

Weronika Wojtanowska

<https://orcid.org/0000-0003-3727-0517>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Próba analizy typologii racji Thomasa Nagela z uwzględnieniem kategorii archetypu

W niniejszym artykule podejmuję próbę spojrzenia na zaproponowaną przez Thomasa Nagela typologię racji do działania w świetle teorii archetypów, w celu wstępniego zbadania, czy kategoria archetypu może przyczynić się do lepszego rozumienia poszczególnych typów racji. Koncepcja Nagela stanowi niezwykle cenny wkład do myśli etycznej i warto ją zanalizować w szerszym kontekście¹. Propozycja spojrzenia na to zagadnienie przez pryzmat archetypów jest wyrazem mojego zainteresowania rolą archetypów w tworzeniu etyki.

Weronika Wojtanowska – ukończyła filozofię, europeistykę i językoznawstwo. Autorka książki *Język kluczem do kultury. Anna Wierzbicka i naturalny metajęzyk semantyczny* (Wrocław 2018). Obecnie doktorantka na Wydziale Filozoficznym Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie.

Na początku zwięźle przedstawię Nagelowską typologię racji do działania, ściśle związaną z jego koncepcją współwystępowania wewnętrznego i zewnętrznego punktu widzenia. W drugiej części rozważę, w jaki sposób można odnieść owe najogólniejsze typy racji do koncepcji archetypów, a w części trzeciej podejmę próbę zdystansowania się do koncepcji archetypu, co jest zgodne z Nagelowską metodą obiektywizacji, stosowaną jako jedno z narzędzi ewaluacji hipotez. Przeprowadzając namysł nad przydatnością kategorii archetypu, zwrócę szczególną uwagę na zastrzeżenia, jakie na temat wykorzystywania pojęcia archetypu

¹ Artykuł powstał w ramach projektu badawczego nr 2016/23/N/HS1/00641 (konkurs Preludium 12), finansowanego przez Narodowe Centrum Nauki.

wysunął Stanisław Lem. Pozwoli to na spojrzenie na omawiane zagadnienie z poziomu metaprzeciwkowanego oraz na odniesienie się do obiekcji, jakie mogą zostać wysunięte przeciwko tezie o przydatności archetypów w filozofii, w tym w etyce.

Ponieważ rozważania przedstawione w artykule mają charakter wstępny i szkicowy, potraktuję tę kategorię w sposób prototypowy i skorzystam z faktu, że obecnie jednym z ważniejszych badaczy propagujących archetypy i ich znaczenie w filozofii jest Alina Motycka, która rozwija teorię archetypów, inspirując się myślą Junga. W artykule przyjmuję w ogólnym zarysie podaną przez nią definicję archetypów oraz próbuję rozważyć, czy w dziedzinie etyki mogą one mieć tak duże znaczenie, jakie Motycka nadaje im w interesującym ją obszarze². Takie ujęcie tej problematyki pozwoli mi odnieść się do najnowszych badań w tej dziedzinie, dokonanych na gruncie filozofii polskiej.

1. Pluralizm racji Thomasa Nagela

Jednym z najistotniejszych dokonań Nagela w dziedzinie etyki jest powiązanie sfery racji do działania, w tym racji moralnych, z zewnętrznym i wewnętrznym punktem widzenia, czyli z dwiema nieredukowalnymi do siebie perspektywami³. Zaproponował on podział racji na podmiotowo neutralne oraz względne wobec podmiotu. Racje neutralne mają charakter konsekwencjonalistyczny i wyrażają perspektywę zewnętrzną. Oprócz nich istnieją racje względne wobec podmiotu, które dzielą się na racje autonomii, deontyczne i racje „obowiązku”. Racje deontyczne wyrażają „roszczenia innych ludzi do tego, by nie traktować ich w określony sposób”, a zatem „ograniczają działania, które wolno nam podejmować w służbie wartości bezosobowych lub autonomicznych”⁴.

² Motycka zajmuje się głównie filozofią nauki i eksploruje rolę archetypów zwłaszcza w tym obszarze, jednak porusza również kwestie aksjologiczne. Zob. np. *Wiedza a wartości*, red. A. Motycka, Warszawa 2001.

³ Szczegółowa analiza racji do działania w koncepcji Nagela znajduje się np. w książce: M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, Kraków 2016.

⁴ T. Nagel, *Widok znikąd*, przeł. C. Cieśliński, Warszawa 1997, s. 202.

Trzeci typ racji Nagel nazywa racjami obowiązku, ale żeby nie mylić ich z deontycznymi, w literaturze wtórnej proponuje się nazywać je racjami zobowiązań⁵. Dotyczą one relacji z ludźmi, z którymi daną osobę łączą szczególne więzy i pozwalają uzasadnić szczególne preferencje, jakimi jednostka powinna się kierować w swoich działaniach. Natomiast racje autonomii wyrażają osobiste interesy, plany i pragnienia. Każdy ma do nich prawo, jednak nie zobowiązują one innych osób do ich promowania. Jako że racje te „ograniczają nasze obowiązki w służbie wartościom bezosobowym”⁶, ich istnienie rozwiązuje problem nadmiernie wymagającej etyki, z którym muszą mierzyć się systemy etyczne typu konsekwencjonalistycznego.

Warto zauważyć, że przyjęcie współistnienia wyżej wymienionych typów racji pozwala uniknąć licznych problemów, do których prowadzi przyjęcie skrajnych stanowisk, takich jak konsekwencjonalizm lub etyka kantowska. W życiu mamy do czynienia z sytuacjami, w których występują różne racje do działania, mające charakter *prima facie* i pozwalające się sprowadzić do któregoś z zaprezentowanych ogólnych typów. Podjęciu decyzji służy rozumowanie praktyczne, które pozwala oszacować wagę poszczególnych racji *prima facie*.

W tym miejscu porozmawiamy kilka dodatkowych uwag dotyczących wyżej wymienionych typów racji, w szczególności tych, którym Nagel poświęca mniej miejsca. Spójrzmy najpierw na racje autonomii. Marek Pyka podkreśla, że nie mają one charakteru moralnego⁷. Jednak warto uściślić, że nie mają charakteru moralnego jedynie dla danej jednostki w tym zakresie, w jakim z nich w danej sytuacji korzysta. Natomiast wydaje się, że mają swoje miejsce nie tylko w strukturze racjonalności praktycznej, jak twierdzi Pyka, ale w całej dziedzinie racji moralnych, ponieważ, pomimo że nie zobowiązują innych do ich promowania, to chronią korzystających z nich podmiot przez nadmierną ingerencją w jego prywatną

⁵ Taką nazwę stosuje w swojej książce Pyka. Zob. M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, dz. cyt., s. 158.

⁶ T. Nagel, *Widok znikąd*, dz. cyt., s. 202.

⁷ M. Pyka, *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, dz. cyt., s. 185, 292.

sferę. Zarówno Nagel, jak i Pyka, pomijają te aspekty racji autonomii, ponieważ zajmują się głównie racjami deontycznymi i konsekwencjonalistycznymi. Warto również zwrócić uwagę na to, aby podając przykłady racji autonomii, nie skupiać się jedynie na przykładach związanych z dużymi osiągnięciami, takimi jak np. zostanie sławnym pisarzem czy malarzem – może to bowiem sugerować utożsamienie racji autonomii z wartościami perfekcyjnymi, a tymczasem mogą one wyrażać wartości hedoniczne lub jeszcze inne. Uznanie, że mają one szersze spektrum niż tylko wartości wysokie, nie odbiera im ważności, a raczej umożliwia ich adekwatny opis i uwidacznia, jak ważną rolę pełnią w życiu każdej jednostki.

Jeśli chodzi o racje obowiązku, Pyka zdecydował się zmienić terminologię i używać terminu „racje zobowiązań”, co stanowi bardzo trafną nazwę i dodatkowo podkreśla ich normatywny charakter. Jednocześnie wydaje się, że nie jest to jedyna możliwość, ponieważ ściśle powiązanie przez Nagela tych racji z troską o rodzinę i swoje najbliższe otoczenie⁸, pozwala nazwać je np. „racjami więzi i bliskości”. Wprawdzie taki termin o wiele dalej niż „racje zobowiązań” odbiega od pierwotnej nazwy nadanej przez Nagela, jednak z drugiej strony wydaje się lepiej oddawać ich charakter i wyjaśniać naturę owych zobowiązań, dlatego w niniejszym artykule będę się posługiwać taką nazwą.

Warto zauważyć, że wszystkie typy racji podmiotowo względnych wyrażają określone prawa: do tego, aby nie być krzywdzonym nawet dla dobra innych (racje deontyczne), do tego, aby nie być krzywdzonym poprzez fakt, że ktoś narusza naszą prywatność i przestrzeń życiową (racje autonomii), do tego, aby być traktowanym przez określone osoby w uprzywilejowany sposób (racje więzi). W związku z tym – normy deontyczne i racje więzi wyrażają prawa osób będących w danej sytuacji „przedmiotem” tych racji, a racje autonomii – prawa osób będących w danej sytuacji korzystającymi z nich podmiotami.

⁸ Zob. T. Nagel, *Widok znikąd...*, dz. cyt., s. 202.

2. Typologia racji w świetle kategorii archetypu

Problematykę pluralizmu wartości i wyrażających je racji do działania można rozważać z różnych punktów widzenia. Wydaje się, że jedną z możliwości, którą warto zbadać, jest spojrzenie na nią przez pryzmat archetypów i powiązanie archetypów z typami racji⁹.

Istnieje przynajmniej kilka powodów usprawiedliwiających podjęcie takiej próby. Tutaj ograniczę się do przedstawienia powodów bezpośrednio wiążących się z rozważaniami Nagela. Po pierwsze, wiele kwestii związanych z racjami do działania podejmuje on zaledwie w sposób szkicowy, wyrażając różne wątpliwości i zachęcając do dalszego ich zgłębiania i rozwijania – zatem pierwszy impuls w tym kierunku popłynął ze strony samego Nagela, chociaż zaproponowane tutaj spojrzenie wykracza poza jego propozycje¹⁰. Drugim powodem skłaniającym do analizy racji do działania w szerszym kontekście są przemyślenia Nagela zawarte w jego ostatniej książce pt. *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*¹¹. Stanowią one zachętę do poszukiwania nowych metod badawczych i do zmiany dotychczasowego paradygmatu w nauce i filozofii ze względu na jego niewystarczające możliwości eksplanacyjne. Trzecim elementem, który skłania do rozważenia zagadnienia racji do działania w kontekście kategorii archetypu, jest fakt, że Nagel nadaje duże znaczenie intuicji w filozofii (również w etyce). Intuicje w jego

⁹ Łącząc archetypy ze sferą racji, nie kontynuuję tradycji nazywania ich irracjonalnymi. Motycka pozostawia nazwę „irracjonalne”, przy czym zmienia ona znaczenie tego słowa – nie oznacza ono „przeciwstawne rozumowi”, a jedynie „niedeliberatywne”. Mogłabym zgodzić się, aby używać pojęcia irracjonalności w takim zmienionym rozumieniu, jednak taka terminologia nie współgrałaby z powiązaniem archetypów ze sferą racji. Dlatego wolę posługiwać się terminem „niedeliberatywność” niż irracjonalność.

¹⁰ Chcę podkreślić, że przedstawiony artykuł nie jest próbą obrony tezy, że Nagel poparłby uwzględnienie teorii archetypów. Nie jest to interpretacja jego koncepcji poczyniona przez pryzmat teorii archetypów, tylko raczej próba ostrożnego i hipotetycznego rozwinięcia jego rozważań w nowym kierunku.

¹¹ T. Nagel, *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York–Oxford 2012.

rozumieniu mają charakter pierwotny i przedwerbalny. Nie twierdzę, że intuicja, o której mówi Nagel, znajduje swoje dokładne odzwierciedlenie w archetypach, lecz sądzę, że pomiędzy nimi może być jakiś związek, który warto zbadać, wydaje mi się również, że Nagelowskie pojęcie intuicji może stanowić pewien pomost pomiędzy teorią racji i koncepcją archetypów¹².

W niniejszym artykule odwołuję się w podstawowym zakresie do takiego rozumienia archetypu, jaki proponuje Motycka, która w swoich pracach rozwija i propaguje teorię przedstawioną przez Junga. Wyjaśnia ona pojęcie archetypu w następujący sposób:

Archetypy stanowią swoisty świat podłoża psychicznego¹³. [...] Jako narządy psychiki nadają określony kształt i kierunek wszelkiemu doświadczeniu, są dynamicznymi zespołami instynktownymi determinującymi życie psychiczne; pojawiają się wraz z życiem¹⁴ [...]. Pozostając bez zmian w swej strukturze i znaczeniu, archetypy przystosowują się w sposobie przejawiania się w aktualnie istniejących sytuacjach¹⁵.

Jeżeli spróbujemy „przełożyć” podstawowe typy racji zaproponowane przez Nagela na język archetypów, to można dostrzec związek pomiędzy typami racji a pewnymi ogólnymi archetypami. Wydaje się, że racje autonomii posiadają konotacje związane z archetypem dziecka, racje więzi i deontyczne z archetypem kobiety/matki, a racje bezstronne z pierwiastkiem męskim. (Nie próbuję tutaj rozstrzygać kwestii, w jakim stopniu te archetypowe cechy faktycznie odzwierciedlają statystycznego mężczyznę, kobietę lub dziecko¹⁶). Spójrzmy na elementy, które konstytuują wyżej wymienione archetypy:

¹² W kontekście koncepcji archetypu rozwijanej przez Motycką można jeszcze nadmienić, że ściśle łączy ona zagadnienie archetypów z pojęciem intuicji, chociaż kwestia stopnia podobieństwa tej kategorii u wyżej wymienionych filozofów wymaga oddzielnego zbadania. Zob. np. *Wiedza a intuicja*, red. A. Motycka, Warszawa 2008.

¹³ A. Motycka, *Nauka a nieświadomość*, Wrocław 1998, s. 153.

¹⁴ A. Motycka, *Nauka a nieświadomość*, dz. cyt., s. 154.

¹⁵ A. Motycka, *Nauka a nieświadomość*, dz. cyt., s. 155.

¹⁶ Można tu jedynie ogólnie stwierdzić rzecz oczywistą, że każda jednostka posiada w jakiejś proporcji cechy należące do wszystkich trzech grup, a jednocześnie nie da się zaprzeczyć, że wymienione

– Dziecko: ufność, spontaniczność, autentyczność, niewinność, zachwyty nad światem¹⁷.

– Kobieta: płodność związana z pragnieniem dawania i podtrzymywania życia, co przejawia się w cechach, takich jak: troska, zaangażowanie emocjonalne, bezwarunkowa miłość, opiekuńczość¹⁸, a także prace domowe, np. przędzenie lub wyroby z gliny¹⁹.

– Mężczyzna: miłość obwarowana warunkami, zdobywanie, władza, reguły, konstrukcje²⁰.

W przypadku archetypu kobiety/matki przedstawione powyżej cechy w sposób wyraźny zbieżne są z racjami więzi/zobowiązań, przejawiającymi się w pierwszej kolejności i w sposób naturalny w ochronie swoich dzieci. Można by rzec, że ochrona swoich dzieci to prototyp racji więzi. Zauważmy, że archetyp zazębia się tu w interesujący sposób z biologicznym wymiarem człowieka i jest zbieżny chociażby z wynikami badań Fransa de Waala, który uważa, że „troska macierzyńska stanowi prototypową postać altruizmu”²¹. Jego teza jest właściwie jeszcze silniejsza od zaproponowanego tutaj potraktowania archetypowej troski macierzyńskiej jedynie jako prototypu racji więzi²². Zauważmy jednocześnie,

wyżej cechy archetypowe mają odniesienie do rzeczywistości w tym sensie, że np. dziecko zazwyczaj w większym stopniu posiada archetypowe cechy dziecięce, niż ma je dorosły mężczyzna itp.

¹⁷ Por. np. A. Miernik, *Domeny wyobraźni: Andersen i Jung*, Kraków 2015, s. 25. Cechy dziecięce są wyeksponowane w rozmaitych baśniach, nie tylko Andersena. Podobne cechy dziecka – szczerść, autentyczność, niewinność, widzimy zarówno w *Nowych szatach cesarza*, jak i w *Czerwonym kapturku*. Dziecko kojarzymy również z zależnością od rodziców, szczególności od matki, dlatego to archetyp kobiety/matki reprezentuje racje więzi/zobowiązań. Przywiązanie dziecka do rodziców nie reprezentuje racji tego typu, ponieważ miłość dziecka jest z natury egocentryczna i nastawiona na realizację swoich potrzeb.

¹⁸ Por. np. H. Poświatowska, *To my rodzimy mężczyzn*, w: *Wszystkie wiersze*, Kraków 2015, s. 311 oraz S. de Beauvoir, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2017.

¹⁹ Por. np. J. Żychlińska, *Przelamując (?) stereotyp – krótki szkic o roli i pozycji społecznej kobiety w pradziejach na przykładzie kultury łużyckiej*, w: *Kądziel – kołyska – łożo*, red. A. Głowacka-Penczyńska, K. Grysińska, M. Opióła-Cegiełka, Bydgoszcz 2017, s. 13–32.

²⁰ Działem nasyconym męskimi archetypami jest bez wątpienia Stary Testament, przy czym, tak jak w poezji, nie mają tam odniesienia do poziomu metaprzodmiotowego.

²¹ F. de Waal, *Bonobo i ateista*, tłum. K. Kornas, Kraków 2014, s. 77.

²² Oczywiście, nie należy wykluczać ewentualności, że tak jak twierdzi de Waal, można wszystkie typy altruizmu sprowadzić do więzi macierzyńskiej pod względem ich genezy (inaczej

że w wymiarze biologicznym również kobieta/matka jest w sposób silniejszy niż mężczyzna powiązana z racjami deontycznymi. Poszukując argumentów przemawiających za tym stwierdzeniem, można odwołać się np. do badań dokonanych przez Joshuę Greene'a²³, który starał się wykazać, że racje deontyczne biorą swój początek w ewolucyjnie ukształtowanej awersji do wyrządzania bezpośredniej, czynnej, fizycznej krzywdy²⁴. Jest to zbieżne z faktem, że kobiety czują większy opór przed stosowaniem bezpośredniej fizycznej agresji niż mężczyźni. Jeśli natomiast popatrzymy na archetypowe cechy męskie, zauważymy, że w jakimś stopniu wszystkie zawierają w sobie element bezosobowych reguł, oraz element walki i rywalizacji, które owe bezstronne reguły w jakimś sensie równoważą. Wiązą się one również ze skutecznością, co jest kompatybilne z faktem, że racje bezstronne, jeśli potraktowane są samoistnie, wyrażają się w etyce konsekwencjonalistycznej. W tym miejscu można postawić pytanie, na jakiej podstawie odwołuję się do wyników badań de Waala czy Greene'a przy okazji omawiania archetypów. Uważam, że pisanie o tych zagadnieniach w tym kontekście jest usprawiedliwione, ponieważ archetypy mają również podłoże biologiczne – biologia człowieka, w tym jego seksualność, prawdopodobnie była jednym z zasadniczych czynników mających wpływ na kształtowanie się archetypów²⁵.

Jeśli przyjrzymy się powyższym cechom, zauważymy również, że emocje naturalne, czyli te uwarunkowane bardziej biologicznie niż kulturowo²⁶, które mogłyby wspierać zasady etyczne, pełnią najmniejszą

mówiąc – korzystając z terminologii Nagela użytej przy okazji jego rozważań dotyczących ewolucji – pod względem historycznym, choć nie konstytutywnym). Zob. T. Nagel, *Mind and Cosmos...*, dz. cyt., s. 54–65.

²³ J. Greene, *Moral Tribes. Emotion, Reason and the Gap between them*, New York 2013, passim.

²⁴ Dodałabym tutaj, że tak wygląda geneza racji deontycznych, gdy patrzymy na nią od strony potencjalnego sprawcy. Gdy patrzymy od strony ofiary, wydają się one mieć źródło w okrzyku protestu.

²⁵ Oczywiście, ustalenie dokładnych relacji pomiędzy tymi zagadnieniami wymaga dodatkowych, szczegółowych badań.

²⁶ Odwołuję się tu do ogólnie przyjętego podziału na emocje pierwotne i wtórne, chociaż mam świadomość, że nie ma powszechnej zgody co do tego, na czym dokładnie polega pierwotność i wtórność emocji, ani co do tego, które emocje są pierwotne.

rolę w przypadku racji bezstronnych, odpowiadających archetypowym cechom męskim. W przypadku archetypowego pierwiastka męskiego emocje związane są głównie z elementem walki, ponieważ komponent emocjonalny pierwiastka męskiego związany jest z dążeniem do władzy, co z konieczności wiąże się z rywalizacją i agresją. Dlatego bezstronne racje moralne wydają się być czymś, co jest ustalane wbrew tym instynktom w celu ich ograniczenia i uczynienia ich bardziej cywilizowanymi i kontrolowanymi. W tej sytuacji racje bezstronne zdają się pojawiać niejako jako antidotum na emocje, co uwidacznia się w dwóch przeciwstawnych skłonnościach, tworzących bieguny: destrukcja – konstrukcja. W związku z tym, racje bezstronne, najmniej wzmacniane przez naturalny czynnik emocjonalny, są najczęściej w szczególności, sztuczny sposób wzmacniane przez istniejące społeczności, które tworzą systemy zasad regulujących postępowanie swych członków. W przypadku pierwiastka żeńskiego i odpowiadających im racji więzi, racje nie są antidotum na emocje, jako że archetypowe cechy podtrzymywania życia i troski o potomstwo nie potrzebują „antidotum”, lecz jedynie równoważenia przez inne typy racji. Archetypowe emocje kobiece służą głównie tworzeniu i podtrzymywaniu życia, zatem w znacznym stopniu stanowią naturalną podstawę racji więzi, a w sensie praktycznym – są ich wzmocnieniem. Cechą charakterystyczną tego typu racji jest jednak również stronniczość, która, nawet jeśli jest uzasadniona, nie jest wystarczająca, ponieważ wyraża tylko jeden, określony typ racji. Dlatego bezstronne reguły, będące wyrazem bezstronnych racji do działania, są niezbędne w systemie moralnym każdej społeczności, jednak są również, tak jak pozostałe typy racji, niewystarczające. Dla zilustrowania konfliktu racji, który jest jednocześnie konfliktem pomiędzy archetypem związanym z pierwiastkiem męskim (racje bezstronne, wyrażające się w sztywnych regułach) i żeńskim (racje więzi), można przytoczyć wiersz Anny Achmatowej pt. *Żona Lota*, który w sposób klarowny wyraża przedstawioną tutaj myśl:

Żona Lota

*I obejrzała się żona jego idąc za nim,
i obróciła się w słup solny
(Genesis 19:26)*

I szedł sprawiedliwy za posłem od Boga,
Ogromny i jasny, na górę szedł czarną.
Niewieście do ucha szeptała zaś trwoga:
Dość czasu, spójrz jeszcze, niech oczy ogarną

Czerwone budowle ojczystej Sodomy,
Obejście, gdzie przędłaś, i plac, gdzie tańczyłaś,
Z oknami pustymi dom tamten znajomy,
Gdzie dzieci mężowi miłemu rodziłaś.

Spojrzała – i w bólu śmiertelnym stężała
Żrenicą na próżno szukała już drogi,
I w sól przezroczystą zmieniło się ciało,
I zwinne do ziemi przyrosły jej nogi.

A któż miałby płakać po owej kobiecie?,
Wśród morza zagłady jej strata tak mała –
Lecz w sercu zachowam jedyną na świecie,
Co życie za jedno spojrzenie oddała²⁷.

Oczywiście, w odniesieniu do zawartości materialnej wartości i wyrażających ich racji nie może być w przedstawionym przykładzie mowy o prawdziwej rywalizacji racji i prawdziwym dylemacie moralnym, ponieważ niedopuszczalność czynu biblijnego Jahwe nie powinna budzić wątpliwości. Przykład ten jednak stanowi dobrą ilustrację konfliktu racji od strony formalnej i ponadto wpisuje się w typologię racji u Nagela, jak i wyraźnie odwołuje się do archetypów. Podobna

²⁷ A. Achmatowa, *Żona Lota*, przeł. A. Pomorski, w: *Wiersze*, Warszawa 1989, s.143–145.

(choć jedynie pod niektórymi względami) sytuacja występuje również w dramacie *Antygona*.

3. Czy przypadkowość podważa znaczenie archetypu?

Spróbujmy teraz rozpatrzyć uwagi krytyczne, jakie mogą pojawić się w odniesieniu do prób posłużenia się w etyce kategorią archetypu. Skupię się na analizach, które odnośnie do przydatności tego pojęcia przeprowadza Lem, ponieważ jego uwagi wydają się najbardziej adekwatne i wnikliwie. Pozwalają one zdystansować się do zaprezentowanej powyżej tezy, że archetypy można powiązać ze sferą racji oraz skłaniają do refleksji nad tym, czy po uwzględnieniu zarzutów wobec teorii archetypów, można je mimo wszystko uważać za czynnik, który ma znaczenie w filozofii moralnej.

Przedstawiony poniżej cytat ilustruje istotę argumentacji Lema:

Otóż teoria „archetypów” jest dość rozpaczliwą próbą uzgodnienia gry o regułach dowolnie zmiennych z postulatem absolutności tychże reguł – poprzez twierdzenie, iż to nie „absolut” wprost powiadamia nas o transcendentnym znaczeniu zjawisk, lecz to tylko my sami siebie niejako powiadamy przy pomocy mitów – o immanentnych strukturach podświadomości człowieka. [...] Teoria ta zaprzecza temu, jakoby mity powstawały w „międzyludziu” historii społecznej człowieka, że mogły być wyjściowo konfiguracjami losowymi i że to tylko pa-saż przez filtry historyczno-kulturowe, oblepiając je sensami i wartościami, nadał im godność szczególną. [...] A zatem chodzi o zredukowanie skutków stochastycznego procesu kulturowego – do pewnej stałej psychobiologicznej, do „konstanty mitologicznej człowieka. [...] Tajemnica mitów zostaje przetransportowana z zaświata – w świat, albowiem w sam środek naszych głów. Zaraz jednak pojawia się pytanie, skądże właściwie ona się tam wzięła? Co sprawia, że właśnie takie archetypy tkwią w ludzkich umysłach? [...] Archetyp jest tedy drugą zatajoną linią obrony „absolutu”²⁸.

²⁸ S. Lem, *Filozofia przypadku. Literatura w świecie empirii*, Kraków 1968, s. 359–360.

Można zrozumieć obawy Lema, że propagowanie teorii archetypów zostanie wykorzystane do prób uzasadnienia istnienia elementów nadnaturalnych i ich wpływu na kondycję człowieka. Lem uważa, że niebezpieczeństwo leży w nasuwającym się pytaniu: kto zaopatrzył istoty ludzkie w archetypy? Jednak to pytanie można zadać również w odniesieniu do wielu innych kategorii i archetypy nie stoją pod tym względem na uprzywilejowanej pozycji. Zatem nie kierują one w konieczny sposób ku myśleniu w kategoriach „absolutu” i mogą być rozpatrywane jako istotny element ludzkiej natury, a zarazem kultury, mający wpływ na kształtowanie się systemów etycznych, norm obyczajowych i konceptualizacji różnych elementów rzeczywistości. W związku z tym wydaje się, że uzasadnione jest postawienie pytania o relacje pomiędzy archetypami i systemami etycznymi, zarówno na płaszczyźnie opisowej, jak i normatywnej.

Lem zauważa, że tylko przypadkowo wzmocniona, niewielka część mitów „przedostała” się do naszej kultury²⁹. Zarzut ten jest uzasadniony, ponieważ można podać empiryczne przykłady, gdy mity w wersji pierwotnej mają, przynajmniej częściowo, przeciwstawny wydźwięk i morał niż te same opowieści wchłonięte i przekształcone przez kulturę o zupełnie innej wrażliwości. Taka sytuacja występuje np. w przypadku mitów sumeryjskich i ich znacznie późniejszej wersji biblijnej³⁰. Można na takich przykładach prześledzić, jakie elementy wchodzące w skład danego archetypu są wynikiem historycznych uwarunkowań³¹. Zarzut Lema jest więc zasadny, przede wszystkim jeśli chodzi o traktowanie treści mitów i występującego w nich przesłania jako powszechnie prawomocnego, normatywnego wyznacznika. Jednak samo istnienie archetypów wydaje się mieć charakter uniwersalny i wydają się być one

²⁹ Zob. S. Lem, *Filozofia przypadku...*, dz. cyt., s. 421. Jednocześnie trzeba pamiętać, że mit czy opowieść są często nasycone wieloma archetypami, więc stanowią już bardzo złożoną postać manifestacji archetypów.

³⁰ W celu zapoznania się z mitologią sumeryjską zob. np. N. S. Kramer, *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. J. Olkiewicz, Warszawa 1961; M. Bieliński, *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1973 lub K. Łyczkowska, K. Szarzyńska, *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1986.

³¹ W związku z powyższym elementy zaproponowane w tym artykule, które składają się na omówione przeze mnie archetypy, można potraktować jedynie jako pewną hipotezę roboczą, stanowiącą punkt wyjścia do dalszych badań.

dosyć mocno sprzęgnięte z ludzką psychiką. W mitach zawierających archetypy spotykają się takie elementy, jak potrzeby, pragnienia, tęsknoty z jednej strony, a obawy i przestrogi z drugiej. W tym sensie archetypy wyrażone w formie mitu, czy szerzej – opowieści (np. podania ludowego), wydają się być szczególnym „miejszem” sprzężenia elementów naturalistycznych (pragnienia, lęki) i normatywnych (morał, rada, zalecenie). Zatem, mając na uwadze rozważania Lema na temat minimum i luzu kulturowego, można zadać pytanie, czy w dziedzinie archetypów, jak i w całej etykogenezie, nie mogłoby istnieć właśnie takie minimum, otoczone sferą przypadkowego luzu. Obserwacja archetypów wyrażonych w postaci mitów ujawnia zarówno pewne elementy wspólne, jak i różnorodne, często przeciwstawne treści. Być może takie cechy archetypu, jak niezmienność, konieczność i nieprzypadkowość charakteryzują tylko owo minimum, które może mieć charakter tak ogólny, że niemal (lub nawet faktycznie) formalny. Takie rozumienie archetypów z pewnością pomniejsza ich znaczenie, natomiast pozostawia otwartą kwestię przydatności samej kategorii w teorii etycznej, zarówno w wymiarze opisowym, jak i normatywnym.

Z pewnością takie spojrzenie na archetypy „z zewnątrz” prowadzi do wniosku, że nawet jeśli faktycznie stanowią one istotny wkład w tworzenie etyki i całej kultury, to nie są w stanie poprzez mit czy opowieść przekazać nam prawd absolutnych – ponieważ nie jest możliwe precyzyjne oddzielenie tego, co pojawiło się w historii na zasadzie „luzu”, od tego, co jest wynikiem biologicznej lub kulturowej konieczności. Zatem archetyp nie przekazuje absolutnych prawd ani w sensie deskryptywnym, ani normatywnym. Mimo to wydaje się, że przypadkowość archetypów nie dezawuuje ich jako źródła informacji o ludzkiej naturze lub o kondycji człowieka. To, że mogło nastąpić A, a nie B, nie zmienia tego, że nastąpiło B i wpłynęło w ten sposób na naturę człowieka i jego psychiczne skłonności i możliwości. Warto zauważyć, że przypadkowość archetypów może przejawiać się na kilku poziomach, ponieważ może być tak, że już na najgłębszym, biologicznym i przedkulturowym poziomie ewolucja miała wpływ na ukształtowanie się pewnych archetypów, a może też być tak, że dany archetyp jest skutkiem działania czynników

znajdujących się bardziej w sferze kulturowego luzu. Pomimo że kategoria wrodzoności też jest niepełna i była wielokrotnie nadużywana i upraszczana, można stwierdzić, że w zależności od tego, czy na ukonstytuowane się określonych archetypów miały wpływ czynniki bardziej biologiczne czy raczej historyczne i kulturowe, są one bardziej lub mniej „wrośnięte” w psychikę człowieka i efekt owych przypadkowych czynników może zostać zmieniony łatwiej lub trudniej (lub wcale). Przykładem takiej niejednoznacznej kategorii związanej z archetypami jest z pewnością religijne rozumienie nieczystości, którego genezę psychologowie ewolucyjni plasują w biologicznych mechanizmach pozwalających unikać niejadalnych roślin. To jednak, jak arbitralne formy przybrało w historii cywilizacji ludzkiej oraz to, że zostało powiązane głównie z kobiecą fizjologią, a nawet samą kobiecością i związanymi z nią cechami³², wykracza poza sferę biologicznych przystosowań i wyraża patriarchalny sposób postrzegania rzeczywistości³³. Można zadać pytanie, czy jakkolwiek element tego archetypu ma wartość uniwersalną. Wydaje się, że w tym przypadku można mówić jedynie o uniwersalności w ramach uwarunkowań biologicznych związanych z dążeniem do przetrwania – czyli takim najogólniejszym wyrazem tego archetypu byłoby zalecenie ostrożności w badaniu zastanego środowiska. Taka ogólna treść w tym przypadku nie wydaje się mieć wiele wspólnego z normami moralnymi, natomiast dotyczy dziedziny racjonalności praktycznej, a konkretnie roztropności. Spójrzmy teraz na inny przykład, a mianowicie na omówione wcześniej racje więzi, które zostały zilustrowane w nasyconym archetypami wierszu Achmatowej. Po „obciosaniu” przedstawionych w nim archetypów z czynników kulturowych, widzimy, że wyrażone poprzez archetyp racje więzi nadal wynikają z troski o najbliższych, czyli kulturowy luz w tym przypadku jest znikomy, ponieważ znajdujemy się

³² Por.: „Tak postępują wszystkie religie, dostęp do świętości uzależniające od gestu oczyszczenia się od tego, co fizjologiczne, a co jest śladem matczynej obecności cielesnej” (M. P. Markowski, *Wprowadzenie do pism Julii Kristewej*, w: J. Kristeva, *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyziński, Kraków 2007, s. XX).

³³ Oczywiście nie pozostał on bez wpływu na to, jak kobiety postrzegają same siebie. Zob. np. S. de Beauvoir, *Druga płeć*, dz. cyt., np. s. 108–111, 114–115, 128–129, 217, 220–221, 338–341, 683–684.

z zasadzie w tym punkcie, z którego wyszliśmy³⁴. Pomimo że możemy tłumaczyć troskę o najbliższych preferowaniem własnych genów, to i tak często wymaga ona wielkiej dozy altruizmu i poświęcenia, a zatem nie może być – w przeciwieństwie do omówionej wcześniej religijnej kategorii nieczystości – sprowadzona do zwykłej roztropności. Być może takie „obciosanie” określonych archetypów, zasad i racji z „kulturowego luzu”, w celu sprawdzenia, co z nich pozostanie, może chociaż częściowo przyczynić się do lepszego rozeznania, w jakim stopniu dana zasada ma faktycznie charakter moralny.

Podsumowanie

Można dyskutować, czy to, co pozostaje po wyłuskananiu uniwersalnego pierwiastka z poszczególnych archetypów (uniwersalność nie oznacza w tym przypadku absolutności, lecz jedynie powszechność), jest satysfakcjonujące pod względem wysuwanych wobec nich oczekiwań. Jeśli uwzględnimy zarzuty postawione przez Lema, może się okazać, że Motycka nadaje im zbyt wielką rangę³⁵, chociaż trzeba zaznaczyć, że ona również (jak i Jung), podkreśla przypadkowość, w którą obrastają archetypy w takiej wersji, w jakiej są one poznawalne:

³⁴ Nie oznacza to, że nie występuje tu luz (czyli omawianym kontekście: przypadkowość) na głębszym poziomie, to znaczy moglibyśmy sobie wyobrazić, że konstrukcja biologiczna człowieka ewoluowała inaczej, dlatego racje więzi nie mają niezmiennego i prawomocnego charakteru na poziomie „kosmicznym”.

³⁵ To, jak wielkie znaczenie Motycka nadaje archetypom, dobrze ilustruje następujący fragment jej publikacji: „[N]agle – jak w pigułce – zobaczyłam, w jaki sposób przez pryzmat Junga koncepcji archetypu i nieświadomości zbiorowej filozofia nauki może wyjść z kryzysu, i że w ogóle z kryzysu wyjść może (była to raptowna inwazja treści likwidującej zastany, a gnębiący mnie problem filozoficzny, usuwającej „anomalie”). Pamiętam, jak natychmiast z drżeniem rąk i z wypiekami na twarzy rzuciłam się do pospiesznego wertowania stojących na półce mojej biblioteki prac Junga i z zapierającym dech zdumieniem „odkrywałam” je zupełnie na nowo i inaczej [...]” (A. Motycka, *Filozofia nauki a psychologia obiektywna Junga*, w: *Spotkania z Jungiem*, red. J. Karpowicz, Warszawa 2007, s. 127). W świetle Nagelowskiej koncepcji dwóch perspektyw warto zauważyć, że zacytowany fragment wydaje się dobrze ilustrować „wewnętrzne” spojrzenie na archetypy, podczas gdy cytowane wcześniej uwagi Lema mają zdecydowanie bardziej charakter „zewnątrzny”. Oba zaprezentowane tu spojrzenia na archetypy wydają się mieć znaczenie dla filozofii.

Ponieważ aktualizacja pozaczasowego archetypu *per se* zawsze jest realizowana środkami wyrazu typowymi dla określonej epoki, a więc uczasowionymi, przygodność tych realizacji sprawia, iż archetypy domagają się odnawiania (np. w dobie kryzysu, w sytuacjach granicznych „budzą się” archetypy). Archetyp jest więc po-znawczo dostępny tylko w swoich aktualizacjach, a więc – obarczony przygodnością środków, które go wyrażają w postaci obrazów, symboli lub idei³⁶.

Zatem rozbieżność pomiędzy Motyczką i Lemem pojawia się nie tyle w samym rozpoznaniu przypadkowości związanej z tą postacią, w jakiej archetypy przedostają się do świadomości człowieka i jego kultury, ile w ocenie tego, jak głęboko sięga przypadkowość związana z archetypami oraz we wnioskach, jakie wyprowadzane są w wyniku rozpoznania tej przypadkowości.

Pomimo biologicznych i historycznych (a zatem przypadkowych) uwarunkowań archetypów, trudno całkowicie odmówić im znaczenia, jeśli chodzi o namysł nad zjawiskiem normatywności, w tym moralności. Wprawdzie można wyobrazić sobie, że archetypy nie istniałyby, tak jak można wyobrazić sobie, że są inne, czy w sensie formalnym, czy też materialnym. Jednak faktem jest, że istnieją i przejawiają się w określonej postaci, chociaż nie są wytworem konieczności. Zatem, chociaż nie są w stanie przekazać żadnych informacji na temat absolutu lub niezmiennych norm lub praw, to wydaje się, że nie są pozbawione wartości, jeśli chodzi o informacje dotyczące ludzkich pragnień, obaw i możliwości, częściowo faktycznych, a częściowo takich, przez pryzmat których człowiek sam siebie postrzega. Dalsze badania i dyskusja na polu rozważań etycznych mogą dotyczyć kwestii, w jakim stopniu archetypy faktycznie domagają się urzeczywistnienia oraz w jakim stopniu i pod jakim względem owo domaganie się jest normatywne zobowiązujące, a w jakim jedynie psychologicznie zniewalające. Takie badania prawdopodobnie nie będą istotne dla takich teorii, jak konsekwencjonalizm czy etyka kantowska, które chcą abstrahować od natury człowieka, podlegającego określonym uwarunkowaniom i ograniczeniom. Natomiast

³⁶ A. Motycyka, *Filozofia nauki a problem intuicji*, w: *Wiedza a intuicja*, dz. cyt., s. 272.

nie pozostają one bez znaczenia, jeśli próbuje się tworzyć teorię etyczną uwzględniającą biologiczno-psychologiczne uwarunkowania człowieka jako adresata postulatów etycznych. Przedstawione w artykule szkicowe powiązanie pewnych podstawowych archetypów z proponowanymi przez Nagela typami racji jest próbą wykazania, że badanie roli archetypów w tworzeniu kultury, instytucji społecznych i systemów etycznych może również uwzględniać analizę relacji pomiędzy archetypami i proponowaną typologią racji do działania.

Bibliografia

- Achmatowa A., *Wiersze*, Warszawa 1989.
- Beauvoir S. de, *Druga płeć*, przeł. G. Mycielska, M. Leśniewska, Warszawa 2017.
- Bielicki M., *Zapomniany świat Sumerów*, Warszawa 1973.
- Greene J., *Moral Tribes. Emotion, Reason and the Gap between Them*, New York 2013.
- Jung C. G., *Archetypy i symbole: pisma wybrane*, przeł. J. Prokopiuk, Warszawa 1993.
- Kramer S. N., *Historia zaczyna się w Sumerze*, przeł. J. Olkiewicz, Warszawa 1961.
- Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, przeł. M. P. Markowski, R. Rzyński, Kraków 2007.
- Lem S., *Filozofia przypadku. Literatura w świecie empirii*, Kraków 1968.
- Łyczkowska K., Szarzyńska K., *Mitologia Mezopotamii*, Warszawa 1986.
- Markowski M. P., *Wprowadzenie do pism Julii Kristevej*, w: Kristeva J., *Czarne słońce. Depresja i melancholia*, Kraków 2007.
- Miernik A., *Domeny wyobraźni: Andersen i Jung*, Kraków 2015.
- Motycka A., *Nauka a nieświadomość: filozofia nauki wobec kontekstu tworzenia*, Wrocław 1998.
- Motycka A., *Filozofia nauki a psychologia obiektywna Junga*, w: *Spotkania z Jungiem*, red. J. Karpowicz, Warszawa 2007, s. 125–141.
- Nagel T., *The Possibility of Altruism*, Princeton 1979.
- Nagel T., *Widok znikąd*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 1997.
- Nagel T., *Pytania ostateczne*, tłum. A. Romaniuk, Warszawa 1997.
- Nagel T., *Secular Philosophy and the Religious Temperament: Essays 2002–2008*, Oxford 2009.

- Nagel T., *Mind and Cosmos: Why the Materialist Neo-Darwinian Conception of Nature Is Almost Certainly False*, New York–Oxford 2012.
- Poświatowska H., *Wszystkie wiersze*, Kraków 2015.
- Pyka M., *Działanie, moralność, podmiotowość: wokół myśli Thomasa Nagela*, Kraków 2016.
- Waal F. de, *Małpy i filozofowie. Skąd pochodzi moralność?*, tłum. B. Brożek, M. Furman, Kraków 2013.
- Waal F. de, *Bonobo i ateista. W poszukiwaniu humanizmu wśród naczelnych*, tłum. K. Kornas, Kraków 2014.
- Wiedza a intuicja*, red. A. Motycka, Warszawa 2008.
- Wiedza a wartości*, red. A. Motycka, Warszawa 2001.
- Żychlińska J., *Przełamując (?) stereotyp – krótki szkic o roli i pozycji społecznej kobiety w pradziejach na przykładzie kultury łuzycyckiej*, w: *Kądział – kołyska – łożo*, red. A. Głowacka-Penczyńska, K. Grysińska, M. Opióła-Cegielka, Bydgoszcz 2017.

Abstrakt

Próba analizy typologii racji Thomasa Nagela z uwzględnieniem kategorii archetypu

Artykuł jest próbą spojrzenia na zaproponowaną przez Thomasa Nagela typologię racji do działania w świetle teorii archetypów, w celu wstępnego zbadania, czy kategoria archetypu może przyczynić się do lepszego rozumienia poszczególnych typów racji. W artykule wykorzystane zostały badania nad znaczeniem archetypów w filozofii przeprowadzone przez Alinę Motycką oraz uwagi krytyczne, które przeciwko zasadności posługiwania się kategorią archetypu wysunął Stanisław Lem. Odniesienia do spostrzeżeń powyższych filozofów pozwoliły na zajęcie wyważonego stanowiska. Z jednej strony uwidacznia się przydatność archetypów do pogłębionego rozumienia natury i kondycji człowieka, a z drugiej strony, nie można zaprzeczyć, że ich potencjał normatywny jest ograniczony, nie tylko ze względu na wpisana w nie przypadkowość, ale również dlatego, że nie istnieje algorytm, który by w sposób jednoznaczny pozwalał na wysuwanie twierdzeń dotyczących norm i wartości w oparciu o istniejące archetypy.

Słowa kluczowe

archetyp, przypadkowość, racje do działania, Thomas Nagel, Alina Motycka, Stanisław Lem

Abstract

An Attempt to Analyze the Typology of Thomas Nagel's Reasons for Action with Reference to the Category of Archetype

The article is an attempt to look at Thomas Nagel's proposed typology of reasons for action in the light of the theory of archetypes, carried out in order to investigate whether the category of archetype can contribute to a better understanding of particular types of reasons. The article uses the results of research on the meaning of archetypes in philosophy carried out by Alina Motycka, and takes into account the critical remarks against the legitimacy of using the archetype which were put forward by Stanisław Lem. References to the observations of the above philosophers allowed for a balanced position on this issue, which recognizes the usefulness of archetypes to a deeper understanding of human nature but at the same time emphasizes that their normative potential is limited, not only due to their randomness, but also because there is no algorithm which would allow to draw direct conclusions about norms and values on the basis of existing archetypes.

Keywords

archetype, randomness, reasons for action, Thomas Nagel, Alina Motycka, Stanisław Lem