notwendigkeit entstand, seine Abonnements zu erhöhen, wenn er vor Studenten Vorlesungen über Themen hielt, die nicht sein Spezialgebiet waren. Dabei erwies er sich als witzig, extravagant, bereit, Anekdoten zu erzählen und manchmal paradoxe Ansichten zu vertreten. Lesen wir also seine Vorlesungen über Anthropologie; der Titel mag abschrecken, aber der Inhalt würde in eine illustrierte Wochenzeitschrift passen (Eco, 2017, S. 203).

Zu dieser Gruppe von Texten möchte ich auch die sehr aufschlussreichen Auszüge aus dem bereits erwähnten Gespräch zwischen den beiden Philosophen Boehm und Kehlmann zählen, die in Buchform erschienen sind. Sie sind vor allem in dem Teil dieser Publikation konzentriert, der bezeichnenderweise den Titel trägt: „Warum Kant keine Anthropologie hätte schreiben sollen“ (Boehm, Kehlmann, 2024, S. 65). Als ich diese Gespräche zum ersten Mal las, fühlte ich mich sofort an einige Überlegungen von Max Scheller erinnert, in denen er einen seltenen Fall von Ressentiment beschrieb, bei dem die bloße Existenz eines Menschen für einen anderen eine Qual darstellt. In diesem Fall ist es die Existenz von etwas, eines bestimmten Buches. Einer der Befragten fühlt sich durch Kants Buch buchstäblich persönlich beleidigt – vor allem weil Kant den Menschen darin als Tier definiert. Das ist der Hauptgrund, aber nicht der einzige. Alle anderen, so scheint es, sind nur eine Folge davon. Da sich die Anthropologie als voller Halbwahrheiten und Aberglauben erweist, schlagen die Gesprächspartner einen passenderen Titel für sie vor: „Eigentlich wäre der korrekte Titel: *Verstreute Meinungen und Vorurteile des älteren Herrn Professor Kant*“ (Boehm, Kehlmann, S. 66). In diesem zeitgenössischen philosophischen Diskurs werden wie unter einem Brennglas zumindest einige Strategien der Diskreditierung von Kants Werk sichtbar, die wir in verstreuter und manchmal raffinierter Form auch in anderen Werken finden. Erstens die Annahme, dass Kant seine Untersuchung über den Menschen bereits in den drei Kritiken auf erschöpfende und glänzende Weise dargestellt habe. In diesem Fall wäre die Anthropologie wie eine leere Hülle, denn es handelt sich um eine unnötige Antwort auf

eine verdoppelte Frage, auf die bereits richtig beantwortet wurde. Zweitens die Vermutung, dass wir uns nicht einmal sicher sind, ob Kant tatsächlich der Autor der Anthropologie ist. Drittens, dass es sich bei der Anthropologie überhaupt nicht um ein philosophisches Werk handelt und viertens, dass die Anthropologie rassistische Überlegungen enthält. Am interessantesten ist jedoch die Wandlung der Figur des Philosophen, des Weltweisen, die untrennbar mit dem philosophischen Diskurs verbunden ist. Man beachte, dass der weltliche Weise, sobald wir über diesen Diskurs hinausgehen, automatisch weniger die Privatperson Herr Professor Kant als vielmehr ein geistig schattenhaft gewordener alter Mann wird, ganz wie die Figur Kants in Kehlmanns früherem verfilmten Buch „Die Vermessung der Welt“. Die Empörung, die die Anthropologie bei beiden Philosophen hervorruft, wurzelt in der Existenzweise des philosophischen Diskurses selbst. Die beiden hier kurz diskutierten Narrative verstärken sich gegenseitig. Die Diskutanten geben mit überraschender Offenheit zu, dass die Anthropologie für wahre „Verehrer“ Kants ein Problem darstellen muss. Erst mit Blick auf den Inhalt von Boehms Buch „Radikaler Universalismus“ wird deutlich, was an Kants Buch skandalös ist, nämlich der Verrat am Platonismus.

Erwähnenswert ist auch das Jubiläumsbuch von Marcus Willaschek, der heute als einer der größten Kenner und Experten der Philosophie Kants gilt. Die wichtigen Entscheidungen der „Anthropologie...“ finden sich dort vor allem in den Kapiteln XVI und XVII, von denen das erste den Titel „Was (und wer) ist der Mensch?“ trägt, und schon die darin enthaltene Korrektur bzw. Erweiterung der kantischen Fragestellung ist bezeichnend. Die Auseinandersetzung mit der Anthropologie ist hier in einen klar umrissenen doppelten Kontext eingebettet. Zum einen markiert Kants Beschäftigung mit anthropologischen Fragen einen Bruch mit der Arbeit an seinem Hauptwerk, zum anderen ist sie von Anfang an von rassistischem Denken geprägt. Der „schweigende Kant“ – zwischen 1770 und 1781 in die Arbeit an seiner ersten Kritik vertieft – veröffentlicht in einem Jahrzehnt nur dreiundzwanzig Seiten. Doch 1774/75 macht er eine Entdeckung, die seine Arbeit zum Stillstand bringt. Bald widmete sich Kant vor allem der wissenschaftlichen

Begründung des Begriffs der menschlichen Rasse. Fasziniert von diesem Phänomen, nimmt er es als wichtiges Thema in seine Vorlesungen über Geografie auf. Ab 1772 lehrte er auch Anthropologie. Die Frucht seines neuen Interesses ist die Veröffentlichung „Von den verschiedenen Rassen der Menschen“, aber noch in den späten 1780er Jahren verteidigt Kant seine Rassentheorie in Polemiken u. a. mit Herder und Forster. Willaschek ist der Einzige unter den Autoren der Jubiläumsliteratur, der offen und mit durchsichtiger Argumentation zugibt, dass diese Theorie und die damit verbundenen Aussagen Kants rassistisch sind und einen Schatten auf sein gesamtes philosophisches Denken werfen.

Dies bedeutet jedoch nicht, dass die gesamte Philosophie Kants einer anthropologischen Perspektive untergeordnet oder gar letztlich auf die Anthropologie reduziert wird. Und dies trotz der Tatsache, dass er den Menschen in einer für die damalige Zeit völlig neuartigen Weise in den Mittelpunkt seines Systems stellte. Das aber wäre ein zu oberflächliches Verständnis der Kernfrage: „Was ist der Mensch?“ und, weil Kant sie der Anthropologie zuordnete, zugleich eine unzutreffende Überschätzung seiner „Anthropologie...“. Denn sie gibt keine Antwort auf die Frage nach dem Wesen des Menschen, und der dort vorgeschlagene Begriff des „animal rationabile“ erscheint nicht nur als notwendiger Ersatz, sondern letztlich nicht einmal als anthropologisch. Denn Willaschek versteht den Inhalt von Kants Schrift nicht als Anthropologie im modernen Sinne. Vielmehr handelt es sich um Ausführungen aus dem Bereich der Ursprünge der Kognitionswissenschaft und der empirischen Psychologie. (Willaschek, 2024, S. 227). Diese wiederum dürfen nicht als eine Sicht der menschlichen Existenz gelesen werden, die in der willkürlichen Gestaltung der selbstgewählten Identität besteht. Denn in dieser Sichtweise ist die Ontologie, wie immer bei Kant, der Moral untergeordnet. Daher kann die Frage „Was ist der Mensch?“ durch ihre schärfere Form ersetzt werden: „Was ist die Bestimmung des Menschen?“, d. h. der eigentliche Sinn und Zweck des menschlichen Lebens. Die richtige Perspektive der sittlichen Vollkommenheit, „Kultivierung“ und „Zivilisierung“ des Menschen führt

uns dann unweigerlich zurück zur Kantischen Ethik, und dort kann es keinen Zweifel mehr darüber geben, was das Wesen des Menschen ist: „Für seine Ethik stellt Kant klar, dass es ihm nur um rationale Wesen als solche geht“ (Willaschek, 2024, S. 217).

Was bleibt also von der „Anthropologie...“? Eine funktionale Beschreibung des menschlichen Geistes, die zwar eine Art empirische Theorie desselben darstellt, aber inhaltlich in vielerlei Hinsicht bereits überholt erscheint. So erscheint Kants Anthropologie einmal mehr nicht nur als völlig untergeordnet und kompatibel mit seiner früheren Philosophie, sondern erweist sich bestenfalls als Bestätigung der Beherrschung der philosophischen Verallgemeinerung auch auf Gebieten, die für die eigentliche Philosophie nur nebensächlich sind, wie etwa die Theorie des Lachens.

Erwähnt sei an dieser Stelle auch die Sonderausgabe der Zeitschrift „Philosophie Magazin“ (Schouwink, 2024) die anlässlich des 300. Geburtstags von Kant erschienen ist. Sie ist nämlich eine hervorragende Bestätigung der hier vorgeschlagenen Haupthypothese. Die Ausgabe enthält zehn thematische Schwerpunktbeiträge. Unter den Autorinnen und Autoren ist nur eine Person keine Philosophin. Gleichzeitig finden sich dort die drei bereits erwähnten Namen Boehm, Höffe und Willaschek. Aus der Einleitung der Chefredakteurin dieser Ausgabe lässt sich schließen, dass den Interpretationen Boehms eine Art führende Rolle zukommt.

Das Inhaltsverzeichnis spiegelt den Rahmen der Überlegungen zur Frage „Was würde es heute bedeuten, sich durch Kants Philosophie verunsichern zu lassen?“ wider. (Schouwink, 2024, S. 3) Es macht außerdem deutlich, dass der Mythos Kant nach wie vor lebendig ist, in dem jedoch kein Platz für Anthropologie vorgesehen ist. Neben dem einleitenden Teil sind die drei Hauptthemenblöcke den drei berühmten philosophischen Fragen Kants untergeordnet und jeweils mit einer seiner drei Kritiken verbunden. Ein besonderer Abschnitt ist der Auseinandersetzung mit der rassistischen Dimension des Denkens des Philosophen gewidmet (Schouwink, 2024, S. 81–98).

Aufmerksame Leserinnen und Leser der Zeitschrift erfahren durch zwei flüchtige Erwähnungen von der Existenz der „Anthropologie...“ Kants überhaupt. Die erste betrifft die kurze Information, dass man dort eine Art Definition dessen finden kann, was Kant unter „Paranoia“ versteht (es handelt sich um den in der „Anthropologie...“ vorkommenden Begriff „Wahnsinn“) (Bleisch, 2024, S. 8). Die zweite Erwähnung findet sich in einem Gespräch mit der Literaturwissenschaftlerin G.C. Spivak, deren Perspektive durch die Frage bestimmt wird, ob sie Kant für einen Rassisten hält, wobei der Begriff „Anthropologie...“ zusammen mit einigen Beispielen anderer Bücher des Philosophen zum Thema Rasse genannt wird (Spivak, 2024, S. 86). Meiner Meinung nach kann diese Jubiläumsausgabe des Magazins als weiteres Beispiel für die weitestgehende Abwesenheit der Anthropologie in der Rezeption des Werkes des Königsberger Denkers angesehen werden.

Es gibt auch sehr viel umfassendere philosophische Analysen, in denen der „Anthropologie...“ der ihr gebührende Platz und Status eingeräumt wird. Man könnte sagen, dass es Foucault zu verdanken ist, dass die Anthropologie endlich konkrete Formen angenommen hat. Sie hört auf, eine unverständliche, kontextlose und flüchtige wiederholte Frage zu sein, vor allem weil sie zweifach in der intellektuellen Geographie der Spätaufklärung verankert wird. Das heißt, sowohl in Kants Werk selbst als auch im Beziehungsgeflecht mit anderen anthropologischen Arbeiten dieser Zeit. Im ersten Fall wird die Aufmerksamkeit darauf gelenkt, dass sich die Entstehungsprozesse von „Anthropologie...“ und Kritik teilweise überschneiden. Im zweiten Fall hingegen stellt Foucault nicht nur eine ganze Konstellation von Autoren vor, die Kant inspiriert haben. Denn er weist auch auf das Vorhandensein ganzer Passagen und Stellen in Kants Anthropologie hin, die wir bereits in seinen anderen früheren Werken finden. Foucault, der Kants Anthropologie durch die Philosophie Heideggers und Nietzsches liest, gibt das zweite der skizzierten Themen jedoch bald auf. Er konzentriert sich ausschließlich auf das Verständnis der Beziehung zwischen Anthropologie und transzendentaler Reflexion, wie sie in den Kritiken dargestellt wird. Eine solche Perspektive, in der sich die kritische Philosophie als *Raison d'être* der Anthropologie erweist, erlaubt es, ihren

eigentlichen Inhalt fast völlig zu vernachlässigen. Im Verlauf des Buchs wird Foucault nur kurz auf zwei spezifische Passagen der Anthropologie eingehen. Die strukturelle Abhängigkeit von Kants Werk von der Kritik, um die es ihm geht, scheint zwar grundlegend zu sein – die Anthropologie wird schließlich als Negativ der Kritik bezeichnet –, ist auf den ersten Blick jedoch nur schwer zu erkennen:

Offen gestanden ist der Niveauunterschied zwischen der *Kritik* und *Anthropologie* so groß, dass er zunächst jeden Versuch eines strukturellen Vergleichs zwischen beiden als vergeblich erscheinen lässt. Als Sammlung empirischer Beobachtungen hat die *Anthropologie* keinen »Kontakt« mit einer Reflexion der Bedingungen der Erfahrung (Foucault, 2010, S. 59).

Aber schon hier zeigt sich, dass die „Anthropologie...“ keine philosophische Theorie ist, sondern eine Sammlung didaktischer Bemerkungen rein utilitaristischer Art. Eine Art zweite Seite einer Drehbühne, notwendig für die Architektonik des Ganzen, aber ohne eigenen Sinn. Um dies zu erhellen, greift Foucault auf die drei kantischen Fragen zurück, die den Rahmen der gesamten kritischen Philosophie bilden: Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? In ihrem Licht untersucht er die Bedeutung der vierten und weiteren Fragen: Was ist der Mensch? Was bedeutet es, diese Frage überhaupt zu stellen? Handelt es sich nur um eine „brüske Bewegung“ oder um einen „Bruch im Denken“? Werden mit dieser vierten Frage die drei vorhergehenden von Kant in Frage gestellt? Foucaults Antwort darauf ist ein klares „Nein“. Erstens gebe die „Anthropologie...“ an keiner Stelle eine Antwort auf diese Frage. Da die Beantwortung dieser Frage über die rein empirische Dimension hinausgehe, erweise sich die „Anthropologie...“ als eine ihre eigenen Rahmen sprengende Frage, die erst in einem nach Kants Tod veröffentlichten Werk, dem „Opus posthumum“, beantwortet werden würde. Die anthropologische Frage nach dem Menschen unterscheide sich nicht wesentlich von der Bedeutung der drei vorhergehenden Grundfragen Kants. Sie sei vielmehr

eine Wiederholung dieser Fragen, die als solche nur den Zweck habe, auf die spätere, reifere philosophische Reflexion Kants hinzuweisen. Um zu betonen, dass die Anthropologie nichts anderes sage als die Kritik, operiert Foucault mit dem Sammelbegriff der „anthropologisch-kritischen Wiederholung“ (Foucault, 2010, S. 97). Daraus lässt sich ableiten, dass die Anthropologie in den Äußerungen des französischen Denkers eine Art Phantombrücke darstellt zwischen der Kritik, die ihren Platz markiert, und der vollständigen transzendentalen Philosophie, zu der sie den Übergang bildet. Sie ist phantomhaft, weil sie sich ihrer eigenen Bedeutung zu entziehen sucht:

In anderen Worten, die anthropologico-kritische Wiederholung beruht weder auf sich selbst noch auf der *Kritik*: sondern wohl auf einer fundamentalen Reflexion, in Beziehung auf welche die *Anthropologie*, die weder die Konsistenz des Wiederholten noch die Tiefe dessen hat, was die Wiederholung fundiert – die also nur der vorübergehende, aber notwendige Moment der Wiederholung ist – nicht versäumen kann, sich zu liquidieren und paradoxerweise als das Wesentliche zu verschwinden (Foucault, 2010, S. 97).

Vor diesem Hintergrund bietet der Inhalt des oben erwähnten Jubiläumsbuchs von Höffe zweifellos einen Mehrwert. Der Autor bringt nicht nur ausgewählte Passagen der Anthropologie hervor. Und auch wenn er sich nicht auf eine tiefere Analyse einlässt, so können wir zumindest endlich sehen, was in diesem Phantombuch wirklich steckt (Dort finden sich Bemerkungen über die frühe Kindheit, über kognitive Fähigkeiten, über Egoismus oder über das Gefühl von Lust und Unlust). Auch Höffe kommt auf die drei Grundfragen der Kantischen Philosophie und die unglückliche vierte Frage zurück, allerdings etwas anders als Foucault. Er räumt zwar ein, dass die Antwort auf die letzte Frage in der Gesamtheit der Antworten auf die ersten drei Fragen enthalten ist, fügt aber hinzu, dass die: „Zusammenfassung der [...] Antworten auf die ersten drei Fragen [...] sich aber nur auf *eine*, nicht auf *die* Antwort“ (Höffe, 2023, S. 302) beläuft. Dies bedeutet, dass die „Anthropologie...“ als wichtige Ergänzung zur bereits bestehenden kantischen

Menschenphilosophie anerkannt wird. Kant gilt als der erste, der die Anthropologie als eigenständige akademische Disziplin mit einer nahezu enzyklopädischen thematischen Breite in der deutschen Sprache vertreten hat. Die spannendste Frage ist natürlich: Worin besteht dieser neue Beitrag? Er besteht darin, dass er der Fähigkeit, objektiv zu erkennen, sittlich zu handeln und vernünftige Hoffnung zu haben, die den wahren Menschen auszeichnet, ein weiteres Merkmal hinzufügt: „Es ist die Fähigkeit, ein »schmackhaftes Gastmahl« zuzubereiten und es dann mit Freunden zu genießen, ja bei besonderen Anlässen feierlich zu verzehren, zu feiern“ (Höffe, 2023, S. 315).

Schlussfolgerung

Ich denke, die hier vorgelegten Analysen der Jubiläumsliteratur lassen keinen Zweifel daran, dass Kants „Anthropologie...“ auch 300 Jahre nach seiner Geburt den berüchtigten Status eines unterschätzten und nur bedingt wertvollen Buchs hat. Mehr noch, es handelt sich um ein Buch, dessen eigentlicher Entstehungsgrund praktisch unlesbar bleibt, da es als unbegründete, bestenfalls populärwissenschaftliche Wiederholung dessen erscheint, was der Philosoph bereits in seinen Kritiken geschrieben hatte. Wir haben es also mit einem kontextlosen, weitgehend inhaltsleeren Buch zu tun. Die Kontinuität dieser Interpretationslinie erweist sich nach wie vor als bemerkenswert klar und unerschütterlich, und sie beeinflusst auch die Lesarten des Kantischen Denkens, die von nicht-philosophischen Autoren vorgeschlagen werden. Ein herausragendes Beispiel dafür ist bisher nur das bereits erwähnte Jubiläumsbuch des Literaturwissenschaftlers J. Wertheimer, obwohl gerade in diesem Buch ein gewisser Spielraum für ihre Durchbrechung entstanden zu sein scheint. Denn schon im Vorwort lässt der Autor seine Leser wissen, dass er diesen „Mangel“, mit dem er als Nichtphilosoph belastet ist, als Chance begreift, die Geschichte des Kantischen Lebens und Denkens mittels literarischer Bezüge und literarischer Fantasie zu erzählen (Wertheimer, 2023, S. 8). Er hält also für möglich, was Boehm und Kehlmann für ausgeschlossen hielten. Darüber hinaus erkannte er

auch die bereits betonte „Heiligkeit“ Kants selbst. Allerdings schreibt er darüber mit einer faszinierenden Distanz und sogar Ironie: „Er ist ein Heiliger. Ein komischer Heiliger, aber irgendwie doch ein Heiliger“ (Wertheimer, 2023, S. 55). Indem er die berühmten drei Kernfragen der Kantischen Philosophie wiederholt, erkennt er nicht nur an, dass sie sich auf die anthropologische Schlussfrage beziehen, sondern hebt deren geradezu revolutionären Charakter deutlich hervor (Wertheimer, 2023, S. 15). In der folgenden Diskussion wird sie jedoch völlig ausgespart – „Anthropologie...“ kommt im ganzen Buch nicht vor – und gipfelt in einem Epilog, nämlich dem Versuch, Antworten auf nur drei Fragen zu skizzieren: Was kann ich wissen, was kann ich tun? Was kann ich erhoffen?

Schließlich muss man sich auch darüber im Klaren sein, dass die universitäre Anthropologie eine Veränderung dieses vorherrschenden Narrativs sicher nicht erleichtert. Auch die zeitgenössische Kulturanthropologie verkennt die Bedeutung Kants. Ein Paradebeispiel dafür ist das Buch „Anthropology. One Discipline, Four Traditions: British, German, French and American“ (Fredrik Barth, Andre Gingrich, Robert Parkin, Sydel Silverman, 2005), das nicht ins Deutsche übersetzt wurde. Die deutsche anthropologische Tradition, die in diesem Buch behandelt wird, ist die einzige, die als Nicht-Tradition (Gingrich, 2005, S. 61) bezeichnet wird. Dies ist der erste und allgemeinste Zusammenhang, in dem der Name Kant genannt wird. Seine Anthropologie, obwohl der Titel von Kants Buch im Text nicht auftaucht, gehört in zweifacher Hinsicht zu dieser Nicht-Tradition: Erstens als Nicht-Schule, da Kant keinen Kreis treuer Schüler hatte, die sein Werk nach seinem Tod in der neukantianischen Schule der Anthropologie fortgeführt hätten, und zweitens Nicht-Tradition als uneingestandene Tradition, d. h. als eine Tradition, die, nachdem sie begonnen hatte, ihre eigenen Besonderheiten und Schulen zu entwickeln, ihr Kapital durch die Kollaboration mit dem Nationalsozialismus weitgehend verloren hatte. Damit wurde sie aus dem allgemein akzeptierten Bild der Geschichte und Tradition dieser Wissensdisziplin ausgeschlossen, wodurch die deutsche Anthropologie noch in den 1980er Jahren im internationalen anthropologischen Forum unerwünscht war. Die schwierige Ausgangslage

der Kantischen Anthropologie hängt auch mit dem zweiten, engeren Kontext zusammen, in dem sie erwähnt wird. Es handelt sich um die Anknüpfung an die Leistungen Herders: „Dieser [...] Ansatz erlaubt es, das intellektuelle Spannungsfeld zwischen Immanuel Kant und Johann Gottfried Herder in den Blick zu nehmen, das einen der ersten «laboratorischen» Gestaltungsräume der vorakademischen modernen Anthropologie bildete“ (Gingrich, 2005, S. 65). Es ist nicht unbedeutend, dass der Autor der „Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit“ in diesem Zusammenhang vor allem wegen seiner innovativen Verwendung des Kulturbegriffs weit mehr geschätzt wird als Kant. Herders bleibende Bedeutung für die Kulturanthropologie ergibt sich aus seiner Verwendung des Wortes „Kultur“ im Plural, weshalb „er sogar als der erste moderne Kulturrelativist bezeichnet werden kann“ (Hann, 2008, s. 15).

Literaturverzeichnis

- Arendt, H. (2012). *Wykłady o filozofii politycznej Kanta*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Barth, F., Gingrich, A., Parkin, R. i Silverman, S. (2005). *One Discipline, Four Traditions: British, German, French and American*. Chicago, London: University of Chicago Press.
- Boehm, O. (2023). *Radikaler Universalismus. Jenseits von Identität*. Berlin: Ullstein.
- Boehm, O. i Kehlmann, D. (2024). *Der bestirnte Himmel über mir. Ein Gespräch über Kant*. Berlin: Propyläen.
- Borowski, L.E. (1804). *Darstellung des Lebens und Charakters Immanuel Kant's*. Königsberg: Friedrich Nicolovius.
- Borowski, L.E. (2024). *Immanuel Kant. Opisanie życia i charakteru*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Brandt, R. (1999). *Kritischer Kommentar zu Kants Anthropologie in pragmatischer Hinsicht*. Hamburg: FELIX MEINER VERLAG.

- Cohen, A. (2014). *Kant's Lectures on Anthropology. A Critical Guide*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Eco, U. (2017). *Jak podróżować z łososiem*. Warszawa: Noir Sur Blanc.
- Foucault, M. (2010). *Einführung in Kants »Anthropologie«*. Berlin: Suhrkamp.
- Hann, Ch. (2008). *Antropologia społeczna*. Kraków: WUJ.
- Höffe, O. (2023). *Der Weltbürger aus Königsberg. Immanuel Kant heute. Person und Werk*. Wiesbaden: S. Marix Verlag.
- Irrlitz, G. (2015). *Kant Handbuch. Leben und Werk*. Stuttgart: J.B. Metzler.
- Schouwink T. (2024). „Philosophie Magazin“, Sonderausgabe 28/ Winter 2024.
- Wertheimer, J. (2023). *Immanuel Kant. Der Magier der Vernunft in 24 Episoden*. Wien: Benevento.
- Willaschek, M. (2023). *Kant. Die Revolution des Denkens*. München: C.H. BECK.
- Willaschek, M., Stolzenberg, J., Mohr, G. i Bacin, S. (2015). *Kant-Lexikon*. Berlin: Walter de Gruyter.

IMMANUEL KANT'S ANTHROPOLOGY IN A JUBILEE VIEW

Abstract: In the year 2024, the world of philosophy has painstakingly prepared to celebrate the 300th anniversary of the birth of the great representative of Western philosophy, Immanuel Kant. One of its forms is the jubilee literature, which has become the proper object of analysis in the article proposed here. It is a unique example of works that, although written by experts, are aimed at the widest possible audience. In its field, my paper aims to examine the treatment of the philosopher's last book published during Kant's lifetime, "Anthropology from a Pragmatic Point of View".

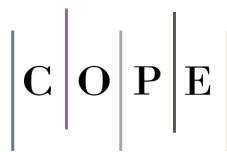
Keywords: Kant, philosophy of the Enlightenment, reception, philosophical anthropology

ANNA MATYŃKA

Uniwersytet Warszawski

 0009-0007-3777-4500

e-mail: matynka96@gmail.com



Member Since 2023

JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.04>

HYBRIS nr 66 (2026)

e-ISSN: 1689-4286

Received: 2025-09-14; **Verified:** 2026-01-19; **Accepted:** 2026-01-19.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: University of Warsaw

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

THE ISSUE OF SUBJECTIVITY IN D.-A.-F. DE SADE'S THOUGHT

Abstract: The purpose of this article is to discuss two issues in Sade's thought which are expressions of the striving for sovereignty of the subject and at the same time lead to rejection of sovereignty. The first one is the phenomenon of apathy, which is the result of rejecting any sensuality or emotionality. It requires negating anything which traditionally consists of human subjectivity – morality, conscience or any feelings that associates us with others. In the state of total apathy human stops being a subject but becomes an energy itself. The final consequence of this is the rejection of the fear of death. The second issue is the negation of the causality, which is a way of separating a man from the influence of nature. Due to this man ceases to be an instrument of nature, driven by impulses, but in the same time it loses sovereignty. The negation of causality results in the denial of the possibility conditions for the existence of free will – our actions cannot result from our beliefs and conscious decisions, but they are identical with our beliefs.

Keywords: subjectivity, sensuality, apathy, causality

ZAGADNIENIE PODMIOTOWOŚCI W MYŚLI D.-A.-F. DE SADE'A¹

Wstęp

Zagadnienie podmiotu i jego suwerenności jest przez wielu badaczy myśli de Sade'a uznawane za centralny problem jego filozofii. Podejście to nie jest pozbawione podstaw – niewątpliwie w myśli Markiza mamy do czynienia z próbą uwolnienia człowieka od krępujących go ograniczeń, przede wszystkim norm religijnych i moralnych, ale też tych związanych z naturą ludzką. Z drugiej strony jednak de Sade jako konsekwentny materialista wielokrotnie podkreśla, że charakter, cechy i postępowanie człowieka zależą tylko od budowy naszych organów, zaś każdy z nas jest jedynie narzędziem w rękach natury, której nie możemy się sprzeciwić. Bez wątpienia w filozofii Markiza obecne są jednak liczne wątki świadczące o tym, że próbował on uwolnić człowieka od zniewolenia przez naturę. W *120 dniach Sodomy* i *Julietcie* znajdziemy wiele scen, w których bohaterowie przeklinają naturę i deklarują pragnienie popełnienia zbrodni absolutnej (de Sade, 1996, s. 296, 361). W myśli de Sade'a obecne są dwie koncepcje, których celem było zerwanie więzi człowieka z naturą – pierwszą jest apatia, drugą zaś odrzucenie przyczynowości. Celem tego artykułu jest wykazanie, że obie te koncepcje prowadzą do odrzucenia podmiotowości, a tym samym projekt filozofii de Sade'a, jakim było uzyskanie suwerenności podmiotu, pozostaje niezrealizowany.

Zmysłowość a apatia

De Sade za innymi oświeceniowymi filozofami przyznaje, że zmysły są podstawą poznania i nimi powinniśmy kierować się w życiu. Głos namiętności jest bowiem głosem natury (de Sade, 1991, s. 40). Dlatego

¹ Artykuł ten stanowi fragment pracy magisterskiej pt. *Suwerenność podmiotu w myśli D.-A.-F. de Sade'a* napisanej pod kierunkiem dr. hab. Tomasza Rafała Wiśniewskiego na Wydziale Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego.

też libertyn, nawet ten najbardziej perwersyjny, staje się wykonawcą jej woli. Jednocześnie zmysłowość jest pierwszym źródłem emancypacji – to właśnie dla realizacji swoich pragnień erotycznych libertyn odrzuca zasady religijne czy moralne. Pożądanie zniewala jednak libertyna, wpłatając go w związki z naturą i innym (Banasiak, 2020, s. 265). To, co miało stanowić narzędzie odzyskania suwerenności, zwłaszcza przez normy i moralność, wtórnie odbiera wolność. Samo pożądanie musi więc zostać zakwestionowane i przekroczone. Stanem docelowym Sadycznego libertyna jest bowiem apatia – sytuacja, w której wszelka zmysłowość, uczuciowość, popędy czy pożądania zostają zastąpione doskonałą obojętnością (Banasiak, 2020, s. 293–294). Dlatego też rozkosz u de Sade'a uzależniona jest od wyobraźni, nie zmysłów. Cechą konstytutywną libertyna jest „bezustannie rozpalona wyobraźnia” (Banasiak, 2020, s. 273). Nie jest to jednak wyobraźnia rozumiana jako sposób na ucieczkę od rzeczywistości, ale „wyobraźnia wynalazcza” czy też twórcza, która aktywnie kreuje rzeczywistość (Banasiak, 2020, s. 269). Ma ona u de Sade'a status uprzywilejowany – to, co dzieje się w rzeczywistości, zawsze w końcu nudzi i rozczarowuje, nigdy nie dorównuje imaginacji (de Sade, 1997, s. 25). Prawdziwy libertyn osiąga skrajne zblazowanie, a wszelkie ekscesy są dla niego banalne i nudne. Autentyczną rozkosz przeżywa tylko w umyśle.

Również nasze „wewnętrzne ja”, wrażliwość czy sumienie, są dziełem naszych zmysłów i popędów. Są one też podatne na uleganie wpływom norm i nakazów. Muszą więc zostać zakwestionowane przez praktykę apatii. Sposobem ich usunięcia jest ciągłe powtarzanie występku w apatii, nie dla rozkoszy (de Sade, 1997, s. 39–40). Celem jest oddzielenie myśli, czystego rozumu od sumienia, ale też od wszelkiej innej namiętności – dla de Sade'a bowiem wartości tradycyjnie utożsamiane z sumieniem, jak na przykład litość czy miłosierdzie, też są rodzajem namiętności powodowanych przez egoizm (de Sade, 2020, s. 83). Postępek libertyna ma być dokonany z zimną krwią, a nie z powodu popędów. Zbrodnia z premedytacją ma przewagę nad zbrodnią w afekcie, a najlepszą zbrodnią jest ta pozbawiona motywu (de Sade, 2020, s. 233). Dlatego też w powieściach de Sade'a istnieje ścisła klasyfikacja libertynów. Ci, którzy kierują się pożądaniem, jak na przykład

Olimpia Borghese, stoją niżej w hierarchii niż libertyni – filozofowie, do których należy chociażby Braschi, Miński, Clairwil czy Julietta. Namiętność musi zostać zastąpiona zasadami. W jednej z rozmów z Juliettą Olimpia mówi: „[zbrodnie], jakich dopuszczałam się z zemsty, nie wydają mi się tak upojne jak zbrodnie popełniane z lubieżności, które poznałam dzięki tobie” (de Sade, 2020, s. 233). Tymczasem Julietta nie popełnia zbrodni z lubieżności – popełnia je, bo są zgodne z systemem filozoficznym, który uznała za własny. Olimpia, jako libertynka stojąca niżej w hierarchii, zostaje zgładzona przez Juliettę i Clairwil (de Sade, 2020, s. 326).

To, co zmysłowe – zbrodnie, perwersja, anomalia – musi być przez libertyna ukazane w perspektywie umysłu. Dzięki transgresji może on jednak odzyskać rozkosz poprzez intelekt. Rozum musi więc panować nad wszelkimi odruchami i mechanizmami fizjologicznymi (Banasiak, 2020, s. 295–296). Stąd też przeciwstawienie ekstazy orgazmowi – orgazm, będący jedynie reakcją fizjologiczną, jest „daniną spłacaną normom gatunku” (Klossowski, 1992, s. 57), wikła nas tym samym w deterministyczne związki z naturą. Libertyn powinien świadomie rządzić swoim ciałem, panując nad odruchami. Jego rozkoszą jest czysta „ekstaza myśli” (Banasiak, 2020, s. 295).

W ewolucji sadycznego libertyna można wyróżnić kilka etapów rozwoju apatii. Stanem początkowym jest pierwotna wrażliwość, która wiąże nas nie tylko z innym, ale też z nakazami moralnymi wobec niego. Pierwszym etapem jest więc odrzucenie wszelkiej uczuciowości i wrażliwości. Libertyn musi być całkowicie niewrażliwy na zło i cierpienie bliźniego. Osiągnąć to można przez natychmiastowe powtarzanie zbrodniczego postępu, gdy tylko pojawią się wyrzuty sumienia. Po wyrobieniu tej wstępnej niewrażliwości moralnej libertyn przechodzi do odwróconej wrażliwości, czyli zadawania bólu dla przyjemności i maksymalnego stymulowania perwersyjnych doznań. Wówczas jednak nadal jest uzależniony od innego – zerwanie dokonuje się dopiero na następnym etapie, jakim jest odrzucenie wszelkiej zmysłowości na rzecz wyobraźni i intelektu. Całkowite stępienie zmysłów i pożądania umożliwia wtedy świadome eksperymentowanie i postępowanie zgodnie z zasadą. Ostatnim etapem jest dezintegracja „ja” – ponieważ

libertyn zanegował wszystko, co tradycyjnie składa się na „ja”, czyli duszę: zmysłowość, uczuciowość, sumienie, moralność, wszelkie uczucia względem bliźniego (Banasiak, 2020, s. 284). Czym więc jest tak naprawdę „ja”? Dla de Sade’a jest to po prostu ciągła projekcja Boga, Natury, norm, innego. Gdy „ja” chce, w rzeczywistości ktoś lub coś innego chce przeze mnie (Banasiak, 2020, s. 282). Co więc zostanie z podmiotu, gdy odrzuci to wszystko i dokona się jego dezintegracja? Zostanie sama siła, czysta energia. Człowiek współczesny bowiem:

osłabia się, trwoniąc nadaremno swoje siły, a trwoni siły, gdyż uważa się za słabego. Ale człowiek prawdziwy wie, że jest samotny i godzi się z tym; wszystko, co w nim, dziedzicu siedemnastu wieków tchórzostwa, co odnosi się do kogoś innego niż on sam, odrzuca. Na przykład litość, wdzięczność, miłość to uczucia, które niszczy, niszcząc je zaś, odzyskuje całą siłę, jaką by musiał oddać tym osłabiającym go impulsom. [...] z tej destrukcyjnej roboty wysnuwa początek prawdziwej energii (Bataille, 2008, s. 236).

Centralnym pojęciem systemu de Sade’a nie jest ani natura, ani Bóg, ani podmiot, ani nawet suwerenność, ale właśnie energia. I odzyskanie pełni tej energii dokonuje się jedynie poprzez zakwestionowanie wszystkiego, co zewnętrzne. Dlatego ostatecznie nawet transgresja musi zostać odrzucona przez libertyna, ponieważ jest ona uzależniona od narzuconych z zewnątrz norm (Banasiak, 2020, s. 297). Jedyną pobudką zbrodni musi zostać zasada – „rzecz filozofii, rozumu”, a nie gustu (Banasiak, 2020, s. 298). Prowadzi to do ostatecznego zerwania z determinizmem oświeceniowych mechanicystów.

Dlatego właśnie libertyn jest „istotą wyższą”, podmiotem, który przekroczył wszelkie ograniczenia, aby uzyskać wolność. Jednak podmiot ten, odzyskując wolność, jednocześnie traci swoje „ja”, przestaje być człowiekiem. Efektem tego jest odrzucenie lęku przed śmiercią – ostateczne potwierdzenie panowania nad sobą i przekroczenia kondycji ludzkiej (Banasiak, 2020, s. 303). Śmierć jest stale obecna w powieściach de Sade’a. Nie dotyczy ona jedynie ofiar, ale również libertynów, nigdy jednak nie jest problemem. Libertyni nie boją się śmierci

i postrzegają ją jako coś najbardziej zwyczajnego i naturalnego. Czasem mówią wręcz o rozkoszy umierania, jak chociażby Julietta, która wyznaje: „Bynajmniej nie boję się powieszenia. Czyż nie wiadomo, że umierając w ten sposób, doznaje się orgazmu? Szafot nigdy mnie nie przerażał. Gdyby kiedykolwiek mnie skazano, przekonasz się, że wstąpię nań z podniesionym czołem” (de Sade, 2003, s. 318–319). Nie ma jednak u de Sade’a fascynacji śmiercią, libertyni też nigdy sami z siebie jej nie szukają, co najwyżej doceniają jej walor erotyczny. Jeśli więc liczne bluźnierstwa artykułowane pod adresem nieistniejącego Boga mogą sprawić, że chwilowo wątpimy w ateizm de Sade’a, to jego nastawienie wobec śmierci bezsprzecznie go potwierdza. Wobec wiecznej metempsychozy śmierć jest tożsama z narodzinami, praktycznie przestaje istnieć. W uniwersum de Sade’a jest ona czymś tak banalnym i powszechnym, że „staje się słowem pozbawionym sensu” (de Sade, 1991, s. 42). Libertyni nie wykazują ani śladu lęku przed przyszłym życiem, co więcej – umierają o wiele spokojniej niż wierzący. W noweli *Florville* de Sade opisuje śmierć ateistki, Madame de Verquin. Tuż przed śmiercią, w ostatniej rozmowie z Florville mówi ona:

Moje dziecko, tylko wierzący lękają się śmierci; zawieszeni stale między piekłem a niebem, niepewni swego ostatecznego przeznaczenia, są nieustannie przygniecen i trwogą i niepokojem. Ja nie spodziewam się niczego, pewna jestem, że po śmierci nie będę nieszczęśliwsza niż przed urodzeniem, więc zasnę cicho na łonie Natury, bez żalu i bólu, bez wyrzutów sumienia i bez niepokoju. Kazałam się pochować pod krzakiem jaśminu [...], cząstkami mojego ciała pożywią się kwiaty. [...] gdy w przyszłym roku poczujesz zapach tego krzewu, oddychać będziesz duszą swojej starej przyjaciółki. Cząsteczki kwiatów przenikną do tkanek twego mózgu i natchną cię pięknymi ideami i skłonią, byś znów pomyślała o mnie (de Sade, 1971, s. 68).

Kolejnym krokiem na drodze do suwerenności, po negacji ofiary, staje się więc negacja „ja”, której ostatecznym przejawem jest zaakceptowanie śmierci. Libertyn, próbując uniezależnić się od natury, traci swoją podmiotowość i tak naprawdę przestaje być człowiekiem.

Odrzucenie przyczynowości

Drugim sposobem uzyskania suwerenności podmiotu, który jednocześnie prowadzi do odrzucenia podmiotowości, jest zanegowanie przyczynowości. Przyczyna jest ostatnim i najtrudniejszym do pokonania ograniczeniem suwerenności, ponieważ jej istnienie zazwyczaj przyjmuje się za oczywistość. Przez to staje się ona praktycznie niedostrzegalna, a tym bardziej nie jest uważana za zniewolenie. W historii ludzkości przyczyna pojawia się pod różnymi nazwami: począwszy od Boga, poprzez idee i moralność, a na naturze kończąc. Sama podmiotowość jest również formą przyczynowości. W myśli de Sade'a szczególnie często natura jest pojmowana jako przyczyna wszelkich ludzkich działań. Niejednokrotnie bohaterowie dzieł Markiza wskazują na nią jako pobudkę wszystkich swoich działań i źródło wszelkich namiętności, od którego nie mogą się uwolnić. Dlatego to właśnie chęć wyzwolenia od wpływu natury była dla de Sade'a inspiracją do odrzucenia przyczynowości. Markiz po kolei odrzuca wszystkie wcielenia przyczyny, aby w końcu zmierzyć się z nią samą. Koncepcja ta nie została przez Markiza rozwinięta, pojawia się jedynie w nielicznych miejscach jego twórczości. Jest to jednak myśl o znacznej doniosłości filozoficznej, która w największym chyba stopniu sprawia, że de Sade wychodzi poza horyzont swojej epoki i zbliża się do myślicieli XX wieku.

„Jeśli bowiem istnieje pałacy środek Sade'owskiego stylu, to jest nim z pewnością kompromitacja wszelkiej przyczynowości” (Sollers, 1974, s. 220) – pisze Philippe Sollers. Przyczyna bowiem jest czymś w rodzaju autorytetu, uzasadniającego nasze czyny i sprawiającego, że nigdy nie jesteśmy autonomiczni w swoich działaniach. Zdaniem Bogdana Banasiaka, dlatego dla Markiza tak ważna jest namiętność, ponieważ jest ona zarówno swoją przyczyną, jak i skutkiem (Banasiak, 2020, s. 219). W istocie, Clairwil w jednej ze swoich tyrad stwierdza: „[...] im więcej się pieprzy, tym więcej pragnie się pieprzyć: jedynie pieprzenie uśmierza płomień wzniecony pieprzeniem” (da Sade, 1997, s. 64).

Najczęstszą przyczyną, jaka pojawia się w dziełach Sade'a, jest rzecz jasna natura. Francuskie oświecenie, zafascynowane przyrodoznawstwem, nieustannie odwoływało się do przyczyny, jako wyjaśnienia

zarówno zjawisk przyrodniczych, jak i postępowania ludzi. Natura jest jednak „najtrudniej poddającym się redukcji produktem kultury” (Sollers, 1974, s. 220), najtrudniej, bo w jej kulturowo usankcjonowanej definicji jest zawarte założenie, że jest ona czymś przeciwnym kulturze. Możliwe jednak, że „natura jest fantazmatem kultury” (Sollers, 1974, s. 220), a przypisywane jej działanie przyczynowe jest tylko społecznie usankcjonowanym wyobrażeniem o świecie, czystą iluzją. W swojej rozprawie o religii Bressac mówi:

Twierdzi się stanowczo, że nie ma skutków bez przyczyny, powtarza się ciągle, że świat nie powstał sam z siebie. Ale świat jest przyczyną – nie skutkiem, nie dziełem. Nie został stworzony, był zawsze tym, co widzimy, jego istnienie jest konieczne, jest on swą własną przyczyną (de Sade, 2008, s. 270).

Dodaje, że istotą natury jest działanie i wytwarzanie (de Sade, 2008, s. 270). Wypowiedź ta jest przede wszystkim krytyką religii, zauważmy jednak, że wyklucza ona też wyobrażenie natury jako zewnętrznej przyczyny, będącej „oświeconą” wersją Boga. Natura dla Bressaca, jeśli w ogóle może być ujęta w kategoriach przyczyny, to tylko immanentnej. Jeszcze dalej posuwa się Julietta, która w jednej ze swoich przemów zwraca się wprost do natury: „Dziwko, być może mnie oszukujesz, tak jak niegdyś zwodziła mnie ta nikczemna boska chimera, której, jak powiadają, jesteś podporządkowana; nie zależymy bardziej od ciebie niż od niej. Przyczyny są być może zbędne dla skutków” (de Sade, 1997, s. 92). Zauważmy jednak, że Julietta nie neguje samego istnienia natury, a jedynie pewien sposób jej działania i jej wpływ na człowieka. Jak można więc pogodzić ciągle odwoływanie się do natury, która zdaniem Sade’a niewątpliwie istnieje, z odrzuceniem przyczynowości? Z pewnością Markiz odrzucał koncepcję natury jako źródłowego podmiotu, świeckiej wersji Boga. Nawet jeśli działa ona, to nie jest to działanie celowe, poprzedzone intencją. Można trafnie powiedzieć, że natura jest dla Sade’a spinozjańskim Bogiem – egzystuje tylko w swoich aktach działania, nie ma jej ani przed nimi, ani poza nimi. Jeżeli ma wolę,

to wola ta istnieje tylko wówczas, gdy jest wyrażana. Tak jak według Spinozy „Bóg nie był przed swoimi postanowieniami ani nie może być bez nich” (Spinoza, 2009, s. 121), tak samo dla Sade’a natura „jest działaniem i wytwarzaniem” oraz – rzecz jasna – niszczeniem. Jest to po prostu czysta siła, energia, która bytuje tylko w działaniu. Zauważmy, że Sade w zaskakująco niewielkim stopniu – jak na myśliciela oświeceniowego – interesuje się przyrodoznawstwem. Często natomiast w jego dziełach pojawia się magia – chociażby w związku z postacią Durand, wiedźmy i trucicielki. Magia bowiem, jako „praktyczna znajomość tajemnic natury” (Sollers, 1974, s. 233), znosi przyczynowość, będącą centralną kategorią przyrodoznawstwa. Między zaklęciem wypowiedzianym przez wiedźmę a jego „skutkiem” nie ma mechanicznego związku przyczynowo – skutkowego, który bada naukowiec. Wypowiedziane zaklęcie jest tożsame z działaniem, zmianą w świecie rzeczywistym, czyli tym, co odczytujemy jako „skutek”.

Wypowiedź Julietty nie kończy się jednak na odrzuceniu natury jako zewnętrznej przyczyny. Mówi ona: „Przyczyny są być może zbędne dla skutków, a my wszyscy, za sprawą jakiejś ślepej siły, równie bezrozumnej, co koniecznej, jesteśmy tylko bezmyślnie wegetującymi maszynami, których tajemnice, wyjaśniając wszelki ziemski ruch, wskazują również na źródło wszelkich działań ludzi i zwierząt” (de Sade, 1997, s. 92). Na czym polega jednak bycie „bezmyślnie wegetującą maszyną”, skoro jak już wcześniej wspomnieliśmy, natura nie jest przyczyną naszych działań, pomimo wielu wcześniejszych deklaracji libertynów? Niewątpliwie w tym momencie de Sade wraz z koncepcją przyczynowości odrzuca jakąkolwiek koncepcję podmiotowości – nie jest tak, że mamy jakieś wewnętrzne „ja”, które jest depozytariuszem przekonań i idei będących przyczyną naszych działań. Jest to jednak bardzo spójne z tym, co Sade’a pisał o roli ciała człowieka. Dla Markiza to właśnie ciało było naszym „ja” – to ono myśli, czuje i ocenia (de Sade, 1968, s. 44). Jeśli to nasze ciało myśli, to właśnie ono jest jednostką, podmiotem; a nasza świadomość to po prostu nasze zachowania. Nasze przekonania nie są przyczyną naszych działań, nie posiadają one bowiem żadnej idealnej egzystencji, istnieją jedynie materialnie jako nasze czyny w realnym świecie. Na podmiot jako samoświadomy zbiór idei i przekonań

nie ma miejsca w filozofii de Sade'a, bowiem nie uznawał on istnienia żadnych bytów niematerialnych. W tej kwestii do końca życia pozostał wierny poglądom Le Mettriego oraz Holbacha. Ponownie Markiz idzie śladem Spinozy, dla którego również dusza nie była oddzielona od ciała, co więcej – dusza była zależna od ciała, które ją pobudzało (Spinoza, 2009, s. 158–159). Zauważmy też, że przekonania libertynów, jak i sama filozofia libertynizmu są zawarte w działaniach – ateizm jest ciągłym bluźnierstwem i świętokradztwem, rewolucja jest ciągłym powtarzaniem zbrodniczego aktu – inaczej przestaje być rewolucją. Można więc trafnie powiedzieć, że dla Sade'a ideologia istnieje tylko materialnie, w konkretnych aktach i praktykach. Zauważmy też, że w takiej sytuacji bluźnierstwa libertynów, takie jak chociażby bezczeszczenie hostii czy krucyfiksów, mają sens pomimo ich deklarowanego ateizmu. Nie godzą one bowiem w nieistniejącą „boską chimerę”, ale w praktyki, w których zawarta jest religia i które są z nią tożsame. Paradoksalnie więc libertyni „obrażają to, co powinni”.

Jakie natomiast są tego konsekwencje w przypadku filozofii, która, jak stwierdziliśmy, miała być jedyną przyczyną występku libertyna? Najwyższym stopniem libertynizmu nie jest „postępowanie zgodnie z filozofią” ani nawet „świadome współdziałanie z naturą”, bo wtedy wciąż jesteśmy ograniczeni zasadami filozofii czy działaniami natury. Prawdziwą filozofią libertynizmu nie jest żadna „zasada”, ale po prostu sama zbrodnia popełniona bez żadnego powodu – i to jest właśnie istota tej filozofii. Nie ma więc libertynów, którzy nie popełniają zbrodni – praktyka apatii służy tylko temu, żeby móc dokonywać zbrodni w sposób prawdziwie libertyński, czyli właśnie bez powodu. Clairwil tłumaczy to następująco: „Chcę, by w złu, oddzielnym od wszelkiej lubieżności, znajdowała rozkosz, jakiej doznaje się w rozpuście; chcę, by czyniąc zło, nie potrzebowała już *żadnego pośrednika*. I by doświadczyła wówczas wszystkich pikantnych uroków libertynizmu” (de Sade, 1997, s. 39). Zło ma być czynione dla samego zła, rozkosz może być co najwyżej efektem, a nie przyczyną popełnionego występku. W rzeczywistości niektórzy bohaterowie dzieł de Sade'a zdają się iść jeszcze dalej – sprawiają wrażenie, iż powtarzają swoje wystęпки

w śmiertelnym znudzeniu, bez przyczyny, ale też bez skutku; tak jakby nie znajdowali w swoim postępowaniu żadnej przyjemności i dokonywali wciąż tych samych zbrodni wręcz mechanicznie i bezmyślnie.

Rola koncepcji natury w zanegowaniu podmiotowości

Dochodzimy więc do następującej konkluzji: de Sade, próbując odzyskać suwerenność podmiotu, uwolnić go od wszelkich ograniczeń i *idée fixe*, tak naprawdę odkrył, że nie ma podmiotu. Nie mamy żadnego „wewnętrznego ja”, ani nawet warunków możliwości wytworzenia takiego „ja”, jesteśmy tylko bezmyślnie wegetującymi maszynami, a wszelkie nasze przekonania i idee istnieją tylko w naszych działaniach, nie mogą więc być ich przyczynami. W takim razie również pytanie o to, czy według de Sade'a człowiek ma wolną wolę, jest pozbawione sensu, kto bowiem miałby być depozytariuszem owej wolnej woli? Po drugie zaś, wolna wola jest właśnie tym, co pośredniczy między naszymi ideami a działaniami. Skoro zaś Markiz znosi dzielącą je różnicę, to żadne pośredniczenie między nimi nie jest możliwe.

Odrzucenie natury przez Juliettę stanowi niejako zwieńczenie filozoficznej drogi de Sade'a. W swoich pierwszych dziełach wychwala on naturę zarówno w jej twórczej, jak i destrukcyjnej funkcji, wskazując na jej doskonałą równowagę. Jego myśl jest wówczas zgodna z generalną tendencją francuskiego oświecenia – człowiek jest przedstawiany jako fragment natury, w której panuje pełna harmonia (de Sade, 1994). Jednakże rozwija on tę koncepcję dopóty, dopóki jest mu ona potrzebna, aby zanegować Boga oraz system wartości wynikający z chrześcijaństwa. Potem zauważa, że natura taka zniewala jednostkę jeszcze bardziej niż Bóg – przeciwko Bogu można było się zbuntować, grzesząc; zaś tak pojmowana natura nie stwarza warunków możliwości jakiegokolwiek nieposłuszeństwa. Co więcej, zło i zniszczenie znacznie przeważają w świecie nad dobrem, tak więc doskonała równowaga zostaje zastąpiona powszechną destrukcją. To, co szkodzi człowiekowi, służy naturze (de Sade, 2020, s. 86). Powstaje więc daleki od oświeceniowego optymizmu obraz rozłamu między człowiekiem a światem.

We fragmencie *Julietty* zawierającym przemowę papieża de Sade przedstawia zupełnie inną koncepcję – istnieją dwie natury: pierwsza to potężna, bezosobowa siła, istniejąca poza dostępnym nam światem doświadczenia, która dąży do całkowitej destrukcji. Druga natura to trzy królestwa (zwierząt, roślin i minerałów) poruszające się w wiecznym kręgu śmierci i narodzin. Pierwsza natura stwarza człowieka, po czym wrzuca go w świat i traci z nim wszelkie związki. Zostaje on pozostawiony na pastwę drugiej natury, z której kręgu niszczenia i tworzenia nie jest w stanie się wyrwać (de Sade, 2020, s. 258–261). Libertyn jest kimś, kto świadomie wspiera swoimi zbrodniami pierwszą naturę w jej walce z drugą naturą.

W tym miejscu myśl de Sade'a oddala się od francuskiego oświecenia, a zbliża do koncepcji gnostyckich. Druga natura pełni w niej rolę Demiurga, który zniewala jednostkę i której się ona sprzeciwia. Pierwsza natura jest odpowiednikiem gnostyckiego pozaświatowego Boga, którego istnienia są świadomi tylko wybrani – libertyni. Tak jak Bóg dla gnostyków, tak dla de Sade'a pierwsza natura jest ukryta i nieznamy, ponieważ istnieje całkowicie poza naszym światem. Człowiek nie jest już, jak dla filozofów oświeceniowych, dzieckiem natury ani nawet elementem natury, ale staje w kontrze do niej, nie naśladuje jej, ale się jej sprzeciwia. Zwróćmy jednak uwagę na to, że stanowisko de Sade'a jest znacznie bardziej pesymistyczne niż gnostyckie. W koncepcjach gnostyków występował transcendentálny Bóg, z którym wybranych ludzi łączyła transcendentálna jaźń. Pomimo życia w obcym świecie, w którym jest się skazanym na fatalizm podlegania kosmosowi, mieli oni perspektywę zbawienia (Jonas, 1994, s. 278). De Sade tymczasem pozostaje wierny materialistycznym tendencjom swojej epoki, dlatego bohaterowie jego dzieł nie mogą liczyć na żadne zbawienie. Ich współpraca z pierwszą naturą bardzo szybko przekształca się we współzawodnictwo – libertyni chcą ją pokonać, prześcignąć w destrukcyjności. Sama pierwsza natura nie jest rozumna, jest czystą niszczycielską energią, chaosem.

Musimy teraz zadać pytanie, czym jest tak naprawdę punkt końcowy ewolucji koncepcji natury de Sade'a oraz jakie są jego konsekwencje dla podmiotowości człowieka. Według gnostyckiego myśliciela Bazylidesa,

Bóg pozaświatowy jest tak naprawdę Bogiem nieistniejącym, ponieważ jego określenia są wyłącznie negatywne (Jonas, 1994, s. 304). To właśnie odkrywa Markiz oczami Julietty, gdy ta mówi naturze, że wcale od niej nie zależy – niejako wyciąga ostateczne konsekwencje ze stanowiska gnostyckiego. Natura, „ostatni fantazmat kultury”, ma charakter jedynie negatywny, jest chaosem i bezmyślną destrukcją, i tym samym nie ma żadnego wpływu zarówno na postępowanie człowieka, jak i na samą naturę ludzką. Tym samym upada ostatnia idea, na której potencjalnie można by oprzeć podmiotowość człowieka.

Myśl de Sade'a jest rozpięta między dwiema sprzecznościami. Z jednej strony człowiek jest częścią natury i nie różni się jakościowo od innych bytów ożywionych. Tak samo jak one jesteśmy całkowicie materialni, nie posiadamy żadnej części duchowej, rządzi nami prosta fizjologia. Z drugiej strony zaś człowiek jest w nieusuwalnym konflikcie z naturą, to, co jej służy, jemu szkodzi. Co więcej, jako jedyny z bytów jest tego konfliktu świadomy. Najbardziej dobitne świadectwo tej świadomości znajdujemy w monologu Almaniego w *Nowej Justynie*:

Im bardziej starałem się pojąć jej [natury] tajemnice, tym wyraźniej widziałem, że zajmuje ją wyłącznie szkodenie ludziom. [...] Spójrz na ogrom zła, jakie za jej sprawą znosimy w tym świecie. W jakim celu stworzyła nas tak nieszczęśliwymi? [...] czy istnieje jakaś istota równie godna pogardy, równie odrażająca jak ta, która dała mi życie tylko po to, by kazać mi znajdować przyjemność we wszystkim, co szkodzi mojemu bliźnim? (de Sade, 2008, s. 220–222).

Filozofowie oświeceniowi zazwyczaj ignorowali ten konflikt, ukazując człowieka jako element natury, z którą pozostaje on w harmonii. Gnostycy akceptowali konflikt, ale uznawali odmiennność człowieka od natury za sprawą pozaświatowego pochodzenia pneumy. De Sade natomiast nie idzie na żadne kompromisy, podkreśla tę sprzeczność i pozostawia ją nierozwiązaną. Istotą jego myśli jest utrata oświeceniowej wiary w rozumny porządek świata. Jednak wyjściowy brak wiary w Boga uniemożliwia mu szukanie sensu poza życiem doczesnym.

Mogłoby się wydawać, że w tej sytuacji podmiotowość byłaby ratunkiem dla człowieka, jedynym źródłem stałości w świecie niekończącego się chaosu. Jednakże w świecie tym, pozbawionym jakiegokolwiek porządku, prawa czy normy, nie znajdujemy żadnego jej potencjalnego źródła. De Sade uznaje nieusuwalności konfliktu między człowiekiem a światem, a także daremność wszelkich wysiłków czy prób buntu ze strony człowieka. Tym samym Markiz okazuje się być w równej mierze spadkobiercą francuskiego oświecenia co gnostycyzmu, a nawet ojcem duchowym egzystencjalizmu.

Kim w takim razie jest człowiek de Sade'a, skoro nie jest ani „dzieckiem natury” ani wolnym podmiotem? Julietta mówi, że jesteście „bezmyślnie wegetującymi maszynami” za sprawą siły, która jest ślepa, bezrozumna i konieczna. Czym różni się w takim razie stanowisko Markiza od poglądów oświeceniowych filozofów, takich jak chociażby Holbach, który przecież też uważał, że jesteście w pełni zdeterminowanymi maszynami działającymi na zasadzie relacji przyczynowo-skutkowych? Zauważmy jednak, że dla oświeceniowych filozofów natura była rozumna, a człowiek był jej dziełem. Dlatego nawet jeśli człowiek jest bezmyślną maszyną, to jego działania, chociaż od niego niezależne, dzięki naturze były częścią jej rozumności. Dla de Sade'a ani natura, ani świat nie są rozumne, są niekończącym się chaosem. „Ślepa i bezrozumna siła”, o której pisze Markiz, jest więc bardziej podobna do woli Schopenhauera niż do natury oświeceniowych filozofów. W istocie jest wiele punktów, w których koncepcja de Sade'a zbliża się do myśli Schopenhauera. Według Schopenhauera, zarówno ludzie, jak i wszystkie inne byty, są tylko uprzedmiotowieniem woli, która jest „bezkresnym dążeniem”, właśnie ową ślepą siłą bez zamiaru i celu (Schopenhauer, 1995, s. 266–267). Co więcej, wola nie podlega zasadzie racji dostatecznej, jest więc zupełnie wolna, jej działania nie mają przyczyny (Wasiewicz, 2010, s. 192). Po drugie, sama wola nie jest żadną przyczyną świata ani czymś istniejącym na zewnątrz świata, ale raczej centralną kategorią metafizyczną, dzięki której możemy zrozumieć świat (Garewicz, 1988, s. 39). Zauważmy, że de Sade pisze: „[...] jesteście tylko bezmyślnie wegetującymi maszynami, których tajemnice, wyjaśniając wszelki ziemski ruch, wskazują również na

źródło wszelkich działań ludzi i zwierząt” (de Sade, 1997, s. 92). Owe ślepej sile nie podlegają więc tylko ludzie, ale również wszystkie inne byty, jest ona niejako „wyjaśnieniem zagadki świata”. Wszyscy więc jesteśmy tylko wegetującymi maszynami: zarówno libertyni, jak i „zwykli ludzie”, a także zwierzęta. Jesteśmy co najwyżej myślącymi ciałami, będącymi uprzedmiotowieniem bezmyślnej siły, która ślepo prac do przodu, ciągle popada w konflikt z samą sobą, będąc wieczną przyczyną chaosu i zniszczenia. Tak samo bezmyślna jest natura, nie ma ona żadnych zamysłów czy zamiarów, jest po prostu ciągłą destrukcją bądź tworzeniem. Nie jesteśmy więc niewolnikami natury – jesteśmy niewolnikami tak samo jak natura.

Na koniec rozważań o przyczynowości warto zastanowić się, jaki był cel (sens) pisarstwa de Sade’a. W *Julietcie* zawarty jest następujący dialog między główną bohaterką a jej przyjaciółką Clairwil:

– Pragnęłabym – rzekła Clairwil – znaleźć zbrodnię, której rezultat działałby wiecznie, nawet gdy ja przestałabym działać, tak aby nie było w moim życiu choćby jednej chwili, nawet podczas snu, w której nie byłabym przyczyną jakiegoś nieładu [...].

– Dla urzeczywistnienia twych zamiarów, mój aniele – odpowiedziałam – widzę tylko jeden środek: to, co można nazwać zbrodnią moralną, jakiej dosiegamy, udzielając rad, pisząc lub spełniając uczynki (de Sade, 1997, s. 99).

Dla Markiza pisanie było wiecznie działającym występkiem, który jest ciągłą przyczyną nieładu, nawet po śmierci piszącego. Jak jednak, w świetle dotychczasowych rozważań, filozofia może być przyczyną występków? De Sade z pewnością dostrzegał ten problem i dlatego właśnie opisywał samą zbrodnię – tworzył powieści, nie traktaty filozoficzne. Pisarstwo nie tyle ma być przyczyną występków, co samym występkiem. Ponadto, będąc z założenia przeciwnikiem wszelkich systemów, jako czegoś opartego na przyczynach, nie mógł sam ich tworzyć. Dlatego też de Sade przede wszystkim był pisarzem, a w jego powieściach nie znajdziemy spójnego systemu.

Wielu interpretatorów zauważa też, że pod pozorną monotonnością dzieł de Sade'a kryje się coś niewyraźnego. Bataille pisze, że powtarzalność książek Markiza jest „podporządkowaniem gry literackiej ekspresji niewysłowionego wydarzenia” (Bataille, 2021, s. 167). Zwróćmy jednak uwagę, że w kulturze zachodu słowo jest pierwszą przyczyną, przyczyną wszelkich przyczyn. „Na początku było Słowo [...] wszystko przez Nie się stało, a bez Niego nic się nie stało, [z tego] co się stało” (J 1, 1–3). Z konieczności więc de Sade musi znosić dualizm słowa jako przyczyny, która powoduje konkretny skutek w świecie, ale także słowa jako przedstawienia. „Cnota przyznaje mowie funkcję przedstawiania” (Sollers, 1974, s. 226) – pisze Sollers. Tymczasem

potwór Sade'owski [...] podaje się za wcielenie dosłowności: jest tym, który mówi to, co robi, i robi to, co mówi – i nigdy nic innego. [...] To w rzeczywistości raczej miejsce niż osoba, miejsce, w którym sprzeczności dotyczą się i łagodzą w czymś [...] co nie podlega zróżnicowaniu na wewnętrzne – zewnętrzne (Sollers, 1974, s. 228).

Pisarstwo Sade'a nie miało być przedstawieniem żadnej filozofii, idei czy nawet opisem występuku – ono samo miało być występkiem, ową wieczną zbrodnią, o której mówi Julietta. Nic dziwnego więc, że powieści Markiza zdają się zawierać coś niewyraźnego – bo w istocie nie miały one być wyrażeniem ani przedstawieniem czegokolwiek, ale samym aktem, czynem.

Podsumowanie

Dokładne rozważenie zagadnienia apatii oraz przyczynowości w myśli de Sade'a skłania więc ku wnioskowi, iż zamierzenie jego filozofii, jakim było odzyskanie suwerenności, odebranej jednostce przede wszystkim przez naturę, pozostaje nieurzeczywistnione. Uwolnienie człowieka od wpływu natury nie sprawiło bowiem, że odzyskał

on wolną wolę, ale że stał się jedynie ciałem, którego działania są wyrazem pewnej bezmyślnej siły. Należy jednak zadać sobie pytanie, czy faktycznie głównym celem filozofii Markiza było odzyskanie suwerenności? Wydaje się, że w myśli de Sade'a najbardziej wyraźnym elementem jest negacja, odrzucanie fałszywych przekonań, takich jak idea Boga czy natury ludzkiej. Być może pozytywny postulat, jakim był stworzenie koncepcji suwerennego podmiotu, był nie tyle intencją autora *120 dni Sodomy*, co raczej jego późniejszych interpretatorów. Sam de Sade przede wszystkim deklarował, że „filozofia powinna powiedzieć wszystko” (de Sade, 1997, s. 109) i to właśnie w tym zawiera się jej wartość. Trzeba też pamiętać, że Markiz był konsekwentnym materialistą i materializmowi pozostał do końca wierny, dlatego też koncepcja nieograniczonej wolności nie mogła się zmieścić w ramach jego filozofii. Być może właśnie odkrycie tej prawdy – że nie ma ani suwerenności, ani podmiotowości – było ostatecznym celem myśli de Sade'a.

Bibliografia

- Banasiak, B. (2020). *Integralna potworność. Markiz de Sade. Filozofia libertynizmu, czyli konsekwencje śmierci Boga*. Kraków: Vis-a vis etiuda.
- Bataille, G. (2021). *Literatura i zło*, przeł. Maria Wodzyńska-Walicka. Warszawa: Aletheia.
- Garewicz, J. (1998). *Schopenhauer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Jonas, H. (1994). *Religia gnozy*, przeł. M. Klimowicz. Kraków: Platan.
- Pismo Święte Nowego Testamentu* (1997). Poznań: Pallotinum.
- de Sade, D.-A.-F. (1968). *Juliette*, przeł. A. Wainhouse. Nowy Jork: Grove Press.
- de Sade, D.-A.-F. (1971). *Zbrodnie miłości*, przeł. J. Łojek. Warszawa: PIW.
- de Sade, D.-A.-F. (1991). Prawda. W: D.-A.-F. de Sade, *Powiedzieć wszystko* (299–303), przeł. B. Banasiak, M. Bratuń, K. Matuszewski. Łódź: Wydawnictwo Łódzkie.
- de Sade, D.-A.-F. (1994). Dialog między księdzem a umierającym, przeł. P. Pieniążek, *Literatura na Świecie*, 10, 10–23.

- de Sade, D.-A.-F. (1996). *120 dni Sodomy*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- de Sade, D.-A.-F. (1997). *Julietta*, przeł. B. Banasiak i K. Matuszewski. Warszawa: Spacja.
- de Sade, D.-A.-F. (2008). Rozprawa Bressaca o religii. W: K. Matuszewski (red.), *Sade. Msza okrucieństwa* (247–276). Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Schopenhauer, A. (1995). *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz. Warszawa: PWN.
- Sollers, P. (1974). Sade w tekście. W: W. Karpiński (red.), *Antologia współczesnej krytyki literackiej we Francji* (219–239). Warszawa: Czytelnik.
- Spinoza, B. (2009). *Traktaty. Etyka*, przeł. I. Halpern. Warszawa: Hachette Livre Polska.
- Wasiewicz, J. (2010). *Oblicza nicości. Z dziejów nihilizmu europejskiego w XIX wieku*, Wrocław: Wydawnictwo Uniwersytetu Wrocławskiego.

Abstrakt: Celem artykułu jest omówienie dwóch zagadnień w myśli de Sade'a, które są wyrazem dążenia do suwerenności podmiotu, a jednocześnie ich konsekwencją jest odrzucenie podmiotowości. Pierwszym z nich jest fenomen apatii, będącej efektem odrzucenia jakiejkolwiek zmysłowości czy uczuciowości. Wymaga ona jednak zanegowania wszystkiego, co tradycyjnie składa się na podmiotowość człowieka – moralności, sumienia czy jakichkolwiek uczuć łączących nas z bliźnim. W stanie całkowitej apatii człowiek przestaje być podmiotem, a staje się samą energią, czego ostateczną konsekwencją jest odrzucenie strachu przed śmiercią. Drugim zagadnieniem jest zanegowanie przyczynowości, będące sposobem na uniezależnienie człowieka od wpływu natury. Dzięki temu człowiek przestaje być narzędziem natury, kierowanym przez popędy, ale jednocześnie traci podmiotowość. Odrzucenie przyczynowości skutkuje bowiem zanegowaniem warunków możliwości istnienia wolnej woli – nasze działania nie mogą wynikać z naszych przekonań i świadomych decyzji, są one natomiast tożsame z naszymi przekonaniem.

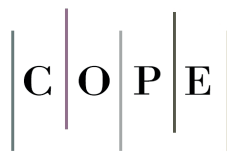
Słowa kluczowe: podmiotowość, zmysłowość, apatia, przyczynowość

MARCIN JANCEWICZ

Uniwersytet Łódzki

 0009-0007-1955-5566

e-mail: mjancewicz13@gmail.com



Member Since 2023
JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.05>

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

Received: 2024-12-06; **Verified:** 2026-01-23; **Accepted:** 2026-02-01.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: University of Lodz

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

RADICALIZATION OF EMPIRICISM AND THE SYNTHESIS OF TIME

Abstract: The article analyzes Gilles Deleuze’s philosophy of time in the context of the so-called radicalization of empiricism, which postulates a transition from an epistemological (Kantian) to an ontological understanding of temporality. The main thesis of the paper is that time does not constitute an external stage for phenomena, but is a dynamic creative force based on the mechanisms of difference and repetition. The analysis focuses on the Deleuzian concept of the three passive syntheses of time. The first synthesis (Habit) constitutes the “living present” in the process of imagination and habituation. It is a synthesis based on the “contraction” of instants, serving as a foundation for subsequent active syntheses (reflection and memory). The second synthesis (Memory) refers to the “past in general” (the pure past), which does not pass away but coexists with the present as its virtual condition. In this section, the article also analyzes the relationship between virtual and empirical time, as well as the role of involuntary memory. The

third synthesis (Eternal Return) concerns the future as an “empty” and “unhinged” time, which is linked to the fracturing of the subject’s identity (the “fractured I”). This is the dimension of novelty, where the eternal return selects beings, allowing only difference to return. The text also addresses the problem of the relationship between virtuality and actuality, and the concept of “sub-representation” as a sphere that conditions classical representation. The conclusion points to a shift away from the philosophy of substance and identity toward a philosophy of difference and repetition, in which the subject is not given in advance but is incessantly constituted by series of time.

Keywords: difference and repetition, Deleuze, three syntheses of time, virtual reality, actual reality, sub-representation, representation

RADYKALIZACJA EMPIRYZMU A SYNTEZY CZASU

Wstęp

Już konwencjonalnie pojęty empiryzm stanowi w istocie odrzucenie pewnej transcendentalności umysłu, ale dla Deleuze’a jest tylko punktem wyjścia w radykalnym przemieszczeniu wszelkiej transcendentalności, stanowiącym zresztą stały moment całej jego pracy: zakwestionować supremację rozumu jako uprzywilejowanego a priori sposobu odnoszenia się do świata (Banasiak, 2010, s. 6)

– zakwestionowanie pierwszeństwa świadomości refleksyjnej w odkrywaniu rzeczywistości poprzez czas rozumiany jako scena, na której przedmioty się jawią, domaga się alternatywy. Tą alternatywą ma być ten rodzaj empiryzmu, który za Banasiakiem nazywamy zradykalizowanym, transcendentalnym.

Empiryzm transcendentálny umożliwia odejście od myślenia tetycznego, podług którego myślenie sensowne to zakładanie, i w ramach myślenia tego, co się zakłada, myślenie stabilności tego, co się zakłada. Myślenie takie jest ruchem dwustronnym. To znaczy, z jednej strony myślenie myśli to, co zakładane, i z drugiej strony temu, co zakładane, nadaje miejsce, fundament – wyraża w czasowniku „być”. Przedstawiony powyżej obraz myśli jest filozofią substancji, która czas zazwyczaj postrzega jako pewnego rodzaju abstrakt (np. czyste formy naoczności), który konstytuowany jest przez pewnego rodzaju Ja transcendentalne po to, by owe Ja mogło dokonać re-fleksji, a-percepcji. Oznacza to tyle, że samo pierwotne przedpredykatywne doznanie, dana zmysłowa nieokreślona kategorialnie, jest bezczasowe (a ściślej: czas nie ma na nie wpływu istotnego), a dopiero w drodze re-fleksji, czyli aktu mającego charakter retroaktywny, Ja (podmiot) uświadamia i przedstawia sobie te dane zmysłowe w ustanowionym przez siebie czasie. W takim schemacie uczasowienie percepcji dokonuje się poprzez odwołanie do podmiotowej narracji zakotwiczonej w czystych formach naoczności. Podmiot jest więc pierwotny. Dla Deleuze’a taki pogląd nie był zachęcający, gdyż wyrażał stabilność tożsamości i jej pierwotność względem świata. Francuski filozof nazywał ten pogląd ogólnym mianem „koła tożsamości i sprzeczności”. Przeciwwstawiał mu „koło różnicy i powtórzenia”. Zastanawiać może, jak jest możliwe odwrócenie filozofii substancji i takiego poglądu na rolę czasu w konstytucji podmiotowości? Wydaje się, że jest to możliwe poprzez „zontologizowanie” czasu, tzn. nadanie mu autonomii poprzez oddzielenie go od świadomości podmiotu.

Przesunięcie charakterystyki czasu z poziomu ontologicznego na epistemologiczny okazuje się bardzo płodne, gdyż „wprawia w ruch” to, co najbardziej źródłowe, czyli właśnie poziom ontologiczny. A skoro został on wprawiony w ruch, to jego opis nie może już dokonywać się poprzez stabilną tożsamość/substancję, lecz przez intensywną i żywotną różnicę. Tak więc uczasowienie samej struktury rzeczywistości zamiast uczasowienia struktury poznania rzeczywistości skutkuje zastąpieniem koła tożsamości i sprzeczności kołem różnicy i powtórzenia. Jak określa to sam filozof:

Powtórzenie to nieokreślone bycie wszystkich różnic, nieokreślona głębinowa moc odnosząca każdą rzecz do tej skrajnej „formy”, przy której przedstawienie ulega zniszczeniu. Różność (*disparis*) jest najwyższym żywiołem powtórzenia, przeciwstawiającym się przedstawieniowej tożsamości. Dlatego koło wiecznego powrotu, koło różnicy i powtórzenia (które niszczy koło tożsamości i sprzeczności), jest kołem wygiętym, które orzeka To Samo tylko o tym, co się różni (Deleuze, 1997, s. 101).

Niszczenie koła tożsamości i sprzeczności zażegnuje pogląd, że „indywidualna substancja z jej predykatami konstytuuje ostateczny rodzaj aktualności” (Whitehead, 2021, s. 215). Zażegnanie to jest konieczne, gdyż „Przy tym metafizycznym założeniu relacje pomiędzy indywidualnymi substancjami stanowią metafizyczne utrapienie: nie ma dla nich miejsca” (Whitehead, 2021, s. 215). Uczasowienie struktury rzeczywistości natomiast nie dość, że daje im miejsce, to czyni z nich postawę filozofii różnicy – relacje pomiędzy indywiduami w filozofii Deleuze’a odbywają się poprzez powtórzenie i różnicę.

Pojęcie czasu u Deleuze’a jest więc czymś dynamicznym, wielowarstwowym, nieliniowym i związanym z różnicą i powtórzeniem. Z jednej strony powiązanie to odbywa się z perspektywy sensu, czyli struktury, bowiem „sens ma być tym, co wyraża się w ruchu każdorazowej eksplikacji lub aktualizacji – czystą wirtualnością [...]. Sens, tak jak struktura, nie posiada charakteru uniwersalnego, jest zawsze sensem konkretnego zjawiska” (Herer, 2006, s. 78–83). A z drugiej strony, z perspektywy empiryzmu transcendentalnego. „To, co abstrakcyjne, nie stanowi wyjaśnienia, lecz samo wymaga wyjaśnienia; a celem nie jest odkrycie tego, co wieczne bądź uniwersalne, lecz znalezienie warunków, w jakich wytwarza się coś nowego (twórczość)” (Banasiak, 2010, s. 5). Skoro taki empiryzm „ujmuje zewnętrżność bardziej radykalnie niż relatywna zewnętrżność danych zmysłowych” (Zourabichvili, 1994, s. 34), to także rozumienie czasu ulega radykalizacji, która przejawia się w rozdwojeniu samej jego struktury na dwa pojęcia – całość czasu i seria czasu. W wyniku tego rozdwojenia dochodzi do

wykazanego pod koniec niniejszego tekstu rozróżnienia na wymyślanie i na odkrywanie problemu¹.

Problematyka rozdzielenia struktury czasu na dwa aspekty jest skomplikowana, lecz potrzebna, bowiem serie są w całości, a całość jest w serii. W serii jako ruchu każdorazowej eksplikacji lub aktualizacji wyraża się sens, który przez tę właśnie „každorazowość” nie posiada charakteru uniwersalnego, lecz zawsze jest sensem konkretnego zjawiska. Innymi słowy, jest aktualizacją wirtualnych warunków, w jakich wytwarza się coś nowego, czyli jest aktualizacją *całości czasu*. Aktualizacja ta przebiega jednak pod pewnymi ograniczeniami, w wyniku czego nie dochodzi do aktualizacji całego świata wirtualnego (czyli chaosu), lecz jedynie jego części. Aktualizacja odbywa się poprzez serię czasu. Seria czasu, i warunki świata aktualnego, w jakich się ona odbywa, „zatrzymuje” całość czasu, w ten sposób ją aktualizując. W tym mechanizmie zdaje się tkwić sens „konkretności i indywidualności” danej aktualizacji. Wątek ten zostanie dogłębniej zanalizowany w podrozdziale o pierwszej syntezie czasu.

Poprzez rozróżnienie na całość i serię możliwe zdaje się pogodzenie uczasowienia poziomu ontologicznego i epistemicznego, bowiem tak rozumiana seria wyraża relacje, które zachodzą między różnymi stanami bytu i myślenia (stanami wirtualnym i aktualnym). W takim ujęciu czas staje się – mówiąc terminologią charakterystyczną dla trzeciej syntezy – pustą. Przestaje być sceną, na której rzeczy występują, umożliwiając widzenie, i rozpoczyna funkcjonowanie jako „geneza wewnętrzna, nie zaś uwarunkowanie zewnętrzne” (Deleuze, 1997, s. 224). Tak rozumiana geneza wewnętrzna umożliwia po pierwsze odejście od transcendentalizmu jako czegoś zawsze zewnętrznego, apriorycznego,

¹ Jest to o tyle istotne, iż samo pojęcie „problemu” w *Różnicy i powtórzeniu* jest rozpatrywane bardzo szczegółowo (zob. Deleuze, 1997, s. 361 i nast.) i stawiane w pozycji zapobiegającej negatywności i umożliwiającej witalność: „kiedy (nie)-byt bierzemy za negatywność, nieuchronnie wprowadzamy do bytu sprzeczność, ale sprzeczność to tylko pozór; „poza sprzecznością jest różnica, poza nie-bytem – (nie)-byt, poza negatywnością – problem i pytanie [...] zamiast definiować się przez (nie)-byt jako byt problemów i pytań, instancja dialektyczna jest teraz definiowana przez nie-byt jako byt tego, co negatywne. Komplementarność tego, co pozytywne, i tego, co afirmatywne, zróżniczkowanej pozycji i afirmacji różnicy, zastąpiona zostaje fałszywą genezą afirmacji, wytwarzanej przez negatywność jako negacja negacji” (Deleuze, 1997, s. 368).

na rzecz immanencji – czegoś wewnętrznego i niezależnego od tego, od czego musi transcendować. Po drugie umożliwia dostrzeżenie „różnicy między doświadczeniem rzeczywistym a doświadczeniem po prostu możliwym” (Descombes, 1997, s. 183). Najistotniejsze natomiast zdaje się być w takiej reinterpretacji filozofii substancji myślenie „różnic natury niezależnie od jakiejkolwiek formy negacji” (Deleuze, 1999, s. 43), czyli myślenie tego, co niezakładalne, a więc tego, co wynajdywalne – (nie)-bytu. (Nie)-byt to problem wynajdywany dzięki trzeciej syntezie czasu i jej żywiołowi – wiecznemu powrotowi.

Biorąc powyższe pod uwagę zauważalna staje się istotność koncepcji syntez czasu dla konstytucji podmiotowości (zob. Tercz, 2011, s. 91–107). Przykładowo, pierwotna synteza czasu, która w dalszej części analizy okaże się syntezą organiczną, wydaje się implikować wyraźne rozróżnienie na człowieka i podmiot. Z pierwotnej syntezy pierwsza synteza czasu się wyłania, niemniej nie jest jej wynikiem. Wynika z nawyku. Tworzy w ten sposób ustrukturowaną przez nawykowe powtarzanie teraźniejszość.

Podrozdział o syntezie pierwszej będzie dotyczył: powtórzenia bergsonowskiego i humeowskiego, różnicy ogólnej i szczególnej, syntez aktywnych. Podrozdział o drugiej syntezie czasu będzie dotyczył: *Pamięci*, która konstytuowana jest przez przeszłość w *ogóle*. Dzięki drugiej syntezie czasu przeszłość przestaje być ujmowana w kategoriach czasu empirycznego, lecz w kategoriach czasu wirtualnego. Oznacza to tyle, że przeszłość istnieje jako „zapis” wszystkiego, co kiedykolwiek się wydarzyło, jednakże nie w sposób statyczny, lecz w sposób wirtualny, a więc dynamiczny, chaotyczny. W takim ujęciu czas nie przepływa w sposób linearny od przeszłości do teraźniejszości, gdyż przeszłość jest wciąż aktywna. „Aktywność” polega na reorganizowaniu teraźniejszych zdarzeń i nadawaniu im nowych znaczeń.

Natomiast trzecia synteza czasu odnosi się do przyszłości, która wykracza poza teraźniejszość i przeszłość, jednocześnie je ogarnia i pozbawia autonomii. Deleuze nazywa to „czasem pustym” – czas staje się niezależny od zdarzeń i wyłania się jako potencjalność, jako wieczny powrót, który każe powracać tylko temu, co absolutnie różne.

Pierwsza synteza czasu

Deleuze wskazuje na problem, jaki powtórzenie stwarza dla możliwości trwania czegoś (zjawiska enumeratywności czy ciągłości). Powtórzenie charakteryzuje się przecież zasadą nieciągłości: „gdy jedno się pojawia, drugie znika”. Deleuze pyta: „Jakże jednak można by powiedzieć ‘drugi’, ‘trzeci’ i ‘to jest to samo’, skoro powtórzenie znika w miarę, jak się staje?” (Deleuze, 1997, s. 117). Jest to problem fundamentalny, bo zagrażający spójności rzeczywistości. Rozwiązuje się on jednak poprzez wskazanie, że powtórzenie nie dotyczy rzeczywistości, lecz jedynie umysłu. To w umyśle jedno zanika, gdy pojawia się drugie, a nie w rzeczywistości zewnętrznej. Pierwsza synteza czasu zachodzi więc w wyobraźni. Skupia ona i łączy to, co w rzeczywistości realne, mocą „wewnętrznej jakościowej impresji o pewnym ciężarze” (Deleuze, 1997, s. 117).

Na tym etapie Deleuze nie wyjaśnia jeszcze genezy pierwszej syntezy. Niemniej z poniższego zdania można wysunąć wniosek, że taka geneza istnieje i że pierwsza synteza czasu nie jest pierwotną syntezą. „Kiedy pojawia się A, oczekujemy B z mocą odpowiadającą jakościowej impresji wszystkich ściągniętych AB” (Deleuze, 1997, s. 117). Słowo „oczekujemy” automatycznie odsyła nas do właściwości pierwszej syntezy – przyzwyczajenia. Użycie czasu przeszłego w słowie „ściągniętych” sugeruje, że owa synteza pierwotna już się dokonała.

Można zastanowić się, jak wyobraźnia – na podstawie już zsyntetyzowanego, ściągniętego zdarzenia AB – dokonuje ściągnięcia odrębnych elementów przyszłego zdarzenia (A i B), skoro zasada nieciągłości mówi, że gdy jedno się pojawia, drugie znika? Odpowiedź tkwi w zastrzeżeniu, że „każdy przypadek, każda obiektywna sekwencja AB jest niezależna od innej” (Deleuze, 1997, s. 117). Powtórzenie nie dotyczy więc AB, gdyż AB jest zdarzeniem i przedmiotem poznania. Jak przypomina Deleuze za Hume’em: „powtórzenie nie zmienia niczego w powtarzanym przedmiocie, lecz zmienia coś w kontemplującym je umyśle” (Deleuze, 1997, s. 117).

Wracając do kwestii przyzwyczajenia, należy wskazać, że to właśnie ono, a nie refleksja, tworzy pierwszą syntezę czasu. Refleksja pojawia się dopiero w drugiej syntezie, opartej na pamięci. Można przypuścić,

że podmiot jedynie dzięki pamięci (*resp.* apercpcji) jest zdolny do refleksji. Zastrzeżenie Deleuze'a o braku udziału refleksji w pierwszej syntezie sugeruje więc, że jest to działanie czysto cielesne. Dotyczy ono „człowieka-jeszcze”, a nie „podmiotu-już”. Hipotezę tę potwierdzają słowa o powstaniu czasu w „pierwotnej syntezie, która zasadza się na powtarzaniu chwil” (Deleuze, 1997, s. 118), oraz fragment z *Logiki sensu*: „Bliźni zapewnia zatem odróżnienie świadomości od jej przedmiotu jako odróżnienie czasowe. [...] Jakże miałyby jeszcze istnieć przeszłość, kiedy przestaje działać bliźni?” (Deleuze, 2011, s. 408).

Pierwsza synteza czasu ustanawia tzw. przeżywaną terażniejszość (żywą terażniejszość), w której rozwija się czas. Jest ona dlatego żywa, że zachodzi tylko o tyle, o ile zachodzi w nas ciągłość przyzwyczajenia, w której bezpośrednio odczuwamy jedynie własne uczucia. Terażniejszość jest więc żywa w tym sensie, w jakim nie jest aktywna; jest dzięki temu biernym posiadaczem i przeszłości, i przyszłości², które są przez terażniejszość – odpowiednio – zatrzymywane w akcie ściągania i w nim oczekiwane. Fraktalność – oto słowo charakteryzujące tę syntezę. W akcie ściągania dochodzi do powtórzenia części czasu (przeszłej A lub przyszłej B) wewnątrz samego czasu. Powoduje to wielowarstwowość, choć przed drugą syntezą jest ona znana jedynie *implicite*. Akt ściągania jest zawsze pojedynczy, gdyż każde zdarzenie AB jest niezależne od innego. A-ściągane jest w akcie i w tym samym akcie B jest oczekiwane. Teoretycznie więc trzy jakościowo odrębne chwile (przeszłość, obecność, przyszłość) stanowią ilościową jedność. Są tą samą terażniejszością o dwóch właściwościach.

Ściąganie nie obejmuje całej rzeczywistości, lecz wirtualny element poszczególny (A). Oczekiwanie natomiast nie dotyczy jednego konkretnego elementu, lecz otwiera terażniejszość na ogólność (B ogólne), rozumianą jako nieskończona ilość elementów wirtualnych, które mogą zostać zaktualizowane. Przyszłość nie jest jednolita ani nie stanowi stałego tła („witryny”), z którego wybieramy to, co chcemy zaktualizować. Jest dynamiczna. W tej „witrynie” niczego wyraźnie nie widzimy. B wchodzi w nieskończoną liczbę relacji z innymi B.

² Rozumiane jeszcze linearnie: przeszłość jako wspomnienie i przyszłość jako oczekiwanie, a nie jako – odpowiednio – druga i trzecia synteza czasu.

Dopiero w momencie zakończenia oczekiwania terażniejszości konstytuuje się jako zaktualizowane AB (tj. jako jakaś rzecz lub jakieś ciało). „Ogólnie mówiąc, dany stan rzeczy aktualizuje chaotyczne wirtualne intensywności, jedynie wówczas gdy czerpie z niego potencjał rozkładający się w układzie współrzędnych” (Deleuze, Guattari, 2000, s. 135).

Takie AB jest wytworzone, przed-stawione. Jest wynikiem aktu ściągania konstytuowanego przez istnienie ściągające, którego zadaniem jest tworzenie pojęć na płaszczyźnie immanencji. Jak ujmuje to Szumilewicz: „w momencie, gdy obserwator tworzy pojęcia na płaszczyźnie immanencji, to pojęcia jemu możliwe stają się pojęciami aktualnymi” (Szumilewicz, 2017, s. 7). Elementy A i B są wytwarzane i stanowią „chwilowe jaźnie” Jaźni kontemplującej. Są chwilowe, ponieważ są fraktalne – „całość, ciągłość może być odzwierciedlona w dowolnej ze swoich części” (Olkowska, 2023, s. 23). Mogą zniknąć równie szybko, jak się pojawiły. „To implikuje, że ciągłość jest syntetyczna – niezdolna do analitycznej rekonstrukcji – a także nierozciągliwa, niemożliwa do podziału, a zatem niezdolna do bycia złożoną z punktów” (Olkowska, 2023, s. 23), czyli z momentów terażniejszości. Wprowadzenie ciągłości jako cechy żywej terażniejszości nie ma na celu uwypuklenia roli pamięci, lecz dookreślenie, że ciągłość poprzedza retencję. W rezultacie „kontinuum jest nieskończone, jest zbiorem tak ogromnym, że jego elementy [...] nie mają hipotetycznej egzystencji, poza ich wzajemnymi relacjami [...], które wyrażają ciągłość, i w ten sposób nie są odrębne” (Olkowska, 2023, s. 23).

Powracając do nieskończonej liczby relacji między B (ogólnym) a B (szczególnymi): w elemencie B ogólnym prześwitują i przechowują się wszystkie możliwości przyszłych elementów. Nawet w momencie ściągnięcia B pozostaje emblematem ogólności. „Jeżeli ogólność stanowi żywą regułę przyszłości, to różnica wytwarzana w umyśle jest samą ogólnością” (Deleuze, 1997, s. 118). Ta ogólna forma różnicy jest cechą konstytutywną dla aktualizacji pełnego powtórzenia w podmiocie. Dotychczas rozpatrywane powtórzenie było niepełne (powtórzenie w przedmiocie). Mogło się dopełnić dopiero poprzez aktualizację przyszłości w terażniejszości, czyli aktualizację różnicy w rzeczywistości aktualnej.

„Ściąganie ma charakter kontemplacji, która zatrzymuje nieskończoną prędkość znikania i powstawania określić, „spowalnia ruch chaosu”, utrwała różnicę” (Wroński, 2007, s. 15). Utrwalenie nie oznacza ustanowienia – różnica istniała od zawsze. Teraz, po akcie ściągnięcia, rozpoczyna ruch jako „jest-była”. Oznacza to, że nie zamieniamy „była” na „jest”, lecz łączymy je, gdyż różnica nie zanika i nie stabilizuje się. Jest tym, co nie daje się objąć ani stematyzować. Mimo iż zdaje się, że aktem ściągania ją „utrwaliliśmy”, włączyliśmy w obieg Tego samego i zamknęliśmy w funkcji analogii, to okazuje się, że różnica nie „jest” zamiast „była”, lecz „jest-była”. To znaczy część różnicy jako „byłość” rzutuje na „jest(estwo)”. Różnicuje je i zapobiega utożsamianiu.

W momencie utrwalenia różnicy ściągnięta przyszłość (B) przyjmuje formę „refleksyjnej przyszłości przewidywania [...] i ogólności rozsądku” (Deleuze, 1997, s. 119). Przeszłość (A) przyjmuje formę „refleksyjnej przeszłości przedstawienia [...] i odtworzoną poszczególnością” (Deleuze, 1997, s. 119). Dopiero w tym momencie pojawia się refleksja i aktywność „już-podmiotu”. Pojawiają się aktywne syntezy, będące nadbudową pierwszej syntezy biernej. Przyjmując formę rozsądku i refleksji, stają się syntezami przedstawieniowymi. Na tym poziomie „możemy mówić o działaniu i myśleniu w czasie czy świadomości” (Wroński, 2007, s. 15).

Rozsądek „dostosowuje oczekiwanie wyobraźni do liczby obserwowanych i przypominanych, podobnych, choć odrębnych przypadków” (Deleuze, 1997, s. 119). Wraz z pamięcią nakłada się on na bierną syntezę wyobraźni. Tak rozumiane powtórzenie jest pełne, gdyż zawiera trzy momenty: „w sobie”, „dla siebie” (syntezy biernej) i „dla nas” (syntez aktywnych). Utrwalona różnica („w sobie”) wkracza w zdarzenie („dla siebie”), wnosząc wirtualne stosunki. Te jednak zostają ograniczone przez warunki syntez aktywnych („dla nas”), w szczególności przez przestrzeń – tzw. „czas pochodny”.

Dzięki tej teoretycznej konstrukcji pierwszej syntezy dokonuje się konkretne zdarzenie. Jak piszą Deleuze i Guattari: „Filozofia wydobywa ze stanu rzeczy spójne zdarzenie, swego rodzaju miauczenie bez kota” (Deleuze, Guattari, 2000, s. 140). Natomiast w kontekście czasu przykładowo można tak powiedzieć: uderzenia zegara są logicznie

niezależne. Chcąc mieć je dla siebie, łączymy je w jedną impresję na podstawie przyzwyczajenia. Następnie, przy pomocy pamięci i rozsądku, przedstawiamy je w przestrzeni („czasie pochodnym”). Tym samym impresje wewnętrzne stają się zewnętrzne, możliwe do reprezentacji (zob. Deleuze, 1997, s. 120–125).

Tylko aktywne syntezy przedstawienia umożliwiają problematyczność pól podmiotowych³, pozostając w związku z syntezami biernymi.

Prawda jest wszakże taka, że w filozofii, a także gdzie indziej, bardziej chodzi o wynalezienie problemu [...] niż o jego rozwiązanie [...]. Postawienie problemu nie jest po prostu odkryciem go, lecz wymyśleniem. Odkrycie dotyczyć może czegoś, co już, aktualnie lub potencjalnie, istnieje [...]. Inwencja natomiast nadaje byt czemuś, co przedtem nie istniało (Bergson, 1988, s. 18).

Wirtualność to nieskończona przestrzeń potencjalności. Jażń (jako bierna synteza) odnosi się do niej poprzez zapytywanie i odkrywanie, dokonując aktualizacji. Syntezy aktywne tę aktualizację (AB) problematyzują i rozwiązują. Elementy A i B, nie posiadając same w sobie określoności, określają się wzajemnie w ramach stosunków różniczkowych (zob. Herer, 2006, s. 32). Wirtualność jest strukturą – „bytem tego, co wirtualne” (Herer, 2006, s. 30).

„Każda struktura ma dwa następujące aspekty: system stosunków różniczkowych, podług których elementy symboliczne wzajemnie się określają, oraz system osobliwości, odpowiadający tym stosunkom i wyznaczający obszar struktury” (Deleuze, 1978, s. 298). Włączenie takich pojęć jak stosunki różniczkowe, punkty osobliwości czy struktura do opisu elementów A i B może wydawać się zbędne, ale w kontekście radykalizacji empiryzmu jest kluczowe. Albowiem sposób aktualizacji warunkuje postać problemu. Aktualizację zaś warunkuje punkt osobliwości odpowiadający stosunkom różniczkowym. „Bogactwo i możliwości

³ Rozumianych jako dynamiczna, nieustannie zmieniająca i różnicująca się sfera, w której podmiot-już wchodzi w interakcje z innymi oraz ze strukturami społecznymi i symbolicznymi.

ciągłości dalece wykraczają poza sferę bytów aktualnych” (Olkowska, 2023, s. 23). Osobliwości są punktami jakościowej różnicy w polu intensywności. Nie są bytami, lecz potencjalnymi punktami transformacji. Stanowią fundament procesu różnicowania, w którym intensywne różnice prowadzą do powstania zdarzeń.

Deleuze porównuje powtórzenie humeowskie i bergsonowskie. Pierwsze jest zamknięte, drugie – otwarte. U Hume’a powtórzenie jest dynamiczne: B wchodzi w relacje z innymi B, a A syntetyzuje się z B, które nie traci statusu ogólności. U Bergsona zaś chodzi o połączenie każdego poszczególnego przypadku. Relacja zachodzi między dwoma elementami określonymi przez stosunek przeciwieństwa. Jak pisze Deleuze: „chodzi nie tyle, co o połączenie elementów w ogóle, lecz także w każdym poszczególnym przypadku i zachodzi między dwoma elementami, określonymi i połączonymi przez stosunek przeciwieństwa” (Deleuze, 1997, s. 121). Różnica porzuca więc wcześniej założoną postać ogólności na rzecz enumeratywności, konkretności. Dzięki temu przestaje charakteryzować powtórzenie jedynie jako całość, jedynie w sposób obejmowania go, jak gdyby z zewnątrz, lecz „wchodzi” w te powtórzenie do konkretnych w nim przypadków i staje się czynnikiem twórczym danego konkretnego elementu; powołuje do życia nowe ogólności, a więc nowe różnice i tworzy tzw. stosunki między poziomami w przeciwieństwie do stosunków między ściąganyymi chwilami.

Powtórzenie humeowskie jest zamknięte, bo obejmuje jeden element. Powtórzenie bergsonowskie jest otwarte, bo wchodzi w ten element i tworzy w nim nową nieskończoność. Nie znaczy to jednak, że jedno powtórzenie jest lepsze niż drugie. Jedno jest warunkiem drugiego, tzn. musi zajść powtórzenie zamknięte, sparowanie A szczególnego z B ogólnym, by następnie w B ogólnym można było dostrzec „prześwit” B poszczególnych. Mechanizm ten pozwala powtórzeniu otwartemu tworzyć nową nieskończoność w konkretnym przypadku, konstytuując w dalszej kolejności nowe B ogólne.

W jednej jakości (AB) mamy więc nieskończoność innych elementów. Jest to ruch twórczy „jest-byłej” różnicy. Powtórzenie zamknięte

staje się otwartym, i odwrotnie, co umożliwia wpływ czasu⁴. Umysł uspoźnia różne pobudzenia, zamieniając je w impresje wewnętrzne. Niemniej, rozróżnienie na syntezę bierną i aktywną nie wyczerpuje tematu. Istotne są jeszcze *poziomy tych* syntez. Poziomy te są wyrazem ciągłości rozumianej jako żywa terażniejszość (powtórzenie otwarte), zapewniającą fraktalność.

Zastanawiać może jeszcze fakt, że skoro pierwsza synteza dokonuje się w wyobraźni (w człowieku żyjącym), jak możliwe jest uświadomienie sobie przeszłości wcześniejszej niż moment ściągnięcia A? Człowiek „jest połączeniem wody, ziemi, światła i powietrza [...] zanim je odczujemy” (Deleuze, 1997, s. 121). Wynika z tego, że nie-refleksyjny „człowiek-jeszcze” czysto biologicznie jest tymi żywiołami. Do bycia-w-świecie nie jest więc wymagana percepcja; nie trzeba być podmiotem, by być w świecie. Zdaje się więc, że człowiek nie zajmuje miejsca w przestrzeni, lecz tą przestrzenią jest. To znaczy: człowiek istnieje o tyle, o ile wyraża świat w całości, i odwrotnie – świat istnieje o tyle, o ile wyraża w całości człowieka. Te dwa byty istnieją w sposób sprzężony. Jeśli przyjmiemy to sprzężenie, uświadomienie sobie wcześniejszej przeszłości niż z momentu ściągnięcia pierwszego A nie jest problemem.

„Na poziomie tej prymarnej, witalnej wrażliwości przeżywana terażniejszość ustanawia już w czasie przeszłość i przyszłość” (Deleuze, 1997, s. 121). Przeszłość retencji (skupianie i łączenia) jawi się jako dziedziczenie komórkowe, a przyszłość jako potrzeba (organiczna forma oczekiwania). Następnie dopiero te tzw. syntezy organiczne

⁴ Raz jeszcze podkreślmy, że jest to czas w pierwszej syntezie, czas, który Deleuze zacznie w późniejszej twórczości nazywać Chroonosem w przeciwieństwie do czasu Aionowego (przeszło-przyszłego). Zob. *Co to jest filozofia?*, a także tekst Ewy Szumilewicz: „Czas w ujęciu Deleuze’a objawia się jako Aion i jako Chronos. Aion to, używając Deleuzjańskiej terminologii, zawsze neutralny Bezokolicznik, pusta forma czasu, a jako taki nieograniczony i niezależny od materii. Aion jest czasem wydarzeń-efektów: rozpościera się w przeszłość i przyszłość i z takowej perspektywy dokonuje podziału terażniejszości. Wszystkim tym, czym nie jest Aion, jest natomiast Chronos. Chronos nie jest zatem Bezokolicznikiem – jest zawsze określony: czynny albo bierny. Chronos nie jest również pustą formą czasu – Chronos to wiecznie żywa terażniejszość. Jak Aiona nie ograniczała materia, gdyż nie był on od niej zależny, tak Chronos od materii zależy” (Ewa Szumilewicz, 2017, s. 8).

otwierają możliwość pojawienia się syntez spostrzeżeniowych, czyli łączenia wrażeń. Syntezą pierwotną jest więc synteza organiczna. Łącząc się z syntezami spostrzeżeniowymi, zamienia się ona w syntezę aktywne (refleksja, rozsądek). Wszystko to tworzy bogatą dziedzinę znaków, w której znak jest ściągany syntezą bierną, a interpretowany syntezą aktywną. Jak pisze Deleuze: „zmienną działania jest raczej coś poszczególnego [A – M.I.], żywiołem zaś ogólność [B – M.I.]” (Deleuze, 1997, s. 122).

Jak zauważa Olkowska:

To wydaje się być tym, do czego zmierza Deleuze, gdy odnosi się do idealnej ciągłości, zwłaszcza że jest ona refleksyjna i dlatego nie może być złożona z punktów; jest to *mise en abyme*⁵, to znaczy całość może być odzwierciedlona w dowolnej ze swoich części. Implikuje to, że ciągłość jest syntetyczna, niezdolna do analitycznej rekonstrukcji, a także nierozciągliwa, niemożliwa do podziału, a zatem niezdolna do bycia złożonym z punktów (Olkowska, 2023, s. 23).

Ściąganie bierne nie dokonuje się w działaniu, w czymś rozciągliwym, lecz w jaźni, która kontempluje i dlatego właśnie jest bierna.

Miedzy powtórzeniem imaginacyjnym a powtórzeniem wyobraźni pojawia się różnica. Przy czym powtórzenie imaginacyjne jest modalnością powtórzenia niepełnego. Powtórzenie wyobraźni zaś jest modalnością powtórzenia imaginacyjnego. Natomiast różnica jaka między zachodzi, między powtórzeniem imaginacyjnym a powtórzeniem wyobraźni, to różnica, która jest powtórzeniem *dla siebie*. Powtórzenie imaginacyjne stale zanika, jest powtórzeniem chwilowym. Trwa jedynie powtórzenie wyobraźni. Wynika to z tego, że powtórzenie imaginacyjne to powtórzenie, które nie jest wprost jawne, ale tylko z tego powodu, że wyobraźnia ściąga konkretne elementy owego powtórzenia – które samo ciągle zanika – i owe elementy przedstawia jako powtórzenie

⁵ Co można rozumieć jako „umieszczanie w otchłani”, „umieszczanie w nieskończoności”, czy też jako technikę przedstawiającą powtórzenie lub odbicie dzieła (lub jego fragmentu) wewnątrz tego samego dzieła. Wprowadza to element autoreferencji, autotematyzmu lub wielowarstwowości.

swoje, tj. jako powtórzenie wyobraźni. Ale jest ono w sposób ciągły tylko za sprawą przyzwyczajenia – „jedyną ciągłością jest przyzwyczajenie” (Deleuze, 1997, s. 123). Takie rozróżnienie pozwala Deleuze’owi dogłębniej scharakteryzować pojęcie różnicy. Między powtórzeniem imaginacyjnym a powtórzeniem wyobraźni pojawia się różnica, która jest „dla siebie powtórzenia, jest sposobem bycia wyobraźni” (Deleuze, 1997, s. 125). Powtórzenie *dla siebie* jest więc różnicą *w sobie*; „różnica mieszka w powtórzeniu” (Deleuze, 1997, s. 125). Różnica w *sobie* nie zachodzi między dwoma członami, lecz jest od nich niezależna (a nawet je tworzy). Poszczególne serie są powtórzeniami, i mimo iż formalnie jednym, to materialnie dwoma (imaginacyjnym i wyobraźni). Ponadto w tym formalnie jednym powtórzeniu *dla siebie* mieszka różnica *w sobie*. Umożliwia ona poruszanie się po serii: z jednej strony od powtórzenia imaginacyjnego do powtórzenia wyobraźni; z drugiej strony od jednego poziomu syntezy do drugiego poziomu syntezy, tj. od powtórzenia zamkniętego, tego skupionego na B ogólnym, do powtórzenia otwartego, tego skupionego na B szczególnych B ogólnego.

W tym rozumieniu powtórzenie imaginacyjne jest sferą byłości różnicy, a powtórzenie wyobraźni – sferą jest(estwa) różnicy. Albowiem jeżeli powtórzenie wyobraźni jest „zewnątrzną osłoną okrywającą jądro różnicy i bardziej skomplikowanych powtórzeń wewnętrznych” (Deleuze, 1997, s. 126), czyli powtórzeń imaginacyjnych, a zachodzi między nimi różnica, to według Deleuze’a znaczy to, iż powtórzenie (formalnie jedno) zachodzi między dwiema różnicami. Jest to ruch dialektyczny: „powtórzenie jako przejście od różnic ogólnych do różnicy wyjątkowej [...] powtórzenie jako to, co różnicujące różnicy” (Deleuze, 1997, s. 126).

Nawiasem mówiąc warto w tym miejscu wskazać na to, co ten cytat już zapowiada, to znaczy: „odnoszenie się przez różnicę do innych różnic poprzez ich różnicę”, co oznacza, że różnica *w sobie*, która nie jest tym, co różne, gdyż różne jest dane, odnosi się do różnicy jest(estwa) mieszkającej w powtórzeniu wyobraźni poprzez to, co jej niejako najbliższej, tj. różnicę byłości mieszkającą w powtórzeniu imaginacyjnym.

Różnica w *sobie* pozwala komunikować się między poziomami jednej serii, powtórzenia formalnie jednego, materialnie podwójnego.

Synteza ta ustanawia teraźniejszość w czasie, a przeszłość i przyszłość jako jej wymiary. Gdy kontemplacja nie ma czego ściągać, pojawia się potrzeba, czyli przyszłość (organiczna forma oczekiwania – zob. Deleuze, 1997, s. 127–129). Stąd to potrzeba właśnie demarkuje granice teraźniejszości i to ona tworzy nowe powtórzenia dla siebie, co jest spójne z tezą, iż powtórzenie zamknięte staje się powtórzeniem otwartym, i odwrotnie, doprowadzając do nowej nieskończoności, którą jest powtarzanie się samych przypadków. „Jażn istnieje, od kiedy pojawia się gdzieś ukradkowa kontemplacja, od kiedy funkcjonuje gdzieś maszyna do ściągnięcia, zdolna w pewnym momencie wyciągnąć różnicę z powtórzenia” (Deleuze, 1997, s. 129). W kontemplacji zawsze chodzi o wyciągnięcie różnicy, ubogiej ogólności z powtórzenia elementów.

Druga synteza czasu

Pierwsza synteza czasu jest wewnątrzczasowa w tym sensie, w jakim ustanawia to, co płynie, w tym, co stałe. Tym, co stałe, jest czas⁶, a tym, co przemija, jest żywa teraźniejszość. To, co stałe, nadaje teraźniejszości tytuł do roszczenia do przemijania; jest *podstawą* czasu, która każe przemijać. Podstawą tą jest Pamięć⁷, która wg Deleuze’a stanowi również źródło syntezy biernej nawyku w tym sensie, że Pamięć okazuje się być tym, co stałe – okazuje się być strukturą czasu. Nawyk natomiast – jedynie wpływem teraźniejszości, przy czym wpływ dokonuje się właśnie w tym, co stałe (zob. Nail, 2023, s. 27–45). Chodzi więc o sprzężenie tych dwóch układów. Czas „empiryczny” jest zależny od czasu „wirtualnego”, i odwrotnie. Deleuze pisze, że głębszą syntezą

⁶ Tymże czasem jest czysta Przeszłość, a więc to, do czego dochodzimy poprzez bierną transcendentalną syntezę Pamięci.

⁷ Nie zaś pamięć pisana małą literą, która jest wynikiem aktywnej syntezy opartej na syntezie biernej nawyku. Pamięć pisana wielką literą jest zaś drugą bierną syntezą czasu, jest przeszłością w ogóle.

jest właśnie bierna synteza pamięci, Habitus i Mnemozyne, a także że przeszłość w *ogóle* jest między terażniejszością, którą sama kiedyś była, i terażniejszością w stosunku do której przeszłość jest miniona, czyli terażniejszość aktualną. Podział na terażniejszość, którą przeszłość kiedyś była, i na przeszłość w *ogóle*, jest w zasadzie taki sam (o ile chodzi o relację, w jakiej rozróżnienie się dokonuje) jak rozróżnienie na A i B. Terażniejszość, którą przeszłość kiedyś była, jest szczegółowością, tj. tym, co „byłe”, a przeszłość w *ogóle*, jest ogólnością, tj. „środowiskiem byłości”. Retencja dokonująca się w terażniejszości aktualnej konstituuje bezpośrednią przeszłość jako poszczególność. Jeśli terażniejszość aktualna konstituuje bezpośrednią przeszłość (tj. terażniejszość była), to ją posiada – „bezpośrednia przeszłość należy w naturalny sposób do aktualnej terażniejszości” (Deleuze, 1997, s. 130). Jednocześnie terażniejszość aktualna jest gwarantem zaistnienia przyszłości, gdyż zawiera w sobie możliwość *oczekiwania*, toteż konstituuje przyszłość – to, co ogólne.

Przeszłość w *ogóle* jest ogólnością mediującą między dwiema terażniejszościami. Obie terażniejszości zyskują status czegoś poszczególnego, choć nierównego. Nierówność wynika z tego, że terażniejszość aktualna może „przedstawiać” terażniejszość była, o ile są podobne. Podobieństwo jest wymogiem z tego względu, że istnieje *mechanizm* przedstawienia, tzn. przedstawienie zawsze dokonuje się w czymś. Tym czymś jest „przedstawieniowość”, o którą wzbogacona jest jedynie chwila obecnie obecna, tzn. terażniejszość aktualna. Terażniejszość aktualna posiada więc „jeden wymiar więcej”, tzn. przedstawieniowość, a dokładniej: refleksję. Refleksja jest jedną z syntez aktywnych, która powstała „na” syntezie biernej. Refleksja jest tym, co odróżnia wg Deleuze’a Pamięć od Świadomości; ta druga posiada refleksję, a ta pierwsza – nie. Odróżnia je ten „jeden wymiar”. A mimo to, to właśnie wspomniane „środowisko byłości”, przeszłość w *ogóle*, a nie „jeden wymiar więcej”, umożliwia przedstawienie w *ogóle*, samo będąc jednak „podprzedstawieniowe” (jak każda zresztą bierna synteza).

Podkreślmy jednak jeszcze raz, że przedstawienie to nie to samo, co przedstawieniowość. Samo umożliwianie przedstawienia nie otwierałoby nas na przedstawienie. To znaczy – trzeba czegoś więcej niż

samo umożliwianie, niż same warunki możliwości, a tym czymś więcej jest bierna empiryczna synteza nawyku w przeciwieństwie do biernej transcendentalnej syntezy pamięci. Przeszłość w *ogóle* jest więc nie wymiarem czasu, lecz syntezą całego czasu, jest czymś substancjalnym („Przeszłość, która nigdy nie była terażniejszością” (Deleuze, 1997, s. 133), czymś preegzystującym i czymś, co jest warunkiem możliwości istnienia wymiarów rozumianych jako z jednej strony następowanie terażniejszości aktualnej po terażniejszości byłej poprzez ściąganie tej drugiej przez tą pierwszą; a z drugiej tworzenie terażniejszości *przez* bierną syntezę nawyku konstytuującą aktywne syntezy, czyli pamięć i refleksję. Jak pisze Deleuze: „Założmy bowiem, odpowiednio do wymogów drugiego paradoksu⁸, że przeszłość nie zachowuje się w terażniejszości, w stosunku do której jest przeszłością, lecz zachowuje się w sobie, a aktualna terażniejszość jest tylko maksymalnym skurczeniem całej tej koegzystującej z *nią* przeszłości” (Deleuze, 1997, s. 134). Przeszłość, aby zsyntetyzować czas, musi więc być *najpierw* tożsama ze sobą, z nieskończoną liczbą wirtualnych stosunków koegzystencji między poziomami przeszłości w ogóle – i dopiero *w niej* jako przeszłości w ogóle dokonać się może maksymalne skurczenie, ściągnięcie tworzące terażniejszość, która jest aktualizacją jednego z wirtualnych poziomów; jest maksymalnym jego ściąganiem.

Ostatnią kluczową ideą interpretacji Lukrecjusza⁹ przez Deleuze’a jest przekonanie, że odchylenie (*swerve*) jest nieprzekładalne na zewnętrzną przyczynowość. Lukrecjusz wyraźnie stwierdza, że odchylenie nie jest spowodowane zewnętrznymi zderzeniami, lecz jest immanentne wobec ruchu materii (Nail, 2023, s. 30).

⁸ „Jeśli bowiem każda przeszłość jest współczesna terażniejszości, jaką była, to cała przeszłość współistnieje z nową terażniejszością, w stosunku do której jest teraz przeszłością” (s. 132).

⁹ „Mówimy o ruchu czasu, ale czy czas się porusza, czy raczej ruch zachodzi w czasie? [...] Co ciekawe, jedna z najbardziej oryginalnych i zaskakująco współczesnych odpowiedzi na to pytanie została udzielona przez rzymskiego poetę Lukrecjusza w I wieku. Lukrecjusz uważał, że natura składa się z nieustannie poruszającej się materii, której spontaniczne odchylenia zachodzą „w nieokreślonych czasie i przestrzeni” (Nail, 2023, s. 28).

Wzrastająca na skutek immanentnego odchylenia ilość stosunków koegzystencji, jak i sama koegzystencja¹⁰, ma miejsce w syntezie biernej, podczas gdy aktualizacja jednego ze stosunków – i to tylko w jednym konkretnym „momencie”, tzn. w momencie zatrzymania ilości stosunków na takim poziomie, na jakim ta ilość jest w momencie aktualizacji – dokonuje się w syntezie aktywnej opartej na syntezie biernej nawyku.

Oznacza to, że poziom wirtualny jest w zupełności niezależny od aktualnego (i rozrasta się stale), a jednostka aktualizuje każde konkretne zdarzenie z wirtualnego poziomu, stąd też ma ona prawo udziału w „gigantycznym stożku”, którym jest przeszłość w *ogóle*. To właśnie jest *metempsychozą* deleuzjańską, gwarantującą istnienie Innego oraz porozumiewanie się podmiotów, bowiem mimo iż *byłość* każdy ma inną, to *środowisko byłości* – takie same.

Pytanie jednak, jak można uświadomić sobie *środowisko byłości*, czyli przeszłość w ogóle, skoro jest ona jak każda bierna synteza podprzedstawieniowa? Odpowiedzią jest inny rodzaj pamięci, czyli pamięć mimowolna, tzw. przypomnienie, które konstituuje czas w znaczeniu struktury, a nie upływu. Ta struktura konstituowana jest przez bierną syntezę Pamięci, o czym co prawda mówiliśmy, lecz tutaj dookreślamy, co w tejże syntezie tę strukturę ustanawia. Przypomnienie jest czystą formą czasu. Przypomnienie nigdy nie jest wyraźne – zawsze jest mętne, w przeciwieństwie do wyraźnych przedstawień teraźniejszości aktualnej, których treścią są przedstawienia zbieżnej z nią teraźniejszości byłej. Mętność stanowi o podprzedstawieniowości przeszłości w ogóle z jednej strony, z drugiej zaś – umożliwia wyrażność odnoszenia się teraźniejszości; umożliwia procesualność, *stawanie-się* poprzez zróżnicowanie się. Raz jeszcze widzimy, że przedstawieniowość jest warunkiem przedstawienia, „jednym wymiarem więcej”, niemniej to to, co pod przedstawieniem, jest jej umożliwianiem. Warunek, który charakteryzowany jest przez rzeczownikowość, statyczność, nie jest tym samym, co umożliwianie, które charakteryzowane jest przez

¹⁰ Tj. brak sprzeczności w stosunkach między poziomami, jak i w stosunkach między ściąganyimi chwilami, która zostaje zapewniona przez immanencję (tę jeszcze sprzed odchylenia).

czasownikowość, dynamiczność. Odkrycie Deleuze'a jest więc fundamentalne jako odkrycie czasownikowości przedstawienia w jej rzeczownikowości. Jest to odkrycie wskazujące, że Różnica jest podłożem, ale podłożem tylko dla uobecnienia się tożsamości, po czym sama rozpoczyna proces skrywania się (podprzedstawieniowości) w środowisku byłości. Uobecniona tożsamość natomiast, skoro jest powiększona o refleksję, może w tak rozumianej terażniejszości aktualnej przedstawiać. Jednakże – i to wykazuje druga synteza – takie przedstawienie jako badane tylko z punktu widzenia tożsamości jest niepełne, niemniej pełnym stać się może, gdy dojrzy się czasownikowość przedstawienia w jej rzeczownikowości. Wystarczy odejść od uznawania zasady tożsamości jako warunku przedstawienia, gdyż „warunki nie są nigdy ogólne, lecz zmieniają się zależnie od przypadków” (Zourabichvili, 2003, s. 36). Deleuze „bada [...] warunki doświadczenia rzeczywistego (nie zaś jedynie możliwego) i „musi zerwać z pojmowaniem warunku na podobieństwo tego, co warunkowane” – doświadczenie musi być „doświadczeniem aktywnej różnicy” (Banasiak, 2010, s. 18). Różnica, będąc aktywna, jest tym, co indywiduuje, a skoro to, co indywiduuje, nie jest tym samym, co indywiduum, a jednocześnie to, co indywiduuje, jest tym, co poprzedza formę i materię¹¹, to różnica jest właśnie tym, do czego bezpośrednio odnosi się Byt, który jest jednoznaczny, a pozostaje jednoznaczny właśnie dzięki procesualności *odnoszenia-się*. Procesualność odnoszenia-się koresponduje z (nie)-bytem oraz z problematycznością jako tym, co umożliwia istnienie jednoznacznego afirmatywnego i nienegatywnego bytu, który mimo tego nie jest niezróżnicowany, lecz zróżnicowany, gdyż odnosi się do tego, co nim

¹¹ „Wewnętrzne modalności bytu” są tym, co indywiduuje; są tym, co przechodzi z jednego indywiduum do innego, krążą i komunikują się pod formami i materiałami. „To, co indywiduuje, nie jest po prostu tym, co indywidualne”. Indywiduacja *de iure* poprzedza formę i materię (zob. Deleuze, 1997, s. 94–102). Indywiduację a raczej pole indywiduacji Deleuze w późniejszej twórczości zaczął nazywać polem/płaszczyzną immanencji – „Płaszczyzna immanencji jest to płaszczyzna czystej potencjalności. W momencie, gdy obserwator tworzy pojęcia na płaszczyźnie immanencji, to pojęcia jemu możliwe stają się pojęciami aktualnymi. Obserwator, używając przemocy, aktu, który Deleuze przejmuje po Nietzschem, wciela pojęcia jemu możliwe jako własne, jako aktualne” (Szumilewicz, 2017, s. 7).

niejako jest, czyli do Różnicy w *sobie*, która, istniejąc bezwarunkowo w powtórzeniu *dla siebie*, różnicuje, a dokładniej – umożliwia.

Podsumowując, druga synteza czasu nie opisuje pamięci jako aspektu świadomości, lecz warunek ontologiczny, dzięki któremu jakiegolwiek przeżycie czasu jest możliwe. Druga synteza czasu nie polega na kontrakcji chwil, lecz na konstytucji przeszłości jako takiej. Przeszłość ta nie jest dawną terażniejszością, lecz warunkiem możliwości każdej terażniejszości.

Na marginesie warto dodać, że Manuel DeLanda w sposób bardzo ciekawy analizuje sposób przechodzenia wirtualności poprzez intensywność w aktualność. Wskazuje on, że intensywność jest emblematem samoorganizacji w rozumieniu bifurkacji. To znaczy „Tylko w określonych punktach krytycznych (bifurkacjach) systemy te zaczynają wykazywać wewnętrzny rytm. Ten rytm jest pierwszą formą aktualizacji czasu” (DeLanda, 2002, s. 106–107). Czas metryczny (aktualny) wyłania się z chaosu (czasu wirtualnego) poprzez samoorganizację. Czyli raz jeszcze widzimy, że z różnicy w sobie (dynamizmów) wyłania się tożsamość (samoorganizacja formalno-materialna). Według DeLandy czas wirtualny to czas procesów, dziania się, sekwencji zdarzeń, które nie mają jeszcze ustalonej długości trwania. To „czas czysty”, czas przemian topologicznych, a nie sztywnych odległości.

Trzecia synteza czasu

To odkrycie jednakże nadal wyraża niewystarczalność „podstawy”. Niewystarczalność ta wynika z zapożyczania przez przeszłość w *ogóle* cech terażniejszości. Aby temu zaradzić podstawa kolistą, przeszłość w *ogóle*, która przez swoją zagiętość umożliwia, musi wypaść z kolistości na zewnątrz i „ustanowić” czystą i pustą a nie tylko czystą formę czasu. Skierowanie jest ku zewnętrżności a nie wewnętrzności. W ten oto sposób druga synteza czasu przechodzi ku trzeciej. Trzecia synteza czasu jest ilustrowana stwierdzeniem *Księcia Północy*: „czas wypadł z zawiasów”, czyli stał się „czasem oszalałym” (Deleuze, 1997, s. 142). Tak ujmowany czas jest wyzwolony od Boga. Dopiero

wypadnięcie czasu z zawiasów umożliwia finalną, nieoszukaną śmierć Boga, a w konsekwencji – pęknięcie Ja. Tym samym, czas przestaje być tłem czy sceną i staje się czymś dynamicznym, „czasem pustym”. Nie toczy się na granicy i poprzez ciągle te same „punkty kardynalne”, poprzez zawiasy, lecz rozwija się wraz z rzeczami, które do tej pory rozumiane były jako rozwijane w czasie. Pustość formy czasu oznacza jego wolność od rzeczy. Czas określa się przez całość i serię (zob. Deleuze, 1997, s. 142–143).

Całość zawiera wszystkie współistniejące poziomy. Nie jest jednak spójna, lecz składa się z węzłów (aktualizacji) i krawędzi (relacji między aktualizacjami). Czas nie jest gładki i ciągły, lecz pokawałkowany i dyskretny. Taki czas tworzony jest przez „symboliczny obraz”¹², obejmujący stan „przed” i „po” pęknięciu Ja. Co zaś istotniejsze – dokonuje „nierównej dystrybucji” owych stanów, tym samym konstytuując poza Całością także serię czasu, która jest dynamicznym opisem Całości na moment zatrzymania poziomów tejże Całości na takiej ilości, jaka jest w momencie aktualizacji. Symboliczny obraz konstytuuje serię czasu jako dynamiczny opis Całości, w kategoriach zbieżności bądź rozbieżności. Seria porządkuje różne elementy powiązane powtórzeniem. Powtórzenie wywołuje przejście z jednego do drugiego – z przeszłości do teraźniejszości, z teraźniejszości aktualnej do teraźniejszości byłej, z teraźniejszości do przeszłości. Każda z nich jest zupełnie odrębną serią, która wyraża relacje zachodzące między różnymi stanami bytu i myślenia.

W przeszłości opisywany jest moment „przed” pęknięciem Ja. W teraźniejszości metamorfozy byt i myślenie wchodzą w nową relację („stawanie się-równym działaniu”) (Deleuze, 1997, s. 143). Pęknięcie Ja jest dyskontynuacją. Jak udowadniał Pierce: „istnienie jest pęknięciem” (zob. Zalema, 2012, s. 10–15). Istnienie jest „nieciągłością, która stanowi drugi poziom, Drugorzędność. Ujęcie Peirce’a uzupełnia zatem strukturę twierdzenia Deleuze’a, że rozwiązania problemu są jak nieciągłości, ponieważ nieciągłość [tj. pęknięcie – M.J.] implikuje istnienie

¹² „Ten adekwatny do całości czasu symbol wyraża się na wiele sposobów: można mówić o wypadnięciu czasu z zawiasów, o wybuchu słońca, o rzucaniu się do wulkanu, o zabiciu Boga” (Deleuze, 1997, s. 142).

jako spełnienie możliwości” (Olkowska, 2023, s. 23). Przyszłość, która dzieje się „po” pęknięciu Ja, rozbija jaźń na tysiące kawałków, na tysiące małych lokalnych jaźni, co uniemożliwia koherencję biernej jaźni z pękniętym Ja, lecz co najwyżej ich korelację. Przyszłość wyznacza koniec życia jednolitego, koherentnego tożsamego Ja i rozpoczyna życie człowieka bez imienia, bez rodziny. Te serie są więc w istocie różnicami – nie jedną jednolitą strukturą, ale siecią koegzystujących i korelujących ze sobą wymiarów, napędzanych powtórzeniem:

Powtórzenie jest warunkiem działania, zanim stanie się pojęciem refleksji. Dokonujemy czegoś nowego tylko pod warunkiem, że powtarzamy, raz w sposób właściwy powtarzaniu się przeszłości, drugi raz w teraźniejszości przemiany. A to, czego dokonujemy, samo będące czymś absolutnie nowym, nie jest niczym innym niż powtórzeniem, trzecim powtórzeniem, tym razem wskutek nadmiaru, powtórzeniem przyszłości jako wiecznego powrotu (Deleuze, 1997, s. 144).

Wygięcie koła, wypadnięcie czasu z zawiasów pozwala zażegnać „niewystarczalność podstawy” jaką jest zależność przedstawienia od przedstawieniowości. Jak pisze Wroński:

Wieczny powrót stanowi bowiem płaszczyznę, która wprowadza na powrót w sferę nieskończonych ruchów chaosu, a więc elementów czy określeń, które znikają z nieskończoną prędkością oraz całkowitego rozluźnienia całości, w której rozpadają się wszelkie mogące zachodzić w niej spójności (Wroński, 2007, s. 16).

Wieczny powrót wymyśla, a nie odkrywa problemy. Tylko wieczny powrót może włączyć do rzeczywistości aktualnej coś, co wcześniej nigdy nie istniało, gdyż to, do czego włącza, jest całkowicie rozluźnione; brak w tym tego, co tam być ma i co mogłoby ściągać – jest to miejsce, z którym tożsamość zerwała. „Inwencja natomiast nadaje byt czemuś, co przedtem nie istniało, i mogłaby się ona wcale nie pojawić” (Bergson,

1988, s. 18). Bierna synteza nawyku może jedynie odkrywać problemy. „Odkrycie dotyczyć może czegoś, co już, aktualnie lub potencjalnie, istnieje; jest więc pewne, że wcześniej czy później nastąpi” (Bergson, 1988, s. 18). Wieczny powrót przekracza pewność i zapowiada coś, co z perspektywy przeszłości i terażniejszości było nie do pomyślenia. Wieczny powrót to *poiesis*, a wręcz *autopoiesis*. Ponadto w książce poświęconej Nietzschemu (*Nietzsche i filozofia*) Deleuze argumentuje, że Wieczny Powrót jest syntetycznym pojęciem czasu, w którym „stawanie się” (zmiennność) otrzymuje status bytu. To, co powraca, to nie „to samo” (tożsamość), lecz samo „powracanie” (różnica) (zob. Deleuze, 1997, s. 53). Ponadto wieczny powrót skutkuje rozszczepieniem chwili. Chwila obecna nie jest punktem na linii, lecz miejscem, gdzie czas ulega rozszczepieniu. Wieczny Powrót sprawia, że przeszłość i przyszłość nie są już tylko następstwem, lecz współistniejącymi wymiarami nieskończoności. To właśnie w *Chwili* dokonuje się akt woli, który decyduje o tym, co jest godne wieczności (zob. Deleuze, 1997, s. 74–75). Tak rozumiana chwila jest dogłębniejszą „odezwą” na selektywność będącą otwartością na różnicę zachodzącą w powtórzeniu

Każdy proces, o ile wykonany rzetelnie, wiedzie w niedocieczoność, w problematyczność, bowiem

powtórzenie to nieokreślone bycie wszystkich różnic, nieokreślona głębinowa moc odnosząca każdą rzecz do tej skrajnej „formy”, przy której przedstawienie ulega zniszczeniu. Różność (*dispars*) jest najwyższym żywiołem powtórzenia, przeciwstawiającym się przedstawieniowej tożsamości. Dlatego koło wiecznego powrotu, koło różnicy i powtórzenia (które niszczy koło tożsamości i sprzeczności), jest kołem wygiętym, które orzeka To Samo tylko o tym, co się różni (Deleuze, 1997, s. 101).

Wieczny powrót charakteryzuje jedynie, i tej wyłącznie Deleuze bardzo broni, trzecią syntezę czasu. Czas jest tu niezależny od zdarzeń i wyłania się jako potencjalność. W tej serii przyszłość nie jest liniowym następstwem terażniejszości, lecz otwartością na różnicę, niespodziewane transformacje i nowe możliwości. Wieczny powrót

dotyczy tylko tego, co nowe, przez co uniemożliwia Temu Samemu pozostawanie spójnym i każe powracać temu, co w nim absolutnie różne – człowiekowi bez imienia, bez rodziny. Forma czasu w trzecim powtórzeniu, w trzeciej syntezie czasu „objawia się już jako bezforemność w wiecznym powrocie” (Deleuze, 1997, s. 145). Bezforemność nie jest rozumiana jako zanegowanie formy, lecz jako forma pogięta, sfałdowana. Bezforemność jest hołdem dla rozpadu podstaw, także podstaw teraźniejszości i przeszłości, toteż stają się one własnościami przyszłości, która pozbawia je autonomii, zapewniając nowość. Bezforemność implikuje więc *pytanie* – kiedy *coś* stanie się/stało się nową formą. Wieczny powrót umożliwia zapytywanie-w-ogóle o tę nowość formy.

Taki właśnie wydaje się sens trzeciej syntezy czasu – podważenie czegoś uniwersalnego (formy już skonkretyzowanej), które, jak już Whitehead wykazał, samo domaga się wyjaśnienia, na rzecz rozrzedzenia takiego formalizmu formy i rozpoczęcia poszukiwania – dzięki empiryzmowi transcendentalnemu – jakiejś nowości. Uczasowienie w sensie ukonstytuowania czasu jako czasu pustego i czystego nie jest kolejnym procesem ciągłym. Ciągłość przestaje być atrybutem czasu. Czas staje się zamiast pustą pełnią (sceną) pełną pustką. Trzecia synteza dotyczy przyszłości jako wymiaru radykalnej nowości i wydarzenia.

Podsumowując, Trzecia synteza czasu nie dotyczy ani teraźniejszości jako kontrakcji (pierwsza synteza), ani przeszłości jako fundamentu bycia (druga synteza), lecz przyszłości jako wymiaru radykalnej nowości. Dotyczy ona przyszłości jako wymiaru wydarzenia i radykalnej nowości. Nie polega ona na powtórzeniu tego, co było, lecz na selektywnym powrocie różnicy, w wyniku czego czas przestaje być formą podmiotowego doświadczenia, a staje się siłą, która rozszczepia podmiot i umożliwia pojawienie się tego, co nowe.

Podsumowanie

Zdanie „Barok nie odsyła do żadnej istoty, lecz raczej do pewnej funkcji operacyjnej, pewnego konturu” (Deleuze, 2014, s. 7) można tak sparafrazować: czas nie odsyła do żadnej istoty, lecz raczej do pewnej

funkcji operacyjnej. Na pewnym etapie jest ona ciągłością, na innych – dyskontynuacją (pęknięciem). Etapem ciągłości jest teraźniejszość (Chronos), etapami nieciągłości – przeszłość w ogóle i przyszłość (Aion). Dyskontynuacja natomiast to pojawienie się małych jaźni

Różnica w *sobie* między tymi etapami nie jest jednak substancjalna ani egzystencjalna, nie jest obecna w sensie klasycznym, gdyż czas, jako wszystkie te trzy syntezy razem, nie odsyła do żadnej istoty. Czas odsyła do funkcji operacyjnej wyznaczonej przez stosunki różniczkowe i punkty osobliwe. Punkty osobliwe, będąc istotą radykalizacji empiryzmu, różnicują, co jest właśnie tą niehistoryczną, nielinearną funkcją operacyjną, która „nie wynajduje rzeczy, ale rozporządza wszelkimi fałdami”, tu: zdarzeniami. „Zgina bezustannie kolejne fałdy, przesuwając je w nieskończoność” (Deleuze, 2014, s. 7).

Różnica w *sobie* jest alternatywą dla filozofii substancji. Nie myśli samej siebie we własnym pojęciu ani nie jest bytem, który najpierw jest, a potem się rozdziela. Jest czymś, co nie ma metody ani własności, a jej funkcją jest jedynie różność. Czas dzieli się w nieskończoność na serie i całość. Serie kształtują rzeczywistość jako ciągły proces transformacji. Deleuze widzi czas jako siłę twórczą. Umożliwia ona istnienie różnicy, powtórzenia oraz konstytucję podmiotu (który jest stale wytwarzany i relacyjny). Tym właśnie jest radykalizacja empiryzmu: „odkrycie warunków doświadczenia samo zakłada doświadczenie w sensie ścisłym” (Zourabichvili, 2003, s. 35).

Bibliografia

- Banasiak, B. (2010). U źródeł empiryzmu Gillesa Deleuze’a – David Hume. *Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny* 10, 133–155. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.10.07>
- Bergson, H. (1988). *Pamięć i życie*, przeł. A. Szczepańska. Warszawa: Instytut Wydawniczy PAX.
- DeLanda, M. (2002). *Intensive Science and Virtual Philosophy*. Londyn: Bloomsbury Academic.

- Deleuze, G. (1978). *Po czym rozpoznać strukturalizm?*, przeł. S. Cichowicz. W: J.M. Siemek (red.), *Drogi współczesnej filozofii* (286–327). Warszawa: Czytelnik.
- Deleuze, G. (1997). *Nietzsche i filozofia*, przeł. B. Banasiak. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G. (1997). *Różnica i powtórzenie*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G. (1999). *Bergsonizm*, przeł. P. Mrówczyński. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Deleuze, G. (2011). *Logika sensu*, przeł. G. Wilczyński. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze, G. (2014). *Fałda. Leibniz a barok*, przeł. M. Janik, S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2000). *Co to jest filozofia?*, przeł. P. Pieniążek. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Descombes, V. (1997). *To Samo i Inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Herer, M. (2006). *Gilles Deleuze: Struktury-maszyny-kreacje*. Kraków: Universitas.
- Kowalska, M. (2000). *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Nail, T. (2023). The Movement of Time. W: R. Luzecky, W.R. Smith (red.), *Deleuze and Time* (27–45). Edynburg: Edinburgh University Press.
- Olkowska, D. (2023). *Time is Real: Deleuze and Guattari, from Chaos to Complexity*. W: R. Luzecky, W.R. Smith (red.), *Deleuze and Time* (11–26). Edynburg: Edinburgh University Press.
- Szumilewicz, E. (2017). O potencjalności Agambena i Deleuze'a. *Teksty drugie* 4, 36–54.
- Tercz, J. (2011). Koncepcja podmiotu w Różnicy i powtórzeniu Gillesa Deleuze'a. *Hybris. Internetowy Magazyn Filozoficzny* 14, 91–107.
- Whitehead, A.N. (2021). *Proces i rzeczywistość. Esej kosmologiczny*, przeł. P. Staroń. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Williams, J. (2011). *Gilles Deleuze's Philosophy of Time*. Edynburg: Edinburgh University Press.

Wroński, J. (2007). Zagadnienie tworzenia w filozofii Fryderyka Nietzschego. *Acta Universitatis Lodzensis. Folia Philosophica*, 19/20, 73–92.

Zalamea, F. (2012). *Peirce's Continuum: A Methodological and Mathematical Approach*, Boston: Docent.

Zourabichvili, F. (1994). *Deleuze. Une philosophie de l'événement*. Paryż: P.U.F.

Abstrakt: Artykuł podejmuje analizę filozofii czasu Gilles'a Deleuze'a w kontekście tzw. radykalizacji empiryzmu, postulującej przejście od epistemicznego (kantowskiego) do ontologicznego rozumienia temporalności. Główną tezę pracy jest twierdzenie, że czas nie stanowi zewnętrznej sceny dla zjawisk, lecz jest dynamiczną siłą twórczą opartą na mechanizmach różnicy i powtórzenia. Analizie poddana jest deleuzjańska koncepcja trzech biernych syntez czasu. Pierwsza synteza (Nawyk) konstituuje „żywą terażniejszość” w procesie wyobraźni i przyzwyczajania. Jest to synteza polegająca na „ściąganiu” chwil, stanowiąca fundament dla późniejszych syntez aktywnych (refleksji i pamięci). Druga synteza (Pamięć) odnosi się do „przeszłości w ogóle” (czystej przeszłości), która nie przemija, lecz współistnieje z terażniejszością jako jej wirtualny warunek. W tej części artykułu analizuje również relację między czasem wirtualnym a empirycznym oraz rolę pamięci mimowolnej. Trzecia synteza (Wieczny Powrót) dotyczy przyszłości jako „czasu pustego” i „wygiętego”, który wiąże się z pęknięciem tożsamości podmiotu („pęknięcie Ja”). Jest to wymiar nowości, w którym wieczny powrót selekcjonuje byty, pozwalając powracać jedynie różnicy. W tekście poruszono także problematykę relacji między wirtualnością a aktualnością oraz zagadnienie „podprzedstawienia” jako sfery warunkującej klasyczne przedstawienie. Konkluzja wskazuje na odejście od filozofii substancji i tożsamości na rzecz filozofii różnicy i powtórzenia, w której podmiot nie jest dany z góry, lecz nieustannie konstytuowany przez serie czasu.

Słowa kluczowe: różnica i powtórzenie, Deleuze, trzy syntezy czasu, rzeczywistość wirtualna, rzeczywistość aktualna, podprzedstawieniowość, przedstawienie

RECENZJE



MICHAŁ KRUSZELNICKI

Wyższa Szkoła Kształcenia Zawodowego Wrocław

 0000-0002-4987-9218

e-mail: michal.kruszelnicki@wskz.pl



Member Since 2023
JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.06>

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

Received: 2026-04-17; **Verified:** 2026-04-20; **Accepted:** 2026-04-20.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: University College of Professional Education (WSKZ) in Wrocław

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

BAŚŃ Z PIEKŁA RODEM: MATUSZEWSKI / SADE

Préface

Autor we Wstępie¹ przedstawia podstawowe założenia swojej pracy, sytuując dwie największe powieści Sade’a – *Nową Justynę* i *Historię Julietty* – w kontekście baśniowego imaginarium, strukturującego dzieło Markiza i nadającego mu wymiar „baśni filozoficznej”. Poszukuje fundamentalnej inspiracji dla Sadycznej wyobraźni i odnajduje ją właśnie w tradycji baśni (tu słusznie mowa o *Tysiącu i jednej nocy* jako przez długi czas najczęściej obok Biblii drukowanego i czytanego dzieła w Europie), w świecie dziecięcych gier i zabaw, w religijnych przekazach martyrologicznych, również uprzystępnianych dzieciom do

¹ K. Matuszewski, *Baśniowe oratorium. O Nowej Justynie i Historii Julietty Markiza de Sade*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2025. Kolejne przypisy do tej pracy lokalizowane są bezpośrednio w tekście z podaniem numeru strony.

ambiwalentnych wzruszeń jeszcze długo przed epoką Sade'a. Dobrze wskazana zostaje rola tych tropów w kształtowaniu literackiej struktury i motywów HJ i NJ. Autor pragnie oddemonizować Sade'a, ukazując go nie jako apologetę zbrodni, lecz jako mistrza narracyjnej fantasmagorii, który w swym dziele tworzy „baśniowe oratorium” o przemocy wpisanej w naturę i wyobraźnię. Teza o powrocie ku dziecięcej, frenetycznej wyobraźni jako źródle markizowej kreacji (inspirowana tekstem Lydiei Vázquez), jest w rzeczy samej intrygująca; nieco bardziej problematyzowany jest w świetle tych rewelacji utrwalony pogląd, że to dopiero romantyzm „odkrywa dziecko”. Naprawdę ogrom tu oryginalnych wątków, których nie znał dotychczas polski dyskurs sadologiczny, choćby fragmenty dotyczące opracowania Antonia Gallonio, hagiografii czy konkretnych technik tortur, które Sade ewidentnie, jak teraz dopiero widać, zapożycza z chrześcijańskiej tradycji martyrologicznej.

Wstęp wciąga, zapowiadając intertekstualną ucztę, a jednocześnie bardzo wysoki poziom intelektualny tej rozprawy, który wzniesie pewnie niejaką barierę dla czytelnika mniej obeznanego z kontekstem literacko-filozoficznym. Cóż z tego? Ktoś tam pewnie uważałby za stosowne sugerować większą syntetyczność wywodu, skrócenia nazbyt może rozbudowanych dygresji wprowadzeniem przypisów objaśniających mniej oczywiste aluzje i nazwiska, a nawet spolszczać wyrafinowane słowa-przeszczepy z języków romańskich i germańskich... Myślę – i nie ja jeden – że uskutecznienie takiej „porady” okaleczyłoby idiolekt polskiego Badacza, z jakiego go znamy i za który tak bardzo cenimy.

Matuszewski stawia we Wstępie silną i frapującą tezę: *Nowa Justyna* i *Historia Julietty* to dzieła, które należy rozpatrywać jako „baśń filozoficzną” – formę gatunkową, w której Sade transponuje dziecięcą wyobraźnię, archetypiczne narracje i fantasmagoryczne struktury w projekt literacki o wymiarze edukacyjno-moralnym, a nawet (jak to baśń) – terapeutycznym. Ten heurystyczny zabieg i odczytanie, jak najbardziej zasadne i inspirujące, można było nieco gruntowniej osadzić w analizie formalnych aspektów dzieła. Autor przekonuje, że: „...HJ sama jest baśnią; tworzące ją strategie narracyjne odpowiadają kanonom tego gatunku literackiego” (s. 16), operuje sugestywnymi wyrażeniami: „bajka

absolutnie erotyczna” (za A. Le Brun, s. 18), owo tytułowe „baśniowe oratorium”, wzmiankuje o baśniowych rekwizytach u Sade’a: „ustronne zamki, skarbcze, klucze, różdżki, proszki do wywoływania magicznych skutków lub będące truciznami, symptomatyczne chusteczki, seksualne maszyny i utensylia” (s. 16), ale to troszkę mało, by pewnie zakorzenić tezę o baśniowej formie powieści Sade’a w kategoriach narratologicznych czy strukturalnych. Słusznie dostrzeżone zostają pokrewieństwa HJ z tradycją literatury szkatułkowej i opowieści ramowej, ale nie dowiadujemy się, jak konkretnie technika narracji ramowej u Sade’a funkcjonuje; na przykład czy, i w jaki sposób, perspektywa narracyjna Julietty wpływa na strukturę fabularną? Jakie są konsekwencje obecności słuchaczy w tekście, czy mamy do czynienia zaledwie z autotematyzacją narracji (na pewno tak jest w przypadku całej opowieści Julietty, czy ekfrastycznych perełek w postaci opowieści Hieronima, Minskiego, Brisa-Testy...), czy może aż z jej destabilizacją (zamazywanie granic między opowiadaniem a *performansem*, historyczny realizm opowieści czy demonstracja wyobraźni + mruganie okiem do czytelnika ++ prowokacja narracyjna dla potęgowania ekscesu...?). Czy i jak baśniowa konwencja wpływa na sposób charakteryzowania postaci, organizację przestrzeni i czasu literackiego, a nawet rozwiązania fabularne (topika baśni, motywy, archetypy)? Czy świat przedstawiony i sam bohater baśni – zwyczajny, codzienny, swojski – przekłada się na Sadyczny świat egzorbitalnego, niemożliwego czy nadprzyrodzonego ekscesu? Czy z gruntu i finalnie optymistyczny charakter baśni (pomimo okropności, jakie często zawierają i uwzględniając przygnębiające Andersen’owskie wyjątki) odpowiada w jakimś choćby małym stopniu pesymistycznemu wydźwiękowi powieści Markiza, które w odwiecznym sporze Dobra i Zła zasadniczo poniżają pierwsze i gloryfikują drugie? Sformułowania o „baśniowych ingrediencjach” brzmią nieco zbyt ogólnie, ale z drugiej strony nadmierna teoretyzacja baśniowego tropu kłóciłaby się z żywą i fascynującą opowieścią o świecie literackim Markiza, poza tym Autor doskonale orientuje się w literaturze poświęconej baśni i ma prawo ograniczyć się tylko do wskazania interpretacyjnie ważkiego tropu.

Première partie: Justine

Część pierwsza książki, nosząca tytuł *Sade transoceaniczny*, stanowi bardzo szeroko zakrojoną próbę uchwycenia kluczowych filozoficznych wymiarów *Nowej Justyny* MdS. Autor stara się odczytać powieść jako nie tyle apologię występku, ile złożony traktat o kondycji człowieka i fundamentalnym napięciu między cnotą a złem, między naturalistyczną wizją życia a idealizmem skazanym na klęskę.

I.I.–I.V. Matuszewski stawia zrazu ważne pytanie o aksjologiczny wymiar *NJ*: czy świat przedstawiony przez Sade'a jest apoteozą popędowego żywiołu (uosabianego przez libertynów), czy może jednak stanowi moralistyczną przestrożę? Autor zauważa, że choć *NJ* wydaje się faworyzować występki, obecność Justyny – heroicznej, choć od początku do końca przegranej – otwiera przestrzeń dla odczytania dzieła jako moralistycznej konfrontacji. Proponuje odczytanie Sade'a jako autora stawiającego dramatyczne pytania o dobro i zło, a nie jednoznacznego rzecznika zbrodni. Markiz nie jest w takim oglądzie „trywialnym obrazoburcą. Oddaje głos cnotcie, która potrafi argumentować, zniewala determinacją, heroicznie zмага się z perypetiami, odnosi mniejsze lub większe sukcesy, a zwłaszcza uruchamia w czytelniku odruch solidarności w toczonej przez nią walce o uznanie i zwycięstwo” (s. 21–22). Matuszewski świetnie rekonstruuje dramatyczne starcie cnoty i występku w powieści, twierdząc (o tym jeszcze zaraz), że choć zło zdaje się triumfować, dzieło nie zamyka się w jednoznacznej afirmacji przemocy – pojawiają się tropy świadczące o sympatii narratora do Justyny, nawet o jej męczeństwie jako figurze Chrystusowej, a tym samym o nieoczywistym znaczeniu jej klęski.

Po takiej, szkicowo zarysowanej przeze mnie drodze, Autor staje wobec problemu ambiwalencji *NJ* i dzieła Sade'a w ogóle. Zabiera się za niego wszelako w sposób nieco zaskakujący, w trybie ukłonu dla znanej aporii, na jaką natrafia stosownie wyewoluowana Sadyczna świadomość, czyli libertyn przesycony niedomiarem doznań i zbrodni, przy tym hiper-refleksyjny, więc coraz bardziej sfrustrowany, toteż chroniący się w lube skądinąd fantazje o zbrodni masowej, kosmicznej,

perpetualnej – o Niemożliwym. Bo też marzenia o totalnej destrukcji wszechświata okazują się nierealne. Sade, zamiast jednoznacznego demona występku, jawi się KM-u jako ironiczny obserwator kabotyńskiej natury zła. Blanchot widziałby rzecz inaczej. Sade wprowadza kluczowe pojęcie apatii po to, by pokazać, że libertyn nie godzi się na bycie automatonem spełniającym odgórnie wydawane (przez Naturę – tę „wyrodną matkę”) rozkazy. Dlatego właśnie się wycofuje, ogranicza w aktywności (co nie wyklucza fantazji i refleksji). „Oziębując” swoją krew, gromadzi potworną ilość energii (jak pająki, węże/żmije [np. żmija sykliwa], albo lwy, potrafiące całymi dniami czekać na właściwą ofiarę), która być może posłuży, jak to ujął Blanchot – „destrukcji totalnej”. Ja *wiem*, że Autor to wszystko *wie* („[u] libertyna apatia zakłada monumentalną inwestycję energetyczną, której skutkiem jest oddzielenie nerwowych włókien od kontaminacji wrażliwości i moralności, ich „de-moralizacja”, s. 269), ale może tu i ówdzie można jeszcze te wątki uspoźnić. Zło u MdS nie musi być zaledwie „kabotyńskie” (s. 269). Ale znowuż – *genius loci* interpretacji!

Czy proponowane przez KM rozwiązanie sprawy *ambiguïté* u Sade’a jawi się jako w pełni satysfakcjonujące? Zobaczmy. Jeśli chodzi o próbę zasugerowania wybitnemu znawcy tematu jakiegoś obszaru do dodatkowej refleksji, wskazałbym na możliwość bardziej formalnego przeanalizowania technik narracyjnych w NJ. Bo przecież fabuły Sade’a oparte są na mechanicznych cyklach powtarzalnych epizodów – zawsze jest pozornie niezbyt groźne „spotkanie”, po nim tyrada libertyna wobec Justyny, w międzyczasie lubieżny eksces, potem cudowna ucieczka Justyny, i tak do kolejnego spotkania z nowym libertynem – które przecież parodiują narracyjne wzorce powieści realistycznej, a już zwłaszcza dydaktycznej. Powtarzalność, schematyzm... to pewne powielające przemoc i degradujące „cnotę” rytuały narracyjne, które podważają zarówno „wyższość” występku (wszak każda jego afirmacja obraca się w rutynę i pustkę), jak i heroizm cnoty (cierpienia Justyny czy innych „ofiar” jawić mogą się też tylko jako (monotonne/ „nudne” jak lubią smęcić „bardzo poważni filozofowie”) reiteracje, dlatego *de facto* nie wstrząsają bardziej zaprawionym czytelnikiem. Inny NAPRAWDĘ nie istnieje u Sade’a (w Polsce podkreślał to oczywiście

B. Banasiak), posiada dziwnie zamazaną twarz i zupełnie niewyraźną osobowość (dziewczyny – skądinąd zadziwiająco odporne na kierowane wobec nich brutalizmy – są zawsze po prostu piękne jak „poranek”, „anioły”, „Gracje”, „nimfy”, etc., chłopcy zaś na ogół mają wygląd „Amorów” i „Adonisów”; nikt nie jęczy, nie rzezi, nie błaga o litość, ofiary są w przeważającej części zupełnie nieme...). Teza, że Sade sympatyzuje z Justyną – najwyraźniej bardzo Matuszewskiemu droga – nie wydaje mi się tedy do końca słuszna, choć dla argumentacji Autora jest kluczowa. Wybrzmiewa ona m.in. tak: „Justyna pozostaje heroiczną personifikacją dobra, nad którego zagładą wyśpiewa narrator szczerą lamentację” (s. 119). Czy „szczerą”? Podobnie nie daję zbyt wiary twierdzeniu, że Sade reaguje od czasu autentycznym frasnikiem na własne koszmary fabularne, np. w epizodzie z matką de Bressaca, na którą syn spuszcza psy, po czym ją sodomizuje. Scena ta – twierdzi Matuszewski – „nie pozostawia obojętnym tego, kto ją opisuje. Co za spektakl! Ukryty przed światem, a dostępny tylko Bogu, który nie ciska jednak swoich, stosownych zaiste z takiej okazji piorunów, lecz beztrząsowo wobec niego milczy. Boska indyferencja bulwersuje też narratora relacjonującego inicjalny gwałt na Justynie” (s. 119). W przeciwieństwie do Autora, który chyba za bardzo zbliża się w tym obszarze do teologiczno-moralistycznego ujęcia P. Klossowskiego, myślę, że to parodia litości, *seulement une blague et moquerie*.

W każdym razie, tu dopiero otwiera się dla mnie problem ambiwalencji. Można by pokazać, że to właśnie rytualizacja narracji wzmacnia dwuznaczność/wieloznaczność dzieła, że mechanicznie powtarzane sesje zbrodni i cierpienia Justyny unieważniają dydaktyczny potencjał fabuły, czyniąc z niej grę pozorów, którą narrator i bohaterowie świadomie inscenizują. Każda „prawda” (czy to materializm libertynów, czy idealizm Justyny) ulega tu fabularno-narracyjnej erozji, banalizacji czy (samo)parodii. Autor zresztą doskonale to wie, pisze przecież m.in., że Sade „to też kłębowski ideał; nie sposób stworzyć z nich spójnego światopoglądu”; „[...] można powiedzieć, że u Sade’a wszystko jest humorem, ironią anulującą pewność, grunt, szansę uprątnienia, koncyliację” (s. 26). No właśnie. Skoro tak, to czy narrator nosi tylko maskę ironii (jego „lament” jest więc dwuznaczny),

czy naprawdę oplakuje cnotę? Scena finalna HJ nad trupem przenicowanej piorunem i zsodomizowanej personifikacji cnoty (Justyny): „Funeralny hymn do szczątków wybrzmi w ustach narratora tonem nokturnowej lamentacji”. Czy można to twierdzenie traktować serio, skoro sam Matuszewski – *with obvious esthetic relish* – referuje scenę groteskowego zaiste sabatu, w dodatku ewidentnie dzieląc entuzjastyczny pogląd Noirceuilu o „gustach Boga”, który szczęśliwie ocalił dla dalszych poczynąń libertynów tylną część ciała bohaterki? KM nie rozstrzyga do końca powyższej sprzeczności. Tymczasem gdyby nieco solidniej zestawień charakterystyczny dla Sade’a schematyzm i reiteracje z tradycją (również opartej na powtarzalnych rozwiązaniach fabularnych) powieści gotyckiej, łotrzykowskiej, baśniowej oraz z tym czymś jeszcze innym, nowym, strasznym w swym szaleństwie (może tym, o czym mówili Sollers czy Blanchot w kontekście dążącego do samowyczerpania języka czy *exigence* „powiedzenia wszystkiego”), można by dowodzić, że to destabilizująca porządek wszelkich znaczeń struktura narracyjna jest głównym nośnikiem ambiwalencji Sadycznego dzieła. Ja oczywiście widzę, dostrzegam, że w przestrzeni książki nieraz odzwierciedla się świadomość Autora spraw, o jakich mówię. Mam jednak wrażenie, że wątki te są za bardzo rozsiane, czasem te w jednym miejscu przeczą innym z drugiego miejsca i to naraża Matuszewskiego na podobne zarzuty. To zapewne cena za stworzenie rozprawy o takiej magnitudzie.

I.VI – I.XXIV. Kolejne podrozdziały przynoszą pełną głębokiej wiedzy i pasji analizę skomplikowanej tematycznie, ideologicznie i retorycznie struktury NJ. Matuszewski bardzo starannie odtwarza świat przedstawiony dzieła. Ukazuje fundamentalne zasady Sadycznych „perwersji”, referuje niemal po kolei akty przemocy, sekwencje orgii oraz ekstrawagancko-światłe nauki libertynów, kreśli nawet topografię zbójcekich siedzib, a nad wszystkim unosi się nimb ironii, humoru i dystansu, w niepowtarzalny sposób ocieplających filozoficzne i literackie monstrualności *chez Sade*, aura bardzo przecież charakterystyczna dla *écriture* łódzkiego filozofa. Sam *Spis treści* staje się zapowiedzią nadzwyczajnego doświadczenia lektury. Już na poziomie tytułów („Cnota,

moralność, obyczaj, te żałosne chimery”, „Lube kazirodstwo”, „Sodomii rozkosz bez konkurencji”, „Nimb zbrodni”, „Co za teatr!”, „Immoralna pedagogika”, „Flagellacja-renowacja”, „Cruelty trance”, „Lans suwerennej zbrodni”, etc.) Matuszewski sygnalizuje, że jego książka nie będzie suchym referowaniem problematyki Sade’a, lecz próbą wejścia w jej ekscesywny, bluźnierczy, teatralny i groteskowy rytm. Można tu wręcz mówić o „efekcie Matuszewskiego” w tym znaczeniu, że Sade sam w sobie zawsze jest wyborną lekturą, ale prawdziwie transgresywny, ludyczny, operowo-teatralny, ostatecznie rzecz jeszcze można: spotęgowany, *amélioré* – staje się *de facto* pod piórem polskiego badacza-entuzjasty – K.M.

Do kwestii aury jeszcze wrócę, na razie kolejna uwaga. W książce Matuszewskiego mamy do czynienia z encyklopedyczną wręcz wykładnią poglądów Sade’a, umocowaną w fantastycznie zmemoryzowanej literze tekstu oryginalnego. Jak to jednak z *summami* bywa – detal za detal; te, które się zawieruszyły, mogą też świadczyć o czymś ważnym dla Sadycznego dyskursu. Czy w wywodach/tyradach libertynów nie ma aby wielu sprzeczności? *Voyons*. Coeur-de-Fer sławi zrazu prawo natury: silny ma pożerać słabego, stan wojny jest naturalnym stanem ludzkości; później jednak, jak pamiętam, uznaje wartość przymierza między „małymi władzami” – choćby tej jego bandy zbójców, którzy muszą współpracować, by przetrwać wobec większej potęgi. Czy więc prawo silniejszego zawsze bezwzględnie obowiązuje? Podobnie u mniha Ambrożego z KMBL: z jednej strony apoteoza życia w lasach, niezależności, odrzucenie społeczeństwa jako jarzma i źródła cierpienia, z drugiej ukłon w stronę idei „sojuszu małych bractw”. I jeszcze, bo niedaleko; siostra leśnego rzezimieszka (C-d-F) – Dubois – wychwala tyranobójstwo, głosi nienawiść do dworu, wszystkich tych mandarynów, co żerują na biednych (NJ, wyd. pol., t. I). Ta sama bohaterka skłonna jest zarazem do admirowania tyranii jako najlepszej formy władzy; podniecają ją wszak krwawe plany i elokwentne pogroźki biskupa Grenoble wobec „ludu”, który wszak potrzebuje „bata” (NJ, wyd. pol. t. VI). Czy Matuszewski dostrzega te rozbieżności? To nie jest żaden spójny czy w ogóle realistyczny system poglądów (o tym jeszcze też za chwilę) – Sade raz odwołuje się do wolności, innym razem do despotyzmu

czy struktur feudalnych, tworząc labirynt kontradiktorycznych tyrad, będących – powtórzmy – jeno retorycznymi popisami, szaleńczo multiplikowanymi maskaradami. Myślę też sobie, że bez jakiegoś odwołania do, dajmy na to, teorii sił, jak u Nietzschego wedle Deleuze’a, wykorzystującego rzecz jasna Spinozę („monstra energii” – takie z kolei fajne wyrażenie promuje amerykański znawca Deleuze’a – Keith Ansell-Pearson w pracy przez siebie redagowanej), trudno jest pogodzić predatorskie apetyty libertynów z ich jednoczesną tendencją do łączywania między sobą bezpiecznych i gratyfikujących, choćby temporalnych, sojuszy (dobrze opracował to zagadnienie B. Banasiak).

Nawiguję z powrotem do aury. Być może ta figlarna atmosfera Matuszewskiego słowa pomoże jakoś rozwiać inną wątpliwość: czy opisywane przez Autora uniwersum jest realne, quasi-realne, czy może teatralne, hiperboliczne i skrajnie sfantazmatyzowane? Może i takie i takie (ambiwalencja)? Matuszewski często brzmi tak, jakby ten świat był jednak rzeczywisty, jakby Sade miał coś naprawdę koherentnego do objawienia/powiedzenia – jakże dokładnie ten świat opisuje! Można odnieść wrażenie, że Autor traktuje tekst Sade’a jako podręcznik, nieledwie *manual* udanego, prawdziwie wyzwolonego, życia seksualnego. Każda „perwersja”, każdy eksces, akt okrucieństwa, perfidia, zbrodnia uzyskują nie tylko usprawiedliwienie, lecz spektakularną promocję, tym bardziej perswazyjną, że podaną w kunsztownie zornamentyzowanym i pełnym entuzjazmu języku. Nie dla KM zastanawianie się nad językiem jako narzędziem przemocy, dominacji i ujarzmiania, narzędziem głuchym na dialog, na opór, na różnicę. O takich funkcjonalnościach języka, ale też o w ogóle o języku ciała, o „ukrywaniu/zakrywaniu kobiet”, o tym, że Sadyczna orgia jest „cicha”, bo tylko libertyni mają głos – pisał jak wiadomo Barthes w *Sade, Fourier, Loyola* [*Sade II*]; Deleuze & Guattari mówili za to o maszynowości ciała i języka, o maszynach pożądających; w świetle ich rewelacji *Nowa Justyna* nie miałaby odniesienia do żadnej rzeczywistości, jak to można sądzić po pieczołowitych sprawozdaniach KM z libertyńskich porad i instruktaży; to maszyna językowa, niemająca innego „celu” poza ślepym i opętanym produkowaniem, powielaniem i intensyfikacją transgresji/przemocy. Cała ta linia krytyczna jest jednak zupełnie obca duchowi lektury proponowanej

przez KM. Więcej nawet, on przeciw niej jawnie wystąpi w jednym z naprawdę polemicznie znakomitych fragmentów pracy, w którym pokaże, że Foucault, który zapewne tylko na wpół szczęśliwie określił Sade'a jako „kaprala seksu”, przeszedł dziwaczną i *de facto* niepokojącą – bo świadczącą o miarowym stępieniu się i zamieraniu jego anarchistyczno-transgresyjnej myśli – drogę, najpierw dostrzegając w latach 60-tych w Sadzie odkrywcę „tragicznej prawdy szaleństwa”, figurę totalnej kontestacji i monument ekscesu, by już w latach 70-tych „zredukować [Markiza] do aranżera sznytu faszystowskiego”, później zaś „rzecznika społecznego i kulturowego nakazu mówienia o seksie”, samemu przyjmując nieledwie pozy piewcy „romantycznej miłości” – jak z nieskrywaną dyssatysfakcją konstatuje KM (s. 448).

„Oceaniczną” część pierwszą, poświęconą ciężkim przygodom Justyny, wieńczy rozdział 24, analizujący egzystencjalną postawę głównej bohaterki, którą Matuszewski wreszcie poddaje własnej ocenie. Tu mówi w sposób zdecydowany, wypowiada własne *credo*: Justyna sama wybiera los ofiary; jej cnota jest formą ucieczki przed życiem i doświadczeniem, bierze się z pragnienia zachowania wygodnej ignorancji i mdłej czystości za wszelką cenę. Jej *emploi* zostaje zakwalifikowane jako chrześcijańskie, a więc istotowo antywitalne, ukierunkowane na cierpienie i śmierć jako groteskową formę ostatecznego spełnienia. [Justyna] „zabrania sobie innej przyjemności oprócz łez” (za fajnym wyrażeniem Angeli Carter). Jej „chłód”, „wcale nie przyrodzony, bierze się z pragnienia bycia ignorantką, gdyż tylko ono zapobiega złamaniu najświętszych zasad”. „Pobożna dziewczyna opiera się ideologii zła, [...] gdyż chce pozostać ofiarą, tkwić głową w zaświatach i uskarżać się na los”. „Odwraca się od działania, doświadczenia, *praxis*, od wszystkiego, co mogłoby uczynić z niej osobę niezależnie od jej płci” (s. 137–138). „Nie osiąga szczęścia nie tyle dlatego, że notorycznie konfrontuje się ze złem, ale raczej dlatego, że wyborem tępego poddaństwa religijnemu prawu wciąż zaprzecza wymogom praktyki i witalności, zapamiętale okłamując siebie”. Nic dodać, nic ująć!

Deuxième partie: Juliette

Część druga książki, pt. *Sade niebotyczny* – przekraczająca rozmachem nawet część pierwszą – zrazu w kilku wprawnych ruchach ukazuje różnicę między z pozoru podobnymi dziełami: „Justyną” i „Juliettą”:

O ile [...] w *NJ* bohaterką była cnota, nawet jeśli sponiewierana, i przy uwzględnieniu tryumfu, jaki odnoszą nad nią niegodziwość, okrucieństwo i zbrodnia, to w *HJ* występek jest na pierwszym planie. Objawia się w blasku afirmacji, serwuje się go w trybie nieogłędnej perswazji, zyskuje rangę precjozalną; bohaterowie obnoszą się z nim jak z najbar-dziej nobliwą dystynkcją, emanują przepychem tego, czego nie da się już przelicytować, bo chodzi wszak o szczyt zawartych w bycie możliwości (s. 146).

Poza pikantnymi *comptes-rendus* z kolejnych orgiastycznych epizodów, czytelnik uczy się, że Sade był zanurzony w filozofii Oświecenia (ateizm, naturalizm, materializm, hedonizm), ale bynajmniej nie stworzył systemu spełniającego kanony racjonalności! Że aranżuje demoniczny co prawda teatr, ale to dla edukacji i pobudzenia refleksji aksjologicznej (o niejakiach wątpliwościach w tej kwestii była już mowa). Przy okazji skrzętne (II.XII –II.XVII), w Polsce dotąd niebywałe, sprawozdanie z recepcji Sade’a w kilku bardziej wybijających się w „sprawie” MdS krajach, nie tylko europejskich (Chiny, Japonia...). Dużo uwagi poświęca się tu technice powieściowej Sade’a, zorientowanej przecież nie tylko na kolportaż oświeceniowych idei, lecz także, a wręcz zwłaszcza, maksymalizowaniu „przyjemności tekstu”. Wałą rolę pełni w powieściach humor, o którym KM wypowiada się ze znawstwem, ostrożnie, w osadzeniu w kluczowej literaturze przedmiotu, ale też nowatorsko. Proponuje postrzeganie Justyny jako „martyrologicznej komedii”, a Julietty jako „komedii eskalującego szoku” (s. 225), a także kapitalnie wyczuwa i podkreśla, że nie każdy zrozumie i doceni Sadyczny humor, uczynić to może tylko czytelnik nietuzinkowy,

wrażliwy, wyposażony w „kompetencje komiczne” (w końcu przeżycie komizmu jest jednym z rodzajów przeżycia estetycznego) i bujną wyobraźnię i takiego właśnie czytelnika Markiz szuka, do takiego się zwraca, od takiego oczekuje partycypacji w... zabawie.

Dalej sunie ów iście kompendialny przegląd filozoficznej problematyki *HJ*: libertyński światopogląd i arcyważny u Sade’a problem Natury, pedagogika *à rebours*, impasy zbrodniczej świadomości i wyobraźnia jako jedyne remedium, pryncypialny ateizm jako minimum krytycznej świadomości jednostki, intempestywność (przedwczesność / wieczne bycie-nie-na-czasie) Markiza, witalistyczna etyka rasowego libertyna-kota (lub pantery...), czyli Julietty, która słusznie uznana zostaje na koniec za pre-Freudowskie wcielenie topowej feministycznej ambicji: „Ciało Julietty narzuca swoje prawa, jest niemal personą, dokonuje pomsty na wszelkich moralnych, religijnych czy ideologicznych zmyśleniach, którymi dotychczas przytłaczano kobiety” (s. 548), etc. Bardzo ładnie i atrakcyjnie to wszystko wychodzi – to przeplatanie się perspektywy teoretycznej (filozoficznej, historycznej i kulturowej) z drobiazgowymi, przynoszącymi radośnie wręcz szokujące egzemplifikacje, analizami Sadycznego tekstu. Nie miejsce tu prosić o oddech, większe rozparcelowanie tekstu w punktach, etc.; ta piekielna komentatorska machina daje już pełną parą. *Exsurgat infernum!* A przed nami jeszcze wielki finał.

L’aboutissement

Gdy część pracy poświęcona hermeneutycznej lekturze *Julietty* zostaje zamknięta, następuje szereg uzupełnień, suplementów, domykający całościowy portret Sade’a nie tylko jako komentowanego szeroko filozofa i pisarza, lecz również jako człowieka. Mowa będzie więc m.in. o jego egzystencji szpitalno-więziennej i relacji z żoną (to naprawdę wdzięczny, w Polsce dotąd zupełnie niedoszacowany temat), nade wszystko jednak liczy się tu ogromne, niemal osobne studium (ponad 110 stron!) poświęcone „promotorom sprawy sadycznej”, czyli *de facto* historii filozoficznej recepcji myśli Markiza we Francji od czasu

poststrukturalizmu (Barthes, Sollers, Foucault, Deleuze, Blanchot, Lacan) i nie tylko. Mamy tu do czynienia z wiedzą wręcz ostentacyjnie ekspercką, osadzoną przy tym w gigantycznej a zarazem arcy-rzetelnie dokumentowanej znajomości źródeł oryginalnych.

Zakończenie rozprawy, zatytułowane *Poetycka (i egzystencjalna) praktyka sadyzmu*, przynosi jeszcze jedną niespodziankę. Będzie to koncepcyjnie zdumiewające, niemniej jednak wspaniałe – a wątek to znany pewnie tylko nielicznym i najbardziej lojalnym czytelnikom prac Matuszewskiego – zestawienie twórczości Sade’a i Bolesława Leśmiana w kontekście rozciągającego się wkrótce na Bataille’a i kilku innych ważnych komentatorów związku witalistycznego erotyzmu ze śmiercią i przemocą. To Matuszewskiemu zawdzięczamy fenomenalne pogłębienie wglądu, że twórczość Leśmiana stanowi połączenie życiowego energetyzmu i mortualizmu i że to właśnie twórca *Sadu rozstajnego*, podobnie jak Sade, arcyśmiało eksplorował granice ludzkiego doświadczenia, ukazując niepokojącą symbiozę Erosa i Thanatosa. Trochę zbyt prędko, odważnie:

„Życie rozkiełznane i ekstatyczne jest dla Leśmiana prawdziwe; inne go przygnębia i odstręcza; innego nie chce. W takiej aurze osadza swoich bohaterów i taką tylko potrafi szczerze firmować. Na najwyższym poziomie – przez niższe, meandryczne, trzeba umieć się przebijać, widząc światło – Sade’a i Leśmiana łączy afirmacja” (s. 577).

Uważniej, dogłębniej:

„[W]italizm BL, choć nieprzejednany, zabarwiony jest melancholią i ostatecznie tragiczny; sytuuje się pod egidą ambiwalencji: życie jest dopingującym wciąż cudem, trzeba się w nim pławić i chłonąć je do ostatka, ale wiedza i autopsja nie pozwalają oddzielić go od cierpienia, nostalgii, niedosytu i rozpacz; eksplozywnemu nieutemperowaniu i wychyleniu ku ekstazie towarzyszy dyskomfort i emocjonalne rozdarcie związane z rozpoznaniem barier, jakie czas, natura i kultura stawiają zapalom ciała i ducha” (s. 555). „Witalizm Sade’a byłby monumentalny i spójny (choć ze wspomnianą rysą resentymentu), witalizm Leśmiana

zaś zespolony z jakimś rudymmentarnym zranieniem, wywodzonym – w emocjach – z rozpoznania i niemożności zapomnienia cienia śmierci. Ten cień i wnoszone przezeń zdeprimowanie usiłuje Leśmian przesadzić (czy je wyegzorcyzmować) swoim entuzjazmem, który jest u niego, jak można przypuszczać, przyrodzoną dyspozycją (pozwalającą radować się i rozkoszować, brać spontanicznie w nawias jawny status *Sein zum Tode*), ale który jest też postulatem: śmierć zbyt gruntownie zinterioryzowana grozi obezwładnieniem, którego najbardziej frustrującym przejawem jest zgnuśnienie, brak polotu, weny czy żaru, jedynie przydających życiu blasku, fundujących jego wartość i sens (s. 554).

To jest filozofia *par excellence*, mająca rzeczywiście wiele wspólnego z Sade'em. Wgląd w problematykę Leśmianowskiego sadyzmu, przejawiającego się w obrazach, okrutnych i perwersyjnych demonstracjach, jako pewien witalny impet, zawsze ambiwalentny, bo prowadzący do momentalnie uszczęśliwiającej, lecz ryzykownej, bo często bezpowrotnej ekstazy, jest niezwykle szeroki, dogłębny, zarazem przydaje całej analizie wymiaru bardzo egzystencjalnego, osobistego, niemal intymnego obcowania z tekstem. To niemal perfekcyjna z punktu widzenia komparatystyki literackiej i bardzo też piękna część książki. Cenna kontrybucja dla *Leśmian studies*; Jacek Trznadel by się kłaniał. A towarzyszą jej bardziej ogólne, spinające całą rzecz koncepcyjną klamrą, spektakularne i doniosłe tezy: o heterologii, o wyrażaniu emocji, doświadczeń ekstatycznych/granicznych, niemożliwych przecież do oddania słowami, o nędzy języka... Sade, Leśmian i Bataille *ensemble* – pod egidą tajemnej, mrocznej wiedzy o erotyzmie. Niesamowite i oryginalne ukoronowanie całości dzieła.

Finale / Conclusion

Pracę Krzysztofa Matuszewskiego, Profesora Uniwersytetu Łódzkiego, pod tytułem *Baśniowe oratorium...* odbieram jako dzieło znakomite pod względem rozległości penetrowanej problematyki, pod względem wrażliwości interpretacyjnej, ale też intelektualnej i moralnej odwagi.

Z filozoficzno-kulturową subtelnością i literackim kunsztem prowadzi on czytelnika przez labirynt myśli i wyobraźni Markiza de Sade. To książka, która nie tylko rekonstruuje skomplikowany świat idei Sade'a, lecz także wpisuje go w kontekst europejskiej filozofii radykalnego materializmu i ateizmu oraz niczym już niedyskontowanego, wyostzonego wręcz na Rodinowsko-Gernande'owski skalpel libertynizmu. Lektura Matuszевского nie poprzestaje jednak na sensacyjnym obrazie twórcy *120 dni Sodomy*. Ukazuje go jako pisarza, którego dzieła są nie tyle skandalami, ile bezkompromisowymi eksperymentami myślowymi. Sade dla KM = *jouissance*, po prostu. Łódzki filozof, filolog i kulturoznawca zawsze pozostał szczerzy przede wszystkim wobec samego siebie; nigdy nie sprzeniewierzyłby się swym najgłębszym – cóż z tego, że diabelsko anarchicznym – przekonaniom i ideom. W najnowszej monografii nie tylko świetnie wydobyl z *Nowej Justyny / Historii Julietty* i opracował fundamentalny problem: pytanie o relację między fikcją „dobra” i błagą płochych uczuć, afirmowanych przez społeczny i kulturowy normatyw, a realnością nieodzownych ingrediencji autentycznego erotyzmu, jakimi są dzikie fantazmaty, „perwersja”, przemoc, zbrukanie, cierpienie, jątrzenie, niespełnienie, etc., lecz także pokazał, że Sade jest po prostu bardzo utalentowanym, doskonale znającym tajniki swego rzemiosła, pisarzem.

Dla Krzysztofa Matuszевского sytuowanie się na granicy poznawczego i etycznego niebezpieczeństwa pisania zawsze było żywiołem. Istnieje wszak ryzyko, że język analizy stanie się mimowolnym przedłużeniem opisywanych ekscesów, że zacznie reprodukować, wzmacniać ich afektywną intensywność. A jednak to niebezpieczeństwo zawsze ulega tu osobliwemu rozproszeniu. Wysmakowana ironia, subtelne zawieszenie tonu, lekko przymknięte oko nieustannie towarzyszące lekturze – wszystko to wprowadza element niepewności, ambiwalencji nie do rozstrzygnięcia. Nigdy bowiem nie możemy – i chyba nie powinniśmy – wiedzieć na pewno, czy Autor rzeczywiście sympatyzuje z przedstawianymi przez Sade'a potwornościami, czy też jedynie poddaje się retorycznej sile przekazu. Ah, „ta dziwna instytucja zwana literaturą”... (Derrida)! W tej szczelinie niewiedzy rozgrywa się jednak zasadnicze napięcie: między grozą a fascynacją, między

dystansem a perwersyjnym uwikłaniem. Nie bez znaczenia pozostaje uwodzicielska precyzja samego języka – jego niezwykła elegancja, jego klarowność, niemal klasyczna harmonia – która, paradoksalnie, łagodzi brutalność opisywanych treści, czyniąc je atrakcyjnymi, a przez to być może jeszcze bardziej niepokojącymi. W efekcie otrzymujemy dyskurs, który nieustannie balansuje na granicy: w nieskończoność generuje i eternizuje własną – oraz samej przemocy – niejednoznaczność.

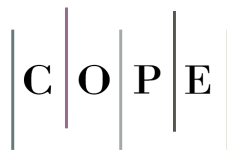
Tym razem Krzysztof Matuszewski prześcignął nawet samego siebie w pokazaniu, jak melodyjnie, jak efektownie, jak kusicielsko pisać można o rzeczach przecież potwornych i niebezpiecznych. Książka *Baśniowe oratorium* to prawdziwie unikalny, spektakularny i potrzebny głos w ponadczasowej debacie nad wielkimi zagadnieniami szaleństwa / literatury, wolności, moralności i nieznającej granic wyobraźni. *Gratias tibi ago, Domine Professor!*

OSKAR SZWABOWSKI

Uniwersytet Pomorski w Słupsku

 0000-0002-7464-0081

e-mail: o.szwabowski@gmail.com



Member Since 2023
JM 17311

<https://doi.org/10.18778/1689-4286.66.07>

HYBRIS nr 66 (2026)
e-ISSN: 1689-4286

Received: 2026-02-03; **Verified:** 2026-02-23; **Accepted:** 2026-02-23.

© by the author, licensee Lodz University – Lodz University Press, Lodz, Poland. This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution license CC-BY-NC-ND 4.0 (<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>)

Funding Information: Pomeranian University in Słupsk

Conflicts of interests: None

Ethical Considerations: The Authors assure of no violations of publication ethics and take full responsibility for the content of the publication.

Declaration regarding the use of GAI tools: None

NIE-LUDZKIE WSPÓŁ-ŻYCIE

RECENZJA KSIĄŻKI MIŁOSZA MARKIEWICZA

PT. *WSPÓLNOTA PO CZŁOWIEKU.*

TOM 1. WSPÓŁ-ŻYCIE

Książka Miłosza Markiewicza wpisuje się w aktualne poszukiwania innych form współ-życia, istnienia po końcu Człowieka. Stawia problem istotny, można wręcz powiedzieć kluczowy. Niemniej, realizacja przedsięwzięcia jest dość problematyczna.

Jest to książka dość erudycyjna¹, można odnieść wrażenie, jakby autor maskował się, chował za innymi. Też przywołując wybrane fragmenty, koncepcje nie stosuje ich konsekwentnie. Markiewicz

¹ Dość, bo jednak miejscami autor pomija istotne publikacje, np. w odniesieniu do edukacji. Nie przywołuje żadnego tekstu, chociaż w pedagogice powstało trochę o posthumanistycznej edukacji. I to również w Polsce. Ale też w zakresie filozofii. Na przykład wiele pisze o tym, że nie możemy poznawczo wyjść poza kondycję ludzką. Rozważania te, ponieważ słuszne, są powtórzeniem tego, co dostrzegł już Bogusławski (2020).

odwołuje się niekiedy do koncepcji od siebie dalekich jak ontologia Deleuze’a a Harmana – i nie czyni nic, aby wyjaśnić, jak je łączy. Z drugiej strony, staje się ona dzięki temu wielogłosowa, miejscami trochę rozproszona, umykająca przed jednoznacznymi stwierdzeniami i prostymi odpowiedziami. Jest ona też kłaczowa – pozornie odchodzi od głównego wątku, rozwija kwestie chociażby aktywizmu społecznego, by następnie powrócić do problemu wspólnoty, ukazując jej właśnie rizomatyczny charakter – by nie powiedzieć, używając innego słownika, totalny. Bo problem wspólnoty to podstawowy problem – „każda wypowiedź z obszaru posthumanistycznego dyskursu jest wypowiedzią o wspólnocie i rozmaitych jej przejawach” (Markiewicz, 2025, s. 16). Markiewicz wskazuje, że wspólnota nie jest czymś wyodrębnionym w rzeczywistości, powiedzmy, że jednym z bytów wśród innych bytów, ale podstawą istnienia, samym życiem, a ponieważ poza życiem nie ma nic, to też nie ma nic, co nie dotyczyłoby wspólnoty, co by się nie działo w jej łonie. I tak, chociaż jest wiele ciekawych kwestii, nad którymi można byłoby się pochylić, jak chociażby kwestia neoliberalnej ekologii, Antropocenu, to ja skoncentruje się – może trochę wbrew intencji autora – na samej wspólnocie. Propozycja Markiewicza wydaje się interesująca, niemniej, o ile dobrze wszystko rozumiem (a zapewne nie), nie jest pozbawiona problemów.

Markiewicz myśli i pisze po Człowieku. Co to znaczy? Zaczniemy od oczywistości, że nie chodzi w posthumanizmie o wymazanie człowieka. Chodzi o odejście od pewnego sposobu ujmowania człowieka, myślenia o nim jako o czymś wyjątkowym, niepowtarzalnym i istniejącym w odseparowaniu od świata i innych. To Człowiek jako pewna idea, która konkretyzuje się w uprzywilejowanym, sprawnym, białym mężczyźnie. To Człowiek norma. To Człowiek, który hierarchizuje byty i tylko sobie przypisuje sprawczość. To Człowiek, który może spojrzeć znikąd, stanąć poza relacjami i nimi zarządzać. To też Człowiek-Bóg. I Człowiek odcielesniony. Ten Człowiek to humanistyczna przemoc wobec tego, co nie-ludzkie (zob. Stirner, 1995), kobiece, kocie, psie, dziecięce, bydłęce. Konkretnie zostaje albo dopasowany do normy Człowieka, albo uznany za byt nie-ludzki, a tym samym gorszy, nieważny.

Posthumanizm sprowadza człowieka na ziemię, kończy z religijnym wyalienowaniem i przemocą jednej normy.

Posthumanizm próbuje ująć człowieka jako byt konkretny, ucieleśniony, stający w jednym rzędzie z innymi bytami, uwikłany w świat, nieustannie współtworzony przez to, co inne. Posthumanizm zmierza ku pojedynczości rozumianej nie jako byt wyizolowany, lecz jako element dynamicznego splotu w procesie powszechnego stawania-się.

Uwzględnienie tego, co nie-ludzkie, stwarza problemy, jak pisać czy mówić, by nie była to mowa arcy-ludzka. Markiewicz pyta: „czy jesteśmy w stanie godnie mówić o tym co nie-ludzkie ludzkim językiem? Czy będziemy musieli stworzyć całkowicie nowy słownik by mówić o postantropocentryzmie?” (2025, s. 42). Z pomocą przychodzi metafora – mówienie niedosłowne, które umożliwia przemówienie tego, co pomiędzy słowami. Nie chodzi jednak o przekroczenie naszej kondycji na mówienie językiem kotów. Jest to złudzenie. Zresztą niebezpieczne etycznie, bo pozwalające się podszyć pod Innego, i na uzurpację jego głosu.

Może więc nie powinniśmy opierać postantropocentrycznej perspektywy na złudzeniu, że oto wyjdziemy poza ludzką perspektywę i spojrzymy na rzeczywistość z lotu ptaka [...] byłoby to krzywdzące i nieuczciwe właśnie wobec ptaka, kiedy próbowalibyśmy przekonać i jego, i siebie, że potrafimy spojrzeć na świat jego oczami (Markiewicz, 2025, s. 48–49).

Nie chodzi więc o próbę przejęcia, a tak naprawdę wymazania, cudzej perspektywy. Ruch idzie w inną stronę – nie poza siebie, ale w stronę siebie.

Chodzi o ujęcie siebie tu i teraz, w swoim konkretnym ucieleśnieniu, ze świadomością własnych uwikłań i ograniczeń perspektywy. Mamy tutaj powtórzenie tego, co stwierdził pięć lat temu Bogusławski: „nie do uniknięcia jest antropocentryzm poznawczy” (2020, s. 71). Przy czym nie chodzi o to, że jest to poznanie najlepsze, ale po prostu,

jedynie które jest nam dostępne. To przez nasze ułożenie, ucieleśnienie, w konkretnym tu i teraz w relacji z innymi, z nie-ludźmi, możemy wypowiadać się o tym, jak my w tych splotach istniejemy. To jest bliższe mi podejście, które rozwijam w ramach tak zwanej autoetnografii odzwierzęcej, w której to dokonujemy odpowiedzi na głos Innego (Szwabowski, 2023, 2025).

Słusznie autor podkreśla też, że poznanie ludzkie musi ulec przekształceniu. Nie wystarczy tylko odejście od uznania go za najlepsze, za model, ale też o reformę naszych praktyk. Mianowicie o odejście od spojrzenia na rzecz innych zmysłów.

W kulturze Europy Zachodniej przyzwyczailiśmy się do postrzegania świata za pomocą wzroku, podczas gdy pozostałe zmysły – słuch, smak, węch, dotyk – pozostawiliśmy na dalszym planie. Uwierzyliśmy w to, że świat da się przedstawić za pomocą obrazu, że jego właściwości są przede wszystkim pozostałym „-centryzmem” (Markiewicz, 2025, s. 67).

Dominacja wzroku jest efektem treningu metodologicznego i jest powiązana z dominacją pozytywistycznego poznania (zob. Weaver i Snaza, 2017). Spoglądanie uprzedmiotawia świat, bazuje na teorii odbicia, na tworzeniu reprezentacji. Poznanie jako spoglądanie jest odtwarzaniem istniejącej zewnętrznie rzeczywistości. Żywi złudzenie, że badacz jest obok, poza, nieunikniony i oddaje świat takim, jakim jest – jakim się jawi. Oczywiście, jego oczy muszą przejść odpowiedni trening metodologiczny, ale mimo wszystko – spojrzenie jest zdystansowane i niezafałszowane. Posthumanistyczna wrażliwość, nauka i poznanie, muszą odrzucić dominację oka. W zamian postuluje się uruchomienie innych zmysłów – większe ucieleśnienie poznania. Ta zamiana zmysłów pozostaje w książce jednak deklaracją. Autor osuwa się w wytarte koleiny i wielokrotnie pisze o poznaniu w kontekście spoglądania i wzroku. Trochę szkoda, że w budowaniu ontologii posthumanistycznej nie wykorzystał ciała – możliwe, że dotyk byłby dla niego czymś, co pozwoliłoby mówić o zmianie jakościowej w relacjach.

Mógłby też stanowić podstawę tworzenia relacji etycznych (zob. Sieczkowski, 2025; w kontekście socjologicznym Konecki, 2005).

Tak jak tekst nawiedza w języku „spoglądanie”, tak też myślenie zdaje się nawiedzać upiór pozytywizmu. Nie przejawia się on w całej krasie, ale pracuje podziemnie. Pojawia się już w samym zamyśle książki. Markiewicz pisze: „Mnie natomiast interesuje tutaj zagadnienie wspólnoty ontoepistemologicznej” (2025, s. 17). „Posthumanistyczna wspólnota ma bowiem charakter ontoepistemologiczny – jest przede wszystkim rodzajem perspektywy poznawczej, a nie zasad” (2025, s. 262). Dokonuje on tutaj cięcia między bytem, poznaniem a etyką. Splata te pierwsze (choć też problemowo, o czym za chwilę), ale już nie etykę, uważając, że można ją wywieźć z ontologii. Wydaje się, że stanowi ona nakładkę. Dodatek. To, że nasze poznanie jest wolne od etyki, jest pozytywistycznym złudzeniem. Tak samo jak wolność od niej bytu czy istnienia. Warto wskazać, że u Barad (2024) mamy ontoepistemoetykę. Te trzy elementy są nierozdzielne od siebie. Poznanie jako wytwarzanie rzeczywistości tworzy też określone znaki na ciałach.

Kolejnym przejawem pozytywistycznego ducha jest to, że on odkrywa świat takim, jakim jest. Wprawdzie dostrzega to, jak się jest uwikłanym – to jednak mamy tutaj pewne coś na zewnątrz, co jedynie odkrywamy. Odnoszę wrażenie, że posthumanistyczna wspólnota jest u Markiewicza dana, a tym samym, niejako wbrew sobie, umiejscawia ją poza stawaniem-się, poza relacjami. Pisze między innymi tak:

sploty tworzące współ-życie są podstawą istnienia – poznanie wpływa na nie o tyle, o ile wpływa jednocześnie na nas samych, jako że istniejemy intra-aktywnie. Może zmienić charakter dotychczasowych relacji, w sensie naszego do nich stosunku, jednak na pewno nie zmienia ani nie niszczy samych relacji. Te bowiem mają wymiar ontoepistemologiczny (Markiewicz, 2025, s. 206–207).

Rozumiem, że podstawą jest życie jako *dzoé* i fakt, że jesteśmy w relacjach jako istniejące i nie możemy nie być w relacjach. Problemem jest to, że Markiewicz nie dostrzega produkcyjności poznania. Tego,

co jest u Barad, że w zależności od poznania, które jest materialne, od urządzenia, jakie skonstruujemy, bytów, jakie zaangażujemy, takie też byty będziemy mogli wyłonić. Poznanie narusza układ – bo aby zaistnieć, wytwarza pewną rzeczywistość. Tymczasem Markiewicz sprowadza wszystko do pracy nad naszymi zdolnościami poznawczymi, nad pracą nad naszą świadomością – „zmiany naszego stosunku”, nie zaś samych relacji – urywania niektórych i powoływania nowych.

To dane, to też niezmiennie relacje. Mam problem ze stwierdzeniem o niezmienności relacji – bo jednak relacje ulegają ukonkretyzowaniu się w wymiarze *bios*. To by zaś oznaczało, że jako *dzoé* relacje są nieokreślone i nie można wyjść poza stwierdzenie wzajemnych relacji. Nic jednak o naturze tych relacji nie można powiedzieć. Są one poznawalne jako istniejące, ale nie są one rozpoznawalne jako relacje między pojedynczościami. Markiewicz pisze na poziomie właśnie nie konkretnych istnień i konkretnych relacji, ale w bardzo ogólnych kategoriach. Często odwołuje się na przykład do „rzeczy” albo „nie-ludzi”, które są bardzo pojemne i można powiedzieć, że zbyt pojemne. To jakby mówić o kotach, zamiast o konkretnym kocie czy kotce. Sprawia to, że pojawia się pewna kategoria *my*, która ujednolica, to co pojedyncze – wymazuje. Przez to umykają nam konkretne istnienia, konkretne sploty, niepowtarzalne.

Markiewicz zaraz jednak zauważa, że takie ujęcie wspólnoty może zagrażać indywidualnej tożsamości. Ratunek odnajduje w pojęciu *chaosmosu*, chociaż tak naprawdę to czerpie z Guattariego jego koncepcje subiektywności. Wskazuje tutaj na to, że jest to pojedynczość tworzona przez nieustanne zmieniające się sploty.

Tworzą mnie Inni, a Ja tworzę Innych w takim sensie, że istniejemy wzajemnie w sobie. Przykładowo moja tożsamość (jak i każda Inna) zawsze jest obrazem stanowiącym wypadkową spojrzeń pochodzących z zewnątrz, od Innych, ale również z wewnątrz – mojego własnego dyscyplinującego spojrzenia, poniekąd powtarzających siatkę zewnętrznych spojrzeń. Podobnie rzecz ma się z odgrywaniem rozmaitych ról społecznych. Ludzcy Inni składają się więc na moje istnienie przede wszystkim w sposób dyskursywny czy też tożsamościowy, ale

nie-ludscy Inni również mają w moim istnieniu swój znaczący udział: cząsteczki powietrza, którym oddycham, promienie światła, które odżywiają moją skórę, bakterie, dzięki którym trawię pokarm, środowisko, w którym żyję, koty, z którymi mieszkam, ubrania, które noszę, narzędzia, które pozwalają mi wykonywać moją pracę, instytucje, których jestem członkiem. Nie mówiąc już nawet o dalszych ludzkich i nie-ludzkich uczestnikach i uczestniczkach relacji, w których się znajduję – ludziach i maszynach wytwarzających moje jedzenie, systemach produkcji oraz ich politycznych uwarunkowaniach itd. (Markiewicz, 2025, s. 208).

Pomijam tutaj bardzo mocne podkreślenie wzroku, obrazu – „tożsamość jako obraz”. To jest wynikiem chyba szybszego pisania niż myślenia. Problem jest tutaj znacznie istotniejszy – mianowicie to, że jeżeli już mówi o jakimś Ja, to przeskakuje na poziom *bios*. Nie jest w stanie na poziomie *dzoé* ukazać, że pojedynczość zostaje zachowana. Wydaje się, że jego stosunek do śmierci pokazuje to, jak bardzo nie dostrzega pojedynczego istnienia. To jest to, że splot jest jedynie pozytywny i wzrastający. Przyjrzyjmy się tym kwestiom.

Zacznijmy od tego, że Markiewicz proponuje nam bardzo pozytywną wizję życia, pozbawioną wszelkiej negatywności. Odwołując się do Deleuze’a i Guattariego nie dostrzega, że chaos ma jednak charakter destrukcyjny, że mówimy w przypadku chaosmosu o ciągłym oscylowaniu między kodowaniem i dekodowaniem, między reterytorializacją i deterytorializacją. Sploty się zaplątują, ale też zastygają i rozpadają się. I chociaż życie ma u nich twórczy charakter, jest nieustanną obfitością, to dla pojedynczości jest to nie tylko rozkwit, ale też anihilacja. Życie potrafi zamierać, faszyzować się. Nie wszystkie relacje mają takie same jakości, nie wszystkie mają taką samą jakość i nie wszystkie tak samo służą stawaniu-się. Tymczasem u Markiewicza nie ma tej oscylacji, tego stawania-się i rozpadania, ale też zastygania. Nie ma ubywania. Jest tylko przyrost. „Moje życie jest więc zawsze współ-życiem, skutek czego raczej mnie przybywa, niż ubywa” (Markiewicz, 2025, s. 209). Ze swojej perspektywy nie jest on w stanie dostrzec tego, że można być w takich splotach, w których będzie mnie ubywać,

w których stawanie-się będzie wiązało się z moim zanikaniem. I nie stawaniem się Innym, ale rozumianym jako zanikanie, kurczenie się i rozpadanie. Nie jest tego w stanie dostrzec, bo w swojej perspektywie współ-życia jednak pomija to, co pojedyncze, niepowtarzalne złożenia, na rzecz jednolitych połączeń, niezróżnicowanego życia, w którym też nie ma miejsca na śmierć. Te dwa elementy – niedostrzeganie tego, co pojedyncze, naprawdę konkretne, i niedostrzeganie śmierci – są ze sobą powiązane. I nawet stosując cięcie autora i mówiąc jedynie o ontoepistemologicznym wymiarze myślenia, ujmowania wspólnoty, to również tutaj mamy do czynienia z przerażającą nie-obecnością.

Markiewicz przyjmuje niekończący się, pozbawiony śmierci proces stawania się. Markiewicz spłaszcza relacje, jego horyzontalizm to płaska przestrzeń bez żadnych pofałdowań, tak płaska, że pozbawiona wszelkiej różnicy i jakości. Tym samym można się zgodzić z Bogusławskim, który stwierdza w kontekście takiej ontologii, że „spłaszczenie świata do pola kłębiących się relacji traci z oczu wyjątkowość bytów i ich światów” (2020, s. 66). Markiewicz rażąco podąża tym tropem. *Dzoé* jako wieczne życie może prowadzić do ujednolicenia, a przez to zignorowania konkretnych relacji, na rzecz stawania-się, które jest określonym ruchem, nieustanną przemianą materii w zamkniętym obiegu. Mamy tutaj do czynienia z wiecznym życiem. „Powstaliśmy z życia i jesteśmy przejściem do innego życia. Powstaliśmy z nieporównywalnie bardziej cudownych roślin i zwierząt i w nie się obrócimy” (Heinrich, 2014, s. 9). Ten sam obraz odnajdziemy u Domańskiej w *Nekros* (2017). I zostaje on powtórzony u Markiewicza. Wydaje się, że autor przyjmuje tę wizję życia jako zamkniętego ruchu i pełni, przez co nie może się skonfrontować z rozpadem relacji, a tym samym z faktem śmierci. Jest tylko życie ze stawaniem się i fakt pierwotnej relacyjności, sieci, w której tkwimy. Niemniej, jednostki ludzkie i nie-ludzkie, pojedyncze istnienia, wyłaniają się w *bios* i tam konkretyzują relacje – i też je tracą (zob. Szwabowski, 2023). Markiewicz zresztą sam to przyznaje, pisząc, że *dzoé* nie ma śmierci: „w *dzoé* nie istnieje śmierć jako taka [...]. Śmierć w *dzoé* to zaledwie przemiana, przejście od jednego stanu do drugiego, raczej część cyklu niż jego zamknięcie” (Markiewicz, 2025, s. 212). To proste rozwiązanie, wydaje się trochę prostackie

– w tym sensie, że oznaczałoby, że *dzoé* jest nie tylko pozbawione mąski, ale też twarzy. To po pierwsze. Po drugie, takie ujęcie nie jest w stanie wyrazić końca relacji. Przykładowo, kiedy ktoś umiera, to nie mogę już podejmować wielu praktyk, doświadczać wielu rzeczy, moje sploty ulegają niekiedy radykalnemu przekształceniu. Wrażliwa myśl posthumanistyczna musi zmierzyć się ze śmiercią na poważnie, musi uznać, że mamy do czynienia ze wspólnotą śmiertelnych (Roeske, 2025; zob. też Szwabowski, 2026), a nie jak w narracji Markiewicza – nieśmiertelnych, przez co te różne ja, ludzkie i nie-ludzkie ulegają rozmyciu. Nie wiem, czy jest coś dalszego od realnego doświadczenia śmierci Innego niż stwierdzenie, że „śmierć ludzkiej jednostki nie jest śmiercią Ja, ale [...] śmiercią zaledwie części Ja” (2025, s. 212). Widmowe bycie tego, kto odszedł, jest odmienne, to inne splątanie – jakościowo odmienne, związane z innymi praktykami, innym rodzajem troski, innym współ-byciem. Trudno powiedzieć, że Juliuszek – kot, z którym mieszkaliśmy – dalej żyje, podobnie jak Wilku czy Rudzio – dwa psy z którymi również zamieszkiwaliśmy. Ci nie-ludzie odeszli – ich Ja się rozpadło, ta pojedynczość się skończyła. Markiewicz dostrzega jednak jedynie pełnię, a nie ziejącą pustkę. Nie jest w stanie zróżnicować tego, co żywe i martwe, bo jego ontologia mu na to nie pozwala – wiec czyniąc wszystkie byty nieśmiertelnymi, uśmierca ich jednostkowość, ich ucieleśnienie tu i teraz. To jest problem posthumanizmu na który wskazywała między innymi Monika Rogowska-Stangret – tak ujęte życie, wprawdzie bez śmierci, afirmatywne, to jednak wymazujące wszelkie postaci, stające się bezosobową, anonimową siłą (2021).

Na marginesie, interesujące jest, że autor pisząc o śmierci pisze jedynie o śmierci ludzkiej. Zupełnie nie dostrzega, czyni nie-obecnym, śmierci nie-ludzi. Czy powielił złudzenie humanizmu, że śmierć dotyczy tylko ludzi? Wszak pisze wprost „tylko ludzkie ciało umiera” (Markiewicz, 2025, s. 212). Myślę, że w tym ześlizgnięciu się narracyjnym ujawnia się nieprzemyślenie śmierci. Co dzieje się z ciałem kota, psa, muchy? Traktując śmierć jako dotyczącą tylko ludzi, można łatwo odrzucić ją i wykluczyć z życia, czynią ją tylko jednym z jego ruchów. Poza tym, jak można powiedzieć o ciele, że to tylko ciało, „tylko ciało umiera”, gdy chwilę wcześniej ukazuje się wagę ucieleśnienia?

Może wydawać się, że wspólnota posthumanistyczna Markiewicza zostaje znaleziona, a nie stworzona. Tak jak pisze, że ona już jest – niezależnie od naszych działań, od naszych rozpoznań. Z drugiej strony, przez jego pisanie niekiedy przechodzi duch projektowania, który niby odrzuca. To wspólnota, którą trzeba tworzyć, powołać. „Postantropocentrycznie rozumiany świat nie może opierać się na relacjach podległości, a na egalitarnych sposobach współ-życia” (Markiewicz, 2025, s. 227). Czy to zdanie rozumieć jedynie jako wskazówkę epistemologiczną? Czy może jednak jako aktywistyczne wezwanie, jako postulat, jako ustanowienie pewnej zasady, która ma organizować relacje we wspólnocie? Nawet jeżeli jest to kwestia epistemologii i pedagogiki spojrzenia człowieka, to oznacza ono, że człowiek ten, po wyedukowaniu się posthumanistycznym nie tylko będzie inaczej widział relacje, ale też inne relacje tworzył. Bo porzuci relacje podległości. Inaczej mówiąc, epistemologia prowadzi do działania, do etyki. Znowu nieunikniony splot ontoepistemoetyczny. Ponadto, wskazuje nam to stwierdzenie na to, że można żyć niewłaściwie i właściwie. Zgodnie z istniejącą wspólnotą i niezgodnie z nią. W takim przypadku zaś musimy naszą narrację uzupełnić o etykę. Markiewicz nadbudowuje tę etyczną refleksję posługując się metaforą domu.

Dlaczego Markiewicz wybiera kategorie domu do opisu relacji posthumanistycznej wspólnoty, a nie na przykład ulicę? Wydaje mi się, że jest to dość problematyczne – i to nie ze względu na antropocentryzm kategorii. Po pierwsze, w rozważaniach takich brakuje negatywności, która czyni myślenie trudniejszym. Mówiąc o domu jako przestrzeni totalnej, nie musimy przejmować się bezdomnością. Mamy figurę gościa i gospodarza, które splatają się w jedną – w gościnarza. Obie te figury są jednak w pozytywnej relacji do domu. Zamieszkują przestrzeń gościnną, przez co i łatwo wytwarzać gościnne relacje. Zwłaszcza, że nawiedzają nas też gospodarze-goście, a nie uzurpatorzy, dominanci, czy inne istoty o mrocznym, destrukcyjnym charakterze. To jednak w perspektywie Markiewicza jest niemożliwe, skoro wygnał mrok śmierci, to wszystko jest radosne i uśmiechnięte. Co jednak istotniejsze, nie zostaje uwzględniona sytuacja, gdy ktoś domu nie ma. Jej dom został zniszczony bombami, zabrany przez bank lub spłonął przez przypadek. Albo

urodziła się istota na ulicy. Można oczywiście argumentować, że wtedy ulica staje się domem. Że karton to dom, w którym przecież też możemy być gościnarzem. To wydaje się jednak unikiem. Uliczne-stawanie-się jest jakościowo inne od domowego-stawania-się. Z filozoficznego, odcielesnionego poznania można postulować brak jakościowych różnic, ale można pokusić się o zwrócenie uwagi na brudny, cielesny fakt, krótkości życia bezdomnego kota w porównaniu z kotem domowym. Też przeżywanie tego stawania się jest różne. Egzystencjalne doświadczenie braku domu niekiedy zostawia rany nie tylko na kocim ciele, ale też znaczy jego psychikę. Trauma ulicy pozostaje jeszcze długo po tym, jak odnajdzie dom, w którym stanie się gościnarzem. To pominięcie prowadzi do unieważnienia tego, co materialne. Markiewicz może pisać o gościnności, ignorując materialną infrastrukturę wspólnoty. Tymczasem, na przykład nasze miasta, muszą zostać konkretnie przebudowane, aby uwzględnić interesy istnień innych niż Człowiek. Samo nasze gościnne nastawienie niewiele tutaj zdziała, jeżeli nie wprowadzimy konkretnych planów przebudowy. Metafora domu czyni te zagadnienia nie-obecnymi.

Markiewicz stwierdza, że istnieje wiele różnych domów, ale zamiast zróżnicowania domów, naszego udomowienia, otrzymujemy abstrakcyjną kategorię „tu”. Sensowne rozważanie wspólnoty posthumanistycznej musi sięgnąć do konkretności – do obozów dla uchodźców, do farm drobiu, do hoteli robotniczych w Chinach, do luksusowych willi, do slumsów, do zamkniętych osiedli, domków jednorodzinnych i bloków z wielkiej płyty, do gniazd w koronie drzew i szczurzych nor w piwnicach. „To właśnie dzięki konkretnemu ‘tu’ następuje bowiem ‘przylegnięcie do życia’” (Markiewicz, 2025, s. 249). Dzięki zróżnicowaniu „tu” można zauważyć, że różnie do życia przylegamy, a tym samym współ-życie jest bardziej zróżnicowane i stwarza wiele problemów – też w relacji do domu, który nie dla każdego jest tym samym, nie w takim samym stopniu zamieszkiwanym, czy w ogólnie możliwym do wejścia.

W metaforze domu pobrzmiewa też schronienie. Przed czym chronić się we wspólnocie posthumanistycznej? To jednak mury, drzwi i okna, które zamykamy. Tworzy się domy, by się chronić, by się oddzielać.

Nie-ludzkie zwierzęta budują swoje schronienia, tak by stanowiły zapórę przed drapieżnikami. Czy dom, schronienie, nie zakłada, że istnieją drapieżnicy, którzy chcą unieważnić określone stawanie-się, rozerwać sploty? Ten element drapieżności, niebezpieczeństwa życia, jego destrukcyjnego wdzierania się jest również u Markiewicza nie-obecny.

W swoich rozważaniach Markiewicz jest bardzo ogólny. Posługuje się niemalże sloganami o równości, horyzontalności., które nie znaczą wiele, a mogą też znaczyć coś nie do końca akceptowanego. Jak już wspomniałem, autor zastrzega, że nie podejmuje refleksji etycznej, a tylko ontoepistemologiczną. W „pandemicznym postscriptum” odnosi się do tego, że ujednolicenie wszystkich bytów prowadzi do tego, że szczepionki można uznać za nieetyczne, że refleksja ta nie ma nic do powiedzenia w kwestiach praktycznych. Przywołuje tutaj argumenty Nowaka (2018). W odpowiedzi pisze:

Zarówno pandemia, jak i szczepienia wykazują raczej bliskość z myśleniem wspólnoty niż z prosto pojmowaną immunizacją. Ta ostatnia związana jest bowiem z kategorią nie-obecności, z którą łączy się sugestia, że to Inny czy obcy przynoszą chorobę, zawsze z zewnątrz, podczas gdy w rzeczywistości nie-obecne wirusy współ-żyją z nami od zawsze właśnie w ramach posthumanistycznej wspólnoty – poszukiwanie ‘na zewnątrz’ wszelkich winnych pandemii to próba negacji postantropocentrycznej neomaterialistycznej *communitas* (Markiewicz, 2025, s. 262).

Markiewicz stwierdza, że szczepienie to przecież wnoszenie wirusa do organizmu. Nie wiem jak tego typu refleksja odniosłaby się do bakterii i antybiotyków. Odkazania przestrzeni, które przecież zabijają bakterie.

Wydaje się, że to spłaszczenie i ujednolicenie relacji jest bardzo problematyczne. Zwłaszcza, gdy operujemy bardzo ogólną kategorią nie-ludzką. Czy możemy wywieść etykę z tego typu ontologii? Przecież rzeczy wymagają od nas innej troski niż zwierzęta poza-ludzkie. Inne praktyki są możliwe wobec ogórka, a inne wobec psa. Etyka wymaga zróżnicowania, rozgrywa się w przestrzeni *bios*.

Te uwagi prowadzą do kolejnej wątpliwości. Na ile koncepcja ta jest użyteczna. To znaczy, na ile pozwala nam myśleć etycznie i uwrażliwia nas na Innych. Pierwsza obawa jest taka, że w koncepcji tej mogę uzasadnić zjadanie innych zwierząt, w sumie też ludzkich, bo skoro nie ma śmierci, a tylko cyrkulacja materii, w wiecznym kręgu życia nazywanym stawaniem się, to jedynie zmieniam stan, ale nie przyczyniam się do końca istnienia danej jednostki. Odrzucenie śmierci, brak uwzględnienia końca relacji, prowadzi do nieciekawych konsekwencji. Rozbrzmiewają one najgłośniej w kwestii etycznej, ale też ontologicznie nie są przekonujące. Deleuze i Guattari jednak myślą w napięciu, ukazują wyłaniające się struktury, istnienie przyjmuje konkretne formy, jest w pewien sposób produkowane. Markiewicz, pisząc o Antropocenie, wspomina o produkowaniu świata przez kapitalizm – ta perspektywa jednak zanika, gdy zaczyna koncentrować się na samej wspólnotcie. Tak jakby kapitalizm nie przynależał do porządku ontologicznego i epistemologicznego. To bezosobowe życie, niezróżnicowane relacje, nie są w stanie pozwolić nam czytać świata w sposób produktywny.

Koncepcja Markiewicza czyni obecnym to, co wcześniej było nie-obecne. Podkreśla pierwotność relacji i niemożliwość uniknięcia bycia w świecie. Ten fakt, że jest się już we wspólnocie, a nie do niej wchodzi, że jest się bytem wspólnym, stanowi niewątpliwie ważnym spostrzeżeniem. Chociaż nie odkrywczym. To, że relacje są pierwotne, to że jest się ze świata, to ABC posthumanizmu. Ponadto ten plus wiąże się jednak z minusem. Koncentrując się na *dzoé* pomija problem *bios*.

Pomijając problem śmierci i konkretnych relacji otrzymujemy wizję wspólnoty, która wszystko zbyt ujednolica. Rozpatrzę to z kilku poziomów. Po pierwsze, problemem jest nieproblematyzowana horyzontalność wszystkich bytów. O ile na poziomie ontologicznym nie budzi ono wątpliwości, to już na poziomie etycznym tak: czy horyzontalność wszystkich istnień oznacza, że tak samo mamy traktować psa, odkurzacz, bakterie, komputer i szczura? Nie dostrzega się, że istnienia mogą mieć różne interesy, niekiedy sprzeczne, i nie wszystkie mogą czy powinny być spełnione. Powstrzymuję się od jedzenia mięsa, ale czy w przypadku infekcji powinien powstrzymać się od brania antybiotyków?

Tak jak na poziomie ontoepistemologicznym w przypadku wspólnoty ignorowany jest element *bios*, tak też etyka, która na niej autor buduje jest abstrakcyjna, odcieleśniona i niekonkretna. Tymczasem mamy interesujące próby konkretnych ustanowień wspólnot więcej niż ludzkich (Meijer, 2021a, 2021b; Donaldson i Kymlicka, 2018). Tego typu rozważania są znacznie bardziej zakorzenione w konkrecie, w ucieleśnieniu i uwzględniają różne splatania i różne mikrowspólnoty, które nachodzą na siebie i wchodzą w konflikty. Myślę, że sensowne rozważania o posthumanistycznej wspólnocie muszą operować na konkretnych ucieleśnieniach, dostrzegać wymiar *bios*, tego co się usztywnia, jak i fakt śmierci. Musi też wskazać na różnice jakościowe między splotami. Różnica w diecie mięsnej i roślinnej jest nie tylko różnica etyczną, ale też ontoepistemologiczną. Nie dostrzeżemy jej, przyjmując epistemologię i ontologię autora.

Na zakończenie podkreślę, że warto przeczytać książkę Markiewicza, bo zawsze lepiej czytać niż nie. Niestety, jest to projekt chybiony. Należy wziąć na poważne pod uwagę śmierć jako realne zjawisko, materialne zróżnicowanie naszych „tu” i naszych ciał, dostrzeżenie tego, co negatywne, destrukcyjne, okrutne. Również to, że nie mamy do czynienia z ustanowioną harmonią życia, lecz ze ścieraniem się sprzecznych interesów, które blokują stawanie-się jednych, unieważniają konkretne, ucieleśnione bycie innych. Bez tego mroku nie da się poważnie pomyśleć wspólnoty posthumanistycznej. Jest to wciąż zagadnienie, które wymaga pracy intelektualnej i organizacyjnej. Perspektywa Markiewicza jest mało pomocna w tym zadaniu. Gorzej – wydaje się prowadzić na manowce.

Bibliografia

- Barad, K. (2024). *Spotkanie z wszechświatem w pół drogi. Fizyka kwantowa a splątanie materii ze znaczeniem*, Poznań: Wojewódzka Biblioteka Publiczna i Centrum Animacji Kultury w Poznaniu.
- Bogusławski, M.M. (2020). *Wariacje (post)humanistyczne*, Łódź: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Łódzkiego.
- Domańska, E. (2017). *Nekros. Wstęp do ontologii martwego ciała*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Donaldson, S., Kymlicka, W. (2018). *Zoopolis. Teoria polityczna praw zwierząt*, Warszawa: Oficyna 21.
- Heinrich, B. (2014). *Wieczne życie. O zwierzęcej formie śmierci*, tłum. M. Szczubiałka, Wołowiec.
- Konecki, K.T. (2005). The Problem of Symbolic Interaction and of Constructing Self, *Qualitative Sociology Review*, I (1) 68–89. <https://doi.org/10.18778/1733-8077.1.1.05>
- Markiewicz, M. (2025). *Wspólnota po człowieku. Tom 1. Współ-życie*, Kraków: Universitas.
- Meijer, E. (2021a). *Zwierzęta mówią. W stronę demokracji międzygatunkowej*, Okoniny: Wydawnictwo Drzazgi.
- Meijer, E. (2021b). *Język zwierząt*, Warszawa: Wydawnictwo Marginesy.
- Nowak, A.W. (2018). Pasterze mikrozabójców – pandemia, szczepienia, biopolityka W: M. Iwański i J. Lubiak (red.), PANDEMIA, Nauka, Sztuka, Geopolityka, red., Szczecin, Poznań: Wydawnictwo Artystyczno-Naukowe Wydziału Malarstwa i Nowych Mediów Akademii Sztuki w Szczecinie.
- Roeske, M. (2025). *Wspólnota śmiertelnych*, Kraków: Pasaże.
- Rogowska-Stangret, M. (2021). *Być ze świata*, Gdańsk: słowo/obraz terytoria.
- Sieczkowski, T. (2025). Metafizyka dotyku. Uwagi na marginesie Touch Richarda Kearneya. *Hybris*, 65(2), 82–99. <https://doi.org/10.18778/1689-4286.65.05>
- Stirner, M. (1995). *Jedyny i jego własność*, Warszawa: PWN.
- Szwabowski, O. (2023). *Nie-ludzka wspólnota cierpienia. Nie-ludzkie relacje i kruchość*, Poznań: Rys.
- Szwabowski, O. (2025). Autoetnografia odzwierzęca albo jak pisać o zwierzętach poza-ludzkich, *Analiza i Egzystencja*, 71.

- Szwabowski, O. (2026). Kilka uwag pedagogiczno-filozoficznych o „Wspólnocie śmiertelnych”. Recenzja książki Małgorzaty Roeske „Wspólnota śmiertelnych. Tanatologie zwierząt towarzyszących w perspektywie etnografii wielogatunkowej”, Pasaże, Kraków. *Teraźniejszość – Człowiek – Edukacja*, 28(1(99), 139–147. <https://doi.org/10.34862/tce.2026.1.4>
- Weaver, J.A. i Snaza, N. (2017). Against methodocentrism in educational research. *Educational Philosophy and Theory*, 49(11), 1055–1065. <https://doi.org/10.1080/00131857.2016.1140015>

#HY

filozofuj z hybris