

A c t a Universitatis Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA
ETHICA – AESTHETICA – PRACTICA

38
2021

pod redakcją
Krzysztofa Kędziory

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersYTETU
ŁÓDZKIEGO


Member since 2019
JM14485

A c t a
Universitatis
Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA
ETHICA - AESTHETICA - PRACTICA

38
2021



WYDAWNICTWO
UNIWERSYTETU
ŁÓDZKIEGO

A c t a Universitatis Lodziensis

FOLIA PHILOSOPHICA
ETHICA – AESTHETICA – PRACTICA

38
2021

pod redakcją
Krzysztofa Kędziory

 **WYDAWNICTWO**
UNIwersytetu
ŁÓDZKIEGO
Łódź 2021

 **COPE**
Member since 2019
JM14485

Editor in Chief

Andrzej M. Kaniowski

International Advisory Council

Jan C. Joerden (European University Viadrina, Frankfurt (Oder))

Georg Lohmann (Prof. em. Otto-von-Guericke University, Magdeburg)

Antonio Remesar (University of Barcelona)

Gunnar Skirbekk (University of Bergen)

Richard Shusterman (Florida Atlantic University)

Florian Steger (Universität Ulm)

Richard Wolin (City University NY)

Polish Academic Board

Marek Gensler (University of Łódź)

Piotr Gutowski (Catholic University of Lublin)

Marzenna Jakubczak (Pedagogical University of Cracow)

Marek Kozłowski (University of Łódź)

Roman Kubicki (Adam Mickiewicz University in Poznań)

Józef Piórczyński (Prof. em. University of Łódź)

Subject Editors of the Volume

Krzysztof Kędziora

Assistant Editor

Agnieszka Rejniak-Majewska

Language Editor

Jack Hutchens

Initiating editor

Katarzyna Smyczek

Technical editor

Elżbieta Rzymkowska

Graphic design and typesetting

Krzysztof Kędziora, Wioletta Kazimierska-Jerzyk

Cover design

Agencja Reklamowa efektoro.pl

All articles published in the journal are peer reviewed. The list of reviewers is available at:
https://czasopisma.uni.lodz.pl/philosophica/_recenzenci_

ISSN 0208-6107

e-ISSN 2353-9631

© Copyright by Authors, Łódź 2021

© Copyright for this edition by Uniwersytet Łódzki, Łódź 2021

SPIS TREŚCI/TABLE OF CONTENTS


ARTYKUŁY/ARTICLES

Tomasz Majewski , <i>Przestrzeń uwagi a współczesna inżynieria epistemiczna. O przyszłości uniwersytetu</i>	7
Luc Leguérinel , <i>Mysł Jacques'a Poulaina o człowieku i instytucjach</i>	27
Joanna Miksa , <i>Koncepcja pacjenta-eksperta jako podstawa działania Uniwersytetu Pacjentów na Sorbonie</i>	63
Karolina Napiwodzka , <i>Communicative Action and Practical Discourse to Empower Patients in Healthcare-Related Decision Making</i>	81
Dawid Nowakowski , <i>“Bodies Can Be Compelled; Minds Must Be Turned, Since They Cannot Be Compelled”: Preaching as an “Introduction” to Law in the Ecclesiastes of Erasmus of Rotterdam</i>	101
Marcin Saar , <i>Rationality as the Condition of Individual Rights in David Gauthier’s Morals by Agreement</i>	115
Gunnar Skirbekk , <i>The Epistemic Status of the Principles of Justice in Habermas and Rawls</i>	131

REVIEW

Corentin Heusghem , <i>Sensing-Thinking with the Earth. An Ecology Beyond the Occident</i>	141
---	-----

Tomasz Majewski

 <https://orcid.org/0000-0003-0048-022X>

Katedra Antropologii Literatury i Badań Kulturowych
Uniwersytet Jagielloński
tomasz.majewski@uj.edu.pl

PRZESTRZEŃ UWAGI A WSPÓŁCZESNA INŻYNIERIA EPISTEMICZNA. O PRZYSZŁOŚCI UNIWERSYTETU

Abstrakt

Artykuł stanowi głos w sprawie współczesnej kondycji uniwersytetu oraz wprowadzanej od 2018 reformy szkolnictwa wyższego (tzw. reformy 2.0). Narzucana przez reformę kultura zarządzania, nakierowana na „naukową produktywność” i bibliometrię, pozostaje w konflikcie z etosem uniwersytetu, na jaki składa się dążenie do prawdy i kultura otwartej dyskusji, konstytutywna dla wspólnoty uczących się i uczonych. Autor argumentuje, że przywiązanie do tych wartości jest nie tylko kwestią tradycji, ale szczególnym zadaniem uniwersytetu w ramach współczesnej sfery publicznej, targanej przez aksjologiczne konflikty i rozpadającej się na szereg cyfrowych „plemion”. Uniwersytet jako instytucja rozwinął się wraz z kulturą aksjologicznego pluralizmu i racjonalnego wątpienia, którą sam wspierał. Wartości tych nie da się jednak utrzymać, jeśli w ramach akademickiej doksy przyjmie się założenia radykalnego relatywizmu poznawczego. „Antyrelatywistyczne minimum poznawcze” (Steven Lukes) i założenie względnej przekładalności języków, są niezbędne, jeśli uniwersytet ma pełnić nadal społecznie istotną funkcję wspierania dyspozycji krytycznych i uczenia samodzielności myślowej.

Słowa kluczowe:

uniwersytet, antyrelatywizm poznawczy, spory aksjologiczne, kształcenie kompetencji poznawczych, reforma szkolnictwa wyższego, naukomedia

CIĄGŁOŚĆ HISTORYCZNA ZASAD UNIWERSYTETU OŚWIECENIOWEGO

Na początku rozważań chciałbym przypomnieć jeden z ważniejszych tekstów mówiących o charakterystyce i celach nowożytnego Uniwersytetu. Mam na myśli memoriał Wilhelma von Humboldta *Über die innere und äussere Organisation der höheren wissenschaftlichen Anstalten in Berlin (O wewnętrznej i zewnętrznej organizacji wyższych instytucji naukowych w Berlinie)*, który wydaje mi się ważny m.in. dlatego, że w roku 1810 był to zaledwie zarys programu, opis rzeczywistości postulowanej, nieokreślonej, instytucjonalnie nieufirmowanej. Tym klarowniej natomiast rysował się w tych okolicznościach



porządek celów i kościec aksjologiczny humboldtowskiego uniwersytetu. Tekst ten pomijają niestety milczeniem w ostatnich latach w Polsce tak zwolennicy, jak i przeciwnicy reformy 2.0, szermując w swoich wypowiedziach określeniem „uniwersytetu humboldtowskiego” sprowadzając całą rzecz do pustego frazesu.

Oś wywodu w przywołanym memoriale stanowi potrzeba połączenia tego, co w dawniejszym kształcie instytucjonalnym rozdzielone było pomiędzy tradycyjne uniwersytety i oświeceniowe akademie nauk, czyli przekroczenie odrębności nauczania oraz badań. Połączenie ich będzie oznaczało, jak zaznacza autor, scalenie dwóch odrębnych społeczności, a skrzyżowanie ich kolektywnych kompetencji wymagać będzie – to zasadniczy argument Humboldta – stworzenia unikalnego pola swobodnej komunikacji ludzi z wyższych instytucji naukowych, w których dialog nie będą ingerować żadne instancje zewnętrzne, w tym władza polityczna. Państwo uzyska pośrednie korzyści z takiego ustroju Akademii, choć nie stanie się to natychmiast, a w żadnym już razie nie należy do tego przeczyć poprzez odgórne, zewnętrzne wobec prac akademików definiowanie celów badawczych oraz zasad wychowawczych. Wyższe instytucje naukowe – jako deliberujące społeczności kształtowane przez własną organizacyjną autonomię – obejmą kiedyś docelowo swoim zakresem obserwacyjnym „wszystko, co dzieje się w sferze duchowej kultury narodu” i to urefleksyjnienie wpłynie kiedyś na mechanizmy władz państwa.

Badacze pracują z reguły w samotności, ale „wewnętrzna organizacja tych instytucji musi wydobywać i utrzymywać nieprzerwane, samo siebie wciąż na nowo aktywizujące, lecz nie wymuszone i nieumyślne zbiorowe działanie” (Humboldt, 1989, s. 240–241). Mamy tu zatem do czynienia z szerzej pomyślanym modelem społeczności komunikującej sobie idee, opartej na swobodnym stowarzyszeniu się ludzi, o których istotowych zasadach Humboldt pisze, iż są nimi „samotność oraz wolność” – to znaczy uwolnienie jednostek od presji społecznej i od przymusu dopasowania się do obiegowych opinii. Mają to być ludzie różnego wieku, stanu i temperamentu, niezbędny jest bowiem dla zdrowego ustroju Akademii konglomerat najrozmaitszych cech i stylów poznawczych. Potrzeba zarówno uczonych starszych i doświadczonych, jak też młodszych, odważnych i chętnych do ryzyka. Potrzeba w Akademii osób wykształconych wąsko i kierunkowo, jak też tych wszechstronnych i bezstronnych. Ta postulowana akademicka społeczność, aby działać musi być zarazem mocno różnorodna i gotowa do współdziałania dla podtrzymania funkcjonowania swojej unikalnej społecznie instytucji.

Kolejna zasada memoriału głosi, że właściwością nowych instytucji wiedzy ma być to, że traktuje się w nich „naukę jako nie całkiem jeszcze rozwiązany problem i dlatego wciąż znajdujący się w stadium badań, podczas gdy [typowa] szkoła ma tylko do czynienia z gotową i skończoną wiedzą i zajmuje się nauczaniem” (Humboldt, 1989, s. 241). W dzisiejszym języku powiedzieliśmy o uczeniu się adeptów Akademii zgody na działanie w warunkach

niepewności poznawczej, na kontynuowanie prac w otoczeniu „zorganizowanego sceptycyzmu” i swobodnie wyrażanej krytyki. Projektowany uniwersytet nie powinien być zatem zwykłą szkołą przekazującą „gotową i skończoną wiedzę” a wręcz oczekiwania takowej przez uczących się byłyby źle zaadresowane i sprzeczne z celami wychowania w postulowanej instytucji edukacji wyższej. „To, co zwie się zatem wyższymi instytucjami naukowymi, niezależnie od ich formy w państwie, nie jest niczym innym, jak duchowym życiem ludzi, których zewnętrzna swoboda lub wewnętrzne dążenie wiedzie ku nauce i badaniom. (...) Obrazowi temu musi także pozostać wierne państwo. (...) Musi ono być zawsze świadome, że właściwie tego ani nie powoduje, ani spowodować nie może, że raczej przeszkadza, gdy się wtrąca” (Humboldt, 1989, s. 242).

Wolność akademicka, wolność badań może być, rzecz jasna, bardzo różnie gruntowana w bardziej podstawowym i żywotnym dla danej społeczności porządku zasad, celów, wartości ogólnospołecznych – wiele tutaj będzie zależało od tego metapolitycznego, kulturowego otoczenia uniwersytetu, to znaczy od milczących założeń normatywnych społeczności i państwa. Memoriał Humboldta *implicite* zakłada na przykład usytuowanie autonomicznej sfery wyższych instytucji naukowych w obrębie liberalizującej się pruskiej monarchii absolutnej – jest on projektem nowej instytucji mającej powstać na bazie wcześniej istniejących już nad Szprewą bibliotek, kolegów i towarzystw naukowych.

Ciekawy kontekst porównawczy dla ustroju akademickiego postulowanego w memoriale Humboldta mogłaby stanowić reforma polskich instytucji edukacji wyższej Komisji Edukacji Narodowej z lat 1773–1794. Ambroise Jobert analizując polski model reformy Akademii pisał: „główna cecha wyróżniająca polski system polegała na zasadzie elekcyjności i autonomiczności panującej w stanie akademickim na wszystkich jego szczeblach. Wydziały szkolne stanowiły małe rzeczpospolite rządzone przez wybranego przez siebie rektora. Te zgromadzenia szkolne były dozorowane przez Szkoły Główne, które były też obdarzone znaczną niezależnością. (...) Szkolnictwo podporządkowane było wyłącznie władzom akademickim, nie mieszały się w jego sprawy na żadnym szczeblu hierarchii ani centralne, ani lokalne władze administracyjne. W ten sposób organizacja szkolnictwa odpowiadała polskim instytucjom i tradycjom republikańskim. Tej to właśnie inspiracji republikańskiej stworzony przez Komisję Edukacyjną system (...) zawdzięczał swoją oryginalność i swe historyczne znaczenie” (1997, s. 114). Uwaga to warta zapamiętania, wskazująca, że samorządność instytucji akademickich zreformowanych przez Hugona Kołłątaja polegała na wierności regule, która silnie zakorzeniona była w aksjologii republikańskiej. Nadzór oznaczał tutaj zasadę sprawowania kontroli merytorycznej, oceny kompetencji nauczycielskich, przez Szkoły Główne nad członkami kolegów nauczycielskich szkół średnich, nie zaś ich scentralizowane kształtowanie i ukierunkowywanie administracyjne. Niemniej cały ten ideał

polityczno-obywatelski nie zasadza się na Humboldtowskiej „autonomii od domeny publicznej”, a raczej na formowaniu dyspozycji umysłowej osób, które mają być wyposażone w zdolność do poprawnego rozumowania i analizy błędów poznawczych; osób wyposażonych w wiedzę najbardziej aktualną; osób kształconych w duchu prymatu zdolności do zachowywania „autonomii” wobec dominującej opinii – co daje nam splot podstawowych kompetencji zalecanych w klasycznych tekstach filozofii politycznej dla przyszłych aktorów republikańskiego życia publicznego.

Na marginesie warto przypomnieć jeszcze jeden przypadek refleksji nad zasadami akademickimi. W bardzo odmiennym od republikańskiego otoczeniu kulturowo-politycznym, w byłym Wielkim Księstwie Litewskim wcielonym administracyjnie do absolutystycznej monarchii Imperium Rosyjskiego Józef Gołuchowski podejmuje się próby zdefiniowania w wileńskim wykładzie *O zadaniu filozofii* z 1823 roku normy akademickiej kultury w sposób o wiele bliższy optyce Humboldta, niż zasadom reformy Kołłątaja. W ramach kształcenia wyższego, pisał Gołuchowski, idee przenikają stopniowo wszystkie warstwy narodu niosąc ze sobą to, co nazywa on „polotem życiowym”, to znaczący czynnikiem dynamiki, plastyczności życia społecznego. Warunkiem jest jednak „by idee płynęły swobodnie i by państwo nie nakładało uzdy na jakikolwiek polot, uznając tenże za bezużyteczny” (cytuje za Urbankowski, 1979, s. 321). Jak wiadomo, tak zdefiniowana zasada autonomii Uniwersytetu, wyrażana publicznie podczas wykładów Gołuchowskiego, a także lektura jego rozprawy *Die Philosophie in ihrem Verhältnisse zum Leben ganzer Völker und einzelner Menschen (Filozofia w stosunku do życia całych narodów i oddzielnych ludzi)*, wydanej w 1822 roku bawarskim Erlangen – była podstawą decyzji namiestnika Nowosilcowa o wydaleniu Gołuchowskiego i o odebraniu mu prawa do nauczania (Zabieglik, 2003–2004, s. 123–125). Samoograniczenie się władzy, nawet w zakresie, jakim była swobodna komunikacja idei w wąskim kręgu Akademii, nie wchodziła dla systemu rosyjskiego samodzierżawia w grę. Warto zachować ten przypadek w pamięć...

Perspektywa moich dalszych rozważań, związana z uwrażliwieniem na kulturowo-normatywne „założenia bazowe” różnych projektów uniwersytetu, łączy się z pytaniem o nieprzekraczalne granice logiki wewnętrznej przebudowy tego, co rozumiemy jako uniwersytet. Otóż w sekwencji przekształceń „kodu źródłowego” uniwersytetu powinniśmy próbować rozpoznać, które ze współczesnych reform są wykraczającymi poza naszkicowaną aksjologię, groźnym „nowotworem”, podszywającym się nieprawomocnie pod ideę uniwersytetu, a które są kontynuacją tych samych celów i zasad; kontynuacją, która nie musi bynajmniej abstrahować od doświadczeń kolejnych dwóch stuleci transpozycji, modyfikacji i korekt historycznych form instytucjonalnych – wyrosłych z urzędzistwiania tych właśnie idei.

Poniżej postaram się pokazać jak współczesne modyfikacje tego uniwersyteckiego „kodu źródłowego”, lojalne wobec opisanej aksjologii, mogą nadal skutecznie odpowiadać na wyzwania ostatniej doby. Z połączonych postulatów wyprowadzę poniżej pewien model „mieszany”, który autonomię uniwersytecką od władzy politycznej w duchu Humboldta łączy z poważnie potraktowanymi zapotrzebowaniami zgłaszanyymi wobec uniwersytetu ze strony demokratycznej sfery publicznej, co stanowi odświeżenie przesłanek edukacji wyższej odwołującej się do problematyki rozpoznanej w ramach tradycji republikańskiej.

UNIWERSYTET – PORZĄDKOWANIE PROCESU POZNAWCZEGO

Mam świadomość, że uwagi, które poniżej przedstawię, mogą spotkać się ze sprzeciwem i oskarżeniem o anachronizm. Otóż uważam, że potrzeba nam dzisiaj przynajmniej „regionalnego” ograniczenia konsekwencji radykalnego relatywizmu poznawczego, będącego konsekwencją upowszechnienia się w naukach społecznych i humanistycznych sceptycyzmu metodologicznego (co jest efektem poststrukturalizmu)¹. Podkreślam, chodzi jedynie o korektę, a nie o powrót na utarte szlaki scjentyzmu lub neoscjentyzmu. Temat jest zbyt obszerny i zawiły, abym mógł się nim tutaj szerzej zająć. Chodzi o zachowanie maksimum zdobyczy dotychczasowej refleksji krytycznej, w tym pogłębionej świadomości wielorakich zależności naszych wglądów poznawczych od kontekstu kulturowego – przy jednoczesnej obronie pozakonwencjonalnego charakteru kryteriów ogólnoracjonalnych. Bez praw negacji, niesprzeczności, tożsamości – jako logicznej infrastruktury każdej uporządkowanej myśli nie poradzimy sobie w obecnej sytuacji, kiedy trzeba nam zarówno bronić skumulowanej, wartościowej wiedzy naukowej przed społeczną kontrofensywą negacjonistów Holocaustu, zwolenników teorii spiskowych i a-naukowego rozumienia świata, jak również bronić się na forum publicznym przed zorganizowaną dezinformacją, rozszerzającą się w internetowych bańkach „postprawdą”. Bez popadania w nowy dogmatyzm można, jak sądzę, przyjąć, że to od tej logicznej infrastruktury zależna jest w znacznej mierze sama zdolność do rozumienia cudzych argumentów, ustalania na drodze dociekań, na ile zbliżone lub oddalone od siebie są określone przekonania i wnioski. Dzięki tym kryteriom możemy dokonywać sensownych porównań zawartości przedmiotowej zarówno naukowych, jak też publicystycznych twierdzeń i odnosić się krytycznie do ich roszczeń prawdziwościowych.

Nie jest to miejsce na dłuższy wywód z teorii poznania i filozofii nauki, ale uważam, że „relatywność wszystkich pojęciowych systemów, włącznie z naszymi (...) do danego języka” (Whorf, 1964, s. 214; por. Lukes, 1992, s. 325), to znaczy przyjmowana w humanistyce po zwrocie lingwistycznym i interpre-

¹ Por. inspirującą i prowokującą wypowiedź Macieja Stroińskiego (2010, s. 193–203).

tatywnym hipoteza Sapira-Whorfa, sama wydaje się zakładać minimalną podstawę wspólną dla dokonywanych porównań systemów pojęciowych, struktur gramatycznych i kategorii klasyfikacyjnych wskazywanych jako relatywne do odmiennych języków. Nawet jeśli analiza przedmiotowej zawartości określonych twierdzeń nie prowadzi nas ku tym samym wnioskom (bo uniwersalne kryterium prawdy bądź nie istnieje, bądź nie jest nam wszystkim bezproblemowo dostępne), to sam fakt, że analizy takiej możemy się podjąć, różne typy dociekań ze sobą porównać, wskazuje, że co najmniej analiza pojęć (treści, odniesień przedmiotowych) i ich implikacji logicznych jest wciąż możliwa.

Sugeruję jedynie to, co Steven Lukes określa jako „antyrelatywistyczne minimum poznawcze” (1992, s. 324–358). Jest ono nam roboczo niezbędne zarówno wtedy, gdy chcemy prowadzić na Uniwersytecie dyskusje porównując jakość naszych argumentów, jak i wówczas, gdy przechodzimy w obszar edukacyjnych zastosowań humanistyki, przed wszystkim dydaktyki uniwersyteckiej, w ramach której powinniśmy formować racjonalne (w podanym powyżej znaczeniu), zdolne do sensownej deliberacji i poprawnej logicznie argumentacji osoby zasilające następnie sferę publiczną. Jeśli zgodzimy się co do tego, niezbędna będzie oczywiście także odwaga, by czynić z tej idei użytek i nie cofać się przed publicznym wypowiedaniem tez, które wynikają z naszych dociekań i badań. Pozostaje nadal do rozważenia, czy przyjęcie takiego stanowiska nie wspiera pośrednio normy postępowania nakazującej nam – w ramach szerzej ujętej etyki profesjonalnej – ujawniać i nagłaśniać odkryte, poważne mankamenty rozważanego przez nas stanowiska innego myśliciela, badacza, publicysty lub polityka. Jak bowiem wiadomo, idee nie oddziałują na świat społeczny same, własną siłą (w jeszcze mniejszym stopniu dałoby się to powiedzieć o poprawności logicznej). Oddziaływanie idei wymaga rozumiejących je osób, kształtowanych w nakierowanej na takie wartości kulturze umysłowej. Jak słusznie zauważa Susan George: „ci, którzy nie chcą działać w oparciu o świadomość, że wyznawane idee mają swoje konsekwencje – sami ostatecznie z tego powodu cierpią” (1997).

Teza o minimalnej wspólnej infrastrukturze, dociekającej co jest prawdą myśli, która jest ponadkulturowa, jest mi bliska także dlatego, że umożliwia jednostkom „trans-indywidualną” (termin Bernarda Stieglera), to znaczy wspiera proces usamodzielnienia się i wyodrębnienia z pierwotnej grupy światopoglądowej przez zapytywanie i kwestionowanie tego, co jest wytworem własnej kultury (wektor wyodrębnienia myślącej i poszukującej osoby jest tutaj przeciwny do indywidualnej idiosynkrazji, zakłada on uniwersalność jako horyzont, Arendt, 2008, s. 154–159). W tym sensie minimum antyrelatywistyczne jest także przesłanką istnienia Uniwersytetu, legitymizuje ono proces uczenia się rozumiany jako „uznanie problematyczności obiegowych przekonań na temat świata umożliwia dostrzeżenie sensu w pytaniu o sprawy, które w potocznym myśleniu wydają się oczywiste” (Pobojewska, 2019, s. 81–82).

Tej przesłanki nie da się oczywiście odnieść bezproblemowo do tego, co dotyczy przedmiotowej zawartości wysuwanych przez humanistów twierdzeń jako opierających się także na kulturowo względnych opozycjach pojęciowych i na wytworzonych w toku konkretnej historii klasyfikacjach – czerpiących swoją „moc oczywistości” z kontekstu przekonań, w jakich jesteśmy zanurzeni. To jednak infrastruktura logiczna myśli jest tym, co pozwala zakres przekonań i twierdzeń podawanych przez otoczenie społeczne jako oczywistych – badać, analizować i kwestionować². Miękki antyrelatywizm poznawczy jest zatem, powtórzę, potrzebny, aby potrzymać w minimalnym zakresie racjonalność nauki – zwłaszcza tej szczególnej jej dziedziny, jaką jest humanistyka zajmująca się wartościami, waloryzacjami i w szerokim zakresie także irracjonalnymi źródłami symbolicznych ekspresji człowieczeństwa.

Przypomnienie o tej różnicy jest istotne nie tylko z powodów naukowych. Warto pamiętać, że wyrzucenie za burtę „antyrelatywizmu poznawczego” zbiegło się nieprzypadkowo z utratą społecznego autorytetu wiedzy naukowej, z utratą szacunku badaczy do samych siebie (zanikaniem poczucia konstytuującego ich badania sensu, dookreślanego z uwagą przecież w okresie kryzysu antynaturalistycznego)³, wreszcie z obniżeniem rangi profesji akademickiej profesji w otoczeniu społecznym. Ten proces dewaloryzacji działań akademicko-profesjonalnych uczynił nas jako środowisko w dużej mierze bezbronnymi w zderzeniu z technokratyczną logiką reformy szkolnictwa wyższego (ustawy 2.0), która w sposób niezgodny z aksjologią Uniwersytetu pragnie tenże „zracjonalizować” z zewnątrz – odmawiając komukolwiek prawa do kwestionowania przesłanek i wartości stanowiących zaplecze tej brutalnej „racjonalizacji”. Choćby z tego powodu należy wątpić, czy obecna „racjonalizacja Uniwersytetu” oznacza także przyrost racjonalności akademików i absolwentów Uniwersytetu jako jednostek.

² Drugi taki instrument stanowi od wczesnej nowożytności horyzont porównawczy obejmujący obyczaje innych kultur.

³ Por. „Wiara w wartość prawdy naukowej jest produktem określonych kultur, nie zaś czymś danym przez naturę (...). [Kto tej prawdy nie ceni], temu nie możemy za pomocą środków naszej nauki niczego zaoferować. Będzie on zapewne daremnie poszukiwał jakiejś innej prawdy, która zastąpiłaby mu naukę w tym, co jedynie ona może osiągnąć: pojęcia i sądy, które nie są rzeczywistością empiryczną, również jej nie odbijają, lecz pozwalają ją w sposób prawomocny uporządkować myślowo. (...). W dziedzinie empirycznych społecznych nauk o kulturze możliwość sensownego poznania tego, co dla nas istotne w nieskończonym bogactwie zdarzeń (...) związana jest z nieustannym stosowaniem specyficznym wyodrębnionych punktów widzenia, skierowanych bez wyjątku w ostatniej instancji na idee wartości, które ze swej strony są wprawdzie empirycznie stwierdzalne i przeżywane jako elementy wszelkiego ludzkiego działania, lecz nie dają się jednak na podstawie materiału empirycznego uzasadnić jako prawomocne. (...) Tkwiąca zaś w nas wszystkich w jakiejś postaci wiara w ponadempiryczną ważność ostatecznych i najwyższych idei wartości, nie wyklucza tej nieustannej zmienności punktów widzenia, dzięki którym empiryczna rzeczywistość uzyskuje znaczenie” (Weber, 1985, s. 99).

UNIwersYTET – KSZTAŁTOWANIE KOMPETENCJI ANALIZY WARTOŚCI ORAZ ICH PRAKTYCZNYCH KONSEKWENCJI

Cofnę się o jeszcze jeden krok i zajmę się teraz Uniwersytetem jako środowiskiem kształcenia unikalnej sprawności, jaką jest zdolność do rozumnego radzenia sobie z pluralizmem niewspółmiernych, niesprowadzalnych do siebie wartości występujących w ramach jednego społeczeństwa. Najpierw jednak dwa zastrzeżenia. Po pierwsze nie podzielam poglądu, że aksjologiczna lub normatywna wielość jest dla nas w Polsce „wielkim nieszczęściem”, „kulturowym chaosem” i winna być zredukowana, jak twierdzą np. zwolennicy dyskursu spod znaku „bezpieczeństwa kulturowego” (por. Gierszewski et al., 2019) lub prawnicy z *Ordo Iuris*. Po drugie, nie podzielam przekonania, że kultury przednowoczesne lub nowoczesne, istniejące w dawnych, dobrych czasach „przed postmodernizmem”, nie znały sytuacji występowania niewspółmiernych wartości, bądź – odwoływały się do „nadrzędnych norm” religijnych lub prawnonaturalnych na tyle skutecznie – oferując partycypującym w nich jednostkom „bezpieczeństwo ontologiczne”, że nie narażały ich na podobne dylematy. Pluralizm (pogłębiona świadomość wielości wzorów życia i moralnych norm) jawi się jako unikalne zjawisko kryzysowe wyłącznie tym z nas, którzy wierzą bez zastrzeżeń w „mit integralności kulturowej” (Archer, 2019, s. 97–129), rozumiejąc wszelkie kultury (swoje i cudze) jako hiperspójne i odseparowane, czy też do wprowadzenia takiego stanu rzeczy sami dążą, widząc w nim pewien ideał.

W życiu musimy raczej nawigować wybierając na własną odpowiedzialność, jaką regułę uznać za nadrzędną oraz kiedy i w jakim przypadku. Co więcej jako humaniści opisujemy oraz analizujemy „zarchiwizowane kulturowo” bardzo ważne przypadki takich aksjotycznych dylematów (por. spór starożytników i nowożytników, klasyków i romantyków, pisma i polemiki różnowierców). Poza znaczeniem erudycyjnym udostępnianie tej przeanalizowanej „wielości norm” ma ogromne znaczenie edukacyjne – szczególnie gdy rozpatrujemy wpływ Uniwersytetu na otoczenie społeczne (*social impact* – trzecie kryterium naszej ewaluacji, jeżeli rozumiemy je szerzej niż „technokratycznie”). Znajomość owych dylematów uczy nas pośrednio takiej „komparatystyki norm i wartości”, która nie musi odbywać się według reguł współczesnej wojny kulturowej. To ostatnie pokazuje, że autonomia Uniwersytetu nie polega także na tym, iż jest on odizolowany od otoczenia w tym sensie, że społeczne spory światopoglądowe o wartości mogły go po prostu omijać. Może Uniwersytet ustanawiać wzorce cywilizowanej dyskusji w tym zakresie – i kształtować nimi swoje otoczenie. Z doświadczenia wiemy jednak, że częściej dochodzi do czegoś wręcz przeciwnego – to walka światopoglądów przenosi się na Uniwersytet w takiej postaci, która osłabia mediacyjny charakter uniwersyteckiej „komparatystyki”, czyniąc z badań humanistycznych kolejną scenę powszechnej walki o kulturową hegemonię.

Potrzebne jest tutaj jeszcze doprecyzowanie o kluczowym znaczeniu dla humanistów, które poczyniła Ruth Chang a rozwinął Steven Lukes (2012, s. 108–109). Otóż nieporównywalność wartości ujawnia się częściej, gdy porównanie nie jest dokonywane w abstrakcji intelektualnej, ale „pomiędzy «konkretnymi nosicielami wartości» – między dobrami, działaniami, zdarzeniami, obiektami i stanami rzeczy, które konkretyzują lub mają wartość (też wartość negatywną)” (Lukes, 2012, s. 109), a także wówczas, kiedy uświadamiamy sobie dopiero w trakcie dokonywanych porównań szczególnie racje związane dla nas (lub dla naszych oponentów) z sytuacją, kiedy pewne porównania wydają się nam całkowicie niewłaściwe lub niestosowne. Niewspółmierność taka ujawnia się w akcie aksjotyczno-mierniczej pracy, w trakcie poszukiwania uniwersalnej skali gradacji wartości, której uzyskać przecież nie możemy. Jest to możliwe jedynie, jak wskazuje Will Kymlicki (2001), dla nas prywatnie jako wyznawców pewnego światopoglądu, to znaczy w obrębie partykularnej logiki aksjologicznej, jaką dana perspektywa filozoficzna, polityczna lub religijna nam oferuje. Przeskok pomiędzy jednym i drugim to przejście od „publicznego” do „prywatnego użytku z rozumu”.

Pamiętając o tym, że jako prywatne jednostki jesteśmy wyznawcami określonych światopoglądów, musimy umieć się dystansować, kształcąc akademicko i badając symboliczny wyraz aksjologii niewspółmiernych. Steven Lukes dodaje, że sama metaforyka „ważenia dóbr, równoważenia racji” towarzyszy nam, kiedy mówimy „o kompromisach, które muszą być wypracowane, gdy dochodzi do zderzenia wartości” (2012, s. 113). „Dzieje się tak w sytuacjach, gdy trzeba dokonać wyboru między alternatywnymi opcjami (...), które konkretyzują różne i niezgodne wartości. W istocie, wszelki sposób myślenia o tego typu kwestiach – który opiera się na lub pozostaje pod wpływem myślenia ekonomicznego – zwykle przyjmuje za daną z góry ideę (nigdy niepoddaną analizie), że **kompromis** jest (jedyną) adekwatną charakterystyką tego, na czym polega dokonywanie wyborów między alternatywnymi opcjami wartościującymi” (Lukes, 2012, s. 113)⁴. Tymczasem handlowej metaforyce „kompromisu” (wymiany czegoś wartościowego na coś innego, po oszacowaniu i uzyskaniu godziwej ceny) przeciwstawia się metafora **poświęcenia** (z porządku wyobrażeń religijnych) (Lukes, 2012, s. 109). Ta zmiana semantyczna sygnalizuje zupełnie inny poziom waloryzacji, gdy mówimy, że nie możemy bądź „nie wolno nam” czegoś „poświęcić” (Lukes, 2012, s. 113–134)⁵. Każdy

⁴ Można zarysowaną tutaj perspektywę „ujęcia kompromisu” u Lukesa zestawić np. z opisami napięć normatywnych w duchu kontynuacjach teorii „ambiwalencji socjologicznej” Roberta Merona, por. propozycję Sjöberg, 2010.

⁵ Na tej to zasadzie, jak przypominiana Steven Lukes, Émile Durkheim „argumentował, że prawo Dreyfusa do uczciwego procesu nie powinno być (...) stawiane na [jednej] szali z tym, co przeciwnicy rzekomego zdrajcy uważali za wymogi związane z utrzymaniem pokoju społecznego czy istniejącego porządku”.

światopogląd – niezależnie, religijny czy świecki – ma taki poziom ostatecznej waloryzacji, gdzie pewien rodzaj dóbr, wartości „zwochnikowych” uznaje za niezbywalny. Sprzedać takie dobra oznaczałoby „sprzedać się”⁶. Należałoby dodać, że odkrywanie tego, co dla kogo jest rzeczywiście jego „nadrzędną wartością światopoglądową”, jest długim procesem zachodzącym w obecności konkurencyjnych norm. Uniwersytet nie jest zatem obszarem indyferentnym wobec norm, pozwala natomiast uczestnikom debaty oddzielić w ich własnych światopoglądach rzeczy istotne od drugorzędnych.

Uniwersytet nie staje się przez wyćwiczenie w nas kompetencji z komparatystryki wartości „obszarem indyferentnym”⁷. Jasne jest też, przez analogię do poprzedniego zagadnienia, że normatywny relatywizm moralny nie może być „wartością zwochnikową” Uniwersytetu, ponieważ wiąże się on z założeniem o „nieporównywalności” wszelkich norm i ich konsekwencji. A to czyniłoby niemożliwym lub bezcelowym prowadzenie debaty. Analogicznie zresztą kompetencja związana z rozważeniem moralnie odmiennych racji staje się nieosiągalna dla np. fundamentalisty odrzucającego *en globe* pluralizm wartości. Innymi słowy, trening w radzeniu sobie z niepewnością poznawczą, przygodnością norm i odwołujących się do nich ocen – to dar Uniwersytetu dla dojrzałych, to znaczy mających odwagę samodzielnie myśleć ludzi. To zasób kompetencji rzadkich, wręcz deficytowych w naszym targanym przez gorące konflikty, atakowanym przez dezinformację i zarządzanym przez populistyczne narracje społeczeństwie.

REFORMA EDUKACJI I USTAWA 2.0: KSZTAŁTOWANIE WIEDZY I APARATU KSZTAŁCENIA (PRELUDIUM ENTROPIJNE)

Prof. Dorota Klus-Stańska wraz z Zespołem ds. Dydaktyki Przy Komitecie Nauk Pedagogicznych PAN⁸ w swojej ocenie nowej podstawy programowej szkoły średniej pisała, że „siła inercji programocentryzmu wynika tu z tęsknoty za edukacją zapewniającą absolwenta, który samodzielnie nie myśli, lecz ślepo podąża tropem wyznaczonym przez zwierzchnika (nauczyciela), nie umie stawiać pytań ani kwestionować narzucanego mu obrazu świata” (Sadura, 2017, s. 252). Zespół Klus-Stańskiej wspomina również o przyuczaniu do jednej (jedynej słusznej) interpretacji świata w oparciu o zawężoną transmisję leksykalno-semantyczną oraz o faworyzowanie jako celu nauki wyłącznie „osiągnięć formalno-poprawnościowych” (Sadura, 2017, s. 252). Edukacja szkolna nie jest zatem funkcjonalna wobec zadania obniżania lęku związanego

⁶ Por. ujęcie „nadrzędnej wartości światopoglądowej” w optyce społeczno-regulatywnej teorii kultury: Zeidler-Janiszewska, 2019, s. 14–22.

⁷ Por. inne ujęcie problemu tworzenia „formalnych ram ocen” niewspółmiernych systemów wartości: Znaniecki, 1987, s. 258–296.

⁸ Wszystkie dalsze cytaty z tego raportu podaję za: Sadura, 2017, s. 250–252.

z wyeksponowaniem na wielość systemów wartości, na wielość światopoglądów w jednym społeczeństwie i na narastające wraz z globalnym obiegiem informacyjnym doświadczenie wielokulturowości. Mimo tego deficytu pojawił się pomysł pokierowania procesem edukacyjnym tak, aby jego efektem była jeszcze większa jednorodność normatywna jako wychowawczy ideał. W takim świetle należy bowiem widzieć określenie gimnazjów, już w toku ich likwidacji, przez jednego z naszych kolegów, typowanego przez pewien czas na przyszłego Ministra Edukacji, mianem „bastionów postmodernizmu”⁹.

Młode osoby tak kompetencyjnie uformowane przed wstąpieniem na Uniwersytet mogą sobie gorzej radzić z sytuacją „dysonansu poznawczego” opisanego przez psychologa Leona Festingera. Górę u nich bierze dążenie do redukcji niepewności, domagają się oni wiedzy i ustaleń jednoznacznych. Jak opisuje rzecz Peter Berger, działające tu mechanizmy na poziome społeczno-behawioralnym „oznaczają unikanie źródeł rozbieżnych informacji” i rozwój umysłowych mechanizmów obronnych na rzecz „preferencji dla wyznawanych poglądów” (Berger i Zijderveld, 2009, s. 43–47). Jednym z najczęściej występujących przystosowań obronnych tego rodzaju jest podważenie przekazu zaburzającego dotychczasowy obraz świata przez dyskredytowanie głoszącej dany pogląd osoby (Berger i Zijderveld, 2009, s. 48) (rzecz to w naszej kulturze politycznej, ale także niestety akademickiej, łatwa do zaobserwowania). Można ten wątek wstępnie podsumować mówiąc, że ostatnia reforma oświaty, dokonana przez rząd wskazuje na swoje rzeczywiste cele. Jak zauważa Mikołaj Herbst: „Z punktu widzenia edukacji nastawionej na ujawnienie indywidualnego potencjału uczniów i stwarzanie im szans rozwojowych, zmiana strukturalna zaproponowana przez rząd jest niespójna i nielogiczna. Natomiast z punktu widzenia realizacji wizji konserwatywnego społeczeństwa – ma ona głęboki sens” (Sadura, 2017, s. 253).

Proponuję teraz rozpatrywać na jednej płaszczyźnie „przefunkcjonowanie” systemu edukacji (wyplukiwanie tego, co się wiąże z „niepewnością poznawczą”) oraz mechanizm kwantyfikowania efektów nauki wymuszany bibliometrycznymi zasadami ewaluacji. Jedno i drugie opiera się na filozofii redukcji złożoności i waloryzacji jednego systemu norm. Obraz badań uniwersyteckich po takim dopasowaniu do logiki obliczeniowych algorytmów wcale nie jest bardziej racjonalny. Na dodatek pozostaje zależny od przygodnych kryteriów partykularnej kultury gospodarczej mijającego okresu, poddanego dominacji zasad neoliberalizmu i regulacji narzucanych nauce jako „uniwersalne”, modelowe, „preferowane przez OECD”. Zacytuję tu Andrzeja Mencwela, otóż ministerialni „decydenci przestali w ogóle rozumieć różnice pomiędzy kwantyfikacją a waloryzacją. Ocena wartości nauki musi być zawsze jako-

⁹ Emblematyczna wypowiedź ustna z roku 2016 pracownika naukowego UJ o przekonaniach konserwatywnych, którego personaliów nie widzę potrzeby ujawniać.

ściowa, nigdy ilościowa i jest procesem tak złożonym, że nie mieści się on w obecnych procedurach” (cyt. za Tarnowski, 2014). Racjonalna treść regulacji oraz norm, możliwe ich konsekwencje w odmiennym instytucjonalnym kontekście polskiego Uniwersytetu nie są w ogóle rozważane – pozostają „podane nam do wierzenia”. Właściwa humanistyce niejednoznaczność efektów badań, odrębne optyki teoretyczne różnych dyscyplin (niektórych likwidowanych pod pretekstem „łączenia”) potraktowane zostają jako „balast”.

Wymuszana przez to zmiana etosu Uniwersytetu¹⁰ – przez odgórną legislacyjną funkcjonalizację aktorów, „pomijającą” ich systemy wartości – jaka dokonuje się obecnie pod znakiem funkcjonalizmu naukometrycznego, może zostać uznana za najważniejszy efekt reformy 2.0. Jeśli poszukać jej interesariuszy, to widać, że dobrze służy ona przede wszystkim korporacjom dokonującym komercjalizacji całych obszarów wiedzy (zob. Elsevier i WoS oraz ich globalny podział stref wpływów), co tworzy dodatkowe zagrożenia dla autonomii humanistyki. Nie jest to wcale jedna z pomniejszych konsekwencji reformy szkolnictwa wyższego. Czytelne są przecież powiązania stojących za reformą ekspertów od polityk publicznych, odwołujących się do New Public Management (Kwiek, 2017), kopiujących szereg przepisów tworzonych np. przez brytyjski The Research Excellence Framework (a więc w innych warunkach, lecz pod te same podmioty komercyjne jak Elsevier)¹¹. Bibliometryczne algorytmy platform potentatów wydawniczych, waloryzacje SCI (narzędzia należące do firmy Clarivate Analytics, przejętej przez Thomson and Reuters) – zdaniem polskich bibliometrów miał wymusić zmianę polskiej „kultury cytowań” (określenie Emanuela Kulczyckiego) i doprowadzić do rezygnacji z rozwijanego do 2014 roku projektu PWW (Polskiego Współczynnika Wpływu), słowem oddziaływać na pole akademickie tak, aby „dyscyplinowanie akademików” i „stratyfikacja uczelni” pomogły skierować strumienie finansowe przeznaczone na ten system zupełnie gdzie indziej – finalnie do korporacji wymuszających na uczelniach publicznych zasadę „podwójnej płatności za dostęp” do opublikowanych u nich wyników badań (Tennant, 2018). W szerszym planie zmiany te oznaczają bezwolne poddanie się hegemonicznym zabiegom odgórnego kształtowania „geografii wiedzy”, w której komercyjny system indeksacji tekstów naukowych „uniewidocznia” całe segmenty globalnej sieci naukowej, gdzie poza nawias wypadają kraje, regiony a nawet całe kontynenty (np. etnopsychiatra Mongolii lub Ameryka Łacińska i jej nauki społeczne, myśl dependystyczna, etnografia miasta – niewidoczna dla systemu, bo rozbudowywana poza hubami publikacyjnymi wpiętymi w anglosaski system cyfryzacji).

¹⁰ Jest ona postulowana wprost przez socjologów pracujących w zespole skupionym wokół Marka Kwieka, twórcy koncepcji reformy szkolnictwa wyższego skonkretyzowanej w Ustawie 2.0., zob. Sułkowski, 2016, s. 107–120.

¹¹ Wcześniej (RAE), czyli *Research Assessment Exercise*.

Jeżeli spojrzeć na ostatnie przemiany polskiego Uniwersytetu wymuszane przez rządowe projekty to fakt, że mający pozory racjonalności technokratyczny projekt sterowania nauką – sam jest bezwolnym narzędziem w stosunku do celu, jakim jest przejmowanie zasobów refleksyjnego społecznego podsystemu nauki na rzecz, niekoniecznie zawsze racjonalnego, podsystemu rynkowego (opatrnościowa „niewidzialna ręka” jest raczej artykułem wiary, niż dowiedzioną tezą), nabiera cech dziejowej ironii obiektywnej.

Uniwersytet przyszłości, jeśli proces ten nie zostanie przez nas wyhamowany lub powstrzymany, upodobni się do korporacji, której zwornikową wartością jest optymalizacja zysku. Zacytuję socjologa bliskiego grupie koncepcyjnej tworzącej założenia do projektu Ustawy 2.0. „W działalności akademickiej miarami efektywności ekonomicznej będą: produktywność naukowa [w bibliometrycznym rozumieniu – przyp. aut.], rentowność działalności, skuteczność rynkowa kształcenia. Rdzeniem organizacji staną się skuteczne rozwiązania nadzorcze obejmujące: system controllingu, nadzór i sprawozdawczość. W sferze normatywnej będą dominowały regulacje formalne, którym towarzyszy system skodyfikowanych sankcji. Kodeksy zachowań, regulaminy, standardy i procedury będą szczegółowo regulowały działania pracowników uczelni. Rdzeniem systemu będzie władza menadżersko-korporacyjna z kluczową rolą biurokracji (...). Rytualizm i ceremonialność organizacji ulegną ograniczeniu i pozostaną jedynie w sferze archaicznych uroczystości uniwersyteckich, które będą mogły spełniać funkcje integracyjne lub marketingowe” (Sułkowski, 2016, s. 186).

Ten opis aksjologicznej i normatywnej treści „nowej kultury Uniwersytetu” z 2017 roku mógłbym zostawić bez komentarza, widać bowiem, że jest on całkowitym przewrotem w ramach akademickiego etosu streszczonego sześćdziesiąt lat wcześniej przez Stanisława Ossowskiego w zdaniu, że naczelnym obowiązkiem akademika jest „nieposłuszeństwo w myśleniu”. Dodam dwie uwagi: po pierwsze analiza zapisów i regulacji ustawy, a także podobnych konceptualizacji „kultury Uniwersytetu” wywierają na mnie przemożne wrażenie, że nadrzędne wartości światopoglądowe przez nie się wyrażające są całkowicie zbieżne ideałami „społeczeństwa audytu”. Michael Power widzi w tym ideale nowość w stosunku do Foucaultowskiego społeczeństwa nadzoru (Power, 1999), bo jego zdaniem nowe techniki kontroli sięgają na tyle głęboko w konstytucję umysłową jednostek, że kształtują „od wewnątrz” kryteria racjonalności, podnosząc je z poziomu instrumentalno-operacyjnego na normatywny.

I uwaga druga, którą opieram na rozmowie z jednym z ważnych polskich polityków. Usłyszałem od niego, że celowość reformy szkolnictwa wyższego nie sprowadza się wcale do celów zadeklarowanych. Dużo ważniejszym jej efektem ma być stopniowe ograniczenie liczby absolwentów kierunków humanistycznych i społecznych, które wskutek uzyskanych tam kompetencji

najczęściej „odnoszą się krytycznie do tradycyjnych wartości narodowych i religijnych”, którym rządzący chcą zapewnić kulturową hegemonię, stopniowo usuwając z pola widzenia alternatywne wzorce w imię „kulturowej spójności”. Absolwenci studiów wyższych na kierunkach społeczno-humanistycznych „przejawiają także aspiracje, których nasze społeczeństwo nie jest w stanie spełnić”, przez co – jako grupy kontestujące ustalony porządek i dysponujące wyobrażeniem odmiennego stanu rzeczy – mogą stać się załącznikiem rzeczywistej zmiany społecznej. I na koniec skierowanie części zainteresowanych ku szkołom zawodowym nie tylko skraca ich czas nauki (zmniejsza koszty), ale i szybciej pozwala opodatkować ich pracę. Ten ostatni argument współgra dobrze z wizją Uniwersytetu, którego „zwornikową wartością jest optymalizacja zysku” a autonomię (która powinna być wyzyskana jako możliwość dana studiującym na formowanie postawy uważności i na badanie przekonań normatywnych m.in. własnej społeczności) zastępuje funkcjonalizacja badań pod kątem „współpracy z biznesem”.

I uwaga trzecia: powierzchwniowa korekta neokonserwatywna opisanego porządku, której już jesteśmy poddawani, wprowadza do życia akademickiego jedynie dodatkowy chaos i wywołuje wiele wzajemnej podejrzliwości oraz złych emocji. Ministerstwo poprzez demonstrowanie arbitralności swoich „korygujących decyzji” dotyczących podnoszenia punktacji zbliżonym do prawicy światopoglądowo, lecz słabo rozpoznawalnym naukowo periodykom – wzmacnia jedynie w Akademii linię podziału przebiegające według najbardziej trywialnych kryteriów politycznych. Działania te będą przeciwnie skuteczne, bo pozbawione legitymizacji, gdy idzie o uzyskanie dla nich szerszej akceptacji; nie przybliżają one krystalizacji uświadomionych reguł oceny dokonań naukowych. Najlepsze co członkowie wspólnoty akademickiej mogą w chwili obecnej zrobić to chronić poczucie dyskomfortu, jakie wywołuje ta sytuacja i zarazem zachować wstrzemięźliwość wobec rozwiązań prawnych, które za chwilę będą prezentowane jako panaceum na dzisiejszą sytuację „ideologicznej ofensywy”. Wedle wszelkich znaków będzie to bowiem następna odsłona neoliberalnej kastracji uniwersytetu. „Neokonserwatywna korekta” i opór jaki ona budzi tworzą tu warunki odzyskania legitymizacji – w oczach części aktorów pola akademickiego – dla reguł technokratycznego zarządzania, rankingów, ratingów i ogólnie rozumianej korporacyjnej „racjonalności zarządczej”. W ten sposób zantagonizowane grupy z różnych stron spektrum ideologicznego, mimo woli współpracują solidarnie w dziele demontażu Uniwersytetu – co wspomaga niewątpliwie zmęczenie, apatia i dezorientacja dużej części środowiska akademickiego.

KSZTAŁTOWANIE UWAGI, ALGORYTMY, CYFROWY POPULIZM JAKO „OTOCZENIE NOETYCZNE” UNIWERSYTETU

Rytm rewolucji technologicznych i upowszechniania się mediów komunikacyjnych – co można pokazać na przykładzie historycznej sekwencji oralności, piśmienności, druku, powszechnej szkolnej alfabetyzacji, masowych mediów – pociągały za sobą konsekwencje w postaci „cięć epistemicznych” w porządku ustabilizowanego korpusu wiedzy oraz rywalizacji odmiennych logik poznawczych. Wyłonienie się nowożytniej wiedzy naukowej w XVII wieku wymagało mocnego odgraniczenia tej domeny od tego, co miało status wiedzy potocznej i posiadało moc ewidencji w porządku doświadczenia codziennego. Rozważania Bernarda Stieglera na temat „uniwersytetu uwarunkowanego” dotyczą już etapu kolejnego: usytuowania współczesnego Uniwersytetu w sieci krzyżujących się transferów informacji i technologii, mających implikacje dla obrazu świata tworzonego na użytek zarówno grup, jak i jednostek – w ramach narastającej kontroli algorytmicznej i wymuszanej „dezindywiduacji” jako formy uspołecznienia – w czym należy widzieć rodzaj amalgamatu procesów poza-intencjonalnych, bezwiednych i preferowanej przez ducha kapitalizm „inżynierii epistemicznej”, wyrastającej z idei kognitywnego zarządzania konsumentem (Boltański i Chiapello, 2015, s. 33–70).

Dla dalszych rozważań podstawowe znaczenie ma to, że ostatnie dwa aspekty łączą się dzisiaj w tym, co Stiegler nazywa „otoczeniem noetycznym” dla procesu myślenia. To otoczenie ma obecnie wektor przeciwny do potrzeby, na jaką odpowiada struktura Uniwersytetu. Wytwarza ono po pierwsze u odbiorców treści cyfrowych „uwagę pointylistyczną”, ponieważ czas poświęcony określonym treściom i uwaga są „kapitałem”, o który się stale zabiega i rywalizuje na internetowej agorze. Po drugie, skoro nie można już „wypierać roli techniki w konstytuowaniu się «duszy noetycznej» w sensie ogólniejszym oraz w formowaniu wiedzy” (Stiegler, 2017, s. 28), to technologii tej nie można także rozpatrywać jako „zewnętrznej” instancji wobec pracy naukowej.

Umysły jednostek, które były zawsze kształtowaną kulturowo formą łączącą sprawność intelektu wychylonego poznawczo ku światu i elastyczność wyobraźni wykraczającą poza dany świat (której deficyt dziś każdy odczuwa), formuje się obecnie na innej zasadzie, niż w przypadku wyuczonej i wytrenowanej dyscypliny myślenia, obserwowalnej w ramach ćwiczeń służących uzyskaniu biegłości w myśleniu, pisaniu, analizowaniu. Stiegler rozumie Uniwersytet jako aparat zbiorowej uwagi, który w nowoczesnym układzie społecznym decyduje komu lub czemu warto poświęcić najwięcej uwagi, wobec jakiego rodzaju wartości spośród wielu konkurujących należy być pełnym uwagi (por. Stiegler, 2017, s. 373). Dyscyplina logosu i dziedzictwo logosu formującego się w potencjalnie rozumnych umysłach oznacza koncentrację

uwagi na żywotnych zagadnieniach do których trzeba mieć cierpliwość, by do nich powracać. Ten proces Stiegler nazywa „powtórą retencją” (2017, s. 33), wzbudzany celowo przypomnieniem, pożyczając termin od Husserla. Rzecz jasna, taka „ekonomia uwagi” (Stiegler zwraca uwagę na paradoksalność metafory, w której zatarło się rynkowe odniesienie) jest czymś odwrotnym do dominujących reguł epoki, którą określa mianem czasu rozpraszania oraz niszczenia uwagi (Stiegler, 2017, s. 372–373) – słowem charakteryzuje ją jako **dyzekonomię uwagi**. Ta dyzekonomia powoduje, że szkole coraz trudniej zabiegać o uwagę uczniów (Stiegler, 2017, s. 373–374), bo uwaga ta jest podstawowym paliwem nowego sektora gospodarki (jej pasy transmisyjne każdy ma na wyciągnięcie ręki na ekranie swojego smartfona). Ta sama dyzekonomia uwagi stanowi także podłoże dla rozkwitu neotrybalnego populizmu cyfrowego, dla „rzeźbiących dezorganizację umysłu” mediów tożsamościowych oraz polityki wyrażającej się w udostępnianiu niezweryfikowanych wiadomości (wiodącej do anarchizującej „postprawdy” oraz eliminacji profesjonalnych zasad przekazu zweryfikowanych informacji).

Jak słusznie zauważa Stiegler: „Myślenie polega na uczestnictwie w wytwarzaniu form wymagających uwagi, przekazywaniu jej bądź wymyślaniu takiej formy. Tym, co trzeba nam dzisiaj pomyśleć i co jest cechą charakterystyczną naszych czasów, jest natomiast fakt, że uwaga stała się główną stawką światowej wojny ekonomicznej” (2017, s. 374). Francuski filozof stawia w tym kontekście rozważań o konsekwencjach przepływu treści cyfrowych ponownie z całą dobitnością problem „myśli racjonalnej jako specyficznej formy wymagającej stałej uwagi” (Stiegler, 2017, s. 375), a następnie łączy ten odwieczny problem z nauką instytucjonalną rozumianą w kategoriach przypomnień, „powtórnych retencji”. O ile bowiem pismo i druk były technologiami, które „utrwały efekty myślenia” pozwalając w ponawianych aktach refleksji do nich wielokrotnie powracać, nie zaczynać zatem myślącym jednostkom stale od nowa (co tworzyło warunki możliwości cierpliwego studium i zbudowanego wokół technik interpretacji Uniwersytetu), o tyle obecne transformacje statusu wiedzy powodowane przez technologie cyfrowe dają efekt umysłowy zgoła odwrotny.

ZAKOŃCZENIE

Proces „opracowywania i przekazywania wiedzy racjonalnej”, transmisji wiedzy gotowej nie wymaga już dziś w tym stopniu co kiedyś obecności samego Uniwersytetu. Jak pisze słusznie Michał Krzykawski: „ponowne odczytanie przez [Bernarda] Stieglera Kantowskiego *Sporu fakultetów* i odniesienie go [m.in. do tego, co jest dziś prywatnym a co publicznym użytkiem z rozumu – przyp. aut.] do naszej cyfrowej rzeczywistości – obejmującej anonimową społeczność Wikipedii, twórców wolnego oprogramowania, internetowych

czasopism *open access*, *whistle blowers* i tych wszystkich, którzy «pozostają poniekąd w naturalnym stanie uczoności i każdy z nich sam, bez publicznych przepisów i reguł, jako miłośnik trudni się rozwojem i upowszechnianiem nauk» – (...) słowem wskazuje uniwersytetowi obszar jeszcze-nie-pomyślanego” (Krzykawski, 2011, s. 201). Oto obszar zdecydowanie istotniejszy w zakresie współdziałania z otoczeniem niż obowiązkowo dziś traktowana przez neoliberalistów „współpraca z gospodarką”. Obok zadania jakim jest przekazywanie gotowej, wartościowej i zweryfikowanej wiedzy, może jeszcze bardziej pilnym zadaniem jest „przechwycenie infrastruktury cyfrowej” na użytek noosfery – przestrzeni racjonalnego myślenia i jego społecznego upowszechnienia. Bardzo możliwe, że zaczątkiem tego będą niedługo, obok istniejących repozytoriów, bibliotek cyfrowych i mniej formalnych instytucji „dzielenia się tekstami i cyfrowymi zasobami” udostępniających wiedzę wypracowaną w okresie analogowym – sprzężone z nimi – algorytmy sprawdzające wstępnie zależności źródłowe konkretnych tekstów, wypowiedzi i kolportowanych informacji.

Potrzebne będą te nowe narzędzia informatyczne do filtrowania i agregacji rozproszony w obiegu cyfrowym wiedzy. Jednak przede wszystkim, by nie powtarzać stale tych samych błędów, powinniśmy myśleć o tych nowych narzędziach w ramach naszkicowanego powyżej rozpoznania, że Uniwersytet jako potencjalna wspólnota wiedzy nie jest jedynym środowiskiem dla samych akademików. Nauczyciele i badacze uczestniczą z konieczności w wielu rozmaitych obiegach wiedzy społecznej (pozaakademickiej) i następnie do nich ze swoją wiedzą, profesjonalnymi formami treningu uwagi i standardami rozumowania, stale powracają. To skrzyżowanie wielu pól można potraktować nie tylko jako zagrożenie, ale i szansę. Kluczowym zadaniem dla Uniwersytetu będzie w tym kontekście formowanie racjonalnych, uważnych i empatycznych osób działających w wielu odmiennych co do reguł obiegach wiedzy, w odmiennych sieciach intelektualnych w tej niejasnej jeszcze sytuacji kulturowej. Aby stanąć na wysokości zadania – skutecznie zademonstrować i włączyć w układ świata społecznego własny zespół reguł „kierowania umysłem” oraz wzory kooperacji jednostek przy tworzeniu wartościowej wiedzy, nie możemy pozwolić, aby Uniwersytet, podobnie jak my sami, został uprzednio wewnętrznie skolonizowany przez normy „społeczeństwa audytu” i podporządkowany opisywanej wyżej „dyzekonomii uwagi”. Ogół zjawisk i procesów, o których pisałem w poprzednich akapitach, które, jakkolwiek różne co do genezy, pospołu pracują na rzecz struktur ubezwłasnowolnienia umysłów, nazywam tutaj inżynierią epistemiczną; uważam także, że przejście od transmisji treści i wartości, poprzez zarządzanie kolektywem przez sentymenty, do kształtowania umysłowych „dysfunkcji” form uwagi – jest procesem o zasadniczym znaczeniu.

Jeśli już na nic nie ma czasu i niczemu nie można poświęcić uwagi – to być może jest to najważniejszy moment, aby rozważyć jako jedną z załączkowych strategii oporu powrót do studium: *Science needs time (The Slow Science Manifesto, 2010)*. Nie może to jednak być już wyłącznie profesjonalizm oparty o kompetencje tradycyjnego Uniwersytetu, który poza obszarem uwagi pozostawia metadane kształtujące umysły jako „infrastrukturę myślenia”; nie może to być także Uniwersytet, który pomija milczeniem społeczne oraz jednostkowe procesy sterowania uwagą i fabrykowania kategorii w jakich ujmujemy świat. Nie od dziś przecież wiadomo, że za promocją załgotymizowanych – pozornie samoczynnie zachodzących, anonimowych procesów, o których celowość nie pytamy – stać mogą wcale nie bezinteresowne siły polityczne, które życzą sobie silnie spolaryzowanego, zarządzanego emocjonalnie, niezdolnego do racjonalnej autoanalizy społeczeństwa „internetowych neoplemion”. Tendencje te są szczególnie niepokojące w sytuacji, kiedy wojna informacyjna i demontaż zasad aksjologicznych otwartego demokratycznego społeczeństwa (prowadzona według reguł *maskirowki*) napotyka coraz częściej na umysły niezdolne do samodzielnego utrzymywania się o własnych siłach.

Odpowiedzi na to zagrożenie musimy wymyślać na bieżąco, pobudzeni odpowiedzialnością za kształt świata, którego jesteśmy częścią, bez gwarancji, że upowszechnienie wypracowywanych teraz rozwiązań nam się ostatecznie powiedzie. Cokolwiek jednak o tych przyszłych rozwiązaniach można powiedzieć, powinny one być modyfikacją zachowującą logikę normatywną wyjściowego „kodu źródłowego” Uniwersytetu w nowym kulturowo-technologicznym otoczeniu – to zaś wymaga wrażliwości aksjologicznej na te zasady i „diachronicznej sprawiedliwości” wobec rozwiązań już urzeczywistnionych.

Reguły „zakonu pracy naukowej” (Skwarczyńska, 1953, s. 78) wciąż obowiązują. Co więcej, to właśnie one służą pośrednio sprawie kształtowania sprawnego umysłu: zdolnego do poprawnego rozumowania, do podtrzymywania „napięcia kierunkowego uwagi” i budowania pojęć, które nie przesłaniają rzeczywistych zjawisk, kłopotliwych z punktu widzenia wypracowanych już rozwiązań (Skwarczyńska, 1953, s. 78–80). Te wszystkie elementy umysłowej techniki badacza-akademika nie przedawiały się, przeciwnie, są one potrzebne bardziej niż kiedykolwiek – i powinny być upowszechnione także poza Akademią. Moje zaufanie do dynamiki tych zasad opiera się również na doświadczeniu myślenia, które prowadziło mnie w tym tekście do stawiania pytań wykraczających poza dyscyplinarne specjalizacje. Przy „nie dość ostro zarysowujących się granicach żywej całości rzeczywistości, która jest przedmiotem badania – bezpieczniej jest ze względu na prawdę zakreślić zbyt szerokie niż zbyt wąskie granice przedmiotu. Zgodne z uczciwością jest przyznanie, że się do poznania pewnych dziedzin przedmiotu nie ma klucza, więc się je zostawia z konieczności na boku, nie przecząc ich istnieniu, nie

odrzucając ich jako nieważnych (...) wysuwając [raczej] ostrożne «nie wiem» zamiast zarozumiałego «nie ma»” (Skwarczyńska, 1953, s. 73). Przyznając, że niewiadomych jest wiele, chcę jednocześnie podtrzymać tezę podstawową tekstu: kultura zarządzania akademią przez bibliometrię nie tworzy warunków do kształcenia umysłów „zdolnych stać o własnych siłach”, a jej zasady prowadzą do likwidacji norm nowożytnego uniwersytetu.

BIBLIOGRAFIA

- Archer, M. (2019). *Kultura i sprawczość*. Przełożył P. Tomanek. Warszawa: Narodowe Centrum Kultury.
- Arendt, H. (2008). *Salon berliński i inne eseje*. Wybór P. Nowak, przełożyli M. Godyń, S. Szymański. Warszawa: Wydawnictwo Prószyński i S-ka.
- Berger, P. i Zijderveld A. (2009). *Pochwała wątpliwości*. Przełożył S. Baranowski, Warszawa: Wydawnictwo vis-à-vis/Etiuda.
- Boltanski, L. i Chiapello È. (2015). Nowy duch kapitalizmu. Przełożył B. Kuźniarz. *Kronos*, 2, s. 5–92.
- George, S. (1997). How to Win the War of Ideas: Lessons from the Gramscian Right. *Dissent*, 44, s. 47–53.
- Gierszewski, J., Drabik, K. i Pieczywok A. (2019). *Bezpieczeństwo kulturowe w trakcie zmian społecznych*. Warszawa: Wydawnictwo Difin.
- Humboldt W. von (1989). *Organizacja instytucji naukowych*. Przełożył B. Andrzejewski. W: Andrzejewski, B., *Wilhelm von Humboldt*. Warszawa: Wydawnictwo Wiedza Powszechna.
- Jobert, A. (1997). *Komisja Edukacji Narodowej w Polsce (1773–1794)*. Przełożyła M. Chamcówna. Wrocław–Warszawa–Kraków–Gdańsk: Wydawnictwo Ossolineum.
- Kwiek, M. (2017). Wprowadzenie: reforma szkolnictwa wyższego jej wyzwania. Jak stopniowa dehermetyzacja systemu prowadzi do jego stratyfikacji. *Nauka i Szkolnictwo Wyższe*, 2 (50), s. 9–38. <https://doi.org/10.14746/nisw.2017.2.0>
- Kymlicka, W. (2001). *Politics in the Vernacular: Nationalism, Multiculturalism and Citizenship*. New York: Oxford University Press.
- Lukes, S. (1992). *Relatywizm: poznawczy i moralny*. W: Mokrzycki, E. (red.), *Racjonalność i styl myślenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFIS PAN, s. 324–359.
- Lukes, S. (2012). *Liberalowie i kanibale. O konsekwencjach różnorodności*. Przełożyli A. Dominiak, Ł. Dominiak. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Pobojewska, A. (2019). *Edukacja do samodzielności*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Power, M. (1999). *The Audit Society. The Rituals of Verification*. Oxford: Oxford University Press.
- Sadura, P. (2017). *Państwo, szkoła, klasy*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Sjöberg, O. (2010). Ambivalent Attitudes, Contradictory Institutions. Ambivalence in Gender-Role Attitudes in Comparative Perspective. *International Journal of Comparative Sociology*, 51 (1–2), s. 33–57. <https://doi.org/10.1177/0020715209347064>
- Skwarczyńska, S. (1953). *Etos badacza*. W *Studia i szkice literackie*, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- The Slow Science Manifesto* (2010). Online: <http://slow-science.org/> [dostęp: 12.08.2021].
- Stiegler, B. (2017). *Wstrząsy. Głupota i wiedza w XXI wieku*. Przełożył M. Krzykawski, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

- Stroiński, M. (2010). Hegel bez głowy: pluralizm w humanistyce i jak go przewyciężyć. *Przegląd Kulturoznawczy*, 1, s. 193–203.
- Sułkowski, Ł. (2016). *Kultura akademicka. Koniec utopii?* Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Tarnowski, K. (2014). *Kilka słów w bardzo ważnej sprawie*. Komitet Kryzysowy Humanistyki Polskiej. Online: <http://kkhp.pl/dokumenty/dyskusje/dyskusja-o-stanie-nauki-uniwersytetu-i-spoleczenstwa-w-polsce/k-tarnowski-kilka-slow-w-bardzo-waznej-sprawie/> [dostęp: 12.08.2021].
- Tennant, J. (2018). Elsevier are corrupting open science in Europe. *The Guardian*, 29 czerwca. Online: <https://www.theguardian.com/science/political-science/2018/jun/29/elsevier-are-corrupting-open-science-in-europe> [dostęp: 12.08.2021].
- Urbankowski, B. (1979). *Myśl romantyczna*. Warszawa: Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Weber, M. (1985). „Obiektywność” poznania w naukach społecznych. Przetłumaczył M. Skwieceński. W: Weber M., *Problemy socjologii wiedzy*. Wybór A. Chmielecki i inni. Warszawa: PWN.
- Whorf, B. L. (1964). *Language, Thought and Reality*. Redakcja J. B. Carroll. Cambridge MA: MIT Press.
- Zabieglik, S. (2003–2004). Józef Gołuchowski – profesor filozofii w Wilnie. *Principia*, XXXV–XXXVI, s. 123–149.
- Zeidler-Janiszewska, A. (2019). *Bezinteresowna ciekawość...* *Humanistyka, kultura, sztuka*, Warszawa: Wydawnictwo IBL PAN.
- Znaniński, F. (1987). Zasada względności jako podstawa filozofii. W: Znaniński, F., *Pisma filozoficzne*, t. 1: „Myśl i rzeczywistość” i inne pisma filozoficzne. Warszawa: PWN, s. 258–296.


REALM OF ATTENTION AND CONTEMPORARY EPISTEMIC ENGINEERING ON THE FUTURE OF UNIVERSITY

The article is a critical comment on the contemporary condition of the university and the reform of higher education introduced in Poland in 2018 (the so-called reform 2.0). The management culture imposed by the reform, focused on “scientific productivity” and bibliometrics, is in conflict with the university’s ethos of striving for truth and open discussion, constitutive for the community of learners and scientists. The author argues that attachment to these values is not only a matter of tradition, but a special task of the university within the contemporary public sphere, torn by axiological conflicts, and disintegrating into a number of digital “tribes”. The university as an institution developed along with the culture of axiological pluralism and rational doubt, which is supported itself. However, these values cannot be maintained if the academic doxa adopts the assumptions of radical cognitive relativism. “Anti-relativistic cognitive minimum” (Steven Lukes) and the assumption of relative translatability of languages are necessary if the university is to continue to play the socially important function of supporting critical dispositions and intellectual independence.

Keywords:

University, cognitive anti-relativism, axiological disputes, training cognitive competences, reform of higher education, scienceometry

Luc Leguérinel

 <https://orcid.org/0000-0003-1730-7116>

Faculty of Philology

Pedagogical University of Cracow

luc.leguerinel@up.krakow.pl

MYŚL JACQUES'A POULAINA O CZŁOWIEKU I INSTYTUCJACH

Abstrakt

Celem artykułu jest przedstawienie syntezy myśli filozoficznej Jacquesa Poulaina dotyczącej języka, jego znaczenia dla człowieka i dla społeczeństwa. W pierwszym kroku przybliżona zostaje zaczerpnięta z wiedzy antropobiologicznej myśl zawarta w wielu pracach Poulaina, zgodnie z którą dziecko nie jest w stanie wejść w świat bezpośrednio za pomocą zmysłów i działań, lecz za pośrednictwem języka, nie jest też w stanie wejść w świat i stać się zdolnym do samodzielnego myślenia i działania podmiotem inaczej niż za sprawą trzeciej instancji, jaką jest mowa. Zdaniem autora odnosi się to także do wymiaru społeczno-instytucjonalnego, bowiem wedle ustaleń dwudziestowiecznej antropologii filozoficznej człowiek jako istota językowa może siebie przekształcać jedynie nie wprost, dzięki pośredniczącej roli trzeciej instancji – mowy, która najpierw przybierała postać bogów, by z czasem przyjąć formę sądów prawdziwościowych dotyczących własnego życia. Współcześnie, jak twierdzi Poulain w polemice z Habermasem, podstawą globalnej komunikacji może być jedynie transkulturowa językowa wymiana – to język pozostaje przestrzenią, w której człowiek może znajdować uznanie, dokonywać sądów i dążyć do harmonii z innymi.

Słowa kluczowe:

istota ludzka, pragmatyka, antropologia filozoficzna, globalizacja, komunikacja, religia, język, instytucja, Jacques Poulain

Cała problematyka filozoficzna podejmowana przez Jacques'a Poulaina obraca się wokół pytania, dlaczego człowiek jako istota żywa potrzebuje do życia języka. Poulain jest bez wątpienia francuskim filozofem, który sięgnął najdalej, do początków ludzkości, szukając rozwiązania zagadki, jaką człowiek zawsze stanowił sam dla siebie i proponując klucz pozwalający wyjaśnić zarówno funkcjonowanie ludzkiej psychiki, jak i instytucji.

W 1968 roku uzyskał agregację w dziedzinie filozofii, po czym w latach 1968–1985 pracował jako profesor na Uniwersytecie w Montrealu, a następnie, po powrocie do Francji, przez kilka lat na Uniwersytecie Franche-Comté, a później Paris 8 Vincennes-Saint-Denis, gdzie w latach 1988–2010, na zaproszenie



Jean-François Lyotarda, wykładał oraz kierował wydziałem filozofii (po François Châtelet). Zajmując stanowiska prorektora ds. współpracy międzynarodowej oraz kierownika programów w *Collège international de philosophie* [Międzynarodowym Kolegium Filozoficznym] w latach 1985–1992, współorganizował również oraz stymulował oryginalną międzynarodową debatę filozoficzną z takimi europejskimi, północno- oraz południowoamerykańskimi myślicielami jak Paul Ricoeur, Hans-Georg Gadamer, Charles Taylor, Jürgen Habermas, Karl-Otto Apel, Axel Honneth, Richard Rorty, Donald Davidson, Hilary Putnam, John Searle, Richard Shusterman i wieloma innymi. W 1996 roku objął Europejską Katedrę Filozofii Kultury oraz Instytucji (o zasięgu ogólnoeuropejskim), aby czuwać nad wdrażaniem wyników tej międzynarodowej debaty w UNESCO. To w tym charakterze, przy wsparciu Fathi Trikiego, Christoph Wulfa oraz Hansa-Georga Sandkühlera stymulował dialog między filozofami europejskimi a ich kolegami z Maghrebu oraz innych części Afryki. Jacques Poulain przez kilkadziesiąt lat organizował szeroko zakrojone międzynarodowe spotkania, aby wypracować, mówiąc słowami Marie Cuillerai oraz Patrice’a Vermerena, „politykę filozofii bez granic [oraz] bezprecedensowe otwarcie francuskiej tradycji filozoficznej na inne tradycje” (2018, s. 202). Opublikował liczne dzieła, w tym *L’âge pragmatique* [Wiek pragmatyzmu] w 1991 roku oraz *Les possédés du vrai* [Opętani prawdziwością] w 1998, a także kapitalne rozważania logiczne zawarte w *La loi de vérité* [Zasada prawdy] i *La neutralisation du jugement* [Neutralizacja sądu] w 1993, które stanowią w istocie „krytykę pragmatycznego rozumu”, uzupełnioną o komponent antropologiczny dzięki pracy *De l’homme* [O człowieku] (2001), która pozwala zrozumieć, dlaczego człowiek nie byłby w stanie przetrwać bez języka. Wreszcie w swojej ostatniej pracy pt. *Peut-on guérir de la mondialisation?* [Czy można się wyleczyć z globalizacji?] z 2017 roku zastanawia się nad drogami skutecznej komunikacji na poziomie globalnym, której kryzys obecnie obserwujemy.

ZAGADKA FUNKCJONOWANIA CZŁOWIEKA JAKO “ISTOTY WYBRAKOWANEJ”

Zagadnienia antropologii języka, na których będzie się skupiał niniejszy artykuł, znajdują się w centrum myśli filozoficznej Jacquesa Poulaina, to one bowiem jako jedyne w jego przekonaniu pozwalają uzasadnić, dlaczego potrzeba dzielenia się sądami na temat prawdy stanowi warunek wspólnego życia. Nie można „stworzyć przestrzeni wspólnego życia inaczej niż dzieląc się własnym sądem na temat tego, co powinno być zrobione i powiedziane, aby móc dopasować wspólne życie do tego, co każdy uznaje za warte zrobienia i wypowiedzenia, by uzyskać społeczną harmonię” (Poulain et al., 2018, s. 158).

Do tego warunku wspólnego życia powinna się odwoływać każda demokracja, jako że „sprawiedliwy podział działań i korzyści płynących z tych działań może ona stworzyć tylko o tyle, o ile prawda sądów politycznych, określających te cele, będzie uznawana za obiektywną” (Poulain et al., 2018, s. 159). Tak więc, wydawanie sądów politycznych, nakierowane na cel jakim jest sprawiedliwość, zasadza się zdaniem Poulaina na tym, by „nie oczekiwać, że inni urzeczywistnią lub że sami urzeczywistnimy to, czym sądziliśmy, że jesteśmy” (Poulain et al., 2018, s. 159). Tylko w ten sposób, zdaniem autora, sąd prawdy może zostać ocalony, my zaś możemy uwolnić się od moralnego poszukiwania mądrości, której główną zaletą byłoby ostateczne uwolnienie nas od innych, od nas samych i od wszelkiego doświadczenia. Aby jednak sąd prawdy ocalić, należy ocalić to, co ludzką istotę wiąże z jej własnym człowieczeństwem, to znaczy uznać, że antycypacja możliwej harmonii z innymi jest podstawowym warunkiem ludzkiego życia. Wiąż tę należy odzyskać jako ontologiczną prawdę bycia, przyjmując, że to właśnie antropologia języka właściwie rozpoznaje ludzką istotę jako taką wówczas, gdy ową dynamikę dążenia do szczęścia sytuuje u źródeł funkcjonowania języka.

Poulain wywodzi swoją filozofię z antropologii, dzięki której wiemy, że niemowlę nie jest w stanie od razu oddziaływać na świat, w tym sensie, że nie posiada przyrodzonej zdolności koordynacji w wymiarze międzygatunkowym, która byłaby właściwością dziedziczną. Innymi słowy, w odróżnieniu od innych gatunków zwierząt, nie wie, jak reagować na otoczenie. Poulain odwołuje się do etologów z lat 20. XX wieku, którzy porównywali ludzką morfologię oraz sposoby zachowania z morfologią, zachowaniami i „obyczajami” innych zwierząt, odróżniając człowieka od pozostałych gatunków ze względu na jego konstytutywną niedoskonałość. To Jakobowi von Uexküllowi (1984) etologia zawdzięcza odkrycie, że każdy gatunek zwierząt posiada właściwe sobie środowisko i postrzega jedynie te bodźce, które wywołują ruchy mające dla niego żywotne znaczenie: „na przykład świat psa różni się od świata konia, ponieważ co innego jest w nim postrzegane i wymaga innych reakcji” (Poulain, 1991, s. 25). Ta wybiórczość percepcji wynika z dziedzicznych systemów instynktowych wiążących reakcje motoryczne z działaniami konsumacyjnymi, które zwierzę musi uruchomić, aby żyć.

Na przykład drapieżnik postrzega swoją ofiarę jako zjawisko wywołujące u niego reakcję polegającą na pościgu, której kres kładzie dopiero pożarcie ofiary. Ona zaś postrzega drapieżnika jako zjawisko wywołujące u niej reakcję ucieczki: odzyskuje spokój dopiero, gdy znajdzie się poza jego zasięgiem. Świat percepcji, świat reakcji i świat działań konsumacyjnych są więc u zwierząt zorganizowane w sposób bardzo sztywny: dany bodziec jest postrzegany i determinujący tylko wtedy, gdy jego percepcja odblokowuje dany program motoryczny i popycha organizm do działania konsumacyjnego. Zwierzę nie może wykroczyć poza właściwe swojemu gatunkowi popędowe cykle stymulacji,

reakcji i działania konsumacyjnego i postrzegać bodźców niezwiązanych z działaniami decydującymi o jego przeżyciu. Dzięki programom bodźców, reakcji i zachowań konsumacyjnych jest więc w sposób dziedziczny z góry przystosowane do swego środowiska i do stosunków ze zwierzętami tego samego, a także innego gatunku (Poulain, 1991, s. 25).

Tymczasem zdaniem Jacques'a Poulaina człowiekowi brakuje tej wstępnej adaptacji; rodzi się z góry przystosowany do relacji żywieniowych, seksualnych i agresywnych wyłącznie z przedstawicielami własnego gatunku. Na poparcie swojej hipotezy przywołuje prace etologa Louisa Bolka, który odkrył, że przyczyną tej niedoskonałości jest fakt, iż w porównaniu ze ssakami o podobnie złożonej budowie, człowiek, ta istota „jeszcze nie ustalona” (zgodnie z określeniem Nietzschego), rodzi się o rok za wcześnie, nim jego organy osiągną dojrzałość (Bolk, 1960, s. 3–13). Z biologicznego punktu widzenia można by go nazwać chronicznym wcześniakiem. Zdaniem Bolka dziedziczną, powtarzającą się u przedstawicieli gatunku ludzkiego cechą są narodziny z zewnętrznymi znamionami stanu płodowego, m.in. bez owłosienia, bez organów umożliwiających im obronę czy wyspecjalizowanych w ucieczce, a wreszcie z prymitywnym uzębieniem, które nie pozwala na przyporządkowanie ich ani do roślinożerców, ani do mięsożerców; wymagają też ścisłej ochrony przez cały okres karmienia oraz dzieciństwa. Poza tym, w porównaniu z małpami człekokształtnymi, człowiek miałby być istotą dramatycznie nieprzystosowaną, bo chociaż posiada podstawowe cechy występujące u wszystkich naczelnych, te ostatnie osiągają, zdaniem Bolka, pełnię rozwoju w fazie, która u człowieka nie występuje, dlatego jest on „płodem zwierzęcia z rzędu naczelnych, który osiągnął dojrzałość płciową” (Bolk, 1960, s. 5)¹. Inaczej mówiąc, ewolucja gatunku ludzkiego miała doprowadzić do przedwczesnych narodzin. Oznacza to po prostu, że „niektóre fazy rozwoju prenatalnego zostały przeniesione do etapu postnatalnego. Weźmy na przykład ludzki mózg, którego wzrost trwa przez wiele lat po narodzinach” (Baril, 2013). Tak więc ze względu na to, że przedwcześnie przychodzi na świat, ludzkie niemowlę nie jest w stanie instynktownie umocować się w najbliższym otoczeniu naturalnym. Jednak ten brak organicznego samoprzystosowania oraz adaptacji do otoczenia czyni z człowieka istotę otwartą na świat. W istocie, w przeciwieństwie do innych zwierząt, nie jest obdarzony koordynacją wewnątrzgatunkową i, jeśli spojrzymy na to z perspektywy dziedziczności, nie jest w stanie reagować na środowisko, w którym żyje. Innymi słowy, człowiek musi nie tyle przystosowywać się do środowiska, w którym chce żyć, ile je zmieniać. Jak podkreśla William González, „pociąga to za sobą konieczność przezwyciężenia przez człowieka tej *niedoskonałości*

¹ Zauważmy, że według Bolka „podstawowe prawo biogenetyki” opisane przez Ernsta Haeckela nie działa w zakładany uprzednio sposób; nie zaprzecza to ewolucji, lecz daje się ona utrzymać jedynie jako zasada, a nie jako finalny rezultat na Darwinowskiej drabinie ewolucji.

poprzez wypracowanie technik bądź technologii zastępujących organy brakujące lub niewydolne w spełnianiu funkcji biologicznych” (González, 2018, s. 56). To również z tego powodu, zdaniem Gonzáleza – który nawiązuje do terminu *homo compensator*, zaproponowanego przez Odo Marquarda – człowiek miałby być „zwierzęciem kompensującym”: „broń została wymyślona, aby zastąpić nieistniejące organy obrony, futrzane płaszcze, by radzić sobie z nieprzystosowaniem skóry do warunków klimatycznych, tresura zwierząt, aby przewozić ciężkie ładunki lub przemieszczać się szybciej, samolot, by zastąpić skrzydła” (González, 2018, s. 56). Człowiek przerzuca więc ciężar swoich niedoskonałości i nieprzystosowania na narzędzia, które jest zmuszony wymyślać. Zdaniem Jacquesa Poulaina i Arnolda Gehlena, to właśnie dlatego, „że jest zwierzęciem niedoskonałym, jest również zwierzęciem stawiającym na odciążenie i praktycznym” (González, 2018, s. 56). To dzięki temu układowi odciążającemu człowiek uzyskuje dostęp do tego, co w sposób naturalny znajduje się poza jego zasięgiem, używając w każdej trudnej sytuacji narzędzi pozanaturalnych, wykraczających poza jego pierwotne uposażenie biologiczne. Należy więc uświadomić sobie, że człowiek nie mógłby żyć w naturze, nie przekształcając jej. Ogólnie rzecz biorąc, można by określić ogół tych przekształceń jako *kulturę*, którą dałoby się w tym kontekście uznać za układ antropobiologiczny, będący odpowiedzią na wspomniane niedoskonałości oraz za system odciążający człowieka od tego wszystkiego, czego nie może dokonać bezpośrednio. Kultura byłaby wobec tego drugą naturą człowieka, ponieważ ma on ją do swojej dyspozycji (González, 2018, s. 57).

Zdaniem Poulaina, u człowieka to język umożliwia przejście od natury do kultury. Bez niego byłby skazany na życie w chaosie, gdyby w każdym pokoleniu nie pomagali mu rodzice, którzy ustanawiają z dzieckiem zbawienny dialog. Tak więc, o ile u zwierzęcia napięcie popędowe ulega rozładowaniu poprzez zdobywanie pożywienia, które organizm może sobie natychmiast przyswoić, o tyle u człowieka sekwencja emitowania i odbierania znaków, jako unikatowa przestrzeń pojawiania się podmiotu, dostarcza pierwszej przyjemności, pierwszego zaspokojenia. Bez języka niemowlę byłoby tylko wiązką impulsów niezdeterminowanych do działania. W tej kwestii Poulain opiera się na hipotezie antropobiologicznej sformułowanej przez Arnolda Gehlena i Wilhelma von Humboldta (por. Gehlen, 2017; Humboldt, 1974)², a następnie potwierdzonej zarówno przez neurofizjologię, jak i audiofonologię oraz psycholingwistykę (por. Edelman, 1992; Tomatis, 1990; Boysson-Bardies, 2005).

² Zauważmy, że chociaż Poulain odnosi się do antropobiologii Gehlena i konsekwentnie ją komentuje, zdaniem René Schélera „ostatecznie się od niej dystansuje, ponieważ wpadła w pułapkę języka, ślepej pragmatyki językowej, której rzekomo miała się wymknąć”. (Schéler, 2018, s. 240). Zdaniem Poulaina, powrót do podstawy biologicznej nie wystarczy, ponieważ antropobiologia powinna sama siebie przekroczyć, osiągając kondycję transcendentálną, którą może jej zapewnić wyłącznie *osąd co do prawdziwości*. Do kwestii tej wrócimy na końcu niniejszych analiz.

Hipoteza ta zakłada, że niedoskonały system instynktowy człowieka zostaje zastąpiony przez identyfikację z dźwiękami, pozwalającą mu zarówno postrzegać zjawiska mające dla niego żywotne znaczenie, jak i dostosowywać do nich swoje zachowanie. Istotnie, wydawanie i recepcja dźwięków powodują powstanie systemu koordynacji między licznymi odbieranymi bodźcami z jednej strony a działaniami niezbędnymi dla zaspokojenia podstawowych bądź wtórnych potrzeb z drugiej. Koordynują więc one wzrok z dotykiem i podporządkowują posługiwanie się układem czuciowo-ruchowym językowi, a układem ruchowym – układowi czuciowemu.

Choć dzisiaj wiemy, że identyfikacja dziecka z tym, co słyszy w łonie matki pozwala mu na pierwszą orientację i komunikację ze światem zewnętrznym, a „matczyzny głos bez wątpienia stanowi «dźwiękową masę», w oparciu o którą powstanie język” (Tomatis, 1981, s. 153; por. także Edelman, 1992), nie jest to aż tak radykalne odkrycie, bo dziecko może być również warunkowane głosem ojca. Poulain pokazuje, że ta korelacja z otoczeniem powstaje, gdy w pierwszych miesiącach życia niemowlę przynosi na postrzegany świat zewnętrzny intersubiektywne relacje audiofoniczne, jakie nawiązuje ze środowiskiem rodzinnym. Relacje te przeżywa najpierw, gdy krzyczy z głodu, jako wezwanie do zaspokojenia potrzeby oraz jego antycypację, to znaczy antycypację tej odpowiedzi ze strony świata, jaką przynosi działanie i zachowanie matki. To właśnie to wezwanie oraz odpowiedź matki są rzutowane na świat i umożliwiają dostrzeżenie go i tym samym zażegnanie rozdźwięku między receptorami, układem czuciowym i układem ruchowym, aby uczynić świat wizualny tak samo gratyfikującym jak świat kognitywny, który jest z nim sprzężony. W następstwie tego nastawienia audiofonicznego z antycypującego wezwania regulującego symbiozę żywieniową z matką przychodzi radość z gaworzenia, którą niemowlę przynosi na zewnętrzny świat słyszanych dźwięków. W odróżnieniu od krzyku wyrażającego głód, „emisja foniczna i percepcja słuchowa gaworzenia przynoszą natychmiastową gratyfikację” (Poulain, 1991, s. 27), ponieważ gaworzenie jest krzykiem przyzywającym, na który odpowiedź następuje niezwłocznie, bo samo stanowi ono odpowiedź na siebie, wobec czego nie występuje faza latencji, jak w przypadku krzyku wyrażającego głód: „świat słyszanych dźwięków zastępuje, jako świat gratyfikacji sensorycznych, świat gratyfikacji pokarmowej, uzyskiwanej w odpowiedzi na krzyk wyrażający głód” (Poulain, 2001, s. 47). Dziecko odpowiada sobie w ten sposób samo na swoje wezwanie i tak to przeżywa; nie występuje tu odstęp istniejący między domaganiem się pożywienia a dostarczaniem przez nie zaspokojeniem. Innymi słowy, struktura stosunku do rzeczywistości jest zarazem strukturą jednoczesnych wezwań i odpowiedzi i umożliwia dziecku postrzeganie świata, którego personifikacji ono dokonuje, przypisując mu zdolność mówienia. Ta struktura hedonistycznej jednoczesności, jaką jest struktura wezwań do zaspokojenia i natychmiastowych zadowalających odpowiedzi, występująca w przestrzeni, w której

człowiek, jako źle uformowane zwierzę, nie może znaleźć umocowania, jest rzutowana na wszelkie możliwe doświadczenia zmysłowe, aby uzyskać taką samą gratyfikację jak w przypadku bodźców słuchowych. Na tym polega potęga języka u człowieka i stąd bierze się jego potrzeba; to *animistyczne szaleństwo* jest warunkiem wyłonienia się mowy, zarówno u niemowlęcia jak i u człowieka pierwotnego, a Poulain nazywa je prozopopeją, nawiązując do figury stylistycznej, w ramach której poeci przypisują zdolność mówienia księżycowi, słońcu itp., to znaczy temu wszystkiemu, co zwykle nie mówi, czyli światu ożywionemu, zarówno w wymiarze wizualnym, wyobrażeniowym, jak i związanym z działaniem i pragnieniem. Niemowlę istotnie uczy się patrzeć na świat i cieszyć się nim, wydając dźwięki. Przeżywa wszelkie doznania jako wezwania i odpowiedzi, jako komunikacyjne impulsy wzrokowe, dotykowe, węchowe i ruchowe, po czym uczy się synchronizować swoje projekcje dotykowe i wzrokowe na rzeczy. Świat dotyku jest więc podporządkowany światu wizualnemu, ponieważ człowiek łączy ze zmysłowymi bodźcami wzrokowymi reakcje dotykowe na rzeczy, bez konieczności ich dotykania³, przy czym są one również związane ze światem słuchowym i oparte na tym samym modelu co on. Tak więc, choć na początku niemowlę nie jest się w stanie odróżnić od tego, czemu przypisuje zdolność mówienia lub do działania, gdy tylko zacznie gaworzyć, uczy się zmieniać ukierunkowanie instynktu, popędów, których zwierzęta pozostają więźniami.

Zwierzęta istotnie zawsze pozostają uwięzione w cyklach organicznych: „Bodziec-reakcja-działanie konsumacyjne”, tak doskonale przystosowanych, wybiórczych i sztywnych u dobrze rozwiniętych zwierząt, że behawioryści chętnie przypisują je człowiekowi, abstrahując od jego niedoskonałości (Pulain, 1991, s. 29).

Jednakże, o ile behawioryści przyznają, że język odegrał kluczową rolę w genezie gatunku ludzkiego, popełniają zasadniczy błąd, uzależniając aktywność umysłową od pracy mózgu. Tymczasem, odnosząc się do funkcji mózgu, zapominają wziąć pod uwagę, iż język rozwija się między ludźmi, a nie w pojedynczym mózgu, gdyż myśl powstaje nie w tym ostatnim, ale między nami.

DLACZEGO CZŁOWIEK ŻYJE DZIĘKI JĘZYKOWI I POPRZEZ INSTYTUCJE

Ten sam mechanizm, który występuje w przypadku rozwoju dziecka, Jacques Poulain odnosi do instytucji, ponieważ człowiek, dokonując personifikacji świata poprzez przypisanie mu zdolności mówienia, odtwarza jednocześnie w nim oraz w języku doświadczenie gratyfikacji, od którego nie jest w stanie się ode-

³ Istotnie, dana rzecz jest znana, gdy wystarczy ją zobaczyć, by wiedzieć, czym jest, skojarzyć określenie tej rzeczy z ustaleniem jej własności, czy to wizualnych (białej czy zielonej barwy) czy dynamicznych (ciężkości czy lekkości), czego doświadcza się rękoma.

rwać i to właśnie z tego powodu pojawiło się u niego doświadczenie sacrum, wypierając wszystkie inne; świat był postrzegany jako rzeczywistość odpowiadająca w sposób tak sprzyjający i gratyfikujący, że nic poza tym się nie liczyło. Jak już wyjaśniliśmy, ta struktura ustala się w ten sam sposób, co identyfikacja niemowlęcia z matką jako obiektem potrzeby, jest ona jednoczesna z identyfikacją obiektu potrzeby jako tego, co jest nieodzowne, a więc jest to przestrzeń zarazem identyfikacji siebie jak i obiektywnej identyfikacji z obiektem potrzeby.

Rytuály przedstawiające

Człowiek pierwotny rzutuje tę samą strukturę na świat, który widzi jako instancję odpowiadającą niechybnie pozytywnie, tak jak niemowlę antycypuje niezawodnie przychylną odpowiedź matki. I to właśnie z tego powodu sfera sacrum była zawsze powiązana u człowieka pierwotnego z pewnego rodzaju przewidywaną przychylną odpowiedzią świata, jako że jest on obiektem potrzeby oraz zaspokaja ją. To właśnie ta relacja zostaje ustanowiona w szaleństwie animistycznym, które dla swojego sprawcy nie może być szaleństwem, bo pozostaje jedyną relacją ze światem, jedyną relacją organizmu z rzeczywistością, pozwalającą następnie na identyfikację tej rzeczywistości jako odrębnej od siebie. Na tym zasadza się doświadczenie sacrum jako instytucji, ponieważ cała grupa odpowiada w taki sam sposób na źródło gratyfikacji. Tak więc powstanie instytucji wynika z tej prozopopei, którą istota ludzka rzutuje na świat. W pewnym sensie prozopopeja jest rzutowana ku innym członkom grupy, ku całej grupie.

Poulain najpierw analizuje *rytuály przedstawiające* (fr. *rites de figuration*), które Gehlen uznaje za instytucję pierwotną, w oparciu o którą stosunki społeczne organizują się wokół odżywiania (Gehlen, 1959). Francuski filozof podkreśla, że „ci, którzy naśladują zwierzę łowne oraz jego ucieczkę, utożsamiają się z Trzecim, którego ustanawiają jako obiekt konsumacyjny, a pozostali odgrywają własne polowanie oraz końcowe działanie konsumacyjne” (Poulain, 2001, s. 54). Ta regulacja jedynie przekształca alienację obecną w identyfikacji z pierwotną prozopopeją, którą Jacques Poulain nazywa też „prozopopeją mimetyczną”, a więc świat jest poddawany personifikacji poprzez naśladowanie zwierzęcia łownego, co wydaje się przeżywane jako doświadczenie ustanawiające wszelkie instytucje, nim jeszcze człowiek zaczął posługiwać się językiem. Prozopopeja ta opiera się w społecznościach pierwotnych na naśladowaniu zwierzęcia łownego, ponieważ to w naśladowaniu ciało utożsamia się wzrokowo z tym zwierzęciem, udając je i antycypując przyszłą przyjemność konsumacyjną, nim jeszcze zacznie się polowanie.

Tak więc naśladowując zwierzę łowne, grupa odwraca przykre doświadczenie strachu przed zwierzęciem, podobnie jak dziecko odwraca krzyk wyrażający głód, jako wyraz nieprzyjemnego doznania, przekształcając go w krzyk przyjemny w ramach gaworzenia, ponieważ uświadamia sobie siebie i gratyfikację płynącą ze słuchania dźwięków w tej samej chwili, gdy wydaje z siebie wezwanie, w odróżnieniu od doświadczenia żywieniowego i pokarmowego z matką, w którym występuje etap latencji (Poulain, 2001, s. 96).

Podobnie ma się sprawa z utrwalaniem instytucji, w ramach których grupa naśladuje zwierzę łowne. W tym przypadku dokonuje odwrócenia poprzez naśladowanie, używając ciała oraz odgłosów zwierzęcia, i przekształcając przestrzeń krzyku ze strachu w przestrzeń pełnej gratyfikacji. Ci, którzy udają zwierzę, są tymi samymi, którzy, na poziomie antropologicznym, nakierowują agresywność żywieniową na zwierzęta inne niż człowiek. Ten ostatni jest obdarzony wyłącznie instynktami wewnątrzgatunkowymi, co oznacza, że nie chodzi po prostu o chęć otrzymania pokarmu od matki, ale także, na poziomie grupowym, od innych członków grupy, a więc pierwsza instytucja musi powstać w taki sposób, by uniknąć antropofagii. Unika się jej, utralając gratyfikującą figurę zwierzęcia, która zostaje powiązana z naśladowaniem poszukiwania tego zwierzęcia w przestrzeni, z udawaniem polowania, a następnie z naśladowaniem konsumacyjnym. To poprzez takie zbiorowe działanie grupa tworzy antycypowany bodziec zwierzęcia łownego, które ma zostać zjedzone, jako reprezentację, która zostaje powiązana z polowaniem na prawdziwe zwierzę. Innymi słowy, ten związek nie tylko uruchamia program konsumacyjny, ale ponieważ grupa powiązała obraz zaspokojenia głodu z obrazem polowania i naśladowaniem samego zwierzęcia, instytucja rytuałów przedstawiających działa. Ustanawiając swego rodzaju odpowiednik instynktu, pozwalający grupie na zdystansowanie się od presji chwili, wykorzystuje się fakt, że człowiek stanowi *hiatus*, jest w pewnym sensie wolny i niezdeterminowany, ale nie potrafi odpowiedzieć na uczucie głodu.

Siła tej instytucji rytuałów przedstawiających poprzez antycypowane działanie motoryczne jest siłą żywego obrazu, który wszyscy członkowie grupy tworzą razem i który pozwala przyswoić sobie odpowiednik instynktu, łącząc zwierzę ze wzrokiem przez postrzeganie go jako zwierzęcia udawanego, a następnie z działaniem, zaspokajaniem pragnienia żywieniowego, a wreszcie z końcową czynnością konsumacyjną. Ta pierwsza instytucja powstawała najdłużej, ponieważ gdy nie ma pilnej potrzeby naśladowania i poza przestrzeniami, w których naśladowanie jest skuteczne, gdy zwierzę rzeczywiście występuje, dokonuje się również wielu projekcji na to zwierzę, kiedy okoliczności nie są sprzyjające. W takim przypadku naśladowanie jest bezowocne i grupy mogą wrócić do antropofagii, dlatego tę pierwszą instytucję najtrudniej utrwalić i jest ona najniebezpieczniejsza. Znajduje się w samym sercu wszelkich zbiorowych transów, to znaczy wszelkich afektów, a gdy nagle napierają afekty, można

łatwo wrócić do antropofagii lub zachowań, których jedyną rolą jest nieukierunkowane wyładowanie energii. Jednak, jak podkreśla Poulain, „żadna stabilizacja zachowania nie byłaby możliwa, gdyby prozopopeja mimetyczna nie połączyła niezmienności potrzeby i postępowania grupy z niezmiennością jednego z żywotnych elementów świata, który tworzy sobie ta grupa” (Poulain, 2001, s. 99).

Grupa musi więc ustabilizować ten wytwór i tę zbiorową identyfikację zachowania w trybie obowiązku i podejmowanej z góry decyzji o zachowaniu, gdy tworzony jest żywy obraz, a następnie zapisać to w kamieniu poprzez malarstwo naskalne, aby ustanowić dynamiczną wzajemność społeczną, która musi być odczuwana jako zbiorowa potrzeba, zarówno w rytuałach, jak i poza nimi, nawet jeśli opierają się one „na niepewności percepcyjnej i pierwotnym wahaniu odnośnie prawomocności działania” (Poulain, 2001, s. 100). Dlatego, biorąc pod uwagę kruchość tych rytualnych instytucji, jest ważne, aby rytuały stanowiły ośrodki stabilizacyjne, „wytwarzając warunki względnej ciągłości w świadomościowych korelacjach łączących zachowanie ze światem zewnętrznym” (Poulain, 2001, s. 101). Rozpoczynają one instytucjonalny proces upraszczania świata, które samo przedstawia się w imperatywie postrzegania poprzez formę boskiej rzeczywistości zwierzęcia, aby można ją było pomyśleć jako obowiązującą i prawomocną. To poprzez tę formę jednostka może się uniezależnić od potrzeb życiowych, takich jak potrzeba odżywiania się, które znajdowały się u podstaw rytuałów przedstawiających. Wspomniany imperatyw może uwolnić „jednostki od konieczności decydowania o swoim jednostkowym zachowaniu za każdym razem, gdy mają okazję działać, gdyż przyjmują raz na zawsze to powszechne, wspólne, z góry ustalone zachowanie” (Poulain, 2001, s. 101). Narzucając ten imperatyw, rytuał przekształca pierwotny stosunek wspomnienia łączącego człowieka z działaniem w relację opartą na konieczności, uprawomocniając w ten sposób imperatyw raz na zawsze. Innymi słowy, rytuał można by uznać za pierwszą formę świadomości czasu, na długo przed tym, jak pojawiło się pismo. Ale podporządkowanie się temu imperatywowi wynika zawsze z utożsamienia się człowieka ze świętym zwierzęciem, z podstawową prozopopeją mimetyczną. Jacques Poulain stwierdza, iż

Trwały wizerunek zwierzęcia, wryty w kamieniu, jest przedstawieniem tego utożsamienia zamienionego w świat zewnętrzny, stały i niezmienny. W nim jest niezbitnie widoczna [...] stabilność „powszechnej sympatii” łączącej świat z człowiekiem; możliwość przeżywania „korespondencji” między światem a potrzebami grupy w czynnej i odczuwanej identyfikacji ze zwierzęciem jako Trzecim zostaje zapośredniczona przez tę utrwaloną wirtualną prozopopeję (Poulain, 2001, s. 101–102).

Innymi słowy, uwidaczniając tego Trzeciego, człowiek zakłada istnienie zwierzęcia jako wartości transcendentnej w świecie, która zapewnia mu życie. Stosunek grupy do zwierzęcia wyraża się w trzymaniu go przy sobie, najpierw

w celach ofiarniczych, przy jednoczesnym korzystaniu z jego walorów odżywczych, które stanowią dodatkowy pożytek, a następnie w hodowaniu go, przede wszystkim, aby się wyżywić lub wykorzystywać je do uprawy ziemi. To właśnie poprzez to „przejście od polowania do hodowli i od hodowli do udomowienia w momencie, gdy grupa osiedla się na określonym terenie” (Poulain, 2001, s. 102), powstaje druga instytucja: *zwierzę totemiczne*.

Totemizm

To oswojenie zwierzęcia pozwala grupie utrzymać żywotność przedstawianej rzeczywistości, która stanowiła rdzeń pierwotnego rytuału, pozwalając jednocześnie załatwić sprawę wyżywienia grupy i unikając popadnięcia w zbiorowe transy w trudnych chwilach. Pozwala to również grupie wybrać zwierzę, z którym będzie się mogła utożsamiać, czyniąc z niego wzorzec regulujący własne życie, a przede wszystkim model zachowań prokreacyjnych. Wydaje się, jak wyjaśnia Poulain, że grupy próbowały w ten sposób wypracować sobie wspólną genealogię opartą na ciągłości, odróżniając się zdecydowanie od innych, ale podobnych grup. Zresztą to wybierając inne zwierzę niż zwierzęta wybrane przez pozostałe grupy, grupa uświadamia sobie własną tożsamość i raz na zawsze zostaje ustalony rodowód, choć wymagało to wymyślenia nowego sposobu posługiwania się językiem. Mowa ciała ustępuje tutaj miejsca wynalazkowi panowania nad czasem, ponieważ zamiast skupiać się na przyszłości, grupa uznaje, że zwierzę zawsze istniało, czyli inaczej mówiąc, zwierzę totemiczne zostaje uznane za zwierzę boskie. To ono stworzyło świat, poprzez język dało grupie możliwość zorganizowania się na jego podobieństwo, zapewnienia sobie przeżycia na jego wzór, a także dostarczyło jej nakazów i zakazów charakterystycznych dla totemizmu. To znaczy nakazu egzogamii, czyli konieczności poszukiwania partnerów seksualnych w innych grupach, który jest być może starszy niż totemizm, a także zakazu kazirodztwa, uniemożliwiającego rozmnażanie w ramach tej samej rodziny lub grupy uznawanej za rodzinę. Otóż, jak wyjaśnia autor, ta reguła egzogamii jest zrozumiała wyłącznie jako druga strona zakazu kazirodztwa i może działać tylko na zasadzie wzajemności. A więc zasada egzogamii jest dla Poulaina prostą regułą, która musi spełniać dwa warunki: z jednej strony, „tabu stosunków seksualnych wewnątrz własnej grupy totemicznej, oparte na fantazmatach przynależności do wspólnoty krwi, związane z wymogiem poszukiwania partnera w innej grupie totemicznej” (Poulain, 2001, s. 104), a z drugiej strony związany z poczuciem jednostronnej przynależności do klanu, umożliwiający zerwanie z antropofagią „zakaz zabijania zwierzęcia totemicznego nieodłączny od zakazu zjedzenia członka klanu, ponieważ każdy jest w nim utożsamiany z totemem i uznany zań przez wszystkich innych, szanujących jego życie” (Poulain, 2001, s. 104). I w odróżnieniu od

Claude'a Lévi-Straussa, który uznawał totemizm nie za odrębną instytucję, a jedynie za system klasyfikacji (Lévi-Strauss, 1962, s. 179, 189; Lévi-Strauss, 1989), zdaniem Poulaina, to właśnie w formie tego nieodwracalnego zwycięstwa nad antropofagią instytucja totemiczna zyskuje całą swoją doniosłość regulacyjną.

Wydaje się oczywiste, że powodzenie tego procesu pozostawało nieuświadomione dla jego uczestników; dopiero wraz z pojawieniem się *mitów archaicznych* zachowanie rytualne rzeczywiście się ustabilizowało, a z nim „bóstwa”, do których było skierowane; uległo także uświadomieniu. Można powiedzieć, że samoświadomość towarzyszyła narodzinom totemizmu. W tych mitach „chodzi właśnie o stworzenie instytucji przez jednostki z najdawniejszych czasów” (Poulain, 2001, s. 105). Inaczej mówiąc, mit jest przestrzenią, w której używa się języka do przekazywania, jest historią przekazywaną anonimowo przez grupę, historią o tym, jak święte zwierzę stworzyło instytucję, którą wciela, chociaż „mit nie zwierza jeszcze prawdziwej świadomości historycznej: tej, która narodzi się wraz z pismem, na którym oprze się ta świadomość, a mit zostanie przez nią zniszczony” (Poulain, 2001, s. 105).

Mity pierwotne

Zdaniem Poulaina mit i kult zawiązują się wokół trzech powiązanych z sobą tematów; należą do nich pożyteczne rośliny i zwierzęta, do których dołącza skomplikowanie stosunków żywnościowych i prokreacyjnych, pozwalających plemieniu zerwać z kanibalizmem. To również poprzez tę przemianę wynikającą z ciągłości totemicznej rodów przedstawia się w micie potęgę grupy, która umożliwiła stabilizację. Przedstawienie to nie dokonuje się już przez naśladowanie czy malowidła naskalne, ale w formie opowieści czy narracji. Tematem tych „narracji są oczywiście przemiany bóstw, którym poddają się same lub których dokonują na sobie wzajemnie [...], stąd tak często występują w nich wszelkiego rodzaju metamorfozy: rośliny zmieniają się w zwierzęta, zwierzęta w ludzi, ludzie w duchy zmarłych itd.” (Poulain, 2001, s. 104). W tym procesie transformacji grupy świadomość uwalnia się stopniowo od początkowych warunków, a uświadomienie tego wyzwolenia następuje poprzez pojęcie boskości, choć nie tylko. Jak pokazuje Poulain:

Stworzenie retroaktywnie z tych metamorfoz historyjek i opowieści powoduje zniknięcie „szaleństwa” pierwotnych rytuałów i mitów, w których wymieszane były dzikie zwierzęta, zwierzęta udomowione oraz zwierzęta i rośliny totemiczne: zamiast pozwolić podstawowym fantazmatom na swobodne rozprzestrzenianie się, próbuje się połączyć rytuały z mitami [...] Znajduje się sposób na skorelowanie [tych mitologicznych historii] z opowiadanymi metamorfozami samych bogów (2001, s. 107).

Innymi słowy, rytuały rozwijają się jako wprowadzenie w czyn samych mitów, co pozwala na opuszczenie miejsc, w których rytuały zostały wymyślone oraz wyjście poza granice klanów. Temu procesowi emancypacji od rodów towarzyszy uczłowieczenie figur boskich, od czego nieodłączne jest ustanowienie władzy królewskiej, w której wcielenie *panującego Boga* we władcy oraz polityczna władza królewska wzajemnie się wspierają. Jedna stanowi wciąż na nowo przywoływany fundament mitologiczny, a druga odgrywa rolę jej rytualnej realizacji. Ta wzajemna solidarność powoduje porzucenie zwierzęcych bądź roślinnych figur boskich, wpisując się w proces humanizacji ich oraz panujących bóstw. Te ostatnie nie panują tylko nad grupami, panują ponieważ są zmitologizowane, uosabiają rytuały, harmonię między światem a grupą. Kierują jednocześnie losami świata i grupy i to dlatego jest się im posłusznym. Ustanowienie panujących bóstw jest jednocześnie ustanowieniem języka. Ale w przeciwieństwie do archaicznego mitu, w którym potęgą słowa obdarzano kogoś z zewnątrz, a dokładniej święte zwierzę, tutaj mit jawi się jako coś przynależnego któremuś z członków grupy, w następstwie czego umocnieniu ulega stosunek panowania pewnej jednostki nad wszystkimi pozostałymi, gdyż władca panuje nad grupą pod warunkiem, że jest wyobrażany jako panujący bóg, ten, który stworzył świat, jak i samą grupę oraz jej instytucje. W konsekwencji pojawia się świadomość, że nie chodzi tu już o związek konsumacyjny, jak w rytuałach przedstawiających, ani o związek dotyczący prokreacji jak w totemizmie, ale o przestrzeń reakcji obronnej, pozwalającej zawczasu wykroczyć poza świat jako przestrzeń regresji w stosunku do innych agresywnych grup. Panujący bóg uosabia sposób, w jaki zapanowano nad innymi grupami, zapanuje się nad nimi w przyszłości lub panuje się obecnie. Innymi słowy, to właśnie terazniejszość jest przestrzenią, w której na nowo wymyśla się przeszłość oraz przyszłość poprzez język, który pozwala jednocześnie zapisać mit i jest rezerwuarem jego siły.

Choć narracje mityczne odtwarzają ogólny schemat rozładowania właściwy werbalnej prozopopei, zrywają związek z nim, ponieważ w tym przypadku to już nie otoczenie jest poddawane werbalizacji lub animizacji, jakby było żywą, przemawiającą istotą, ale wyłania się świadomość historyczna. „Mit, jako język narracyjny, uwalnia również od rytuałów: jedynie zapisując, uzyskuje się możliwość niereagowania, można przestać odgrywać rytuał, a jednocześnie uzyskuje się podobny skutek” (Poulain, 2001, s. 108). Innymi słowy, ten aspekt narracji mitologicznej umożliwia powstrzymanie się od działania, które może zastąpić działalność słowna nakierowana na opowiadanie o czynach. Im mniej rytuał wytwarza reguł instytucjonalnych, tym mocniej opiera się na micie, podczas gdy ten ostatni w coraz mniejszym stopniu wyraża motywację oraz przyczyny powodzenia rytuału, ponieważ ta motywacja, która wynika z niezmienniej treści mitologicznej, stabilizuje ludzkie życie w oparciu o moc powtarzalności, którą mit czerpie z języka. W konsekwencji „dochodzi do odwrócenia pierwotnego stosunku do działania, zapewniającego prymat rytuału nad

mitem: rytuał stanowi inscenizację dramatu mitologicznego aż do chwili, gdy można się go pozbyć i żywy pozostaje już tylko mit” (Poulain, 2001, s. 109). Rytuał racjonalizuje się więc pod wpływem mitu, aż do chwili, gdy racjonalizacja ta idzie tak daleko, że nie jest już potrzebny. Tymczasem zdaniem Gehlena ten proces został ukryty przez zachodnią opowieść o przejściu od mitu do logosu, związanym z pojawieniem się filozofii (Gehlen, 1959, s. 289).

Zyskując coraz bardziej abstrakcyjną prawdziwość, niezależną od obrazu czy zapisu, mit uniezależnia się nawet od samego aktu opowiadania, ponieważ „pismo czy obraz są za pośrednictwem trwałego materiału skierowane do tych wszystkich, którzy mogą je zobaczyć i zrozumieć, to, co opisują, nie musi być opowiadane, nie jest konieczne użycie języka” (Poulain, 2001, s. 111). Jednak, choć jest utrwalony w kamieniu, mityczny obraz różni się od pierwotnego przedstawienia rytualnego, ponieważ ukazuje ciąg opowiadanych działań, a jednocześnie jest wieczny, ponieważ jest stale widoczny. A więc mit pozostaje niezmienny, bez względu na to, co i w jaki sposób jest przedstawione. W tym sensie napisy i monumentalne płaskorzeźby przedstawiające mity w Egipcie czy Babilonii nie są w żaden sposób zaskakujące, ponieważ jedynie akcentują ostateczną i decydującą prawomocność deontyczną tego, co opowiadają. Możemy tutaj dostrzec, że o ile wynalezienie pisma ma decydujące znaczenie, zdaniem Poulaina, równie doniosłym wydarzeniem, zwłaszcza w piśmiennictwie egipskim, było ukształtowanie się tradycji historycznej, ponieważ „o ile mit archaiczny mógł włączać wspomnienia historyczne do opowieści o początkach, brakowało mu czegoś, co można by nazwać «zmysłem historycznym»” (Poulain, 2001, s. 112). Przy czym dla autora ten zmysł historyczny nie polega na świadczeniu o przeszłych zdarzeniach ani przekazywaniu tego, co miało miejsce, ale na opisywaniu tego, co wyznacza epokę, spisywaniu historii w chwili, gdy się ona dzieje, jak w pismach na temat zewnętrznych zdarzeń, których waga z pewnością zostanie powszechnie dostrzeżona później. Przechodząc od czasu mitycznego do teraźniejszości, pisarstwo się zmienia, może przypisywać teraźniejszy, widzialny fakt, który opisuje, jedynie królowi, uosobionemu bogu, jednocześnie przedstawionemu i obecnemu. Ale aby mogło do tego dojść, fakt musiał zostać zauważony przez historyka i innych, a także odnotowany, by każdy mógł mu później przypisać decydujący charakter, który przyznawano boskiemu działaniu mitu. Innymi słowy, to doświadczenie teraźniejszości nadaje wartość przyszłości, czyniąc z niej przeszłość i zapewne stąd wynika siła tej historycznej prozopopei, ponieważ ujmuje ona teraźniejszość jako coś, z czym przyszłe pokolenia nie mogą się retroaktywnie nie identyfikować, uprawomocniając to, co ulotne w przeżyciu poprzez skuteczne zaszczepianie tego, co niezmienne i co nie będzie mogło nie zostać uznane później, tak iż wytworzona zostanie „nieśmiertelność”. Jest jednak istotne zauważenie, jak w języku instytucje stają się mechanizmem antycypacji kontroli czasu, który sam się reguluje, ponieważ jedynie obiektywizuje już istniejące formy, jedynie reguluje

te formy, utrwalając je. A więc to w wewnątrzgatunkowym instynkcie odżywiania, rozmnażania płciowego i mechanizmów obronnych można przewyciężyć agresję w osobie panującego bóstwa. Ogólnie, człowiek archaiczny jest najbardziej twórczy, gdy odkrywa doświadczenia, które nie są z góry uregulowane w jego ciele, to znaczy, kiedy musi odwołać się do zachowań językowych umożliwiających przewidzenie sposobu regulacji wszelkich innych doświadczeń, a jednocześnie zdanie sobie sprawy z porażek.

Waga instytucji panujących bóstw, którą można uznać za pierwszą instytucję polityczną, polega na postrzeganiu siebie jako zwierzęcia panującego nad innymi oraz samym sobą dzięki językowi, który sam się kontroluje, ponieważ jest zapisywany, przy jednoczesnym postrzeganiu na poziomie świadomości wszystkiego, co wymyka się tej kontroli. Jak pokazuje Poulain, począwszy od panujących bóstw, człowiek będzie zmuszony doświadczać wszystkiego, co wymyka się tej kontroli, a z tego doświadczenia wyniknie szamanizm, ascetyzm, politeizm, a w końcu rozpoznanie mocy języka, która może zaistnieć tylko wtedy, gdy odróżni się od wszelkich innych doświadczeń i będzie polegać na utożsamieniu boskiego Trzeciego ze słowem w tradycji judeochrześcijańskiej.

Czy w tym kontekście prozopopeja magiczna podlega temu samemu mechanizmowi co rytualna i religijna czy też innemu? Jakiemu? W tej kwestii Poulain stwierdza, że jeśli językowy Trzeci przyjął formę bogów, którzy w instytucji panujących bóstw uosabiają świadomość mocy, należy rozumieć, że prozopopeja magiczna jest przeżywana jako swego rodzaju „prozopopeja afektywna” (Poulain, 2001, s. 120) w tak zwanym szamanizmie, którego nie można sprowadzać, jak się to zwykle czyni, do magicznego wezwania, ponieważ funkcjonuje on w odwrotny sposób niż instytucja panujących bóstw. Działa w pewnym sensie jako instytucja niemocy, odnosząc się do bóstw bezsilności (*impuissance*), jakimi są choroby, głody, kataklizmy i śmierć, czyli do wszystkiego, wobec czego język bóstw panujących jest bezradny. Dlatego odpowiednikiem panujących bóstw czy po prostu władcy w przestrzeniach bezsilności będzie szaman, który „naznaczony jest w większym lub mniejszym stopniu szaleństwem, para-normalną marginalnością, w różnym stopniu z góry określoną przez kontekst, ale zawsze postrzeganą jako para-normalność” (Poulain, 2001, s. 122), i oczywiście posługuje się językiem i ciałem w zupełnie inny sposób niż władca, naśladowując jego język. Oznacza to, iż posługuje się nimi w ten sposób, by stwarzać takie samo wrażenie, takie samo doświadczenie, jak w przypadku władzy panujących, jednocześnie przewyciężając bezsilność instytucji wobec różnych kryzysów. Tak więc szamanizm pozwala posłużyć się językiem ciała, aby odegrać kryzys, pasożytując jednocześnie na wszystkich nakazach i zakazach żywieniowych, a także dotyczących seksualności oraz agresji w taki sposób, żeby zapomniano o kryzysie oraz o traumie przez niego wywołanej. Czynią to w sposób równie skuteczny, jak panujące bóstwo rządzi światem społecznym, a święte zwierzę umożliwia regulację seksualności,

natomiast rytuał przedstawiający pozwala naprawdę spożyć zwierzę łowne, bo wszystkie te instytucje były skuteczne, umożliwiając wywołanie tych skutków. Zaś pasyżując na tej skuteczności, szamanizm wytwarza system, który nie umożliwia rozpoznania rzeczywistych regulacji, ale system zapominania równie skuteczny, jak system regulacji instytucjonalnych, dzięki naśladowaniu kryzysu, umożliwiającemu dostęp do wszelkich działań konsumacyjnych, któremu towarzyszy zapomnienie o wszelkich nakazach oraz usunięcie zakazów, a także zahamowań, co umożliwia uzyskanie powszechnej gratyfikacji (Poulain, 2001, s. 123). W odróżnieniu od procesu instytucjonalnego, który pozwalał zmniejszyć nasilenie instynktów, poprzez skanalizowanie ich w jednym działaniu konsumacyjnym, ponieważ szaman może wprowadzić w rodzaj zbiorowego transu całą grupę, łączy się z naśladowaniem kryzysu wszystkie doświadczenia przynoszące gratyfikację, znosząc zakazy zabójstwa, kazirodztwa, stosunków seksualnych ze wszystkimi, wraz z możliwością odkrycia zupełnie nowego człowieka, uwolnionego od wszelkich więzów, nakazów, zakazów i wykorzystującego własną materię biologiczną jako przedmiot zachowania konsumacyjnego i źródło wszelkich gratyfikacji. Im istotniejsze miejsce w doświadczeniu będzie zajmowało dążenie do tych gratyfikacji, w tym większym stopniu ten nowy człowiek będzie je czerpał z naśladowania kryzysu, a zapominał o samym kryzysie. Zapominanie o nim rozpoczyna się w chwili, gdy ciała i organizmy są wyczerpane, a cała przyjemność została osiągnięta – to ona umożliwia zapomnienie i właśnie na tym polega siła szamanizmu. W tym sensie w szamanizmie w praktyce objawia się odkryte przez Freuda niezwiązanie instynktów, w ramach którego energia instynktu agresji może się mieszać z energią instynktu seksualnego i odżywiania, a obiekt żywieniowy może się stać obiektem seksualnym bądź też przedmiotem agresji. Freud zauważył u współczesnego człowieka coś, co obserwuje się u szamana, to znaczy możliwość czerpania przyjemności z przewyciężenia agresji na obiekcie seksualnym lub żywieniowym, a także możliwość przekroczenia wszelkich tabu dotyczących antropofagii. Sytuacja jednak komplikuje się, gdy człowiek zdaje sobie sprawę, że stał się obiektem nadającym się do konsumpcji, nie tylko w sensie seksualnym, ale także jeśli chodzi o agresję, gdyż może zostać zamordowany, a więc stać się jadalnym w sensie dosłownym. A więc w szamanizmie wszystko może się stać obiektem jadalnym i zjadanym, w wyniku czego zapomina się o kryzysie, osiągając orgiastyczną przyjemność, zastępującą traumę, której nie udawało się nam pozbyć, jednak następnie zdajemy sobie sprawę, że wywołaliśmy jeszcze poważniejszy kryzys. Istota szamanizmu polega właśnie na tym, że zachowania nie są kontrolowane, wszystko jest możliwe i może przynosić gratyfikację, a język występuje tylko w funkcji regulacyjnej, nie jest przedmiotem refleksji. I dopiero, gdy przestaje być przynoszącym gratyfikację doświadczeniem szamańskim, a staje się doświadczeniem myślowym, można wyjść z szamanizmu i zanurzyć się w jego przeciwieństwie, to znaczy ascezie. Jak podkreśla Poulain:

„W jednym przypadku instynkty są maksymalnie rozpięte, a w drugim maksymalnie powściągane” (2001, s. 121). Oznacza to, że w ascezie opanowuje się wszystkie instynkty, aby odzyskać tę świadomość mocy, która występowała w przypadku bóstw panujących, jednak jej nośnikiem jako świadomości zbiorowej był władca, podczas gdy w przypadku ascezy każdy musi świadomie panować nad sobą, z góry unikając traum, chorób, śmierci itp. To wypierając tę świadomość, uniemożliwiając jej fuzję z innymi członkami grupy oraz z całym światem, można uzyskać wobec niej dystans i czerpać z niego przyjemność, maksymalnie tłumiąc wszelkie instynkty i w każdym doświadczeniu zyskując świadomość wyłącznie tego. W tym sensie przyjemność z percepcji można czerpać tylko za cenę jej neutralizacji, z działania tylko, gdy nie musi się działać, a z zachowania konsumacyjnego tylko wtedy, kiedy nie jest konieczna konsumacja przedstawianej rzeczy, bez względu na to, czy chodzi o seksualność, pożywienie czy agresję, ponieważ w tym przypadku przyjemność sprawia panowanie nad wszystkim, czego można doświadczyć. A jak pokazuje Poulain: „ekstaza ascetyczna będzie przeżywana jako boski zachwyt samym światem, jako mimetyczna prozopopeja jej samej, która pojawi się, gdy człowiek nie będzie już musiał przeżywać ascezy jako dyscypliny” (Poulain, 2001, s. 128). Innymi słowy, to ascetyczne marzenie jest tak samo maksymalistyczne jak szamanizm, choć zwykle nie zdajemy sobie z tego sprawy, ponieważ ascezę wciąż otacza swoista aura świętości, ponieważ im dalej idzie się tą drogą, tym większe panowanie zdobywa się nad własnym życiem, nie wyrządzając nikomu krzywdy, może poza samym sobą, żywiąc tę magiczną wiarę w transformację siebie, aż do granic zapomnienia, czyniąc z największej nędzy największą siłę i wzmagając izolację społeczną jednostek.

Politeizm

Prozopopeja politeistyczna pozwoli natomiast uświadomić sobie szaleństwo tkwiące w szamańskiej lub ascetycznej *hybris* (Poulain, 2001, s. 129), uprawomocniając możliwość czerpania przyjemności z bogów oraz pragnień, z których należy ją czerpać, ponieważ to bogowie uosabiają te pragnienia oraz przywracając swego rodzaju podporządkowanie się harmonii między światem ziemskim a światem, którego wcieleniem są bogowie. Zaś świat bóstw jest światem niebiańskim, w którym panuje pewien porządek, ponieważ każdy bóg uosabia jakieś ludzkie pragnienie. Uosabia harmonię między percepcją pragnienia, sposobami podjęcia działania pozwalającego na jego zaspokojenie, nakazem i zakazem a także zachowaniami konsumacyjnymi. Należy jednak podkreślić, że bóstwa nie są tylko symbolami pragnień, ale pragnieniem

wcielonym, pragnieniem uporządkowania pragnień⁴. To ostatnie jest nakazem uporządkowania przez bóstwa ich pragnień, bo wcielają one możliwość, niedostępną człowiekowi, bycia tym całkowicie wolnym pragnieniem, którym są poszczególni bogowie: Ares jako żądza wojny, Afrodyta jako pożądanie seksualne itd. Tak więc jedyna dostępna człowiekowi asceza polega na uznaniu, gdy zwraca się do tych bóstw, że nie jest możliwa realizacja wszystkich pragnień na raz; można zadowolić tylko jednego boga i spełnić tylko jedno pragnienie jednocześnie.

Religia politeistyczna stanowi w pewnym stopniu przedłużenie rytuałów przedstawiających:

utożsamienie ze zwierzęcym Trzecim opierało się w nich na bezpiecznym i skutecznym zachowaniu zwierzęcia i powodowało uznanie jego boskości. Boskość ta była przenoszona na grupę, która się z nią utożsamiała, a następnie dzielona pomiędzy członków grupy za pośrednictwem różnych mechanizmów stabilizacji funkcji organicznych odżywiania i rozmnażania. Politeistyczna prozopopeja boskich form zaspokajania pragnienia wynika z samoutożsamienia się ze społecznymi formami zachowania, uznawanymi za niezmiennie, stałe i obowiązujące, ponieważ się nie zmieniają, pewne, ponieważ istnieją, a istnieją, gdyż są boskie, zaś są boskie, ponieważ są identyczne z samymi bogami (Poulain, 2001, s. 129–130).

Jednak, inaczej niż w przypadku rytuałów przedstawiających, prozopopeja politeistyczna, w której po raz pierwszy bóstwa przybierają ludzką postać, stając się rzeczywistymi bogami, jest w stanie uwolnić się od fascynacji, jaką wywoływała doskonałość zwierząt odbierana przez grupę „na zasadzie odwrócenia popędu przez «zwierzęta szamańskie» lub «ascetyczne»” (Poulain, 2001, s. 130). To dlatego, że bóstwa górują nad naszym światem i w tym sensie tworzą świat osobny, mają prawo korzystać z własnej wolności, jednocześnie nam rozkazywać i z góry decydować o naszym życiu, rządząc światem w ten sposób, że żadna „egocentryczna zmiana porządku świata nie może się dokonać, ponieważ to oni w sekrecie wszystkim kierują” (Gehlen, 1959, s. 241; Poulain, 2001, s. 126), i to do tego stopnia, że za ich sprawą z góry godzimy się na swoją śmiertelność jako karę, którą świat bogów nakłada na świat ludzi, bo ludzkim losem jest niemożność zadowolenia wszystkich bóstw, wbrew powinności, dlatego śmiertelność stanowi część tego „sekretnego porozumienia” między światem ziemskim a światem boskim, które kończy się zawsze akceptacją owej śmiertelności. Innymi słowy, ludzka śmiertelność jest sprawiedliwa, jest szczęściem, które należy zaakceptować, gdy już człowiek wyrzekł się boskiej *hybris*, istnieć mogą już wyłącznie bóstwa, a więc szamani nie są potrzebni,

⁴ Schelling nazywa to światem boskich tautologii, w odróżnieniu od alegorii, w przypadku których symbol odróżnia się od rzeczywistości, którą przedstawia. Bóstwa uosabiały tu pragnienia, były nimi samymi, gdy przemawiały do ludzi. (Zob. Sulzer, 1999, s. 35).

sকoro pojawiają się bogowie w systemie politeistycznym, a politeizm jest szamanizmem, już nie jako własność człowieka czy grupy, ale jako przeniesiony do świata boskiego. Oznacza to, że jedynie bogowie mogą uosabiać szamańskie rozpętywanie burz, piorunów, suszy itp., których człowiek nie może nie akceptować, a które musi przewidywać, żeby przetrwać te katastrofy, podobnie jak chorobę, śmierć itp., gdyż musi je z góry włączać do cyklu pozytywnych i negatywnych sankcji, które bogowie przedstawiają jako sankcje zasłużone. Schelling twierdzi to samo w *Filozofii objawienia* (2002), gdy umieszcza w samym sercu politeizmu tę szamańską inicjację, która była zabroniona, a ciągle powracała w trzech twarzach Dionizosa, pozwalających pogodzić się z tym, że tajemnica życia polega na akceptacji śmierci. To również kryje się za akceptacją tragedii. Tak więc człowiek nie będzie się mógł cieszyć życiem, jakby mu było dane na zawsze, bo nieśmiertelność jest zarezerwowana dla bogów, a w konsekwencji sam świat zostaje uświęcony, stając się siedzibą bogów, ich miejscem zamieszkania, miejscem gratyfikacji za związki z sacrum i z zakazami, gdzie wszystko jest z góry zaprogramowane.

Monoteizm

O ile, jak widzieliśmy, instytucja totemiczna opiera się na uznaniu zwierzęcej transcendencji w „świecie doczesnym”, a jej przedłużenie stanowi transcendencja boska, którą politeizm umieszcza w „niebiosach”, o tyle zostanie ona ostatecznie unieważniona i scalona przez monoteizm, wraz z pojawieniem się transcendencji w „zaświatach” (Poulain, 2001, s. 133). Podczas gdy w politeizmie ma miejsce sakralizacja świata i podlegają jej wszyscy bogowie, gdyż bodziec wzrokowy, działanie wyrażające szacunek i posłuszeństwo oraz radość z zaspokojenia pragnień muszą być skorelowane z całym światem, w monoteizmie następuje odbóstwienie figur ludzkiego pragnienia i świat przestaje się opierać na wizualnej pewności. Istotnie, twierdzi Jacques Poulain, monoteizm „miał odbóstwić świat i figury zwierzęce, pozbawiając boskości figury ludzkiego pragnienia oraz korelacje działań zbiorowych, które wywołuje i które rzutowano wcześniej na świat bóstw” (Poulain, 2001, s. 133). To w tym językowym monoteizmie wszystko się skupi, stanie się on przestrzenią, w której można rozkoszować się tworzeniem własnego życia tylko radując się sposobem, w jaki wytwarza je dla nas bóg słowa. Odnajdujemy tu ten sam mechanizm, który zauważyliśmy u ascety w odniesieniu do widocznego bodźca działania konsumacyjnego, jednak w żydowskim monoteizmie to przepisywanie świata w ramach posługiwania się językiem przyjmie ascetyczną formę. W pewnym sensie to słowo uwidacznia, każe działać i czerpać przyjemność, gdy postrzegane jest jako boskie i popycha człowieka do rezygnacji z gratyfikacji wzrokowej, związanej z działaniem oraz osiągnięciem rozkoszy, aby rozpoznał na

czym polega jego istota. Inaczej mówiąc, ma ono ogólną moc wyłączenia narzędzia, które wcześniej pozwoliło połączyć człowieka ze światem, pozbawiając go wszelkich gratyfikacji płynących z instytucji archaicznych. Należy jednak zauważyć, że wyłączająca moc żydowskiego monoteizmu pochodzi z jego siły scalającej, bo to słowo pozwala na scalenie regulacji żywieniowych, seksualnych i dotyczących agresji oraz podporządkowanie tej sile wszystkich dziedzin działania, postrzegania i rozkoszy. Jawiąc się w tle wszystkich tych procesów, wytwarza dystans wobec procesów wzrokowych, motorycznych i konsumacyjnych, ponieważ scala archaiczne społeczności ze światem zewnętrznym. Tak więc źródłem tej siły scalającej miałby być fakt, iż monoteizm „przeniósł, w sposób wybiórczy, mechanizmy nabyte dzięki wcześniejszym szczególnym systemom przedstawiającym [przedstawieniom zwierzęcia łownego, zwierzęcia totemicznego, a następnie panujących bogów] na przedstawienie zamiaru ustabilizowania ludzkiego życia; zamiaru zafiksowania człowieka na tym, jaki ma być, skryzalizowanym, samoustanawiającym się jako nieodwracalny w figurze «Jedynego»” (Poulain, 2001, s. 133). Przedmiotem nowego przeobrażenia jest tutaj redukcja wszystkich bogów do jednego. Nie chodzi tylko o przyjęcie słowa takim, jakie zawsze było, ale o przyjęcie wyłącznie jego i uznanie, że to ono jest siłą regulującą, ponieważ jest boskie. Tworzenie własnej egzystencji staje się możliwe dopiero, gdy człowiek uzna, że jej twórcą jest ktoś, kogo zabrania sobie stwarzać, to znaczy bóg słowa. Zaś źródłem określenia rezygnacji z „magicznej dominacji nad Jedynym” jest fakt, że posiada się prawo stwarzania tego Jedynego tylko pod warunkiem, iż uzna się, że jedynie odtwarza się Słowo, które nas stwarza. Poulain nazywa to „pierwszą świadomością”, świadomością, iż konieczny jest pewien wybieg i że nie da się magicznie przekształcić własnego życia, co oznacza, że wraz z tą „pierwszą świadomością” człowiek musi zdać sobie sprawę, że światem porusza jedna siła – Słowo. Nie słowo ludzkie, ale słowo zapośredniczone przez Boga, ponieważ musi ono wywodzić się ze Słowa Bożego: „Za żyjącego może zostać uznany tylko człowiek, który czerpie życie z bycia Słowem, którego słowo jest koniecznym i wystarczającym warunkiem wszelkiego innego życia oraz świata. Stanowi on ubóstwioną słowną prozopopeję” (Poulain, 2001, s. 133–134). W pewnym sensie to już nie sami bogowie, ale słowna prozopopeja, rzutowanie systemu językowego na świat jawi się jako boskość *par excellence* i jedyna boskość. Słowo stanowi więc jednocześnie siłą stwórczą, odkupienie, zbawienie i możliwość stwarzania przez człowieka własnego życia w sposób zgodny z boskimi oczekiwaniami: jako nieśmiertelnego, wiecznego. Jest to jednak możliwe tylko wtedy, gdy człowiek uzna to stwórcze słowo, czyli słowną prozopopeję, za początek świata.

W ten sposób rozpoznaje w sobie własne warunki możliwości: pragmatyczną gratyfikację słowną, dostępną żyjącej istocie, jaką jest, a także konieczność kierowania się wyłącznie nią, by stworzyć warunki swojej egzystencji. Jednak ta gratyfikacja wykracza poza domenę przyjemności gratyfikacyjnej wynikającej z postrzegania wzrokowego, dotykowego itp., jakie przedstawianie bogów wiązało z codziennym działaniem rytualnym, które wywoływało (Poulain, 2001, s. 134).

Istotnie, o ile świat był poddany rytualizacji w politeizmie, ponieważ sacrum było widoczne wszędzie, w monoteizmie jest to niemożliwe, ponieważ w tym przypadku życie jest wyłącznie słowem, ale człowiek nie może jednocześnie dysponować tym boskim słowem, dlatego, iż nie może on tworzyć swojego własnego życia tylko dlatego, że je przeżywa. Tak więc rozpoznaniu boga słowa towarzyszy rozpoznanie siebie jako depozytariusza słowa, które nie jest stwarzające, ale stworzone, gdyż nie posiada władzy stwarzania człowieka poprzez powiedzenie, że ma się stać, jak czyni to Bóg w *Księdze Rodzaju*, stwarzając niebo, człowieka itd. Zaś, jak stwierdza Poulain: „Utożsamienie się z tą jednocześnie faktyczną i nakazaną niemożnością odróżnia go od Jedynego, umożliwia mu przedstawienie się jako dotkniętego tą niemożnością i tym nakazem i prowadzi do uznania się za przedmiot transformacji” (Poulain, 2001, s. 134). Innymi słowy, wraz z koniecznością pragnienia pojawia się pragmatyczna idea, której ani Kant, ani Fichte nie podejmą, a zgodnie z którą człowiek zna tylko to, co czyni, wie jedynie, że ma stworzyć siebie.

Idea historii jako przestrzeni wytwarzania siebie pojawia się wraz z judaizmem, ponieważ człowiek odkrywa, że odpowiada za swoje zbawienie i nie jest związany losem śmiertelnika. „Za pośrednictwem tego afektywnego przedstawienia pojawia się *idea pragmatyczna*, a nie tylko narracyjna, *historii, jak również zbawienia*, przemieszczenia granic losu” (Poulain, 2001, s. 134). Inaczej mówiąc, to sama idea stosunku do losu zostaje przekształcona. Nie chodzi tu już o los śmiertelnika, bo pojawia się idea, iż działanie nigdy nie jest identyczne z tym, czym powinno być, bo jedynie stwórcze działanie Boga lub działanie boskiego słowa jest doskonałe. W opozycji do tej doskonałości, człowiek jest zawsze stworzeniem niedoskonałym, ułomnym, a więc grzesznym. Oznacza to, że musząc odtwarzać boskie słowo dotyczące własnego życia, człowiek odkrywa swoją konstytutywną niedoskonałość oraz odpowiedzialność za tę niedoskonałość. Nie chodzi tu jedynie o skończoność stworzenia, ale o skończoność w podległości działania boskim nakazom i zakazom.

Przedstawiając człowieka w odniesieniu do wyniszczającej nadwyżki popędowej, jałowego, gdy zostanie pozostawiony sam sobie, otwiera mu ono [utożsamienie z bogiem słowa] możliwość samoprzekształcenia się rodzaju ludzkiego, pozwala dostrzec, mimo tej ułomności, poprzez uznanie Jedynego, możliwość świadomego zbiorowego utrwalenia boskiego sposobu życia. Możliwość ta zostaje utrwalona jako *możliwość jedyna* w formie konieczności etycznej (Poulain, 2001, s. 134–135).

Ta ostatnia nie jest niczym innym, jak tylko koniecznością postrzegania życia w taki sposób, w jaki pomyślał je Bóg, jako jedynego możliwego. Poprzez tę konieczność etyczną poszukuje się sposobu utrwalenia działania równie niezawodnego, jak w przypadku innych zwierząt, co do których zakłada się, że są doskonale powiązane ze swoim sposobem życia. Etyka jest działaniem, w którym człowiek sam przekształca swoją egzystencję na poziomie projekcji działania, a więc projekcji konieczności tworzenia się na obraz Boga, poprzez usiłowanie osiągnięcia tej doskonałości słowa, którą już osiągnęło jedyne słowo stwarzające i proszenie Boga, by pozwolił mu być w działaniu równie doskonałym jak On. Aby zerwać ze swoim statusem grzesznika, musi więc uznać swą zależność od Boga w ramach tej możliwości etycznej bycia takim, jakim Bóg chce, żeby był.

Zdaniem Jacques'a Poulaina monoteizm odróżnia więc od politeizmu kwestia tego, co jest równe Bogu, ponieważ człowiek mierzy się w relacji do boskiego słowa, uznając, że ponieważ został przez nie stworzony, nie może mu dorównać. Tymczasem „opowieść o stworzeniu świata przez słowo przypomina o jedynym działaniu koniecznym, aby świat był taki, jaki jest: od razu przewyżniony zostaje strach przed światem będącym wytworem tego Słowa” (Poulain, 2001, s. 135). W konsekwencji, o ile w uświęconym świecie politeizmu człowiek na każdym kroku się bał, gdyż konieczne było rozpoznanie, co trzeba zrobić dla przyzwanego bóstwa, w świecie monoteizmu strach zostaje natychmiast przewyżniony dzięki narzędziu stworzenia, ponieważ świat został pomyślany przez słowo niemogące nie pragnąć istnienia człowieka, a więc będące mu przychylnym. Skoro świat jest nieuchronnie przychylny człowiekowi, ten ostatni nie musi się już bać wszystkiego, co widzi, każdego uświęconego miejsca i stojącego za nim bóstwa. Cała siła monoteistycznego słowa polega właśnie na uznaniu, że nie ma miejsc uświęconych, ponieważ nie ma wielu bogów, ci bogowie są tylko bożkami, a więc „pokonany zostaje strach przed światem będącym wytworem tego Słowa, a wszystkie relacje afektywne ze światem nawiązywane i podtrzymywane przez prozopopeje demoniczne, totemiczne lub politeistyczne zostają zerwane” (Poulain, 2001, s. 135). Innymi słowy, cała siła wykluczająca monoteizmu to ta siła zrywająca, a rozliczne lęki muszą zostać skupione w obliczu nieuchronnego gniewu Boga w reakcji na grzech. Oznacza to, że o ile następuje skupienie boskiego słowa jako nieuchronnie przychylnego, ma też miejsce skupienie mocy karanian związanej z tym słowem. To właśnie mogło wyeliminować politeistyczną formę myślenia, ponieważ atrakcyjność słowa w rozpoznawaniu siebie, jako słowa zapośredniczonego przez Boga, jest związana z tą siłą kanalizacji gniewu; uczucie boskiego gniewu zastępuje strach przed wszystkimi bogami. W tym sensie jest ono również kluczowe co konieczność tworzenia własnej egzystencji w sposób, w jaki Bóg słowa nakazał ją stwarzać. To zjawisko afektywne jest w pewnym sensie przestrzenią, w której człowiek przekracza swoją świadomość całkowitej

niemocy, przyjmując, że istnieje ktoś, kto może przezwyciężyć jego strach. Należy zauważyć, że ten gniew jest zdaniem Poulaina równie niezbędny, co pozytywna intencja stwarzania własnego życia w odniesieniu do zbawienia. Ta prawda ma rzekomo determinować wszystkie inne, ponieważ człowiek może utożsamiać przestrzeń Słowa jako mechanizm emisji (słowo stwarzające) oraz mechanizm recepcji (zakaz uznania zwycięstwa śmierci jako pustki w oparciu o powstający w nim afekt). To w tej przestrzeni afektywnej uznanie Boga słowa wymaga utożsamienia z bogiem Stwórcą. Jednak takie postrzeganie słowa w judaizmie należy rozumieć jako patologiczne, ponieważ człowiek musi uznać, że strach przed śmiercią zostaje przezwyciężony przez boski gniew, przez co nie może rozpoznać swojej śmiertelnej kondycji, nie naśladować stwórczej i zbawczej woli Boga, to znaczy nie uznając jej jako takiej. Innymi słowy, poddanie się rozpacz, które polegałoby na uznaniu poprzez wytworzony w nas afekt zwycięstwa śmierci za pustkę, zostaje zakazane, a jednocześnie lęk zostaje przezwyciężony poprzez rzutowanie na Boga tej gniewnej odpowiedzi, która może pociągnąć za sobą nieistnienie; nieistnienie będące wówczas czymś zasłużonym, ale czego nie jest się w stanie odczuwać jako nieistnienia; na tym polega obecna w judaizmie alternatywa.

Istnienie świata przeżywane jako boski rytuał nie może już być przedstawiane ani odgrywane w rytuale ludzkim. Ten ostatni musi więc stanowić część komunikacji z Bogiem, Bogiem rozkazującym, składającym obietnice, zawierającym przymierza. Produkcja sekretne przymierza ludzi ze światem poddana zostaje ucłowieczeniu w następstwie rozwoju politeizmu w oparciu o totemizm i staje się przedmiotem „objawienia”, „przymierza”, „porozumienia”, „umowy”: ludzkie słowo jest skorelowane ze słowem boskim, a korelacja powstaje poprzez uznanie jego obiektywnej, boskiej prawomocności (Poulain, 2001, s. 135–136).

Tak więc boskie słowo jest przestrzenią, w której skupia się cała magia, pozwalając jednocześnie wychodzić z trudnych sytuacji poprzez przekształcenie sytuacji nie do zniesienia w sytuację korzystną; wszystko inne regulują zasady wiązania słowa ludzkiego z boskim. Tutaj magiczna relacja zostaje zapośredniczona przez proroków i przekształcona w ten sposób, że ich słowo będzie się samo potwierdzało, działając cuda. W obliczu króla czy kapłana prorok będzie musiał dokonywać cudów, żeby uznali jego słowa za prorocze i podobnie jak szaman był depozytariuszem magii, tak prorok przemawia w imieniu Boga. Innymi słowy, prorok zawdzięcza swój status wyłącznie Bogu, tylko w jego imieniu przemawia i jedynie jeśli zdobędzie uznanie jako przemawiający w jego imieniu, treść jego słów zostanie uznana za ważną. Natomiast cały proces ascezy rozpoczyna się, gdy człowiek zda sobie sprawę, iż może generować myśl i tylko słucha głosu, a nie sam mówi, zaś myśl opiera się na wyparciu jego własnego słowa, aby mógł być pośrednikiem słowa boskiego. Jest to również gest połączenia słowa z myślą jako jego tajemnicą, ponieważ myśl słowa wysłuchuje słowa wypowiedzianego przez Boga jako wytwarzającego zarówno to, co się

postrzega, jak i to, co się myśli (por. Poulain, 2001, s. 137). Jedyłą dozwoloną magią jest ta boska magia, w której wszelka myśl zostaje odniesiona do wszechmocy, to znaczy do jedyne go uznawanego Boga, będącego jedyłą przestrzenią niewidzialną, niedotykalną, nienazywalną i przestrzenią wysłuchania, ubóstwioną jako przestrzeń myśli słowa. Należy więc zauważyć, iż straciwszy wszelkie oparcie w świecie zewnętrznych faktów, religia ta może je odnaleźć wyłącznie w świecie wewnętrznym, który później zostanie nazwany duszą, „wytworzoną przez wszelkie zależności między ludzkim słowem a Bogiem i słowem innych ludzi” (Poulain, 2001, s. 138), i będzie jedyłą przestrzenią wsłuchiwania się w to słowo w nas oraz przestrzenią świata zewnętrznych faktów, które zdarza nam się pomyśleć. Krótko mówiąc, jedynym miejscem kontaktu z Bogiem będzie „dusza”. Ale jednocześnie, jak pokazuje Poulain:

instytucja regulująca relację człowieka do Boga staje się jedyłą instytucją trwale gwarantującą prawomocność jednorodnych i opartych na zasadzie wzajemności zachowań zbiorowych; to ona dyktuje, które z nich mogą zostać upowszechnione, a które nie, a decydują o tym ich przewidywane konsekwencje dla zbawienia. Zgromadzenie religijne, kościół i jego kapłani będą szanowani ze względu na samo swoje istnienie i zdolność zagwarantowania jego niezmienności w oparciu o niezmiennosc pisma, aby realizować swoje cele i być prawodawcą w ostatecznych kwestiach egzystencjalnych. Do będącego punktem odniesienia pisma podchodzi się jako do Pisma świętego (Poulain, 2001, s. 138).

W przeciwieństwie do pisma, które wcielało bogów panujących i posiadało ostateczną prawomocność w odniesieniu do wszelkiej przyszłości, przemiana, jakiej dokonuje Pismo święte, polega na tym, że zapisuje wszystko, co już się wydarzyło jako prawo boskiego słowa, ale również przyszłego zbawienia, które Pismo odsłania jako jedyłą rzeczywistość narzucającą wszystkie inne oraz jako przestrzeń zapisu Bożego głosu. Tak więc to będące punktem odniesienia Pismo „nakazuje, co należy myśleć i *czyni powszechną normą samą konieczność przemyślenia swojego działania*” (Poulain, 2001, s. 138). I nie ma możliwości, by istniała etyka, która nie byłaby etyką myśli. Zamysł etyczny polega na kierowaniu wszelkim działaniem, pragnieniem i postrzeganiem w taki sposób, jak kieruje się swoją myślą i uświadomieniu sobie bezwarunkowego imperatywu kierowania tą myślą, bez czego etyka jest niemożliwa.

Jednak tym, co konstytuuje etykę na poziomie treści, jest nie tylko obowiązek przemyślenia swojego działania, ale postrzegania go jako obrazu boskiego słowa. Słowo to stwarza egzystencję tego wszystkiego, co nie jest z niego i w tym przypadku treść imperatywu etycznego będzie się ograniczała do tworzenia egzystencji bliźniego zgodnie z boskimi oczekiwaniami. Oznacza to, że człowiek nie może bezpośrednio tworzyć swojego doświadczenia i może się zbawić jedynie zbawiając bliźniego. Zdaniem Jacques’a Poulaina, jest to bardzo istotny moment, bo to na tym oprze się chrześcijaństwo jako redynamizacja słowa żydowskiego, wywodząc się jako etyka intersubiektywna z żydowskiej

etyki Stworzenia, w której zbawienie każdego jest produktywne tylko jeśli umożliwi zbawienie wszystkich ludzi, dzięki czemu wychodzi się poza granice grupy, aby uznać wszystkie grupy. Innymi słowy, obowiązki i zakazy, które przynosi judaizm, nie są już takie, jak w przypadku religii, w których występował bóg panujący, ale obowiązują powszechnie w całej ludzkości, nie tylko ludzkości istniejącej za moich czasów, ale tej, która będzie istniała tak długo, jak świat, tworząc historię. Zaś ta ostatnia nie jest niczym innym, jak tylko tym, co zostało objawione jako przestrzeń stworzenia i przymierza polegającego na uznaniu ważności historii Boga i pewnego ludu oraz rozszerzenia tej relacji na wszystkie ludy. Oznacza to dla człowieka możliwość nie tylko doświadczania przeżywanej historii i zapisywania jej, jak w przypadku boga panującego, ale urzeczywistnienia jedynej możliwej historii, której towarzyszy zbawienie etyczne.

Jednak figura Boga jest w judaizmie wieloznaczna i niestabilna, bo naród żydowski jest niezwykle podzielony, gdyż w pewnym sensie każdego można uznać za tego, kto ma ustanowić tę absolutną relację między sobą a bóstwem, uważając, iż wszyscy pozostali mogą popełniać grzech polegający na chęci zastąpienia Boga, a więc zburzenia harmonii między nim a Bogiem. Ponieważ nie istnieje tu już wcielenie uznające wszelkie zbawienie w poszczególnym działaniu, każde doświadczenie staje się jednocześnie przestrzenią, w której dąży się do uzyskania absolutnego szczęścia oraz w której niemożliwe jest poznanie sposobu osiągnięcia go, a także przestrzenią, w której następuje dezorganizacja wszelkich stosunków z innymi, ponieważ każdy uwewnętrznia te stosunki. To dlatego konieczne jest odnalezienie jakiejś formy szamanizmu na poziomie uświadomienia tych stosunków ascetycznych i właśnie tym szamanizmem będzie chrześcijaństwo. Istotnie, w chrześcijaństwie Bóg stwórca mógł tworzyć tylko z miłości, co umożliwia powstanie relacji, która godzi nas z samymi sobą, jednając nas z Bogiem, który nie mógł pragnąć absolutnego nieszczęścia. Jest ojcem i to ojcem stwórcą, a w tej fuzji, która jedna nas z samymi sobą w ramach doświadczenia, natychmiast zostaje przewyciężony lęk, ponieważ zgodnie z przesłaniem chrześcijaństwa historia musi być przychylna jednostkom. Ważne, żeby zauważyć tutaj, iż na poziomie prozopopei wewnętrznej podstawą jest miłość. Powszechna miłość etyczna, która musi się spełniać wszędzie, aby można było odnaleźć harmonię z bliźnim, samym sobą i światem. Na tym polega chrześcijańskie pojednanie w uwrażliwieniu na świat wewnętrzny wraz ze zjawiskiem idealizacji stosunku do siebie oraz bliźniego, które staje się równie powszechne, jak zjawisko ascezy w judaizmie, ponieważ w tym przypadku przeżywa się siebie samego w innym oraz w miłości, ponieważ w niej Bóg jest przeżywany jako konieczność nie tylko umysłowa, ale i afektywna. A więc o ile szamanizm pozwalał na uzyskanie wszelkich gratyfikacji, w chrześcijaństwie jedyną gratyfikacją umożliwiającą wynagrodzenie koniecznej ascezy jest miłość.

Jednakże przestrzenią regulującą egzystencję nie będzie już to, co się widzi, lecz to, co się myśli, a więc człowiek, czyniąc sobie powinność z myślenia tak, jak myśli Bóg, eliminuje wszelkie pobudki pochodzące z zewnątrz oraz możliwość, iżby inne bóstwa stały się Bogiem, gdyż jawią się one jako bożki. A więc, aby świat był wciąż jednocześnie uporządkowany i był źródłem gratyfikacji oraz uporządkowanej percepcji, trzeba móc z góry go opanować. W tym przypadku jest więc konieczne, by

wszystkie elementy świata zewnętrznego znów mogły się jako zwykłe fakty stać przedmiotem działań konsumacyjnych lub instrumentalnych: wół czy osioł znów stają się takimi zwierzętami, jak wszystkie inne, święty Nil znów staje się rzeką spławną, teoria oraz technika wreszcie będą mogły się nim zająć, nie bacząc na ograniczenia rytualne niezwiązane z faktami czy regulujące je z góry myślowe zakazy. Ponieważ skupia całe działanie na boskim słowie, krystalizacja monoteistyczna dokonuje radykalnego i nieodwracalnego unieważnienia kultu świata przyrody i w dłuższej perspektywie udostępnia wszelkie ludzkie percepcje oraz działania, a także ich rezultaty działaniu instrumentalnemu (Poulain, 2001, s. 138–139).

Z kolei to odebranie światu zewnętrznemu charakteru boskiego pozwala również Poulainowi ukazać monoteizm jako warunek rozwoju nowoczesności, ponieważ czyni z ludzkiego działania zbiór faktów możliwych do uregulowania i daje człowiekowi możliwość wzięcia za siebie odpowiedzialności. A więc źródłem nowoczesności miałyby być neutralizacja widzialnych działań lub faktów, które same w sobie nie są boskie, ponieważ człowiek musi je sobie przyswoić, aby wytworzyły jego egzystencję oraz prawdę, umożliwiając w ten sposób ludzkości przejście kontroli nad naturą oraz wszelkimi wcześniejszymi religijnymi obciążeniami afektywnymi. Zaś wynalezienie nauki przez Kartezjusza i jemu współczesnych jest właśnie mechanizmem myślowego eksperymentowania ze światem, aby z góry udostępnić wszystkie przestrzenie doświadczenia, które zostają myślowo zorganizowane. Przestrzeń wszechwiedzy zostaje usytuowana w judeo-chrześcijańskim Bogu. Człowiek uzyskuje spełnienie tylko, jeśli może poznać wszystkie zasady rządzące rzeczywistością, a nie tylko zdobyć samodyscyplinę według praw zbawienia na poziomie własnego losu historycznego lub etycznego. To dlatego, że nic nie jest boskie, wszystko musi zostać poznane i opanowane. O ile archaiczne instytucje były przestrzenią panowania nad działaniem, o tyle wraz z nowoczesnością chodzi o panowanie nad postrzeganiem – wszelkie postrzeganie musi zostać uzgodnione z antycypowaną wizją tego, co może się wydarzyć w świecie, to znaczy z nauką. Innymi słowy, od XVII wieku do dziś, na poziomie naukowym trwa oświecenie, mające na celu zgromadzenie wszystkich praw opisujących wzajemne powiązania faktów. Zdaniem Poulaina, nie da się w pełni zrozumieć, jaką siłę posiadał ideał matematyzacji od czasów Kartezjusza, Leibniza i im współczesnych, aż do stworzenia logiki matematycznej, jeśli nie dostrzeże się, że to ta struktura

wezwania i odpowiedzi, zamiast być kierowaną od żywego organizmu do widzialnego, oddziałującego nań świata, została skierowana przez myśl na siebie samą, w celu poznania z góry wszelkich możliwych stosunków harmonizacji i opanowania ich. Jest to szczególnie wyraźne u Leibniza w postaci boskiej monady, zarządzającej najlepszy z możliwych światów; chodzi tu o tę samą mitologię, co w prozopopei, przy czym nie jest to już prozopopeja świata, ale samej myśli. Na tym polega matematyczna ontologia.

Jednocześnie jednak od drugiej połowy XVIII wieku, a dokładniej wraz z trzęsieniem ziemi, które dotknęło Lizbonę w 1755 roku, Leibnizowska wizja Boga podlega zakwestionowaniu⁵: według Woltera gwarancją „mądrości» nie jest już Byt najwyższy uosabiający harmonię świata. Każdy musi się teraz zwracać do bliźniego, aby spróbować wypracować prawdę, którą może zaakceptować on sam oraz inni. Już nie boski Trzeci, ale każdy jest gwarantem słów innego” (Poulain, 1995). To począwszy od tej chwili zacznie się zastępować boską myśl o słowie myślą własną. A więc to doświadczając panowania nad nim można przemyśleć własny język, który da się utożsamić z Bogiem, a więc nie jest już potrzebny Bóg słowa (Poulain, 2001, s. 154–158). Inaczej mówiąc, przestrzeń, w której zamyka się judaizm, gdzie boska wszechwiedza opiera się w sposób magiczny na mocy stwórczej, pozostaje również przestrzenią nowoczesności, aż do chwili, gdy człowiek usunie konieczność uznania Boga i zajmie jego miejsce, opierając przyswojenie sobie własnej egzystencji na swojej woli. Woli, która może się zmierzyć ze światem, bo został on poddany odbóstwieniu, i może doświadczać świata, wystawiając na próbę własną doskonałość. Tak więc człowiek jest w stanie wystawiać na próbę samego siebie, ponieważ eliminując Boga, również siebie odbóstwia, jednocześnie dochodząc do wniosku, że w pewnym sensie nie ma już jednego poznania, działania czy rozkoszy, które byłyby prawowite, ponieważ jego wola jest arbitralna. Na tym polega, zdaniem Poulaina, cała tajemnica pragmatyki.

W istocie, jego zdaniem, nie da się zrozumieć sytuacji filozofii w XX wieku, na przykład gier językowych Wittgensteina, jeśli nie dostrzeże się wewnątrz Wittgensteinowskiej refleksji językowej tego mechanizmu charakterystycznego

⁵ Jak pokazał Odo Marquard, odrzucenie Leibnizowskiej teodycei pozwoliło na rozwój filozofii historii, antropologii filozoficznej i estetyki, choć równocześnie można postrzegać teodycę zapoczątkowaną przez Leibniza w 1710 roku jako pierwszą nową filozofię XVIII wieku, bowiem „przekształca ona filozofię w proces: proces „człowieka przeciwko Bogu, dotyczący problemu zła w świecie” (Marquard, 1981, s. 1024). Jak zauważa Marquard, Leibniz bierze udział w procesie jako adwokat Boga, przeciwko oskarżycielowi, którym jest człowiek. Pierwszy argument obrony polega na stwierdzeniu, że „stworzenie jest najdoskonalszą możliwą sztuką”. W tym sensie, niczym polityk ze swoją „sztuką możliwego”, Bóg musi „przyznać się do zła”: to co najlepsze jako cel usprawiedliwia zło, jako należące do jego własnych warunków możliwości (Marquard, 1981, s. 1024–1025). Według Marquarda na tym polega cały sekret teodycei Leibniza, który można podsumować następująco: cel uświęca środki. Jednak ten optymistyczny sposób pokazania, że Bóg jest dobry, budzi również wątpliwości co do jego dobroci.

dla judaizmu (Poulain, 1973). Tajemnica myśli Wittgensteina miałaby tkwić w tym, że pochodził on z austriackiego środowiska, w którym miała miejsce pełna identyfikacja z wszechmocnym żydowskim lub katolickim Bogiem, a jednostka w drodze indywidualizacji nie miała innego wyboru, jak tylko przekreślić wszelkie przestrzenie identyfikacji z tym Bogiem. Wittgenstein usytuował w tej relacji do języka całe zaangażowanie w poznanie jako zbawcze dla wszelkiego działania, zbawcze dzięki poszukiwaniu, ale także filozoficzną konieczność uznania absolutnej rozpaczy oraz woli przewyciężenia jej i niezbędności powrotu w orbitę gier językowych i logiki, podobnie jak człowiek w judaizmie musiał nieustannie przewyciężać niepewność, uznając, iż musi powrócić na łono Boga-Stwórcy. Innymi słowy, wyzwanie, jakie podejmuje Wittgenstein w *Traktacie*, zasadza się na próbie pokazania, jak wprowadzić harmonię do samego języka, gdyż jego wielkim odkryciem, podobnie jak w przypadku Nietzschego, jest nieistnienie Boga. Wittgenstein jako jedyny w latach 30. XX wieku pozostaje przekonany, że oparty na wierze stosunek do Boga nie zniknął u Europejczyka, bo wierzy on wciąż w gramatykę, a Bóg jest jej innym imieniem. Zdaniem Poulaina, można tak powiedzieć, gdy czyni się z filozofii jednocześnie przestrzeń reinterpretacji problemów judaizmu i projekt logiczny.

Podobnie ma się rzecz z filozofami poznania, epistemologami i filozofami działania, a także teoretykami etyki lub polityki, takimi jak Austin, Searle lub Grice, jeśli chodzi o teorię aktów mowy, Quine, Davidson lub Putnam w kwestii teorii wiedzy, a Apel i Habermas odnośnie teorii etycznej, choć nie są oni w stanie osiągnąć radykalizmu Wittgensteina ani uwolnić się od obecnego u niego wezwania do przekroczenia niepewności jednocześnie kognitywnej, etycznej i afektywnej, występującej w stosunku do wiary, gdzie istnieje pewna harmonia, ale nie tylko harmonia poznawcza i etyczna, lecz również literacka, pewna harmonia z sobą samym, ze światem i z bliźnim.

A więc podobnie jak judaizm dokonuje hipostazy Boga, widząc w tajemnicy jego istnienia możliwość uzyskania harmonii życiowej, choć nigdy nie jest to jasne w doświadczeniu Boga jako rzeczywistości, formy logiczne u Wittgensteina są przestrzenią harmonizacji obrazów i zdań o faktach, w których zasady są tworzone na ślepo, a także harmonizacji gier językowych i form życia, które one „kształtują”, ale jednocześnie pozostają tak samo transcendentne jak żydowski Bóg i których nigdy nie można doświadczyć. Istotnie, zakładana ekwiwalencja między słowem a życiem, którą odnajdujemy w grach językowych oraz formach życia u Wittgensteina, jest tożsama z ekwiwalencją słowa i życia w judaizmie, ponieważ w słowie tkwi tajemnica życia, lecz jedynym, który nie potrzebuje doświadczeń życiowych, aby tworzyć życie, jest boski Trzeci: „Na niego rzutowane jest działanie polegające na życiu samym słowem, gdy mówi się wyłącznie o życiu” (Poulain, 2001, s. 141). To w tym napięciu między Bogiem stwarzającym życie poprzez słowo, bez konieczności przeżywania go, a czło-

wiekem, który musi w swoim życiu wcielać to boskie słowo, doświadcza się żydowskiej prozopoei, a jednocześnie jej niemożności, ponieważ jedynym możliwym doświadczeniem jest doświadczenie Zbawienia, przy czym nie ma się prawa być rozkoszującym się tym, co się wydarza, ponieważ może się tym rozkoszować jedynie Bóg.

Podobnie ma się rzecz z filozofią, która jest chora, gdy chce kształtować rzeczywistość na swoje podobieństwo, żeby jej doświadczyć, bo w takim przypadku neguje się sensowność uprawiania filozofii, co samo w sobie nie byłoby aż tak groźne, ale groźniejsze jest jednoczesne negowanie możliwości posługiwania się osądem w życiu codziennym, co przecież jest konieczne ze względów praktycznych. Istnieje przecież nie jedna gra językowa, lecz wielość gier językowych, nie posiadających żadnej wspólnej „istoty”, choć mogą między nimi istnieć podobieństwa (Leguérinel, 2009, s. 209–210). Poulain proponuje nowe odczytanie myśli Wittgensteina, w którym zidentyfikowana zostałaby przestrzeń negacji osądu filozoficznego, a więc pewien rodzaj zafascynowania Wittgensteinem zostałby poddany krytyce⁶ – ukazane zostałyby aporie w samych kontekstach logicznych oraz w niemożność wyleczenia się z tego, co Wittgenstein nazywa chorobami filozoficznymi. Według Wittgensteina filozoficzne zajmowanie się językiem miałyby nas „wyleczyć” z metafizycznych złudzeń, wynikających z pewnych sposobów używania języka. Zadanie to jednak nie może być nigdy spełnione i dokonane – *Dociekania filozoficzne* pokazują, że refleksyjności nie da się zahamować. Poulain wskazuje, że w tym przypadku to Wittgenstein czyni refleksyjność na zawsze obiecaną i nieskończoną, podobnie jak w judaizmie, ponieważ ten ostatni uruchamia chroniczną refleksyjność, stawiając człowieka wobec koniecznej niepewności, której doświadcza oraz konieczności przewyciężenia z boskiego punktu widzenia niepewności w wierze, tak, aby dzięki wierze uczynić z niej pewność.

W STRONĘ KOMUNIKACJI OGÓLNOŚWIATOWEJ

Jednakże dzięki zrozumieniu, że człowieczeństwo polega na komunikacji i że człowiek „doświadcza samego siebie oraz społeczeństwa w ramach tej komunikacji, cała przestrzeń polityczna, społeczna, artystyczna wkracza w inną

⁶ Jest jasne, że to, czego uczy nas Poulain o pierwszym Wittgensteinie ma głównie charakter negatywny, ponieważ pisze, że „zdania Wittgensteina okazują się fałszywe, gdyż roszczą sobie prawo do oceniania rzeczywistości sensu oraz rzeczywistości, przekształcając realność w czystą możliwość, w przypadkowość, która a priori pozostawia pełną swobodę każdemu wypowiadającemu się, który nie musi już wiedzieć, czy mówi prawdę w chwili, gdy zabiera głos, ale jedynie rozumieć, że mówi, iż to, co mówi, jest prawdą”; ale dotyczy to również drugiego Wittgensteina, który też nie znajduje łaski w oczach Poulaina, oceniającego negatywnie „opis życia, który próbuje zastąpić życie, podobnie jak filozofia logiczna próbowała a priori zastąpić świat językiem” (Poulain, 1993, s. 119, 133).

dynamikę, w której miejsce filozofów jest zupełnie inne niż w przeszłości” (Poulain, 1995). Innymi słowy, nad polityką nie może już z góry panować wiedza moralna, podobnie jak nie jest możliwe odwoływanie się do zewnętrznej instancji w celu regulacji życia wspólnotowego, bo dzisiaj wiemy, że chęć zdobycia mądrości raz na zawsze jest nie tylko utopią, ale i jest całkowicie niemożliwa do urzeczywistnienia. Istotnie, w wyniku głównych kryzysów XX wieku, jakie stanowiły dwie wojny światowe, a także w wyniku ewolucji kapitalizmu liberalnego oraz państwowego kapitalizmu sowieckiego, zmienił się nasz sposób pojmowania języka i rozpoczął się nowy dialog związany ze stworzeniem instytucji międzynarodowych takich jak ONZ, będący próbą wypracowania nowego konsensusu i wzniesienia się ponad sztywny nacjonalizm oraz rytuały religijne, by uznać przyrodzoną godność każdej istoty. To w tym kontekście i w świetle gier językowych Karl Otto Apel i Jürgen Habermas starali się wypracować normy etycznej racjonalności komunikacyjnej, czyniąc z porozumienia cel komunikacji (Habermas, 1999, s. 186–190). Jean-François Lyotard podważył ten cel w swojej książce *Kondycja ponowoczesna*, opierając się właśnie na badaniach zapoczątkowanych przez Jacques’a Poulaina.

W istocie Poulain zawsze próbował pokazać ryzyko związane z przesadną wiarą w bezwarunkowy konsensus, na przykład poprzez instytucjonalizację komunikacji, aby powierzyć polityczną władzę ustawodawczą opinii publicznej. Ponieważ warunki urzeczywistnienia każdego prawa, wszelkiej zwykłej moralności oraz etyki językowej są ograniczane i dyktowane grą sił politycznych, opartą na dynamice ekonomicznej, a ta dynamika wydaje się współczesnemu człowiekowi nieprawomocna i wywołuje u niego kryzysy motywacyjne, należy uwzględnić te ostatnie, by czerpać z nich wszelkie możliwe korzyści. Bowiem te „kryzysy motywacyjne nie są związane wyłącznie z brakiem bodźców politycznych i z powszechnym odpolitycznieniem wynikającym z niesprawiedliwości: z faktem, że jednostki nie otrzymują od Państwa oraz społeczeństwa wszystkich gratyfikacji, co do których wydaje im się, że mają do nich prawo z tytułu wykonywanej pracy” (Poulain, 2001, s. 28). I w tym sensie uniwersalna pragmatyka Habermasa, stworzona, aby wyzwolić rozmówców poprzez próbę upolitycznienia komunikacji oraz ponownego rozbudzenia interakcji społecznych, zdaje się dziś być w kryzysie i poddawana jest licznym krytykom. Zdaniem Poulaina ograniczenia tej filozofii komunikacji wynikają z „wzajemnej społecznej *obojętności* jednostek w epoce późnego kapitalizmu”, która ma charakter nie tylko społeczny, ale

także, a nawet przede wszystkim jest rezultatem tego, iż zdobycze materialne, „postęp społeczno-polityczny” czy naukowy i techniczny, gdy już zostanie osiągnięty, nie spełnia obietnic gratyfikacji, które wiązali z nim rozmówcy, nawet jeśli odpowiada indywidualnym oczekiwaniom i zbiorowym planom. Wynika z obojętności towarzyszącej jego osiągnięciu (Poulain, 2001, s. 28).

Co więcej, ukazując pierwotne zachowania kompensacyjne, czy to agresywne, czy żywieniowe czy seksualne, jako wszechobecne, jedynie wzmacnia się te kryzysy motywacyjne. Tak więc uzasadnianie norm powszechnością potrzeb tylko umacnia proces prymitywizacji, ponieważ w tym przypadku jedynie potrzeby pierwotne jawią się jako powszechne, podczas gdy pozostałe stają się przestrzenią nasilenia niepewności społecznej. Można w tym przypadku bez trudu założyć „odwrotność tego, co należy zakładać odnośnie do rozmówcy i co znalezienie się w sytuacji komunikacyjnej każe nam zakładać: zamiast sędziego i podmiotu swoich słów i czynów, staje się on tyranem, którym kierują afekty i instynkty” (Poulain, 2001, s. 28–29).

U Habermasa rozmówca pozornie musi przeforsować swoje pragnienia na drodze komunikacji, sprawiając, że jego partnerzy uznają je za racjonalne, ale należy też zauważyć, że ta analiza racjonalności nie ogranicza się do zrozumienia i zaaprobowania wypowiedzi przez rozmówców, ponieważ, aby zachowywać się racjonalnie, trzeba też założyć istnienie obiektywnego świata. Tymczasem, zdaniem Poulaina, to ta koncepcja świata wydaje się osłabiać teorię działania komunikacyjnego „poprzez sposób, w jaki ujmuje stosunek języka do obiektywności, a także własny przedmiot – działanie komunikacyjne” (Poulain, 1993b, s. 222). Uzyskanie wspólnej percepcji rzeczywistości zakładałaby możliwość obiektywności; zdaniem Poulaina nie ma bowiem czegoś takiego jak „świat przeżywany” (*Lebenswelt*) – pojęcie to jest abstrakcją. Wszelka styczność ze światem przeżywanym to myślowy fantazmat, zapoczątkowany przez Husserla w jego *Kryzysie nauk europejskich i fenomenologii transcendentalnej* (1935/1999). Tymczasem nie wiemy co tak naprawdę dzielimy, co jest światem wspólnym. Wypowiadający musi zgadzać się ze swoimi partnerami, aby być pewnym, że rzeczywistość, którą stwierdza jest rzeczywistością wspólną, istniejącą poza jego jednostkowymi przedstawieniami, podczas gdy wydaje się niemożliwe, by wiedział to w chwili, gdy się wypowiada. A nawet gdyby uzyskał zgodę swoich partnerów, nie gwarantowałaby ona podobieństwa dwóch uniwersów percepcyjnych związanych z tą samą wypowiedzią. W konsekwencji, jeśli każda wypowiedź jest w stanie ukazać rozmówcy identyczny świat, każdy wypowiadający się musi sam wątpić w prawdziwość swojej wypowiedzi:

każdy wypowiadający musi przed sobą ukrywać, że nie wie, czy ten świat, który opisuje, jest wspólny oraz rzeczywisty, *zanim* zaakceptuje to rozmówca. Ponieważ ta akceptacja nie daje mu w sposób magiczny dostępu do tego wspólnego świata, nadal musi to przed sobą ukrywać, aby móc w to wierzyć (Poulain, 1993b, s. 222).

A to właśnie przedstawiając się jako wspólny, czyni się on niedostępnym dla każdego i udowadnia w ten sposób swoją nieprawdziwość, gdyż „nie istnieje doświadczenie, w oparciu o które rozmówca mógłby się uznać za identycznego względem wypowiadającego się, aby osądzić to, co on wyraża i stwarza jako stan umysłu, wyrażając to” (Poulain, 1993b, s. 223).

Wobec tego żaden z partnerów społecznych nie może być pewny, że jest szczerzy, gdy myśli, że warunki niezbędne do zaistnienia symetrycznej komunikacji są spełnione, bo nie wystarczy być prawdomównym w swobodnej dyskusji normatywnej, aby uznać kontestację ze strony rozmówcy za bardziej uzasadnioną niż własne twierdzenie. Innymi słowy, uzależnianie pewności co do prawomocności norm i obiektywności potrzeb od poszanowania społeczno-politycznych warunków symetrii komunikacyjnej może prowadzić jedynie do pragmatycznej niepewności odnośnie do obiektywności wszelkich potrzeb i prawomocności wszelkich norm społeczno-politycznych, w tym norm *kommunikacyjnych* przedstawianych przez Apla i Habermasa, bo nie ma się pewności, że role komunikacyjne są rozłożone symetrycznie.

Krytyczna teoria społeczeństwa wzmacnia więc niepokój społeczny. Porażka niepewności upewnia tylko co do jednego: rzeczywistości klęski prawodawczej, niezdolności człowieka do bycia jednocześnie indywidualnie i zbiorowo prawodawcą i podmiotem języka oraz norm społeczno-politycznych. „Jeśli podąża się za normami społeczno-politycznej pragmatyki powszechnego wyzwolenia, uzyskuje się pewność, że nie jest się tym, o kim mówi Habermas i kogo należy z siebie uczynić przez dyskurs: wyzwoloną istotą, którą próbuje się zostać” (Poulain, 2001, s. 29). Rozmówcy nie mogą dokonać tego wzajemnego rozpoznania siebie, zaś ta niemożność dokonania wzajemnego *teoretycznego* utożsamienia z wypowiedzią musi *koniecznie* prowadzić do sceptycyzmu co do ich zbieżności⁷. Sceptycyzm ten musi na poziomie społecznym i kulturowym prowadzić do umocnienia wszelkiego rodzaju nacjonalizmów i ekstremizmów religijnych, podczas gdy ograniczenia, które one w sobie skrywają, stały się po prostu nie do przyjęcia i nie do usprawiedliwienia.

Należy więc zauważyć, że zakładając wspólny obiektywny świat, uniwersalna pragmatyka uniemożliwia jednocześnie uznanie intersubiektywnych konsensusów za jedyne instancje prawdy, m.in. poddając treść sądów indywidualnej refleksji mającej z góry określić, czego może dotyczyć konsensus, przy czym potrzebne jest niejako wcześniejsze porozumienie, aby ten konsensus móc ustanowić (Schérer, 2018, s. 239). W obliczu tego fasadowego konsensusu okazuje się konieczne, aby każda jednostka oraz każdy naród mógł uznać, iż każdy, jako byt językowy, ustanawia siebie oraz ustanawia swojego partnera, jednostkowego bądź zbiorowego, sędzią opinii, jaką wyraża odnośnie do tego, co zna i uznaje, że musi uczynić lub nakazać. A więc każda jednostka i każdy naród powinien móc dysponować samym sobą oraz innymi, osądzając ich wspólne i rzeczywiste warunki egzystencji i przyznać każdemu prawo rozstrzygania, kim jest, bez względu na jego pozytywną czy negatywną wartość, a także decydowania, czy osąd na jego temat spełnia czy nie wymogi, które stawia sobie bądź innym (Poulain, 2006, s. 197–221). Dlatego zdaniem Poulaina

⁷ Bardziej szczegółowo omawia ten temat Poulain w 1993b.

osąd co do prawdziwości jest konieczny, aby umocnić wymiar inter- oraz intrasubiektywny, a także uzgodnić trzy wymiary: syntaktyczny, semantyczny i pragmatyczny, które filozofia języka uparcie oddziela, jak w metapsychologicznym konstrukcie Freuda, z podziałem na *id*, *ego* i *superego*, które nie istnieją samoistnie, lecz jedynie jako byty teoretyczne (Poulain et al., 2018, s. 161–163). Nie jest to jedyne porównanie między psychoanalizą a pragmatyką, jakiego dokonuje Poulain, ukazując ich skuteczność jako współczesnej formy szamanizmu (Poulain, 1988, s. 83–89). Psychoanaliza zastępuje rzeczywisty kryzys nerwowy wszelkimi gratyfikacjami libidinalnymi, jakie można z nim powiązać za pośrednictwem słów, zmieniając w ten sposób ukierunkowanie popędów; pragmatyka redukuje użycie języka do rozpoznania efektów, jakie wywołujemy u innych w sposób zamierzony, mówiąc do nich, dzięki opanowaniu zasad i metod łączenia znaków z ich sensem, prawdziwością i konsekwencjami (Poulain et al., 2018, s. 166). Jednak musi to za sobą pociągać neutralizację osądu w pragmatyce, jak również w psychoanalizie, ale w pragmatyce w sposób dużo bardziej radykalny, „w związku ze zniknięciem wszelkich efektów koordynacji i regulacji używania języka” (Poulain et al., 2018, s. 166). Innymi słowy, żadna znajomość systemu zasad językowych nie może zastąpić osądu co do prawdziwości, czego nie jest w stanie dostrzec filozofia analityczna, ponieważ nie interesuje jej filozoficzna antropobiologia języka, przy tym nie zdaje sobie ona sprawy, że wydzielanie w języku trzech wymiarów: syntaktycznego, semantycznego i pragmatycznego, „odtworza na poziomie metateoretycznym rozdźwięk czuciowo-ruchowy, wywołowany przez odłączenie wzroku od dotyku oraz słuchu od głosu” (Gualandi, 2018, s. 196), przez co pozostaje uwięziona w jaskini platońskiego i kartezyjańskiego dualizmu (Poulain et al., 2018, s. 184).

A więc tylko dzięki osądowi co do prawdziwości jednostki i narody mogą się wyleczyć „z tej uzurpacji władzy sądenia, do której rościmy sobie prawo, przyznając ją sobie w imieniu bliźniego jako monopol, gdy korzystamy na ślepo z tej władzy, rozkoszując się zwykłym pojawianiem się własnych myśli, jakby chodziło o boską wiedzę o tym, jaki ma być i co ma robić bliźni” (Poulain, 2006, s. 204). Na poziomie jednostkowym publiczne uznanie prawa do korzystania z tego osądu co do prawdziwości idzie w parze z uznaniem demokracji za obiektywny warunek ludzkiego życia, natomiast na poziomie narodowym musi się to wiązać z dialogiem międzykulturowym koniecznym, aby przetestować zdolność każdej kultury do przedstawienia się jako formy życia możliwej do przyjęcia przez wszystkich tych, którzy w niej uczestniczą, a także przez innych⁸.

⁸ Zauważmy tutaj, że Poulain nie popełnia błędu odrzucenia globalizacji, bo choć zmusza nas ona do bolesnego zwątpienia, to nie jest zjawiskiem wyłącznie negatywnym, biorąc pod uwagę, że ujawnia pewien aspekt człowieczeństwa, okazując się być jedynie najnowszym wcieleniem figury istniejącej od tysiącleci: człowiek żyje dzięki słowu, komunikacji. Istotnie można nauczyć się postępować zgodnie z prawami wspólnoty, bez konieczności bezustannego podporządkowywania

Dlatego, jak podkreśla Poulain:

Szacunek dla kultur w ramach dialogu kulturowego nie może [...] ograniczać się do formalnej postawy uznania istnienia innej kultury, tak jak prawo zmusza nas do poszanowania istnienia innej osoby. Musi to być szacunek wyrażany w ramach samego aktu krytyki, poprzez który dana kultura przyznaje, że powinna przyjąć to, czego jej brakuje, a co posłużyło za podstawę kulturze, z którą prowadzi dialog (Poulain, 2006, s. 111).

Ale krytyka transkulturowa może istnieć tylko o tyle, o ile przyjmuje się punkt widzenia innych kultur, myśląc nie tylko, że inny może mieć rację, ale także zmuszając się do myślenia, że rzeczywiście ją ma i uznając samemu za prawdziwe to, co on myśli, nawet jeśli później trzeba zdecydować, czy jest to prawdziwe czy nie. Według Jacques'a Poulaina jedynie uświadamiając sobie „niezbędną transformację cywilizacji ciał w kulturę osądu”, będziemy mogli porzucić konsumacyjne lub związane z agresją szamanizmy, nie, jak podkreśla, „w sposób relatywistyczny, w stylu Rorty'ego, zastępując mądrość codziennego języka zwykłą kulturą plemion i ich pismaków, w dialogu ludzkości z sobą samą i pochvale ogólnościowego multikulturalizmu”, ale raczej w dialogu transkulturowym, konfrontując ze sobą sądy filozoficzne obecne w różnych kulturach, by określić, które z nich pozwalają udzielić odpowiedzi niezbędnych człowiekowi do życia. To właśnie w tym sensie antropobiologia może zdać sprawę z podziału jako warunku życia we wspólnocie, ale w tym celu musi osiągnąć kondycję transcendentálną, którą może jej zapewnić jedynie *osąd co do prawdziwości*, jednocześnie obiektywizujący i prowadzący do rozpoznania siebie oraz wywołujący, dzięki wykroczeniu poza alienującą neutralizację, jak podkreśla René Schérer (2018, s. 242), rozdźwięk, który wynika z prawdy i stanowi akt założycielski.

BIBLIOGRAFIA

- Baril, A. (2013). *Penser avec Jacques Poulain*, maszynopis, 25 sierpnia 2013. Online: https://www.academia.edu/4329066/Penser_avec_Jacques_Poulain [dostęp: 10.08.2021].
- Baril, A. (2017). *Penser la mondialisation avec le philosophe Jacques Poulain. L'Albatros*, 24 sierpnia 2017. Online: <https://albatrosmag.com/2017/08/24/penser-la-mondialisation-avec-le-philosophe-jacques-poulain/> [dostęp: 10.08.2021].
- Bolk, L. (1960). La genèse de l'homme. *Arguments*, 4 (18), s. 3–13.
- Boysson-Bardies, B. de (2005). *Comment la parole vient aux enfants*. Paryż: Éditions Odile Jacob.
- Cuillera, M. i Vermeren P. (2018). La privatisation du monde, l'autisme à carapace de la démocratie libérale et de la civilisation, et le destin transculturel de l'homme selon Jacques Poulain. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 201–205.

się rytuałom, które utraciły znaczenie. Należy więc odróżnić w tym ogólnościowym zjawisku to, co jest szkodliwe, a nawet katastrofalne dla człowieka, od tego, co mogłoby się okazać pozytywne dla jego rozwoju. (Zob. Baril, 2017, a także Poulain, 2017).

- Edelman, G. (1992). *Biologie de la conscience*. Paryż : Éditions Odile Jacob.
- Gehlen, A. (2017). *Człowiek: jego natura i stanowisko w świecie*. Tłumaczył R. Michalski, J. Rolewski, E. Paczkowska-Łagowska. Toruń: Wydawnictwo Naukowe UMK.
- Gehlen, A. (1959). *Urmensch und Spätkultur*. Frankfurt: Athenäum Verlag.
- González, W. (2018). L'anthropobiologie philosophique de Jacques Poulain. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 55–70.
- Gualandi, A. (2018). Inhumanités. Anthropobiologie et postmoderne. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 189–199.
- Habermas, J. (1999). *Teoria działania komunikacyjnego*. Tłumaczył A. M. Kaniowski. T. 1. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Humboldt, W. von (1974). *Introduction à l'œuvre sur le kavi et autres essais*. Paryż: Éditions du Seuil.
- Husserl, E. (1999). *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*. Tłumaczyła S. Walczewska. Toruń: Wydawnictwo Rolewski.
- Leguérinel, L. (2009). *Enjeux et limites des théories contemporaines de l'action – De la praxéologie à la pragmatique*. Paryż: Éditions L'Harmattan.
- Lévi-Strauss, C. (1962). *La pensée sauvage*. Paryż: Éditions Plon.
- Lévi-Strauss, C. (1998). *Totemizm dzisiaj*. Tłumaczyła A. Steinsberg. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Marquard, O. (1981). L'homme accusé et l'homme disculpé dans la philosophie du XVIII^e siècle. *Critique*, 413, s. 1015–1037.
- Poulain, J. (1973). *Logique et Religion. L'Atomisme logique de L. Wittgenstein et la possibilité des propositions religieuses suivi de Logic and Religion*. La Haye: Éditions Mouton.
- Poulain, J. (1988). Chamanisme pragmatique, chamanisme psychanalytique. Une thérapie philosophique est-elle possible? *Philosophique*, 1, s. 83–99.
- Poulain, J. (1991). *L'âge pragmatique ou l'expérimentation totale*. Paryż: Éditions L'Harmattan.
- Poulain, J. (1993a). *La loi de vérité ou la logique philosophique du jugement*, Paryż: Éditions Albin Michel.
- Poulain, J. (1993b). *La neutralisation du jugement ou la Critique pragmatique de la raison politique*. Paryż: Éditions L'Harmattan.
- Poulain, J. (1995). *L'activité philosophique devient un élément essentiel de l'expérimentation contemporaine de l'homme, propos recueillis par Roger-Pol Droit*, „Le Monde” 26 marca 1995. Online: https://www.lemonde.fr/archives/article/1995/03/26/un-entretien-avec-jacques-poulain_3870481_1819218.html [dostęp: 10.08.2021].
- Poulain, J. (2001). *De l'Homme*. Paryż: Éditions du Cerf.
- Poulain, J. (2006). *L'expérimentation philosophique des mondialisations: une réévaluation des rapports du savoir et du pouvoir*. W: Poulain J., Sandkühler H.-G., Triki F. (red.), *L'agir philosophique dans le dialogue transculturel*. Paryż: Éditions L'Harmattan, s. 197–212.
- Poulain, J. (2017). *Peut-on guérir de la mondialisation?* Paryż: Éditions Hermann.
- Poulain, J., Kretz, H. i Agudelo S. (2018). L'humanité comme culture de vérité. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 153–187.
- Schelling, F. W. J. von (2002). *Filozofia objawienia*. Tłumaczyła K. Krzemieniowa. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Schérer, R. (2018). De l'homme: de l'aliénation à la communication. *Cahiers critiques de philosophie*, 21, s. 237–243.
- Tomatis, A. (1981). *La nuit utérine*. Paryż: Éditions Stock.
- Tomatis, A. (1990). *L'oreille et la vie*. Paryż: Éditions Robert Laffont.
- Uexküll, J. von (1984). *Mondes animaux et monde humain*. Paryż: Éditions Denoël.


JACQUES POULAIN'S THINKING THE HUMAN AND HUMAN INSTITUTIONS

The purpose of this article is to propose a synthesis of Jacques Poulain's philosophical reflection on language and its importance for human being and for the society. To do this, we begin with presenting what Poulain has constantly established in the light of anthropobiological knowledge in his various works by showing that the child does not directly enter the world through senses or action, but through language and that it cannot enter the world and become a subject able to think and act in isolation, but necessarily through the intermediary of a Third of speech. The same goes for the author at the institutional level, since man, as a being of language, has only been able to transform himself indirectly, through the intermediary of this Third of speech, which first took the form of the gods, then by making the detour of the judgment. Today, as Poulain argues in polemic with Jürgen Habermas, there can be no other basis for global communication than transcultural linguistic understanding, ie. language constitutes the space where man can be recognized, exercise judgment and strive for harmony with others.

Keywords:

Human being, pragmatic, philosophical anthropology, globalization, communication, religion, language, institution, Jacques Poulain

Joanna Miksa

 <https://orcid.org/0000-0002-3517-7856>

Katedra Etyki

Uniwersytet Łódzki

joanna.miksa@filhist.uni.lodz.pl

KONCEPCJA PACJENTA-EKSPERTA JAKO PODSTAWA DZIAŁANIA UNIWERSYTETU PACJENTÓW NA SORBONIE

Abstrakt

Artykuł poświęcony jest koncepcji pacjenta-eksperta i analizie podstawowych charakterystyk Uniwersytetu Pacjentów, istniejącego od roku akademickiego 2009/2010 na Sorbonie w Paryżu. Koncepcja pacjenta-eksperta jest pojęciem, które pojawia się w dyskusjach bioetycznych od lat 70. XX wieku. Mamy tu jednak do czynienia z projektem otwartym, którego ostateczna definicja wykuwa się na naszych oczach. Projekt Uniwersytetu Pacjentów zaproponowany przez filozofkę i pedagogkę Catherine Tourette-Turgis jest szczególnie ciekawym sposobem wykorzystania pojęcia pacjent-ekspert ze względu na swój wielowymiarowy charakter. Z jednej strony mamy rozwiązania podyktowane wymogami praktycznymi, ale mamy też refleksję teoretyczną oraz implikacje polityczne. Francuski Uniwersytet Pacjentów jest zatem instytucją, która pozwala na pokazanie szerokiej skali możliwości zawartych w koncepcji pacjenta-eksperta.

Słowa kluczowe:

Tourette-Turgis, pacjent-ekspert, bioetyka, *patient empowerment*, demokracja sanitarna

WSTĘP

W moim artykule omawiam pojęcie pacjenta-eksperta, które stanowi teoretyczny fundament działalności Uniwersytetu Pacjentów (*l'Université des Patients Sorbonne*), działającego od roku akademickiego 2009/2010 z inicjatywy filozofki i pedagogki Catherine Tourette-Turgis na Uniwersytecie Sorbona w Paryżu. W ramach tego nowego modelu relacji terapeutycznej zakłada się, że pacjent nie jest biernym odbiorcą opieki proponowanej przez lekarza i akceptowanej przez pacjenta w ramach procedury świadomej zgody. Pacjent stając się ekspertem staje się współtwórcą procesu terapeutycznego we współpracy z lekarzem. Zaznaczyć trzeba, że nie każda relacja terapeutyczna może prowadzić do tej szczególnej zmiany statusu pacjenta, musi pojawić się kilka dodatkowych warunków. Po pierwsze koncepcja ta znajduje zastosowanie tylko w przypadku



pacjentów cierpiących na choroby przewlekłe, które często trwają do końca życia chorego – przykładem może być artretyzm, cukrzyca, coraz częściej różne postaci raka i nosicielstwo wirusa HIV czy też WZW. Wynika to z faktu, że postęp medycyny zmienił charakter wielu chorób ze śmiertelnych w stosunkowo krótkim czasie od ich wykrycia na choroby z którymi można żyć latami, wymagając przy tym ciągłego kontaktu z pracownikami służby zdrowia. W tej sytuacji opieka medyczna ewoluuje pod wieloma względami w kierunku opieki ambulatoryjnej i dominująca część procesu leczenia czy też sprawowania opieki nad chorym odbywa się poza szpitalem czy przychodnią. Ze względu na charakter dolegliwości celem często nie jest wyleczenie, a poprawa jakości życia zarówno pod względem fizycznym, jak i psychicznym czy społecznym. Po drugie, bycie pacjentem-ekspertem oznacza zaangażowanie w działanie szpitala lub przychodni poprzez dzielenie się wiedzą i doświadczeniem z innymi pacjentami, na przykład w ramach działania w stowarzyszeniach pacjentów. W ten sposób koncepcja pacjenta-eksperta jest formą realizowania postulatów ruchu wzmacniania pozycji pacjenta (*patient empowerment*), który zaczął być zauważalny w debacie publicznej różnych krajów od lat 90.

W przypadku Francji koncepcja pacjenta-eksperta ma także wymiar polityczny i wiąże się z pojęciem demokracji sanitarnej, które objaśniam w dalszej części artykułu. Mówiąc o francuskiej organizacji służby zdrowia wypada wspomnieć o dużej świadomości faktu, iż relacja pacjent-lekarz realizowana jest w ramach systemu opieki zdrowotnej gwarantowanej przez państwo. Z tego powodu uznanie aktywności pacjenta jako odbiorcy świadczeń medycznych wynika z uznania jego praw obywatelskich. Zmiany instytucjonalne zachodzące we francuskim systemie opieki zdrowotnej od lat 90. nie były wynikiem dyskusji teoretycznej prowadzonej przez wąskie grono ekspertów, ale skutkiem oddolnej działalności stowarzyszeń pacjentów, przede wszystkim powstałej w 1984 roku organizacji AIDES¹ zrzeszającej nosicieli wirusa HIV i osoby chore na AIDS oraz WZW. Koncepcja pacjenta-eksperta okazała się być zatem narzędziem zmian widocznych zarówno na poziomie indywidualnym, widocznym w życiu poszczególnych pacjentów, jak na poziomie instytucjonalnym.

Samo pojęcie pacjenta-eksperta czy też pacjenta-partnera, jak i cały ruch wzmacniania pozycji pacjenta (*patient empowerment*) są tyleż istotne dla zrozumienia zachodzących obecnie zmian w sposobie myślenia o systemie opieki zdrowotnej i relacji lekarz-pacjent, co trudne do uchwycenia z powodu wielości form instytucjonalnych które przyjmują jak i definicji formowanych w dyskusjach akademickich oraz debatach publicznych. Jest to ruch oddolny, w którym wywodzący się ze świata akademickiego teoretycy mają swój istotny udział, ale też w dużej mierze ich głos jest odpowiedzią *ex post* na zmiany

¹ Nazwa „AIDES” jest wynikiem połączenia anglosaskiej nazwy choroby „AIDS” i francuskiego czasownika „aider”, czyli „pomagać”.

zainicjowane w szpitalach, zarówno przez samych pacjentów, jak i wspierających ich działania lekarzy. Instytucja Uniwersytetu Pacjentów (UP) zaproponowana przez Catherine Tourette-Turgis jest szczególnie ciekawa właśnie ze względu wielowymiarowość całego przedsięwzięcia. Mamy tu bowiem po pierwsze element pragmatyczny. UP wyrasta z doświadczeń działalności stowarzyszeń osób przewlekle chorych. Jednym z jego celów jest wspomaganie procesu zmiany sposobu organizacji opieki lekarskiej poprzez uwzględnienie wzrostu udziału opieki ambulatoryjnej w stosunku do dużej ilości przewlekle chorych pacjentów, dla których korzystne jest przyjęcie aktywnej postawy w procesie leczenia. Po drugie mamy refleksję teoretyczną, którą proponuje Tourette-Turgis i do uprawiania której zaprasza też słuchaczy UP. Po trzecie zaś działalność Tourette-Turgis wpisuje się we właściwą Francji od lat 90. koncepcję demokracji sanitarnej i ma zatem wymiar polityczny. Dzięki wszechstronnemu charakterowi działalności Tourette-Turgis stworzony przez nią Uniwersytet Pacjentów pozwala zrozumieć, jak wiele możliwości może wynikać z koncepcji pacjenta eksperta. By móc w pełni pokazać, na czym polega bogactwo projektu Tourette-Turgis swój wywód zaczęłam od pokazania momentu narodzin analizowanego przeze mnie pojęcia pacjenta-eksperta, które w swojej wyjściowej postaci miało dość skromny zakres znaczeniowy.

NARODZINY KONCEPCJI PACJENTA-EKSPERTA I EDUKACJI TERAPEUTYCZNEJ

Trudno uchwycić jest moment, w którym zdefiniowano koncepcję pacjenta-eksperta czy też pacjenta-partnera oraz postulaty ruchu na rzecz zwiększenia pozycji pacjenta. Łatwiej jest natomiast uchwycić moment, w którym idea ta zaczęła być widoczna w debacie publicznej i inspirować działania polityków. W roku 1998 europejski oddział Światowej Organizacji Zdrowia wydał dokument poświęcony edukacji terapeutycznej pacjentów, a pod koniec lat 90. w angielskiej debacie parlamentarnej pojawiło się pojęcie pacjenta-eksperta. Dokument WHO z pewnością przyspieszył upowszechnianie się nowej perspektywy w rozumieniu relacji lekarz-pacjent. W przypadku debaty brytyjskiej w tworzeniu definicji koncepcji pacjenta-eksperta korzysta się z doświadczeń Amerykanki Kate Lorig, która ukończyła studia magisterskie w zakresie pielęgniarstwa, a w 1968 roku obroniła doktorat z zakresu edukacji zdrowotnej na Uniwersytecie Berkeley. Od końca lat 70. Lorig pracowała w Medical School na Uniwersytecie Stanforda, gdzie opracowała program wspomaganie i edukowania pacjentów cierpiących na artretyzm (*Arthritis Self-Management Program*), który obejmował szkolenie pacjentów przez pracowników służby zdrowia w wymiarze sześciu dwugodzinnych sesji realizowanych w ciągu sześciu tygodni. Program ten został następnie zaadaptowany na potrzeby innych chorób przewle-

kłych (Holman i Lorig, 2004, s. 241). Lorig i jej współpracownik Halsted Holman uzasadniają potrzebę opracowywania tego rodzaju programów zmianą w profilu chorób, jaki nastąpił w XX wieku, to widoczną rosnącą dominacją chorób przewlekłych (*chronic diseases*) w stosunku do chorób o ostrym przebiegu (*acute diseases*). Sytuacja ta zmienia rolę opieki medycznej: „W przypadku chorób o ostrym przebiegu pacjentowi brak jest doświadczenia, a pracownicy służby zdrowia wyposażeni są w wiedzę, z której korzystają w kontakcie z pacjentem, który jest bierny. W przypadku chorób przewlekłych te role nie mają dłużej zastosowania. Chory powinien stać się aktywnym partnerem lub partnerką, stale korzystając ze swojej wiedzy w procesie terapeutycznym” (Holman i Lorig, 2004, s. 240). Zadaniem pracowników służby zdrowia staje się, poza bieżącym leczeniem, przygotowanie pacjenta do aktywnego uczestniczenia w procesie terapeutycznym przez dłuższy czas: „Istotą prawidłowego postępowania w przypadku chorób przewlekłych jest partnerstwo między pacjentami a pracownikami służby zdrowia w zarządzaniu (*management*) [chorobą] przez dłuższy czas” (Holman i Lorig, 2004, s. 240). Pacjenci uczeni są w szczególności prawidłowego korzystania z lekarstw, nowych zachowań, które powinny spowolnić rozwój choroby albo cofanie się symptomów, adaptacji do nowych warunków społecznych i ekonomicznych, stawiania czoła konsekwencjom emocjonalnym i informowania lekarza w razie pojawiania się nowych symptomów, które powinni się nauczyć rozpoznawać (Holman i Lorig, 2004, s. 240). Pacjent staje się wobec tego podmiotem współodpowiedzialnym za dochodzenie do zdrowia, używa się nawet określenia, według którego staje się on „wytwórcą zdrowia” (*producer of health*), działającym razem z przedstawicielem zawodów medycznych w ramach systemu opieki zdrowotnej (Holman i Lorig, 2004, s. 242). Doświadczenia w opiece nad pacjentami cierpiącymi na artretyzm zostały wykorzystane przez Lorig do opracowania analogicznych programów dla pacjentów cierpiących na inne choroby przewlekłe, a które pierwotnie zostały wprowadzone w szpitalu klinicznym działającym przy Uniwersytecie Stanforda.

Amerykańskie doświadczenia Lorig stały się inspiracją dla rządu Tony’ego Blaira, który wprowadził do dyskusji publicznej pojęcie pacjenta-eksperta (*expert patient*). W 1999 roku rząd Blaira wydał *Białą Księgę Zdrowia*, w której poświęca się pół strony instytucji pacjenta-eksperta. Jako uzasadnienie dla potrzeby korzystania z tej instytucji wskazuje się na wydłużający się średni czas życia społeczeństwa brytyjskiego, co przekłada się na wzrost odsetka populacji żyjącej z chorobami chronicznymi, takimi jak artretyzm i cukrzyca (Department of Health and Social Care, 1999, s. 32). W dokumencie zapowiada się utworzenie specjalnej grupy roboczej poświęconej rozwijaniu tej instytucji w najbliższych latach, rozumienie tego pojęcia ogranicza się jednak do zwiększania poczucia odpowiedzialności za proces leczenia wśród chorych (Department of Health and Social Care, 1999, s. 32). Działalność powołanej przez rząd Blaira

grupy roboczej przełożyła się na wdrożenie programów, w których instruktorzy spoza zawodów medycznych od 2001 roku prowadzili szkolenia pacjentów-ekspertów. Pomimo początkowego entuzjazmu i dużych nakładów pieniężnych, pierwsze ewaluacje wykazały, że czynnikiem, który uległ zmianie była poprawa samodzielności pacjentów i ich dobrostanu psychicznego, nie udało się jednak uzyskać zakładanego początkowego zmniejszenia poziomu korzystania z systemu opieki zdrowotnej, a więc oszczędności, które były jednym z podstawowych powodów, dla których rząd Blaira zainicjował finansowanie programów szkoleniowych dla pacjentów. Za jedną z możliwych przyczyn wskazuje się fakt, że programy te poprawiają jakość komunikacji z lekarzami, ale przez to zachęcają ich beneficjentów do częstszych kontaktów z przedstawicielami zawodów medycznych (Griffiths et al., 2007, s. 1255).

W 1998 roku Światowa Organizacja Zdrowia wydała dokument poświęcony edukacji terapeutycznej pacjentów, opracowany w 1996 roku przez powołaną w tym celu grupę roboczą. Powołanie tej grupy roboczej wynika z rekomendacji WHO zawartej w Karcie z Lubljany, w której zaleca się wspieranie aktywnego udziału pacjentów cierpiących na choroby przewlekłe w procesie terapeutycznym (Organisation Mondiale de la Santé, 1998). W dokumencie tym definiuje się edukację terapeutyczną pacjentów (*Éducation Thérapeutique du patient, ETP*) w następujący sposób: „Przedstawiciele zawodów medycznych wykazują skłonność do mówienia pacjentom o ich chorobie zamiast uczyć ich, jak żyć z chorobą na co dzień. Celem edukacji terapeutycznej pacjentów jest kształcenie pacjentów w taki sposób, by mogli sami zarządzać swoim procesem leczenia, dostosowywać terapię do wymogów ich choroby przewlekłej oraz stawiać czoła codziennym wyzwaniom w procesie leczenia” (Organisation Mondiale de la Santé, 1998, s. 12).

Równoległe do wzrostu popularności koncepcji pacjenta-eksperta obserwuje się rozwój ruchu wzmacniania pozycji pacjenta (*patient empowerment*). Pojęcie wzmacniania pozycji pacjenta zostało uwzględnione przez Światową Organizację Zdrowia w wydanym w 2009 roku dokumencie zawierającym rekomendacje w zakresie higieny rąk, gdzie wspomniane wyżej pojęcie definiuje się jako „proces w którym pacjentom, którzy rozumieją, na czym polega ich rola, pracownicy służby zdrowia przekazują wiedzę i umiejętności umożliwiające wykonywanie zadań [prozdrowotnych] w środowisku, które szanuje rolę społeczności oraz różnice kulturowe oraz wspiera zaangażowanie pacjentów” (*Patient empowerment and health care. WHO Guidelines on Hand Hygiene in Health Care. NCBI Bookshelf*). Definicja ta jest bez wątpienia wyrazem zmiany nastawienia w budowaniu relacji lekarz czy też pracownik służby zdrowia – pacjent, jest jednak jednocześnie bardzo szeroka i może obejmować bardzo różne zjawiska, od stosunkowo skromnych, jak program szkolenia pacjentów z artretyzmem, zaproponowany przez Karen Lorig po bardzo rozbudowane, jak Uniwersytet Pacjentów stworzony przez Catherine Tourette-Turgis.

W przypadku doświadczeń z instytucją pacjenta-eksperta jakim jest program szkoleń zaproponowanych przez Lorig, który zdaje się być jednym z pierwszych, jeśli nie pierwszym przykładem pojawienia się koncepcji pacjenta-eksperta, uwagę zwraca pragmatyczne i stosunkowo wąskie zorientowanie projektu. Z jednej strony zmiana w sposobie postrzegania roli pacjenta w procesie terapeutycznym wynika ze zwiększenia się możliwości medycyny i wydłużenia czasu życia, co nieco paradoksalnie sprawiło, że w przypadku rosnącej ilości chorób celem leczenia nie jest pokonanie choroby, a nauczenie się życia z chorobą. Dostrzeżenie przez Lorig konieczności zmiany postrzegania roli pacjenta w procesie terapeutycznym było bez wątpienia trafną odpowiedzią na zmianę profilu chorego w wyniku postępu medycyny osiągniętego w połowie XX w. Zmianie tej nie towarzyszy jednak w tych dwóch wskazanych przypadkach pogłębiona refleksja natury etyczno-prawnej. W przypadku implantacji projektu Lorig w Wielkiej Brytanii uderza motywacja finansowa – chęć zwiększenia dostępności usług medycznych przy jednoczesnym cięciu kosztów.

POJĘCIE DEMOKRACJI SANITARNEJ WE FRANCUSKIM SYSTEMIE PRAWNYM

Według często przywoływanej w literaturze przedmiotu definicji podanej na stronie internetowej *Agence Régionale de Santé* (ARS), demokracja sanitarna to „działania, których celem jest doprowadzenie do współpracy podmiotów tworzących system opieki zdrowotnej w celu opracowania na drodze dialogu i zgodnego wdrożenia polityki zdrowotnej” (*Agence régionale de santé*, 2021). Zawarte domyślnie w tej definicji podmioty to zarówno pacjenci, jak i pracownicy służby zdrowia, ze szczególnym uwzględnieniem lekarzy. Demokracja sanitarna realizuje się w postaci aktywności legislacyjnej i organizacyjnej podejmowanej przez państwo francuskie od lat 90., a która doprowadziła do zwiększenia wpływu pacjentów na kształt systemu opieki zdrowotnej w dwóch obszarach: 1) poprzez doprecyzowanie w ustawodawstwie praw pacjentów w ramach relacji terapeutycznej z lekarzem oraz 2) poprzez umożliwienie lekarzom i pacjentom wywierania wpływu na sposób funkcjonowania szpitali i przychodni oraz uwzględnienie ich głosu w procesie tworzenia ustawy o służbie zdrowia przyjętej 4 marca 2002 roku.

Politolog Jean-Paul Domin wyjaśnia powstanie idei koncepcji demokracji sanitarnej wskazując na dwa zjawiska: 1) rozwój demokracji partycypacyjnej i 2) działania stowarzyszeń pacjentów od lat 80. W opinii wielu politologów i komentatorów sceny politycznej wadą modelu demokracji reprezentacyjnej jest ograniczenie roli obywatela do brania udziału w wyborach, co daje małe szanse na rozwinięcie poczucia sprawczości. Rozwiązaniem miałyby być demokracja partycypacyjna, która pozwala na zwiększenie wpływu obywateli na podej-

mowanie decyzji przez organy administracji państwowej na różnych poziomach. Demokracja sanitarna jest jednym ze sposobów zwiększania aktywności obywateli poprzez umożliwianie im współdecydowania o organizacji państwowych szpitali i przychodni, a więc instytucji oddziałujących na tak prywatny wymiar życia człowieka, jakim jest jego zdrowie (Domin, 2014, s. 21–22).

Rozwój idei demokracji partycypacyjnej w obszarze polityki zdrowotnej mógł nastąpić względnie łatwo dzięki działalności stowarzyszeń pacjentów, które zaczęto zakładać we Francji w latach 80., czyli w czasach początków epidemii AIDS. Do czasu dopuszczenia do użytku w 1996 wielolekowej terapii antyretrowirusowej (HAART) medycyna była właściwie bezradna wobec choroby, ponadto nosiciele wirusa HIV i chorzy na AIDS zostali dotknięci silnym ostracyzmem społecznym. W 1984 roku socjolog Daniel Defert założył stowarzyszenie AIDES, które zrzeszało ofiary epidemii AIDS oraz osoby będące nosicielami WZW. Inicjatywa Deferta była reakcją na śmierć jego partnera życiowego Michela Foucaulta, która miała miejsce w tym samym roku. Organizowanie się pacjentów będących nosicielami wirusa HIV i chorujących na AIDS stało się zarzewiem rewolucji w służbie zdrowia, która doprowadziła do zmiany postrzegania miejsca pacjenta w procesie terapeutycznym. Wyrazem tej zmiany stała się późniejsza ustawa o służbie zdrowia z 4 marca 2002 roku, która „była tworzona przez niemal dwadzieścia lat przez wszystkie osoby zaangażowane w walkę z AIDS” (Cardin, 2014, s. 27). Z dzisiejszej perspektywy można odnieść wrażenie, że postulaty z lat 80. dotyczyły spraw bardzo podstawowych, a więc prawa do informacji i stąd przejście od koncepcji demokracji sanitarnej może wydawać się nieoczywiste. Ważniejsze zdaje się jednak to, że doświadczenia z lat 80. stały się szkołą samoorganizowania się pacjentów i okazją do zredefiniowania ich miejsca w procesie terapeutycznym, a więc odejścia od roli biernego odbiorcy działań lekarza i przyjęcia roli osoby współdecydującej z lekarzem o przebiegu procesu leczenia. By móc zrozumieć skalę tego zaangażowania po stronie pacjentów, wystarczy wspomnieć fakt przywoływany przez Tourette-Turgis, która podkreśla, że w 1990 roku w samym rejonie Île de France istniało ponad sto stowarzyszeń zrzeszających nosicieli wirusa HIV i osoby chore na AIDS (Tourette-Turgis, 2018, s. 59).

W niniejszym artykule nie sposób jest zamieścić charakterystyki wszystkich zmian wynikających z idei demokracji sanitarnej. Dla zrozumienia specyfiki Uniwersytetu Pacjentów należy jednak wskazać na najważniejsze przykłady działań równoznacznych z wcieleniem tej idei w życie. W pierwszej kolejności demokracja sanitarna oznacza serię zapisów umacniających pozycję pacjenta w ramach relacji terapeutycznej, ale zmiana ta zachodzi równolegle do procesu tworzenia struktur umożliwiających realny udział obywateli w debacie publicznej poświęconej polityce zdrowotnej. W latach 1996–1997 powołano do życia zgromadzenia regionalne, liczące od 50 do 300 osób, lekarzy oraz przedstawicieli stowarzyszeń pacjentów. Struktury te odegrały olbrzymią rolę w serii debat

dotyczących kształtu francuskiej służby zdrowia, które miały miejsce od września 1998 do czerwca 1999 roku, a które nazwano Stanami Generalnymi Systemu Opieki Zdrowotnej (*États Généraux de Santé*). Debaty te, w których brali udział pacjenci, lekarze i przedstawiciele władz regionalnych zostały zorganizowane w 80 francuskich miastach. Uwieńczeniem tych wielomiesięcznych konsultacji była tzw. Ustawa Kouchnera z 4 marca 2002 roku. Ustawa ta zawiera przede wszystkim szczegółowe regulacje dotyczące prawa pacjenta do informacji, dostępu do dokumentacji medycznej i zasady formułowania świadomej zgody na leczenie. Ważnym elementem okazało się upoważnienie organizacji CISS (*Collectif interassociatif sur la santé*), która zrzesza około czterdziestu stowarzyszeń pacjentów, do przeprowadzania corocznego badania stanu zadowolenia pacjentów z funkcjonowania systemu opieki zdrowotnej (Cardin, 2014, s. 31). Doświadczenie pokazało, że w szczególności zgłaszanie powodów niezadowolenia przez pacjentów pozwala na identyfikowanie na bieżąco obszarów, które powinny ulec naprawie.

Ostatni element rozwoju zasady demokracji sanitarnej o którym należy wspomnieć w tym miejscu jest *Ustawa o szpitalach, pacjentach, systemie opieki zdrowotnej i terytoriach* z 9 lipca 2009 roku (*La loi HPST – hôpital, patients, santé et territoires, La loi Bachelot*) czyli tzw. Ustawa Bachelot. Ustawa jest ogromnym przedsięwzięciem legislacyjnym, składa się ze 133 artykułów, opatrzona została 310 tekstami wykonawczymi i stanowi podstawą głębokiej reorganizacji całej francuskiej służby zdrowia. Na mocy ustawy zostały utworzone Regionalne Agencje Zdrowia (*Agence Régionale de Santé, ARS*) odpowiedzialnych za nadzorowanie funkcjonowania służby zdrowia na poziomie regionu, które nadzorują pracę dyrektorów szpitali. Uprawnienia tych ostatnich zostały umocnione, co spotkało się z krytyką wyrażaną w postaci oskarżenia o wprowadzenie do szpitali modelu zarządzania znanego z zarządzania przedsiębiorstwami. Z punktu widzenia rozwoju UP najważniejsze jest wprowadzenie dzięki ustawie z 2009 roku zapisów prawnych przewidujących wprowadzania w szpitalach nieodpłatnych i niekomercyjnych programów edukacji terapeutycznej pacjentów (*ETP, Éducation thérapeutique du patient*) na ewentualny wniosek dyrektora szpitala i za zgodą Regionalnej Agencji Zdrowia (Légifrance, 2021). Programy tego rodzaju są oferowane przez wiele stowarzyszeń pacjentów, ustawa z 2009 roku stała się natomiast podstawą do korzystania z tej możliwości w ramach leczenia szpitalnego – w miarę możliwości finansowych konkretnych ośrodków i na podstawie decyzji podejmowanych przez dyrektorów szpitali. Zmiany wprowadzone w 2009 roku dostarczyły przesłanek prawnych do otworzenia pierwszego Uniwersytetu Pacjentów na Sorbonie w roku akademickim 2009/2010².

² Obecnie we Francji istnieją trzy UP. Poza Sorboną podobną ofertę stanowi Unité Mixte de Formation Continue en Santé przy Uniwersytecie Aix – Marseille (od 2012 roku) i Université des

**DZIAŁALNOŚĆ CATHERINE TOURETTE-TURGIS
I POWSTANIE UNIWERSYTETU PACJENTÓW NA UNIWERSYTECIE
PARIS-SORBONNE**

Catherine Tourette-Turgis studiowała filozofię oraz pedagogikę i socjologię. W roku 1981 obroniła doktorat z dziedziny nauk o wychowaniu. W latach 80. zaangażowała się w działalność stowarzyszenia AIDES, a od roku 1996 kontynuowała tę samą działalność w San Francisco w ramach amerykańskiego stowarzyszenia nosicieli wirusa HIV ACT UP, prowadząc jednocześnie pracę badawczą na Uniwersytecie Kalifornijskim w Berkeley i Santa Cruz. W późniejszych latach zaangażowała się w walkę z AIDS w Afryce współpracując z różnymi organizacjami międzynarodowymi (Czerwony Krzyż, Sidaction). Od czasu powrotu do Francji w roku 2005 pracuje na Uniwersytecie Sorbona w Paryżu, gdzie w roku akademickim 2009/2010 uruchomiła Uniwersytet Pacjentów (Wikipedia, 2021).

Idea UP wyrasta bez wątpienia z doświadczenia w pracy z nosicielami wirusa HIV. Według samej Tourette-Turgis przełomowy okazał się moment wprowadzenia do użytku terapii HAART w 1996 roku, która sprawiła, że AIDS stała się chorobą przewlekłą, przestała natomiast być wyrokiem rychłej śmierci. Przed 1996 roku praca z nosicielami wirusa HIV polegała na niesieniu ulgi osobom, które musiały pogodzić się z perspektywą stosunkowo szybkiej śmierci poprzedzonej gwałtownym pogorszeniem ich stanu zdrowia, po roku 1996 natomiast okazało się, że praca stowarzyszenia polegać będzie na pomocy w wymienianiu się doświadczeniami i wzajemnym wsparciu dla chorych cierpiących na chorobę przewlekłą. W 1997 roku Tourette-Turgis zaczęła myśleć o projekcie edukacyjnym skierowanym do pacjentów cierpiących na takie właśnie choroby, kierowana przekonaniem, że wiedza zdobyta przez tychże pacjentów w procesie leczenia jest bezcennym kapitałem, który może usprawnić działanie systemu opieki zdrowotnej niosąc ulgę chorym i stanowiąc jednocześnie pomoc dla pracowników służby zdrowia (Université des Patients-Sorbonne, 2021). U podstaw działania tej instytucji stoi więc założenie, że pacjent bierze aktywny udział w procesie terapeutycznym i współtworzy efekt, jakim jest wyzdrowienie lub osiągnięcie optymalnej jakości życia u pacjenta cierpiącego na chorobę przewlekłą. Studiujący pacjenci uczą się wykorzystywać doświadczenie własnej choroby tak, by stało się ono elementem udoskonalającym funkcjonowanie systemu opieki zdrowotnej. Mówiąc dokładniej, absolwenci UP 1) działają w stowarzyszeniach chorych, które współpracują ze szpitalami dzieląc się swoim doświadczeniem z innymi chorymi, dla których są wsparciem i źródłem wiedzy o chorobie i sposobach wypracowania autonomii

w życiu codziennym, 2) biorą udział w szkoleniach kadry medycznej i pielęgniarek kształtując postawę empatii poprzez stworzenie okazji do wglądu w świat przeżyć pacjentów, 3) podejmują pracę w administracji sektora opieki zdrowotnej, 4) angażują się w debaty publiczne poświęcone kształtowaniu polityki zdrowotnej na różnych szczeblach, ze szczególnym uwzględnieniem możliwości aktywnego wpływania na politykę zdrowotną na poziomie społeczności lokalnych (Pereira-Paulo i Tourette-Turgis, 2020, s. 3–4).

UP w roku akademickim 2020/2021 proponował dwuletnie kursy uniwersyteckie kończące się zdobyciem dyplomu w jednej z trzech specjalności: 1) Pacjent-Partner i Konsultant w Procesie Leczenia Onkologicznego (*DU Patient.e Partenaire et Réfèrent.e en Rétablissement En Cancérologie*), 2) Edukacja Terapeutyczna (*DU Formation à l'Éducation Thérapeutique*)³, 3) Demokracja w Systemie Opieki Zdrowotnej (*DU Démocratie en Santé: S'outiller Pour Construire l'Expertise en Santé*) (Université des Patients-Sorbonne, 2021). W ofercie wyróżnia się oferta skierowana do pacjentów onkologicznych, a to ze względu na fakt, że wobec wzrastającej długości życia choroba ta staje się zarazem coraz częstsza, ale też poprawa jakości jej leczenia sprawia, że przybiera ona często postać choroby przewlekłej.

Oferta UP bazuje na wieloletnim doświadczeniu w pracy z osobami przewlekle chorymi działającymi w stowarzyszeniach pacjentów różnego rodzaju oraz na pracy z kolejnymi rocznikami absolwentów. Tourette-Turgis, we współpracy z Lennize Pereira-Paulo przedstawia to doświadczenie w następujący sposób: „Pomysł stworzenia UP powstał w trakcie badań nad zmianami, które przechodzi «chory» podmiot, po dostrzeżeniu analogii [tego procesu zmian] z każdą formą kształcenia zmierzającą do osiągnięcia uprawnień zawodowych. UP jest drogą kształcenia uwieńczoną zdobyciem dyplomu dającego uprawnienia zawodowe czy też możliwość wykorzystania własnych doświadczeń, która to droga wynika z wiedzy o tym, że w chorobie nauka, nabieranie doświadczenia i rozwój są ze sobą ściśle powiązane” (Pereira-Paulo i Tourette-Turgis, 2014, s. 151). Można wyróżnić trzy obszary pracy uwzględnianie w procesie kształcenia studentów UP, którzy rozpoczynają proces kształcenia od analizy własnych doświadczeń zdobytych w trakcie choroby i które to doświadczenia wykorzystywane są w procesie dydaktycznym, który zawiera następujące trzy elementy: 1) praca ze świadomością własnego ciała w chorobie, 2) przejście od roli biernego odbiorcy opieki medycznej do stania się osobą dzielącą się doświadczeniem i wiedzą o życiu z chorobą z innymi chorymi, 3) poszukiwanie dróg wpływu na instytucje państwowe poprzez zaangażowanie polityczne i udział w debatach publicznych w celu uzyskania poprawy sytuacji chorych. Fundamentem działań UP jest zatem emancypacja

³ Inspiracją do utworzenia kształcenia w tej specjalności były zapisy w ustawie Bachelot z 2009 roku (zob. Fleury i Tourette-Turgis, 2018, s. 187).

samych chorych. Tourette-Turgis podkreśla, że „nasza praca, na którą składa się wysłuchanie chorych, towarzyszenie im i ich kształcenie pozwoliła nam odkryć, w jaki sposób osoba chora współtworzy opiekę, która jest dla niej przeznaczona” (Pereira-Paulo i Tourette-Turgis, 2014, s. 153). Wkład samych chorych jest zatem podstawowym zasobem, z którego czerpie się przy organizacji nauki w ramach UP.

RUCH FEMINISTYCZNY JAKO INSPIRACJA DLA INSTYTUCJI PACJENTA-EKSPERTA

Mówiąc o źródłach UP, poza doświadczeniem pracy z pacjentami cierpiącymi na choroby przewlekłe od lat 80., Tourette-Turgis wskazuje na inspiracje ruchem feministycznym oraz pracami wybranych filozofów i socjologów. Warto zaznaczyć, że w niniejszym artykule mogę jedynie podążyć za sugestiami samej twórczyni Uniwersytetu Pacjentów, choć analiza związków działalności Tourette-Turgis z ruchem feministycznym jest z pewnością szerszym, interesującym tematem. Wskazując na feminizm Tourette-Turgis odwołuje się przede wszystkim do doświadczeń feministycznego kolektywu *Our Bodies Ourselves*, który powstał pod koniec lat 60. w Bostonie. W 1969 roku odbyło się seminarium poświęcone zdrowiu kobiet, które poprowadziła aktywistka Nancy Myriam Howley. W 1970 ukazała się książka zatytułowana *Women and Their Bodies*, która jest wynikiem rocznych dyskusji i wspólnej pracy członkiń kolektywu. W książce wychodzi się od konstatacji, że w sytuacji, kiedy lekarz ma kontrolę nad pełnią wiedzy, ma też pełną kontrolę nad pacjentką czy też pacjentem (Candib, 1970, s. 6). Celem działań kolektywu jest zmiana tej sytuacji przez dostarczenie kobietom wiedzy na temat ich cielesności oraz umożliwienie im mówienia o swoich potrzebach własnym językiem, dzięki czemu w rozmowach z lekarzami mogłyby egzekwować uwzględnienie ich perspektywy. W książce członkinie kolektywu opisały zatem doświadczenia związane z własnym ciałem z kobiecego punktu widzenia, ze szczególnym uwzględnieniem zdrowia reprodukcyjnego i seksualności: „Jako kobiety dokonujemy redefinicji pojęcia kompetencji: lekarz, który zachowuje się jak męski szowinista nie jest kompetentny, nawet jeśli ma umiejętności z dziedziny medycyny. Uznałyśmy, że definicja zdrowia nie może być wyznaczana przez elitę składającą się z białych mężczyzn z wyższej klasy średniej. Musi być wyznaczana przez nas, czyli kobiety, które najbardziej potrzebują opieki medycznej i w sposób, który uwzględnia potrzeby wszystkich naszych siostr i braci – biednych, czarnych, brązowych, czerwonych, żółtych i różowych” (Candib, 1970, s. 6). Książka składa się z rozdziałów, w których w przystępny sposób omawia się podstawowe aspekty zdrowia reprodukcyjnego, a więc są tam informacje o budowie kobiecych narządów rozrodczych, ich funkcjach i najczęstszych chorobach

z informacjami o tym, jakich badań profilaktycznych powinny domagać się od swoich lekarzy kobiety, by móc uniknąć najczęstszych chorób układu rozrodczego.⁴ Autorki zachęcają inne kobiety do przyjmowania aktywnej postawy w relacjach z lekarzami, w szczególności domagania się zrozumiałych informacji. Dużo miejsca poświęca się zdrowiu seksualnemu, postawie szacunku i afirmacji dla własnej cielesności i seksualności w różnych jej przejawach, z podkreśleniem prawa do definiowania jej w sposób autonomiczny, niezależnie od monogamicznego, heteronormatywnego wzorca obowiązującego w społeczeństwie amerykańskim przełomu lat 60. i 70. XX w., bez podlegania moralnej ocenie lekarza w tym względzie. Prace kolektywu *Our Bodies Ourselves* są przede wszystkim opisem rzeczywistości choroby czy też doświadczenia korzystania z opieki medycznej językiem samych pacjentek, który okazuje się być odmienny od narracji lekarzy. W pracach kolektywu zachęca się kobiety jako potencjalne pacjentki najpierw do poznania własnych potrzeb, nazwania ich a potem do aktywnego domagania się uszanowania świata tychże potrzeb w relacjach z lekarzami. Tourette-Turgis podkreśla, że podobną drogę w podobnym czasie, to jest w latach 60. i 70., przeszły także osoby homoseksualne, które miały za zadanie wypracować najpierw własny język służący do opisu ich horyzontu oczekiwań między innymi w kontaktach z pracownikami służby zdrowia. Problem ten stał się szczególnie doniosły w latach 80., w sytuacji kiedy uważano przez szereg lat AIDS za chorobę dotykającą przede wszystkim gejów. Wobec stygmatyzacji chorych podstawowe działania stowarzyszeń takich jak AIDES czy ACT UP polegały właśnie na domaganiu się uwzględnienia punktu widzenia chorych zarówno w debacie publicznej, jak i w ramach kontaktów chorych z pracownikami systemu opieki zdrowotnej.

Podobną drogę proponuje się pacjentom w ramach UP: pierwszym krokiem jest nauczenie pacjenta, że zmiana perspektywy, jaką powoduje choroba nie oznacza jego wyłączenia ze świata tworzego przez ludzi zdrowych i zawieszenia jego aktywności w świecie, ale jest nowym i w pełni wartościowym sposobem obecności w życiu społecznym. Pacjent nie jest zatem kimś, kto otrzymuje opiekę od społeczeństwa, ale kimś, kto aktywnie uczestniczy w budowaniu świata społecznego wraz ze swoją chorobą. Tourette-Turgis zwraca uwagę na to, że bycie wyłączonym z możliwości aktywnego współtworzenia świata społecznego na równych prawach, poczucie zawieszenia na okres choroby jest dodatkowym oprócz fizycznego cierpieniem, na które chorzy się skarżą. Praca w ramach UP jest okazją do ćwiczenia się w obecności w świecie pomimo choroby i razem z chorobą, która jest traktowana po prostu jako pewna modalność uczestniczenia w życiu społecznym (Tourette-Turgis, 2017, s. 92–95).

⁴ Candib zwraca uwagę na nieobecność profilaktyki raka szyjki macicy w praktyce leczenia ginekologicznego i nieinformowanie kobiet o pożytku z wykonywania badania cytologicznego, które pozwala na wczesne wykrycie tej choroby i szybkie rozpoczęcie leczenia (Candib, 1970, s. 9).

Uwzględnienie świata chorych oznacza też wprowadzenie refleksji nad problematyką cierpienia. W ramach pracy w UP pacjenci są zachęceni do oswojenia typowej sytuacji spotkania z lekarzem, w ramach której lekarz opisuje chorobę pacjenta za pomocą parametrów fizycznych, skupiając się na ich poprawie, gdy tymczasem perspektywa pacjenta skupiona jest wokół subiektywnego i czasami trudnego do zakomunikowania odczuwania cierpienia, które z kolei jest bezpośrednim powodem, dla którego pacjent szuka porady. Stowarzyszenia pacjentów i UP są miejscami, w którym ta subiektywna strona choroby może znaleźć przestrzeń ekspresji. Poza niesieniem ulgi samym pacjentom, możliwe jest w dalszej kolejności oddziaływanie na społeczeństwo. Pacjenci świadomi własnych potrzeb, dzięki językowi, jaki mogą razem wypracować, tworzą w ten sposób drogę do bardziej satysfakcjonującego komunikowania się z pracownikami służby zdrowia (Tourette-Turgis, 2016, s. 147–148). Ponadto mogą też wpływać na sposób postrzegania świata choroby przez społeczeństwo. Tourette-Turgis powołuje się na prace antropologów, które zdają się prowadzić do konkluzji, że łatwo jest znaleźć w kulturze Zachodu perspektywę, według której chorobę postrzega się jako karę lub winę chorego – nawet jeśli jest to tylko wina polegająca na niezdrowym trybie życia (Tourette-Turgis, 2016, s. 145–146). Zachęcanie chorych do opowiadania świata swojego cierpienia swoim głosem może pozwolić na zmianę tej perspektywy i jest w ten sposób korzystne dla społeczeństwa, które ma okazję do refleksji nad światem choroby w duchu empatii i nieoceniającego zrozumienia⁵.

INSPIRACJE FILOZOFICZNE I INSTYTUCJONALNE U PODSTAW IDEI UNIWERSYTETU PACJENTA

U podstaw teoretycznych działalności UP znajduje się refleksja nad statusem podmiotu inspirowana myślą Szkoły Frankfurckiej, refleksja nad relacją klient – psychoterapeuta zaproponowana przez psychologa Carla Rogersa, a w tradycji francuskiej wskazuje się takich autorów jak Georges Canguilhem, Michel Foucault i psychiatra Jean d’Oury. Dorobek wspomnianych postaci jest traktowany jako inspiracja do przekształcenia instytucji szpitala, tak, by odejść od relacji hierarchicznych i pełnej władzy instytucji nad pacjentem do sytuacji, w której szpital i relacja pacjenta z profesjonalistą będzie stanowić przestrzeń dialogu (Fleury, Tourette-Turgis, 2018, s. 188). Można powiedzieć, że formuła pacjenta – eksperta, którą proponuje Catherine Tourette-Turgis wykorzystuje doświadczenia z walki o prawa pacjentów szpitali psychiatrycznych, która miała

⁵ Jako polski przykład tego rodzaju działania można wskazać sztukę „Onko” napisaną i wyreżyserowaną przez Weronikę Szczawińska w TR Warszawa (premiera online 21.03.2021), której punktem wyjścia jest świat przeżyć Autorki jako pacjentki onkologicznej.

miejsce w wielu krajach, w tym także w Polsce, latach 60. i 70. W działalności Uniwersytetu Pacjentów pojawia się postulat uznania samodzielności pacjenta także w leczeniu chorób dotyczących w pierwszej kolejności ciało i których opisu dostarczają przede wszystkim nauki przyrodnicze.

Tourette-Turgis podkreśla, że definicja pacjenta jest funkcją systemu opieki zdrowotnej, który tradycyjnie chciał widzieć w nim element zależny: pacjentowi oferuje się wyleczenie choroby lub poprawę jakości zdrowia oczekując w zamian pewnego rodzaju podporządkowania. Dodatkowo pacjent jest beneficjentem pewnych instytucji społecznych ze względu na fakt, że w państwie opiekuńczym korzysta z różnego rodzaju zasiłków (Fleury i Tourette-Turgis, 2018, s. 188). Autorka proponuje zmianę perspektywy, wskazując na to, że ze względu na przewlekły, czyli długotrwały charakter choroby trzeba będzie stworzyć możliwość aktywnego uczestnictwa chorych w życiu społeczeństwa wraz perspektywą choroby, która decyduje o sposobie ich obecności w świecie. Przy konstrukcji programów terapeutycznych adresowanych do pacjentów Tourette-Turgis odwołuje się do tradycji nauki w grupie rówieśniczej znanych z historii praktyki pedagogicznej, w szczególności do francuskiej tradycji wywodzącej się myśli i doświadczeń Celestyna Freineta. Postuluje się więc edukację z wykorzystaniem doświadczeń pacjenta, który wychodząc od sytuacji niepewności dzięki pracy z innymi pacjentami i pracownikami służby zdrowia powinien wypracować swój sposób funkcjonowania w świecie, którego choroba będzie częścią (Tourette-Turgis, 2016, s. 146).

Według słów Tourette-Turgis idea UP opiera się na przekonaniu, że „opieka nie jest własnością kasty osób, które mają jej udzielać jak niegdyś udzielano pociechy duchowej osobom otoczonym troską, a które same miały być niezdolne by o siebie zadbać. Opieka jest funkcją sprawowaną wspólnie, opartą na dialektycznym, twórczym sojuszu opiekunów i pacjentów, którzy razem wypracowują wspólny sposób działania, a jego kształt uwzględnia cechy właściwe im z racji charakterystyk, które przysługują im jako określonym podmiotom” (Fleury i Tourette-Turgis, 2018, s. 188). Autorka postuluje korzystanie z dorobku filozofii i socjologii, by zmienić praktykę leczenia w oparciu o przekonanie, że szpital jest miejscem wspólnym dla lekarzy i pacjentów, gdzie dokonuje się wymiana doświadczeń, ale także miejscem, w którym obie strony traktują się nawzajem jako podmioty wchodzące w partnerską relację (Fleury i Tourette-Turgis, 2018, s. 189). Sprzyjać temu ma fakt, że szpitale w coraz większym stopniu sprawują opiekę ambulatoryjną nad chorymi, a pacjenci coraz częściej zmuszeni są do uczynienia z pomocy szpitalnej jednego z elementów życia codziennego przez długie lata. Z tego właśnie powodu tak fundamentalne znaczenie ma traktowanie pacjenta jak partnera, aktywnego podmiotu i współtwórcy efektu, jakim jest poprawa jakości życia.

KONKLUZJA

Pojęcie pacjenta-eksperta zdaje się być odpowiedzią na zmiany w sytuacji sanitarnej współczesnych społeczeństw. Wydłużenie średniego czasu życia i wzrost skuteczności metod leczenia chorób, które wcześniej były śmiertelne przekłada się na fakt, że ogromny odsetek współczesnych społeczeństw latami będzie korzystać z opieki służby zdrowia jako pacjenci cierpiący na choroby przewlekłe. Uwzględnienie pojęcia pacjenta-eksperta wyrasta zatem z chęci rozwiązania problemów praktycznych. Ta zmiana jest jednak jednocześnie okazją do redefinicji etycznego wymiaru relacji lekarz-pacjent. Francuskie doświadczenia z budowaniem demokracji sanitarnej, w którą wpisuje się instytucja Uniwersytetu Pacjentów, zdają się być szczególnie ciekawe, ze względu na pełne wykorzystanie potencjału koncepcji pacjenta-eksperta zarówno w wymiarze etycznym, poprzez transformację relacji lekarz-pacjent, jak i w wymiarze politycznym. W ten sposób UP wpisuje się w narastającą od lat 70. XX wieku, czyli od momentu narodzin bioetyki tendencję do oczekiwania, że zadaniem państwa będzie zabezpieczenie obywatelom bezpieczeństwa sanitarnego. Fundamentalne znaczenie ma przy tym także założenie, że wypełnianie tego zadania będzie realizowane w sposób transparentny, na zasadach podlegających dyskusji w ramach debaty odbywającej się w przestrzeni publicznej dostępnej dla wszystkich zainteresowanych stron, z uwzględnieniem pracowników służby zdrowia i pacjentów w ich wspólnej roli obywateli. Działalność samej Catherine Tourette-Turgis jest szczególnie cenna ze względu na świadomość etycznego potencjału, jaki kryje się w koncepcji pacjenta-eksperta. Trzeba pamiętać, że w momencie narodzin koncepcja ta miała jedynie pomóc dokonać pragmatycznego w swoim charakterze udoskonalenia sposobu organizacji opieki nad pacjentami przewlekłe chorymi. W sprzyjających warunkach prawnych, to jest w ramach demokracji sanitarnej, Tourette-Turgis udało się odnieść duży sukces w propagowaniu idei samodzielności pacjenta w sytuacji choroby i szukania dla niego nowego sposobu obecności w systemie opieki zdrowotnej. W ostatnich słowach należy podkreślić, że siła projektu tej filozofki i pedagożki wynika z umiejętności współpracy ze stowarzyszeniami pacjentów, których głos jest niezmiennie podstawowym punktem odniesienia w pracy Uniwersytetu Pacjentów.

BIBLIOGRAFIA

- Agence régionale de santé (2021). *Qu'est-ce-que la démocratie sanitaire?* Online: <https://www.ars.sante.fr/index.php/quest-ce-que-la-democratie-en-sante-3> [dostęp: 23.09.2021].
- Candib, L. (1970). *Women, Medicine and Capitalism, an Introductory Essay*. W: Boston Women's Health Collective, *Women and Their Bodies. A Course*. Boston, s. 6–9,

- <https://www.ourbodiesourselves.org/wp-content/uploads/2020/04/Women-and-Their-Bodies-Free-Press.pdf> [dostęp: 23.09.2021].
- Cardin, H. (2014). La loi du mars 2002 dite "loi Kouchner". *Les Tribunes de la Santé*, 1 (42), s. 27. <https://www.cairn.info/revue-les-tribunes-de-la-sante1-2014-1-page-27.htm> [dostęp: 23.09.2021].
- Department of Health and Social Care (1999). *Saving Lives: Our Healthier Nation Presented to Parliament by the Secretary of State for Health by Command of Her Majesty*. Online: <https://www.gov.uk/government/publications/saving-lives-our-healthier-nation> [dostęp: 23.09.2021].
- Domin, J.-P. (2014). De la démocratie sociale à la démocratie sanitaire: une évolution paradigmatique? *Les Tribunes de la Santé*, 5 (3), s. 21–29. Online: <https://www.cairn.info/revue-les-tribunes-de-la-sante1-2014-5-page-21.htm> [dostęp: 23.09.2021].
- Fléury, C. i Tourette-Turgis, C. (2018). Une École française du soin? Analyse de deux cas d'innovation socio-thérapeutique: l'université des patients et de la Chaire de la philosophie à l'hôpital. *Le Sujet dans la cité*, 7, s. 183–196.
- Griffiths, C., Foster, G., Ramsay, J., Eldridge, S., Taylor, S. (2007). How effective are expert patient (lay led) education programmes for chronic disease. *British Medical Journal*, 334 (7606), s. 1254–1256. Online: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1892511/pdf/bmj-334-7606-ac-01254.pdf> [dostęp: 23.09.2021].
- Holman, H. i Lorig, K. (2004). Patient Self-Management: A Key to Effectiveness and Efficiency in Care of Chronic Disease. *Public Health Reports*, 119, s. 239–243. Online: <https://www.ncbi.nlm.nih.gov/pmc/articles/PMC1497631/pdf/15158102.pdf> [dostęp: 23.09.2021].
- Légifrance (2021). *Article L1161-1 – Code de la santé publique*. Online: https://www.legifrance.gouv.fr/codes/article_lc/LEGIARTI000042536629/ [dostęp: 23.09.2021].
- Organisation Mondiale de la Santé. Bureau Régional pour l'Europe (1998). *Éducation Thérapeutique du Patient. Programmes de formation continue pour professionnels de soins dans le domaine de la prévention des maladies chroniques. Recommandations d'un groupe de travail de l'O.M.S.* Copenhaga. Online: https://www.euro.who.int/_data/assets/pdf_file/0009/145296/E93849.pdf [dostęp: 23.09.2021].
- Pereira-Paulo, L. i Tourette-Turgis, C. (2014). De l'accès à l'expérience des malades à la professionnalisation de leurs activités: reconnaître le care produit par des maladies. *Le Sujet dans la cité*, 2 (5), s. 150–159.
- Pereira-Paulo, L. i Tourette-Turgis, C., (2020). L'Université des patients-Sorbonne: contexte de la création de cursus diplômants à destination des patients en France. *Risques & Qualité*, 17 (1), s. 1–4. Online: <https://touretteturgis.files.wordpress.com/2020/07/contexte-de-la-crecc81ation-de-luniversitecc81-des-patients-sorbonne-.pdf> [dostęp: 23.09.2021].
- Tourette-Turgis, C. (2016). *Savoirs de patients, savoirs de soignants: La place du sujet suppose savoir en éducation thérapeutique*. Commentdire. Online: http://www.commentdire.fr/wp-content/uploads/2016/groupe2-APHM/3b-13_Tourette-Turgis_PratiquesDeFormation_2010.pdf, s. 137–153 [dostęp: 23.09.2021].
- Tourette-Turgis, C. (2017). Parcours de vie, rupture de santé: quand se maintenir en vie devant un projet. *Vie sociale*, 2 (18), s. 91–104.
- Tourette-Turgis, C. (2019). Les apports de la lutte contre le sida à la démocratie en santé. *Soins. La Revue de Référence Infirmière*, 836, s. 58–61.
- Université des Patients-Sorbonne (2021). *Livret de l'étudiant.e*. Online: https://universitedespatients-sorbonne.fr/wp-content/uploads/2021/01/210X297_LIVRET_CANCERO-1.pdf [dostęp: 23.09.2021].
- Wikipédia (2021). *Catherine Tourette-Turgis*. Online: https://fr.wikipedia.org/wiki/Catherine_Tourette-Turgis [dostęp: 23.09.2021].


**THE CONCEPT OF THE PATIENT-EXPERT AS THE BASIS
FOR THE OPERATION OF THE SORBONNE PATIENTS' UNIVERSITY**

The subject of this paper is the concept of the expert patient as it is put into practice at The Patients' University, an educational institution that exists from the academic year 2009/2010 at the University Paris-Sorbonne. The concept of the expert patient emerged in the 70's and has been gaining ground in the bioethical discussions ever since. Nevertheless, the concept of the expert patient is an open project which is still in the process of definition. The Patients' University, a project proposed by the philosopher and educationalist Catherine Tourette-Turgis, is of particular interest due to its multidimensional use of the concept of the expert patient. First of all, there is the practical side imposed by the changing reality of the medical practice which witnesses a constant growth of patients suffering from chronic diseases, but there is a strongly developed theoretical reflection and political implications of the phenomenon as well. The French University of Patients is therefore a project through which a wide range of possibilities inscribed in the concept of the expert patient can be apprehended.

Keywords:

Tourette-Turgis, patient-expert, bioethics, patient empowerment, sanitary democracy

Karolina Napiwodzka

 <https://orcid.org/0000-0003-1845-7992>

Faculty of Social Sciences

Adam Mickiewicz University in Poznań

karolina.napiwodzka@amu.edu.pl

COMMUNICATIVE ACTION AND PRACTICAL DISCOURSE TO EMPOWER PATIENTS IN HEALTHCARE-RELATED DECISION MAKING

Abstract

The aim of the paper is to reconsider Habermas' discourse approach in terms of its usefulness in the realm of public healthcare where, on a *microscale*, intersubjective communicative situations arise between defined participants, i.e., patients and healthcare providers, patients' family members, and further eligible contributors to patient-related decision making. A need for more "communicative interaction," and explicative and practical discourse, is illustrated by two empirical examples of medical decision making which reveal both communicative and discursive deficits (Section I). To empower and enable the patient as a rational and autonomous speaker and discourse participant, a Habermasian emancipatory argument and 'the power of the better argument' is recalled (Section III). The possibility of equal communicative and discursive rights in the light of real inequalities is discussed in the context of a 'competence gap' between participants (Section IV). Further sections focus on the importance of informed consent on the side of the patient and the communicative competences as an important factor of healthcare system.

Keywords:

public healthcare, communicative action, discourse, Jürgen Habermas, shared decision making, relations between patients and healthcare providers

INSUFFICIENT COMMUNICATIVE ACTION AND DISCURSIVITY IN HEALTHCARE?

This paper starts (in Section I) with two examples illustrating what happens when healthcare contexts dramatically neglect the need for the communicative and discursive involvement of patients as participants in medical decision making. The two examples are from the research of Liv T. Walseth et al. (2011) and they illustrate two contrasting consultations concerning patients' lifestyle changes¹ (general medicine consultations). They provide an empirical argument

¹ It is worth noting that the subject of lifestyle changes has particular moral potentials because it concerns the patient's daily life and decisions. As Walseth et al. mention, "Our premise is that



in favor of making communicative action and discourse more present and useful in healthcare contexts. Similar examples may be found in nearly all sectors of public healthcare. In Sections II–VII, I will present several theoretical arguments and reasons drawn from Habermas’ approach to practical, explicative and innovative discourse to support my thesis, according to which there is a need for practicing more communicative action and discourse in decision making within healthcare contexts.

AN EMPIRICAL ARGUMENT WITH TWO EXAMPLES BY WALSETH ET AL

The following empirical examples present two medical encounters within primary care. It may be worth noting that in this area it is relatively easy to observe some deficiencies in the communication between the patient and medical professionals (patients and physicians have an opportunity to get to know each other better because they continue therapy for a long time). However, discursive and communicative deficits are visible at all levels of healthcare. I assume the division into the *microsphere*, which centers around the doctor’s office – the relations between patients (eventually other defined third parties) and the healthcare providers. In the middle there is the level of medical facilities and the *macro*, where universal justifications at the level of healthcare as a system are concerned (compare Lee and Emmott, p. 610 ff).

Consultation A

Duration 34 min. A hypertensive, obese man in his forties has his fourth consultation with a relatively inexperienced male doctor who is a substitute for the regular doctor. The doctor offers general advice, rarely adjusted to the patient’s situation, and takes few initiatives to explore or comment on the patient’s lifeworld. The patient’s speech acts repeatedly introduce lifeworld issues. The doctor counters this by changing the subject (4 times), interrupting (twice), offering general advice without changing the subject (4 times), exploring objective lifeworld (twice), and supporting a theme from the patient’s subjective lifeworld (once). The doctor performs 34 speech acts, the patient 18. The topics of the doctor’s advice were: diet, activity, the importance of using time, lifestyle change is difficult, and lifestyle changes have to be individualized.

This consultation starts from the information offered by the patient and the verbalized expression of his concerns: he was on a course, lost weight, but then gained weight again. The patient wants to share his anxiety with the doctor and describe what he thinks the source is. However, the doctor immediately offers

lifestyle is patterned by everyday decisions rooted in the individual’s ethical assumptions and aspirations. This is normatively founded in ethical theory” (2011, p. 180).

general advice: follow-up appointments, to log food intake, and to engage in activity. Then, the doctor measures the patient's height, weight, and waist, and does not notice that the patient "takes initiative to reflect over his adolescence with a lot of cookies and a sedentary life because of asthma and mentions fear of early death like his grandfather" (Walseth et al., 2011, p. 182). The doctor does the paperwork without paying attention or responding to the patient's narrative. In a later part of the consultation, the patient talks a few times about his fears and offers details from the past that undermine the legitimacy of following the doctor's recommendations. One of the details is also important from a medical point of view – the previous year the patient thought that he had had venous thrombosis, and he can still feel something in his leg. The doctor ignores the patient's experience, fears, and intuitions, while still offering general recommendations. The doctor's main goal is to identify a medical problem, but in the course of this task this doctor does not perceive the patient as an individual: his experiences, his perspective voiced from "the lifeworld," and his individual problems. After the consultation the patient has the impression that he has not been treated as an equal conversation partner, but rather as a stereotypical case. The advice given by the doctor was too general to be of use. In addition, the patient felt that the doctor did not treat his knowledge as worthy of being taken into consideration. The doctor had no need of the knowledge derived from *the lifeworld* in order to make a diagnosis and draw up a treatment plan: he seemed to have devised a treatment plan before hearing any information from the patient. This case could be seen as extreme in terms of strategic action because the doctor's goal is not to reach an agreement through discourse or deliberation.

Consultation B

Duration 23 min. A woman in her thirties sees her female doctor for the fourth time – an experienced doctor. The patient is overweight, has fibromyalgia, a tremendously stressful situation at home, and needs help with finding a new job accommodated to her health. The doctor performed 50 speech acts, the patient 37. Typically, the doctor summed up and interpreted the patient's statements concerning her situation. The patient responded with confirmations, typically adding more information concerning everyday life. The doctor explored emotions in seven speech acts, explored the objective setting in nine speech acts and explored the social setting in one speech act. The patient responded positively to this exploration.

In Consultation B, the doctor paid attention to the patient's narration. All the speech acts contain information which may be potentially relevant for the treatment. The doctor summarizes what bothers the patient (pain in the leg and a stressful situation at home), confirms this (adds that "it makes it difficult to work"), and interprets ("it must be frustrating"). When the patient mentions her

stressful domestic situation, the doctor summarizes and explores further. Then, the patient adds more information concerning her problems and the doctor summarizes again, saying that “it is hard to find the way forward.” In addition, she reminds the patient to take care of herself and asks if her cohabitant helps with the chores at home. During this consultation clear decisions are made: the patient is going to start with psychomotor physiotherapy, continue her work training, and make a new appointment. She is not going to increase physical activity.

If we consider the various speech acts (according to the authors of the study, they are information, summary, confirmation), in the first consultation they do not lead to agreement as to the best course of treatment for the patient. Moreover, in Consultation A, the participants of the interaction break a series of discourse rules. Firstly, the rule of respect for the interlocutor, who in this situation has practically no opportunity to become a conversation partner. As a consequence, the rule of inclusiveness (the availability of discourse for everyone and the possibility of expressing oneself within the limits of one’s knowledge) is broken. Secondly, there is no place for the rule that space should be made available to the interlocutor. Thirdly, the rule of responsiveness and shared responsibility (the doctor does not motivate the patient, to make him empowered and mobilized, but rather makes him passive, e.g., Napiwodzka, 2021). Fourthly, the patient has no opportunity to explain his emotions. They are not taken into account in the diagnosis and in establishing the treatment plan. Finally, in this case, the doctor does not accept that there is a need for the communicative involvement of the patient; nor does the doctor create any room to allow the patient exercise his right to communicate.

According to Habermas, communicative competence is by definition the *interactive* and *consensual*, practical ability to reach a mutual understanding, therefore, the one-directional communications of the doctor do not meet this definition. As a medical professional, he has expertise and scientific knowledge which, in his opinion, is sufficient to make decisions concerning both the patient’s health condition and everyday life. Given the above, it could be noticed that there is a need to improve patient and healthcare providers relations through effective communication. Extensive research in this area has already provided many useful tools. However, in the following sections of this paper, the author will focus on tools derived from practical discourse which are applicable in the field of primary healthcare, where numerous crucial decisions are made. In this respect, the paper offers a new perspective. As a consequence of the medical decision-making model evolving from paternalist to communicative, deliberative and discursive, “primary care services include initial diagnosis, treatment of general medical problems, and referral to specialists when necessary” (Lee and Emmont, 1978, p. 613) and require more than the formal and silent consent of a patient. They need informed and argued consent, or even agreement based on shared and reciprocally accepted reasons of critical importance.

EMPOWERING PATIENTS IN THEIR *EMANCIPATORY* INTEREST

Since the beginning of interdisciplinary bioethical reflection in the 1960s, scholars – and also healthcare providers – have wondered how to reconcile the different views, interests and validity claims expressed in the process of making difficult medical decisions. The history of twentieth-century medicine demonstrates the need to include representatives of various medical professions, related professions, patients directly involved, and other laypeople in healthcare discourse (see Engelhardt, 1986; Rothman, 1991). One of the main barriers that prevents such a broad involvement of communication and discourse participants seemed to be (and still seems to be) participants' insufficient communicative and discursive competences, and the asymmetry between those who embody professional medical expertise on the one hand, and, on the other, those who are to be diagnosed, treated, cared for, etc. but having little or no medical knowledge and experience. But making healthcare related decisions is not exclusively based on and justified by professional knowledge or expertise. Otherwise, why should patients have their autonomy and their right to declare their so-called informed consent?

Advocating for the communicative and discursive participation of all parties in the healthcare context, as parties representing various social rules and epistemological backgrounds, might give the impression of going against the stream: since they are oriented towards effective treatment, healthcare facilities and healthcare providers would have a preference for strategic discourse and strategic (inter)action:

Strategic action occurs when at least one party – in this study clinician, patient or interpreter – aims through speech to produce an effect on others. In other words, he or she instrumentalizes speech for purposes that are contingently related to what is said. Strategic action is oriented to success (what might be called an ulterior motive) rather than to understanding. It can take a number of different forms. In open strategic action, a speaker openly pursues an aim of influencing the hearer(s), and there is an associated claim to power (as in giving an order to a subordinate). Concealed strategic action involves confusion between actions oriented to understanding and actions oriented to success, resulting in what Habermas calls communication pathologies,

as Trisha Greenhalgh et al. put it (2006, p. 1171).

Increasing patients' participation in decisions and agreements towards a treatment process (see Elwyn et al., 2016; Langford et al., 2019; Newton-Howes et al., 2019) would not necessarily accelerate strategic and effective action in medical contexts. Rather, it would expand beyond the basic and standardized medical processes including diagnosis and treatment, enriching these processes with novel social qualities. Taking into account an increasingly advanced medical setting, one could ask: To what extent should patients be

involved in decision making on their health – which is, after all, both an individual and a social good? Or, what level of professional knowledge related argumentation and what level of argumentation based on other sources represented by patients would meet together halfway, to make up a common, discursive justification of medical decisions? At the same time, people communicate and argue one with another not because they personify the same knowledge, similar experience, following common values and beliefs. On the contrary, people communicate because they are different on epistemological and normative levels, and involved in different situations. They transform their “assertives” into “communicatives” to reciprocally understand their “constatives,” “regulatives,”² “declaratives” etc., and then, to get through the next step in which their “naïve” and “controversial” claims for validity (rightness) will be argumentatively proved – and justified – in order to reach an agreement in the practical-normative sense of this term. Communication and discourse have been invented for subjects who are different and unequal, but who are nevertheless able to develop communicative and discursive competences strong enough to overcome inequalities, and to promote their emancipatory interest (see also Szahaj, 1990). Therefore, searching for more patient participation in medical decision-making contexts can be associated with their emancipatory (see Stefaniak, 2011) interest interpreted as shown above, as decision makers with equal communicative and discursive rights.

Until now, the discursive modalities of medical decision making have been underexplored. However, there is a lot of scholarship describing medical and healthcare discourse, e.g., hybrid discourse in “medical communities” (Swales et al. 2016) and shared decision making. All these concepts tend to relieve (or to emancipate) both patients and healthcare providers from paternalist models (except situations in which paternalism and care are unavoidable) on behalf of modus and models involving patients (and defined third parties – patients’ caretakers, family, law agents) in medical decision making, without forcing the patient. From the legal point of view this is possible through such institutions as the patient’s autonomy, informed consent, patient’s basic rights etc. However, these institutions and legal tools do not exhaust possible ways of empowering patients in situations of clinical decision making.

Considering in this article the conditions under which both the patient and other participants of the decision-making situation within public healthcare could be more active and involved in terms of *communicative interaction* and *practical discourse*, the author of this paper joins scholars already attracted by this paradigm (Scambler, 2001; Alex Gillespie et al., 2013; Granero-Molina et

² Already existing institutionalized social rules and procedures, i.e., see Habermas, 1971, pp. 111–112. Furthermore, “behavitives” in terms of established and institutionalized performatives according to Austin (Habermas, 1971, p. 112).

al., 2015; Leanza et al., 2013, pp. 13–25; Hvidt et al., 2021; Walker and Lovat, 2016), or who are at least focused on the shared decision making, as well as on improving a patient's rational and autonomous participation in judgments, decisions and solutions which address a patient as an "object." The attempt to emphasize that the patient lacks the status of a "subject" is associated not only with more openness, transparency and explicitness in medical decision making that addresses patients as "objects"; it is also associated with openness to the claims of others, which is another aspect lacking in both paternalistic and expertise-based models of medical decision making. Walker and Lovat have proposed strengthening the basis for reaching a consensus (agreement, reconciliation) by means of dialogue in medicine. Other scholars have broadened the assumptions of the model of shared decision making and the deliberative model (Emanuel and Emanuel, 2004) through reference to so-called "bioethical mediation" and "assisted conversation" (Fiester, 2015; Walker and Lovat, 2016). Their approaches would facilitate the search for the best possible solutions for a specific patient in a specific situation ("perceiving patients' ethical dilemmas as specific existential situations", as described by H. Carel, 2011). These scholars view the process of reaching agreement together with a patient as a high socio-moral value that corresponds to another high value, i.e., human health.

Habermas advocates for basically unlimited access to communication, for openness to the claims of others, for discursive examination of those claims, and for the agreement among all participants. His practical discourse theory will be revisited here not to explore ideas, but to explore how strongly a Habermasian approach would empower patients as participants of medical decision making. Discursivization can also be recommended in the sense of symbolic emancipatory interests. It is also advisable in the light of another, basic fundamental "asymmetry" between patient and doctor. The patient is under the care of health providers, which makes their position automatically weaker (as a *patient*). The purpose of this argument is not to question this relationship, naturally based on a (kind of) dependence *sensu stricte* and *sensu facto* ("the patient's health is in the hands of the doctor"). However, one may question whether that patient is "dependent" on the other subject (i.e., a healthcare provider) as a rational, autonomous subject. Such a dependence could become a part of the "control" of one entity over another. The statutory rights of patients within modern healthcare systems could be seen as a form of preventing (or eliminating) such a form of dominance. The author proposes to interpret the potential of autonomy, informed consent and a number of other rights that involve the patient in relation to healthcare providers and healthcare institutions, precisely in the categories of communicative action and discourse.

ON THE PROFESSIONAL “COMPETENCE GAP”
BETWEEN DOCTORS AND PATIENTS

If we consider the situation of a medical encounter (consultation) in which the doctor and the patient meet for the first time the professional voice (the voice of medicine) *collides* with a non-specialist one (the voice of the lifeworld). The relations between medical professionals and laypeople are necessarily and multifariously imbalanced, since one of the parties has knowledge that the other lacks (which is typical for nearly all social relations except professional ones). The “competence gap” (see Jones, 2001) in the medical encounter may be caused by medical language which is difficult to translate into the language of laypeople.³ Linguistic competence is, however, one of several reasons for such asymmetry in medical practice. Although the doctor-patient asymmetry is largely rooted in the participants’ different (or, more precisely, disproportionate, asymmetric, incommensurable) linguistic competences, it seems to feed further asymmetries. There is a “competence gap,” deepened under time pressure, and especially in the face of difficult disease experiences. Asymmetry factors include: the institutional environment; expert knowledge and experience; the doctor’s power and control over the discourse rules; the age and sex of the doctor and the patient; the doctor’s authority; medical specialization; the purpose of the visit; and the presence of the patient’s relative (or representative).

To bridge the “gap,” *Kodeks Etyki Lekarskiej*⁴ (2020) addresses the following recommendations: a healthcare provider should talk with patients in an understandable – thus, transparent and lucid – language.⁵ In Habermas’ terms, this would facilitate agreement (*Verständigung*) as sharing the maximum of meaning conveyed by a speech act. However, applying this rule in daily communicative practice, which involves persons from different educational, cultural and social backgrounds, would require additional explicative means. At the same time, however, communicative competence can be trained and learned, just like any other competence. Therefore, articulate speech would be the key skill in a doctor-patient relationship, before the former applies his specialized medical *technai* on the latter.

³ For a more detailed discussion of laypeople in medical decision-making contexts, see Rothman, 1991.

⁴ The Polish Medical Code of Ethics.

⁵ Compare the recommendations of the “Program akredytacji podstawowej opieki zdrowotnej (2011, pp. 22–23)”. According to PP2 (Patient’s rights), “Patients must receive transparent and communicable information about their health condition” (supposedly: provided by medical practitioners by means of conversation). According to PP3, “Patients can freely participate in medical decision making”.

EQUAL RIGHTS TO COMMUNICATIVE ACTION
AND DISCOURSE PARTICIPATION ACROSS REAL INEQUALITIES
AND A COMMUNICATIVE COMPETENCE “GAP”?

When defining communicative and discursive action, Habermas applies the term “communicative competence” whose maturation/development (“ontogenesis”) requires favorable socializing and educational opportunities. The complexity of this competence might have frightened scholars who tried to describe its developmental “stages,” inspired by Kohlberg. However, all the addressees of Habermas’ theory could be much more intimidated, as every single subject engaging in communication and discourse should be able to employ that complex, communicative and discursive competence. The necessity of observing some rules and arguing rationally to justify (Habermas, 1971, p. 115) the outcomes of communication, i.e., statements and their “claims” for validity in social discourse, seems to apply to everybody: especially because communication and discourse have their intrinsic, inclusive and emancipatory power.

In fact, defining communicative competence “by the ideal speaker’s mastery of the dialogue-constitutive universals irrespective of the actual restrictions under empirical conditions” (Habermas, 1971, pp. 140–141) sounds demanding for real subjects. Real subjects tend not to embody ideals. Rather, their rationality and communicative (and discursive) abilities operate at a “different speed.” Nevertheless, both their individual ontogenesis and their manifestation depend on various factors. There is no absolute equality among communication and discourse participants. Only equal opportunities (chances) or equal rights can be taken into consideration. As the equal chances approach originates from Habermas’ discourse ethics and addresses real discourse participants, it deserves analysis in this section.

There is a third kind of discourse invented by Habermas to bridge the gap between idealized and empirical communicative-discursive situations, i.e., a supportive discourse addressing a real speaker (just a speaker who “anticipates” their ideal role) or, in other words: the “explicative discourse,” as described in *Theory of Communicative Action*. Explications enable participants to 1) better understand one another (especially the complexity of “symbolic” speech) and 2) to achieve equal discursive chances (Habermas, 1971, p. 115). Their multilateral understanding should minimize the extra-discursive constraint and lead to the virtualizing of the forces which affect human action and forces with which human action affects activities and the actions of other subjects

(Habermas, 1971, p. 117)⁶, and – finally – equalize the discursive opportunities of participants liberated from any external (material, social) and internal constraint.⁷ There is no absolute *equality* between real discourse participants. A patient's basic rights, such as autonomy and informed consent also support the equality of discursive opportunity for patients and healthcare providers. Thus, a real patient's potential discursive competence is promoted in the following way: as a cognitive ability (promoted through the third kind of discourse, namely "explicative discourse", including interpretation and clarification. Explicative discourse is critical and "therapeutic," especially in regard to interpreting symbolic propositional expressions and preparing the background for making the claims to truth, rightness, validity, etc., *impartial*.

Freeing a subject of their internal constraints, including immediate interests and performative contradiction, is not only "therapeutic," but also educational – namely, it corrects a subject's "cognitive schemes of interpretation" (Habermas, 1970, p. 364) to overcome subjectivism and to advance on the level of intersubjectively shared, universalizable (Habermas, 1970, p. 364) contents and claims. In this way understanding one's own and others' statements within "the intersubjectivity of meanings" (Habermas, 1979b, p. 6) and clarifying them beyond differences and conflicts, according to logical and semantic "comprehensiveness, universality and consistency" (Habermas, 1979a, p. 77), become possible. Learning this, both "actors and their needs also grow (...) to the symbolic universe (...) To the increasing mastery of the general structures of communicative action (...) there correspond graduated interactive competences" (Habermas, 1979a, pp. 84–86), that is, social discursive competences.

A right to voice one's own interests, reasons and arguments autonomously and openly as a social discourse participant is rooted in a subject's freedom of double constraint. A subject can then cooperatively create "a domination-free discourse," as a situation free of both internal and external coercion and dominion claims of any kind (see Habermas, 1984). As "force and fraud stand opposed to rational persuasion" (Habermas 1987, p. 212) and to "the unforced force of the better argument" (Habermas, 1998, p. 37). However, administrative powers would be allowed to cross discourse according to Habermas.

⁶ Originally, Habermas describes a discursive process of laying down the participants' arms in the following way: "discourses assert their own claims, according to which (...) shall be suspended in order to disarm all action incentives except incentives supporting a cooperative willingness to reach agreement and supporting the detaching of validity related issues from the issues related to participants' original interests"; as validity claims should be justified on the basis of strong and community-level arguments, "not on the strength of someone's immediate interests" (Habermas 1971, p. 117).

⁷ Constraints may be linked to determinisms, incentives and interests, but not all determinisms and incentives are constraints.

Importantly, the “explicative discourse” should facilitate – and mediate – a transition between the communicative (inter)action aiming at the reciprocal understanding (*Einverständnis*) on the one hand, and, on the other hand, practical discourse aiming at reciprocal agreement (*Verständigung*) on decisions, solutions, new regulations and rules, and effective ways of acting, supported by validity claims actually recognized by all participants.

No ability involved in discourse should be regarded as an asocial and isolated one, including the capacity for articulate speech. Habermas describes a global, non-monological (Habermas, 1970), cognitive “ability” rooted in one’s individual knowledge, understanding and experience (Rodrian-Pfennig, 2014, pp. 24–25). It is followed by “a disposition enabling a person to effectively solve certain problems and to cope with certain challenges” (Klieme et al., 2007, p. 72). Fostering those (and further abilities such, as “one’s might, action, (...) motivation,” as Rodrian-Pfennig (2014, pp. 24–25) continues would finally promote – and also make explicit and considered – the strategic ability in sensu Habermas, i.e., “the ability to act purposively” (Habermas, 1992, p. 134), in the participants of communicative and discursive interactions. Within a Habermasian system of communicating vessels, a successful agreement allows participants to coordinate related practices (Habermas, 1992, pp. 134–136). Thus “they differ in that for the *model of strategic action*, a structural description of action directly oriented toward success is sufficient, whereas the *model of action oriented toward reaching understanding* must specify the preconditions of an agreement, to be reached communicatively, that allows alter to link his actions to ego’s” (Habermas, 1992, p. 134).

To summarize, having equal communicative and discursive rights enables subjects to participate in both communication and discourse which lead to making non-particular, non-arbitrary, justified decisions and solutions with practical implications. Being a competent actor of communicative and discursive interaction presupposes the ability to respect the rules of communication and discourse, which are equal to all participants. This seems to be possible in healthcare contexts, although not all kinds of decisions and solutions must be (and can be) made by means of discourse and communication in Habermasian terms. The readiness of all the involved parties to engage, and the readiness of all involved institutions to promote, legitimate and respect a patient’s participation whenever the latter is possible, would constitute a minimum normative precondition of healthcare’s discursivization (which can be understood as making healthcare delivery more discourse-based). Potential readiness and at least a rational-discursive *capacity* are to be taken into account when considering the discursive *ability* of interpersonal judgment, and decision and solution making in healthcare contexts.

PROFESSIONALS VS. LAYPEOPLE UNABLE TO MEET HALFWAY
IN COMMUNICATIVE AND DISCURSIVE INTERACTION?
HABERMAS' TWO SUPPORTIVE DISCOURSES TO BRIDGE
THE "COMPETENCE GAP"

How serious is the "competence gap" (Jones, 2001, p. 74) between healthcare providers (medical professionals) and patients as laypeople? In the light of communicative action and discourse theory, if the outcomes of communication have yet to be justified, if their meaning may not be clear to other parties, then explicative discourse (described by Habermas in his *Theory of the Communicative Action*) is recommended, and this occurs regardless of the subjects' status, professionalism, experience etc. Transferring one's knowledge in the form of a speech act to others does not automatically imply being adequately understood. Nor does it entail subjects' communications and their validity claims becoming immediately depersonalized, de-particularized and "virtualized", as Habermas puts it. This can also concern all the participants of medical communication: both medical professionals and patients first explain their reasons to each other to meet halfway and to agree upon them.

Communicative action refers to interaction that is mediated through talk and oriented to an agreement that will provide a basis for a "consensual coordination of individually planned plans of action". Instances of communicative action express criticizable validity claims (...) it is possible to claim that the communication is true or not true, appropriate or inappropriate, justifiable or unjustifiable, and also that it is sincere or not sincere. All these claims can also be challenged. Speakers can "rationally motivate" hearers to accept their contributions because they can assume the "warranty" for providing good reasons that would stand up to hearers' challenges of validity claims. Whilst challenges to a speaker's validity claims for truth, appropriateness and justification can be redeemed discursively through talk, those concerning sincerity require practical demonstration,

as Trisha Greenhalgh et al. assume (2006, p. 1171).

But can patients question medical professionals' "constatives" and their claims for their being true, proper, right, or valid? Narly all of their constatives are based on their professional expertise and scientific knowledge, however, not all medical constatives are immediately understandable to laypeople. The "questioning" of them (and their validity claims) by patients encompasses them asking a doctor for clarifications and explicates in order to facilitate their understanding of a medical professional's communications, despite their problematic status. This makes possible the first, semantic and symbolic virtualization of agreement on constatives, that is, detaching them from a healthcare provider's immediate interest, especially, because a healthcare provider has no personal interest in validity claims. They are acting – also as a participant of

communicative and discursive situation – in the interest of their patient. Hence, it seems to be enough if, in order to pass to the justification of problematic validity claims, all parties arrive at the same interpretations of a patient's interest. Justification should be possible through discourse (Habermas, 1971, p. 117).

Among the many issues arising when discussing healthcare related decision making in terms of communicative action and discourse theory, one might sound particularly controversial: Do patients question the “constatives” of medical professionals, which are documented and justified by medical expertise, and supported by evidence and scientific knowledge? Yes – regardless of the fact that patients' contributions draw on their personal experience, medical and social biographies, and their “Lifeworlds.” Svenaeus is right when highlighting (in true Habermasian spirit, as will be explained below) that “medical practice is not applied science, but rather interpretation through dialogue in service of the patient's health” (2003, p. 419).

Therefore, patients can express relevant information, arguments and validity claims, which will be further interpreted, examined and taken into account by healthcare providers, and will provide an additional touchstone when diagnosis, medical advice or prognostics are formulated. Clarifications, explications and interpretative efforts oriented towards the unconscious and unspoken intentions of speakers must be undertaken by all participants. Once the explications become one-sided, i.e., without the other as a speaker, the other is treated as an object and not a subject (Habermas, 1971, pp. 118–119), and they are ascribed unintelligible, a-rational motivations, intentions, etc., which are “dark” in discursive terms and slip out of discourse standards and rules. Here, as healthcare (unlike legal institutions) seems to be more open to social and individual (even private) spheres of life and experience, Habermas – repeatedly discussing with Robert Brandom – assumes that

the communicative exchange always takes place against the background of an implicitly accompanying discursive shadow theatre, as it were, because an utterance is only intelligible for someone who knows for what reasons (or for what kind of reasons) it is acceptable (Habermas, 2009, p. 72).

Hence, a communicative and discursive exclusion produces (or at least escalates) that which can be called irrational and dark, and what is nowadays frequently ascribed to personal “Lifeworlds”. Although the two or more outlanders involved in a communicative and discursive situation have insufficient knowledge regarding their motivations and intentions as speakers, they have at least two, far superior solutions than making one-sided, instructive, lecturing or paternalizing ascriptions. They can engage – as Habermas recommends – 1) in a therapeutic discourse, as already mentioned in Section II, or 2) in an innovative discourse. Exploring a therapeutic discourse in his early

and later writings, Habermas compared it to a psychoanalytic conversation through which a medical doctor fosters his patient's self-reflection. The "therapeutic discourse" serves to prepare the mutual "conditions of the possibility of discourse" which is possible by methodically requesting for "self-reflection" as a kind of "psychoanalytic conversation between doctor and patient" (Habermas, 1971, p. 121; compare Habermas, 1987, p. 366) using narrative and dialogical tools. "This relation therefore differs from a classic lay-expert relation (such as the one between a doctor, whose role is to have authority, and a patient, whose role is to recognize the doctor's authority)" (Celikates, 2018, p. 151) which additionally supports the discursive approach to healthcare, as argued for in this paper.

Again, the role of innovative discourse would be to make communication and discourse participants (let them be doctor and patient) more familiar with one another, that is, to protect them against ascribing motivations and intentions in a one-sided, paternalizing, instructive way: "a discourse oriented towards innovative contents, both informative and instructive for participants, and meeting a Humboldt's model present in open-ended and free seminar-discussions" (Habermas, 1971, p.121).

Now we see that many obstacles, asymmetries based on different knowledge and on being rooted in different institutional or "Lifeworld" related contexts, and also the more or less radical inequalities between subjects engaging in a communicative and discursive interaction, could be levelled and balanced using a wider choice of discourses, as e.g., that of Habermas himself. Walseth et al. put forward several supportive arguments which can be used here to sum up the present section and to announce the next one:

According to Habermas, an ethically sound decision should originate in a respectful explorative dialogue, where the participants consider the relevant concerns from three dimensions of the patient's "lifeworld": The *objective concerns* are those that make a decision practicable, the *subjective concerns* denote personal wishes and feelings, and the *social concerns* include perceptions of right and wrong ways to act towards other people. A good dialogue should aim at an exploration of and reflection upon the patients' reasons for his or her opinions and acts. The reasons are constituted of values and norms that the patient uses to direct her or his actions, and can be clarified by questions like: What is practically possible for you? What is good for you to do? What is right for you to do? The goal is to reach a reflective equilibrium where an ethical judgment has evolved from reflecting jointly upon the patient's context and his or her moral and personal experience (2011, p. 181).

To Habermas, to answer all the questions mentioned by Walseth et al., several discourses are needed. Two of them were presented above. Below the role of practical discourse in healthcare contexts will be examined.

 PRACTICAL DISCOURSE AND THE HEALTHCARE CONTEXT

“A normative discourse theory” (Alexy, 1978, p. 225), also called practical, cannot be limited to the application of the discourse paradigm to jurisprudence and lawmaking because, as Habermas highlights in “Vorbereitende Bemerkungen,” “Verständigung” (*understanding-based agreement*) is a normative notion (1971, p. 123) and applies to all kinds of intersubjective practical judgments, decisions, arrangements, etc. that are claimed to be of normative value, such as a right and just decision. Their proponents lay claim to recognition, validation, or legitimization by all the participants involved in the argumentation procedure and showing sufficient argumentative competence. The notion “practical” originally refers to Kant’s practical reason, an autonomous “law-giver” that is able to prove one’s practical maxims by using the test of the categorical imperative. In Habermas’ thought, the socially situated rationality of communicative interaction and discourse, which is intersubjective and open (i.e., no longer limited to a single subject’s reason conducting the “test” utilizing their tacit reasoning), would be the equivalent of Kant’s practical reason.

However, not only moral “maxims” are argumentatively and reflexively proven by participants to become acceptable and “universalizable” and attain the status of valid “norms” (be they real or only hypothetical, as was the case in Kant). There can also be important judgments, evaluations, decisions, commitments, arrangements and other forms of “agreements” achievable by means of discursive interaction. Discursive procedure was repeatedly considered – and also inspired – by Lawrence Kohlberg’s Stage/Orientation 5 related procedure, according to which judgments, decisions, commitments, etc. become intersubjectively valid and shared on the bases of an understanding-based agreement between subjects.

Intersubjective agreement should advance judgments, decisions or other practical (non-theoretical) statements expressed by subjects in their speech acts and provided with naïve, partial – and thus “controversial” – claims for validity, which are yet not proven or recognized by others. Before such an agreement can be successfully achieved, it is necessary to conduct an argumentation procedure. Practical discourse can be defined as the quest for right and just judgments, decisions, novel or revised social rules (according to the “law-giving” function of reason), etc. Unlike practical discourse, theoretical discourse can be defined as the quest for truth (*Wahrheitsanspruch*), adequacy, and other epistemic and epistemological values.

Medical practical discourse is institutionally defined as a discourse oriented towards values, priorities and principles shared by nearly all human beings in all cultures. Improving health and well-being, and eliminating pain and suffering, belong to the normative framework of discourses conducted within the healthcare context. The principles, regulations and procedures of a healthcare

system can be regarded as “regulatives” and their presence in medical practical discourse is obvious. The already existing and objective “regulatives” may also contribute to a “necessary justification” (Habermas, 1971, p. 123) between participants of a small group (microscale) which make efforts to achieve a bilaterally (or multilaterally) justified and acceptable decision, commitment or arrangement, whose validity rises from recognition by all the involved parties, being, at the same time, a validity related to and respected and observed by the participants of that group. A micro scale discursivity would suit the specific contexts of medical and healthcare related decision-making: these contexts are limited to a concrete patient’s health condition, critical needs and interests which are, however, common and central to all the participants involved, in particular to healthcare providers. Paradoxically, an individual patient’s interest is regarded as each participant’s common and consensually prioritizing of a related, communicative or discursive interaction. Such a community of interests seems to be one of the facilitators of possible recognition acts and agreements, beyond the different epistemic backgrounds represented by individuals.

CONCLUSIONS AND DISCUSSIONS

Discourse Theory (in particular Practical Discourse Theory) would create new potentials for application in healthcare related decision-, arrangement-, and agreement making. Within the micro-communities consisting of defined subjects as communication and discourse participants who meet together to make medically important judgments and decisions concerning a patient and their health condition, which are situated in a social world and Lifeworld (and this applies to both the patient and their health condition), shared, reflexively argued and reciprocally accepted agreements including arrangements, decisions, commitments, etc. can be aimed at. Implicit agreements and shared decisions seem to be – although only scarcely – anticipated by the legal institution of a patient’s informed consent. Deficits in the area of medical communication between patients and healthcare providers are also challenging researchers to explore new tools for improving communicative and discursive qualities and competences with regard to their research topics. Certain questions were formulated and discussed in this paper.

However, numerous remaining issues require future research. The “gap” between epistemic competences can be smoothed by means of explicative discourse, and also by the reciprocal recognition of the different epistemic capacities personified by healthcare providers and patients. As the approach which takes social perspective into account shows (and this is also present in the early Habermas, namely in his essay *Moral Development and Ego Identity*),

subjects learn to understand the cognitive and normative perspectives and viewpoints of other subjects, and shape social cognition. This skill would increase the chances for conflict resolution and discursively achieved agreement.

The second important – but still disputable – issue would be distinguishing the emancipatory interest expressed by Habermas as a “virtualization” of all the a-rational or nonrationalizable pressures surrounding and influencing participants situated in their Lifeworlds and interdependent on their social context, but unavoidably motivated by their immediate health-, wellbeing-, and welfare *interests* which – fortunately for Discourse Theory – are exemplifications and concretizations of socially and publicly recognized – and institutionalized – common and universal principles. The kind of life pressures that are experienced by patients, e.g., as pain, suffering, stress, helplessness, and other strong emotions that usually accompany an illness, cannot be removed from the context of medical decision and agreement making by means of discourse. Medical discourse remains sensitive to them, and also often transforms them to relevant “constatives” when exhaustive evidence is lacking.

It is not only in medical and healthcare related contexts that discourses fail to lead to an “ideal” agreement and validity. Instead, they pave the way to “real” agreements and validations which may only anticipate ideals. Their intersubjective reciprocal recognition would decide what can be claimed as right, just, committing and valid. Accepting speech acts which refer to Lifeworlds, to first-person experiences, personal, private and intimate contents belonging to the “shadow theatre,” discourses show their irregularities against the “idealizing” presuppositions of the discourse and communicative action theory proposed by Habermas. Real discourses seem to be an amalgam of communicative and discursive practices and utterances which constantly pretend to plausibility, recognition and validity, but do not always become truly valid. Sometimes, participants treat something as true without plausible references and interpretations by others. This can be related to the different linguistic games played by speakers or their different experience horizons. “Distinguishing between truth and taking-true can remain up to each individual participant in discourse.”⁸ In medical communication and discourse open to the Lifeworlds, Brandom’s metaphysical realism seems to be a useful corrective (in the pragmatic and practical sense) of Habermas’ Discourse Theory.


⁸ Habermas explaining Brandom’s “anaphora” (Habermas, 2003, p. 143 and 166).

BIBLIOGRAPHY

- Alexy, R. (1978). *Theorie der juristischen Argumentation*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Carel, H. (2011). Phenomenology and Its Application in Medicine. *Theoretical Medical Bioethics*, 32 (1), pp. 33–46.
- Celikates, R. (2018). *Critique as Social Practice*. Lanham: Rowman & Littlefield Int.
- Elwyn G., Frosch D. L., and Kobrin S. (2016). Implementing Shared Decision-Making: Consider all the Consequences. *Implementation Science*, 11, pp. 1–12.
- Emanuel, J. E. and Emanuel, L. L. (2004). *Vier Modelle der Arzt-Patient Beziehung*. In: Wiesing U. (ed.), *Ethik in der Medizin*. Stuttgart: Reclam.
- Engelhardt, H. T., Jr. (1986). *The Foundations of Bioethics*. Oxford: Oxford University Press.
- Fiester, A. (2015). Neglected Ends: Clinical Ethics Consultation and the Prospects for Closure. *The American Journal of Bioethics*, 15 (1), pp. 29–36.
- Gillespie, A. et al. (2013). Beyond Ideal Speech Situations: Adapting to Communication Asymmetries in Health Care. *Journal of Health Psychology* 19 (1), pp. 72–78.
- Granero-Molina, J. et al. (2015). Habermasian Knowledge Interests: Epistemological Implications for Health Sciences. *Nursing philosophy. An International Journal for Healthcare Professionals*, 16 (2), pp. 77–86.
- Greenhalgh, T., Robb N., and Scambler G. (2006). Communicative and Strategic Action in Interpreted Consultations in Primary Health Care: A Habermasian Perspective. *Social Science & Medicine*, 63, pp. 1170–1187.
- Habermas, J. (1970). Towards a Theory of Communicative Competence. *Inquiry*, 13, pp. 360–375.
- Habermas, J. (1971). *Vorbereitende Bemerkungen zu einer Theorie der kommunikativen Kompetenz*. In: Habermas J. and Luhmann N., *Theorie der Gesellschaft oder Sozialtechnologie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 101–114.
- Habermas, J. (1979). *Moral Development and Ego Identity*. In: Habermas J., *Communication and the Evolution of Society*. Translated by T. McCarthy. Toronto: Beacon Press, 1979, pp. 69–94.
- Habermas, J. (1979b). *What is Universal Pragmatics?* In: Habermas J., *Communication and the Evolution of Society*. Translated by T. McCarthy. Toronto: Beacon Press, pp. 1–68.
- Habermas, J. (1983). *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Habermas, J. (1984). *Theory of Communicative Action*. Volume 1: *Reason and the Rationalization of Society*. Translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1987). *Theory of Communicative Action*. Volume 2: *Lifeworld and System: A Critique of Functionalist Reason*. Translated by T. McCarthy. Boston: Beacon Press.
- Habermas, J. (1998). *The Inclusion of the Other*. Edited and translated by C. Cronin and P. de Greiff. Boston, MA: MIT Press.
- Habermas, J. (1990). *Moral Consciousness and Communicative Action*. Translated by Ch. Lenhardt. Cambridge: Polity Press.
- Habermas, J. (2003). *Truth and Justification*. Translated by B. Fultner. Cambridge, Mass.: The MIT Press.
- Habermas, J. (2009). *Between Naturalism and Religion: Philosophical Essays*. Translated by C. Cronin. Cambridge: Polity Press.
- Hvidt, E A. et al. (2021). A Colonized General Practice? A Critical Habermasian Analysis of How General Practitioners Experience Defensive Medicine in Their Everyday Working. *Health*, 25 (2), pp. 141–158.
- Jones, I. R. (2001). *Health Care Decision Making and the Politics of Health*. In: Scambler G. (ed.), *Habermas, Critical Theory and Health*. London: Routledge, pp. 68–85.

- Klieme, E. et al. (2007). *Zur Entwicklung nationaler Bildungsstandards. Eine Expertise*. Available at: http://edudoc.ch/record/33468/files/develop_standards_nat_form_d.pdf [Accessed: 29 July 2021].
- Kodeks Etyki Lekarskiej (2003). Available at: <https://nil.org.pl/dokumenty/kodeks-etyki-lekarskiej> [Accessed: 29 July 2021].
- Langford, A. T., et al. (2019). Partnerships to Improve Shared Decision Making for Patients with Hypertension – Health Equity Implications. *Ethnicity & Disease*, 29 (Suppl 1), pp. 97–102.
- Leanza, Y., Boive, I., and Rosenberg, E. (2013). The Patient’s Lifeworld: Building Meaningful Clinical Encounters between Patients, Physicians and Interpreters. *Communication Meicine*, 10 (1), pp. 13–25.
- Lee, P. R. and Emmott C. (1978). *Health-care System*. In: Reich W. T. (ed.), *Encyclopedia of Bioethics*. Vol. 2. London: Collier Macmillan Publishers, pp. 610–619.
- Napiwodzka, K. (2021). *The Shared Decision-Making Model and Practical Discourse to Foster the Appreciation of Patients’ Value Preferences in Polish Healthcare*. In: Schildmann, J., Buch, Ch., and Zerth, J. (eds.), *Defining the Value of Medical Interventions. Normative and Empirical Challenges*. Stuttgart: Verlag W. Kohlhammer, pp. 135–157.
- Newton-Howes, G., Pickering N., and Young G. (2019). Authentic Decision-making Capacity in Hard Medical Cases. *Clinical Ethics*, 14 (4), pp. 173–177.
- Program akredytacji podstawowej opieki zdrowotnej. Zestaw standardów akredytacyjnych* (2011). Available at: <https://www.cmj.org.pl/dodatki.php?plik=5601b8718fcf959dd96d9e22921c809b> [Accessed: 29 July 2021].
- Rodrian-Pfennig, M. (2014). *Karriere und Kontext des Kompetenzbegriffs. Ein skeptischer Rekurs aus der Sicht der Hochschullehre*. In: Rodrian-Pfennig, M. et al. (eds.), *Reflexive Lehrforschung an der Hochschule*. Opladen, Berlin, Toronto: Budrich UniPress.
- Rothman, D. J. (1991). *Strangers at the Bedside: History of How Law and Bioethics Transformed Medical Decision Making*. New York: Basic Books.
- Scambler, G. (ed.) (2001). *Habermas, Critical Theory and Health*. London: Routledge.
- Stefaniak, K. (2011). *Wladza i tożsamość w komunikacji lekarz-pacjent*. Wrocław: ATUT.
- Svenaesus, F. (2003). Hermeneutics of Medicine in the Wake of Gadamer: The Issue of Phronesis. *Theoretical Medicine and Bioethics*, 24 (5), pp. 407–431.
- Swales, J. M. (2016). Reflection on the Concept of Discourse Community. *ASp le Revue du GERAS*, 69, pp. 1–12.
- Szahaj, A. (ed.) (1990). *Krytyka, emancypacja, dialog. Jürgen Habermas w poszukiwaniu nowego paradygmatu teorii krytycznej*. Warszawa: Universitas.
- Walker, P. and Lovat T. (2016). Dialogic Consensus in Clinical Decision Making. *Journal of Bioethical Inquiry*, 13 (40), pp. 571–580.
- Walseth, L. T., Abildsnes, E., and Schei, E. (2011). Lifestyle, Health and the Ethics of Good Living. Health Behaviour Counselling in General Practice. *Patient Education and Counseling* 83, pp. 180–184.

Dawid Nowakowski

 <https://orcid.org/0000-0001-6086-1249>

Independent researcher

esse@op.pl

**“BODIES CAN BE COMPELLED; MINDS MUST BE TURNED,
SINCE THEY CANNOT BE COMPELLED”:
PREACHING AS AN “INTRODUCTION” TO LAW
IN THE *ECCLESIASTES* OF ERASMUS OF ROTTERDAM***

Abstract

The recent studies on the relations between humanism or humanists and jurisprudence convince that Renaissance, especially in XVIth century, when the national states began to raise, belonged to the periods of increased interest in the issue of law. Although Erasmus was not a lawyer, nor he introduced in any of his works a complete theory of law, he maintained close relations with many leading theoreticians of the law and jurists (Alciati, Budé, Cantuincula, Zasius) and sometimes spoke in the legal discussions of his age. Among his most important works concerning the matter of law were: *Institutio principis Christiani*, *Ratio seu Methodus verae theologiae*, *Christiani matrimonii institutio*, *De interdicto esu carni*um and *Ecclesiastes*. In the paper I'm going to concentrate on this latter work, in which Erasmus discusses the significance of preaching, preacher and widely understood Christian rhetoric. In the *Ecclesiastes* Erasmus touches the law subject with the special emphasis on historical character of law and relations between the divine law, the law of Christ and the law of Nature. After a short discussion about his understanding of law I will concentrate on the essential differentiation between the letter of law and the spirit of law, and I will point at proposed by Erasmus ways of introduction of law into human life. Erasmus, on the one hand, escaped a rigidity and abstraction of law and, on the other, he neutralised an aspect of the coercion of law. In his solution Erasmus appreciated the political dimension of preaching and acknowledged preacher as a more important guide of the people, than ruler. I'm going to interpret the Erasmian concept of preaching as an rhetorical mean of introduction of law in analogical way to “introduction” proposed by Plato in his *Nomoi*.

Keywords:

Ecclesiastes, Erasmus of Rotterdam, history of law, preaching, renaissance humanism

In the fifteenth century, the issue of law was the theme of increasing interest in Germany and other northern countries. The influence of the Roman law, which was brought by university students from Bologna and Padua, allowed the medieval rulers to break free from the claws of the Church and pope (Ullmann,

* Projekt został dofinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki UMO-2013/09/N/HS1/02858



1985, pp. 62–63). In the period between 1380 and 1449, more than 80 percent of the doctorates in Law granted at Bologna to German students were in canon law, but this domination of clerical jurisprudence began to wane in the middle of the fifteenth century, and in the end of the century there were more students of Roman than canon law (Coing, 1964, pp. 78–79, 175). One of the reasons of the interest in the civil jurisdiction was a need to integrate different local laws into the one universal (statewide) legal system. That meant that the older casual, oral and traditional law was to be replaced by the more rational, written, codified law. This process is usually called today the “legal reformation” of the fifteenth century.

As we can suspect, also Erasmus was not altogether untouched by this process. In his writings, we encounter from time to time traces of political tensions and juridical problems that worried people of his age. But, to be sure, Erasmus was not a lawyer. He didn’t have any formal legal education, and his opinions on those problems were usually rather poor and trivial. In Erasmus’ writings, therefore, we will not find specialist analyses of concrete juridical problems or detailed solutions concerning functioning of the state (McCullough, 1978, pp. 11–12; McCullough, 1981, p. 89). His thought is mainly moral in character, oriented on individual behaviour and ethical improvement. The result of this is, as noted by McCullough in his doctoral dissertation, that the Erasmian concept of law is „difficult to extricate from the labyrinth of ideas, theories, viewpoints and images which fill the works of this remarkable sixteenth-century Christian humanist“ (McCullough, 1981, p. 90).

In my paper, which will focus mainly on the *Ecclesiastes*, one of his last works and, at the same time, the biggest one, I will try to outline his views on the issue of the implementation of law. I will do it in three steps: first, I will discuss main juridical problems which absorbed Erasmus’ mind in last two decades of his life, next, I will move to the metaphysical concept of law in the *Ecclesiastes*, and then to the problem of implementation, connected with the so called “social disciplining”.

ERASMUS’ CONCEPT OF LAW BEFORE ECCLESIASTES

The most famous passage from Erasmus’ writings about law is the adage: *Summum ius, summa iniuria*. The text is not longer than twenty verses of standardized typescript, but was important enough for the great scholar Guido Kisch to treat it as the *leitmotif* of his books on the sixteenth century’s legal thought. The adage is important for many reasons – first, it renewed the ancient question about *epieikeia* starting the discussion about equality of law and, second, it gave attention to one of the most, if not simply the most important juridical problem in Erasmus’ thought – the question of relation between the letter and spirit of the law.

Beside this often cited passage, we find many places in Erasmus' works where the issue of law is discussed. First of all, we should mention *Institutio principis Christiani*, which was written as a *speculum principis* for the future emperor Charles V. In a large part of the book, Erasmus describes the election and education of the prince and only on a few pages he presents his views on law. His argument is not only short, but also lacks a systematic form; its style is rather loose and essayistic. With some effort, however, we can extricate from it the basic features of Erasmus' legal thought.

Erasmus locates laws between normative justice and the prince, who governs the kingdom.

The principal method of making a city or kingdom prosperous – he begins the chapter on laws – is to have the best of laws under the best of princes; the happiest situation arises when the prince is obeyed by all and himself obeys the laws, provided that these conform to the ideals of justice and honour and have no other purpose than to advance the interests of all (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 79).

This means that laws should not be arbitrarily determined and that they should not be oppressive for the people. As it seems, the reflection on the means to prevent excessive rigour of the law occupies a considerable part of Erasmus' teaching on the law. Erasmus criticizes exaggeration in the number of rules and opposes the immoderate hermeticism of the legal community (Erasmus of Rotterdam, 1997, pp 79, 90; cf. McCullough, 1978, pp. 278–279). On the other hand, long before the excesses of Anabaptists, Erasmus opposed anarchy and defended social order. In the *Institutio*, he avoids the simplified claim that where there are laws, there is slavery and where there is freedom, there are no laws at all: for him freedom lies in the delicate sphere between extreme legalism and total lawlessness (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 72). This sphere of freedom is guaranteed by laws that are directed not only at increasing the wealth of citizens, but also and mainly at fostering honesty and benefit consistent with wisdom (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 79).

According to the vision of Erasmus' *Institutio*, the laws are the extension of nature, nature's explication and fulfilment in these fields, in which justice was formerly distorted or likely to be distorted by fortune.

The whole purpose of the law – writes Erasmus – should be to protect everyone, rich or poor, noble or humble, serf or free man, public official or private citizen. But it should incline more towards helping the weaker elements, because the position of humble men exposes them more easily to danger. The law's indulgence should compensate for the privileges denied them by their station in life. There should thus be more severe punishment for a crime against a poor man than for offences against the rich, for a corrupt official than for a common criminal, and for a wicked nobleman than for a humble citizen (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 85; cf. McCullough, 1978, p. 280).

This striving to regain natural equality in the *Institutio* does not take a form of arithmetical equality, however, as in the modern projects with an abstract human individual taken as a measure, but is based on the idea of hierarchical order of justice. “It is not equality for everyone to have the same rewards, the same rights, and the same status; indeed, this often results in extreme inequality (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 72).” Erasmus’ view on the nature of the law in the *Institutio* can be summarized as follows: the aim of the law is to lead people to greater honesty and to neutralize inequalities resulting from the fortune; the form of the law should correspond with the idea of justice and hierarchy, connected with the justice.

What is more interesting for us than the theory of law, however, is the issue of implementation of law, the ways in which Erasmus tries to mitigate its rigour and harshness. It should not be a surprise, knowing the character of Erasmus’ thought, that the first of them is through education. The care for appropriate education of the youth, public schools and good teachers, shapes the proper moral attitude and makes citizens obedient to the law of their own accord, since they interiorize the ideal of justice that is normative to the law of the state. In the effect of proper education, there is no need in such a state for a multitude of laws and punishments (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 72). This “tuning” of citizens to the law as a result of education, eliminates the feeling of compulsion of the law and allows them to preserve the fullness of their freedom.

Another way to avoid coercion of the law is to change the vector of influence of the law by using the force of *imitatio*: then the law does not act from top to bottom as an imperative, but rather from the bottom up, as an attractive example. Erasmus achieves this by introducing an institution of the prince, standing between the law and the people.

The common people imitate nothing with more pleasure than what they see their prince do. (...) No comet, no fateful power affects the progress of human affairs in the way that the life of the prince grips and transforms the moral attitudes and character of his subjects. (...) Let the good prince be brought up and live in such a way that the rest of the people, both noblemen and commoners, can take his life as a model of economy and moderation. (...) The good, wise, and upright prince is simply a sort of embodiment of the law (Erasmus of Rotterdam, 1997, pp. 21, 70, 79).

When we link this concept of the prince as an attractive example with the doctrine of circles, known from the *Ratio verae theologiae*, although Erasmus himself does not do it in the *Institutio*, we obtain a vision of hierarchical *imitatio* coinciding with the later model from the *Ecclesiastes*. In the *Ratio verae theologiae*, Erasmus divides the whole Christian community into three circles with one centre in Christ: the first is the circle of priests, abbots, bishops, cardinals and popes – they draw the light of Christ directly from the source and bring it to the second circle; that is the circle of secular rulers, guarding the

public peace by their power and laws; the third circle is formed by common people. In the *Ecclesiastes*, the most important political role in proclaiming the law is played by preachers. It is worth emphasizing that this idea of *imitatio*, so important for Erasmus, is one of the elements whose disappearance is at the root of the emergence of modernity (this was seen in many areas, e.g. in friendship; according to Elizabeth C. Goldsmith, 1988, in the seventeenth century, the category of *imitatio* in the relation between friends was replaced by the value of sincerity).

The next way is a specific understanding of space, in which human interactions take place. For Erasmus, it is not undifferentiated space, a radically cleared *tabula rasa*, but one characterized by a constant presence of the Christian friendship between the citizens, since the order that he describes is the order of the Christian state. The presence of this friendship has the effect of increasing mutual trust between people. Where there is trust, there is no need for elaborate contracts.

When business is done by means of a lot of bits of paper, it suggests that there is little trust present, and we often see that a great deal of litigation, arises from the very things that were supposed to preclude litigation. Where mutual trust exists and business is being done between honest men, there is no need for a lot of these niggling bits of paper (...). As there is no need for contract, which contains the most sacred covenants, so it is with these issues than which nothing is more sacred for a Christian (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 94; translation altered in accordance with ASD IV-1, 206–207).

It is worth emphasizing here that this trust, grounded on the Christian friendship, has a character very different from the trust in modernity. It is not the trust in normal functioning of institutions, but one of an autonomous and free human being. We can say that the Erasmian model of functioning of the state and law is, in this respect, the antithesis of the modern bureaucracy.

The last of the ways to avoid coercion, referring to some extent to the distinction made in the above discussed *adagium* on the spirit and the letter of the law, and expanded later in the Erasmian concept of preaching, is to pay special attention to the encouraging and stimulating aspects of the proclamation of the law.

The prince – said Erasmus – should promote the kind of laws which not only prescribe punishment for the guilty but also dissuade men from breaking the law. It is thus a mistake to think that the laws should be restricted to the shortest possible form of words, so that they merely give orders and not instruction; on the contrary, they should be concerned to deter men from law-breaking more by reasoning than by punishments (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 82).

In brief, although Erasmus does not explicitly refer to the *topos* of the spirit and the letter of the law in the *Institutio*, it will not be a mistake if we state that the legislator should take care not only of presenting the letter of the law, but also of

the spirit permeating it. Not concealing his use of Plato's teaching from the *Laws*, Erasmus draws our attention not only to the rational element in the law, as cited above (which could be considered as coinciding with the modern worldview) but also to the rhetorical challenge to encourage citizens to become obedient. He distinguishes four categories of people and for each of them he recommends a different course; all this in the name of appreciation of the generosity of man and that "since man is the noblest of all creatures, it is only fitting that he should be induced to observe the law by rewards, rather than coerced by threats and punishment" (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 81). In the highest place are the outstanding people (*egregii cives*) – they do not need any encouragement to do justice; in the lowest one, the animal-minded, slavish people completely unable to understand any encouragement – they "must be tamed by chains and the lash". Encouragement should be directed at those placed in-between – both the less noble, who can be convinced only by the benefit or loss, and the more noble, who should be encouraged by the hope of honour (Erasmus of Rotterdam, 1997, p. 81). Just as in Plato, the introduction of the law is necessary not for the best people, but for those who are weaker but capable of taking advantage from encouragement.

In the period following the outbreak of the Reformation, and especially after Erasmus' reaction to Luther in the *De libero arbitrio*, the problem of law appears in many of Erasmus' works. Among the most interesting ones, we should include the *De esu carniū*, *Hyperaspistes*, and the *Epistola contra pseudoevangelicos*.

The first of them, *De interdicto esu carniū*, is a short letter dedicated to the problem of eating meat on fasting days and was written by Erasmus around 1519 as an expansion of a fragment of his *Annotationes*. Among many issues related to the problem of law, such as the importance of order for the human community and authority for ordering, Erasmus mentions the importance of "introduction" to the laws. In the passage beginning with the words that are a paraphrase of the the quotation in the title of my paper, Erasmus sketches the model of applying the law, based more on the moral authority of the ruler and the freedom of subjects, than on coercion and fear of punishment:

But he – we read in *De esu carniū* – who issues instructions casts a net; he who exhorts calls people to better things without taking away their liberty.

Someone will say that exhortation is weak: because people are unmanageable, what is needed is a ruling. To me the opposite seems true. Often fatherly exhortation achieves more than tyrannical demand. (...) If the people really look on the priest and the bishop with respect, exhortation will not be ineffective. But if an openly impious life, unclean habits, gross ignorance, insatiable greed, and barbarous cruelty have turned the minds of ordinary people away entirely, what will be gained by instruction. (...) One who obeys out of fear will deserve nothing, or certainly very little, because someone who complies with a precept under compulsion does not comply with it, and perhaps hypocrisy will double the fault. It rests with us chiefly, therefore, to ensure [that] the exhortation,

however mild and calm, should carry weight with the populace. So those who have regard for the authority of leaders act properly, but those who want it to be maintained by sheer threats and intimidation have poor regard for it. But at the same time it is fair that we should have regard for the freedom of the flock also, as much as equity requires. For it too has its own authority, nor is that authority exactly small (CWE, vol. 73, pp. 90–91).

The space between rulers and subjects is for Erasmus a field for the action of rhetoric, the rhetoric based on the moral nature of men. The ruler for him is not someone who directs the people by creating a perfectly rational system of the law, who builds an abstract order of organization over the heads of the citizens. He fulfils rather the role of educator, who, thanks to the power of his moral authority, can elevate people towards himself in the dialogue with them. Although Erasmus limits his comments in the *De esu carniū* only to the canon law and refers to bishops or monks as rulers, it is nevertheless legitimate to treat them as manifestations of a more universal political conception, for it is there that he returns to the idea of a ruler as a “living law” and the recognition of the superiority of the spirit over the letter in emphasizing the exhortative value of the proclamation of the law.

The second of these works, *Hyperaspistes*, was a direct response to Luther’s *De servo arbitrio*. With the respect to the law, it primarily resists to assert that the aim of the law consists only in the accomplishment of the cognition of sin. The passage from the Scripture, to which Luther referred, was, of course, verse 20 of the third chapter of the Letter of St. Paul to the Romans, “Cognitio peccati per legem”. Instead of this unilateral concept of the law, Erasmus proposes a more complete understanding based on the Apostle’s another statement: the passage from the Letter to Galatians 3,24, where St. Paul speaks about the law as educator. This understanding was very close to the understanding present in the thought of the most important representatives of ancient thought – to the understanding of Plato, who compared laws to gymnastics, sustaining the body and contributing to health (Hall, 1956, p. 189), or Stoics, who called a perfect one the state in which the statutory law is in agreement with the internalized law in the form of the virtuous characters of the citizens (Heckel, 2010, pp. 47–50).

Is a tutor – Erasmus asked rhetorically – of no other use to a child than to let him know that he sins? Does he not rather direct the child who does not yet see for himself what is to be sought out and is not yet led by a love of what is right? (CWE, vol. 77, p. 363).

And a bit further:

For the good and the wise it was a fountain of life. For the weak it was a guard and a sort of railing to keep them from falling into the abyss of wickedness because their fear of sinning had been removed. For those who were simply ignorant it was a lantern shining ahead on the path of action. But for those who were stubborn and swollen with malice and pride, it was a torturer, forcing upon them the foulness of their crimes (CWE, vol. 77, p. 363).

I do not want to enter here deeper reflection that should take into account also many other factors, such as, for example, Luther's distinction of the spirit and the letter of the law, in which the lack of discernment in the spirit (in the inner sense) of law does not altogether disturb its adequate application in the service of the secular state (Cf. Heckel, 2010, pp. 45–46, 63–64; in my opinion, the argument is that the understanding of the spirit of law in secular order ceases to be important for man, since the spirit can only be known by those who are enlightened by the Holy Spirit and thus can clearly understand *lex divina*; this way the law becomes a mere formula [of secular order] that we do not have to understand in order to obey it). It is sufficient to observe that when the rejection of the whole complicated hermeneutical art, locating its subject in the broader, traditional context of meaning, was transferred from reflection on the Scripture to the area of law, it precipitated gradual disappearance of the custom law, which was eliminated as non-systematic and not necessarily homogeneous in favour of a uniform, closed system of anonymous administrative machinery. In such a system it was hard to preserve, Erasmus noted, the fullness of humanity, and the management of people ceased to differ significantly from the management of animals.

In the last of the mentioned works, *Epistola contra pseudoevangelicos*, the problem of loosening of the law, encountered by Erasmus in the radical Anabaptism, goes to the fore. Erasmus wrote this treatise in 1530, after the outbreak of the peasants' rebellion when some Anabaptists abandoned all laws that did not appeal directly to the divine commandments (cf. Christ von Wedel, 2013, p. 206). Once again, we encounter here the problem of wrongly conceived Christian freedom, about which Erasmus wrote in his numerous letters, repeatedly warning of the civil strife following introduction of anarchy for the sake of evangelical liberty (cf. *Ep.* 1113 CWE, vol. 7, p. 313; *Ep.* 1341A, CWE, vol. 9, p. 341; *Ep.* 1358, CWE, vol. 10, p. 6; *Ep.* 1369, CWE, vol. 10, pp. 32–33).

This is the new evangelical freedom: that each person can do anything, and hold any opinion, with impunity. (...) They love no one except themselves, and obey neither God nor bishops nor princes and magistrates; they are slaves to Mammon, to their gullets, bellies, and groins; yet all the while they demand to be considered evangelists and assert that Luther is their master (CWE, vol. 78, pp. 234–235).

Meanwhile, it is true for him that where the gospel freedom is, there is no yoke of law, but only because all its duties are fulfilled in the name of charity (CWE, vol. 78, p. 233).

I have a greater fear – wrote Erasmus – that many will carry, instead of the yoke of men, the heavier yoke of the devil. They have thrown off obedience to bishops, with the further result that they do not even obey civil magistrates (CWE, vol. 78, p. 233).

For these reasons, Erasmus is no longer such an advocate of freedom, tolerance or peace, as he sometimes seems to be. And, unlike the titans of the later doctrine of human rights, he puts the well-being of the individual above the good of the whole of society. In the face of those who threaten public safety, when they refuse to listen to the advice and lessons of the wiser, Erasmus – despite of his whole humanism – recommends, similarly as in the *Institutio*, a ruthless conduct.

Suppose that it not be permitted to kill heretics – sounds the stern verdict of Erasmus – still it is lawful to kill blasphemous and seditious men, and it is necessary to keep the commonwealth safe. Consequently, just as those who drag men to the flames only because of some error or other are wrong to do so, those who suppose that a civil magistrate has no right to employ capital punishment against heretics are also wrong. But when people who are considered heretics themselves argue that heretics should not be killed, it should be clear even to a blind man that such people are not defending the truth but seeking impunity for evildoers. Would not bandits and pirates want to make a case that a Christian prince has no right to put anyone to death? Fear, if it deters people from crime, is a good thing. (...) The severity of princes – which these people call savagery – is something necessary (CWE, vol. 78, p. 226).

His solution may be just a way to remove anomalies so that they do not turn into an even bigger disease. The advice, in this respect also related to the application of law, was concluded by Erasmus in his last great work – the *Ecclesiastes*.

ERASMUS' CONCEPT OF LAW IN ECCLESIASTES

It is worth mentioning that the *Ecclesiastes* was the work awaited by many of Erasmus' correspondents. He conceived its idea in 1519, when John Becker of Borselle asked him in a letter to write a book on the theory of preaching (*Ep.* 932, CWE, vol. 6, p. 279). It was only late in his life that Erasmus found time to do so. The *Ecclesiastes* is not only the first comprehensive manual of Christian rhetoric, however, but also – as rightly observed by McCullough – a work that gives the fullest presentation of Erasmus' views on the matters of law.

In the last book of *Ecclesiastes*, Erasmus presents a list of topics or *loci communes*. Among them there is a chapter about the law. He begins it by saying that a well-ordered society depends on laws and “the more equitable these are, the better the condition of the community”. Erasmus, drawing from the teachings of Aquinas, distinguishes several types of law. The highest law, *lex divina*, is equivalent with God's will and as such it is unchangeable in itself. But from a human point of view, it is being revealed in many ways according to historical conditions. At first, it was stated as the simple prohibition of eating fruit from the Tree of Knowledge. Then, after the expulsion from Paradise, it took the form of *lex naturae* in a very broad application: it has the power over all created things. Man is the only creature that opposes the law of nature, which has a consequence in nature's opposition to man; obedient to the divine law,

it acts against man through floods, eclipses or epidemics. When the passage of time and growth of sin caused the obfuscation of this law, God gave the law to Moses to show explicitly what was wrong and what was right, and to improve human behaviour.

But in the last times, after human impiety had turned even this gift of God into material for a graver condemnation, the law of the gospel was given in order to grant salvation through faith and grace (CWE, vol. 68, p. 1033).

Unlike the Reformers, Erasmus did not see the promises of the Gospel as sharply contrasting with the Mosaic Law. Both the Law and the Gospel have similar functions for him, even if the message of the Law is more austere in its message, since it is limited to the letter only and its sense is sketched in the shadowy outline.

But Christ at his coming scattered all the mist like the sun and revealed all truth both through the Holy Spirit, showing what was hidden beneath the covering of the letter and openly displaying what the Law had designated with types, what the prophets had promised under wrappings (CWE, vol. 68, p. 1033).

Therefore, since all these laws are subordinated to one supreme *lex divina*, it means that there is no contradiction at all between the law of nature and that of the Gospel; it is quite the opposite, as Erasmus explicitly states in another place:

No other teaching is more in agreement with nature than Holy Scripture; for what is more in accord with nature than for the creature to submit himself completely to his creator? Nature spontaneously seeks the preservation and perfection of itself; obedience to the Scriptures truly provides both. By nature all things desire the greatest good and happiness; only divinely inspired Scripture teaches both (CWE, vol. 68, p. 1041).

Erasmus opposes here the two-kingdoms theory of Luther, which was a rejection of traditional hierarchical theories of being, society and authority (cf. Witte, 2004, p. 6). In Erasmus, the state order does not have a merely pragmatic character but is essentially related to the natural hierarchy and the normative idea of justice originating in the divine law. As a result, there is hardly any tension between the individual with his expectations on the one side and the state, built on the fundament of the divine law, on the other; instead of the later doctrine of human rights, we find Christian friendship and natural piety that constitute, for Erasmus, the foundation of social relations.

The term [*pietas* – D.N.] embraces every affection, adoration, and all the duties that we owe to those from whom we have received life; and so the highest piety is owed to God, to whom we owe whatever we are, the next to our homeland, the third to our parents and children, the fourth to our teachers and catechists (who are in a sense the parents of our mind), the fifth to those by whose kindness we have been saved from death or otherwise very grave dangers. All of these are categories of justice (CWE, vol. 68, p. 1047; The theme of piety as a constitutive for social order is present also in Plato's *Laws*, 717a-b).

In Erasmus, there is no place for abstract duties, norms and regulations characteristic for modern bureaucracies; instead, we have the laws of friendship developed in the category of *pietas*, where the duties with respect to our neighbours become at the same time the duties of mercy. Consequently, if piety and acts that follow it are in agreement with the laws of the well-organized society, then all crimes are nothing else than acts of godlessness, since they result from man’s improper relation to the requirements of piety. In *Ecclesiastes*, the process of reconciliation of the world with God, of integration of the whole creation in the order manifested in the *lex divina*, takes place not through the meticulous legal system organizing the life of the community by means of prohibitions and obligations but through the continuation of God’s creative *Sermo* in preaching.

*ECCLESIASTES, PLATO’S NOMOI
AND THE IMPLEMENTATION OF LAW*

Bodies can be compelled; minds must be turned, since they cannot be compelled. (...) The king ties a thief in a noose but does not remove the flaw in his mind; he stretches the robber upon the wheel but does not cure the disease of robbing; he punishes adultery and incest but does not implant the love of chastity. The priest does not have the right to kill, but his work is to call back to life with his effective voice minds (...). If the only Christian king is one who administers his realm according to the divine laws, it is a priest who presents, reads, and explains the text; if anointing makes a king, it is a priest who administers it (CWE, vol. 67, pp. 380–381).

These words, which provided the title for my paper, are used by Erasmus not only to expose the weakness of purely rational, formal law, but also to point to the key role of exegetes and preachers in the implementation of the law. I do not think it is a mistake to see some faint traces of political advice given by Plato in his *Nomoi* in the political vision of old Erasmus. Also for Plato, the key motive to look for other ways of legislation was his desire to avoid violence that he found discreditable in dealing with people:

It appears – wrote Plato in *Laws* – that no legislator has ever yet observed that, while it is in their power to make use in their law-making of two methods, – namely, persuasion and force, – in so far as that is feasible in dealing with the uncultured populace, they actually employ one method only: in their legislation they do not temper compulsion with persuasion, but use untempered force alone (Plato, 1957, vol. I, p. 315).

According to Plato, what was missing in the existing laws was something like a prelude, of the kind that accompanies sung or recited works:

Indeed – says Plato later – we have examples before us of preludes, admirably elaborated, in those prefixed to the class of lyric ode called the “nome”, and to musical compositions of every description. But for the “nomes” (i.e. laws) which

are real “nomes” – and which we designate “political” – no one has ever yet uttered a prelude, or composed or published one, just as though there were no such thing. But our present conversation proves, in my opinion, that there is such a thing; and it struck me just now that the laws we were then stating are something more than simply double, and consist of these two things combined – law, and prelude to law (Plato, 1956, vol. I, p. 317).

If we link these words with Plato’s later comment from the tenth book of *Nomoi* that the teaching about gods is the best introduction to all our laws (Plato, 1956, vol. II, p. 305), then the possibility of political significance of preaching emerges spontaneously. We should not be surprised then that Erasmus, the diligent reader of Plato, placed the function of “bringing in the law” among various roles of a preacher, who is to point to its final nature and its spirit, which enables one to understand it and act in complete freedom. The preacher will speak not only about that which contributes to commending the virtues or pertains to theological dogmas, but also,

In addition to this he will observe vigilantly the laws that the mystical books prescribe for human actions, such as how marriage should be contracted or the reasons for which it should be sundered; the extent to which it is right to undertake a war; how magistrates should be appointed; the extent to which the edicts of princes should be obeyed; how heretics should be treated; what one should do in a persecution set in motion because of the faith. Yet in all of this he will consult the learned reflections of those who by daily study have acquired a deep knowledge of the Scriptures and have won great authority in the church by the holiness of their life and the honesty of their judgments (CWE, vol. 68, p. 1097).

In this way, a preacher becomes, as we read in the *Ecclesiastes*, a true leader of the people, someone even more important than the ruler (CWE, vol. 68, p. 613). For Erasmus, a preacher, as an interpreter of the *lex divina*, which is the source and fundament of authority of all law, is the true educator of mankind (Wozniak, 1996, p. 74). It is thanks to preaching of Gospel that people achieve spiritual understanding, which in turn makes them more obedient to the government and the law (cf. CWE, vol. 67, p. 246).

Regrettably, Erasmus’ proposal to ground order on rhetorical persuasion and lay foundation for jurisdiction in the uniform set of commonly shared classical values, Christian friendship, and natural piety, rather than rigorous application of the law, seen as a rational, positive system, was never realised. The *Ecclesiastes*, the treatise, which some call the crown of his intellectual work (Wozniak, 1996, p. 1), was overshadowed by another work composed roughly at the same time (in its first version at least) that exerted a much stronger influence on his contemporaries, the *Institutio religionis Christianae* of Calvin. Consequently, the West chose the path of “social disciplining”, which led to the emergence of a modern state. It was the path of extending the institutional control on both the subjects and the apparatus of power in the rationalist and bureaucratic spirit. The Humanist project of *respublica Christiana* fell into oblivion – possibly for ever.

BIBLIOGRAPHY

- Christ von Wedel, C. (2013). *Erasmus of Rotterdam. Advocate of a New Christianity*. London: University of Toronto Press, Toronto, Buffalo.
- Coing, H. (1964). *Römisches Recht in Deutschland*. Milan: Giuffrè.
- Erasmus of Rotterdam (1969–). *Opera omnia Desiderii Erasmi Roterodami*. Amsterdam: Brill (abbreviated as ASD).
- Erasmus of Rotterdam (1975–). *Collected Works of Erasmus*. Toronto: University of Toronto Press (abbreviated as CWE).
- Erasmus of Rotterdam (1997). *The Education of a Christian Prince*. Translated by N. M. Cheshire, M. J. Heath. Cambridge: Cambridge University Press.
- Goldsmith E. C. (1988). *Exclusive Conversations: The Art of Interaction in Seventeenth-Century France*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Hall, J. (1956). Plato’s Legal Philosophy. *Indiana Law Journal*, 31 (2), pp. 171–206.
- Heckel, J. (2010). *Lex charitatis. A Juristic Diquistition on Law in the Theology of Martin Luther*. Translated by G. G. Krodel. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans Publishing Company.
- McCullough, C. D. (1978). *The Concept of Law in the Thought of Erasmus of Rotterdam*. Unpublished doctoral dissertation. Atlanta: Emory University.
- McCullough, C. D. (1981). The Concept of Law in the Thought of Erasmus. *Erasmus of Rotterdam Society: Yearbook One*, pp. 89–112.
- Plato (1956). *Laws*. Translated by R. G. Burry, vol. 1–2. London: The Loeb Classical Library.
- Ullmann, W. (1985). *Law and Politics in the Middle Ages. An Introduction to the Sources of Medieval Political Ideas*. New York: Cambridge University Press.
- Witte, J. jr. (2004). *Law and Protestantism. The Legal Teachings of the Lutheran Reformation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wozniak, J. T. (1996). *A Time for Peace. The Ecclesiastes of Erasmus*. Los Angeles: University Press of the South New Orleans.

Marcin Saar

Independent researcher

fayv@wp.pl

RATIONALITY AS THE CONDITION OF INDIVIDUAL RIGHTS IN DAVID GAUTHIER'S *MORALS BY AGREEMENT*

Abstract

The topic of this paper is the foundation for individual rights proposed by David Gauthier in his seminal 1986 book *Morals by Agreement*, and particularly the role of conception of rationality in this foundation. The foundation of rights is a part of Gauthier's broader enterprise: to ground morals in rationality – more specifically, in the economic conception of rationality. Because of the importance of this conception for the whole of Gauthier's project, we reconstruct first the conception of rationality which can be found in decision theory and game theory, presenting simultaneously in a relatively non-technical way some basic concepts of the aforementioned disciplines. We proceed then to reconstruction of the foundation of rights itself – it turns on Gauthier's interpretation of the so-called "Lockean proviso." Lastly, we turn to the connection between rationality and foundation of rights. It is to be found in the narrow compliance – the disposition to enter only into cooperation which satisfies conditions of fairness set out in part by the Lockean proviso.

Keywords:

Rationality, utility, rights, Gauthier, choice

INTRODUCTION

Questions concerning rights possessed by individuals, their content and justification, are among the most vexing problems of modern and contemporary political philosophy. There are couple of ways one can treat the issue. One way consists of claiming rights to be natural, i.e., possessed in virtue of having some specified inherent features, such as being human being or being rational being. Alternatively, rights can be thought of as of purely artificial character, e.g., results of social contract, be it actual or hypothetical, explicit or tacit. Between these opposite approaches views can be found which do not fit neatly within any one of them – for example, rights can be treated as products of social evolution, in which case they are neither natural, nor purely artificial. In this paper we



discuss a particular justification of individual rights, one proposed by David Gauthier in his book *Morals by Agreement*. We will argue that Gauthier's account combines elements featured both by natural rights theories and social contract theories. This account is part of Gauthier's broader philosophical project, namely providing rational (in the sense of economic rationality) foundation for moral principles understood as impartial constraints on realization of one's own interests. In next two sections we reconstruct conception of rationality adopted by Gauthier. In section 3 we look at justification of individual rights itself. In the last section we reconstruct the relationship one complex of ideas has to the other.

GAUTHIER'S CONCEPTION OF RATIONALITY

Conception of rationality to which Gauthier subscribes can be summarized in the formulation "rationality is maximization of individual utility" – the action is rational provided that, in a given situation, its effect is to make certain quantity at least as high as it would be if some other possible action was performed. In decision-theoretical conceptual framework this quantity is called utility. It is a measure of preference, defined for a set of states of affairs obtainable as results of actions – state of affairs A has for a certain individual higher utility than does state of affairs B if A occupies higher place in the individual's preference ordering than B does (i.e., the individual prefers A more than B). Utility, being measure of preference, is dependent on preference, so this conception can be thought of as identifying rational choice with the choice that "realizes" given individual's preferences in the highest degree.

Before we discuss utility in some more detail, it is necessary to stress that Gauthier follows the conception which links rationality to realization of individual's **own** preferences. He rejects the view according to which a rationality of actions pursuing preferences is independent from the issue of who's preferences are in question. According to Gauthier, if X has certain preference ordering, the mere reality of that fact does not give Y any reason whatsoever to take it into account in his practical reasoning – it would be the case only provided that satisfying X's preferences had any place in Y's preference ordering (Gauthier, 1986, pp. 6–8). It is necessary, however, to point out that this conception of rationality does not by itself require individuals to be egoists. Although Gauthier does indeed assume individuals to take no interest in each other's interests, this assumption is not any simple consequence of adopting decision-theoretical conceptual framework.¹

¹ For some critical discussions of Gauthier's theory of individuals' motivation, see: Morris, 1988; Thomas, 1988; P. Vallentyne, 1991.

The way utility is assigned to particular states of affairs is based on relations of preference these states of affairs enter into in particular choice situation. In connection with this, decision theory requires individual preferences to satisfy certain conditions of coherence which make it possible to define a measure representing these preferences.² First, any two states of affairs possible to obtain in a given situation have to be comparable to each other with respect to preference. In other words, for any pair of states of affair, the individual has to be able to tell which one of these states of affairs they prefer (alternatively, that they are indifferent with respect to them). Gauthier calls this condition the requirement of **completeness**. Second condition says that relations of preference be **transitive** – for any three states of affairs A, B and C such that A is more preferred than B, and B is more preferred than C, it has to be the case that A is more preferred than C (the same can be said for indifference relations).

Provided that individual's preferences satisfy two aforementioned requirements, all of states of affairs entering into preference relations can be ordered from the one preferred the most to the one preferred the least. And this is sufficient when we examine situations in which choice is made in conditions of certainty. One characteristic feature of this kind of situations is that any particular action (which is the object of the choice made) is correlated with only one outcome – the action entails particular outcome with probability of 1. This makes the choice of particular action tantamount to choice of particular outcome or state of affairs. In this kind of situations answering the question “what choice the individual should rationally make?” is simple: they should choose the action entailing the state of affairs most preferred by this individual. But what of situations when the choice is not made in conditions of certainty?

Besides choice in conditions of certainty, decision theory distinguishes choices made in conditions of risk and uncertainty. With respect to the first kind each possible action is correlated with more than one outcome, and the probability that given action will entail particular state of affairs is known. Let us illustrate this with the example of decision to flip a “good” coin: with this action there are two outcomes correlated: “heads” and “tails.” In connection to this choice each of these outcomes is assigned probability of $\frac{1}{2}$. Actions can be thus thought of as “lotteries” (probability distributions) with correlated outcomes as their “prizes.” Concerning choices made in conditions of uncertainty, the situation is similar, with the difference being that probabilities can be only subjective – objective probabilities either are unknown, or it does not make sense to speak about them.

² Our discussion of these conditions follows Gauthier's own; see: Gauthier, 1986, pp. 38–46. For a more technical discussion, see Luce and Raiffa, 1957, ch. 2, esp. §§ 2.4 and 2.5.

In order to be able to choose rationally in situations in which we do not know with certainty what outcomes will be entailed by our actions, we need a measure of our preference such that not only it will represent our ordering of states of affairs in terms of their being more or less preferred, but also it will represent relative “strength” of these preferences: if we prefer A more than B, and B more than C, we want to be able to tell if our preferring A more than B is stronger or weaker than our preferring B more than C.

In order to define such a measure, further requirements for preference relations are introduced. The first is **monotonicity**. This condition says that for any two lotteries differing only in one prize (i.e., in one lottery A is one of the prizes obtainable, while in the other one B takes its place; all other prizes are the same), the individual has to prefer the lottery that gives them higher probability of getting the prize more preferred. As Gauthier points out, this condition excludes from consideration the attitude the individual can adopt towards the lottery itself, to the gambling *in se*. The last condition of discussed kind is **continuity**. It requires that for any states of affairs A, B and C (such that A is more preferred than B, and B more than C) there be a lottery with A and C as prizes such that the individual will be indifferent between this lottery and B.

Provided that given individual’s preferences satisfy four discussed conditions, there is a possibility of defining a measure of them, which can be maximized even in situations in which certainty is not the case. In the first step utilities have to be assigned to every state of affairs which enters into given individual’s preference relations. Utility is a measure, therefore the unit and the zero point can be assigned arbitrarily. For example, let us assign the “extreme” (in preference ordering) alternative states of affairs A and C utilities of 1 and 0, respectively. How is then assigning utilities to intermediate alternatives (in our example there is only one – B) to be done? By relating each of them to appropriate lottery with extreme alternatives as prizes. Let us imagine that the individual in question is given the following choice opportunity: they can either get B with certainty or participate in a lottery with A and C as prizes. In every lottery of this kind (and we can come up with infinitely large number of them) outcomes most and least preferred (our A and C) are assigned certain probabilities – p and $(1 - p)$, respectively. We can surely imagine that if p is close to 1, our individual will prefer to take part in lottery. We can with equal ease imagine that if p is low almost down to 0, the individual will prefer to get the certain B. If we examine numerous possibilities of lotteries with varying values of p , we should be able to find the lottery with p such that our individual will be indifferent between that lottery and B. Let us say that it would be a lottery such that probability of getting A (or p) equals $\frac{2}{3}$ (and probability of getting C – $\frac{1}{3}$). In such a case, we can identify this lottery’s value of p (i.e., $\frac{2}{3}$) with B’s utility. With respect to larger sets of outcomes entering into preference relations the procedure is essentially similar: we identify utility of each intermediate outcome with value of p of adequate lottery with extreme outcomes as prizes.

Having defined utility as appropriately refined measure, we have the tool which enables rational choice in conditions of risk and uncertainty. Knowing probabilities of each possible action entailing particular outcomes, we are able to determine for each of the several actions their **expected utility** – it is a sum of all of utilities of outcomes correlated with given action multiplied by probabilities with which these outcomes can be realized by performing that action. For example, if given action entails outcome utility of which is 1 with probability of 0,6 and outcome of utility of 0 with probability of 0,4, then we can determine the expected utility of this action as $(0,6 * 1 + 0,4 * 0) = 0,6$. With the measure in hand we can define rational choice as the choice maximizing expected utility.

Let us illustrate all this with an example. Consider situation represented on the Figure 1.

		The World	
		W	X
P	A	3	2
	B	4	1

Figure 1.

The rows in Figure 1 represent actions P can perform, the columns – possible states of affairs which can exist in the world. Numbers placed in cells at the intersections of rows and columns represent utilities particular outcomes (dependent both on P's actions and on states of the world) possess for P. For example, situation resulting from P performing action B in state of the world X has utility of 1. Let us assume for a moment that P knows the probabilities both of world being in state W and it being in state X. Let us assume, moreover, that these probabilities are equal to 0,6 and 0,4, respectively. In this situation, we are able to calculate expected utilities of actions A and B – these are $(0,6 * 3) + (0,4 * 2) = 2,6$ for A and $(0,6 * 4) + (0,4 * 1) = 2,8$ for B. Therefore, P is required by criterion of expected utility to rationally choose action B. (If P does not know probabilities of particular states of the world being the case, situation is more complicated. In such a case, P can choose from one of available principles of choice. They can, e.g., determine for each of their action the worst possible outcome it can entail, and then choose the action the worst outcome of which is relatively the best.)

Before we can proceed, it is necessary to point out that, according to Gauthier, conditions imposed on preferences by decision theory are not the only requirements that should be satisfied. For the purposes of moral theory, Gauthier introduces additional conditions given individual's preferences have to satisfy in order for it to be possible to identify maximization of their measure with rationality. Generally speaking, these preferences have to be **considered**. Gauthier makes a couple of points to clarify. First of all, he rejects the view – often espoused by economists – that the only way to learn given individual's preferences is to observe the choices they actually make.³ Besides the behavioural aspect of our preferences, Gauthier distinguishes the attitudinal aspect. Rationality requires congruity of these two aspects: preferences manifested in our choices have to agree with preferences expressed in our attitudes. The choices we make and the attitudes we declare have to confirm each other. If utility is to be the quantity maximization of which is identified with rationality, it has to be the measure both of preferences possessing of which we show in our actions and of preferences possessing of which we declare in our words (Gauthier, 1986, pp. 27–28).⁴ In the second place, in order for given person's preferences to constitute the appropriate ground for evaluating their choices, the person has to have adequate **experience** concerning outcomes which are possible results of their actions. At last, preferences have to be **firm**, and not tentative – i.e., they should not be prone to change in the wake of examination of possible consequences of person's actions (Gauthier, 1986, pp. 30–32). What is important is that these conditions concern only the manner in which individual orders states of affairs according to their being more or less preferred, and not the states of affairs themselves.

Indeed, no one of the conditions on rational preferences Gauthier discusses pertain to “content” of these preferences, to what is preferred to what. These conditions pertain only to manner in which individual “has” their preferences, and to relations between these preferences. Conception adopted by Gauthier gives rationality only an instrumental role – the only task of reason is to find the most effective means to achieving given ends, it has (and can have) nothing to say about evaluating the ends themselves.

Utility as a measure of considered preference provides a norm or standard according to which the choices made are to be evaluated – an action is rational only in so far as it maximizes utility. Also, utility is identified in the economic conception of rationality with a measure of value for given individual. Value is thought to be subjective and relative. It is subjective, because – being the measure of preference – it depends on preference relations, a thus on the individual's affectations and attitudes towards particular states of affairs. Value is

³ Baier (1988, pp. 27–29) rejects Gauthier's critique of economists' view of preference on grounds of it's not being sufficiently motivated.

⁴ See: Baier (1988, pp. 30–34) for a critical discussion of the distinction between behavioural and attitudinal aspects of rationality.

relative, because it differs for different individuals – the fact that state of affairs A is higher in individual X's preference ordering does not automatically mean that it will be the case also for individual Y.⁵

STRATEGIC RATIONALITY

So far, we have discussed choices which are made in parametric contexts, i.e., in situations such that the individual makes their choice in immutable circumstances, the choice being the only variable. We should now say something about properties possessed by strategic choice, i.e., choice such that the individual is aware of presence of other choosing individuals, and of complications brought forth by their presence (Gauthier, 1986, p. 21).⁶ Game theory is the discipline devoted to studying strategic rationality. A good point of departure for discussing some basic game-theoretical concepts is provided by recalling the situation represented in the Figure 1. It was an example of parametric choice in which individual P had to choose between one of two actions. The situation was complicated by the fact that the world around P could be in one of two states. Depending on whether P knew the probabilities correlated with states of the world or not, the choice was made in conditions of risk or uncertainty, respectively. We bring back this example now because choices of this kind are sometimes called games against nature. Figure 1 represents the situation as if the world was one of the players participating in the game, also choosing between two actions. It is a player of a very special kind, however, because it has no intention of obtaining any particular outcome in the game, and it is not a creature with full knowledge concerning other players' possible moves and preferences (and with capacity to use this knowledge).⁷

Let us now substitute a second player, Q, for the world in Figure 1, so we can see how situation presents itself in strategic contexts. Let us complicate the situation further by providing Q's utilities⁸ (conventionally, utilities of "rows" are represented as first numbers in the pairs of numbers in the cells at the intersections of rows and columns).

⁵ Compare somewhat more extensive discussion in Gauthier, 1986, pp. 46–59.

⁶ Gauthier borrows the distinction between parametric and strategic rationality from Jon Elster.

⁷ For a discussion of assumptions concerning knowledge available to players, see: Luce and Raiffa, 1957, pp. 49–50. Gauthier (1986, ch. 3) subjectifies these assumptions, because he speaks of players' predictions concerning other players.

⁸ Doing so, we exclude from present consideration issues pertaining to zero-sum games (characteristic feature of which is that the players have strictly opposite preference orderings with respect to possible outcomes, so they can be represented using only utilities of one of the players). We do so because these issues have quite limited importance for Gauthier's project, and the present paper does not purport to be a systematic discussion of game theory (even a rudimentary one). For a discussion of zero-sum games, see: Luce and Raiffa, 1957, ch. 4.

		Q	
		W	X
P	A	3, 3	2, 1
	B	4, 2	1, 4

Figure 2.

What choices should P and Q rationally make? Let us consider how the situation looks from P's point of view: let us say that P, tempted by the perspective of gaining the highest utility, considers choosing the action B. But P, knowing that Q knows that P can be prone to choose B on this basis, predicts that Q may choose their action X. Therefore, P chooses A. However, Q – predicting P's reasoning – can choose W. P, knowing this, may return to considering choosing B, etc., etc. On the other hand, P could choose the action A on the basis that doing so, they can assure themselves utility of at least 2. Q, predicting this, would choose their action W. But P, knowing this, is once more tempted to choose B, and the whole circle begins again. Situation, when looked at from perspective of Q, presents itself analogously. And what of possibility that both, P and Q, choose actions that assure them the highest minimal utilities (A for P, W for Q)? Then we can expect the outcome giving each of the participants the utility of 3. But why P, anticipating Q to choose W, should refrain from choosing action B that gives them even higher utility? And so on.

So far, we have talked about actions as if each of them was an outcome of a separate choice. Strictly speaking, however, this is not the case. What is the proper object of choice is a **strategy**, i.e. probability distribution on possible actions (with each action being assigned the probability of at least zero, and all the assigned probabilities summing up to one). P and Q were choosing in the last paragraph among only **pure strategies**, i.e., strategies that assign probability of one to one of the possible actions. We have seen that there is at this level of analysis no way to unambiguously determine the pair of strategies P and Q should rationally adopt. Even the most promising pair (A, W) was not able to deliver: strategies constituting this pair were not – to use game-theoretical vocabulary – **in equilibrium**, i.e. they were not the best responses to each other: at least one of the players could benefit by unilaterally changing their strategy. In order to solve the problem of rational choice it is necessary to introduce the notion of **mixed strategies**, i.e., strategies such that at least two possible actions are assigned probabilities higher than zero. Consider following set of mixed strategies: let us assume that both P and Q adopt strategies assigning to each of their available actions the probability of $\frac{1}{2}$ [we can refer to these strategies as $(\frac{1}{2}A, \frac{1}{2}B)$ and $(\frac{1}{2}W, \frac{1}{2}X)$, respectively]. Let us now see, how the situation looks

form P's point of view. If Q was to choose W, then P's expected utility is that of $[(\frac{1}{2} * 3) + (\frac{1}{2} * 4) =] 3,5$. On the other hand, if Q chooses X, P can expect utility of $[(\frac{1}{2} * 2) + (\frac{1}{2} * 1) =] 1,5$. P increases by adopting this mixed strategy the utility minima they can gain in each of the case of Q choosing one of their pure strategies (3,5 compared to 3 in the case of Q choosing W and 1,5 compared to 1 in the case of Q's X). Furthermore, P by adopting this strategy makes it impossible for Q to use knowledge of P's chosen strategy for their own gain. It is so, because when P adopts this strategy, Q can expect the utility of 2,5 irrespective of what pure strategy they adopt. The situation presents itself analogously from Q's perspective.

We can move quite comfortably from issues discussed so far to Gauthier's project itself by considering one of the best well-known and inspiring ideas from the field of game theory, namely **the prisoner's dilemma**. Let us imagine that X and Y commit some serious crime. They get caught and put in the cells isolated from each other. The prosecutor does not have enough evidence to get them behind bars for this serious crime, but they have just enough to get them sentenced for some minor offence. They present individually to each of the prisoners following offer: "if you confess to committing this serious crime, and your partner does not, you will get a year in prison, and they – 10 years. If they confess and you do not – well, you can tell yourself what is going to happen. If neither of you confesses, I will prosecute you for this less serious offence and both of you will get 2 years each. If you both confess, each of you goes to prison for 5 years." The situation is represented on Figure 3: strategies "to confess" and "not to confess" are signified by letters A and B, respectively, and numbers signifying years in prison are placed in the cells at the intersections of rows and columns⁹ (of course, the goal of players in this particular game is to get maximally reduced number).

		Y	
		A	B
X	A	5, 5	1, 10
	B	10, 1	2, 2

Figure 3.

⁹ Perhaps speaking of years in prison instead of utilities bears the certain risk of misunderstanding, it does, however, make easier to present and understand the problem itself, thus we chose this method of presentation. We can assume that utilities are inversely proportional or that utility chart can be obtained by adding a minus sign in front of each number.

What are we able to discern from Figure 3? Let us look at the situation from X's perspective. We can see that the strategy "to confess" guarantees that X will get possibly the lowest number of years in the case that game turns out badly for them. What is even more important is that this strategy gives better results than the strategy "not to confess" in every instance.¹⁰ This circumstance constitutes good enough reason for X to choose this strategy. The situation is identical from Y's point of view, therefore we can expect the outcome which gives each of the players 5 years in prison. When we consider this outcome, we will see that strategies leading up to it are in equilibrium, i.e. each of them individually is the best (utility maximizing or, in this case, years-in-prison minimizing) response to the adversary's strategy. We see however that other outcome is possible that gives each of the participants only 2 years in prison. The outcome (5, 5) is **suboptimal** in the sense that the situation of each player could be better.¹¹ Prisoners could have got the outcome (2, 2), had neither of them confessed.

What the prisoner's dilemma¹² illustrates is a possibility of incompatibility of two desirable rationality properties: outcome which is in equilibrium is not necessarily optimal. In other words, actions which are individually rational may not be collectively rational. This conclusion is of great importance for the field of political and social inquiry: individuals unconstrained in their pursuit of their own ends, of their own interests, are able not only to worsen situation of other persons but may even bring about situations worse from their own standpoint than they could otherwise be. How to reconcile individual interests and the common good, how to obtain outcomes both in equilibrium and optimal, is one of the fundamental questions of moral, political, and social philosophy, and is one of the chief issues discussed by Gauthier in his *Morals by Agreement*.

INDIVIDUAL RIGHTS

In the type of situations which we have discussed so far the players choose their respective strategies and accept outcome which is the consequence of their acting on these strategies. Strategy choice was prior logically to outcome. There is, however, another way of solving the problem of rational choice: the individuals could choose their strategies **in order to** get some particular outcome. They could **agree** on what possible outcome they want to bring about, and then

¹⁰ Speaking in game-theoretical terms, we can say that strategy "to confess" strongly **dominates** strategy "not to confess."

¹¹ Speaking more strictly, its suboptimality (or Pareto-suboptimality) consists of the availability of outcome bettering situations of at least one of the players without worsening the situation of any of the remaining players. The outcome (2, 2) is **optimal** because we are not able to find an outcome that would be superior to it (Straffin, 1993, p. 68).

¹² For a more extensive discussion of the prisoner's dilemma, see: Luce and Raiffa, 1957, pp. 94–102.

choose strategies which are necessary to realize that chosen outcome. For example, X and Y (see Figure 3) could agree on trying to obtain the outcome (2, 2) and on each of them choosing the strategy “not to confess.” The outcome to be realized, taken as utility (or some equivalent, e.g., in money) distribution among the players, can be the object of a **social contract**, or – more specifically – of **rational bargain**. Instead of acting on the strategies chosen individually, the players can work out a joint strategy that assigns each of them appropriate actions. The idea of such a contract provides framework for our subsequent considerations. Unfortunately, given thematic constraints of this paper, this is the last thing we have to say about the contract itself.¹³ Instead, we want to move to the topic of individual rights.

However, before we can discuss this issue, we must say something about the context in which individual rights appear in Gauthier’s overall theory. This context can be presented by citing a story given by Gauthier (1986, pp. 190–192). Gauthier asks the reader to imagine a society consisting of masters and slaves. Perpetuation of slavery entails great financial expenses for the masters and is the cause of great suffering of the slaves. The masters realize that the situation for both sides is worse than it could be had slaves agreed to serve the masters voluntarily. Masters’ situation would be better, because they could save the means they now use to assure the slaves’ obedience and spend it in some other way. Slaves’ situation would be better due to lack of physical violence and better conditions made possible by the savings mentioned. The masters decide therefore to abolish slavery, to enter into (rationally acceptable) agreement with the slaves, and to found the society on the principle of voluntary service provided by (former) slaves. Question: are they correct in predicting former slaves to keep their part of the bargain and to serve the former masters voluntarily?

According to Gauthier, they are not. The presence of coercion which ensured slaves’ obedience was the only reason such a contract could have appeared to be rationally acceptable – given the slaves’ actual situation, their situation would indeed be better. But in the circumstances where the coercion is lacking, there is no reason at all to keep a bargain such that the results of past coercion are solidified.¹⁴ The issue illustrated by this story is one of the so-called initial bargaining position – the situation which designates what the individuals “bring” to the bargaining table and what they are ensured to “get” after agreement is made. The social contract determines the distribution only of that part of utility (or its equivalent, e.g., in money) which results from social cooperation,

¹³ See: Hardin, 1988 for a critical discussion of Gauthier’s resolution of the problem of bargaining.

¹⁴ Buchanan (1988, pp. 84–85) criticizes Gauthier’s rejection of rationality of keeping this bargain. According to Buchanan, there is always a possibility of returning to the state of affairs which obtained before the agreement was made, so it is rational to keep this agreement (See similar point in Harman, 1988, p. 11).

therefore initial bargaining position does affect the individuals' positions in the society brought into existence by the contract. Gauthier argues that it would be irrational for individuals to cultivate in themselves a disposition¹⁵ to keep the agreement which cements the results of past usage of coercion, because it would make other individuals more eager to use coercion and subsequently enter into bargain (1986, p. 195).¹⁶ That is why Gauthier dismisses the Hobbesian state of nature (non-cooperative outcome in his terminology) as the appropriate starting point for bargaining, and endeavours to find such a point. This leads us to the idea of the so-called **Lockean proviso**.

John Locke proposed in his *Second Treatise of Government* (1988) a theory of individual property, its origin and justification. According to him, a just property title to an object which was previously unowned results from an act of acquisition which satisfies three conditions: (1) it involved "mixing one's labor" with the object (ownership of one's person, body and powers is assumed beforehand); (2) the acquired object was not spoiled, i.e. it was used (or at least the proprietor had the intention to use it); (3) there is "enough and as good" other goods left for others (Locke, 1988, §§ 27, 31) – it is the third of these conditions that was called the Lockean proviso. One of the issues pertaining to the proviso is the question of exactly how to understand it. Robert Nozick pointed out the serious problems resulting when we try to understand the proviso literally. According to Nozick, the role of the proviso is to assure that nobody's situation be worsened as a result of the acquisition done, therefore the proviso itself should be interpreted to be the prohibition of such a worsening (Nozick, 1974, pp. 173–176, 178–179). Gauthier follows Nozick, but he makes further modifications – in his view, the absolute prohibition of worsening another's situation is too severe because conditions can occur in which the only way to avoid worsening another's situation is to worsen one's own, and this cannot be required from rational persons taking no interest in one another's interest. The proviso constitutes in Gauthier's theory **the prohibition of bettering one's situation through interaction that worsens other's situation** (1986, pp. 203, 205).¹⁷ We should add also that whether given person X's situation has been worsened or bettered by another person Y is to be ascertained by comparison of X's actual situation with the situation characterized by Y's absence (Gauthier, 1986, 204).

¹⁵ It is worth noting that Gauthier speaks here of rationality as the feature of **dispositions** to choose, not of choice themselves. This reinterpretation of the notion of rationality is of much importance in Gauthier's considerations pertaining to issue of rationality of keeping one's agreement. We will return to this matter later.

¹⁶ We will also return to this issue.

¹⁷ Fishkin (pp. 46–54) argues that the Lockean proviso fails to fix an acceptable starting point for bargaining, because it doesn't adequately grasp the nature of coercion: it fails to recognize some blatant examples of coercion as such.

Not only does the proviso have in Gauthier's theory a different formulation, but it also occupies different place than it does in the theories by Locke and Nozick. In the last two theories, the proviso constitutes a special constraint imposed "from the outside" on rights of the specific kind, namely property rights, which possess a separate and prior justification. In Gauthier's theory the function of the proviso is to facilitate the introduction of both property **and** "personal" rights into the state of nature of otherwise Hobbesian character. The foundation of the specific sets of rights is laid down according to the following scheme: consider an action X done by a person A. Ask whether A violates the proviso by doing X. If they do not, ask whether some other person B violates the proviso if they intervene in A's performing X. If B does so, conclude that A has the right to perform X. Gauthier uses the proviso in this way to introduce rights to exclusive control over one's body, to gain from one's labour, and the right of ownership of external objects individual ownership of which is beneficial for everyone (Gauthier, 1986, pp. 208–217, 227).

THE LINK BETWEEN ECONOMIC RATIONALITY AND INDIVIDUAL RIGHTS

In order to appreciate the link in Gauthier's theory between the adopted conception of rationality and the acceptance of individual rights we must turn now to Gauthier's discussion of the issue of rationality of keeping the bargain one previously rationally entered into. Gauthier consider reasons individual interested in maximizing their own interest has to base their actions on previously agreed to joint strategy (where they know that other participants will keep their part of the agreement), instead of choosing their actions without regard for joint strategies (or rather with enough regard to profitably exploit the fact of others' compliance). We will not discuss this issue extensively, only the details which have a direct significance for topic that interests us. Gauthier distinguishes two dispositions to maximize utility which can be adopted by individual. **Straightforward maximization** is the first one. It is the disposition to choose the strategy which is the best (i.e., utility-maximizing) response to strategies chosen by others. Let us look once again at Figure 3. If X and Y agreed on joint strategy resulting in (2, 2), and X expects Y to follow then strategy "not to confess," then – supposing X to be a straightforward maximizer – X will choose the strategy "to confess," because this strategy guarantees the highest utility return (the lowest number of years in prison). The second disposition is called **constrained maximization**. Roughly speaking, it is the (conditional) disposition to enter into profitable cooperation. A constrained maximizer is ready to base their actions on agreed to joint strategy, provided that utility they can expect in the case of everyone following this strategy is higher than utility expected from

everyone acting on their individual strategies (Gauthier, 1986, p. 167 ff). For example, suppose that X and Y agreed to strive for outcome (2, 2). If X is a constrained maximizer, they will choose “not to confess.” Gauthier argues on behalf of rationality of constrained maximization and examines its conditions. We will not discuss this problem in any detail, but the main idea is as follows: in some (reasonably probable) conditions it is more rational to be a constrained rather than a straightforward maximizer, because for a constrained maximizer some possibilities for gainful social cooperation are open which do not present themselves to straightforward maximizers (Gauthier, 1986, pp. 170–177).¹⁸

Before we go further, one issue is worth noting. The reader will notice that we have so far talked of rationality of individuals, actions, strategies, and outcomes. This manner of speaking is uncontroversial in the field of rational choice theory. However, Gauthier introduces a reinterpretation of the notion of rationality: rationality in his conception is a quality that can be predicated of **dispositions** to choose. Whether given disposition is rational or not is ascertained by considering if it would be chosen and adopted by an individual making a parametric choice (Gauthier, 1986, p. 170 ff).

The concept which properly links Gauthier’s conception of rationality to his justification of individual rights is to be found by examining another set of dispositions, which we have now to introduce. This set is comprised of **broad** and **narrow compliance**. They both pertain to readiness to cooperate and keep one’s part of the made bargain. Person who is broadly compliant is disposed to enter into cooperation if it is expected to bring out **any** benefit compared to the situation of no cooperation at all. A narrowly compliant person has higher demands: for them to want to enter into cooperation, the outcome of universal acting on joint strategy agreed upon must satisfy (or at least it must not be too far removed from satisfying) the conditions of optimality and impartiality imposed by principles of rational bargaining and by Gauthier’s interpretation of the Lockean proviso (Gauthier, 1986, pp. 178–179). Gauthier presents two arguments on behalf of rationality of the narrow compliance. First, he points out that person who is broadly compliant would incentivise other individuals to exploit this person mercilessly, and then to strike a bargain which gives them minimal gain. The second argument is based on the assumption of the “equal rationality” of individuals. According to Gauthier, the assumption that individuals are equally rational means that for a disposition to be rational to adopt by anybody, it has to be rational to adopt by everybody. The broad compliance does not satisfy this condition: supposing one person to be broadly compliant, it would be rational for other persons to adopt the disposition of narrow compliance, so they can hammer out for themselves better provisions in the

¹⁸ See a critical discussion of Gauthier’s arguments in McClennen, 1988.

agreement they all enter into¹⁹. The situation is similar in the case of a disposition that is even more strict than narrow compliance with respect to conditions of entering into cooperation. In order for it to be rational for some person to adopt such – let us say – “more-than-narrow” compliance, it would have to be rational for some other persons to adopt broad (or “more-than-broad,” perhaps) compliance. Only narrow compliance is the disposition which can be adopted rationally by everyone participating in the social game (Gauthier, 1986, pp. 226–227).

Narrow compliance is the link connecting rationality to individual rights. It is the disposition which it is rational for individual utility-maximizers to adopt. Simultaneously, due to the fact that narrowly compliant (and therefore rational in utility-maximizing sense) persons stipulate results of cooperation to satisfy certain conditions of impartiality, narrow compliance incorporates disposition to accept the Lockean proviso and individual rights engendered by it as the starting conditions of any social contract. Rationality turns out for Gauthier to be a source of rights, but it serves this function in a manner different than e.g., in Robert Nozick’s theory of a more “Kantian” flavour. Rationality is not a feature which inherently commands some kind of respect for the being possessing it – respect, only adequate expression of which consists in honouring strict side-constraints imposed on actions of which this being is an object. As opposed to this “direct” approach, rights have in Gauthier’s theory a “transcendental” meaning – they possess practical necessity because they are conditions of the social contract which possess this necessity on the basis of being expression of persons’ practical rationality. They are natural in a sense because they are logically prior to society or state. In another sense, however, the rights are not natural: persons do not have them on the basis of any inherent features. Rather, individuals have rights only as potential cooperator or parts to an agreement.

BIBLIOGRAPHY

- Baier, K. (1988). Rationality, Value, and Preference. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 17–45. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000042>
- Buchanan, J. M. (1988). The Gauthier Enterprise. *Social Philosophy and Policy*, 5, (2), pp. 75–94. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000078>
- Fishkin, J. S. (1988). Bargaining, Justice, and Justification: Towards Reconstruction. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 46–64. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000054>
- Gauthier, D. (1986). *Morals by Agreement*. Oxford: Clarendon Press.
- Hardin, R. (1988). Bargaining for Justice. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 65–74. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000066>

¹⁹ See: Harman, 1998, p. 6 and further for a critical discussion of Gauthier’s use of assumption of equal rationality.

- Harman, G. (1988). Rationality in Agreement. A Commentary on Gauthier's 'Morals by Agreement'. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 1–16. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000030>
- Locke, J. (1988). *The Second Treatise of Government*. In: Locke, J., *Two Treatises of Government*. Edited by P. Laslett. Cambridge: Cambridge University Press, pp. 141–263.
- Luce, R. D. and Raiffa, H. (1957). *Games and Decisions. Introduction and Critical Survey*. New York: John Wiley and Sons, Inc.
- McClennen, E. F. (1988). Constrained Maximization and Resolute Choice. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 95–118. <https://doi.org/10.1017/S026505250000008X>
- Morris, C. W. (1988). The Relation between Self-Interest and Justice in Contractarian Ethics. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 119–153. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000091>
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, State, and Utopia*. Cambridge: Basic Books.
- Straffin, P. (1993). *Game Theory and Strategy*. Washington: The Mathematical Association of America, 1993.
- Thomas, L. (1988). Rationality and Affectivity: The Metaphysics of the Moral Self. *Social Philosophy and Policy*, 5 (2), pp. 154–172. <https://doi.org/10.1017/S0265052500000108>
- Vallentyne, P. (1991). *Contractarianism and the assumption of mutual unconcern*. In: Vallentyne P. (ed.), *Contractarianism and Rational Choice. Essays on David Gauthier's 'Morals by Agreement'*. New York: Cambridge University Press, 1991, pp. 71–75.

Gunnar Skirbekk

University of Bergen
Professor Emeritus
gunnar.skirbekk@uib.no

THE EPISTEMIC STATUS OF THE PRINCIPLES OF JUSTICE IN HABERMAS AND RAWLS

Abstract

The debate between Habermas and Rawls that took place in 1990s concerned how philosophy can justify the principles of justice under the conditions of pluralism of different and irreconcilable moral, philosophical, and religious doctrines. The context of the debate was mainly Rawls' *Political Liberalism* and Habermas' *Between Facts and Norms* as well. This paper argues that a wider geo-cultural perspective is pertinent in order to better comprehend the different justification strategies in Habermas and Rawls, concerning the principle of justice. This goes for their different geo-cultural experiences and presuppositions – in short, Rawls living in a self-confident North America in the post-war period versus Habermas' German experience of civilization breakdown. However, it might also be relevant for the assessment of these two strategies in our time, faced with new kinds of geo-political differences and conflicts.

Keywords:

The Rawls-Habermas debate, principles of justice, validity claims, truth, justification

There has been extensive discussion on the epistemic status of the principles of justice in Habermas and Rawls, ever since the debate between Habermas and Rawls in the 1990s, after Habermas' *Faktizität und Geltung*¹ (1992) and Rawls' *Political Liberalism* (1993). An introduction to this debate is presented by James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen in 2011. Among later contributions I may refer to Silje Aambø Langvatn (2013), James Gordon Finlayson (2019), and to Krzysztof Kędziora, in *Folia Philosophica*, "Habermas and Rawls on an Epistemic Status of the Principle of Justice" (2019).

¹ English translation: *Between Facts and Norms* (1996).



In this paper Krzysztof Kędziora rightly points out that Habermas, in this setting, is eager to discuss Rawls' position, whereas Rawls is more reluctant to discuss Habermas' epistemic claims. Habermas is eager to discuss questions of justification, whereas Rawls is more reluctant to do so.

If so, why? To find out, I think it is useful to take a look at the broader context, to get an overview of what is going on between Habermas and Rawls. In this paper, I shall briefly indicate what I have in mind, and why I see such an overview as relevant and even essential.

HABERMAS ON VALIDITY CLAIMS, TRUTH, AND JUSTIFICATION

There was a long discussion going on between Jürgen Habermas and his older friend and colleague Karl-Otto Apel, in which Apel, time and again (in various long texts, “mit Habermas, gegen Habermas denken”, cf. Apel, 1998) criticizes Habermas for being unclear and evasive, as to the stronger normative justification for basic principles, namely that performed by self-reflexive transcendental-pragmatic reasoning and argumentation. Apel argues consistently that Habermas remains too vague or even tends to argue empirically rather than philosophically.

To my mind, both positions in this debate – Apel versus Habermas – might be seen as too stiff and dichotomic. Case-oriented, cautious and gradualist “arguments from absurdity”, as in the analytic philosophy of language (e.g. Ryle and Searle), might in my view be more promising, as I have argued in various writings.² Moreover, when Habermas started talking about four universal, speech-inherent “validity claims” (*Geldungsansprüche*) – truth, rightness, truthfulness and meaningfulness – I equally find his terms somewhat vague and ambiguous.³ For instance, what about the question of (relative) conceptual (in-)adequacy? How does it fit in, in this scheme of four validity claims? Moreover, the choice of concepts, of conceptual perspectives, is constitutive for what we grasp by single (factual) statements or by comprehensive theories,⁴ and also for normative claims (concerning both values and norms). Furthermore, in discussing fallibilism versus truth and certainty, I would argue that cautious case-analyses are essential (2017, pp. 9–28), both in order to illuminate different cases of “tacit” (act-constitutive) “knowing” and certainty in everyday life (cf. Michael Polanyi and late Wittgenstein), and cases of certified truths in various fields in the

² For instance: Skirbekk (1993) and more recently in 2017. As to Habermas' response to Apel, see for instance Böhler et al. (2003, pp. 44–64).

³ As I have argued various places, e.g., in 2017, pp. 29–46.

⁴ Cf. Richard Rorty on “redescription”, and the discussion on “horizons”, from Heidegger and Gadamer to Charles Taylor.

sciences and humanities⁵, in addition to the various cases of “certainty” in terms of “absurdities”, as when “arguments of absurdity” are carefully worked out on different cases – all this, in addition to strict self-reflexive certainties (*Nichthintergebarkeit* and strict *Letztbegründung* in Karl-Otto Apel).

Add to this that Habermas in many ways is a “moving target” – changing his approaches and his themes, e.g. *from* “knowledge constitutive interests” (*erkenntnisleitende Interessen*) to speech-act theory (with universal validity claims), and *further to* theory of law (*Faktizität und Geltung*) where (for one thing) “weak motivation” is compensated by institutionalized legal rules, and even further, driven by the same search for a strengthening of moral motivation (seen as a deficit in discourse theory), *now* looking for moral motivation in “religions” (that is: modern and morally decent religions!), in religions as an institutional practice, based on rituals, in addition to theoretical (universal-pragmatic) argumentation and justification for basic normative principles, and in contrast to philosophical thinking that seemingly remains a cerebral activity (even though philosophy is also a practice, even a socializing, mutually-educative practice – on its best).⁶

Moreover, there are some questions to be raised concerning Habermas’ normative justification (of action rules), thus referring directly to main points in Kędziora’s paper, namely Habermas’ discourse principle (D), here in English (as in Kędziora’s paper): “Just those action norms are valid to which all possibly affected persons could agree as participants in rational discourses”. (This principle is then differentiated into “the moral principle” and “the democracy principle”). In German: “Gültig sind genau die Handlungsnormen, denen alle möglicherweise Betroffenen als Teilnehmer an rationalen Diskursen zustimmen könnten” (Habermas, 1992, p. 138). As Habermas himself immediately adds: these formulations contain ambiguous terms (“Diese Formulierung enthält erläuterungsbedürftige Grundbegriffe”). Here, we should mind one point: Habermas, in German, does not talk about “all possibly affected persons”, but about “alle möglicherweise Betroffenen” – hence, in the German original, he is not referring only to persons, i.e., merely to humans. Literally, he is referring to all those who possibly could be affected, humans and non-humans. So, if we take this wider conception seriously, we do not merely have the question of how to include all those humans who cannot participate in rational discourses: “the hard cases”, in bio-medical terminology” and future generations, but also all those “affected” who are not persons and who are not genetically members of homo sapiens. One answer: we could and should have “advocatory representa-

⁵ Such as the knowledge we do have about human macro-anatomy, which is no longer a field of research, but a field for education in health profession, since we *know it all*.

⁶ Habermas on religion in this respect, e.g., in 2005, 2012, 2019.

tions” (“advokatorische Vertretung”, as Apel says), and thus do our very best, in a melioristic sense, for all those who cannot participate themselves, be they humans or not, as long as they are “affected”.

However, it remains notoriously problematic to talk about “possible agreement” for an *unknown* number of humans, as well as for all other animals and living creatures that in various ways could be “affected”. In short, a melioristic and gradualist approach makes sense (trying to include as many as possible, as best we can), with important ecological implications, whereas talking about “all possibly affected” is *conceptually unclear* (for one thing depending on how various living beings are conceived).⁷

In short, there is more to be said about these principles, when discussing the relationship between “justification” and “acceptance” in Habermas. Acceptance, possible agreement; “could agree” (“zustimmen könnten”), ok – but, by whom, and how?

RAWLS ON POLITICAL IDEALS AND JUSTIFICATION FROM WITHIN

Briefly stated: yes, Rawls has normative ideals, about free and equal citizens, with a sense for fairness and civil duties, living in well-ordered democratic societies – normative ideals that he does not try to justify philosophically. However, instead, according to Rawls, these normative ideals can be found in contemporary societies, in his time, say, in the US after World War Two, at least to a significant degree, namely, to the extent that instead of starting up, once again, with philosophical discussions about basic principles, a more reasonable and realistic approach is that of a justification “from within”.

Now, there are changes in Rawls’ work, *from* reflections on “the original position” and “the veil of ignorance”, *to* reflections on “overlapping consensus” and “reflective equilibrium”, and *to* his later rewritings and reflections on international justice. Anyhow, let us here stay with his conception of overlapping consensus on basic political issues among reasonable persons with different “comprehensive doctrines” (of a reasonable kind), that is, in a modern society with “reasonable” people and “reasonable disagreement”.

This overlapping consensus goes for basic socio-political structures and also for more concrete cases – as Rawls tries to show, by practicing “reflexive equilibrium” (working out better consistency between one’s conception of concrete cases and one’s basic presuppositions).

⁷ Assuming that Habermas does not restrict “those affected” to those who physically and mentally and otherwise can participate in rational discussions here and now (excluding all future generations, all “hard cases”, all animals that in various ways can be “affected”).

Rawls does not try to justify any one of these basic normative principles, but restricts himself to justify what he argues to be (or should be) an overlapping consensus that is rational and stable, in the sense that various (reasonable) participants, each of them, find good reasons for the same conclusion, but from more or less diverging normative and conceptual positions (“comprehensive doctrines”). In other words, not a consensus for the same reasons, for identical reasons, but neither a mere compromise, a *modus vivendi* (for the time being) out of conflicting interests. In short, good “public reasons” are reasons that make sense for all (reasonable) participants, independent of their different basic presuppositions.⁸ The decisive “public reasons” must in principle be accepted by everyone (who is reasonable).

Rawls tries to justify his theory of justice as fairness among free and equal individuals, in well-ordered societies, not from above, but from within – as he conceives it, in a well-ordered society, with reasonable disagreement on some presuppositions (as in religious matters), but with reasonable (free and equal) citizens.

So, all dependent on how we conceive the notion of “normative justification”, we may argue that Rawls does or does not contribute to a normative justification of his political theory (of a liberal, constitutional, and democratic society, as he sees it).

UNDERLYING SOCIO-POLITICAL PRESUPPOSITIONS, AND DIFFERENCES?

With this background, it is tempting to take a step back and raise a few questions about possibly different socio-political experiences and presuppositions for the two of them, for John Rawls, born 1921 in the United States of North America, and for Jürgen Habermas, born 1929, in Germany. In short, intellectually they gained a majority in the years after the Second World War, but in very different settings.

Just an anecdotal reminder: at an international conference in the late 1960s, Richard Rorty rejected any philosophical justification for his liberal democratic ideals, with the statement “I am an American”, whereby Karl-Otto Apel stood up, exclaiming: “but I am a German”. Apparently, for Rawls there was no need, no urge for a universal justification of his political convictions. For Apel, with the experience of a civilizational breakdown, the need for a universally valid justification of basic normative principles was paramount.

⁸ Similar point, in Habermas (1992, p. 139): “Die ausschlaggebenden Gründe müssen im Prinzip von jedermann akzeptiert werden können”.

Could there be a similarity, for Rawls and Habermas, as to their different existential experiences and their different views on the need for a philosophical justification of basic normative principles? For Rawls, justification from within, that's enough. For Habermas, serious justification by universally valid principles is needed.

Yes, I think so, and I think it is worthwhile recalling such “external” factors, trying to understand what they are at, what is at stake for philosophers like John Rawls and Jürgen Habermas.

If we allow ourselves to make such comments, we may take a step further, recalling how the Cold War ended with the fall of the Berlin Wall and the collapse of the Soviet Union around 1990, fostering a feeling of an “end of history” (Francis Fukuyama, 1989⁹), whereby all peoples were supposed to want to be modern in the Western US-style, as it was conceived at that time, in the very special 1990s – before the new NATO (*North Atlantic Treaty Organization*), with the military intervention in Yugoslavia, with 9/11 and Islamist terrorism, and interventionist wars with devastating consequences in Afghanistan, Iraq, Libya, destabilizing whole regions, triggering mass migration; and, at the same time, with increasing inequalities and protests, also within democratic States. And on the top of it: climate crises and other ecological and institutional challenges, worldwide.

In short, there are reasons to claim that now, in the 21st century, there is a need, an urgent need, to defend and to justify some universal principles for a decent human coexistence in a sustainable world society. In retrospect, the 1990s can be seen as a naively innocent interlude, a time when John Rawls’ “justification from within” made sense – since he was a North American, apparently the aim of all peoples and the “end of history”.

Seen in retrospect, from our present challenges, confronted with peoples and regimes who explicitly reject and detest the modern world with enlightenment and reasonable socio-political institutions, seen in this perspective the strategy of “justifying from within”, whether it is in the United States of North America, or in more or less stable states throughout the world, this strategy has apparently lost much of its credibility.

The Habermasian (and Apelian) approach, looking for universally valid justifications for basic political principles, has gained strength, once again.¹⁰

⁹ Quite another perspective, in Fukuyama, 2014.

¹⁰ However, at the same time, there is in our time also something to be said in defence of “arguments from within”: There are cases of “institution constitutive norms”, norms that are required for a institution to exist. Briefly stated, if people want to live in a modern constitutional democracy and welfare state, based on mutual trust and enlightenment, then most of them have to behave accordingly! Hence, there are “institution-constitutive” principles, in addition to general moral principles, and to contingent legal decisions. In such cases, “arguments from within” are relevant and important – e.g., for the integration of migrants from clan societies who want to settle

However, for Habermas himself, his persistent concern for universal justification, nourished by experiences from the civilizational breakdown during the Nazi regime and the atrocities of the Second World War, seems now to a large extent to focus on a concern for the European Union; moreover, his concern for moral motivation and socio-political challenges in modern secularized societies seems to a large extent to focus on an interest in the (hopefully) positive role of beneficial religious learning-processes throughout history, right into the modern age.¹¹

At the same time, he has less to say about challenges like climate crises and politicized religions. Challenges of sustainability and the need for a modernizing critique of religion (in a Kantian sense¹²) are not on the top of his agenda. And reasonably so. Nobody can be expected to “cover it all”. There is a “division of labor” also in philosophy, partly at a generational level.

However, for that very reason, it is important to revisit former discussions, like the one between Rawls and Habermas in the 1990s – to grasp what was at stake, and what is still at stake, but also to see more clearly what we now ought to do next.¹³

BIBLIOGRAPHY

- Apel, K.-O. (1998). *Auseinandersetzungen*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Böhler, D., Kettner, M., and Skirbekk, G. (2003). *Reflexion und Verantwortung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, pp. 44–64.
- Finlayson, J. G. (2019). *The Habermas-Rawls Debate*. New York: Columbia University Press.
- Finlayson, J. G. and Freyenhagen, F. (2011) (eds). *Habermas and Rawls. Disputing the Political*. Edited by James Gordon Finlayson and Fabian Freyenhagen. New York: Routledge.
- Fukuyama, F. (1989). The End of History. *The National Interest*, 16, pp. 3–18.
- Fukuyama, F. (2014). *Political Order and Political Decay*. New York: Farrar, Straus, Giroux.
- Habermas, J. (1992). *Faktizität und Geltung. Beiträge zur Diskurstheorie des Rechts und des demokratischen Rechtsstaats*. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Habermas, J. (1996). *Between Facts and Norms*. Cambridge, Massachusetts: MIT Press.
- Habermas, J. (2019). *Auch eine Geschichte der Philosophie*. Berlin: Suhrkamp Verlag.
- Kędziora, K. (2019). Habermas and Rawls on an Epistemic Status of the Principle of Justice. *Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica. Ethica–Aesthetica–Practica*, 34, pp. 31–46.

in modern constitutional democracies with a general and generous welfare state, where differentiation of roles and cultural modernization are required. Cf. Skirbekk, 2019, pp. 21–22, 35–36.

¹¹ Cf. Habermas’ *opus magnum*, the impressive two-volume *Auch eine Geschichte der Philosophie* (2019), with more than 1.700 pages, but without addressing a reasonable philosophical critique of religion, as in Peter Rohs 2013 (a Kantian theist), or Holm Tetens 2015 (a rationalist theist), *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*.


¹² That is, as purification, not as rejection; recall the titles (in English): *Critique of Pure Reason*, *Critique of Practical Reason*, *Critique of Judgment*.

¹³ Cf. the “time-diagnosis”: Skirbekk, 2019.

- Langvatn, S. A. (2013). *The Idea and Ideal of Public Reason. John Rawls' Attempt to Conceptualize a Well-ordered Constitutional Democracy*. Bergen: University of Bergen.
- Rohs, P. (2013). *Der Platz zum Glauben*. Münster: Mentis Verlag.
- Skirbekk, G. (1993). *Rationality and Modernity*. Oslo–Oxford: Scandinavian University Press–Oxford University Press.
- Skirbekk, G. (2017). *Philosophie der Moderne: Vernunft, Wahrheit, Menschenwürde, Meinungsfreiheit*. Weilerswist: Velbrück Wissenschaft.
- Skirbekk, G. (2019). *Epistemic Challenges in a Modern World*. Zürich: LIT Verlag.
- Tetens, H. (2015). *Gott denken. Ein Versuch über rationale Theologie*. Stuttgart: Reclam.

REVIEW

Corentin Heusghem

 <https://orcid.org/0000-0002-0629-1959>

Independent researcher

corentin.heusghem@gmail.com

**SENSING-THINKING WITH THE EARTH
AN ECOLOGY BEYOND THE OCCIDENT***

Abstract

This book review is about the French translation of a book by the anthropologist Arturo Escobar that, though it has not been translated into English yet, deserves to be known by English readers. This book is quite important since it allows one to understand occidental, capitalist and modern hegemony not only as an economic domination but above all as a cultural, epistemological and ontological colonisation. Indeed, according to Escobar, this domination takes its roots in the Occident's ontology which translates into hegemonic practices that are concrete threats to the other worlds and their dwellers. Thus, Escobar highlights the deep link between ontologies and practices and argues for a new field of study he calls political ontology or ontological politics. To accompany the proposition of a shift from a universal nature to a pluriverse composed of many worlds, Escobar does not only undermine the prejudices of modernity but also puts forward the relational ontologies from indigenous communities of Latin America that concretely resist colonisation, underlining the ontological dimension of their struggles. Such a framework enables one to overcome or at least minimize the distinction between theory and practice.

Keywords:

anthropology, axiology, development, epistemic decolonisation, modernity/Occident, pluriverse, ontological politics/political ontology

Arturo Escobar is a Colombian and American university lecturer in anthropology who subscribes to the recent “ontological turn” within anthropology, on top of being engaged in a collaborative project about relational ontologies and the study of the pluriverse with the Argentinian anthropologist Mario Blaser and the Peruvian anthropologist Marisol de la Cadena. In their work, ontology is not understood as the study of the real entities belonging to a single nature but refers to multiple worlds that each contains their own entities or relations, that don't fully overlap and can never be reduced to a single view. The notion of pluriverse

* Book Review: Arturo Escobar, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l'Occident*, Seuil, coll. Anthropocène, 2018, 240 pp.



is the framework required by this conception of ontology as a “world that can contain many worlds” (Escobar, 2018, p. 32)¹, in opposition to a nature or a universe that implies a single and unique real or true world and many subjective representations of this one world. This second option is the one adopted or postulated by the occidental and modern ontology that Bruno Latour calls “mono-naturalist,” with several dualisms such as between nature and culture, body and mind, subjects and objects, or between the individual and the community. It is important to already be precise and keep in mind that the pluriverse is not a position that Escobar defends theoretically. Indeed, he even says that it is impossible to prove its truth over the hypothesis of the universe and he doesn’t aim to do so. Instead, Escobar “suggests considering the pluriverse as a work tool” (2018, p. 167) that is needed for taking seriously and seeing as an autonomous or heterogenous ontology each of the different worldviews or cultures, on top of allowing them to coexist peacefully. It’s in this commitment and in the fact that Escobar is interested in the practical relations between the worlds but not so much in their articulation, that we can feel he is an anthropologist rather than a philosopher. It could be worthwhile to theoretically and philosophically investigate the pluriverse and the articulation between the worlds, in an ontological way (this time in the philosophical sense of the study of Being, beings and their relations). Nevertheless, we need to underline that this lack of interest for theory allows Escobar to delve into more concrete data and cases that are often lacking in philosophy, which ultimately makes his anthropological approach very complementary to the philosophical one, building bridges between the latter and lived situations facing concrete and urgent problems.

The present book, *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l’Occident*², composed of five essays that sum up the author’s previous researches while linking them to his most recent ones in the pluriverse’s work paradigm, is important for understanding the evolution of Escobar’s viewpoint and the novelty that characterises his position. Indeed, his specificity is that he adds a political dimension to the anthropological debate by arguing that every ontology has political consequences, and every politics or set of practices have ontological implications and claims. The different ontologies create or allow the enaction of different worlds that in turn involve, incite or produce different practices and consequences (depending on the values or prejudices that are at the roots of each ontology). In this way, depending on the enaction of an ontology in which a mountain is a lifeless and isolated object or another ontology in which

¹ This quote and all the following ones are my own translations from French into English.

² The original title of the book in Spanish is: *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia* (2014). It has been adapted in French with the author’s collaboration and translated collectively by a group of five persons from La Minga Workshop: Roberto Andrade Pérez, Anne-Laure Bonvalot, Ella Bordai, Claude Bourguignon and Philippe Colin.

it is considered as an embedded, sensible and relational being, the consequences will be very different. Those differences become clearly visible in the political and local struggles, like the ones of communities resisting against a mining project that would destroy the mountain in order to make profit. This example demonstrates that ontologies have practical implications or consequences; and reciprocally, according to Escobar, those struggles also bear an intrinsic and deep ontological dimension: it is a conflict between worlds. Therefore, Escobar wishes for a field of study he calls “ontological politics” or “political ontology” that would analyse this intertwining; the processes of constitutions of the different worlds and their interactions as well as the consequences of their ontologies, beyond the traditional distinction between theory or academic field and practice. The essential questions in such a framework are: “what kind of world is being instituted? Through which set of practices and with what consequences for which groups of humans and non-humans?” (2018, p. 117)

If we follow this logic and look at the consequences of the occidental and modern worldview, it is undeniable that it brought about social and ecological crises, to the point that it threatens the preservation of the conditions of life on Earth. According to Escobar, those crises are linked to the ontological model of occidental modernity and especially to its dualisms as well as its conceptions of the individuals and the objects as isolated beings, distinguished from the rest and replaceable or interchangeable. In this ontology a one-hundred-year-old tree is equivalent to a dead tree or a freshly planted one in a field without any biodiversity; it fails to capture or take into account so many bounds, relations and services that living beings constantly bring to each other. The value or compass of occidental modernity is the supposed economic value; however, they grant economic value (or even any value at all) to entities only as long and insofar as they can be used as resources. This priority granted to the economic dimension leads to (neo)liberalism, capitalism, and a particular way of development (considered as the emancipation of man from nature thanks to technology and as a perpetual economic growth because the negative impacts inflicted on the whole are not calculated or taken into account). Therefore, the dualist ontology is not only a theoretical position, but it also implies much more than this: through its enactment and its preferences it removes the holistic relation to the whole, the sense of belonging and of community with all things, thus becoming blind to the damages done to non-humans, the planet and life in general. Moreover, modern epistemology – believing in universal, objective and independent knowledge – gives to occidental science the role of absolute referee in any intercultural dialogue, thereby enticing modern humans to think that they can legitimately impose their views on indigenous people that don’t have an objective enough knowledge to let them understand what is good for them or how the world truly is and functions. As a result, the capitalist, rational and modern occidental view is not only a threat to life but also to other ontologies since it reduces them to opinions or cultural beliefs. It becomes a problem for

the balance of the worlds or ontologies when one of these world views claims to be the universal and solely real or true one, inducing hegemonic and colonial practices throughout the whole planet. From the pluriversal standpoint, the problem of occidental and modern ontology is that it forgot that it was a particular world – one among many others – and developed hegemonic claims. What it means for an ontology to be hegemonic is that it aims at erasing all the other ontologies and ways of worlding, imposing its own views on them. Therefore, the most terrible effect of global and occidental modernity is that it destroys the ontological diversity or the cultural wealth of worlds.

This ethnocentrist project is the driving force of globalisation or what Escobar calls cultural, epistemological and ontological colonisation. In this multifaceted colonialism, “the occupier is the modern project of a unique world, that tries to reduce all of the other existing worlds to a single one” (2018, p. 93). In order to oppose this project and uproot modern ontology’s hegemony we need to analyse and undermine its presuppositions – to show that they are prejudices that rely on partial and particular choices or preferences, belonging to one world among others – but we also need to propose concrete and practical alternatives enacting different ontologies that are more in tune or in harmony with the pluriverse and that are compatible with a plurality of worlds. It’s for this second purpose that Escobar has a particular interest in the relational ontologies of the indigenous communities resisting against the modern world through political and concrete but also ontological struggles. In this way, “what is at stake is not anymore to change *the* world but to go from one world *to* another” (2018, p. 52. Escobar’s emphasis), to enact and promote a radically different type of ontology that is more respectful towards life, non-humans and the plurality of worlds or the pluriverse and its dwellers. The shift towards a non-dualist and relational type of ontology and towards the pluriverse is not being done in the name of truth or in order to “establish a new hegemony but on the contrary to end any kind of hegemony” (Escobar, 2018, p. 67) and to balance modern ontology’s position, as one particular and historical world among many others, thus allowing a more peaceful coexistence between worlds, on equal footings.

As a first step, in order to give credit (even as work tool) to the hypothesis of the pluriverse and of the many worlds, we need to undermine with Escobar the occidental and modern ontology’s claims of universality, neutrality, naturalness, exclusivity and hegemony. One of the most concrete and striking forms of hegemony or colonisation by which occidental modernity exerts a hold over the other worlds is through the concept of development. It is this notion that Escobar tackles in the first chapter of his book, summing up his analyses on this problem. Such a synthesis is interesting, knowing that this author dedicated several years of his career to the topic of development and wrote an authoritative book about this subject titled *Encountering Development: The Making and Unmaking of the Third-World*. The theory of development argues that any country can increase its well-being, happiness, political freedom and its general conditions of life if they

seek economic growth and the creation of wealth. Escobar distinguishes three different phases or periods in development's appraisal. The first one is the liberal period, from the 1950s to the 1960s, that fully accepts the assumptions of the development theory and tries to elaborate the knowledge, capital, technologies, regulations, international agreements or institutions and policies in order to spread this worldview and allow the countries of the so-called Global South to become more developed, on the condition that they adopt occidental modernity's world, values, way of life and capitalism. The second period, from the 1960s to the 1980s, is the Marxist period, that contests the capitalist conception of development but not the notion of development itself, that remains as the aim to increase happiness and life conditions thanks to modernisation and a shift towards socialism. Whether in its capitalist or socialist form, the concept of development is deeply linked to the notion of progress with the underlying assumption that "at the end of history we would all become rich, rational and happy" (Escobar, 2018, p. 39). However, such a statement implies the prejudice that only one universal and linear goal is the common aim and destination of humanity in its totality. What this prejudice is blind to is that there are other existential or life choices that are also relevant for societies. Progress, as a unilinear and homogenous idea, swallows the wealth and diversity of worldviews with their own goals and happiness; it imposes a single scale on them and labels them as under-developed while they each have their own way to "thrive". If there is only one goal and one path to reach it, then this aim also becomes the sole criterion or the unique measure by which we evaluate the value of the different cultures, societies or communities: the more one will be advanced towards this goal and take part in this matured and perfected stage of humanity, the more it will be valued, deemed complete, developed and rational; whereas other communities will be regarded as immature, juvenile, late, slow or under-developed. It is in this way, through its institutions, discourses and practices – through the enaction of its ontology – that the Global North has labelled the countries of the Global South as under-developed and made them strangers to themselves by transforming this discourse into reality, changing their world for the modern one in which they are inferior. The third period that Escobar distinguishes, from the 1980s onwards, is the poststructuralist period that understands very well the prejudice in the notion of progress and criticises the concept of development itself by analysing it as a discourse that managed to shape the reality and self-perception of entire continents. In other words, the poststructuralist movement problematises the notion of development by understanding it "as a strategy of cultural, social, economic and political domination" (Escobar, 2018, p. 41). The poststructuralist approach is more radical than the Marxist because when it considers development as a discourse it allows to see beyond it, enables one to oppose other discourses to it and thus find "concrete alternatives *to* development, instead of alternatives *of* development" (2018, p. 44. Escobar's emphasis).

Development is not the fate of the whole of humanity but rather a particular discourse that surged in a historical configuration, with a beginning and most probably an end. Once the concept of development has been decentered, or in other words when its hegemonic claims have been undermined and when it has been put back in its place as one choice, aim or value among others, then the path is opened for examining the different cultures or worlds according to their own values. The whole field of axiology can now bloom, while it was previously sealed by the colonisation of development. Axiology, as the study of the different values, acknowledges that there is a plurality of values, not distributed on a single line but each growing their own separate and heterogenous lines. In order to emphasise the fact that each culture or world is radically different and heterogenous, Escobar puts forward the concept of autonomy, in the sense of self-determination of the community's goal and mean to do so. To grant autonomy to every culture or society is a way to respect their own particular course of life and the aspects or dimensions of existence that they choose to value. It can be translated as the right to set their own goals for themselves, to have their own values, their own vision of the future with their own way to achieve it.

In this way, when we try to consider the communities from their own perspective, we can see that they are not under-developed and that they don't consider their territory as a land to fructify only in order to yield an economic profit. In a much broader sense, it is for them a space of life, identity, culture, interactions, ancestrality. Indigenous people are not using conveniently their habitat as a mere object or resource but they dwell with and within their territory, they co-exist with it, draw emotional bonds with it, want to protect it, maintain it, preserve its conditions of life and they hold it dear, as an entity that doesn't deserve less respect than humans. The communal logic takes into account the various bonds between living entities (between humans, humans and non-humans, and between non-humans too altogether), it values reciprocity and rests on belonging, the "us," relationships and the whole; this is the reason we call such an ontology "relational". Economic value is not the compass of a relational culture nor the centre of its world; the usual aim in this ontology is to take care of life and try to nurture it, to make it flourish.

Nevertheless, despite the strength of this type of ontology, occidental modernity keeps the means to deny the other worlds by treating them as mere cultural views. Indeed, in the modern framework, the occidental world can concede that maybe indigenous people have different values; however, it refuses to acknowledge that they live in another world; there is only one unique world – the natural world – and indigenous people only have beliefs about the world, it's a cultural difference of representation that they put forward and not another ontology. Therefore, the axiological relativism or decenterment from modern culture is not enough yet to repel occidental hegemony because the diversity of

values could be argued for even within a single epistemology or a world made of a single word. Thus, we need to deepen the analysis and carry out with Escobar an ontological and epistemological decenterment.

The existence of a single world as a nature in itself (that annihilates the diversity of other worlds as ontologies) is postulated by the moderns in order to discredit relational and non-dualist worldviews and claims. This denial is strengthened by the assumption that the modern kind of knowledge (their rational and abstract science) is the only one that can reach and understand this world. Nature appears as a universal truth that can be opposed to any other world, becoming a cultural view: “it is thus that alterity or difference is tamed as «culture» inside a global and hegemonic ontological frame” (Escobar, 2018, p. 127). The postulates here are that there is only a single world, real and true in the same way for everybody alike, that there is a gap or a hiatus between this reality and the cultural views or representations of the people (so a dualism between nature and culture) but that there is a miraculous equivalence between the cultural representation of the modern and the reality itself (which is a faith in science’s objectivity and in the superiority of the abstract use of reason). These postulates can be reduced to a double “duality between nature and culture, and between «us» and «them»” (Escobar, 2018, p. 126); or, to put it in other words, an ontological assumption that there is a single and unique reality or universe made of only one world, and an epistemological distinction between those who know and those who believe. Therefore, the modern, occidental world is once again based on assumptions or prejudices. The epistemological bias lies in an unfounded difference and preference which is granted to science as the only knowledge that can reach the real and unique world, while the knowledge of indigenous people cannot, only reaching the sphere of representation and is a false opinion or a mistaken belief about the world. The latter has more to do with the culture and the subjective imagination of the people than with the world itself, while on the contrary mighty and superior science is independent and separated from the view of the scientist, it is objective and reaches the world itself beyond the sphere of representation.

However, how can science be so certain that it reaches beyond the sphere of representation? In what way does science go beyond a cultural and historical experience? It would seem that its measures are taken from perception and then abstracted into general laws, but if this is true then it implies that those are laws of our experience and nothing certifies that they are (also) the laws of nature in itself beyond our experience. To affirm such an adequation between the laws of our experience and the laws of nature, we would have to leave our experience, be radically out of our representation and experience the nature in itself, which is self-contradictory since you cannot experience something in itself: its definition is to be considered outside of its relation with you. But if science is solely the abstraction of our perception, then it is also dependent on its cultural and historical dimensions, peculiar to the occidental world. Thus, according to

modern epistemological dualism, science doesn't escape the sphere of representation and is also a belief. Some conclusions have to be drawn from this assessment. First of all, if science shares the same epistemological status as indigenous knowledge, why would it receive an epistemological privilege and priority or superiority over them? Indigenous knowledge shouldn't be disqualified by science, their kind of knowledge as an embodied relation to the world that doesn't separate thoughts from emotions, sensations and feelings – that Escobar calls “sensible or sensing-thinking” and that gives its title to the book – is not less valid or in contact with a world than the sole use of abstract reason. Science also relies on a particular view of the world that is not independent from its scientist as an incarnated, historical, cultural and situated being, therefore it is not the only form of knowledge but only one among many others, that permits knowing only one particular world (the modern dualist and mono-naturalist ontology). Furthermore, if we acknowledge that any kind of knowledge (science included) is cultural and historical, then should we continue to treat each of them as beliefs and representations according to the partition between knowledge and belief, or should we overcome and forget this dichotomy as an irrelevant framework since it doesn't enable discrimination between anything (because there is no objective or exhaustive knowledge and all forms of knowledge fall into the category of belief or representation)? Consequently, instead of maintaining the position of an objective and single universal nature that no knowledge could reach, wouldn't it be more relevant to acknowledge that every cultural worldview or ontology is a world in a strong sense, reaches or expresses nature in a particular and non-exhaustive way (so that it tolerates diversity) and cannot be reduced to a representation completely detached from nature? If we follow the previous suggestions and try to understand nature from a pluriversal point of view (in order to find alternatives to the universal conception and challenge its supremacy), then we can suppose that nature could only be reached – known, expressed, perceived or enacted – by historical and cultural situated beings that dwell within it, producing many different ontologies according to their particular anchoring. Thus, far from being an obstacle to knowledge, this anchoring could very well be a condition of knowledge. Any knowledge is situated and partial, any worldview expresses or enacts the pluriverse in an ontological way without exhausting it: such a perspective would help overcome the dualism between nature and culture as well as that between knowledge and belief, which are the source of the occidental world's hegemony.

In addition, the birth of anthropology, as a separated or isolated field of research, was also linked to this partition between nature and culture, and between knowledge and belief: it left to science the responsibility and task to know nature while anthropology confined itself to study the cultures or diverse representations of the communities, without considering that their worldviews are also linked to nature and could be alternatives to the vision of science, of

modernity and of the occidental world. By considering (and imposing) its own world as nature in itself, “this modernity seized the right to be «the» world (civilized, free, rational), at the cost of the other existing or possible worlds” (Escobar, 2018, p. 94), opposed to this nature and swallowed by it as subjective cultures or representations. However, the ontological turn in anthropology radically renews its relation to science and to nature. Indeed, ontological anthropology precisely aims at rejecting the previously mentioned dualisms and the privilege granted to modern science and the occidental world, thus distinguishing between “culture as a «symbolic structure» [or representation] and culture as a «radical difference»” (Escobar, 2018, p. 30) or as heterogeneity, that contests the supremacy of a single nature. Therefore, according to anthropologists, Nature is not a world made of a single world but is rather a pluriverse that is able to contain simultaneously a plurality of worlds, with a radical ontological difference acknowledged between each of these worlds. This principle of ontological difference can be understood as the rejection of the domination of the dualist and mono-naturalist conception of the Occident and opposed to it that each cosmovision is heterogenous and holds as much weight, value and claims as others: they are put on an equal footing in order to acknowledge their diversity and become free from the occidental ethnocentrism and hegemony. That’s the reason why it is so important for Escobar and anthropology to talk about the cosmovisions in terms of ontology (instead of the more ambiguous term of culture): doing so negates the possibility to reduce those radical cultural differences to the mere sphere of representation and denies that there is only one exclusive way or access to a “true world in itself”.

Each culture is a world, a world view, it implies a world, is a relation to the world (that implies a way of life, an ontology and an epistemology or forms of knowledge, as well as practices and a social organisation) that cannot be reduced and interiorised in the sole subject: they are always already a link between humans and their realities or the pluriverse. Moreover, as soon as we show that other cosmovisions are possible and do exist, the modern vision loses its naturalness, its preponderance and its hegemonic claims. This ontological fact forces us, through the enaction of other “modalities of existence [that] are practical criticisms, or critics in act” (Escobar, 2018, p. 94), to acknowledge that modernity is one worldview or cosmovision among others. In this sense, the perseverance of indigenous people in enacting their worlds can be seen as political and ontological resistance to occidental supremacy and the modern colonial project. Thus, the ontological turn in anthropology allows us “to re-establish an equal dignity between the occidental and non-occidental cosmologies in order to dwell together in our planet, a pluriverse composed of numerous worlds” (Escobar, 2018, p. 25).

As we tried to show it with Escobar, the superiority or naturalness and hegemony of the modern worldview is based on its distinction between nature and culture, and on its absolute faith in abstract reason. Once those two

prejudices have been elucidated as such, modern ontology can become once again a particular, cultural and historical worldview among many others. The goal of the previous arguments was not to suggest that science or abstract reason are false but simply that they are not exclusive and have no right to disqualify other means or forms of knowledge. In the same way, Escobar doesn't say that occidental ontology is false (nor true) but simply that it is not the only one, that there are other ontological options or other worlds, heterogenous and irreducible to the modern and occidental one. If there is no longer a privilege for science as the only way to reach nature and no longer decisive evidence for affirming a single nature or a unique world, then we cannot hierarchise different cosmologies according to their objectivity: they all have their own claims about reality and establish their own existing world that partially intertwine but that cannot eliminate other options. Consequently, the ontological and epistemological statuses of all the worlds are the same: each of them is one world and one form of knowledge among many others, not a single one of them stands out or could be deemed as superior according to its degree of truth or reality (depending on if it reaches nature itself or is a cultural belief: we have rejected or overcome the privilege of this distinction). Therefore, political ontology fulfils its mission to put the occidental and modern world back in its place as one particular world among others and to contain its hegemonic claims.

For if it is no more self-evident that there is one exclusive objective truth or one single objectively true and accessible world, we cannot evaluate the worldviews, cultures or ontologies according to this criterion. Nevertheless, there is still a possibility to hierarchise them in another way: with axiology taken in its deepest sense, its Nietzschean sense of evaluating the value of our values. Indeed, even though all the different worlds have the same epistemological and ontological statuses, it doesn't mean that they are equivalent on all other aspects. Thus, when truth or abstract reason is no longer a benchmark to evaluate worlds (because not a single one of them is independent from cultural choices or preferences), then the field of axiology opens as a new criterion in order to classify those worlds, that are not true or false, nor natural or cultural and not even good and evil, but simply according to their practical consequences and their influence or impact on life. It is precisely in this way that Escobar argues for the pluriverse, as an "ethical and political position that cannot be «demonstrated» as true but rather felt and experienced in its practical and political implications" (2018, p. 131). This is what ontological politics or political ontology are about, an axiology studying the practices and the consequences of the ontologies or the kind of life they promote in order to evaluate them and choose the ontology we believe is best, not objectively or in itself but as an individual, cultural or societal choice. This conception goes along the lines of the notions of autonomy and self-determination of cultures and worlds that Escobar constantly highlights and emphasises.

Furthermore, a classification deriving from axiology is less susceptible to produce another hegemony than truth or objectivity, because there is more room for discussion in the field of axiology than within the question of reality that can “make us fall again in the trap of modernity’s truth and power games (*épistémè*)” (Escobar, 2018, p. 131)³. Axiology allows us to better see that there is a plurality or multiplicity of options and that it is a question of choice and preference; while under the name of truth, a hegemony can quickly rise and impose its view on every other, it can even consider this colonial task as a moral duty. Truth claims can be an obstacle to a real debate or discussion between cultures and between worlds, and even within a single world by limiting its options. On the contrary, with his axiological and political ontology, Escobar aims at “the creation of a space for debates and collective reflections: it is a matter of constructing stories and strategies of transition towards models of social life and relation to nature that are less destructive than the present ruling ones” (2018, p. 159–160). With this in mind, and without denying the uniqueness and particularities of each world, Escobar observes two major trends of values within ontological diversity: there are worlds that destroy diversity as a mono-culture or a mono-nature and cause an impoverishment of life, and worlds that promote life and the wealth of different relations and interrelations on the planet as a world that can contain many worlds. What Escobar sees here is that along the local fights of the indigenous communities from Latin America, in all continents, within modernity and elsewhere, with the “Zones to defend”, the project of Pan-Africanism or even with some academic schools of thought, there is something common: they favour life, diversity, the wealth of cultures and the pluriverse. Escobar knows that “a stronger dialogue between those different movements would be useful today” (2018, p. 53), and although his book is sometimes repetitive, one of its biggest achievement is to have built bridges between the concrete resistance of local communities and academic fields of study or preoccupations. Those bridges are crucial in order to allow the struggles to merge or at least converge and provide a better resilience, collectively, against the colonisation of the modern, capitalist and occidental world.

BIBLIOGRAPHY

- Escobar, A. (2014). *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Universidad Autónoma Latinoamericana UNAULA.
- Escobar, A. (2018). *Sentir-penser avec la Terre. Une écologie au-delà de l’Occident*. Paris: Seuil, Collection Anthropocène.

³ Escobar refers to Foucault and his analyses about power by mentioning his concept of *épistémè*.

Printed directly from camera-ready materials provided to the Łódź University Press

Published by Łódź University Press

First edition. W.10423.21.0.Z

Printing sheets 9.5

Łódź University Press

90-237 Łódź, 34A Jana Matejki St.

www.wydawnictwo.uni.lodz.pl

e-mail: ksiegarnia@uni.lodz.pl

tel. (42) 665 58 63