



Logos i Ethos



tom 30^o 2024^o numer 1
volume 30^o 2024^o issue 1

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Logos i Ethos

tom 30^a 2024^a numer 1
volume 30^a 2024^a issue 1

półrocznik
semiannual

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

Redakcja naukowa ▣ Editorial team

Amadeusz Pala (redaktor naczelny ▣ editor-in-chief), Anna Smoleń (sekretarz redakcji ▣ editorial assistant), Grzegorz Hołub (członek redakcji ▣ editorial member), Marek Urban (członek redakcji ▣ editorial member)

Adres redakcji ▣ Editorial office

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydział Filozoficzny · 31-002 Kraków · ul. Kanoniczna 9
tel. 12 889 86 08 · logosiethos@upjp2.edu.pl · <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Rada naukowa ▣ Scientific council

Członkowie rady naukowej afiliowani w Polsce (w kolejności alfabetycznej): Tadeusz Biesaga (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Aleksander Bobko (Uniwersytet Rzeszowski, Instytut Socjologii), Piotr Duchliński (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Piotr Stanisław Mazur (Akademia Ignatianum w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Kazimierz Mrówka (Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii), Tereza Obolevitch (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny), Paweł Rojek (Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii), Władysław Zuziak (Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Wydział Filozoficzny)

Members of the Scientific Council affiliated abroad (in alphabetical order): Gennadii Aliaiev (Dnipro University of Technology, Department of Philosophy, Ukraine), Juan Manuel Burgos (CEU San Pablo University, Department of Philosophy, Spain), Maryse Dennes (Bordeaux Montaigne University, Department of Philosophy, France), Joaquín García-Huidobro (University of the Andes, Department of Philosophy, Chile), Balázs Meze (Pázmány Péter Catholic University, Department of Philosophy, Hungary), Lenka Naldoniova (University of Ostrava, Department of Arts, the Czech Republic), Zlatica Plašienkova (Comenius University Bratislava, Department of Philosophy, Slovakia) Tomas Sodeika (University of Vilnius, Department of Philosophy, Lithuania), Regula Zwahlen (Universität Freiburg, Department of Philosophy, Switzerland)

Recenzenci ▣ Reviewers

Lista wszystkich recenzentów jest dostępna na stronie internetowej czasopisma. Nazwiska recenzentów dla poszczególnych publikacji nie są ujawniane. ▣ The list of all reviewers is available on the journal's website. The names of reviewers for individual publications are not revealed.

Korekta ▣ Proofreading

Język polski: Renata Komurka, Jadwiga Zięba

Projekt i łamanie ▣ Layout and DTP

Piotr Pielach

Copyright © 2024 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISSN 0867-8308 (print) ▣ ISSN 2391-6834 (online)

Publikacja finansowana przez Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie.
Pełne teksty artykułów są dostępne na <https://czasopisma.upjp2.edu.pl/logosiethos>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie · Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków · ul. Bobrzyńskiego 10
tel. 12 422 60 40 · wydawnictwo@upjp2.edu.pl · <https://ksiegarnia.upjp2.edu.pl>

Spis treści

Table of contents

Artykuły Articles

- Rev. Piotr Karpiński 7
Searching for relationship. Eros as a model of intersubjective relation
in approach of Michel Henry and Christos Yannaras
- Witold M. Nowak 27
Ojkofofilia i piękno. Roger Scruton wobec kryzysu ekologicznego
- Marek Drwięga 49
Rozważania o przemocy
- Tadeusz Sierotowicz 69
Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej
- Elżbieta Łukasiewicz 95
Antyredukcyjność w epistemologii świadectwa a wykładniki
autorytetu i źródła informacji w językach naturalnych
- Joanna Mysona Byrska 117
Kłopoty z dobrem wspólnym w świecie merytokracji

Recenzje Reviews

- Karolina Fiutak 141
Louis-Bertrand Geiger — tomista i fenomenolog.
Recenzja: L.-B. Geiger OP, „Fenomenologia i tomizm” oraz inne pisma
filozoficzne. Wybór tekstów, tłumaczenie z j. francuskiego, opracowanie
i wprowadzenie ks. dr D. Radziechowski, Wydawnictwo Towarzystwa
Naukowego „Societas Vistulana”, Kraków 2022, ss. 183

Milena Cygan 149

Wokół sporu o naturę człowieka. Recenzja: B. Hare, V. Woods, „Przetrwają najżycielsi. Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa?”, tłum. K. Kalinowski, Copernicus Center Press, Kraków 2022, ss. 279

Konrad Dydak Rycyk OFM 163

Labirynt, wejście i wyjście. Przyczynek do kwestii metodologicznych i merytorycznych w badaniu filozofii antycznej. Recenzja: T. Dace, „Zeno and Einstein” (2023)

ARTYKUŁY

ARTICLES

Rev. Piotr Karpiński

 <https://orcid.org/0000-0002-1692-3876>

The Pontifical University of John Paul II in Krakow

 <https://ror.org/0583g9182>

Searching for relationship. Eros as a model of intersubjective relation in approach of Michel Henry and Christos Yannaras

 <https://doi.org/10.15633/lie.30101>

Abstrakt

Szukając relacji. Eros jako model relacji intersubiektywnej w ujęciu Michela Henry'ego i Christosa Yannarasa

Jest czymś paradoksalnym, że filozoficzne ujęcie relacji początkowo w ogóle nie odnosiło się do sfery intersubiektywnej. Co więcej, w interpretacji metafizycznej relacja jest czymś pochodnym w stosunku do tego, co wiąże. Zagadnienie intersubiektywności doczekało się wstępnych przemyśleń dopiero w drugiej połowie XIX wieku, zaś za sprawą fenomenologii, zwłaszcza francuskiej wysunęło się na pierwszy plan. Po odrzuceniu Husserlowskiej koncepcji poznania Innego jako Alter ego to w tym środowisku wypracowane zostały główne modele relacji międzyludzkich, wśród których doniosłe miejsce zajmuje fenomen erotyczny. Artykuł przedstawia relację erotyczną w dwóch ujęciach: Michela Henry'ego i Christosa Yannarasa, które choć wydają się *prima facie* sprzeczne, to jednak ciekawie uzupełniają się i naświetlają nawzajem. U obu relacja erotyczna jest pierwszorzędym sposobem przeżywania życia, a jej fundamentem jest pragnienie. Obaj żywią przekonanie, że Eros jest relacją tragiczną, świadczącą o naszej skończonej kondycji. U obu opisy relacji erotycznej są niezwykle realistyczne, włączając w nią także konflikt i cierpienie. Obaj dokonują dekonstrukcji ego, której przejawem jest właśnie wydarzenie miłości. Wreszcie obaj rozwijają fenomenologię życia i umieszczają w jej sercu relację. Dzięki zestawieniu opisów Henry'ego i Yannarasa relacja erotyczna jawi się jako jednocześnie konieczna i niemożliwa, a więc jako paradoks.

Słowa kluczowe: ego, Eros, fenomenologia, Henry, pożądanie, relacja, Yannaras, życie

Abstract

Searching for relationship. Eros as a model of intersubjective relation in approach of Michel Henry and Christos Yannaras

It is paradoxical that the philosophical approach to relations initially did not refer to the intersubjective sphere at all. Moreover, in the metaphysical interpretation, the relation is something derived from what it binds. The issue of intersubjectivity received initial consideration only in the second half of the 19th century, and thanks to phenomenology, especially French, it came to the fore. After rejecting Husserl's concept of knowing the Other as Alter ego, it was in this environment that the main models of interpersonal relations were developed, among which the erotic phenomenon occupies a significant place. The paper presents the erotic relationship in two perspectives: by Michel Henry and Christos Yannaras, which seem prima facie contradictory, but they complement and illuminate each other in an interesting way. For both philosophers, the erotic relationship is the primary way of experiencing life, and its foundation is desire. Both are convinced that Eros is a tragic relation, testifying to our finite condition. In both, the descriptions of the erotic relationship are extremely realistic, including in it also conflict and suffering. Both perform the deconstruction of the ego, which manifests itself in the event of love. Finally, both develop the phenomenology of life and place relationship at its heart. Thanks to the juxtaposition of Henry's and Yannaras's descriptions, the erotic relationship appears as both necessary and impossible, and thus as a paradox.

Keywords: desire, ego, Eros, Henry, life, phenomenology, relation, Yannaras

The philosophical approach to relation initially did not refer to the intersubjective sphere at all. Moreover, in the metaphysical interpretation, the relation is something derived from what it binds. The issue of intersubjectivity received initial consideration only in the second half of the 19th century, and thanks to phenomenology, especially the French one, it came to the fore. After rejecting Husserl's concept of knowing the Other as *Alter ego*, it was in this environment that the main models of interpersonal relations were developed, among which the erotic phenomenon occupies a significant place¹. The latter is nothing more than a love relationship between two people. At the same time, it is also a privileged situation to directly experience of the other person through the stimulated body in the very essence of his or her life.

Eros is something paradoxical. On the one hand, Renaud Barbaras notes that it is assigned to the sphere of affectivity, and therefore radically opposed to the area of knowledge. Even if it means a relationship with the Other, it reveals nothing and does not allow us to know anything. On the contrary, it assumes that its object is already known in order to be able to refer to it, which Husserl himself emphasized by pointing to the priority of objectifying acts over non-objectifying acts². Accordingly, desire neither establishes nor reveals its object, which has been previously given in representation. In short, something must first be an object in order to be secondarily an object of desire. In this approach, cognition and Eros are two modes of relation that are irreducible to each other.

On the other hand, a phenomenological treatment of Eros must take into account Husserl's very definition of intentional consciousness as a goal striving for its fulfillment. Desire is an essential feature of consciousness, it takes place in the area of cogito. It is the relation between consciousness and the object. What for some was an obscuration of knowledge, for others becomes a privileged model of relations and references to the Other, which cannot be included in a purely objectifying structure. And it is this approach to Eros that dominates in phenomenology.

1 In the area of French phenomenology, at least three concepts of intersubjectivity can be identified: Sartre's concept of the gaze of the Other, the concept of interiorized otherness (Lévinas, Henry) and the concept of the erotic phenomenon (Lévinas, Henry, Marion, etc.).

2 Cf. R. Barbaras, *L'Eros et la désublimation du désir*, "Alter. Revue de phénoménologie" (2012) no 20, p. 13.

In contemporary phenomenology, we can talk about a renaissance or at least increased interest in erotic topics, which some even call the “erotic turn”³. This is evidenced by the works of Christos Yannaras (*Variations on the Song of Songs*⁴; *Person and Eros*⁵); Michel Henry (*Incarnation. A philosophy of flesh*⁶); Jean-Luc Marion (*The erotic phenomenon*⁷), or Jean-Louis Chrétien (*La symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*⁸).

In this paper, I would like to present the erotic relation from two perspectives: Michel Henry’s and Christos Yannaras’, which, although *prima facie* seeming contradictory, interestingly complement and illuminate each other. M. Henry addressed the issue of erotic relation in the work *Incarnation*. However, the detailed phenomenological descriptions of this relation are somehow obscured by the negative result of his research: one lover will never reach the other in his experience of life, which he calls the “failure of Eros”⁹. A completely different approach is presented by the Greek theological philosopher Christos Yannaras, who distinguishes two “modes” of existence: natural and erotic. In the natural mode, a person remains egoistic and fights for his or her own satisfaction and survival, while in the erotic mode he reaches life and functions in relationships. *Variations on the Song of Songs* by Yannaras contain extremely interesting phenomenological descriptions of a love relationship.

The sense of juxtaposing the thoughts of Henry and Yannaras is not obvious. While for Yannaras the theme of Eros is a way of being in a relationship and opening up to life, which means accepting a person, in Henry’s case the lovers are confronted with the impossibility of radically knowing each other, that is, their own experience of life, through erotic union. While Yannaras describes the erotic mode of being as an everyday way of communion with

3 P. Karpiński, *Zwrot erotyczny w fenomenologii francuskiej?*, “Ruch Filozoficzny” 77 (2021) no 1, p. 90.

4 Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, tr. N. Russell, Brookline 2005.

5 Ch. Yannaras, *Person and Eros*, tr. N. Russell, Brookline 2007.

6 M. Henry, *Incarnation. A philosophy of flesh*, tr. K. Hefty, Evanston 2015.

7 J.-L. Marion, *The erotic phenomenon*, tr. S. E. Lewis, Chicago 2006.

8 J.-L. Chrétien, *La symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris 2005.

9 M. Henry, *Incarnation*, p. 229. Cf. P. Karpiński, *Porażka erosa w fenomenologii Michela Henry’ego*, in: *Motyw miłości w wybranych tekstach literackich i innych dziedzinach kultury*, eds. P. Szymczyk, E. Chodźko, Lublin 2018, pp. 43–52.

the Other, Henry sees in the erotic relation the experienced impossibility of the very communion.

However, following the analyzes of Natalie Depraz¹⁰, many similarities can be identified between both thinkers. Firstly, in both of them the desire drive comes to the fore in an erotic relationship. Secondly, both of them believe that Eros is a tragic relationship, proving the finiteness of our condition. Thirdly, in both of them the descriptions of the erotic relationship are extremely realistic, including conflict and suffering. Fourthly, both of them perform the deconstruction of the ego, which manifests itself in the event of love. Fifthly, they both develop the phenomenology of life and place at its heart the erotic relationship with such categories as risk and difficulty, where authenticity goes in pair with discomfort. In short, the juxtaposition of Yannaras' and Henry's thoughts not only allows their valuable analyzes to resonate better, but above all it places the Yannaras' ontology of the erotic relationship against the background of the Henry's phenomenology of life.

Eros and desire

Eros is understood as ontological tension and orientation towards the other, striving for union with the other, gravitation towards him. The dynamics of this pursuit is much more important than its result in the form of, for example, a child or marriage. What is unique is its internal strength and mechanism that allows an erotic relationship to survive regardless of the objective, external situation. Both Yannaras and Henry agree that the internal force of the erotic relationship and its "mechanism" is desire, and even drive. A characteristic feature of both philosophers is that they draw inspiration in this area from psychoanalytic thought (both Lacan and Freud), but also, which may seem surprising, from the patristic tradition.

¹⁰ N. Depraz, *Eros et relation. Puissance générative et engendrement mutuel des pensées de Michel Henry et Christos Yannaras*, "Alter. Revue de phénoménologie" (2012) no 20, pp. 27–38; N. Depraz, *Phénoménologie de la chair et théologie de l'erôs*, in: Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, ed. J.-F. Lavigne, Paris 2006, pp. 167–181.

Yannaras writes: “In the positivist language of psychoanalytic realism, the desire is difficult to define. It is the libido — the erotic desire for a relationship of fulfillment. What every human being seeks, from the moment of separation from the womb, is the immediacy and fullness of a relationship — *coessentia*. Not to be, at first, as a biological self and then to have relationships, but rather to draw existence from relationship — to exist as an event of relationship”¹¹. Yannaras refers to the thoughts of the Viennese psychoanalyst Igor A. Caruso, whom he comments in the work *Person and Eros*: “The immediate experience of relation confirms the relative or even conventional character of the semantic differentiations of the natural energy: the human glance, the expression of the face, the gesture, the articulated thought, the manifestation of love — are these expressions of the soul or body? Modern depth psychology (“Tiefenpsychologie”) has been shown experimentally how difficult it is to make real distinctions between different areas of experience”¹². It can be said that, according to Yannaras, the drive of erotic desire is a natural energy and a basic impulse that occurs earlier and below all human divisions into body, soul and spirit.

Already in the work *The genealogy of psychoanalysis* (*Généalogie de la psychanalyse*) from 1985, Michel Henry revealed his interest in primary affectivity and presented its criticism¹³. However, in the work *Incarnation*, drive is for him a synonym for transcendental affectivity and a pathos-filled force: “every force in itself is full of pathos, and at bottom that is what the concept of drive, without knowing it, in fact expresses”¹⁴. Pathos means the ability to experience, or self-affection. Drive is a force striving towards the Other, but one that wants to experience it.

Desire, however, cannot be understood too mechanically. It is definitely a force that also has a spiritual dimension. That is why Yannaras and Henry refer to Saint Gregory of Nyssa and his theological concept of desire. This fourth-century theologian presented desire as *epectasy*, Greek

11 Ch. Yannaras, *Psychoanalysis and Orthodox anthropology*, in: *Personhood*, ed. J. T. Chirban, London 1996, p. 84.

12 Ch. Yannaras, *Person and Eros*, p. 48.

13 M. Henry, *The genealogy of psychoanalysis*, tr. D. Brick, Stanford 1993.

14 M. Henry, *Incarnation*, p. 158.

epektasis — a term used to describe the soul’s eternal movement into God’s infinite being. Gregory borrows this term from the *Letter to the Philippians*, where Saint Paul writes that he considers everything as less than nothing and strives to know Jesus Christ: “Not as if I had even now got the reward or been made complete: but I go on in the hope that I may come to the knowledge of that for which I was made the servant of Christ Jesus. Brothers, it is clear to me that I have not come to that knowledge; but one thing I do, letting go those things which are past, and stretching out [*epekteinomenos*] to the things which are before, I go forward to the mark, even the reward of the high purpose of God in Christ Jesus” (Phil 3:12–14). *Epectasy* is a movement towards the desired, a search that does not satisfy us with what we have already achieved and always leads further from what we are. Jean Daniélou describes the experience of *epektasis* as follows: “It is both the most demanding in the order of self-emptying and the gentlest in the order of tasting God. And this double state, which is both possession and exit, is what Saint Gregory described with the term *epektasis*”¹⁵. The word itself expresses this duality of movement: on the one hand *epi* — possession, the real grasping of something, in this case the presence of God in the soul, on the other hand *ek* — the coming out of oneself, the infinite irreducibility of God to the soul that always comes out yourself in the ecstasy of love. Therefore, desire is not an expression of lack in the sense of deprivation or even frustration, but a full and intense test of inner mobilization. In desire, stability (*stasis*) and movement (*kinesis*) are actually the same thing.

Jean-Yves Leloup says similarly about “Gregorian Eros”: “This kinship with infinity makes human an unsatisfied animal, a creature of desire”¹⁶. Desire, therefore, does not come from man, but results from his affinity with the divine nature to which he strives. It can be said that the patristic *epectasy* well reflects what Yannaras calls “self-transcendence” and Henry “auto-generation”. In this way, we have shown the first feature of Eros, which is the desire — striving

15 J. Daniélou, *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944, pp. 321–322.

16 Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, présenté par J.-Y. Leloup, traduit par J. Daniélou, Paris 1993, p. 33.

hard for something or someone. It is not a blind mechanism, but an energy permeating all dimensions of human.

The tragedy of Eros

If Eros is a pursuit, one of its aspects is unfulfillment, dissatisfaction, the inability to be completely satisfied. Eros is very openness, inclination and desire rather than satisfaction. We can see here traces of the classic approach to Eros, for example from Plato's *Symposium*, where he is shown as the child of Poverty (*Penia*) and Resource (*Poros*), an intermediate being between god and human, and his nature consists in constant striving, searching rather than possession. Eros is freedom, but every freedom also has a disturbing aspect. Both Yannaras and Henry notice this and so describe the erotic relationship as a tragic event.

M. Henry emphasizes that in eroticism each subject has his or her own experiences, irreducible to another. The other is initially experienced as irreducible subjectivity, as bodily transcendence. It is worth recalling that the corporeal subject in his concept is experiencing life in immanence. Therefore, the question arises whether in an erotic relationship one life comes to know the other life, whether one subject can have experience of how the other experiences life in his or her immanence. Does one ipseity reach the other in its own life? We can ask this question in another way: is eroticism what gives access to the life of another? Henry's answer is negative: "In sexuality, the erotic desire to attain the other in his or her very life encounters an insurmountable failure"¹⁷. So the experience of "being two" cannot be transcended into "being one body". As Henry writes: "The coincidence sought is not the real identification of a transcendental Self with an Other, the recovery of two impressional flows melting into one, but at best only the chronological coincidence of two spasms powerless to overcome their division"¹⁸. This final separation at

¹⁷ M. Henry, *Incarnation*, p. 224.

¹⁸ M. Henry, *Incarnation*, p. 227.

the heart of the union itself highlights the tragedy of Eros: each lover remains dramatically alone.

Yannaras in § 52 of *Person and Eros* introduces a distinction between “true Eros” and “divided Eros”. He thus distinguishes the purely physical orientation of a person towards the Other, aimed at preserving the species, from a universal ecstatic reference that wants to transcend the boundaries of time and death. “Divided Eros” is the realization of the instinct to preserve the species, it is fulfilled in the child, who is the bearer of individual nature¹⁹. In Eros understood in this way, the other is not encountered in otherness, but in natural complementarity. However, “divided Eros” generates a “tragic awareness” of the relationship. Although, there is no such necessary “failure of Eros” as in Henry’s case. The success of Eros in Yannaras is possible by abandoning the mode of nature and entering the mode of Eros, i.e. the mode of life. However, the problem remains — the knowledge of the very Eros is given to us only in failure, we experience the mode of life as a lost paradise²⁰.

Eros and violence

If the erotic relationship is opening up to another person, entrusting yourself to him or her, it means that it carries the risk of some violence. It is about violence inflicted on each other as a lack of an adequate response to love. Violence in eroticism takes various emotional forms and manifests itself in various phenomena. For Yannaras, it will be a tear or rupture (*déchirement*), a rift in the relationship that manifests itself in hostility (*hostilité*), pain (*douleur*) and bitterness (*amertume*). In Henry’s case, in turn, it will take the form of suffering (*souffrance*) and the experience full anguish (*pâtir, angoisse*).

Yannaras in his *Variations...* writes: “There is no anguish more agonizing than the hostility between two people who believed at one time they were wholly in love, and that their love was wholly reciprocated. Hostility is always irrational, but in this particular confrontation its weapon is always logic. Each

¹⁹ Ch. Yannaras, *Person and Eros*, p. 143.

²⁰ Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 3.

one of us has our own perfect logic, flawless and inflexible in its certainties”²¹. Here we have an insightful diagnosis of the pathology of love, which consists in the fact that the intensity of experience characteristic of Eros is preserved also in situations of conflict, when primary passion gives way to hatred. Some even talk about “hate out of love”. It is unhealthy situation when, instead of giving, we demand love. We hate the other person who has not responded sufficiently to our love and is therefore not grateful. Demand replaced reciprocity. Hatred takes logic as its weapon: “I am right” demanding love, that is, accusing. The injured party of relationship (or one should say: insatiable, unsatisfied) has no choice but to punish the other person, and the punishment is a desperate cry for love. In this way, an erotic relationship turns into a spiral of violence.

In Henry’s phenomenology in turn, suffering and joy create a primary affective polarization. While in his work *The essence of manifestation* (*L’essence de la manifestation*) suffering (*souffrance*), next to pleasure or enjoyment (*jouissance*), is a full-fledged component of eroticism, in the *Incarnation* it comes to the fore as a result of torment and the “failure of Eros”. The body is both desiring and suffering. Henry writes: “So when facing the other’s magic body, the anxious desire to reach the life within it arouses the anguishing possibility of being able to do so — the streams of anxiety’s two dark rivers have reunited indeed. Their force sweeps everything away and eliminates every point of reference”²². It can be said that violence — the pathology of love — fits into the pessimistic register, close to depression or melancholia²³.

Both Yannaras and Henry display a relational pessimism that is fueled by either hostile hatred or felt anxiety, respectively.

21 Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 11.

22 M. Henry, *Incarnation*, p. 219.

23 W. Starzyński, *Miłość erotyczna jako paradygmat doświadczenia Innego w fenomenologiach Michela Henry’ego i Jean-Luca Mariona*, “Fenomenologia” (2013) no 11, pp. 93–106.

Criticism of Natalie Depraz

The characteristic of Eros outlined above — Eros as an impulsive desire, its tragedy and violent nature — was criticized by Natalie Depraz. The French phenomenologist appreciates the realistic descriptions of both philosophers, which contrast with the romantic approaches as too ethereal and sentimental. However, she accuses both authors of having a “male” point of view²⁴. Phenomenological descriptions are conducted in the first person and are based on one’s own experience, but they should also be raised to the level of universal experience by means of reduction. If we stayed only at the level of “I”, without universalizing procedures, we would reduce eidetic description to the level of an anecdote, privacy or confidences²⁵. Depraz maintains that especially the three mentioned features of Eros — impulsive desire, tragic rupture and violence — testifies the “masculine” concept of Eros, which should be completed with the feminine element.

According to Depraz, descriptions of fear in an erotic relationship could also be applied to women as a sign of weakness or passivity, but the authors discussed want to show fear from a male point of view as an obstacle to action and impulsive power. Similarly, when Henry writes about female desire, he takes an external perspective — it is mimed, not lived. We read in the *Incarnation*: “At the very heart of this limit experience that the lovers expect to be not only extraordinary, but absolute, and to establish a sort of fusion or even identification between them, *the possibility of feigning remains*. How many women have made the one to whom they give themselves, out of love or for another reason, believe that they take from him a pleasure they do not feel, and perhaps will never feel?”²⁶. Yannaras also describes the erotic mode of relationship from the point of view of male seduction and presents the woman as a desired lover.

Depraz admits that the descriptions mentioned above could not have been different. She agrees that if male authors adopted a female perspective, we

24 N. Depraz, *Eros et relation*, pp. 33–34.

25 N. Depraz, *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris 2012, p. 43.

26 M. Henry, *Incarnation*, pp. 227–228.

would be dealing with some kind of reconstruction of experience, not its original description. Such transpositions would be simply inauthentic. The problem for the French phenomenologist is not the “male point of view” on Eros, but that the descriptions of Henry, Yannaras, but probably also many others, are presented as general and universal, while the “feminine part” has receded into the background. The male experience has covered the female one and claims universality.

Much more universal descriptions, taking into account both the male and female perspective, can be found in further analyzes by our authors, which include the destruction of the ego and the search for relationships and embedding them in the horizon of life. In this part, we can already talk about an eidetic phenomenological description that raises individual experience to the level of universality and works it towards intersubjectivity.

Eros and destruction of the ego

For both Yannaras and Henry, the erotic experience is a moment of destruction of the ego, its dissolution. Yannaras is particularly decisive here: “We fall in love hopelessly encased in the unbreakable shell of our mortality, which is our ego. Each one of us experiences the wonder of love alone. The Other is only the catalyst. Until our incompatible desires are shattered on these unyielding shells”²⁷. Yannaras discovers that in the experience of love we tend to love being loved, to love not another person, but that he or she loves me. We discover ourselves by looking for ourselves in the regard of others. The ego understood in this way is a sign of death, not life. The ego striving to assert itself is the cause of separation, not union, it makes me a separate individual, not a being in a relationship. Until the shell of the ego is shattered, which means dying to the self, the path to loving union, and therefore to life, remains closed. True love begins with the destruction of one’s ego.

Henry also mentions the need to transcend the ego, which he defines as “transcendental egoism”. In his opinion, the ego is a common driving force

²⁷ Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 12.

in love relationships, where it takes the form of the desire for self-affirmation, which Spinoza referred to as *conatus* — a spontaneous tendency to preserve one's own being, to survive. In place of the monological ego, Henry shows that bodily affectivity permeates the artificial self-other opposition. The body is an access to the other, but it is about access “that is not first a theoretical access, or some kind of reasoning, whether a reasoning by analogy or even a passive presentation, but desire in its concrete, carnal, and spontaneous form”²⁸. Henry states that splitting the erotic relationship into the ego and the other would be a dangerous return to the classical dichotomy of subject and object. Rather, the claims of the ego should be rejected, because “the erotic relation is a dynamic and pathos-filled relation taking place on a plane of absolute immanence, and that it has its site in life”²⁹. And reducing the erotic relationship to objective sexuality is a sign of nihilism³⁰. We see, therefore, that also in Henry the erotic relation is placed under the auspices of transcendental anti-egoism.

Eros as a relationship and life

Another feature of the universal description of erotic experience is its embedding in the horizon of life. This aspect comes to the fore most strongly in Henry, who called his philosophy material phenomenology or phenomenology of life. For him, phenomenology is not the study of phenomena, but of the very appearance, or even of revelation. However, true appearance does not occur in the horizon of the world — that is, in the external, objective and transcendental perspective, but in the horizon of life, that is, total immanence, the sign of which is pathos or self-affection. Life is not given to us externally, but internally. We have access to life as long as we have access to ourselves. Life manifests itself in us, it is invisible, affective. To be born is to come to life. Henry's reversal of phenomenology is that: “It is not thought that gives us

²⁸ M. Henry, *Incarnation*, p. 221.

²⁹ M. Henry, *Incarnation*, p. 224.

³⁰ M. Henry, *Incarnation*, p. 233.

access to life; it is life that allows thought to access itself”³¹. In short, Henry’s phenomenology is set in the horizon of life and the erotic relationship must be understood there, not in the objectivist or “dead” horizon of the world. The ideal would be for life, as an immanent sensitivity, to get to know another life, i.e. the self-affection of the other, in an erotic relationship — we already know that this is impossible and Eros fails in this field. Yet it only makes sense within the horizon of the revelation of life.

Yannaras also distinguishes two different modes of human existence: the mode of nature and the mode of life. The first is biological, egoistic, it means focusing on preserving oneself in preserving the species. It is not life, but survival. Whereas, we experience the mode of life in Eros. Yannaras writes: “In the experience of love we are all like Adam and Eve. The experience of others teaches us nothing. For each of us love is the first and greatest lesson of life, the first and greatest disappointment. The greatest lesson because we pursue in love the mode of life. The greatest disappointment because the mode proves to be inaccessible to our human nature”³². And further: “Our human nature (that indefinable mixture of our soul and body) *knows* with absolute clarity that the fullness of life is achieved only in the reciprocity of relation. In a reciprocal wholeness of self-offering [...]. We thirst for life, but the possibility of life seems viable only through a relationship with the Other. In the person of the Other we seek the reciprocity of relation. The Other becomes life’s *signifier*, corresponding to the deepest desires of our nature”³³. The mode of life in Yannaras brings serious risk, it is an exposure to the uncertainty of the other. At the same time, there is not such a radical rejection of the ontology and phenomenology of the world as in Henry. In any case, both place erotic analyzes within the horizon of life.

However, the climax of the description of Eros is the search for relationship. The main goal of Yannaras’ descriptions is to show that Eros is a mode of being in a relationship, and freedom is realized in absolute and unconditional openness to the Other. Relationality is a person’s basic mode of being.

31 M. Henry, *Incarnation*, p. 106.

32 Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, p. 3.

33 Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, pp. 3–4.

In *Person and Eros* Yannaras writes: “By the word *prosôpon* (‘person’) we define a referential reality. The referential character of the term is revealed fundamentally by its primitive use, that is, by its grammatical construction and etymology. The preposition *pros* (‘towards’) together with the noun *ôps*, which means ‘eye’, ‘face’, ‘countenance’, from the composite word *pros-ôpon*: I have my face turned towards someone or something; I am opposite someone or something. The word thus functioned initially as a term indicating an immediate reference, a relationship”³⁴. And further: “*Prosôpon*, or person, is defined as a reference and relation itself defines a reference and relation. The word’s primary semantic content does not allow us to interpret personhood simply as individuality outside the field of relation”³⁵.

From this perspective, each encounter is a reconstruction of the first time that introduced us to a relationship, i.e. to real life. As Yannaras will say, you should welcome your loved one as a guest every evening, as if it was his first invitation. And above all, not to succumb to the trivialization of relationships in the routine of everyday life, which kills Eros: “A hot vegetable soup, yes, a routine activity, but an exasperating obligation. Unwashed dishes pile up, daily cleaning is neglected [...]. Unbearable tiredness. No kind word, caress, or affectionate glance. Tenderness seems out of place in bed, almost comic. You must plead and that is humiliating. Generation after generation has yielded to love grudgingly for a moment of bodily pleasure, nothing else. They finish, turn their backs, and go to sleep. A wasted life, each day a habitual turn of the treadmill”³⁶.

Henry, in turn, not only places the relationship in the horizon of life, but also gives an example of an extraordinary relationship, literally extraordinary, which does not succumb to the above-mentioned routine and trivialization. He describes it in the article *L'Expérience d'autrui: phénoménologie et théologie*³⁷. We already know that objectivist phenomenology, maintained in the horizon of the world, is ontologically sterile and phenomenally poor.

34 Ch. Yannaras, *Person and Eros*, p. 5.

35 Ch. Yannaras, *Person and Eros*, p. 5.

36 Ch. Yannaras, *Variations on the Song of Songs*, pp. 47–48.

37 M. Henry, *L'Expérience d'autrui: phénoménologie et théologie*, in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie*, t. 4: *Sur l'éthique et la religion*, Paris 2004, pp. 155–163.

Henry places Eros, like any other relationship, in the horizon of life, i.e. in immanence and self-affection. However, it turns out that life itself has the structure of relationships, or more precisely, it is not something static, but a dynamic process, a constant generation. Henry claims that there is no such thing as biological or emotional life. There is one life, the Life of God, the Absolute Life, which consists in auto-generation. Phenomenologically, the most primary is the relationship between the Absolute Life and the ipseity that belongs to it. And it should be known where it happens — in immanence, not in the horizon of the world. Henry writes: “If every transcendental Self, both that of the Other and my own, arises in the process of auto-generation of *Archi-Life* in its Word, then it is from this process that we must proceed: only in it lies the ultimate possibility not only of every living transcendental Self, but also their relationships”³⁸.

Within life, any conceivable community is born and formed, including an erotic relationship. However, the phenomenology of life has certain consequences for it. First, what is common in it is not reason, but transcendental life. Secondly, it is a community of living transcendental Selves, which would not be possible without it. Thirdly, it is Life that creates the transcendental possibility of being-together³⁹.

These three features, in turn, mean for Henry that each relationship is religious in nature; each is essentially invisible because it is not of the order of the world; finally, every relationship is alien to phenomenological categories, especially time and space. And this is what we meant when we said that Henry proposes a relationship that does not lend itself to everyday routine: “a true relationship can be established between transcendental Selves who have never seen each other and belong to different eras”⁴⁰. In an erotic relationship, space-time expands and Eros happens in the vast and generative communion of saints. A relationship with the Other, if it is guided by Eros, is no longer ordinary. This is that extreme point of vitality at the heart of a relationship

38 M. Henry, *L'Expérience d'autrui*, p. 158.

39 M. Henry, *L'Expérience d'autrui*, pp. 158–159.

40 M. Henry, *L'Expérience d'autrui*, p. 160.

with the other, where I no longer expect anything, but am ready to accept the surprise that comes.

Conclusions

To sum up, we can say that the work of Yannaras and Henry provides an extremely interesting approach to the erotic relationship. Importantly, its structure and course are multi-layered: from the almost blind mechanism of desire to a life-giving relationship. Even if Eros is associated with tragedy and violence, it also means overcoming “transcendental egoism”. Certainly, both philosophers show deep Christian inspiration, both contribute greatly to Christianity, which may be why they expose themselves to the accusation of practicing so-called “crypto-theology”⁴¹.

Nevertheless, their solutions have important consequences for phenomenology itself. A question can be asked of both philosophers: are their analyzes still phenomenology? In the case of Yannaras, aren't we dealing with a kind of Christian ontology? In Henry's case, aren't phenomenological descriptions completely invalidated, since body, life and relationship are invisible, do not appear, do not come from the horizon of the world, do not show any intentionality?

However, it seems that in both cases we can talk about the phenomenology of an erotic relationship. In Henry's work, not only corporeality, but also eroticism are maintained in the phenomenological order, because they still remain issues of the *cogito*. It is worth noting that for Henry, the forerunner of phenomenology is Descartes, who, unlike Galileo, defends the affective, sensational and subjective order. For him, all these experiences are *cogitationes*, i.e. modalities of the soul. The living body is the proper *ego cogito* for Henry, with Life as the ultimate foundation, of course. And an erotic relationship cannot be considered outside Life. Also in Yannaras' work we can speak of a phenomenological approach to Eros, despite the strong theological

41 Cf. D. Janicaud, *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.

component of his considerations, because it is a description of intersubjective reference rooted in experience.

Certainly, this methodological or meta-philosophical debate about the effects of erotic descriptions on phenomenology itself should be continued. Here, it is enough to say that the descriptions of the erotic phenomenon in Henry and Yannaras remain extremely promising, and their merit is in showing human as a dynamic being, constantly striving for someone and transcending himself. Eros appears in them as the only proper mode of existence for a human being.

References

- Barbaras R., *L'Eros et la désublimation du désir*, "Alter. Revue de phénoménologie" (2012) no 20, pp. 13–26.
- Chrétien J.-L., *La symbolique du corps: la tradition chrétienne du Cantique des Cantiques*, Paris 2005.
- Daniélou J., *Platonisme et théologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris 1944.
- Depraz N., *Comprendre la phénoménologie. Une pratique concrète*, Paris 2012.
- Depraz N., *Eros et relation. Puissance générative et engendrement mutuel des pensées de Michel Henry et Christos Yannaras*, "Alter. Revue de phénoménologie" (2012) no 20, pp. 27–38.
- Depraz N., *Phénoménologie de la chair et théologie de l'eros*, in: Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine*, ed. J.-F. Lavigne, Paris 2006, pp. 167–181.
- Grégoire de Nysse, *Vie de Moïse*, présenté par J.-Y. Leloup, traduit par J. Daniélou, Paris 1993.
- Henry M., *Incarnation. A philosophy of flesh*, tr. K. Hefty, Evanston 2015.
- Henry M., *L'Expérience d'autrui: phénoménologie et théologie*, in: M. Henry, *Phénoménologie de la vie. Tome IV. Sur l'éthique et la religion*, Paris 2004, pp. 155–163.
- Henry M., *The genealogy of psychoanalysis*, tr. D. Brick, Stanford 1993.
- Janicaud D., *Le tournant théologique de la phénoménologie française*, Combas 1991.
- Karpiński P., *Porażka erosa w fenomenologii Michela Henry'ego*, in: *Motyw miłości w wybranych tekstach literackich i innych dziedzinach kultury*, eds. P. Szymczyk, E. Chodźko, Lublin 2018, pp. 43–52.

- Karpiński P., *Zwrot erotyczny w fenomenologii francuskiej?*, "Ruch Filozoficzny" 77 (2021) no 1, pp. 89–112.
- Marion J.-L., *The erotic phenomenon*, tr. S. E. Lewis, Chicago 2006.
- Starzyński W., *Miłość erotyczna jako paradygmat doświadczenia Innego w fenomenologiach Michela Henry'ego i Jean-Luca Mariona*, "Fenomenologia" (2013) no 11, pp. 93–106.
- Yannaras Ch., *Variations on the Song of Songs*, tr. N. Russell, Brookline 2005.
- Yannaras Ch., *Person and Eros*, tr. N. Russell, Brookline 2007.
- Yannaras Ch., *Psychoanalysis and Orthodox anthropology*, in: *Personhood: Orthodox Christianity and the connection between body, mind, and soul*, ed. J. T. Chirban, London 1996, pp. 83–89.

Witold M. Nowak

 <https://orcid.org/0000-0002-3799-1851>

Uniwersytet Rzeszowski

 <https://ror.org/03pfsnq21>

Ojkofilia i piękno. Roger Scruton wobec kryzysu ekologicznego

 <https://doi.org/10.15633/lie.30102>

Abstrakt

Ojkofilia i piękno. Roger Scruton wobec kryzysu ekologicznego

Artykuł omawia poglądy Rogera Scrutona na ochronę przyrody. Scruton podjął ten temat przede wszystkim w pracy „Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie” (2014), ale przyczynki do niego znajdujemy także w innych pracach filozofa. Scruton jest filozofem konserwatywnym, zwolennikiem zdrowego rozsądku i rozwiązań opartych na tradycji. Broni poglądu, że właściwymi podmiotami działań nakierowanych na ochronę przyrody powinny być niewielkie grupy ludzi bezpośrednio zainteresowanych swym otoczeniem („małe plutony” E. Bourke’a), a nie biurokratyczne organizacje, które nie ponoszą odpowiedzialności za swe działania. Scruton wprowadza pojęcie ojkofilii, miłości do domu i otoczenia, jako właściwej motywacji dla ochrony środowiska, odrzucając motywacje czysto utylitarne. Jego zdaniem naturę należy chronić nie tylko ze względów antropocentrycznych, lecz także przez wzgląd na jej piękno, które jest wartością autoteliczną i nieinstrumentalną. Artykuł ukazuje zalety, ale i ograniczenia takiego stanowiska.

Słowa kluczowe: Roger Scruton, ekologia, ojkofilia, ojkofobia

Abstract

Oikophilia and beauty. Roger Scruton and the ecological crisis

The article discusses Roger Scruton's views on nature conservation. Scruton took up this topic primarily in his work „The Green Philosophy. How to think seriously about the planet” (2014), but we also find contributions to this issue in his other publications. Scruton is a conservative philosopher, a supporter of common sense and tradition-based solutions. He defends the view that the proper subjects of nature conservation activities should be groups of people directly interested in their environment (Bourke's 'little platoons') and not bureaucratic organizations that are not responsible for their actions. Scruton introduces the concept of oikophilia, love for home and homeland as the proper moral motivation for nature protection, while rejecting purely utilitarian motivation. In his opinion, nature protection is supported not only by anthropocentric considerations, but also by the beauty of nature – which is an autotelic and non-instrumental value. I show the advantages, but also the limitations of such a position.

Keywords: Roger Scruton, ecology, oikophilia, oikophobia

W debatę o stanie środowiska naturalnego i remediach na ekologiczny kryzys uczestniczą filozofowie różnych opcji. W interesujący i klarowny sposób głos zabrał brytyjski filozof Roger Scruton (1944–2020). Scruton określał się jako konserwatysta — był założycielem Conservative Philosophy Group i redaktorem naczelnym „The Salisbury Review. The Quarterly Journal of Conservative Thought” — a przybliżając tę postawę pisał: „konserwatyzm wyrasta bezpośrednio z poczucia, że przynależymy do jakiegoś ciągłego, zastanego porządku społecznego i że fakt ten w bardzo znaczącym stopniu przesądza o naszych zachowaniach”¹. Konserwatyzm Scrutona mieścił w sobie zaufanie do kompromisowych, opartych na zdrowym rozsądku rozstrzygnięć, jakie ludzkość zawarła w zwyczaju i w prawie (choćby w angielskiej tradycji *common law*), a także na ironicznej rezerwie wobec prób wymyślenia ustroju społecznego *de novo*, jako nacechowanych utopijnym melioryzmem. W pisarstwie Scrutona odnajdziemy takie idee i postawy, jak akcentowanie roli autorytetu w dziedzinie polityki, postulat wzmocnienia państwa narodowego i ograniczenie procesu globalizacji, rezerwa wobec polityki wielokulturowości, wyższość obowiązku nad jednostkowymi uprawnieniami, pojmowanie więzi społecznych jako istniejących obiektywnie („transcendentnych”), nieatomistyczna koncepcja społeczeństwa jako zbioru wspólnot ludzkich, uznanie wysokiej wartości rodziny, akcentowanie wartości duszy ludzkiej, otwartość na element *sacrum* i przekonanie o trwałym osadzeniu tej otwartości w strukturze bytu ludzkiego, eksponowanie roli tradycji w życiu społecznym i orientacja na wartości leżące u podstaw kultury europejskiej, na czele z wartościami i cnotami chrześcijaństwa, klasycznej Grecji i republikańskiego Rzymu². Scruton uważał, że konserwatyzm polega raczej na reaktywności i filozoficznej polemice aniżeli na wykładaniu spójnej doktryny. Miał temperament polemisty, który sprawiał, że nawet w swych pracach naukowych przeplatał racjonalną argumentację z publicystyczną retoryką z właściwymi jej uogólnieniami i skrótami myślowymi. Należy docenić fakt, że jego żywy, zaangażowany i pozbawiony specjalistycznego żargonu język trafiał i wciąż trafia do szerszej publiczności.

1 R. Scruton, *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002, s. 30.

2 Zob. R. Scruton, *Jak być konserwatystą*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2016; R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.

Zainteresowania Scrutona były bardzo szerokie, rozciągały się od historii filozofii (badania nad myślą Barucha Spinozy, Immanuela Kanta i Geoga Wilhelma Friedricha Hegla), filozofii politycznej³, poprzez estetykę (zagadnienia odmian piękna, estetyki architektury⁴, muzyki klasycznej⁵, opery, estetyki życia codziennego) aż do zagadnień filozofii religii⁶ i miłości erotycznej⁷. Przejmowały go losy i przyszłość Wielkiej Brytanii⁸. Był znawcą wina i kuchni oraz zwolennikiem tradycji, w tym takich zwyczajów, jak polowania z nagonką⁹. Zainteresowanie ideami filozofa wyraźnie wzrasta¹⁰.

Myślenie Scrutona o środowisku ma wielu patronów: są nimi Immanuel Kant i Georg W. F. Hegel, Henry David Thoreau i John Ruskin, Edmund Burke i Michael Oakshott. Za Kantem Scruton przypomina, że ludzie napędzani są nie tylko interesem własnym, lecz „są motywowani przez pojęcie swego miejsca w świecie i zwyczaj osądzania, sytuujący ich jako przedmioty osądu wśród innych, których można chwalić lub potępiać”¹¹. Zasługę Kanta widzi Scruton także we wprowadzeniu do sfery relacji moralnych ludzi minionych i przyszłych. Od Burke’a przejmuje połączenie idei szacunku dla zmarłych i koncepcję małych plutonów (*little platoons*) jako podmiotów działania i pojęcie głosu tradycji¹², z kolei w Hegłowskiej koncepcji życia etycznego (*Sittlichkeit*) odnajduje naukę o potrzebie odwoływania się w moralności do lokalnej racjonalności praktycznej. Dodajmy, że w myśleniu o środowisku

3 R. Scruton, *Zachód i cała reszta: globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003.

4 R. Scruton, *The Aesthetics of Architecture*, Princeton 2013.

5 R. Scruton, *Muzyka jest ważna*, przeł. K. Marczak, Kraków 2020; R. Scruton, *Zrozumieć muzykę*, przeł. K. Marczak, wstęp A. Libera, Kraków 2022.

6 R. Scruton, *Oblicze Boga: wykłady imienia Gifforda 2010*, przeł. J. Grzegorzczak, Poznań 2015; R. Scruton, *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2010.

7 R. Scruton, *Pożądanie: filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Kraków 2009.

8 R. Scruton, *England: An Elegy*, London 2020; R. Scruton, *The Soul of the World*, Princeton 2016.

9 Filozof wyznaje: „Ja i moje dwie siostry wyrastałyśmy pod kłosem ubóstwa i purytańskiej powściągliwości” (R. Scruton, *Piję, więc jestem: przewodnik filozofa po winach*, przeł. M. Szczubińska, Warszawa 2011, s. 19). Zob. też R. Scruton, *On Hunting*, South Bend 2002.

10 Zob. M. Dooley, *Roger Scruton. The Philosopher on Dover Beach*, London 2009; *The Roger Scruton Reader*, ed. by M. Dooley, London 2011; *Scruton's Aesthetics*, ed. by A. Hamilton, N. Zangwill, London 2012; *Conversations with Roger Scruton. Roger Scruton and Mark Dooley*, London 2016. W Polsce idee Scrutona spotykały się dotąd z nikłym oddźwiękiem w pracach akademickich.

11 R. Scruton, *Zielona filozofia*, przeł. J. Grzegorzczak, R. P. Wierchosławski, Poznań 2017, s. 194.

12 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 208, 211.

filozof wiele zawdzięcza ponadto swemu ojcu, działaczowi na rzecz ochrony przyrody, który założył istniejące do dzisiaj High Wycombe Society.

Jako polemista Scruton zwracał się głównie przeciw polityce lewicowej, stawiając jej zarzut, że wyzbyła się rewolucyjności, postawiła zaś na biurokratyzację i instytucjonalizację kultury w ramach państwa opiekuńczego¹³. Za sprawą promowanej przez lewicowych myślicieli ideologii politycznej poprawności dokonuje się zgubna eliminacja *sacrum* ze sfery publicznej i z życia¹⁴. Ponadto „na lewicy przyjęła się tendencja, aby mylić racjonalny interes własny, napędzający rynek, z chciwością, będącą formą irracjonalnego ekscesu”¹⁵. Scruton natomiast w swojej wizji człowieka jako „istoty osiadłej i negocjującej”¹⁶ broni racjonalnego interesu własnego jako motywacji zasadniczo dobrej i zaleca jedynie, aby wolną przedsiębiorczość regulować rządami prawa. I wreszcie lewica niemal całkowicie zawłaszczyła współczesny ekologizm, gdy tymczasem początki tego ruchu mają korzenie w różnych orientacjach politycznych i ideowych.

Projekt Scrutona

Scruton poszukuje motywu, który skłaniałby ludzi — wszystkich ludzi, a nie jedynie przedstawicieli etyki środowiskowej jako rzekomych moralnych ekspertów — do uznania wsobnych wartości przyrody oraz do zaangażowania woli w ich obronę. Odrzuca projekty działań na wielką skalę, ponieważ

13 R. Scruton, *Głupcy, oszuści i podżegacze: myśliciele nowej lewicy*, przeł. F. Filipowski, Poznań 2018, s. 14 i 20.

14 Zob. T. Kupś, *Komu zależy na sekularyzacji? Fakty i życzenia dotyczące przyszłości religii w krzywym zwierciadle WEIRD*, „Przegląd Religioznawczy” 280 (2021), s. 79–95. Autor analizuje poglądy Scrutona na religię i jej miejsce z życia społecznym w szerokim kontekście debaty o sekularyzacji. Podobnie jak Leszek Kołakowski, Scruton uważa, że potrzeba religijnego przeżywania świata jest nieusuwalna i konieczna — ludzie mają wrodzoną potrzebę konceptualizacji swojego doświadczenia w kategoriach transcendentálnych i przeżywania różnicy między *sacrum* i *profanum*. Istnienie zaś ruchów ochrony przyrody w świecie współczesnym, zdominowanym przez postęp techniki i nauki stanowi mocny argument za tezą, iż „idea *sacrum* trwa mimo zaniku wiary religijnej” (R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 271).

15 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 15.

16 R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, s. 238.

uważa, że przejmują je szybko biurokraci, a państwowe regulacje powodują wiele niekorzystnych skutków ubocznych. Poza tym rządu nie można efektywnie kontrolować, co powoduje stałe rozmywanie odpowiedzialności za skutki poszczególnych działań, a kolejne wielkoskalowe programy działania ogłaszane przez rządzących raczej straszą ludzi niż ich zjedniają, nie przedstawiają im bowiem skutecznej motywacji do działania. Dlatego aby działania były skuteczne, mówi brytyjski filozof, muszą być umocowane w praktycznym rozumowaniu zakorzenionym w lokalności: podmiot działania musi być konkretnym *my* (a także *ja*), a nie, jak chciałoby wielu liberalów, abstrakcyjnym podmiotem prawa.

Myślenie w kategoriach *my* i *nasze* kieruje uwagę na fenomen przywiązania i na wagę klasycznej cnoty sprawiedliwości:

Prawdą jest, że troszczymy się o swoich następców; i prawdą jest, że motywem tej troski są argumenty wynikające ze sprawiedliwości. Podobnie troszczy się ojciec, gdy dba o swoją własność z *poczucia sprawiedliwości wobec* swoich dzieci, które ją odziedziczą. Ale [...] nasza troska o inne pokolenia nie wyrasta z jakiejś abstrakcyjnej teorii sprawiedliwej dystrybucji. Wyrasta z naszego przywiązania do innych: to nasi przodkowie, nasze dzieci, nasi następcy budzą tę troskę. A roszczenia tych ludzi mają dla nas znaczenie, ponieważ należymy do nich, a oni do nas¹⁷.

Takie konkretne osadzenie motywacji — jako nazbyt abstrakcyjne — oddala koncepcję „sprawiedliwego oszczędzania” Johna Rawlsa i wpływową propozycję Hansa Jonasa z *Zasady odpowiedzialności* (1998)¹⁸.

Argumentacja Scrutona w kwestii *dłaczego* i *jak* chronić środowisko naturalne w trzech punktach przebiega wbrew stanowiskom i argumentacji dominującym we współczesnej literaturze ekologicznej. Filozof broni, po pierwsze, mających lokalny zasięg inicjatyw „zwykłych ludzi” jako lepszych od programów globalnych, po drugie broni stowarzyszeń cywilnych jako

¹⁷ R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 198.

¹⁸ Zob. H. Jonas, *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996. W sprawie polemiki Scrutona z Rawlsem i Jonaszem zob. R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 196 i 198.

lepszycy od zbiurokratyzowanych podmiotów rządowych i, po trzecie, przyznaje wyższość cnoty i instytucji przyjaźni nad wielkoskalowymi działaniami nakierowanymi na określony cel. Ponadto występuje przeciw uniwersalizacji kultu ekspertów i zaleca, aby nie przeceniać przedstawicieli współczesnej etyki praktycznej — zdominowanej przez utylitaryzm i bardzo wyspecjalizowanej — którzy w miejsce sapiencjalnego namysłu oferują kazuistyczne ekspertyzy.

Autor *Zielonej filozofii* odnosi się też krytycznie do dominującej obecnie perspektywy patrzenia na relację człowiek–środowisko, jaką jest non-antropocentryzm¹⁹. W tej perspektywie tradycyjna, właściwa klasycznej filozofii optyka antropocentryczna zostaje odrzucona jako zniewalająca, a na jej miejsce proponuje się argumentację z pozycji „biocentrycznej” (Edward Osborne Wilson), „geocentrycznej” (James Lovelock), „ekocentrycznej” (Aldo Leopold, Holmes Rolston, Arne Naess) albo „fizjocentrycznej” (Klaus Michael Meyer-Abich). Scruton trafnie zauważa, że spora część literatury utrzymanej w powyższych rewizjonistycznych perspektywach jest nie tylko mętna, ale też dogmatyczna i nosząca znamiona osobistego nawrócenia. Krytykuje zwłaszcza „głęboką ekologię” norweskiego myśliciela Arne Naessa za utożsamianie ekologii z egocentryczną filozofią samorealizacji jaźni (nazywanej przez Naessa Jaźnią)²⁰.

Swoje remedia na kryzys środowiska naturalnego brytyjski filozof określa — za Jonathanem Swiftem — mianem „skromnych propozycji” i opiera je na kategorii natury ludzkiej²¹. Upredzają, że nie przedstawia szczegółowych

19 W dyskursie wielu dyscyplin stosuje się dziś wobec nie-ludzi terminy rezerwowane w filozofii klasycznej wyłącznie do określenia człowieka. Chodzi zwłaszcza o filozoficzne kategorie podmiotu i osoby, które w dyskusji dotyczącej antropocenu i wieszczonoego w nich końca antropocentryzmu stosowane są w sposób totalnie inkluzywny, przybierając postać kategorii „podmiotów nie-ludzkich”, a nawet „osób nie-ludzkich”. Na temat tego paradygmatu zob. T. Turowski, *Zmierzch antropocentryzmu w perspektywie etyki nowej Petera Singera*, Kraków 2019, s. 7–45; E. Bińczyk, *Epoka człowieka: retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018; A. Marzec, *Antropoceni. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.

20 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 187n.

21 Zob. R. Scruton, *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2020. Posługiwanie się kategorią natury ludzkiej określa negatywny stosunek Scrutona wobec tych nurtów myślowych, które traktują człowieka jako istotę plastyczną, niemal nieskończenie przekształcalną za pomocą środków biotechnicznych i podatną na melioryzację. Dotyczy to zwłaszcza transhumanizmu, wobec którego dążeń Scruton formuluje klarowny i trafny argument: „Dlaczego mielibyśmy działać na rzecz przyszłości, w której stworzenia

rozwiązań aktualnych problemów, lecz proponuje „przyjęcie takiej perspektywy, dzięki której problemy te mogą stać się *naszymi*, a my zaczniemy je rozwiązywać, wykorzystując dany nam ekwipunek moralny”²². Idzie zatem o to, aby po sokratejsku wskazać ludziom właściwą motywację, rząd zaś powinien jedynie stworzyć warunki do jej pojawienia się i utrwalenia.

Ojkofilia i ojkofobia

Ową właściwą motywacją jest ojkofilia, czyli „umiłowanie i współodczuwanie domu (i jego otoczenia)”²³. Dom to miejsce, w którym jesteśmy i które współdzielimy z innymi, które nas określa, którym zarządzamy dla nas i dla naszych potomków i które wzbraniamy się popsuć. Zarazem dom „to nie tylko jakieś miejsce. To miejsce obejmujące tych, których kochasz i potrzebujesz; to miejsce, które dzielisz, miejsce którego bronisz, miejsce dla którego obrony mógłbyś być powołany, walczyć o nie i zginąć”²⁴. Scruton mówi: „Nazywam ten motyw (lub raczej rodzinę motywów) ojkofilią, miłością do *oikos*, czyli gospodarstwa domowego. To greckie słowo w formie łacińskiej pojawia się w «ekonomii» i «ekologii», ale ja używam go, aby opisać głęboką warstwę ludzkiej psychiki, którą Niemcy nazywają umiłowaniem małej ojczyzny, *Heimatgefühl*”²⁵. Ludzki *Heimat*, dodajmy, to nie *habitat* — bezosobowe, bezidiomatyczne środowisko — lecz miejsce oswojone i budzące afektywne zaangażowanie.

Inspiracje do sformułowania koncepcji ojkofilii Scruton znajduje u myślicieli dawnych i nowszych, poczynając od romantycznych idei Novalisa, poprzez Husserlowskie pojęcia świata życia (*Lebenswelt*) i świata otaczającego (*Umwelt*) — gdy żyjąc, nie poszukujemy wyjaśnień dotyczących jego

takie jak my nie istnieją i w której szczęście w znanej nam dzisiaj postaci nie będzie już osiągalne?” (R. Scruton, *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, s. 236).

22 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 8.

23 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 9.

24 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 228.

25 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 31.

funkcjonowania, lecz trwamy w pierwotnym nastawieniu, jakim jest przynależność²⁶. Z pism Bourke'a czerpie dyskusyjne przekonanie, że aby ktoś był lojalny wobec narodu, musi się najpierw nauczyć podtrzymywać więź z domem rodzinnym²⁷. Ważny okazuje się też Martin Heidegger ze swoją filozofią osiadłości i zamieszkiwania oraz ideami filozofii późnej (*techne*, zamieszkiwanie i budowanie), w której pokazał, jak technika stała się wyzwaniem dla natury, zaś rolnictwo wręcz atakiem na nią²⁸.

Miłość do własnego domu jest jednym z najsilniejszych ludzkich uczuć, argumentuje Scruton. Uczynienie zeń motywacji oznacza sięgnięcie po zasób o potężnej mocy, który na dodatek łatwo się odnawia dzięki odpowiedniej edukacji pobudzającej miłość do miejsca, wspólnoty i przeszłości. Przeciwnieństwem socjotwórczej ojkoofilii jest ojkofofia, czyli odrzucenie kultury rodzimej i aprobaty innych systemów wartości; termin ten Scruton utworzył jako analogon ksenofobii, o którą lewicowe elity tak chętnie oskarżają, jego zdaniem, całe wspólnoty. Ojkofofia wyraża nie tylko pragmatyzm, którego mottem jest *ibi patria, ubi bene*, ale aktywną wrogość — intelektualną i praktyczną — względem wszystkiego, co rodzime i lokalne²⁹. Scruton przypisywał

26 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 219.

27 Harmonijnym przedłużeniem więzi, jaka łączy jednostkę z domem rodzinnym i jego otoczeniem, jest przywiązanie do terytorium zamieszkałego przez naród. Narody wyrastają „od dołu”, poprzez nawyki spontanicznego zrzeszania się sąsiadów. Traktowanie przez Scrutona lojalności wobec ojczyzny jako przedłużenia przywiązania do domu rodzinnego jest uproszczeniem. Na przykład Stanisław Ossowski odróżniał patriotyzm oparty na więzi nawykowej i patriotyzm oparty na więzi ideologicznej; odpowiadają mu dwa rodzaje ojczyzn: prywatna i ideologiczna. Zob. S. Ossowski, *O ojczyźnie i narodzie*, Warszawa 1984, s. 26. Narodotwórczy potencjał ojkoofilii trafnie ukazuje Krzysztof Brzechczyn. Zob. K. Brzechczyn, *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofofia w myśli Rogera Scrutona*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 113 (2020), s. 54n.

28 Ocena filozofii Heideggera przez Scrutona jest bardzo kategoryczna, a przy tym zdawkowa: twierdzi, że jej popularność wynika z sugestywnego obrazowania doniosłości pojęć domu i troski w formowaniu fenomenologii przywiązania. Zasadniczo: „Filozofia Heideggera jest filozofią osiadłości, zbiorem mistycznych pouczeń, jak być w domu w świecie bez Boga, liturgicznym zaklęciem mającym zmienić samotność i alienację w pocieszającą pełnię bycia *tu i teraz*” (R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 222).

29 R. Scruton, *Ojkofofia i ksenofilia*, przeł. A. Depowska, w: *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 294. Scruton wprowadził to pojęcie na początku lat 90. w odniesieniu do kultury amerykańskiej, próbując określić dążenia zwolenników wielokulturowości w kontekście edukacji. Słusznie bronił poglądu, że zadaniem systemu edukacji jest dostarczanie rzetelnej wiedzy, a nie promowanie rozmaitych kultur. Poglądy Scrutona w kontekście debat o współczesnym statusie humanistyki omawia Artur Żywiółek.

tę postawę znacznej części elit intelektualnych i politycznych współczesnego Zachodu, a głównego źródła ojkofobii upatrywał we właściwym nowoczesności procesie zeświecczenia społeczeństw³⁰. Lewicowe elity mają, w jego przekonaniu, skłonność do utożsamiania historycznych lojalności i lokalnych przywiązań z formami rasizmu, imperializmu i ksenofobii; w ten sposób powstaje „kultura wyparcia” czy „odrzućcia”, do której dołącza ideologia multikulturalizmu. Ojkofobia jest dla środowiska naturalnego bardziej niebezpieczna aniżeli wielki biznes, ten ostatni bowiem poddaje się korektom, podczas gdy ideologia pozostaje nieprzejednana.

Potrzebna jest tu istotna korekta. Wiele osób, i to tych najbardziej twórczych, odrzuca ojkofilię i wybiera kondycję nomadyczną, traktując ją jako mnożnik doświadczenia i warunek twórczości. Jonathan Rée pisze: „Wielcy wędrowcy mitu i historii, od Edypa do Wotana, od Borrowa i Stevensonsona do Daviesa i Kerouaca nie byli sympatycznymi ojkofilami [...] A gdy jesteś bezdomny lub gdy nienawidzisz miejsca, w którym przyszło ci żyć, jesteś nie tyle ojkofobem, co raczej kimś dotkniętym ojkofiliczną melancholią, marzącym o umiłowanym domu, którego los ci nie dał”³¹. Wyrazistym przykładem tego rodzaju melancholii i odrzucenia ojczyzny jest los niemieckiego pisarza Winfrieda Georga Sebald’a i losy bohaterów jego powieści *Wyjechali* (1992).

Małe plutony

Podobnie jak dla Hannah Arendt, również dla Scrutona celem polityki nie jest totalna reorganizacja społeczeństwa w służbie jakiejś idei, np. wolności czy równości, ale najlepiej pojęta konserwacja, „zachowanie odporności na oddziaływanie sił entropii, które zagrażają naszej społeczności i ekologicznej równowadze”³². Polityka nie ma żadnego celu zewnętrznego, lecz troszczy

Zob. A. Żywiołek, *Intelektualista jako upadły prorok. Dyskretny, retoryczny urok Syrakuz*, „Rocznik Komparatystyczny” 10 (2019), s. 183–198.

30 R. Scruton, *Zachód i cala reszta. Globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, s. 100n.

31 J. Rée, *Can Roger Scruton save the environment?*, „The Guardian” 2011, Wednesday 28 December, <https://www.theguardian.com/books/2011/dec/28/green-philosophy-roger-scruton-review> (19.07.2023).

32 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 17.

się o dobra wewnętrzne: ocala dziedzictwo, stara się utrzymać wspólnotę, pielęgnuje tradycję; polityk konserwatywny nie narzuca ludziom idei, lecz przyjaźnie wsłuchuje się w ich rozmowy.

Innymi słowy, konserwatyści postrzegają działanie polityczne raczej jako powiernictwo (Edmund Burke, Justus Möser, Otto von Guericke) niż przedsiębiorczość, raczej jako rozmowę (Michael Oakeshott) niż nakaz i raczej jako przyjaźń (Aristoteles) niż dążenie do wspólnego celu. Ponadto od swych początków w pismach Davida Hume'a, Adama Smitha i Eedmunda Burke'a intelektualny konserwyzm kładł nacisk na rolę małych stowarzyszeń, na autonomię instytucji i na rolę różnych fundacji, kolegiów i klubów, które pozostają poza wpływem państwa. Na kontynencie te przekonania podzielali Joseph de Maistre i Georg W. F. Hegel, a także Alexis de Tocqueville w analizie demokracji amerykańskiej — w ich przekonaniu materię społeczeństwa obywatelskiego tworzą stowarzyszenia. Wielką zaletą tych „małych plutonów” jest zdolność do homeostazy — samoodnawiania się i utrzymywania równowagi bez przewodnictwa i nadzoru aparatu państwowego. Istnieją one bowiem pierwszorzędnie dla swoich członków, nie zaś — jak organizacje rządowe i pozarządowe (Greenpeace, Friends of the Earth, Earth First!) — dla realizacji ustanowionych celów. Owe systemy homeostatyczne w przypadku błędów same przychodzą do równowagi, tymczasem: „Problemy ochrony środowiska pojawiają się głównie dlatego, że ludzkie cele, realizowane linearnie, niszczą systemy homeostatyczne”³³. Działać należy raczej w stowarzyszeniach obywatelskich niż w organizacjach pozarządowych, te ostatnie podejmują się bowiem rywalizacji z rządem i definiują się w opozycji do niego.

Podobnie jak Charles Taylor i Alasdair MacIntyre, Scruton proponuje perspektywę, dzięki której problemy środowiska mogą stać się *naszymi*³⁴.

33 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 40.

34 Należy dodać, że Taylor ma więcej racji, pojmując podmiot skutecznego działania ekologicznego szerzej niż Scruton i twierdząc, że zażegnanie „ekologicznego partactwa” może się dokonać nie dzięki walce pojedynczych grup czy wspólnot, lecz na drodze budzenia powszechnej społecznej świadomości. Owa dojrzejąca świadomość popycha niektóre, aktywne jednostki do działania i w ten sposób zmiana pojęciowa wywołuje zmianę historyczną. Takie ujęcie lepiej uchwytnie, kim jest *auctor historiae*. Por. G. Lehman, *Charles Taylor's Ecological Conversations: Politics, Commonalities and the Natural Environment*, London 2015.

Pod żadnymi warunkami nie należy się zgadzać, jego zdaniem, aby kwestie ochrony środowiska rozwiązywali za nas anonimowi urzędnicy — ich decyzje nie tylko bywają niekompetentne, lecz prowadzą także do rozmycia odpowiedzialności. „Poprzez eliminację ryzyka współczesne państwo, które rości sobie prawo do regulacji wszystkiego, zmniejsza rezyliencję człowieka i z naszego doświadczenia społecznego usuwa jeden jedyny czynnik niezbędny, gdy mamy ochronić przyszłe pokolenia przed skutkami naszej chciwości”³⁵. Czynnikiem tym jest właśnie poczucie odpowiedzialności.

Naczelna zasada rządów biurokratycznych to formalny nakaz: „Zróbmy coś!”. Wynikają z niej takie działania, jak relokacje środków, zwiększanie liczby i jakości ekspertów, zwiększanie finansowania itd. Działania te cechuje mechaniczna sztuczność, marnotrawstwo i brak odpowiedzialności. Jeśli chcemy ocalać środowisko, szanse powodzenia ma jedynie walka konkretnych ludzi na poziomie lokalnym — w obronie własnego domu i jego otoczenia. Tylko taka skala może bowiem skutecznie motywować ludzi do działania i dawać nadzieję na realne zmiany: „Grupy ochotników powstają tam, gdzie państwo nie bierze na siebie odpowiedzialności. Takie doświadczenie było udziałem Ameryki i przed dwoma wiekami wywarło ono niezatarte wrażenie na de Tocqueville’u. Ludzie zostawieni samym sobie starają się naprawić szkody, pod warunkiem, że wierzą, iż odpowiedzialni są nie jacyś anonimowi *oni*, tylko *my sami*”³⁶.

Ojkofilia przybiera różne formy. Historycznie rzecz biorąc, ruchy odnowy środowiska w Wielkiej Brytanii i Stanach Zjednoczonych były reakcją na skutki nieracjonalnego rolnictwa i działalności przemysłowej. Ojkofilia brytyjska i amerykańska nie są jednakowe: Brytyjczyków charakteryzuje predylekcja do wiejskich domów i farm przypominających ogrody, podczas gdy Amerykanie wolą dziką przyrodę. W Wielkiej Brytanii ojkofilię względem Krainy Jezior (Lake District) i względem miast starej Europy kultywowali John Ruskin i William Gershom Collingwood oraz słynny syn tego ostatniego, filozof — Robin George Collingwood³⁷. Dzikość w USA kultywowali malarze

35 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 135.

36 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 163.

37 Zob. W.M. Johnston, *The Formative Years of Robin George Collingwood*, The Hague 1967. William Gershom Collingwood (1854–1932), ojciec filozofa, był przez wiele lat osobistym asystentem Ruskina,

Hudson River School oraz John Muir sławiący dolinę Yosemite, a także Ralph Waldo Emerson i Henry D. Thoreau. Patronem ekologicznego aktywizmu jest dla Scrutona Ansel Adams (1902–1984), fotograf pracujący w zarządzie Sierra Club, wsławiony zdjęciami przyrody parku narodowego Yosemite.

Od początku ruchu ochrony środowiska w Ameryce dziką przyrodę uważano za coś wartościowego samo w sobie, a nie z racji możliwości jej użycia. Właśnie jako miejsce dzikie — czyli wyjęte spod użytku człowieka — ma ona dla nas taki urok. Jednocześnie to ludzie, i tylko ludzie, mogli ten urok docenić. Jedynie nasz gatunek potrafi cenić to, co nieużyteczne³⁸.

Degradacja estetyczna krajobrazu: „geografia niczego”

Oryginalnym rysem ekologicznych rozważań Scrutona jest specjalny nacisk, jaki kładzie on na kwestię estetycznego skażenia i estetycznej degradacji środowiska. Zasadniczym powodem, dla którego powinniśmy chronić krajobraz przed materialną i estetyczną dewastacją ze strony ludzi, jest zdaniem filozofa autoteliczny charakter piękna, w tym wypadku piękna naturalnego. Piękno przyrody oddziałuje na nas z mocą i domaga się respektu, a zawłaszczanie go i traktowanie jako środka godzi w tę wartość. Istnieją także racje dla ochrony przyrody, które wiążą się ściśle z naszą kondycją jako ludzi — istot cielesnych, zmysłowych i wrażliwych na piękno. Degradacja estetyczna środowiska obniża ludzki nastrój, a gdy jest znaczna i trwa długo, skutkuje zanikiem sił witalnych. Trudno się z tym nie zgodzić, wszak dowodów na deprymujące

autorem jego obszernej biografii — *The Life of John Ruskin* (1911), zaprojektował także nagrobek Ruskina na cmentarzu przy kościele św. Andrzeja w Coniston i założył Ruskin Museum. Ruskin to postać wyjątkowa i osobna: jego pisma „pokazują, że to co piękne i to co święte stanowi przyległe cele ekologicznej troski. Ogromny wpływ Ruskina bierze się głównie z jego umiejętności budzenia w czytelnikach poczucia, że żyją wśród cennych i uświęconych rzeczy, a nowy świat, przemysłu, energii i postępu pod każdym względem kusi nas i upoważnia do profanacji” (R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 271). Według Scrutona Ruskin ze swym spirytyzmem, kultem świętej natury i ideą budowania na Wieczność obrazuje nowoczesne zjawisko trwania sacrum pomimo zaniku określonej wiary religijnej. Na temat wciąż silnego wpływu idei Ruskina zob. A. Hill, *Ruskinland. How John Ruskin Shapes Our World*, London 2019.

38 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 189–90.

oddziaływanie brzydoty i jakości jej pokrewnych dostarcza nie tylko życie codzienne, ale także rezultaty eksperymentów socjotechnicznych dokonywanych na ludziach przez reżimy totalitarne³⁹. Niszcząc środowisko, niszczymy pośrednio istoty ludzkie: nie tylko skracamy czas ich życia, lecz degradujemy również ich psychiczną atmosferę i nawet cielesny dobrostan.

Główny argument Scrutona dotyczy istoty piękna i polega na uznaniu, iż jest ono — jak dowodził Kant, a za nim Schopenhauer — wartością samą w sobie⁴⁰. Piękno przypomina pod tym względem przyjaźń: jedno i drugie cenimy za to, czym jest, a nie za to, co robi lub czemu służy: „Postrzegając coś jako piękne, wyciągasz to ze sfery praktycznej i nadajesz mu wartość, której nie można się wyrzec, ani zamienić. [...] Wartość wsobna piękna nadaje rzeczom pięknym długoterminową przydatność, która realizuje się, gdy o nią nie zabiegasz”⁴¹. Z tego jednak, że względem piękna właściwa jest postawa bezinteresowności, nie powinno się wyciągać wniosku o jej niepraktyczności — w dłuższej perspektywie bowiem kultywacja piękna przynosi wymierne korzyści: ludzie żyją dłużej, mają lepsze samopoczucie, a ich wzajemne relacje ulegają poprawie.

Przypisanie przez Scrutona pięknu szczególnej roli protekcyjnej, gdy chodzi o ochronę przyrody, budzi wątpliwości. Po pierwsze, samo piękno danej struktury ekologicznej nie jest jeszcze niezawodnym wskaźnikiem jej dobroci — w środowisku występują szkodliwe czynniki, których nie odczuwamy bezpośrednio zmysłami⁴². Postulat ochrony wszystkich krajobrazów nacechowanych pięknem nie jest przekonujący. Po drugie, piękno natury, podobnie jak piękno sztuki, nie do każdego trafia, nie każdy zatem będzie onieśmielony

39 Zjawisko manipulacyjnego oddziaływania na ludzi zamierzoną brzydotą ich środowiska życia analizowała — na przykładzie komunistycznej Rumunii Nicolae Ceausescu, w której żyła — pisarka Herta Müller. „Brzydka równość działa deprymująco, wpędza w apatię i pozbawia wymagań. Tego właśnie państwo chciało. Dla socjalizmu nasze przygnębienie było idealne, radość życia napelnia ludzi spontanicznością, a więc czyni ich nieprzewidywalnymi” (H. Müller, *Moja ojczyzna była pestką jabłka. Rozmawia Angelika Klammer*, przeł. K. Leszczyńska, Wołowiec 2016, s. 66).

40 R. Scruton, *Piękno. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. S. Krawczyk i A. Rejniak-Majewska, Łódź 2018, s. 13n.

41 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 245.

42 Zob. G. Böhme, *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002, s. 40–41.

w kontakcie z nim i nie każdy będzie je chronił. W dziejach myśli estetycznej formułowano już ideę protekcyjnej mocy piękna, zwłaszcza w odniesieniu do ludzkich wytworów; w skrajnej wersji ideę tę wyraził Leone Battista Alberti w traktacie *De re aedificatoria* (poł. XV wieku). Dzieje kultury niejednokrotnie zadały kłam idei Albertiego, pokazując, że jest utopijna⁴³. Po trzecie, widok piękna wywołuje w ludziach nie tylko reakcje aprobatywne, lecz również negatywne, w tym silnie awersyjne. Piękno nie tylko zatem nie zabezpiecza niezawodnie świata przed destrukcją ze strony ludzi, lecz stanowi wyzwanie, na które mogą oni udzielać perwersyjnych, niszczycielskich odpowiedzi⁴⁴.

Estetyczne skutki nieskrępowanego rozwoju wolnego rynku Scruton określa mianem efektu „geografii niczego”. Nielimitowany wolny rynek prowadzi do standaryzacji miejsc i rzeczy, służącej temu, aby wielkie koncerty mogły bez przeszkód wszędzie sprzedawać to samo i według tych samych reguł⁴⁵. Mówiąc językiem antropologa Marc Augé: w ten sposób powstają nie-miejsca, czyli miejsca pozbawione znaków tożsamości, jakimi są cechy narodowe czy etniczne. Jednak „do najgorszej grabieży środowiska w ostatnich czasach doszło dlatego, że piękno zostało usunięte z naszej agendy, a w jego miejsce wstawiono użyteczność”⁴⁶. Przykładem estetycznej inwazji jest odgórnie planowana nachalna modernistyczna urbanizacja, a także reklamy.

Wzorem postaw ojkofilicznych jest dla Scrutona Anglia, gdzie trwałym elementem krajobrazu są wiejskie rezydencje, *English Country Houses*, domy stosunkowo skromne z zewnątrz, za to o wnętrzach komfortowych, pięknych i historyzujących⁴⁷.

43 Zob. J. Białostocki, *Potęga piękna. O utopijnej idei L. B. Albertiego*, w: J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*, Warszawa 1966, s. 53–58.

44 Sam Scruton jest świadomy istnienia w ludziach woli niszczenia, która intensywnie uaktywnia się właśnie w kontakcie z pięknem i skłania ludzi do jego profanowania: „Piękny przedmiot domaga się, aby go kontemplować, ale nie konsumować. A w świecie wartości instrumentalnych to żądanie może być interpretowane jako nagana. Nawyk niszczenia i zaśmiecania po części jest na to odpowiedzią” (R. Scruton, *Oblicze Boga*, s. 172n). Zob. też R. Scruton, *Piękno i profanacja*, w: R. Scruton, *Muzyka jest ważna*, s. 223–249.

45 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 301–302.

46 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 246.

47 Zob. D. Mlinaric, D. Moore, *Great English Interiors*, New York 2018. Na temat łączenia piękna i komfortu w tradycji architektury brytyjskiej zob. W. Rybczyński, *Dom. Krótka historia idei*, przekł. K. Husarska, Kraków 2019, s. 38n.

Mimo skojarzeń z arystokracją wiejskie posiadłości przez wieki budziły w Brytyjczykach przekonanie, że ich krajobraz jest stałym zasobem, w którym spokój przyrody łączy się ze spokojem dobrego zarządzania. W ten sposób doszło do zinstytucjonalizowania poczucia, które przez dwa wieki dominowało w brytyjskim życiu publicznym miłości do ziemi jako „osobo-obrazu”, będącego jednocześnie naturą i cywilizacją, miejscem wspólnym i ogrodzonym, polem dla wolności i symbolem prawa⁴⁸.

Podsumowanie

Za bardzo cenne należy uznać przywrócenie filozofii przez Scrutona zainteresowania fenomenami domu i zadomowienia — te ważne zjawiska nie były przez filozofów często rozpatrywane. Fenomen zadomowienia badali Martin Buber, Emmanuel Levinas, Martin Heidegger i Mircea Eliade, a w Polsce Józef Tischner, Bogusław Wolniewicz, Jan Zubelewicz i Ulrich Schrade, ostatnio zaś Tadeusz Sławek i Aleksandra Kunce⁴⁹. Prowadzonym przez nich badaniom daleko do wyczerpania zagadnienia. Ma ono tymczasem kluczowe znaczenie dla filozoficznej antropologii i filozofii kultury: fenomen tworzenia domu i zamieszkiwania w nim stanowi *humanum* i ma podstawowe znaczenie dla ludzkiego życia — wskazali na to już Arystoteles i Ksenofont; dość też wspomnieć, jak ważne są pojęcia domu, sfer rzeczy, więzów pokrewieństwa i zamieszkiwania z punktu widzenia antropologii kulturowej⁵⁰.

O ile rozważaniom Scrutona na temat kultury nowoczesnej zarzucano popadanie w elitaryzm i ekskluzywizm⁵¹, o tyle we współczesnej debacie na

48 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 321. Zob. *Intellectual Culture of the English Country House 1500–1700*, ed. by M. Dimmock, A. Hadfield, M. Healy, Manchester 2018.

49 Zob. U. Schrade, B. Wolniewicz, J. Zubelewicz, *Dom jako wartość duchowa*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 1998, s. 163–185; T. Sławek, *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009; T. Sławek, A. Kunce, *Oikologia: powrót*, Katowice 2019; A. Kunce, *Being at Home in a Place. The Philosophy of Localness*, Warszawa 2019.

50 Zob. M. Eliade, *Świat, miasto, dom*, przeł. I. Kania, „Znak” 439 (1991), s. 12–22; W. M. Nowak, *Świat jako dom — dom jako świat. Z filozofii architektury i designu*, „Ethos” 136 (2021), s. 71–95.

51 Scruton niejednokrotnie oskarżany był o wyniosły akademizm i pogardliwy stosunek do wielu odmian kultury popularnej — na przykład rocka — której odmawiał wartości. Zob. dyskusję krytyczną

temat rozwiązań kryzysu ekologicznego jego propozycje nie są uważane za skrajne. Formułując remedia, filozof przyjmuje jako właściwy antropocentryczny punkt widzenia, ponieważ jedynie spoglądając z tej perspektywy ludzie potrafią wzbudzić w sobie poczucie odpowiedzialności za przyrodę. Nie zgadza się jednak z wywodzonym z tradycji religijnych hierarchicznym poglądem, iż zwierzęta i ekosystemy istnieją tylko w tym celu, abyśmy z nich korzyścili i że w związku z tym ich wartość jest instrumentalna. Zwierzchnictwo względem przyrody, o którym mówi wiele tych tradycji, powinniśmy według Scrutona zastąpić jego formą łagodniejszą — zarządem, i uznać, że jesteśmy na świecie po to, aby się o niego troszczyć, a nie jedynie go eksploatować. Zasadniczo: „dopóki nie spojrzymy na przyrodę jako na źródło wartości wsobnych, a nie tylko instrumentalnych, nie będziemy powstrzymywać się przed jej plądrowaniem, a rozmaite bieżące potrzeby domagające się natychmiastowej realizacji będą nadal ważniejsze niż roszczenia przyszłych ludzi. Niewątpliwie pozaludzkie przedmioty (obiekty) mogą mieć wartość wsobną, nawet jeśli przypisujemy im ją wyłącznie z punktu widzenia interesu człowieka”⁵². Skuteczna protekcja przyrody wymaga połączenia idei wsobnej wartości natury z przychylnymi motywacjami ludzi.

Mimo tych zastrzeżeń należy uznać, że propozycja Scrutona z jej rozległością, włączeniem do niej wielu dziedzin przedmiotowych jest godna uwagi. Autor oparł ją na właściwej mu erudycji, wiedzy rozsądkowej i danych codziennego doświadczenia. W świecie, w którym bardzo wzrosła liczba czynników dezintegrujących ludzką psychikę, zmalała zaś liczba punktów oparcia, sapiencjalny i przeniknięty umiarem głos brytyjskiego konserwatysty, następcy Burke’a i Oakeshotta, być może „ostatniego takiego konserwatysty”⁵³, jest nie do przecenienia.

wokół polskiego wydania jego książki: M. Tomczak, P. Tkacz-Bielewicz, *Nieporozumienia i drogi na skróty — recenzja i dyskusja wokół „Zrozumieć muzykę” Rogera Scrutona*, <https://glissando.pl/artykuly/nieporozumienia-i-drogi-na-skroty-recenzja-i-dyskusja-wokol-zrozumiec-muzyke-rogera-scrutona/> (14.02.2023).

52 R. Scruton, *Zielona filozofia*, s. 189.

53 M. Środa, *Ostatni taki konserwatysta*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 113 (2020), s. 48.

Bibliografia

- Białostocki J., *Potęga piękna. O utopijnej idei L. B. Albertiego*, w: J. Białostocki, *Sztuka i myśl humanistyczna. Studia z dziejów sztuki i myśli o sztuce*, Warszawa 1966, s. 53–58.
- Bińczyk E., *Epoka człowieka: retoryka i marazm antropocenu*, Warszawa 2018.
- Böhme G., *Filozofia i estetyka przyrody w dobie kryzysu środowiska naturalnego*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2002.
- Brzechczyn K., *Patriotyzm — nacjonalizm — ojkofofia w myśli Rogera Scrutona*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria” 113 (2020), s. 51–62.
- Conversations with Roger Scruton. Roger Scruton and Mark Dooley*, London 2016.
- Dooley M., *Roger Scruton. The Philosopher on Dover Beach*, London 2009.
- Eliade M., *Świat, miasto, dom*, przeł. I. Kania, „Znak” 439 (1991), s. 12–22.
- Embros G., *Zielona filozofia — recenzja*, <https://filozofuj.eu/grzegorz-embros-zielona-filozofia-recenzja/>
- Harman G., *Książę sieci. Bruno Latour i metafizyka*, przeł. G. Czemieli, M. Rychter, Warszawa 2016.
- Harman G., *Traktat o przedmiotach*, przekład i posłowie M. Rychter, przedmowa do polskiego wydania S. Wróbel, Warszawa 2013.
- Hill A., *Ruskinland. How John Ruskin Shapes Our World*, London 2019.
- Intellectual Culture of the English Country House 1500–1700*, ed. by M. Dimmock, A. Hadfield, M. Healy, Manchester 2018.
- Johnston W. M., *The Formative Years of Robin George Collingwood*, The Hague 1967.
- Jonas H., *Zasada odpowiedzialności. Etyka dla cywilizacji technologicznej*, przeł. M. Klimowicz, Kraków 1996.
- Kunce A., *Being at Home in a Place. The Philosophy of Localness*, Warszawa 2019.
- Kupś T., *Komu zależy na sekularyzacji? Fakty i życzenia dotyczące przyszłości religii w krzywym zwierciadle WEIRD*, „Przegląd Religioznawczy” 280 (2021), s. 79–95.
- Lehman G., *Charles Taylor's Ecological Conversations: Politics, Commonalities and the Natural Environment*, London 2015.
- Marzec A., *Antropocień. Filozofia i estetyka po końcu świata*, Warszawa 2021.
- Mlinaric D., Moore D., *Great English Interiors*, Munich–London–New York 2018.
- Müller H., *Moja ojczyzna była pestką jabłka. Rozmawia Angelika Klammer*, przeł. K. Leszczyńska, Wołowiec 2016.

- Nowak W.M., *Świat jako dom – dom jako świat. Z filozofii architektury i designu*, „Ethos” 136 (2021), s. 71–95.
- Rée J., *Can Roger Scruton save the environment?*, „The Guardian” 2011, Wednesday 28 December, <https://www.theguardian.com/books/2011/dec/28/green-philosophy-roger-scruton-review> (19.07.2023).
- Rybczyński W., *Dom. Krótka historia idei*, przeł. K. Husarska, Kraków 2019.
- Schrade U., Wolniewicz B., Zubelewicz J., *Dom jako wartość duchowa*, w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, t. 2, Warszawa 1998, s. 163–185.
- Scruton R., *Co znaczy konserwatyzm*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Scruton R., *England: An Elegy*, London 2020.
- Scruton R., *Głupcy, oszuści i podżegacze: myśliciele nowej lewicy*, przeł. F. Filipowski, Poznań 2018.
- Scruton R., *Intelektualiści nowej lewicy*, przeł. T. Pisarek, Poznań 1999.
- Scruton R., *Jak być konserwatystą*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2016.
- Scruton R., *Kultura jest ważna: wiara i uczucie w osaczonym świecie*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2010.
- Scruton R., *Muzyka jest ważna*, przeł. K. Marczak, Kraków 2020.
- Scruton R., *Ojkofobia i ksenofilia*, przeł. A. Depowska, w: *Narody i stereotypy*, red. T. Walas, Kraków 1995, s. 291–297.
- Scruton R., *O naturze ludzkiej*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2020.
- Scruton R., *Oblicze Boga: wykłady imienia Gifforda 2010*, przeł. J. Grzegorzczak, Poznań 2015.
- Scruton R., *On Hunting*, South Bend 2002.
- Scruton R., *Piękno. Bardzo krótkie wprowadzenie*, przeł. S. Krawczyk, A. Rejniak-Majewska, Łódź 2018.
- Scruton R., *Piję, więc jestem: przewodnik filozofa po winach*, przeł. M. Szczubiałka, Warszawa 2011.
- Scruton R., *Pożądanie: filozofia moralna życia erotycznego*, przeł. T. Kuniński, Kraków 2009.
- Scruton R., *Pożytki z pesymizmu i niebezpieczeństwa fałszywej nadziei*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2002.
- Scruton R., *The Aesthetics of Architecture*, Princeton 2013.
- Scruton R., *The Soul of the World*, Princeton 2016.
- Scruton R., *Zachód i cała reszta: globalizacja a zagrożenie terrorystyczne*, przeł. T. Bieroń, Poznań 2003.

- Scruton R., *Zielona filozofia. Jak poważnie myśleć o naszej planecie*, przeł. J. Grzegorzcyk, R. P. Wierchosławski, Poznań 2017.
- Scruton, *Zrozumieć muzykę*, przeł. K. Marczak, wstęp A. Libera, Kraków 2022.
- Scruton's Aesthetics*, ed. by A. Hamilton, N. Zangwill, London 2012.
- Sławek T., *Ujmować: Henry David Thoreau i wspólnota świata*, Katowice 2009.
- Sławek T., Kunce A., *Oikologia: powrót*, Katowice 2019.
- Spaemann R., *Osoby. O różnicy między czymś a kimś*, przeł. J. Merecki, Warszawa 2001.
- Środa M., *Ostatni taki konserwatysta*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 113 (2020), s. 37–49.
- The Roger Scruton Reader*, ed. by M. Dooley, London 2011.
- Tomczak M., Tkacz-Bielewicz P., *Nieporozumienia i drogi na skróty – recenzja i dyskusja wokół „Zrozumieć muzykę” Rogera Scrutona*, <https://glissando.pl/artykuly/nieporozumienia-i-drogi-na-skroty-recenzja-i-diskusja-wokol-zrozumiec-muzyke-rogera-scrutona/> (14.02.2023).
- Turowski T., *Zmierzch antropocentryzmu w perspektywie etyki nowej Petera Singera*, Kraków 2019.
- Żywiołek A., *Intelektualista jako upadły prorok. Dyskretny, retoryczny urok Syrakuz*, „Rocznik Komparatystyczny” 10 (2019), s. 183–198.

Marek Drwięga

 <https://orcid.org/0000-0002-7001-8930>

Uniwersytet Jagielloński

 <https://ror.org/03bqmc270>

Rozważania o przemocy

 <https://doi.org/10.15633/lie.30103>

Abstrakt

Rozważania o przemoc

W artykule autor podejmuje problem przemocy. Jest to rozległe zagadnienie, które pojawia się w wielu kontekstach. Autor wychodzi od określenia kluczowych elementów przemocy. Jest ona za B. Waldenfeldsem rozumiana jako fenomen „pomiędzy”. Istotną zaś jej cechą jest to, że doświadczamy jej jako zranienia. Odnosi się to bezpośrednio do kondycji ludzkiej, zarówno cielesnej, jak i psychicznej, która podatna jest na zranienia. Przemoc działa na ludzi w różnorodny sposób. Następnie autor analizuje kontrowersyjny problem uzasadnienia przemocy, by przejść do problematyki przemocy i polityki. Najbardziej jaskrawym przejawem przemocy w polityce jest wojna. Autor rozważa problem przemocy i wojny w konfrontacji z dwoma etycznymi stanowiskami: działaniem bez przemocy reprezentowanym przez buddyzm oraz chrześcijańską etykę miłości. W konkluzji przyjmuje stanowisko mówiące, że ponieważ nie można wyeliminować w całości przemocy, pozostaje ciągle działanie na rzecz minimalizowania jej obecności w świecie.

Słowa kluczowe: przemoc, podmiot cielesny, usprawiedliwienie przemocy, polityka, wojna, działania bez przemocy

Abstract

Reflections on violence

In the article the author addresses the problem of violence. This is a broad issue that arises in many contexts. The author starts by identifying the key elements of violence. Following B. Waldenfels, the violence is understood as an „in-between” phenomenon. Its important feature is that we experience it as a wound. This directly refers to the human condition, both physical and mental, which is susceptible to injury. Violence affects people in many different ways. Then the author analyzes the controversial problem of justifying violence to move on to the issue of violence and politics. The most striking manifestation of violence in politics is war. The author considers the problem of violence and war in confrontation with two ethical positions: non-violent action represented by Buddhism and the Christian ethic of love. In conclusion, he adopts the position that since violence cannot be completely eliminated, there is constant action to reduce its presence in the world.

Keywords: violence, embodied subject, justification of violence, politics, war, non-violent actions

Pytania: czym jest przemoc, czy jest nieuchronnym elementem życia, czy jest jednoznacznie złem, czy można mówić o prawie do przemocy, czy polityka jest nieodłącznie związana z przemocą (co widać na przykładzie wojen), wreszcie: jak postępować wobec przemocy? — stały się obecnie bardzo aktualne i próba odpowiedzi na nie to już nie tylko kwestia teoretycznej spekulacji, lecz także konieczność poszukiwania rozwiązań możliwych do zastosowania w praktyce. Należy jednak pamiętać, że stawiając pytania o przemoc, pytamy o bardzo złożone zjawisko.

Już na poziomie językowym, kiedy posługujemy się słowem „przemoc”, towarzyszą temu żywe reakcje emocjonalne, wywołuje je zresztą samo słowo. Jednocześnie emocje zdają się zastępować myślenie. Może to prowadzić do często spotykanej reakcji, polegającej na tym, że uznawszy przemoc za bezsensowną, niemalże natychmiast próbuje się ją eliminować przy użyciu... siły! Inne niebezpieczeństwo polega na tym, że przyjmuje się, iż przemoc jest czymś tak głęboko wpisanym w porządek świata, w którym żyjemy, że jedyne, co możemy zrobić, to poddać się jej fatalizmowi.

By ominąć tego typu trudności oraz rozpocząć dyskusję o przemocy, trzeba najpierw spróbować przyjrzeć się dokładnie, czym ona jest, przeanalizować sposób, w jaki jej doświadczamy i, jeśli się da, dostrzec w niej jakieś kluczowe rysy. Jak słusznie zauważa Jacek Filek, pytając o przemoc, winniśmy pytać o samo wydarzenie się przemocy, o proces jej działania się, nie o rzeczownik „przemoc”, lecz „o czasownik, który bezpośrednio nazywa to, co czynimy, kiedy czynimy przemoc”¹. Do czego zatem odsyła czasownik „przemaganie”, „dokonywanie przemocy”? W opisie dokonywania przemocy, w tym do czego odsyła wyrażenie „dokonywać przemocy”, w centrum stoi podmiot. Jeden ze współczesnych filozofów analizujący fenomen przemocy Michael Staudigl twierdzi, że chcąc rozwinąć teorię przemocy w sposób zadowalający, należy w jej centrum umieścić właśnie podmiot, ale podmiot, który ani nie jest całkowicie autonomiczny, „spontanicznie ustanawiający sens”, ani też zupełnie pasywny czy też skupiony na racjonalnie obranym celu i przez

1 J. Filek, *Dopytywanie się o przemoc*, w: J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010, s. 280.

ten cel określony². Jedną z cech charakterystycznych podmiotu jest to, że jest on działający i jednocześnie podlegający działaniu innych³, jest jednocześnie twórczą zasadą działania, jej początkiem i wykonawcą oraz kimś, kto podlega działaniu innych ludzi. Rozpoczynając zatem analizę fenomenu przemocy, trzeba uwzględnić działający podmiot, podmiot cielesny, odczuwający oraz podlegający działaniu innych.

W mojej analizie zwrócę uwagę na kilka elementów: na początku spróbuję wyodrębnić i opisać niektóre rysy szczególne związane z fenomenem przemocy, następnie zapytam o kwestię jej usprawiedliwienia, by potem zarysować zagadnienie obecności przemocy w polityce, w jej najbardziej jaskrawej postaci, czyli wojnie — w zestawieniu z wybranymi postawami moralnymi, by na koniec postawić pytanie: jak powinniśmy postępować wobec przemocy?

Zarys fenomenologii przemocy

Rozpocznijmy naszą analizę od doświadczenia przemocy i zapytajmy, czym ona jest. Trzeba zaznaczyć, że przemoc doświadczana jest raczej indywidualnie — jako coś niezwykłego na poziomie doświadczenia subiektywnego, ale zawsze zawiera odniesienie do sfery „pomiędzy”, do tego, co międzyludzkie oraz obiektywnych porządków, np. instytucji. Przemoc wprawdzie jest jednostkowa z racji tego, komu i w jaki sposób jest czyniona — przysparza cierpień, ale należy brać również pod uwagę tego, kto i w jaki sposób jej dokonuje. Można więc tutaj mówić o różnych perspektywach. Jest perspektywa **ofiary**, dla której doznanie przemocy oznacza coś niszczącego, nagłego i wymykającego się wszelkim porządkom. Jest perspektywa **sprawcy**, którego odpowiedzialność trzeba odróżnić od biologicznych, psychologicznych, socjologicznych czy instrumentalnych wyjaśnień. Jest wreszcie perspektywa **trzeciego**. Możemy powiedzieć, że wydarzenie się przemocy jako fenomenu

2 M. Staudigl, *Zarys fenomenologii przemocy*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migaśiński, M. Pokropski, Warszawa 2017, s. 313.

3 Na taką właśnie cechę zwracał uwagę Paul Ricœur, kiedy opisywał podstawowe elementy określające człowieka, jego zdolności. Zob. P. Ricœur, *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.

„pomiędzy” (Bernhard Waldenfels) umożliwia uchwycenie jego sensu w granicach „relacyjnej konstytucji”. Konstytucja ta jest dynamiczna: wychodzi od perspektywy ofiary, biegnie przez sprawcę i dochodzi do trzeciego. Ta ostatnia składowa może na przykład rozciągać się od świadka przez „niezaangażowanego obserwatora” po „wspólnika w czynie”. „Sens przemocy — podkreśla Staudigl — wydarza się [...] między uczestnikami wydarzenia, wyslizguje się przy tym ich intencjom, tak samo jak nie daje się sprowadzić do wspólnej perspektywy lub uniwersalnej podstawy legitymizacji”⁴. W konsekwencji miejscem doświadczenia przemocy jest międzyludzka przestrzeń zarówno jednostek, jak i grup.

Trzeba tutaj zaznaczyć, że istnieje także przemoc bezosobowa, której doświadczamy na poziomie subiektywnym, a która wynika z faktu bycia cielesnym. Jej ilustracją może być na przykład doświadczenie starzenia się czy też doświadczenie presji, jaką wywierają na nas nawyki, uleganie emocjom lub popędom. Z tym wszystkim jako czymś bezosobowym musimy się zmagać. Tym rodzajem przemocy nie będę się tutaj zajmował. Główny nacisk kładę na doświadczenie przemocy związane z relacją międzyludzką oraz tym, co z niej się wywodzi. W tym sensie można się zgodzić z Waldenfelsowskim rozumieniem przemocy jako fenomenu „pomiędzy”⁵. Ważne jest, że owo „pomiędzy” nie redukuje się tylko do doświadczenia między ja i ty, lecz rozszerza także na porządek międzyludzki, obejmując tym samym zjawiska z obszaru życia publicznego, na przykład polityki.

Kiedy uwzględni się te różne perspektywy, można dostrzec — na co w swoich analizach zwraca uwagę Staudigl — jeden powtarzający się element towarzyszący przemocy; jest nim doświadczenie zranienia. Występuje ono w rozmaitych postaciach: od bolesnego afektywnego doznania, przez raniącą obojętność, niepełne zauważenie, brak uznania lub odrzucenie i zanegowanie. Istnieje wspólny rdzeń tych różnych form przemocy, jest nim coś, co rani. Zranienie zaś trafia w integralność osobową każdego, powoduje jej naruszenie, a niekiedy rozbicie. Warto zaznaczyć, że człowiek często staje się

4 M. Staudigl, *Zarys fenomenologii przemocy*, s. 319.

5 Zob. B. Waldenfels, *Aporien der Gewalt*, w: *Gewalt. Strukturen, Formen, Representationen*, Hrsg. M. Dabag, A. Kapusta, B. Waldenfels, München 2000, s. 9–24.

przedmiotem przemocy ze względu na posiadanie ciała, na bycie istotą cielesną. Właśnie fakt bycia cielesnym sprawia, że człowiek może się stać i *de facto* staje się ofiarą przemocy. Jednakże dla wielu obrazem bardziej wstrząsającym, nawet od torturowanego i gwałconego ciała, jest widok zniewolonego umysłu i podległej woli. Przedmiotem przemocy może być nie tylko ciało, lecz władze ludzkiego umysłu: rozum, wola i uczucia. Szczególne miejsce przypada tutaj woli, w akcie przemocy chodzi bowiem o to, by złamać i ostatecznie podporządkować sobie wolę innego.

Ze względu na przedmiot przemocy można mówić przede wszystkim o przemocy wobec drugiego człowieka bądź wobec grup ludzkich, na przykład wobec jakiejś społeczności czy jakiegoś narodu. Oddziaływanie przemocy dokonuje się na wielu płaszczyznach. Tak więc przemoc fizyczna działa nie tylko na ciało, z kolei przemoc psychiczna zmienia sposób naszego cielesnego funkcjonowania w świecie społecznym, przemoc strukturalna wpływa na człowieka i wytwarza coś, co Michel Foucault nazwał „ciałem wyuczonym”. Istnieje też przemoc kulturowa wpływająca na każdą cielesną zbiorowość, w kręgu której żyjemy i się rozwijamy. Jest wreszcie sfera polityki z towarzyszącą jej przemocą polityczną — z jej najbardziej jaskrawymi manifestacjami, którymi są rewolucja i wojna.

Problem usprawiedliwienia

Jeśli przyjąć, że przemoc to wystąpienie przeciwko wolności i integralności drugiego człowieka czy innych ludzi, to narzuca się przekonanie, że jest ona niedopuszczalna, że nie sposób jej usprawiedliwić. Trzeba jasno stwierdzić, że przemoc absolutna nie daje się w żaden sposób usprawiedliwić. Przemocy, którą człowiek czyni drugiemu, przemocy jako celu samego w sobie, inaczej mówiąc: przemocy dla samej przemocy, nie można niczym uzasadnić.

Istnieje jednak także taki rodzaj przemocy, zwany przemocą instrumentalną, którego ocena jest bardziej złożona i wymaga każdorazowego, jednostkowego rozpatrzenia. Zależy bowiem od wielu czynników. To one decydują o tym, czy użycie przemocy instrumentalnej może być w jakikolwiek sposób usprawiedliwione czy nie. Trzeba jednakże mieć na względzie, że ewentualne

usprawiedliwienie przemocy instrumentalnej jest możliwe tylko wtedy, gdy — jak to zwięźle ujął Jacek Filek — przemoc ta będzie „racją ostateczną, nigdy zasadą”⁶.

Kiedy zatem przemoc instrumentalna może być usprawiedliwiona? Wydaje się, że rozstrzyga o tym przede wszystkim cel, w jakim ma być zastosowana. Celem powinno być zawsze dobro — czy to osoby, czy to grup. Gdyby miała nim być własna korzyść dokonującego przemocy, to takiej przemocy nie dałoby się usprawiedliwić.

Jeśli zaś celem przemocy jest jakieś dobro innych, grup, narodów, to przemoc ta w niektórych warunkach może wydać się usprawiedliwiona, ale jej usprawiedliwienie etyczne zawsze będzie problematyczne, szczególnie tam, gdzie cierpieć miałaby osoba [osoby] niewinna i gdzie tego cierpienia nie przyjmowałaby ona na siebie jako dobrowolnej ofiary⁷.

Przypadkiem szczególnym jest sytuacja, w której dokonujemy aktu przemocy wobec danej osoby w jej interesie. Celem jest dobrze pojęte dobro tej osoby, a stosowana przemoc stanowi jedynie środek do jego osiągnięcia, przy czym dominuje pozytywne nastawienie do tej osoby. Konkretnym przypadkiem może być przemoc w wychowaniu. Działanie takie, twierdzą niektórzy, może być usprawiedliwione tylko o tyle, o ile wychowawca ma przekonanie, że wychowanek — jeśli założyć jego dojrzałość i pełny rozwój, jak sugerował Max Scheler — sam z siebie uczyniłby to właśnie, co jest mu nakazane (do czego jest przymuszony). Rozumowanie to ma także zastosowanie do innych przypadków.

Uzasadnieniem odwołania się do jakiejś formy przemocy może być też brak innych koniecznych i skutecznych sposobów działania. Gdy podejmujemy działanie przemocowe dla dobra jakiejś osoby i towarzyszą temu adekwatnie dobrane środki, to przemoc taka może czasami być usprawiedliwiona, a niekiedy nawet pożądana. Jest tak, kiedy obezwładniamy kogoś, kto może sobie i innym wyrządzić krzywdę. W tym przypadku jednak, jak i w podobnych,

6 J. Filek, *Dopytywanie się o przemoc*, s. 292.

7 J. Filek, *Dopytywanie się o przemoc*, s. 292.

zakłada się, że gdyby osoba, wobec której stosujemy przemoc, rozumiała w pełni swoją sytuację, myślałaby podobnie jak my.

A zatem w bardzo określonych warunkach istniałyby pewne postacie przemocy, w których może ona nawet owocować jakimś dobrem. Nie można jednak czynić z tego ogólnej zasady, która przeniesiona na przykład na poziom historii i polityki usprawiedliwiałaby (jak usiłowały to robić niektóre XX-wieczne ideologie) czynione okrucieństwa i przemoc na niewyobrażalną skalę w imię przyszłego dobra lub sprawiedliwego świata. Dochodzimy tutaj do bardzo ważnego i kontrowersyjnego obszaru, w którym pojawia się pytanie o przemoc — do polityki.

Polityka i przemoc

Związek polityki i przemocy na pierwszy rzut oka wydaje się czymś oczywistym. Hannah Arendt w swoim tekście poświęconym kwestii przemocy w polityce zauważyła, że wielu autorów zajmujących się polityką utrzymuje, iż „przemoc jest tylko ostentacyjną manifestacją władzy”⁸. Wiąże się to z przekonaniem mówiącym, że istotą wszelkiej polityki jest walka o władzę, zaś ostateczną formą władzy jest przemoc. Warto dodać, że rozumie się tutaj politykę w taki sposób, że jej istotnym składnikiem jest panowanie człowieka nad człowiekiem. Trzeba w tym miejscu wyraźnie powiedzieć, na co też zwracają uwagę niektórzy komentatorzy, że niemalże wszystkie dyskusje dotyczące filozofii politycznej Arendt dotyczą interesującej nas pary pojęć polityka–przemoc⁹. Należy także wziąć w nawias kontekst polityczny, w którym pojawił się ten tekst, i zapytać o relację między polityką i przemocą w nowej sytuacji, w XXI wieku.

Co zatem uwydatnia tekst Arendt w tym nowym kontekście? Jedną z najważniejszych kwestii dotyczy rozróżnień pojęciowych ważnych dla filozofii politycznej, czy myślenia w ogóle, które bierze za przedmiot człowieka

8 H. Arendt, *O przemocy*, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa 1998, s. 45.

9 Zwraca na to uwagę Ricœur w swoim tekście dotyczącym władzy i przemocy. Zob. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, w: P. Ricœur, *Lectures*, t. 1: *Autour du politique*, Paris 1991, s. 21.

politycznego. Przypomnijmy, że Arendt wyraźnie rozróżnia władzę i przemoc. Pisze:

Władza (*power*) odpowiada ludzkiej zdolności działania, lecz nie po prostu działania, a działania jednomyślnego/w zgodzie (*in concert*). Władza nigdy nie jest własnością jednostki; należy do grupy i istnieje tylko dopóty, dopóki grupa trzyma się razem. [...] W chwili, gdy znika grupa, od której pochodziła władza (*potestas in populo*, bez ludu lub grupy ludzi nie istnieje władza), znika też bycie u władzy¹⁰.

przemoc (*violence*) [...] wyróżnia się swym charakterem instrumentalnym. Fenomenologicznie bliska jest mocy (*strangth*), ponieważ środki przemocy, podobnie jak wszystkie inne narzędzia, są przeznaczane i wykorzystywane do zwiększania naturalnej mocy, zanim w ostatnim stadium swego rozwoju jej nie zastąpią¹¹.

Dlaczego, zapytajmy, trzeba pamiętać o takich rozróżnieniach? Dlatego, że kiedy się o tym zapomina, to przede wszystkim dostarcza się fałszywych argumentów dla różnego rodzaju zwolenników stosowania przemocy w polityce lub w uproszczony czy nawet nieprawdziwy sposób patrzy się na zjawiska polityczne. Czy będą to, jak w przypadku rozważań Arendt, młodzi intelektualiści z kampusów amerykańskich czy też politycy skłonni do działań wykorzystujących przemoc. Dotyczy to również stanowisk bardzo wielu myślicieli, w tym Maxa Webera¹², w ramach których postrzega się politykę jako relację dominacji, panowania rządzących nad rządzonymi i analizuje się ją w terminach rozkazywania–podporządkowywania się tym rozkazom lub nie. Władzę pojmuje się tutaj jako władzę przymuszania. Co więcej, Weber przy okazji definicji państwa określa nawet przemoc jako prawomocną, mówiąc, że państwo to jest relacja panowania człowieka nad człowiekiem (*Herrschaftsverhältnis von Menschen über Menschen*), opierająca się na środkach prawomocnie dopuszczających użycie przemocy (*legitimen Gewaltsamkeit*). Takie określenie

¹⁰ H. Arendt, *O przemocy*, s. 56–57.

¹¹ H. Arendt, *O przemocy*, s. 59.

¹² Ten fakt podkreśla Ricœur w swojej analizie, choć trzeba dodać, jest to wciąż aktualny wątek. Zob. P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, s. 22–23.

pada w sławnym tekście *Polityka jako zawód i powołanie*¹³, który pierwotnie był wykładem skierowanym do młodych, pacyfistycznie nastawionych studentów niemieckich tuż po zakończeniu I wojny światowej. Arendt zdaje się sugerować, że uleganie pokusie sięgnięcia po przemoc jest oznaką braku właściwych rozróżnień w samym myśleniu o polityce, co jest po prostu błędem.

Błąd ten polega na określeniu polityki przy pomocy panowania, a więc dążenia do podporządkowania jednej woli drugiej. Panowanie rozumiane jako władza przymuszania, jako wymuszanie na innym/innych własnej woli, władza człowieka nad człowiekiem jest, zdaniem Arendt, fałszywą interpretacją władzy. Co ciekawe, takie przekonania sytuują poglądy autorki *Kondycji ludzkiej* w opozycji do długiej tradycji myślenia politycznego, które ujmuje politykę jako panowanie człowieka nad człowiekiem i gdzie z tego właśnie powodu obecna jest przemoc, więcej — trudno nie utożsamiać tutaj polityki z przemocą.

Istnieje jednak inna, równie odległa i szacowna tradycja. To grecka tradycja *izonomii* Solona i Peryklesa oraz rzymska tradycja *civitas*. Ale nie chodzi bezpośrednio o te elementy składowe. Arendt odwołuje się nie tyle do starożytnych greckich i rzymskich odnośników tej tradycji, ile do jej nowożytnych i współczesnych kontynuatorów. W szczególności tych myślicieli politycznych popierających rewolucję amerykańską i później francuską, którzy uważali, że trzeba w miejsce panowania człowieka nad człowiekiem umieścić „wolę ludu”, kładąc tym samym kres dominacji człowieka nad człowiekiem. Filozofka odwołuje się także do przykładów XX-wiecznych, takich jak powstanie w Budapeszcie 1956 roku, praskiej wiosny 1968 roku, czy innych ruchów opierających się cudzej okupacji i dominacji¹⁴. Można by tutaj dodać wiele współczesnych przykładów, w których odchodzi się od tradycji dominacji człowieka nad człowiekiem w stronę innych sposobów organizacji międzyludzkiego świata i polityki, czego najnowszą ilustracją może być rewolucja godności na Ukrainie.

13 „Państwo, podobnie jak poprzedzające je historycznie związki polityczne, to oparty na środkach prawomocnej (to znaczy: traktowanej jako prawomocna przemoc) stosunek panowania ludzi nad ludźmi” (M. Weber, *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, Warszawa–Kraków 1998, s. 56).

14 Sporo analiz dotyczących tych zdarzeń jako ilustracji można znaleźć w publikacji: H. Arendt, *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*, New York 2018.

Paul Ricœur proponuje, by w charakterystyce tych dwóch tradycji, w celu oddania ich istoty, posłużyć się porównaniem do gry. W grze mogą obowiązywać dwa rodzaje reguł: reguły zaakceptowane i reguły narzucone¹⁵. Ostatnie z wymienionych dotyczą wzorca działania związanego z panowaniem i dominacją, z wydawaniem rozkazów, poleceń i posłuszeństwem. Podczas gdy reguły, można by dodać, uznania i akceptacji, wywodzą się z samego pragnienia gry, „z życia zgodnego z ludycznym sposobem wyartykułowanym przez regułę”¹⁶. Widać tutaj intencję obecną w argumentacji, polega ona na próbie przerwania tradycji panowania w polityce na rzecz nowego sposobu organizacji życia wspólnego ludzi, u podstaw którego leży nie chęć dominacji nad innymi, lecz uzgodnione i uznane reguły. Uznanie reguł rządzących wspólnym życiem stanowi podstawę takiego myślenia i działania. Powstaje pytanie: czy taka forma bycia między ludźmi, *inter-esse*, współistnienia eliminuje przemoc? Przypomnijmy, że Arendt twierdzi, iż

do istoty każdego rządu należy władza, nie przemoc. Przemoc ma naturę instrumentalną: tak jak wszystkie środki, zawsze potrzebuje przewodnictwa i usprawiedliwienia ze strony celu, który mają osiągnąć. A to musi być usprawiedliwiane czymś innym, nie może być istotą czegokolwiek¹⁷.

Legalna przemoc?

Ktoś mógłby jednak powiedzieć, że nawet jeśli najbardziej jaskrawymi przejawami instrumentalnej przemocy w polityce są rewolucje i wojna, a samej polityki, szczególnie kwestii władzy, nie można utożsamiać z przemocą, to przemoc, jej obecność w relacji z polityką zdaje się być trwała. By to wykazać, nie trzeba przywoływać tych, by tak rzec, skrajnych i oczywistych przykładów przemocy, jak wspomniane rewolucje czy wojny. Dotyczy to najbardziej nawet praworządnych, demokratycznych i sprawiedliwie urządzonych

15 P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, s. 24.

16 P. Ricœur, *Pouvoir et violence*, s. 24.

17 H. Arendt, *O przemocy*, s. 66.

społeczeństw — w nich także obecna jest przemoc. Na ten paradoks Ricœur zwrócił uwagę w innym swoim tekście, zatytułowanym *Państwo i przemoc*¹⁸, który będzie naszym przewodnikiem w tej części analiz. Zdaniem francuskiego filozofa wraz z państwem pojawia się rodzaj przemocy o charakterze legalnym, co ma konsekwencje dla moralnej i filozoficznej refleksji, ponieważ stawia nas wobec tego osobliwego faktu, że nasza polityczna egzystencja jest nadzorowana i kierowana za pośrednictwem przemocy państwa mającej cechy legalnej. By to pokazać, można odwołać się do minimum przemocy ustanowionej przez państwo. Jest nim przemoc o charakterze karnym. Oznacza to, że państwo karze, że ma ostatecznie monopol na przymus fizyczny. W konsekwencji jednostka, będąc ofiarą przemocy, może odwołać się do państwa, zaś państwo z jego instytucjami jest najwyższą instancją, od której nie ma odwołania. Pomijam tutaj instytucje międzynarodowe i ich kompetencje w tej kwestii. Sedno problemu da się zatem sformułować w następujący sposób: różne funkcje państwa, takie jak np. stanowienie praw, władza decydowania i egzekwowania decyzji, funkcje administracyjne, wychowawcze czy ekonomiczne, są w ostateczności sankcjonowane przez władzę użycia przymusu, a więc przemocy. Jak to ujmuje francuski filozof „gdy mówimy, że państwo ma władzę oraz że ma władzę użycia przymusu, mówimy jedno i to samo”¹⁹. Zauważmy, że nie chodzi tutaj o nadużywanie przemocy przez państwo, jak ma to miejsce w reżymach totalitarnych czy autorytarnych, lecz o państwa demokratyczne i liberalne, gdzie legalność i przemoc łączą się ze sobą.

Rodzi się pytanie: dlaczego połączenie prawa i siły stanowi problem? Nie byłoby go, gdyby polityka była urzeczywistnieniem moralności, gdyby w życiu państwowym wyrażane i spełniane były wszystkie potrzeby wywodzące się ze świadomości moralnej, innymi słowy gdyby w życiu państwa — w taki sposób myśleli starożytni Grecy — urzeczywistniało się dążenie do doskonałości moralnej. Z doskonałości i pełni państwa czyni się wówczas cel postępowania jednostki. Ale tak faktycznie nie było i nie jest. Ten kontrast między indywidualną moralnością i działaniem jako obywatel

18 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, tł. A. Krasiński, w: P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991, s. 126–141.

19 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 127.

państwa jeszcze bardziej uwidacznia się w zestawieniu z moralnością, w której głosi się ideę nie czynienia przemocy (buddyzm) czy też miłości bliźniego (chrześcijaństwo). W konsekwencji powstaje radykalne rozdzarcie, gdyż rozpatrywanie problematyki politycznej staje się w wielu przypadkach niemożliwe na gruncie etyki niestawiania oporu i miłości, która sięga aż do ofiary. Ten kontrast dobrze ilustrują słowa francuskiego filozofa, który pisze:

nie wydaje się możliwe, aby „władza” mogła wynikać z „miłości”. Sprawiedliwość, nawet w postaci najbardziej umiarkowanej i uzasadnionej, jest rodzajem odpłacania złem za zło. Kara w swej istocie zawiera podstawowe zakwestionowanie etyki miłości: nie zna przebaczenia, przeciwstawia się złu, wprowadza stosunek, który nie jest wzajemny [...]; krótkiej drodze „bezpośredniego” oddziaływania miłości przeciwstawia długą drogę wychowawczego oddziaływania na rodzaj ludzki za „pośrednictwem” przymusu²⁰.

W państwie istnieje więc przemoc. Co więcej, ograniczona przemoc stanowi istotną składową państwa sprawiedliwego i demokratycznego. Można wprawdzie stawiać kwestie: w jaki sposób buddysta czy chrześcijanin ma akceptować władzę, która posługuje się ograniczoną przemocą, i próbować to uzasadnić na przykład w ten sposób, że państwo nie jest samo w sobie czymś złym, a jego „oparta na przymusie pedagogia” zapewnia trwanie rodzaju ludzkiego. Niemniej jednak ograniczona przemoc państwa staje się prawdziwym problemem wówczas, gdy nie pytamy o poddanie się władzy, o jej akceptowanie, lecz gdy stawiamy kwestię jej sprawowania. Innymi słowy, jest to sytuacja, gdzie wyrzekający się przemocy buddysta lub kierujący się miłością bliźniego chrześcijanin, by trzymać się tych przykładów, sprawują władzę, która karze złych. Ta trudność pogłębia się, gdy przemoc wykracza poza ramy instytucji karzącej i kiedy na przykład ojczyzna powołuje obywatela do wojska, by bronił własnego kraju. Odkrywamy problem przemocy w dziejach. Horyzont, w którym ją odnajdujemy, jest bardzo rozległy. Od biernego obywatela, podlegającego działaniu innych do sprawującego władzę obywatela aktywnego, od przemocy legalnej do obrony państwa z bronią w ręku, czy też

20 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 129.

od przemocy, by tak rzec, w obronie porządku politycznego lub państwa — do przemocy, która zmierza do ustanowienia nowego ładu politycznego. Można tą obecność w dziejach różnie interpretować. Na przykład zwolennicy skrajnego ujęcia uznają przemoc za siłę napędową dziejów i utrzymują, iż wprowadza ona na scenę dziejów nowe klasy, siły społeczne, państwa czy cywilizacje. Tym sposobem historia ludzkości staje się po części historią przemocy.

Jednakże dla kogoś niepodzielającego takiego poglądu powstaje problem: jak położyć tamę przejściu od przemocy wyłącznie karzącej do tej ustanawiającej nowy ład? Rozwiązanie, na które wskazuje m.in. Ricœur, polegałoby na wyznaczeniu przemocy wyraźnych granic. Taką granicą jest zakaz zabijania. Formuła „Nie zabijaj”, która dla innego myśliciela francuskiego, Emanuela Levinasa stanowi źródło etyki odpowiedzialności, nie tylko pełni rolę ustanawiającą granicę wszelkiej przemocy, lecz ma także umożliwić współistnienie różnych etyk wyrzekających się przemocy i władzy. W tej sytuacji państwo może i powinno karać, czyli odpłacać złem za zło, jednak jednocześnie nie posuwa się ono do wymierzania kary śmierci. Zatem państwo z legalną przemocą, państwo karzące można pogodzić z etykami wyrzeczenia się przemocy i miłości, pod warunkiem, że państwo nie przekroczy zakazu zabijania. Co więcej, francuski myśliciel wskazuje, że istnieją punkty wspólne.

Tym, co łączy — podkreśla Ricœur — w ostatecznym rachunku politykę i etykę, ład i miłosierdzie, jest poszanowanie życia i godności ludzkiej. Tak więc przemoc władzy jest ograniczona etyką stosowanych środków [...]. „Nie zabijaj” wyznacza linię graniczną, której przemoc państwa nie może przekroczyć pod groźbą wyjścia poza sferę „dobra”, w jej ramach przemoc może być racjonalnie uzasadniona²¹.

Powstaje jednak zasadnicze pytanie: czy państwo może utrzymać się w granicach określonych przez etykę środków? Czy może trwać, nie łamiąc zakazu zabijania, respektując zasady poszanowania cudzego dobra, gościnności itd.? Jeśli przyjąć, że państwo to pewna rzeczywistość, w której nigdy nie wykluczało się użycia różnych środków, w tym zabijania, jako warunku

21 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 135.

jego przetrwania, istnienia, a także jego ustanowienia, to wraz z takim założeniem odsłania się brutalna prawda. Prawdę tę odsłonił w swoich rozważaniach Niccolo Machiavelli, gdy w *Księżciu* rozważał między innymi kwestie powstania państwa, zdobycia władzy i jej utrzymania. Rozpatrywał całą grę niezbędnych środków, które z punktu widzenia posługiwania się nimi wymagają siły lwa i przebiegłości lisa. Wniosek z tych rozważań w interesującej nas problematyce jest jasny: książe, by zdobyć i utrzymać władzę [vincere e conservare lo stato, mantenere il potere], musi zabijać, posługiwać się kłamstwem, czyli — jak to ujął Machiavelli — musi nauczyć się czynić zło, kiedy jest to konieczne, musi nawet nauczyć się, jak nie być dobrym, zatem „Książe, chcąc utrzymać państwo [mantenere lo stato], zmuszony jest do tego, by często nie być dobrym [è spesso sforzato a non essere buono]”²².

Kwestia przemocy, która kwestionuje etyki nieposługiwania się przemocą (buddyzm) i miłości bliźniego (chrześcijaństwo), a wraz z nimi problematyka Machiavelliego nabierają szczególnej ostrości wraz z wojną. Wojna bowiem jest sytuacją, która przed każdym stawia pytania podniesione przez autora *Księcia*. Jest tak ponieważ nie tylko sankcjonuje ona zabijanie, zabijanie wrogów, ale także naraża na ofiarę — tj. utratę życia — jednostki, które bronią życia własnego i bytu państwa. Eskalacji przemocy, zniszczenia i zła na niewyobrażalną skalę i przy użyciu dostępnych środków towarzyszy pytanie: czy jesteśmy gotowi zaryzykować własne życie w obronie państwa? Ricœur nazywa tę sytuację absurdalną. „Wojna jest tą sytuacją graniczną — podkreśla — sytuacją absurdalną, w której mordowaniu towarzyszy ofiara. Dla jednostki brać udział w wojnie to zabijać innych ludzi, obywateli obcego państwa i równocześnie rzucać na szale swoje życie, by zapewnić przetrwanie własnego państwa”²³. Trzeba zaznaczyć, że tego problemu nie można zestawiać z argumentacją, w której państwo przedstawia uzasadnienie prowadzenia wojny. Fałszem porbrzmiewa szczególnie próba moralnego usprawiedliwienia wojny jako operacji karnej. Ostatecznie sam fakt egzystencji państwa w sytuacji wojny stawia nas wobec problemu obrony jego istnienia wraz z zapewnieniem jego dalszej

22 N. Machiavelli, *Książe*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1984, s. 93; N. Machiavelli, *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Torino 2014, s. 139.

23 P. Ricœur, *Państwo i przemoc*, s. 137.

ciągłości za cenę życia własnego oraz życia wrogów. Jest to istotnie sytuacja graniczna w znaczeniu Karla Jaspersa. Fakt wojny stawia w skrajnej sytuacji istnienie państwa i jego obywatele oraz życie prowadzących z nim wojnę. Oczywiście ktoś mógłby powiedzieć, że państwa trwały i zapewniały sobie istnienie dzięki sile i wojnom, które prowadziły. Dzięki przemocy trwały skrajne tyranie, powstawały i istniały cywilizacje... Ponadto, można by dodać, bywają wojny wyzwolenie, takie, które przywracają suwerenność czy ustanawiają nowy porządek itd. To wszystko prawda, mimo to wojny i właściwej dla niej przemocy nie da się niczym usprawiedliwić. Być może jedynym wyjątkiem jest tutaj wojna w obronie własnej egzystencji przed agresorem, choć i ona zawiera przecież wiele przerażających aktów przemocy, godnych potępienia.

W konsekwencji wojna skazuje człowieka na wybór, jak to określa Ricœur, między „etykami rozpaczy”. Z jednej strony mieści się motyw posłuszeństwa wobec państwa będącego w stanie wojny. Tym motywem jest po prostu nasza chęć, by ono nadal istniało i utrzymywało się wraz ze wszystkimi instytucjami. Co ciekawe, nie ma tu, jak się zdaje, jakichś racji ściśle etycznych, dyktuje je istnienie państwa. Jest to jednak sytuacja trudna moralnie, ponieważ jeśli chcę, aby moje państwo przetrwało i trwało nadal, to jako obywatel powołany do jego obrony i uzbrojony, muszę zabijać. Z drugiej strony, gdybym odmówił podporządkowania się jego wymogom, co mogę zawsze uczynić, będę ponosił tego konsekwencje. Nieposłuszeństwo zrywa bowiem więzi przynależności do historycznej wspólnoty i wystawi mnie na ryzyko bycia nazwanym tchórzem. Ale jest jeszcze coś. Otóż w sytuacji, kiedy traktowałbym zakaz zabijania w sposób absolutny, wówczas narażałbym swoje państwo na zniszczenie, a współobywateli na zagładę. Rzecz jasna, istniały i istnieją sytuacje, skrajne sytuacje, w których odmowa posłuszeństwa swemu państwu jest obowiązkiem, czego przykładem byli antyhitlerowcy w nazistowskich Niemczech czy dysydenci w krajach komunistycznego totalitaryzmu. Jednak takie postawy często wiązały się z oskarżeniem o zdradę. Ci, którzy dokonywali podobnych aktów, narażali się niejednokrotnie na przemoc całego aparatu państwa i potępienie ze strony części współobywateli.

Zakończenie

Na koniec naszych analiz należy postawić ważne pytania: co wobec tego począć z samą przemocą? Jak należy na nią reagować? Przede wszystkim trzeba starać się unikać pułapek w jej zwalczaniu; jedną z nich jest właśnie przekonanie o konieczności zwalczania przemocy przy użyciu jeszcze większej przemocy. Jean-Paul Sartre mówił, że przemoc uprawomocnia się zwykle jako przeciw-przemoc, dając tym samym okazję do nowej jej manifestacji — i takie działanie powtarza się ciągle na różnych poziomach. Jest tu pewien paradoks, zauważony dawno temu już przez Cicerona pytającego: co robić z przemocą bez przemocy?

Jeśli więc trudno znaleźć ostateczne rozwiązanie kwestii przemocy, które nie byłoby przemocą, to pozostaje szukać rozwiązań ograniczających ją lub minimalizujących. Inaczej mówiąc, niepodatność na całkowite zniesienie przemocy — by posłużyć się sformułowaniem Staudigla — skazuje nas na życie w przemocy i z przemocą. Skoro przemoc jest, jak to określił Maurice Merleau-Ponty, „naszym losem” i jesteśmy skazani na życie z nią, nie powinno to dla nas oznaczać konieczności akceptacji jakiegos fatalizmu, lecz raczej skłaniać do poszukiwania różnych strategii minimalizacji przemocy lub też takiego działania, które będzie jej pozbawione. W ten sposób można realnie stawić jej opór.

Bibliografia

- Arendt H., *O przemocy*, przeł. A. Łagocka, W. Madej, Warszawa 1998.
- Arendt H., *Thinking without a Banister. Essays in Understanding 1953–1975*, New York 2018.
- Filek J., *Dopytywanie się o przemoc*, w: J. Filek, *Życie, etyka, inni. Scherza i eseje filozoficzno-etyczne*, Kraków 2010.
- Machiavelli N., *Il Principe*, nuova edizione a cura di G. Inglese, Torino 2014.
- Machiavelli N., *Książę*, przeł. C. Nanke, Warszawa 1984.
- Ricœur P., *O sobie samym jako innym*, przeł. B. Chelstowski, Warszawa 2003.
- Ricœur P., *Pouvoir et violence*, w: P. Ricœur, *Lectures*, t. 1: *Autour du politique*, Paris 1991.

- Ricœur P., *Państwo i przemoc*, tł. A. Krasieński, w: P. Ricœur, *Podług nadziei. Odczyty, szkice, studia*, Warszawa 1991.
- Staudigl M., *Zarys fenomenologii przemocy*, w: *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, red. J. Migasiński, M. Pokropski, Warszawa 2017.
- Waldenfels B., *Aporien der Gewalt*, w: *Gewalt. Strukturen, Formen, Representationen*, Hrsg. M. Dabag, A. Kapusta, B. Waldenfels, München 2000.
- Weber M., *Polityka jako zawód i powołanie*, przeł. A. Kopacki, Warszawa–Kraków 1998.

Tadeusz Sierotowicz

 <https://orcid.org/0000-0001-8049-3957>

Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych

 <https://ror.org/0o6be7t88>

Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej

 <https://doi.org/10.15633/lie.30104>

Abstrakt

Filozofia gór Józefa Tischnera. W poszukiwaniu metafory źródłowej

Tekst jest próbą postawienia pierwszych kroków prowadzących do sformułowania filozofii gór inspirowanej pismami Józefa Tischnera, poczynając od opisu metafory źródłowej filozofii gór.

Słowa kluczowe: metafora źródłowa filozofii gór, krytyka rozumu góralskiego, filozofia Józefa Tischnera, transcendentalia (piękno — prawda — dobro), metafora jaźni

Abstract

Józef Tischner's philosophy of the mountains. In search of a source metaphor

The essay is an attempt to take the first steps leading to the formulation of a philosophy of mountains inspired by the writings of Józef Tischner, starting from the description of source metaphors of the philosophy of mountains.

Keywords: the source metaphor of the philosophy of mountains, critique of mountain reason, philosophy of Józef Tischner, transcendentals (beauty—truth—goodness), metaphor of self

„Itinerarium hominis in summum montem”

dzięki [wspinaczce] mogłem za każdym razem odbyć fascynującą podróż w głąb siebie, by lepiej przyjrzeć się sobie, zrozumieć siebie, a także lepiej zrozumieć innych i otaczający mnie świat. Znaczenie szczytu, a więc i wspinaczki, jest moim zdaniem sumą różnych, tak samo ważnych elementów: estetycznych, historycznych i etycznych¹.

W eseju *Myślenie z wnętrza metafory* Józef Tischner podkreśla rolę metafory nie tylko w języku filozoficznym, lecz także w myśleniu filozoficznym². Język i myślenie stanowią według niego nierozdzielny całość. Dzieła autora *Filozofii dramatu* są znakomitym tego przykładem. Niektórzy uznają wręcz filozofię metafory za drugi, obok filozofii dramatu, podstawowy nurt filozofii Tischnera³. Nie wchodząc w szczegółowe analizy wieloznaczności i twórczej roli metafory, kwestii opisywanych w licznych monografiach i opracowaniach, wypada zapytać o Tischnerowe rozumienia metafory.

Sam Tischner nie chce definiować metafory, „ograniczając się jedynie do wskazania przykładów”⁴. Podkreśla jednak jej trzy aspekty. I tak, w niektórych sytuacjach, metafora „w syntetycznym skrócie zdaje się streszczać jakiś ważny fragment dyskursu filozoficznego”. Według Tischnera to właśnie tutaj widać, że „metaforyczne stało się samo myślenie”⁵. To pierwszy aspekt Tischnerowego ujęcia metafory, wskazujący na jej fundamentalny, źródłowy powiedzialny, charakter. Drugi aspekt metafory ma charakter zdecydowanie dynamiczny, bowiem wychodzi od pytania, jak żyje myślenie, zwłaszcza zaś

1 W. Bonatti, *I miei ricordi*, Milano 2020, s. 14.

2 Zob. J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.

3 Por. S. Galkowski, *Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera*, w: *Filozofia w literaturze, literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Galkowski i M. Stanisław, Rzeszów 2013, s. 45. Na temat metafory u Tischnera zob. też dwa teksty Dobrosława Kota: D. Kot, *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 32 (2012), s. 157–174 oraz D. Kot, *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 49–63, <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.

4 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 512.

5 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 510.

myślenie filozoficzne. Píše Tischner: „myślenie dokonuje jakby dwojakiego ruchu: ruchu w głąb siebie i ruchu na zewnątrz siebie. [...] Myślenie filozoficzne jest swoiste najpierw przez to, skąd ono płynie. Dopiero potem jest ono swoiste przez to, co mówi”⁶.

Być może jednak najważniejszy jest trzeci aspekt metafory – ten, który sprawia, że to nie fizyka, lecz meta-fizyka jest królową nauk. Metafora bowiem „pokazuje, że istnienie doświadczane jest jedynie metaforą prawdziwego istnienia”⁷. W tym znaczeniu metafora opiera się na poglądowi, który myśliciel określa jako teryzm: „teryzm wiąże całą nadzieję człowieka z doczesnością i domaga się od niego zgody na scenę jako jego ostateczność. Jest ślepy na przygodność, metaforyczność, względny charakter sceny. Podważa również prawo myślenia do tego, by intencjonalność przedłużać w transcendowanie”⁸.

W niniejszym artykule metafora, źródłowa metafora filozofii gór, będzie rozumiana w Tischnerowym tego słowa znaczeniu. Z kolei odwołanie się do gór w tytule niniejszego projektu ma dokładnie takie samo znaczenie, jak ocean w arcydziele *Moby Dick* Hermana Melville’a. Dlaczegoż, pyta Melville, ludzie tak chętnie gromadzą się na brzegu morza, wpatrując się w odległy horyzont? Z tego samego powodu, dla którego nie brakuje ludzi nie spuszcających oka ze strzelistych szczytów Karakorum, Alp czy Tatr. Odpowiedź jest w obu przypadkach ta sama: ponieważ ocean i góry podsuwają „obraz nieuchwytnego zwiđu życia – i to jest klucz do wszystkiego”⁹.

Celem niniejszego artykułu jest wstępny opis źródłowej metafory filozofii gór. Poszukiwanie tej górskiej metafory jest zaczątkiem krytyki rozumu góralskiego w sensie uchwyconym przez Adama Królikowskiego. Jak zauważa ten autor, Tischner to pierwszy filozof Podhala. Ilustruje to stwierdzenie na przykładzie szeroko cytowanej klasyfikacji prawd, wykwintnie ironicznej i zarazem czysto góralskiej. Są mianowicie trzy prawdy: „świynto prawda, tyz

6 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 511.

7 J. Tischner, *Myślenie z wnętrza metafory*, s. 525.

8 J. Tischner, *Myślenie religijne*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 391. Na temat metafory w ujęciu Tischnera zob. też dwa inne eseje: J. Tischner, *Filozofia – dramat – metafora*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 11–21 oraz J. Tischner, *Dwie metafory początku*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, s. 22–33.

9 H. Melville, *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, t. 1, Warszawa 2018, s. 30.

prowdą i gówno prawda”, czyli w przekładzie na kategorie logiczne: „pierwsza — to tzw. prawda ogólna, sama przez się, prawda jako taka, druga — to prawda cząstkowa, jakiejś wybranej dziedziny (np. prawda naukowa), trzecia wreszcie — to kategoria nieprawdy, jej zaprzeczenie, czyli logicznie wynikający fałsz”¹⁰. Te trzy prawdy charakteryzują mądrość, albo jak kto woli góralską teorię poznania, na której opiera się zdroworozsądkowy rozum góralski.

Jednakowoż to, co określa się tutaj mianem rozumu góralskiego i góralskiego racjonalizmu, nie jest naturalnie jedynym „rodzajem” rozumu, nie jest jedyną racjonalnością. To raczej jeden z możliwych sposobów spojrzenia na rzeczywistość człowieka i świata, w którym on żyje. Istotnie, cytowane już epickie dzieło Melville’a, wraz z dziełami Conrada, pozwoliłoby zapewne na rozwinięcie koncepcji filozofii morza i rozumu marynarskiego. W tym kontekście znane powiedzenie Tischnera, że „prawdziwe jest tylko to, co da się przełożyć na góralski”¹¹, jest równie słuszne, jak stwierdzenie, że „prawdziwe jest tylko to, co da się przełożyć na żargon marynarski”, którego znakomitym przykładem jest kazanie z dziewiątego rozdziału *Moby Dicka*¹². W istocie rzeczy każdy tak pojęty rozum i wynikająca zeń racjonalność proponują odrębny język opisujący rzeczywistość. A każdy język, twierdzi George Steiner, opisuje świat inaczej, dlatego też „tajemnica wieży Babel, wskazuje na żywotne rozmnożenie śmiertelnych wolności”¹³. Wolność natomiast należy poszerzać i rozwijać, wolności trzeba bronić. W niniejszym artykule, na tyle, na ile będzie to możliwe, pozostanę w ramach rozumu góralskiego; z całkiem prostej przyczyny — taki był *Lebenswelt* Józefa Tischnera.

10 A. Królikowski, *Medytacje Tischneriańskie*, <https://portal.tezeusz.pl/2009/03/06/medytacje-tischnerianskie> (20.01.2023). Na temat trzech prawd zob. też W. Bonowicz, *Trzy prawdy Tischnera*, „Przekrój” 4 (2021), s. 152–153.

11 D. Kot, *Filozofowie i górale*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, p. 160.

12 H. Melville, *Moby Dick*, s. 82–94. W tej kwestii por. też następującą wypowiedź Tischnera: „nie twierdzą, że wszystkie prawdy na tym Bożym świecie muszą być pisane po góralsku, ale jeśli czegoś nie dało się przełożyć [na góralski], to jest wysoce prawdopodobne, że nie była to prawda. Język, w ostatecznym rozrachunku, jest pewnym sposobem widzenia świata i widzenia ludzi. [...] W słowach, w układzie zdań są zmagazynowane doświadczenia. Użycie języka jest jednocześnie uruchomieniem tych doświadczeń” (J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012, s. 82–83).

13 G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997, s. 50.

Góry i piękno

A zatem góry, od tego trzeba było zacząć, jak o niebie powiada Wisława Szymborska¹⁴. Ale przecież to człowiek patrzy na góry, to człowiek myśli filozoficznie. Trzeba więc zacząć od gór i od człowieka, od człowieka zapatrzonego w górskie szczyty; więcej, od gór i od człowieka zauroczonego nimi. Zauroczonego do tego stopnia, iż góry stają się nie tylko przedmiotem kontemplacji i myślenia, lecz także stylem życia, jak w klasycznej medytacji o górach pisze Roman Rogowski¹⁵.

W języku Tischnera można powiedzieć, że człowiek zauroczony górami zaczyna „trawić” góry tak, iż stają się one dla niego pokarmem. Zachodzi to, co autor *Filozofii dramatu* określa mianem indywidualnego skrzytu świadomości, w której przejawia się indywidualność osoby¹⁶. Na czym polega owo zauroczenie? Jak dokonuje się trawienie górskiego pokarmu, jak dokonuje się specyficznie górski skręt świadomości? Odpowiedź na te pytania pozwoli na wypuklenie zasadniczych aspektów źródłowej metafory filozofii gór, którą jest człowiek zauroczony górami.

Zacznijmy analizę od prostego eksperymentu myślowego. Oto góry przysłaniające niebo i wypełniające prawie cały horyzont. Przyjmijmy, że horyzont ten rozpościera się przed kimś, kto nic nie wie o istnieniu np. Morskiego Oka czy Petit Dru w masywie Mont Blanc, kto mieszka na antypodach i nigdy nie słyszał o Tatrach czy Walterze Bonattim. Powiedzmy, że osoba ta znajduje się w Europie i odwiedza te zakątki, ponieważ zostały włączone do pakietu wycieczki (zob. rys. 1). Widzi szczyty, widzi jezioro, widzi to, co jej się „zjawia”. Istotnie, góry, podobnie jak wszystko, co istnieje, nawet inny człowiek rozumiany intencjonalnie, nie wyrażają się, lecz zjawiają¹⁷. Naturalnie nie jest to „zjawia” w sensie czystego doświadczenia gór jako gór. Nie jest to czysta abstrakcja pomijająca „wszelkie związki” patrzącej na góry osoby z samymi górami będącymi przedmiotem doświadczenia¹⁸. Sposób, w jaki zachodzi

14 W wierszu *Niebo otwierającym* zbiór *Koniec i początek* (1993).

15 Zob. R. E. Rogowski, *Mistyka gór*, Wrocław 1983, s. 83.

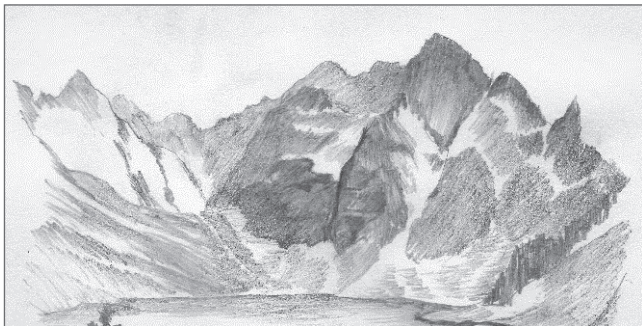
16 Zob. J. Tischner, *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017, s. 16–17.

17 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 31.

18 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 15.

owo powiązanie doświadczenia z jego podmiotem, może otworzyć drogę do zaistnienia górskiego skrętu świadomości.

Rys. 1. Eksperyment myślowy – wyjaśnienia w tekście¹⁹



Można utrzymywać, że kiedy patrzy się na nieznanne szczyty, góry w pewnym sensie „zagadują” człowieka, jeżeli nadać „zagadnięciu” intencjonalne, a nie ściśle dialogiczne znaczenie²⁰. W konsekwencji zagadywanie, o którym

¹⁹ Rysunki 1 i 3 zostały wykonane przez Marka Sierotowicza.

²⁰ Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 52 i 89.

tu mowa, może się stać przedmiotem „obmowy”, czyli mowy opartej na podstawowym słowie Ja-To²¹. „Obmowa” oznacza tutaj otwarcie bramy prowadzącej do świadomości i do przyznania gór, tego, co George Steiner nazywa *the freedom of the city*, czyli prawa do swobodnego poruszania się w mieście (coś na kształt obywatelstwa honorowego). Przyznanie gór, tak rozumianego przywileju *freedom of the city* jest właściwym początkiem skrzyżowania świadomości, o który tutaj chodzi²².

Wracając zaś do eksperymentu myślowego — co właściwie widzi osoba patrząca na szczyty? To, co jej się wtedy zjawia, szczyty gór, stanowi dominujący element sceny jej istnienia. Pisze Tischner:

Świat ogólny ludzkiego dramatu to najpierw rzeczywistość sceny. Scena jest miejscem akcji dramatycznej. Na scenę składają się: rzeczy, przedmioty, krajozaby, a także uobeczniani w doświadczeniach typu intencjonalnego inni ludzie. Scena jest miejscem możliwego ruchu. Poruszając się po scenie, muszę brać pod uwagę leżące na niej przeszkody: muszę ominąć kałużę, drzewo zwalone na drodze, człowieka idącego naprzeciw mnie itd. Ze sceną, na której toczy się mój dramat, łączy mnie wyłącznie relacja intencjonalna lub taka, która może stać się wyłącznie intencjonalną. [...] Brak człowieka wśród rzeczy [...] rodzi wrażenie, że scena jest pusta²³.

Filozofia gór zaczyna się od filozofii sceny. W naszym przypadku pustej sceny. Jaki charakter ma ten początek? Otóż kontemplacja postrzępionej szczytami linii horyzontu, jej odbicia w wodzie górskiego jeziora, kolorów i cieni tak silnie zależących od pory dnia i roku, niewiele się różni od

21 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 53.

22 Georg Steiner proponuje szczegółowy opis tego procesu, opierając się na pojęciu *cortesia* i odwołując się do filologicznie interpretowanego procesu przyswajania treści proponowanej przez obraz, symfonię czy dzieło literackie. Zob. G. Steiner, *Rzeczywiste obecności*, s. 127n.

23 J. Tischner, *Filozofia dramatu*, Paris 1990, s. 146–147. Na temat filozofii sceny u Tischnera por. inspirujący esej Witolda Glinkowskiego: *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 34 (2016), s. 71–90. W niniejszym artykule „Deklaracja [Tischnera], że «Świat człowieka jest sceną jego dramatu»” będzie interpretowana w duchu następującego stwierdzenia Michała Hellera: „Józek by zapewne powiedział, że aż do pojawienia się człowieka była tylko scena” (oba cytaty za: W. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, s. 76 i 77).

kontemplacji obrazu, rzeźby, a może nawet od słuchania koncertu czy od lektury poezji lub powieści. Jeżeli przyjąć tę analogię, to nie pozostaje nic innego, jak stwierdzić, że początek ma charakter doświadczenia piękna w sensie doświadczenia estetycznego. Próbę opisu doświadczenia gór w takim właśnie kontekście zaproponował John Haldane, odwołując się do estetyki Tomasza z Akwinu²⁴. Haldane podziela opinię Akwinaty, że coś jest dla nas piękne, coś jest postrzegane jako piękne, nie dlatego, że się nam podoba, lecz z powodu piękna samej rzeczy, piękna przejawiającego się w naturalnej i specyficznej formie rzeczy. Pomijając leżącą u podstaw tego sformułowania kwestię transcendentaliów, do zilustrowania tej tezy Haldane cytuje klasyczne określenie Tomasza z Akwinu: „piękno wymaga spełnienia trzech warunków: pierwszym jest pełnia, czyli doskonałość, to bowiem, co ma braki, jest już przez to samo brzydkie; drugim jest właściwa proporcja, czyli harmonia; trzecim zaś blask — dlatego też rzeczy, które mają błyszczącą barwę, nazywane są pięknymi” (*STh I*^a, q. 39, a. 8, c).

Jednakże te same szczyty, ten sam obraz, rzeźba, poezja czy powieść niekoniecznie podobają się wszystkim. Może się skończyć na ogólnikowym „ładne” i tak określone doświadczenie estetyczne przejdzie do lamusa. O takiej sytuacji nie można powiedzieć, że dała początek skrętowi świadomości — góry nie stały się pokarmem, lecz tylko wyblakłym wspomnieniem. Ale może być inaczej — góry, w które zapatrzony jest człowiek, mogą zauroczyć. Znaczy to, że góry zaciekawiają, jeżeli zastosować w odniesieniu do słowa podstawowego Ja-To, określenia użyte przez Tischnera w odniesieniu do podstawowego słowa Ja-Ty²⁵. Dopiero wtedy góry mogą się stać strawnym pokarmem egzystencji.

Jak się dokonuje owo „zauroczenie”? Dokonuje się ono za sprawą ciekawości i wzniosłości, doświadczenia piękna (*sublime*) i dążenia do prawdy (*curiositas*). Takie doświadczenie piękna, jak i pogłębianie prawdy są procesami zachodzącymi synchronicznie i w coraz to ściślejszym splocie. Jedynie dla celów opisu konieczne będzie diachroniczne rozsupłanie spłotu tych dwóch procesów. Zacniemy od ciekawości: góry intrygują patrzącą osobę.

24 Por. J. Haldane, *Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment*, „Environmental Values” 3 (1994), s. 97–106.

25 Zob. J. Tischner, *Inny*, s. 83.

24 kwietnia 1336 roku, w towarzystwie brata Gherarda i dwóch służących, Francesco Petrarca wspiął się na Mont Ventoux (Wichrowe Wzgórze), dominujący szczyt w prowansalskim krajobrazie jego dzieciństwa. Wydarzenie to opisuje w jednym ze swoich najsłynniejszych listów. Petrarca postanowił wspiąć się na ten szczyt z powodu, który deklaruje w pierwszym zdaniu listu: „wspiąłem się dzisiaj na najwyższą w tej okolicy górę, słusznie zwaną Wietrzną, jedynie z chęci ujżenia miejsca, które słynie z wysokości [...]”. Wiele już lat myślałem o tej wyprawie, bowiem [...] przeznaczenie kierujące ludzkim losem sprawiło, że od dzieciństwa przebywałem w tych stronach. Ów zaś szczyt, widoczny z daleka z każdej strony, niemal zawsze miałem przed oczami”²⁶. Petrarcką powodowała ciekawość tej zawsze obecnej i swojskiej góry, ciekawość, która także według Waltera Bonattiego jest istotnym czynnikiem sprawiającym, iż człowiek podejmuje wspinaczkę. Bonatti idzie nieco dalej, stwierdzając, że chodzi tutaj o tę samą ciekawość, która „stworzyła” człowieka: „być może wszystko zaczęło się w dniu, w którym małpa zeszła z drzewa powodowana właśnie ciekawością”²⁷.

Następnym elementem i zarazem sygnałem zauroczenia jest doświadczenie wzniosłości. Chodzi tutaj o zachwycenie, zatopienie w tym, co się widzi, o „porwanie serca” oglądającego przez oglądane wierchy. Wcześniej kontemplacja górskich szczytów została porównana do kontemplacji piękna obrazu. Ażeby góry zauroczyły, obserwator musi doznać swoistego wstrząsu w wymiarze estetyki, kontemplacji i ciekawości, wynikającego z doświadczenia wzniosłości (*sublime*) gór. Pisze Kant: „umysł, wyobrażając sobie to, co jest wzniosłe w przyrodzie, czuje się [...] poruszony, podczas gdy w estetycznym sądzie o pięknie w przyrodzie trwa w spokojnej kontemplacji. Poruszenie to (szczególnie z samego początku) można porównać ze wstrząsem”²⁸.

Jeden z wielu opisów owego wstrząsu pozostawił Francesco Petrarca we wspomnianym już opisie wyprawy na Mont Ventoux. Po wyczerpującej wspinaczce Petrarca staje na szczycie. I wtedy dokonuje się w jego duszy rodzaj olśnienia, otwarcia, które wywołuje burzę myśli, uczuć i wspomnień

26 F. Petrarca, *Mont Ventoux*, w: F. Petrarca, *Pisma podróżnicze*, przekład i opracowanie W. Olszaniec, Warszawa 2009, s. 43.

27 W. Bonatti, *I miei ricordi*, s. 234.

28 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 2004, s. 153.

powracających do jego włoskiej ojczyzny i przyjaciół. Impulsem do tego głębokiego poruszenia duszy stało się doświadczenie, które nim owładnęło, kiedy stanął na szczycie: „najpierw więc stanąłem w osłupieniu, poruszony niezwykłym powiewem i nieograniczonym widokiem. Patrząc: chmury pod stopami. Już Atos i Olimp wydają mi się nie tak nadzwyczajnym gdy na mniej sławnej górze widzę to, co o nich słyszałem i czytałem. Stąd kieruję mój wzrok w stronę Italii, dokąd bardziej skłania mój duch”²⁹. Pomijając różne interpretacje tekstu Petrarcki, słuszna zdaje się opinia, według której wyprawa stanowiła rodzaj alegorii opisującej wzrost i przemianę duszy³⁰. W konsekwencji wierchowanie Petrarcki nie jest na pierwszym miejscu kontemplacją piękną natury, lecz nade wszystko doświadczeniem wzniosłości w kantowskim sensie terminu³¹. Istotnie, Kant pisze: „Strzeliście, jakby groźnie wznoszące się skały, ciężkie piętrzące się na niebie chmury, nadciągające wśród piorunów i grzmotów, wulkany w całej swej niszczącej potędze, orkany i spowodowane przez nie spustoszenia, burzliwy, bezkresny ocean, wysoki wodospad potężnej rzeki itp. [...] obraca naszą zdolność oporu w drobiazg. Ale ich widok tym bardziej nas pociąga, im większy budzi lęk, o ile tylko sami znajdujemy się w bezpiecznym miejscu”³².

Doświadczenie wzniosłości to doświadczenie początku górskiego skreću świadomości. Tak właśnie się ono dokonuje. Jednakże nie do końca według opisu Kanta. Otóż Kant podkreśla aspekt „znajdowania się w bezpiecznej odległości”. Tego, kto wierchuje w tischnerowym sensie terminu, to jest wspina się na szczyt, nie dzieli od góry bezpieczna odległość. Przeciwnie, każda wyprawa w góry, każda wspinaczka oznacza ryzyko śmierci³³. I w tym tkwi istota wierchowania. Jak powiada Walter Bonatti, to właśnie pokonywanie trudności i ryzykownych sytuacji w drodze na szczyt pozwala na prawdziwe spotkanie z własnym ja³⁴. Wzniosłość u Petrarcki i doświadczenie, o którym

29 F. Petrarca, *Mont Ventoux*, s. 18.

30 Zob. M. Formica, M. Jakob, *Commento*, in: F. Petrarca, *La lettera del Ventoso*, Verbania 2021, s. 51.

31 Zob. M. Formica, M. Jakob, *Commento*, s. 45.

32 I. Kant, *Krytyka władzy sądzienia*, s. 157–158.

33 Jak np. wielokrotnie podkreśla Reinhold Messner. Por. R. Messner, *Salviamo le montagne. Un appello di Reinhold Messner*, Milano 2020, s. 43–49.

34 Zob. W. Bonatti, *I miei ricordi*, s. 230.

pisze Bonatti, nie są powierzchownym oczarowaniem, bowiem dotykają tego, co w człowieku głębokie i stawiają pytanie o prawdę człowieka dostrzegalną w jego relacji z wierchowaniem.

Powróćmy jeszcze raz do metafory człowieka zauroczonego szczytami i do pytania o to, co właściwie widzi, kiedy patrzy na szczyty. W eseju *Myślenie w żywiole piękna* Tischner konfrontuje myślenie według prawdy z myśleniem według piękna. Według autora *Filozofii dramatu* „myślenie wedle prawdy spełnia funkcję krytyczną w stosunku do myślenia wedle czystego piękna”³⁵. Jeżeli czysto estetyczna kontemplacja szczytów odpowiada myśleniu w żywiole piękna, to doświadczenie wzniosłości oznacza przejście w stronę żywiołu prawdy i przebudzenie filozofa gór drzemiącego w każdym wspinaczu. A to oznacza nazwać i zrozumieć, bo to jest „rzeczą filozofii”³⁶. Odpowiedź filozofa gór jest jednocześnie odpowiedzią na pytanie, co właściwie się widzi, kiedy patrzy się na wierchy.

Góry i prawda

Choć kontekst niezupełnie ten sam, zacznijmy od Balthasara: „ludzkie widzenie jest nie tylko zmysłowe, fizjologiczne, zdolne jest w tym, co zmysłowe, dostrzegać duchowy kontekst (w czasie i w przestrzeni) i ujmować to jako jedną całość”³⁷. Balthasar dostrzega w widzeniu dwa momenty — moment rejestracji wrażenia i moment dynamiczny, moment ruchu myśli prowadzący do zrozumienia. Przywołując Maxa Schelera, autor *Teologiki* podkreśla, że nie chodzi tutaj o wnioskowanie logiczne idące od wrażeń zmysłowych do duchowego kontekstu, lecz o podstawowy fenomen widzenia³⁸. Jak się dokonuje ten ruch myśli?

Być może pewnej analogii dostarcza uczenie się całkowicie nieznanego języka, niemającego nic wspólnego, fonetycznie i semantycznie rzecz biorąc,

35 J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 16.

36 J. Tischner, *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 9.

37 H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3.2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010, s. 232.

38 Zob. H. U. von Balthasar, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3.2.2, s. 233 i przypis 3 na s. 232.

ze wszystkimi, którymi się włada. Gdy słyszy się taki język po raz pierwszy, wydaje się on morzem nic nieznaczących dźwięków, które mogą zachwycać, ale do niczego nie odsyłają. Dopiero potem, kiedy już pierwsze słowa języka zostaną rozpoznane w ich brzmieniu i znaczeniu, z owego morza dźwięków zaczną się wyłaniać rozpoznawalne motywy muzyczne, które w miarę poznawania języka staną się symfonią znaczeń.

Powyższa, muzyczna analogia rozumienia zasada się na tym, czego człowiek, chcąc nie chcąc, dokonuje w codziennym doświadczeniu, interpretując otaczający go świat, ludzi i siebie samego jako działającego w tym świecie³⁹. Interpretacja zaczyna się od rozumienia tego, co dla człowieka bliskie. Tischner podaje jako przykład takiego rozumienia własny pokój, w którym wiadomo, do czego każdy przedmiot służy i co można z nim zrobić. W tej sytuacji, komentuje, rozumienie to jakby „pierwotny rzut światła w świat, dzięki któremu widoczne są przedmioty, a my wśród nich”. A kiedy już zaistniało owo pierwotne zrozumienie, to wówczas zrozumienie jakiegoś innego „tekstu”, którym mogą być na przykład pierwszy raz widziane wierchy (por. rys. 1), dokonuje się poprzez odniesienie owego tekstu/widoku „do tego, co już rozumiałe, co jasne samo przez się”⁴⁰.

W konsekwencji człowiek uzyskuje odpowiedź na pytanie, co właściwie widzi, kiedy patrzy na szczyty. Istotnie, wierchy przedstawione na rys. 1 staną się zrozumiałe, kiedy hipotetyczny turysta pozna nazwy szczytów, wysłucha historii ich zdobycia (np. opowieści o legendarnym wyczynie Waltera Bonattiego na Petit Dru, zob. niżej rys. 3), zapozna się z legendami związanymi z Morskim Okiem (np. czytając niektóre strony *Historii filozofii po góralsku*⁴¹). Wtedy góry zaczynają zagadywać. Ma miejsce oczarowanie i zauroczenie górami, bowiem — by powrócić do ujęcia Balthasara — estetyczna rejestracja wrażenia ustępuje filozoficznemu ruchowi myśli w sensie tischnerowym, prowadząc do rozumienia. Wierchy są teraz nazwane i osadzone w jakimś rozumieniu gór (baśniowym, historycznym, alpinistycznym).

39 Por. J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, s. 116.

40 J. Tischner, *Perspektywy hermeneutyki*, s. 117.

41 Zob. np. J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 86–87.

Powyższe konstatacje wieńczą eksperyment myślowy, który zaczął te rozważania. Eksperyment pozwolił na bliższe określenie źródłowej metafory filozofii gór: człowiek zauroczony szczytami. W miarę realizacji eksperymentu stał się nieco jaśniejszy skręt świadomości związany z tą sytuacją oczarowania. Ta właśnie źródłowa metafora, zwłaszcza w aspekcie hermeneutycznego procesu rozumienia i nazywania świata, staje się stylem myślenia, odczuwania i motywacją działania. Ten sposób „trawienia świata, innych i własnej egzystencji”⁴² popycha człowieka na górski szlak. Rodzi się pragnienie „wierchowania”, czyli wejścia na szczyt. Człowiek wyrusza.

Może wyruszyć samotnie albo z innym wspinaczem. W tym drugim przypadku filozofia gór, która przez estetykę gór dotarła do filozofii sceny, przekształca się w filozofię dramatu. Będzie o tym mowa w zakończeniu, bowiem filozofia gór pomijająca aspekt dramatu nie byłaby ani kompletna, ani wiarygodna. Na obecnym etapie rozważań pozostaniemy jeszcze w obrębie filozofii sceny, ażeby przejrzeć się dokładniej samej wspinaczce i temu, co się wydarza na szczycie.

Identyczność człowieka gór – w poszukiwaniu metafory jaźni

Zapewne nie istnieje ostateczna odpowiedź na pytania, czym jest jaźń człowieka i czym jest jego wolność. Nie udzieliły jej wielowiekowe medytacje mędrców, tym mniej może tego dokonać niniejszy tekst. Jednakże pokusa spojrzenia na te kwestie przez pryzmat filozofii gór jest wielka. Zaczynem niech będzie Tischnerowa teza o metaforyczności myślenia i jego sformułowanie zawarte w eseju *Inny*: „ogłędamy własną wolność jako możliwy ruch na drodze”⁴³. Celem będzie zarysowanie metafory, może nawet bardzo odległej metafory, otwierającej na górskie myślenie o wolności i jaźni, aby tym sposobem dostrzec choć nikły powidok ich istoty. Cytowane zdanie Tischnera

42 Por. np. J. Tischner, *Inny*, s. 16.

43 J. Tischner, *Inny*, s. 6. Niniejszy punkt wiele zawdzięcza lekturom książek Pascala Merciera: *Il peso delle parole*, Roma 2022, *Nocny pociąg do Lizbony*, Warszawa 2015 i *Perlmann's silence*, New York 1995.

zawiera cztery ważne momenty, są nimi: wolność, droga, ogląd i ktoś, kto ogląda. Zacznijmy od drogi i od oglądu.

Niech „droga” z Tischnerowego sformułowania oznacza drogę wspinaczkową albo prościej wspinaczkę. Czymże ona jest? Geometrycznie rzecz biorąc, wspinaczka to krzywa, po której porusza się wspinacz na ścianie. Istotna w tym kontekście jest konstatacja Tischnera, że chodzi o „ogładaną” drogę/wspinaczkę. Istotnie, wspinaczka, jak ta przedstawiona na rys. 3, kiedy patrzymy nań *a posteriori*, jawi się jako krzywa. To samo ze wspomnieniami — rekonstruowane przez pamięć wspomnienia układają się w spójną historię, niczym punkty na jednej i tej samej krzywej. Literacki opis tego procesu proponuje Michel Houellebecq w książce *Cząstki elementarne*, przywołując teorię historii konsystentnych Roberta B. Griffithsa. Otóż Griffiths bierze pod uwagę serię pomiarów kwantowych wykonanych w różnych momentach czasu. Wyniki tych pomiarów dają wartości poszczególnych wielkości fizycznych (prędkość, położenie, spin), które ulegają zmianie zależnie od pomiaru, lecz w chwili pomiaru mają pewną wartość zawartą w określonym przedziale (wszak obowiązują zasada nieoznaczoności Heisenberga i inne cechy kwantowego świata). Dla przykładu w chwili t_1 elektron ma określoną prędkość, wyznaczoną z pewnym przybliżeniem wynikającym ze sposobu jej pomiaru, w chwili t_2 osiąga pewną wartość spinu itp. W konsekwencji ma się do dyspozycji niepełny zbiór pomiarów wykonanych w różnych momentach czasu, które można ułożyć w logicznie spójną historię⁴⁴. O historii tej nie można jednak powiedzieć, iż jest prawdziwa w sensie jedynej dopuszczalnej historii. Co najwyżej można o niej powiedzieć, że jest możliwa i niesprzeczna. Istotnie, liczba tak rozumianych historii konsystentnych Griffithsa „zapisanych na nowo w wyniku przeprowadzonych pomiarów może być znaczna”⁴⁵. Houellebecq stosuje teorię Griffithsa do świadomości ego: „Masz świadomość swojego ego; ta świadomość pozwala ci sformułować pewną hipotezę: historia, którą odtworzasz na podstawie własnych wspomnień, jest historią konsystentną, opartą na jednoznacznej narracji. Jako wyizolowana jednostka, idąca wytrwale

44 Zob. P. Hohenberg, *An introduction to consistent quantum theory*, „Review of Modern Physics” 82 (2010), s. 2835–2844.

45 M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, Warszawa 2020, s. 72.

przez życie w pewnym odcinku czasu i podporządkowana ontologii obiektów i właściwości, tego jednego jesteś pewien: można ci przypisać jakąś konsystentną historię Griffithsa”⁴⁶.

Podobne rozumowanie „rekonstrukcyjne” proponuje Michał Heller w odniesieniu do rozwoju i do historii nauki⁴⁷. W celu opisanego skomplikowanego spłotu przypadku i konieczności w rozwoju nauki Heller przywołuje procesy rządzące nieliniową dynamiką, kiedy to wysoko uporządkowane struktury zwane dyssypacyjnymi powstają w obszarach dalekich od równowagi termodynamicznej. Upraszczając, można powiedzieć, że owe względnie stabilne struktury dyssypacyjne, poddane wpływom wielorakich czynników podlegają ewolucji. W trakcie tej ewolucji można wyróżnić dwa etapy: etap stacjonarny, kiedy kierunek ewolucji jest dobrze określony, i etap bifurkacji, czyli etap przejścia fazowego. Ten ostatni etap ma miejsce, kiedy system pod wpływem silnych fluktuacji zmienia kierunek ewolucji, „wybierając” jedną z kilku możliwych trajektorii dalszego rozwoju. „Wybór”, o który tutaj chodzi, nie ma charakteru deterministycznego, albowiem nie zależy od warunków początkowych, lecz od przypadkowej fluktuacji. Używając języka współczesnych teorii rozwoju nauki, można powiedzieć, iż ma się tutaj do czynienia z rewolucjami naukowymi. Strukturalną całość tak rozumianego opisu rozwoju nauki oddaje schemat przedstawiony na rysunku nr 2.

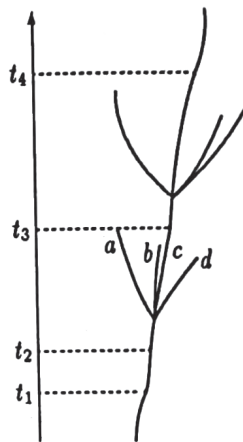
Zważywszy na opisy Houellebecq’a i model Hellera, wspinaczka widzianna jako krzywa albo trajektoria z rozgałęzieniami (bifurkacjami), może być uznana za metaforę drogi życia opartej na narracji, ewokacji wspomnień. A co z wolnością wspinacza? Odpowiedź nasuwa się sama — na krzywej przedstawionej na rys. 2 momenty bifurkacji odpowiadałyby momentom wolności. To tam, kiedy otwiera się możliwość albo konieczność zmiany kierunku wspinaczki (życia), wspinacz (człowiek) dokonuje wyboru. Czy jest to wybór indeterministyczny, to jest zależący zasadniczo od człowieka? Dysputa jest w toku i nie tutaj miejsce na jej podsumowanie. Należy jednakże zwrócić uwagę na okoliczność, że w punktach bifurkacji możliwe przedłużenia już przebytej drogi nie są całkowicie dowolne. Zależą od sytuacji, od zaistniałych

46 M. Houellebecq, *Cząstki elementarne*, s. 72–73.

47 M. Heller, *Nieliniowy model ewolucji nauki*, w: M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2009, s. 84–92.

fluktuacji i od tego, kto dokonuje zmiany kierunku. Píše Kevin Krein, odnosząc tę sytuację do gór: „wolność we wspinaczce polega na tym, że znamy siebie i znamy swoje środowisko na tyle dobrze, że pragniemy zrobić dokładnie to, co możemy... wolność nie wynika z posiadania wielu opcji; zamiast tego jest wynikiem pragnienia dokładnie tych rzeczy, na które pozwala góra”⁴⁸.

Rys. 2. Bifurkacyjny (nieliniowy) model ewolucji nauki⁴⁹



Powstaje pytanie: kto dokonuje zmiany kierunku? Czyli, by powrócić do sformułowania Tischnera, kto ogląda własną wolność i drogę? Jest to pytanie o jaźń (*self*) człowieka, czyli o to, kim jest ten, który ogląda własną wolność i własną wspinaczkę.

Otóż z operatywnego punktu widzenia „ogłądanie” można oddać jako „narracja”, „opowiadanie”. To jaźń opowiada, rekonstruuje własną historię i tym samym siebie samą. Píše Jerome Bruner: „nasze doświadczenia i pamięć o wydarzeniach organizujemy głównie w formie opowieści, anegdot,

48 E. Selby, *The Philosophy of Climbing*, <https://www.acropolisla.org/post/the-philosophy-of-climbing> (aktualizacja: 24.05.2022, konsultacja: 11.03.2023).

49 M. Heller, *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995, s. 179. Za pozwoleniem autora.

mitów, racji, ażeby coś zrobić albo nie zrobić, i tak dalej. Narracja jest konwencjonalną formą, przekazywaną kulturowo i kształtowaną przez możliwości jednostki oraz jej otoczenia. W przeciwieństwie do konstrukcji generowanych przez procedury logiczne i naukowe, które mogą być wykluczone na drodze falsyfikacji, konstrukcje narracyjne odznaczają się zawsze pewnym «prawdopodobieństwem»⁵⁰. W konsekwencji człowiek może być uważany za *homo narrans* w tym sensie, że jego racjonalność jest determinowana przez „wrodzoną świadomość prawdopodobieństwa narracyjnego tego, co stanowi spójną opowieść”⁵¹ o jego życiu i tożsamości.

Centralną „postać” tak pojmowanej autobiograficznej narracji jest opowiadająca jaźń. Wszystkie wydarzenia, decyzje i wspomnienia są odnoszone do jednej i tej samej jaźni. Ale ten ośrodek narracji jest fikcyjny w tym samym sensie, pisze Daniel Dennett, w jakim fikcyjny jest środek ciężkości ciała. Ten ostatni jest istotny w opisie zachowania rozciągniętych obiektów posiadających masę, ale nie istnieje jako samoistny punkt materialny, będąc użyteczną fikcją⁵². Jeżeli zatem rozpatrywać w tej perspektywie wspinaczkę jako model drogi życia, to jaźń może być przedstawiona jako punkt poruszający się po krzywej rozgałęziającej się w punktach bifurkacji. Z kolei w punktach bifurkacji krzywa obiera nowy kierunek zależnie od tego, co wybierze jaźń narracyjna, czyli punkt poruszający się po krzywej historii jej życia.

Przedstawiony model zdaje się odpowiadać ujęciu Tischnera. Wedle rekonstrukcji dokonanej przez Zbyszka Dymarskiego, „Józef Tischner przez wiele lat uważał, że termin «Ja aksjologiczne» najtrafniej oddaje to, co stanowi centrum człowieka”. Autor ten dodaje, iż opisy Ja aksjologicznego u Tischnera „nie wskazują, że struktura Ja aksjologicznego jest zróżnicowana. Jest ona zatem izomorficzna i zwarta wewnętrznie — dlatego może być traktowana jak punktowa”⁵³. Jest jednak pewien szkopuł — ten mianowicie, że sam Tischner

50 J. Bruner, *The Narrative Construction of Reality*, „Critical Inquiry” 18 (1991), s. 4.

51 W.R. Fisher, *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, „Journal of Communication (pre-1986)”, 35 (1985), s. 75.

52 Zob. D. Dennett, *The Self as a Center of Narrative Gravity*, w: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, eds. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson, Hillsdale (NJ) 1992, s. 114.

53 Z. Dymarski, *Wewnętrzna przestrzeń wolności a sprawa człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana” 41 (2018), s. 91.

w *Sporze o istnienie człowieka* efektywnie zastępuje termin Ja aksjologiczne określeniem: „agatologiczna przestrzeń świadomości”⁵⁴.

Czy jest tu jakaś sprzeczność? Jaka jest najwłaściwsza topologia wolności człowieka? Przestrzeń czy krzywe z bifurkacjami? Pisze Tischner: „aby zrozumieć wolność, trzeba iść nie tylko po płaszczyźnie w prawo i w lewo, ale również wstąpić w głąb, a potem trzeba chcieć i umieć wspiąć się na szczyt. Naszą wolnością jest nasze «wierchowanie»”⁵⁵. I w innym miejscu: „po wielu latach chodzenia po górach i bycia w nich zrodziła się we mnie pewna filozofia przestrzeni. Dostrzegłem, że poprzez przestrzeń wyraża się idea wolności człowieka. Myśl tę można wyrazić prosto: jaka jest twoja przestrzeń, taka jest twoja wolność”. Ale potem dodaje, że kiedy się wierchuje, „człowiek wisi na ścianie, wyciąga rękę, która szuka uchwytu, i cały jest w tym uchwycie. Człowiek jest tym, ku czemu sięga jego serce. Człowiek nie jest już tym, od czego odrywa się jego stopa. Ten czujny ruch w górę — to jest właśnie etos człowieka”⁵⁶.

Jeżeli pozostać przy porady Tischnera, ażeby wolność człowieka [gór] odgadywać z jego zachowań [podczas wspinaczki]⁵⁷, to wówczas krzywa z bifurkacjami lepiej zdaje sprawę z topologii wolności. Być może rozwiązaniem trudności byłoby przypomnienie, że u Tischnera kategorie bytu i kategorie dobra się nie pokrywają. W konsekwencji tym dwóm porządkom kategorii odpowiadałyby dwie różne topologie wolności⁵⁸.

Góry i dobro

Bifurkacyjny charakter wolności ujawniony w odniesieniu do wierchowania nie oznacza zaprzeczenia dialogicznej i dramatycznej natury wspinacza. Wszak wspinacz jest człowiekiem, wpierw człowiekiem, zanim wspinaczem.

54 J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011, s. 327.

55 J. Tischner, *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021, 84.

56 J. Tischner, *Alfabet Tischnera*, s. 84.

57 Zob. J. Tischner, *Spór o istnienie człowieka*, s. 372.

58 Jak pisze Witold Glinkowski: „Dobro i zło pojawiają się w horyzoncie międzyosobowego dialogu, a nie w «monologicznej» relacji podmiotu do przedmiotu” (W.P. Glinkowski, *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, s. 74).

Zatem słowo zostało do niego zwrócone już wcześniej i sam też na nie odpowiedział, wypowiadając podstawowe słowo: Ja-Ty. Już wcześniej jego wolność otworzyła się dzięki wolnemu słowu, które inny skierował do niego. Parafrazując Kępińskiego, można powiedzieć, że żaden człowiek nie wkracza na drogę człowieczeństwa jako pierwszy. Tischner tak komentuje słowa autora *Melancholii*: „idziecie czasem w górach, jest śnieg, nie wiecie, czy droga dobra czy zła, ale jest ślad. Ktoś przeszedł tą drogą”⁵⁹. Tym śladem, dodałbym, jest słowo innego, w szczególności zaś Słowo z *Prologu* Ewangelii według św. Jana.

Wracając do wspinaczki — jest już piąty dzień legendarnej, samotnej wspinaczki Bonattiego na południowo-zachodnim filarze Petit Dru w 1955 roku (rys. 3). Po pokonaniu kluczowego i pozornie niemożliwego przejścia na ścianie dzięki wymyślonej *ad hoc* technice inspirowanej zasadą *bolas* argentyńskich gauchos, Bonatti znalazł w końcu miejsce na piąty biwak w ścianie. Pisze: „nagle czuję, że wróciłem do życia, po tym jak byłem tak daleko od niego. Nic materialnie się nie zmieniło: ból w rękach, palące pragnienie, czarny cień ciężkich okapów skalistych. A jednak wewnątrz mnie czuję odrodzenie człowieka, z którym w ostatnich dniach nie miałem żadnych relacji. Teraz jednak odkrywam tę relację na nowo i to wystarczy, by uświadomić sobie intensywność tego, co właśnie przeżyłem. Jeszcze kilka godzin temu moją miarą była góra, której elementy — skały, mróz, pustkę, statyczność, trwanie — wchłonąłem do tego stopnia, że stałem się jej częścią. Ja i góra, jedna i nierozzerwalna rzecz. Teraz czuję, że mam filar Dru w zasięgu ręki. Ale przede wszystkim czuję, że przekroczyłem znacznie bardziej odległe i niewidzialne granice. Wiem, że pokonałem barierę, która oddzielała mnie od mojej duszy. [...] W emocjach tej chwili uświadamiam sobie, że moje oczy są mokre od łez”⁶⁰.

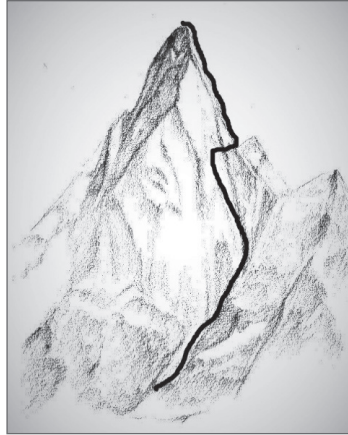
Jako się rzekło, podstawowe słowo Ja-Ty tkwi we wspinaczu, chociaż na ścianie wypowiada on głównie słowo Ja-To. Wypowiada to słowo w bardzo specyficzny sposób, przesuwając akcent z jednego bieguna słowa podstawowego na drugi. W wyżej przytoczonym fragmencie wspomnień, Walter Bonatti proponuje swoistą fenomenologię tego wypowiedzenia, kiedy to akcent

59 J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020, s. 223.

60 W. Bonatti, *I miei ricordi*, s. 63. Por. też opis tej wspinaczki w: W. Bonatti, *Moje góry*, Warszawa 1967.

pada wpięrow na To, by potem powrócić do Ja w obrębie tego samego podstawowego słowa.

Rys. 3. Droga W. Bonattiego na Petit Dru



Po zejściu ze ściany „obmowa” gór zyskuje możliwość przekształcenia się w dialogicznie pojęte „zagadywanie”, które od mowy „dla mnie” może przybrać postać mowy „z” i potem mowy „dla”⁶¹. Wówczas realizuje się podstawowa „możliwość zawarta w metaforze światła”, kiedy to Ja wspinaacza rozmawiające wyłącznie ze sobą w monologu z To sceny, otwiera się na inny epizod sensu — na sens dialogiczny wymagający „przynajmniej możliwej obecności innego”⁶².

W stronę dramatycznej filozofii gór

W 1986 roku Reinhold Messner jako pierwszy skompletował listę czternaśtu ośmiotysięczników stanowiących tzw. koronę Himalajów i Karakorum.

⁶¹ J. Tischner, *Inny*, s. 89.

⁶² J. Tischner, *Inny*, s. 88.

Dwadzieścia trzy lata potem, w 2009 roku, trzy kobiety zdobyły już jedenaście szczytów — brakowało trzech. Jedną z nich była Nives Meroi. Szesnastego marca, wraz z Romano Benetem, mężem i towarzyszem wspinaczek⁶³, wylądowała w Kathmandu. Program przewidywał próbę zdobycia dwóch szczytów: Kangchendzongi i Annapurny. Z powodu załamania pogody wspinaczka na szczyt Annapurna nie została uwieńczona sukcesem. Meroi i Benet udają się zatem do obozu bazowego pod Kangchendzongą. Siedemnastego maja o godzinie czternastej znajdują się na wysokości 7500 m. Romano źle się czuje. Już od jakiegoś czasu jego zdrowie szwankowało. Nie może iść dalej. Proponuje zatem Nives następujące rozwiązanie: razem podejdą na 7700 m. Tam on się zatrzyma i następnego dnia Nives, po wspólnym biwaku, samotnie będzie mogła podjąć próbę zdobycia szczytu, dodając następny diament do upragnionej himalajskiej korony. I wtedy Nives odpowiada: „Nie, schodzimy razem. Teraz. Nie będziesz nigdzie na mnie czekał”⁶⁴. I zeszli razem. Nives nie została pierwszą kobietą, która skompletowała koronę Himalajów i Karakorum. Dokonała tego w 2018 roku, zdobywając przedtem — siedemnastego maja 2014 roku szczyt Kangchendzongi wraz z Romano Benetem.

Przytoczony wyżej dramatyczny epizod himalajski jest przykładem zdarzenia, w którym dokonuje się dramatyzacja filozofii gór. W niniejszym artykule, z braku miejsca, próba dramatycznego i dialogicznego poszerzenia perspektywy filozofii gór nie mogła być podjęta w systematyczny sposób, bo nawet próba odniesienia do dobra dokonana w poprzednich paragrafach ma ograniczony charakter. „Udramatyzowanie” filozofii gór w wyżej wymienionym sensie stanowi jednak naturalne, naturalne w sensie *Filozofii dramatu* Tischnera, przedłużenie dotąd przebytej drogi. W jakim kierunku zmierza ta droga? Gdzie idzie ten szlak? Za jakim śladem należy podążać? Jednym z takich śladów mogą być wierność i nadzieja w ich wzajemnym powiązaniu.

Obierając szlak prowadzący na szczyt, albo: jak się zdaje prowadzący na szczyt, wspinacz żyje nadzieją, że obrana droga pozwoli na wierchowanie. Tej drodze zatem pozostaje wierny. Przychodzi zwątpienie: podarła się mapa,

63 Meroi tak pisze o ich wspólnych wyprawach na szczyty: „dwoje wspinających się w parze samotników, aby potem spotkać się na szczycie” (N. Meroi, *Non ti farò aspettare*, Milano 2015, s. 63).

64 N. Meroi, *Non ti farò aspettare*, s. 66.

przepadł gdzieś kompas, towarzyszy na linie wywołuje obrzydzenie. Ale, podkreśla Tischner, trzeba robić swoje, wiedzieć, że nie ma sytuacji bez wyjścia, że istnieje droga na szczyt (a „każdy ma do pokonania swój Everest”, jak mawiała Wanda Rutkiewicz) i że wierność temu szlakowi pozwoli na pokonanie rozpaczy, zagubienia i strachu przed śmiercią⁶⁵. Wierność ta rodzi się z nadziei, zaś nadzieja krzepnie w wierności drodze. W górach widać tę wzajemność wierności i nadziei jak nigdzie indziej. Wszak tutaj, jak nigdzie indziej, nietracenie z oczu wybranego szlaku podtrzymuje nadzieję na dotarcie do szczytu, zaś nadzieja dotarcia do szczytu umacnia wierność wybraniu. Ale czy to jedyna możliwa wierność, jedyna możliwa nadzieja w górach? Znowu — opowiedziany na wstępie epizod pokazuje, że nie. Są sytuacje, w których wierność wybranej drodze wspinaczkowej ustępuje wierności czemuś ważniejszemu. Ta wierność zasadza się na nadziei, że porzucenie poprzedniej wierności ocali drugiego. Tak więc piękno i prawda gór, nadzieja i wierność wierchowaniu mogą się okazać wtórne wobec wierności i nadziei płynącej z obecności drugiego i troski o jego los.

Bibliografia

- Balthasar H. U. von, *Teologika*, t. 1: *Prawda świata*, tłum. J. Zychowicz, Kraków 2005.
- Balthasar H. U. von, *Chwała. Estetyka teologiczna*, t. 3.2: *Teologia*, cz. 2: *Nowy Testament*, tłum. J. Fenrychowa, Kraków 2010.
- Bonatti W., *Moje góry*, Warszawa 1967.
- Bonatti W., *I miei ricordi*, Milano 2020.
- Bonowicz W., *Trzy prawdy*, „Przekrój” 4 (2021), s. 152–153.
- Bruner J., *The Narrative Construction of Reality*, „Critical Inquiry” 18 (1991), s. 1–21.
- Dennett D., *The Self as a Center of Narrative Gravity*, w: *Self and Consciousness: Multiple Perspectives*, eds. F. Kessel, P. Cole, D. Johnson, Hillsdale NJ, 1992, s. 103–115.
- Dymarski Z., *Wewnętrzna przestrzeń wolności a sprawa człowieka w ujęciu Józefa Tischnera*, „Paedagogia Christiana” 41 (2018), s. 81–96.

⁶⁵ Por. J. Tischner, *Nadzieja mimo wszystko*, s. 228–231.

- Fisher W. R., *Homo Narrans. The Narrative Paradigm: In the Beginning*, „Journal of Communication (pre-1986)” 35 (1985), s. 74–89.
- Galkowski S., *Granica filozofii. Metafora w filozofii na przykładzie języka Józefa Tischnera*, w: *Filozofia w literaturze, literatura w filozofii*, red. A. Iskra-Paczkowska, S. Galkowski, M. Stanisław, Rzeszów 2013, s. 42–51.
- Glinkowski W. P., *Problem sceny w Tischnerowskiej filozofii dramatu*, „Analiza i Egzystencja” 34 (2016), s. 71–90.
- Haldane J., *Admiring the High Mountains: The Aesthetics of Environment*, „Environmental Values” 3 (1994), s. 97–106.
- Heller M., *Szczęście w przestrzeniach Banacha*, Kraków 1995.
- Heller M., *Nieliniowy model ewolucji nauki*, w: M. Heller, *Filozofia nauki*, Kraków 2009, s. 84–92.
- Hohenberg P., *An introduction to consistent quantum theory*, „Review of Modern Physics” 82 (2010), s. 2835–2844.
- Houellebecq M., *Cząstki elementarne*, Warszawa 2020.
- Kant I., *Krytyka władzy sądzienia*, Warszawa 2004.
- Kot D., *Człowiek we wnętrzu metafor*, „Logos i Ethos” 32 (2012), s. 157–174.
- Kot D., *Filozofowie i górale*, w: J. Tischner, *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018, s. 139–165.
- Kot D., *Metaforyczność źródła w myśli filozoficznej Józefa Tischnera*, „Zeszyty Naukowe UEK” (2016) nr 4, s. 49–63, <https://doi.org/10.15678/ZNUEK.2016.0952.0404>.
- Królikowski A., *„Medytacje Tischneriańskie*, <https://portal.tezeusz.pl/2009/03/06/medytacje-tischnerianskie> (26.01.2023).
- Melville H., *Moby Dick, czyli biały wieloryb*, t. 1, Warszawa 2018.
- Meroi N., *Non ti farò aspettare: tre volte sul Kangchendzonga*, Milano 2015.
- Messner R., *Salviamo le montagne. Un appello di Reinhold Messner*, Milano 2020.
- Formica M., Jakob M., *Commento*, w: F. Petrarca, *La lettera del Ventoso*, Verbania 2021.
- Petrarca F., *Mont Ventoux*, w: F. Petrarca, *Pisma podróżnicze*, przeł. i oprac. W. Olszaniec, Warszawa 2009, s. 42–59.
- Rogowski R. E., *Mistyka gór*, Wrocław 1983.
- Selby E., *The Philosophy of Climbing*, <https://www.acropolisla.org/post/the-philosophy-of-climbing> (aktualizacja: 24 maja 2022 r., konsultacja: 11.03.2023).
- Steiner G., *Rzeczywiste obecności*, Gdańsk 1997.
- Tischner J., *Alfabet Tischnera*, Kraków 2012.

- Tischner J., *Czym jest filozofia, którą uprawiam*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 5–10.
- Tischner J., *Dwie metafory początku*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 22–33.
- Tischner J., *Filozofia — dramat — metafora*, w: J. Tischner, *U źródeł myślenia*, Kraków 2023, s. 11–21.
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Paris 1990.
- Tischner J., *Historia filozofii po góralsku*, Kraków 2018.
- Tischner J., *Inny. Eseje o spotkaniu*, Kraków 2017.
- Tischner J., *Myślenie religijne*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 370–393.
- Tischner J., *Myślenie w żywiole piękna*, w: J. Tischner, *Myślenie w żywiole piękna*, Kraków 2004, s. 7–19.
- Tischner J., *Myślenie z wnętrza metafory*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 510–526.
- Tischner J., *Nadzieja mimo wszystko*, Kraków 2020.
- Tischner J., *Perspektywy hermeneutyki*, w: J. Tischner, *Myślenie według wartości*, Kraków 2011, s. 93–128.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 2011.
- Tischner J., *Spór w królestwie metafor*, w: *Rozum i Słowo. Eseje dialogiczne*, red. B. Baran, T. Gadacz, J. Tischner, Kraków 1988, s. 57–68.
- Tischner J., *Wolność człowieka gór*, Kraków 2021.
- Wołowski L., *Agatologiczne implikacje paradoksu „walki transcendentaliów” u Hansa Ursy von Balthasara i Józefa Tischnera*, „Logos i Ethos” 1 (2019), s. 45–64.

Elżbieta Łukasiewicz

 <https://orcid.org/0000-0002-9121-0016>

Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy

 <https://ror.org/018zpxs61>

Antyredukcjonizm w epistemologii świadectwa a wykładniki autorytetu i źródła informacji w językach naturalnych

 <https://doi.org/10.15633/lie.30105>

Abstrakt

Antyredukcjonizm w epistemologii świadectwa a wykładniki autorytetu i źródła informacji w językach naturalnych

Artykuł ma na celu pokazać, że stanowisko antyredukcjonistyczne w epistemologii świadectwa jest trudne do pogodzenia z istnieniem kategorii językowych, takich jak egoforyczność czy ewidencjalność, których wykładniki (w wielu językach obligatoryjne) kodują dostęp nadawcy komunikatu do bezpośredniego źródła informacji lub brak takiego dostępu. Wykładniki tych kategorii wyraźnie oddzielają informację opartą na własnym doświadczeniu lub percepcji od świadectwa innych osób, i tym samym nie pozwalają traktować świadectwa innych jako podstawowego i bezpośredniego źródła uprawomocnienia dla naszych przekonań – na równi z percepcją, jak proponują antyredukcjoniści. Prowadzi to do paradoksu, bowiem stanowisko antyredukcjonistyczne odwołuje się do filozofii zdrowego rozsądku i tzw. pierwszych zasad poznania, które według Thomasa Reida mają odbicie w strukturze języków naturalnych, a tymczasem główne tezy antyredukcjonizmu są niemożliwe do pogodzenia ze strukturą gramatyczną przynajmniej jednej czwartej języków.

Słowa kluczowe: świadectwo innych, przekonanie, antyredukcjonizm, ewidencjalność, egoforyczność

Abstract

Anti-reductionism in the epistemology of testimony contrasted with authority and information-source markers in natural languages

The paper aims to show that anti-reductionism in the epistemology of testimony is difficult to reconcile with the existence of grammatical categories such as egophoricity (conjunct/disjunct) or evidentiality, whose markers (obligatory in many languages) encode the speaker's access to the direct information source, or lack thereof. Markers of these categories set apart the information which is based on the speaker's perception, or his/her direct experience, from someone else's testimony. Thus, egophoric and evidential markers do not allow for regarding testimony as basic and direct justification for belief on a par with perception—in the way anti-reductionists deem correct. This results in a paradoxical situation as anti-reductionism draws support from the philosophy of common sense and Thomas Reid's "first principles of cognition", which are said to be reflected in the structure of natural languages. However, the anti-reductionist stance is clearly incompatible with the grammatical structure of at least a quarter of all languages.

Keywords: testimony, belief, anti-reductionism, evidentiality, conjunct/disjunct marking

Jednym z ważniejszych zagadnień współczesnej epistemologii analitycznej jest problem uzasadnienia (uprawomocnienia) przekonań opartych na świadectwie innych osób — co uzasadnia nabyte tą drogą prawdziwe przekonania na tyle, aby nazwać je *wiedzą*¹. W artykule omówione zostaną niektóre argumenty stanowiska antyredukjonistycznego głoszącego, że przekonania oparte na świadectwie innych są uzasadnione bezpośrednio przez sam akt świadectwa — mają zatem charakter podstawowy. Artykuł ma na celu pokazać, że stanowisko to jest trudne do pogodzenia ze strukturą wielu języków naturalnych, a dokładniej mówiąc — z istnieniem w gramatyce tzw. kategorii epistemologicznych, takich jak egoforyczność (*conjunct/disjunct marking*) czy ewidencjalność (*evidentiality*), które nie pozwalają traktować świadectwa innych osób jako podstawowego i bezpośredniego uzasadnienia dla naszych przekonań, analogicznie do podstawowego uzasadnienia przekonań opartych na percepcji. Prowadzi to do pewnego paradoksu, bowiem stanowisko antyredukjonistyczne odwołuje się do zasad tzw. filozofii zdrowego rozsądku, które to zasady według Thomasa Reida, założyciela tej szkoły, mają swoje odbicie w strukturze języków naturalnych. Tymczasem jest to stanowisko nie do pogodzenia ze strukturą gramatyczną przynajmniej jednej czwartej języków.

Na początku zdefiniowany zostanie termin „świadectwo” (*testimony*), a następnie omówione zostaną pokrótce główne stanowiska w epistemologii świadectwa, w tym antyredukjonizm, oraz rola języka w założeniach filozofii zdrowego rozsądku. W drugiej części artykułu przedstawione będą dwie kategorie gramatyczne, egoforyczność oraz ewidencjalność — dość egzotyczne z perspektywy naszych języków, ale występujące w strukturze wielu języków nieindoeuropejskich — i ich nieprzystawalność do stanowiska antyredukjonistycznego, co może stanowić istotny argument za redukcjonizmem, a nawet indywidualizmem epistemicznym.

1 Przyjmujemy tutaj tradycyjną definicję wiedzy, jako przekonania prawdziwego i zarazem uzasadnionego, oraz zakładamy normatywny charakter epistemologii. W artykule nie będziemy rozważać tzw. problemu Gettier'a, opisanego w: E. Gettier, *Is justified true belief knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123.

Uzasadnienie epistemiczne dla przekonań opartych na świadectwie i rola języka w założeniach filozofii zdrowego rozsądku

Termin „świadectwo” będziemy w niniejszym artykule rozumieć szeroko (podobnie jak w całym nurcie określanym mianem epistemologii świadectwa), jako akt mowy, w którym kompetentny i życzliwy nadawca udziela komuś informacji na dany temat, przy czym informacja ta jest zwykle wyrażona za pomocą zdania oznajmującego i jest przedstawiona jako świadectwo, że *p*. Co jest istotne, odbiorca nie musi mieć dostępu do innych świadectw i polega jedynie na twierdzeniu nadawcy. Nie ma przy tym żadnej specjalnej wiedzy dotyczącej rzeczywistych kompetencji i prawdomówności tego ostatniego. Świadectwem będą zatem liczne akty mowy zachodzące w codziennej komunikacji, w których na podstawie czyjejs asercji nabywamy przekonanie, że *p*².

Przyjąwszy tę szeroką definicję świadectwa, możemy przejść do pytania podstawowego: Czy mamy epistemiczne uzasadnienie dla swojego przekonania, że *p*, nabytego jedynie na podstawie czyjegós świadectwa? Następne w kolejności pojawia się pytanie, czy takie przekonanie oparte na świadectwie innych — o ile jest prawdziwe — możemy nazwać wiedzą i tę wiedzę przekazywać dalej za pomocą świadectwa. Innymi słowy, czy jest możliwy transfer wiedzy pochodzącej ze świadectwa?

Pomimo naszej codziennej praktyki polegania na tym, co mówią inni, pogląd, że świadectwo innej osoby może nam dostarczyć uzasadnienia (uprawomocnienia) dla naszych przekonań, nie miał zbyt wielu zwolenników w dziejach epistemologii. Dominowało raczej stanowisko, że aby coś *wiedzieć*, czyli mieć prawdziwe i uzasadnione przekonanie, musimy oprzeć swoje rozumowanie na racjonalnych i niepodważalnych przesłankach, w których prawdziwość nie sposób wątpić. To, że na podstawie świadectwa innych nie można niczego wiedzieć, było oczywiste na przykład dla uczestników dialogu *Teajtet* Platona, gdzie przytoczony jest przykład sędziego nabywającego prawdziwe

2 Por. C. A. J. Coady, *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford 1992, s. 43; N. Leonard, *Epistemological Problems of Testimony*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, eds. E. N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/> (10.07.2023).

przekonanie na podstawie zeznań naocznych świadków, które jednak żadną miarą nie może być nazwane wiedzą. Nie budzi to niczyich zastrzeżeń i dialog toczy się dalej³. Przekonanie, które zasługuje na miano wiedzy (*episteme*), musi być bowiem nie tylko prawdziwe, ale też oparte na dogłębnym i jasnym rozumowaniu, co stanowi jego uprawomocnienie. Stąd najbardziej powszechne i podstawowe źródło naszych przekonań, czyli świadectwo innych, było prawie nieobecne w rozważaniach epistemologicznych.

Trzeba jednak zaznaczyć, że chociaż przez długi czas świadectwo innych nie dostarczało wiedzy, mogło stanowić podstawę wiary. Poleganie na autorytecie mogło zatem być źródłem racjonalnych przekonań. Pogląd taki znajdujemy u św. Tomasza w komentarzu do *De Trinitate* Boecjusza (kwestia III, art. 1, 3):

Najbardziej konieczne rodzajowi ludzkiemu jest to, bez czego ludzka społeczność nie może przetrwać, skoro człowiek jest z natury swej żyjącą istotą społeczną, jak jest napisane w VIII księdze Etyki [Arystotelesa]. Lecz bez wiary społeczność ludzka nie może przetrwać, ponieważ jest konieczne, by jeden człowiek wierzył drugiemu, jego przyrzeczeniom, świadectwom itd., które są niezbędne w prowadzeniu życia wspólnego. Wiara jest więc dla rodzaju ludzkiego najbardziej konieczna⁴.

Tak też w rozlicznych kwestiach polegano na autorytecie Pisma Świętego czy ojców Kościoła, ale były to przekonania o innym statusie niż wiedza oparta na rozumie. Podział na wiedzę pochodzącą z czynności rozumu i wiarę polegającą na autorytecie odnajdujemy jeszcze w siedemnastowiecznym traktacie *Logika, czyli sztuka myślenia* (*Logika z Port Royal*), autorstwa Antoine'a Arnaulda i Pierre'a Nicole'a:

Wiarę w prawdziwość pewnej rzeczy możemy bowiem zdobyć na dwóch drogach. Po pierwsze, przez poszukiwanie i wykrycie prawdy o danej rzeczy czy to przy

3 Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959, s. 129–130.

4 Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga. Super Boetium De Trinitate*. Wydanie łacińsko-polskie, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005, s. 153.

pomocy naszych zmysłów, czy to naszego rozumu. Można to nazwać poznaniem rozumowym, gdyż i zmysły podlegają sądowi rozumu [...]

Drugą drogą jest autorytet osób godnych zaufania. Zdobywamy przeświadczenia na tej drodze wtedy, gdy osoby takie zapewniają nas, że rzeczy tak a tak się mają, choć sami nie wiedzieliśmy o tym. Nazywa się to wiarą, zgodnie ze słowami św. Augustyna: *Quod scimus, debemus rationi, quod credimus, autoritati* [To, co wiemy zawdzięczamy rozumowi, a to, w co wierzymy, autorytetowi]⁵.

Jednak już w czasie, gdy powstawała *Logika z Port Royal*, rola autorytetu jako źródła racjonalnych przekonań zdecydowanie osłabła lub była wręcz odrzucana. W nowożytnym indywidualizmie epistemicznym – jak u Kartezjusza⁶, a również później u Johna Locke’a – każdy ma dojść do prawdy samodzielnie, za pomocą własnego rozumowania i o tyle ma prawo do swoich przekonań, o ile ma dla nich odpowiednie uzasadnienie⁷.

[...] robilibyśmy zapewne większe postępy w poznaniu rozumowym i kontemplacyjnym, gdybyśmy go szukali u źródła, rozważając same rzeczy, i gdybyśmy w poszukiwaniach swych opierali się raczej na własnej zdolności myślenia niż na opiniach innych ludzi, sądzę bowiem, że równie rozsądnie moglibyśmy żywić nadzieję, iż będziemy patrzyli cudzymi oczami, jak że będziemy myśleli przy pomocy cudzego rozumu. Tyle tylko mamy prawdziwego i rzeczywistego poznania, ile sami zdołamy rozważyć i pojąć prawd i racji⁸.

Indywidualizm epistemiczny oraz zanegowanie autorytetu jako źródła uzasadnienia dla racjonalnych przekonań spowodowały pewien problem, ponieważ rola świadectwa w nabywaniu wszelkich przekonań zawsze była

5 A. Arnauld, P. Nicole, *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, Warszawa 1958, s. 477.

6 Zob. R. Descartes (Kartezjusz), *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński (Boy), Warszawa 1980, s. 41.

7 Trzeba tutaj wspomnieć, że kwestia właściwego uzasadnienia ma u Locke’a wymiar etyczny, jesteśmy bowiem moralnie odpowiedzialni za jakość naszych przekonań, czyli ich właściwe uzasadnienie. Por. N. Wolterstorff, *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge 1996, s. 218–226.

8 J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, t. 1, Warszawa 1955, s. 115–116.

fundamentalna, a jednocześnie w systemie przekonań racjonalnych i dobrze uzasadnionych zabrakło miejsca dla przekonań opartych na świadectwie. Wprawdzie Locke dopuszcza, że takie przekonania (oparte na świadectwie innych) mogą być „prawdopodobne” (nazywa je *probable beliefs*) i często musimy na nich polegać, ale, jak to podkreśla, należy wtedy polegać na sile argumentów, nie na autorytecie. Trzeba przeanalizować wszystkie za i przeciw, a następnie dojść do własnych wniosków co do prawdziwości danego świadectwa.

Podobne było stanowisko Davida Hume’a, chociaż o roli świadectwa wyrażał się on zdecydowanie bardziej przychylnie niż Locke. Według Hume’a, aby dane przekonanie oparte na świadectwie było uzasadnione, należy dokładnie ocenić wiarygodność jego treści w świetle naszej pozostałej wiedzy, jak również wiarygodność osoby dostarczającej świadectwa⁹.

Warto zauważyć, że zarówno Locke, jak i Hume stawiają dość wysokie wymagania. Większość naszych przekonań pochodzących ze świadectwa nie ma uzasadnienia tak dobrej jakości. W wielu sprawach polegamy na zdaniu innych bez specjalnej analizy treści tego, co mówią, i ich słowo jest naszą jedyną gwarancją — czyli polegamy na ich autorytecie. Taki rygoryzm epistemiczny, jak u Locke’a może wydawać się przesadny i niewykonalny.

Odmienne od Locke’a stanowisko w kwestii uzasadnienia opartego na autorytecie zajmują zwolennicy tzw. *epistemologii świadectwa*. Wbrew długiej tradycji indywidualizmu epistemicznego uważają, że prawdziwe przekonania nabywane dzięki świadectwu innych osób zasługują na miano wiedzy — zatem oparcie się na świadectwie dostarcza uzasadnienia epistemicznego. Podkreślają przy tym, że w większości naszych przekonań polegamy w tak znacznym stopniu na świadectwie innych, że byłoby absurdem odmawiać tym przekonaniom uzasadnienia, a tym samym twierdzić, że nie wiemy wielu rzeczy, które tak naprawdę wiemy — przyjmując tradycyjnie, że wiedzą jest przekonanie prawdziwe i uzasadnione. Dość wspomnieć, że odmawiając

9 Zob. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977, s. 134–135. Warto w tym miejscu wspomnieć, że metodologia wywodząca się ze szkoły lwowsko-warszawskiej dopuszcza, podobnie jak u Hume’a, korzystanie ze świadectwa wiarygodnego eksperta jako źródła przekonań racjonalnych i właściwie uzasadnionych. Por. K. Ajdukiewicz, *Zagadnienie uzasadniania*, „Studia Filozoficzne” (1963) nr 2, s. 4–13.

takim przekonaniom statusu przekonań uzasadnionych, nie wiedzielibyśmy, gdzie i kiedy urodziliśmy się, kiedy była druga wojna światowa itd. Te i mnóstwo innych rzeczy wiemy z szeroko rozumianego świadectwa innych i nie sposób wyobrazić sobie, jak sami, w duchu indywidualizmu epistemicznego mielibyśmy do tej wiedzy dotrzeć — byłoby to niezmiernie trudne albo wręcz niemożliwe.

W nurcie epistemologii świadectwa, który w ostatnich trzech dekadach znacznie zyskał na popularności¹⁰, możemy zaobserwować dwa główne podejścia do uzasadnienia przekonań opartych na twierdzeniach innych osób: redukcjonizm i antyredukcjonizm, nawiązujące bezpośrednio do dwóch szkół osiemnastowiecznej filozofii brytyjskiej.

Pierwsze jest kontynuacją wspomnianego wcześniej stanowiska Hume'a: przekonania oparte na świadectwie innych mogą być uzasadnione i mogą być podstawą wiedzy, ale wymagają dalszego uzasadnienia opartego na bardziej fundamentalnych przesłankach, pochodzących np. z wnioskania, pamięci czy oceny wiarygodności osoby dostarczającej świadectwa. Zatem uzasadnienie przekonań opartych na świadectwie jest redukowalne do innych źródeł uzasadnienia. Jak zauważa wielu, jest to stanowisko ambitne, wymagające sporo epistemicznego wysiłku ze strony podmiotu i uzasadnienie większości naszych przekonań być może nie spełnia tak wysokich norm.

Stanowisko przedstawicieli antyredukcjonizmu wydaje się bardziej realistyczne i zdecydowanie mniej wymagające od podmiotu epistemicznego, ponieważ dla naszych przekonań opartych na świadectwie innych uzasadnieniem jest sam fakt opierania się na tym świadectwie i takie przekonania nie muszą już być uzasadniane przez nic innego. Oczywiście przekonania oparte na świadectwie mogą być uzasadnione jeszcze przez inne fakty i dane — jednak

10 Powstała nie tylko obszerne literatura z zakresu epistemologii świadectwa, począwszy od przełomowej pracy C. A. J. Coady'ego (*Testimony. A Philosophical Study*, Oxford 1992), ale również wyodrębniły się dość zróżnicowane stanowiska proponujące nowe ujęcia problemów (zob. np. A. Goldman, *Knowledge in a Social World*, Oxford 1999; R. Moran, *Getting told and being believed*, w: *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey, E. Sosa, Oxford 2006, s. 272–306; B. McMyler, *Testimony, Trust and Authority*, Oxford 2011; L. T. Zagzebski, *Epistemic Authority: A Theory of Trust, Authority and Autonomy of Belief*, Oxford 2012).

to dodatkowe uzasadnienie nie jest istotne. Według antyredukcjonizmu sam akt świadectwa dostarcza uzasadnienia¹¹.

Zwolennicy tego podejścia nawiązują często do idei Thomasa Reida i szkockiej szkoły filozofii zdrowego rozsądku (*common sense*). Według Reida nasze opieranie się na świadectwie innych przy nabywaniu przekonań jest uzasadnione w sposób podstawowy. W formowaniu przekonań bowiem kierujemy się pewnymi naturalnymi i uniwersalnymi zasadami, a do nich należą zasada prawdomówności i zasada zaufania (Reid nazywa je odpowiednio: *veracity principle* i *credulity principle*)¹². Według pierwszej każdy z nas ma wrodzoną skłonność do mówienia prawdy — nawet ten, kto często kłamie, i tak nieporównanie częściej mówi prawdę niż nieprawdę. Druga zasada mówi o naszej naturalnej dyspozycji, aby wierzyć w to, co mówią inni, i nie jest to bynajmniej zwykła łatwowierność, której należałoby się wystrzegać. Przeciwnie, obydwie zasady są fundamentalne dla naszych czynności poznawczych, a przy tym są wyrazem naszej społecznej natury, która dąży do porozumienia i współpracy z innymi ludźmi¹³.

Zaufanie do innych można porównać do naszego polegania na pamięci. Świadomość, że nasza pamięć bywa czasami zawodna, nie przekreśla naszego bezwiednego polegania na niej w życiu codziennym — i tak samo świadomość, że czasami jesteśmy wprowadzani przez kogoś w błąd, nie przekreśla naszego naturalnego zaufania do innych osób.

Jak podkreślają antyredukcjoniści, nasze poleganie na świadectwie jest uzasadnione *a priori*, ponieważ wynika z naszych naturalnych i wrodzonych dyspozycji — jest równie uzasadnione, jak przekonania, których podstawą jest

11 Istnieją jednak pewne różnice w ramach antyredukcjonizmu dotyczące możliwości generowania (bądź tylko przekazywania) wiedzy, roli zapewnienia (*assurance*) ze strony osoby świadczącej, eksternalizmu uzasadnienia, funkcji autorytetu i wiedzy eksperckiej, reliabilizmu, świadectwa grupowego i in.; zob. obszerny przegląd literatury przedmiotu w: N. Leonard, *Epistemological problems of testimony*.

12 Zob. T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, University Park 2000, s. 193–194.

13 Reid pisze o „społecznych czynnościach umysłu” (*social operations of the mind*) w odróżnieniu od czynności „osobniczych” (*solitary operations*). Ten społeczny wymiar czynności poznawczych i aktów komunikacji stanowi o naszej naturze i określa treść naszych przekonań — to dzięki niemu jesteśmy tacy, jacy jesteśmy. Zob. T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa 1975, s. 85–88.

percepcja. Kiedy na biurku przed sobą widzę książkę, to sąd „książka leży na biurku” jest dla mnie prawdziwy w sposób oczywisty i nie potrzebuję sprawdzać, czy mój wzrok funkcjonuje dobrze w danej chwili, na jakiej zasadzie funkcjonuje itd. Wystarczającym uzasadnieniem mojego przekonania jest fakt, że mój zmysł wzroku działa jak zwykle — i nie muszę tego w żaden sposób analizować¹⁴. Na tej samej zasadzie możemy być w sposób uzasadniony przekonani, że „książka jest na biurku w sąsiednim pokoju”, jeśli zostaliśmy o tym poinformowani przez życzliwą osobę, która jest właśnie w owym pokoju — bez potrzeby sprawdzania, czy ta osoba jest rzeczywiście prawdomówna, nie chce wprowadzić nas w błąd itd. Możemy powiedzieć, iż wiemy, że „książka jest na biurku w sąsiednim pokoju”, tak samo jak wiemy, że książka leży na biurku, kiedy ją sami widzimy. Podobnie jak w sposób oczywisty wierzymy naszej percepcji, tak samo w sposób oczywisty wierzymy świadectwu innych osób, o ile nie zachodzą żadne okoliczności, które mogłyby budzić wątpliwości lub podważać prawdziwość tego świadectwa. Zasada zaufania jest zatem opcją domyślną¹⁵.

Według Reida zasady prawdomówności i zaufania należą do pierwszych lub podstawowych zasad poznania (*first principles of cognition*). Stanowią one obok wiarygodności percepcji czy wiarygodności pamięci podstawowy warunek jakichkolwiek czynności poznawczych i wynikają z naszej społecznej natury. Reid twierdzi, że owe wspólne wszystkim zasady poznania przyjmujemy jako oczywiste, nie uzasadniając ich, ponieważ każde uzasadnienie z góry przyjmuje te zasady¹⁶. To twierdzenie o istnieniu zasad i prawd niewymagających uzasadniania jest jednym z głównych założeń filozofii zdrowego rozsądku i szkoły Reida.

Co istotne, zwolennicy antyredukcjonizmu i sam Reid na poparcie swoich tez odwołują się często do struktury języków naturalnych. Na podstawie

14 Zakładamy tutaj, zgodnie z filozofią zdrowego rozsądku, że percepcja (przy spełnieniu normalnych warunków) dostarcza nam pewnych i prawdziwych przekonań o świecie zewnętrznym w stosunku do naszego umysłu.

15 Zob. T. Reid, *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, s. 190n.

16 Zob. T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 44–55; zob. również N. Wolterstorff, *Reid on common sense*, w: *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo, R. Van Woudenberg, Cambridge 2004, s. 77–100.

struktury gramatycznej i semantycznej języków naturalnych możemy określić, co stanowi „wspólne nam wszystkim zasady poznania i prawdy oczywiste” (*principles of common sense*), bowiem te zasady i prawdy mają swoje odbicie we wszystkich językach — czyli stanowią uniwersalia językowe. W *Rozważaniach o władzach poznawczych człowieka* Reid niejednokrotnie mówi o strukturze języka jako źródle wiedzy o umyśle i jego władzach:

Istnieją pewne powszechne poglądy ludzkości, na których opiera się struktura i gramatyka wszystkich języków. Jak długo poglądy te są wspólne wszystkim ludziom, tak długo utrzyma się znaczne podobieństwo między wszystkimi językami, jakie znajdują się na powierzchni Ziemi. Takie podobieństwo rzeczywiście występuje. Znajdujemy wszak we wszystkich językach te same części mowy, to samo rozróżnienie rzeczowników i czasowników, podział rzeczowników na przymiotnikowe i substancjalne, a czasowników na czynne i bierne. Wśród czasowników znajdujemy podobne czasy, tryby, osoby i liczby. Istnieją ogólne reguły gramatyczne, te same we wszystkich językach. To podobieństwo struktury wszystkich języków wskazuje na jednolitość tych przekonań u ludzi, na których opiera się struktura języków¹⁷.

Język ludzi jest wyrazem ich myśli i rozmaitych czynności ich umysłów. Rozmaite czynności rozumu, woli i namiętności, wspólne całej ludzkości, mają we wszystkich językach odpowiedniki w różnych formach mowy będących ich znakami, za pomocą których są one wyrażane. Otóż należyte zwrócenie uwagi na znaki może w wielu wypadkach rzucić sporo światła na rzeczy przez nie oznaczane.

We wszystkich językach istnieją sposoby mówienia, poprzez które ludzie wyrażają swe przekonania lub przekazują informacje, akceptują coś lub odrzucają, pytają lub radzą, rozkazują lub grożą, albo proszą, przyrzekają dotrzymywania obietnic i umów. Gdyby czynności te nie były wspólne wszystkim ludziom, nie odnajdywalibyśmy we wszystkich językach tych form mowy, za pomocą których są one wyrażone¹⁸.

17 T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 39–40.

18 T. Reid, *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, s. 68.

Jednak to właśnie twierdzenie, że język naturalny jest odbiciem pierwszych zasad poznania — a pamiętajmy, że zasada zaufania stanowi jedną z nich — okazuje się niezwykle problematyczne dla obrońców antyredukcjonizmu, a zwłaszcza dla tezy o analogii między wiarygodnością percepcji a zaufaniem do świadectwa innych.

Jeśli rozważymy strukturę gramatyczną wielu języków naturalnych, a szczególnie kategorie gramatyczne egoforyczności i ewidencjalności, to okaże się, że wiele języków zdecydowanie rozróżnia za pomocą morfemów gramatycznych te dwa źródła informacji, czyli własną percepcję i świadectwo innych. Zatem traktowanie ich na równi, jako podstawy dla tak samo dobrze uzasadnionych przekonań, jest niemożliwe, bo podważa to sens istnienia tych kategorii w gramatyce wielu języków¹⁹. Zarówno egoforyczność, jak i ewidencjalność są kategoriami dość egzotycznymi z perspektywy użytkowników języka polskiego (lub innych języków indoeuropejskich), zatem w części drugiej zostaną krótko przedstawione główne zasady funkcjonowania wykładników tych kategorii i ich zakresy semantyczne.

Wykładniki egoforyczności (autorytetu) i ewidencjalności (źródła informacji) w gramatyce języków naturalnych

W pewnym uproszczeniu można powiedzieć, że egoforyczność²⁰ polega na binarnym systemie oznaczania za pomocą głównie przyrostków czasownikowych

19 Oczywiście można założyć, że wszystkie języki mają w swoich zasobach jakieś środki, np. leksykalne czy syntaktyczne, pozwalające użytkownikom tych języków kodować źródło informacji (np. w języku polskim mogą to być partykuły epistemiczne: *rzekomo, jakoby, zapewne* etc. lub wyrażenia typu: *miał coś zrobić*), jednak nie są one zgramatyzalizowane i obligatoryjne w obrębie zdania, co różni je od typowych wykładników ewidencjalności czy egoforyczności w językach, które mają te dwie kategorie kodowane w gramatyce. Więcej na temat leksykalnych wykładników ewidencjalności w języku polskim zob. E. Łukasiewicz, *Linguistic Evidentiality and Epistemic Justification of Beliefs*, Bydgoszcz 2018, s. 169–264.

20 W literaturze anglojęzycznej kategoria ta jest często określana mianem *conjunct/disjunct marking*. Dystrybucja po raz pierwszy została opisana przez Austina Hale'a w artykule dotyczącym języka newari (Nepal) z grupy tybeto-birmańskiej (A. Hale, *Person markers: finite conjunct and disjunct verb forms in Newari*, w: *Papers in Southeast Asian Linguistics* 7, ed. R. Trail, Canberra 1980, s. 95–106). Późniejsze prace przedstawiają egoforyczność również w innych językach, np. w języku galo (grupa tybeto-birmańska,

(nazwijmy je w schematycznych przykładach poniżej: x , y), czy podmiot gramatyczny zdania jest autorytetem epistemicznym dla wyrażonej przez to zdanie treści, czy nim nie jest. Inaczej mówiąc, przyrostek egoforyczności (x) dołączony do czasownika oznacza, że treść zdania jest oparta na pierwszoosobowym doświadczeniu mówiącego. Na przykład, kiedy mówię:

(1) *Ja pojechałam_x do Wilna,*

to „ja” jestem autorytetem epistemicznym dla tej treści, ponieważ mówię to w oparciu o moje doświadczenie i dlatego czasownik będzie miał przyrostek fleksyjny egoforyczności (u nas x — nazwijmy go przyrostkiem oznaczającym „autorytet epistemiczny”).

Natomiast kiedy mówię:

(2) *Ty pojechałeś_y do Wilna,*

(3) *On pojechał_y do Wilna,*

to nie mówię tego na podstawie pierwszoosobowej wiedzy i dlatego końcówka czasownika będzie oznaczona jako forma nie-egoforyczna (oznaczona u nas jako y , czyli „brak autorytetu epistemicznego”).

Nie należy tego binarnego oznaczania form czasownika traktować jako wykładników pierwszej i nie-pierwszej osoby. W zdaniach pytających bowiem to czasownik w drugiej osobie będzie oznaczony przyrostkiem egoforyczności. Jeśli kogoś pytamy:

(4) *Czy ty pojechałeś_x do Wilna?*

M. W. Post, *Person-sensitive TAME marking in Galo*, w: *Functional-Historical Approaches to Explanation*, eds. T. Thornes, E. Andvik, G. Hyslop, J. Jansen, Amsterdam 2013, s. 107–130), w południowoamerykańskim języku awa pit (T.J. Curnow, *Conjunct/disjunct marking in Awa Pit*, „Linguistics” 40 (2002) nr 3, s. 611–627), czy w kaukaskim języku akhvakh (D. Creissels, *Remarks on the so-called ‘conjunct/disjunct systems’*, w: *Syntax of the World’s Languages III*, Berlin 2008, <http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-conj.disj.pdf> (10.06.2014)). Należy jednak zaznaczyć, że jest to kategoria wciąż dość słabo opisana w literaturze językoznawczej.

to właśnie ta druga osoba jest autorytetem epistemicznym dla danej treści (tj. podróży do Wilna) i tak będzie oznaczony czasownik. Natomiast w pytaniu

(5) *Czy on pojechał_y do Wilna?*

będzie użyta forma nie-egoforyczna (*y*), ponieważ adresat pytania nie jest tutaj autorytetem i nie odpowie nam na podstawie własnego doświadczenia, bo pytanie dotyczy jakiejś trzeciej osoby. Można powiedzieć, że forma użyta w pytaniu wyprzedza tę, która będzie użyta w odpowiedzi.

W pytaniach w pierwszej osobie, jak na przykład w zdaniu (6):

(6) *Czy ja pojechałam_y do Wilna? Zupełnie nie pamiętam.*

będzie użyty przyrostek nie-egoforyczności (*y*), bo skoro pytam, to znaczy, że nie jestem autorytetem epistemicznym. Inaczej będzie w pytaniach retorycznych, jak na przykład w zdaniu (7):

(7) *Czy ja pojechałam_x do Wilna? Dobrze sobie! Oczywiście, że nie!!!*

Nie jest to tak naprawdę pytanie, bo nie oczekuję żadnej odpowiedzi, i to ja jestem autorytetem epistemicznym, zatem będzie w tym pytaniu przyrostek egoforyczny (*x*) — tak jakby to było zdanie oznajmujące.

Jeśli wypowiemy zdanie złożone podrzędnie z podmiotem w trzeciej osobie (zarówno w zdaniu głównym, jak i podrzędnym):

(8) *On mówi, że (on) pojechał_x do Wilna.*

to wtedy czasownik *pojechał* w trzeciej osobie będzie miał końcówkę egoforyczności, ponieważ podmiot zdania głównego (*on mówi*) i ten, który pojechał do Wilna, to jedna i ta sama osoba.

Podsumowując, wykładniki egoforyczności (*conjunct/disjunct*) oznaczają, czy dana osoba jest autorytetem dla treści wyrażonej w zdaniu — tj. czy ma

dostęp do pierwszoosobowego doświadczenia²¹ — i tylko w takim wypadku jest używana forma egoforyczna (*conjunct*). Jeśli takiej wiedzy płynącej z własnego doświadczenia nie ma, to używana jest nie-egoforyczna forma czasownika (*disjunct*).

Nieco inną kategorią gramatyczną, ale również o charakterze epistemologicznym, jest kategoria ewidencjalności, występująca w językach naturalnych znacznie częściej niż egoforyczność²². Gramatyczne wykładniki ewidencjalności (najczęściej przyrostki czasownikowe, ale nie tylko) kodują źródło informacji nadawcy przekazu, czyli informują odbiorcę, na czym mówiący opiera swoje twierdzenie. Jest to zakres semantyczny zbliżony do egoforyczności, ponieważ wykładniki ewidencjalności użyte w zdaniu oznajmującym również informują odbiorcę o dostępie mówiącego do wiedzy pierwszoosobowej bądź o braku takiego dostępu, ale czynią to niejako pośrednio. Ich głównym zadaniem jest kodowanie typu źródła informacji, na którym oparty jest przekaz, czyli na jakiej podstawie mówiący coś twierdzi.

Systemy wykładników ewidencjalności mogą być rozbudowane w danym języku, jak to ma miejsce w wielu rdzennych językach północno-

-
- 21 W niektórych językach, np. w newari, jest to połączone z kontrolą danej czynności przez podmiot. Zob. A. Hale, *Person markers: finite conjunct and disjunct verb forms in Newari*, s. 96.
- 22 Zgramatyzalizowana ewidencjalność występuje w okolo jednej czwartej języków. Stosunkowo rzadko spotykamy ją w językach afrykańskich i australijskich, natomiast duże bogactwo w zakresie systemów ewidencjalnych cechuje (bądź cechowało) rdzenne języki północno- i południowoamerykańskie, np. języki kashaya, pomo (zob. R. W. Oswalt, *The evidential system of Kashaya*, w: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, eds. W. Chafe, J. Nichols, Norwood 1986, s. 29–45), wintu (zob. D. D. Lee, *Conceptual implications of an Indian language*, „*Philosophy of Science*” 5 (1938), s. 81–102), makah (zob. W. H. Jacobsen, *The heterogeneity of evidentials in Makah*, w: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, eds. W. Chafe, J. Nichols, s. 3–28), aymara, jaqi (zob. M. J. Hardman, *Data-source marking in the Jaqi languages*, w: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, eds. W. Chafe, J. Nichols, s. 113–136), keczua (zob. D. J. Weber, *A Grammar of Huallaga (Huánuco) Quechua*, Berkeley 1989, s. 419–438), tuyuka (zob. J. Barnes, *Evidentials in the Tuyuca verb*, „*International Journal of American Linguistics*” 50 (1984), s. 255–271), tariana (zob. A. Y. Aikhenvald, *A Grammar of Tariana, From Northwest Amazonia*, Cambridge 2003, s. 287–323) i wiele innych. Gramatyczne wykładniki ewidencjalności są także częste na kontynencie azjatyckim, w rodzinie języków tybeto-birmańskich i ugrofińskich, w językach Kaukazu i w grupie języków turkijskich. Zob. *Evidentials: Turkic, Iranian and Neighbouring Languages*, eds. L. Johanson, B. Utas, Berlin 2000. Więcej o geografii ewidencjalności piszą: A. Y. Aikhenvald, *Evidentiality*, Oxford 2004, s. 303; V. A. Plungian, *Types of verbal evidentiality marking: an overview*, w: *Linguistic Realization of Evidentiality in European Languages*, eds. G. Diewald, E. Smirnova, Berlin 2010, s. 15–58.

i południowoamerykańskich. Na przykład języki tuyuka czy tariana (pogranicze Kolumbii i Brazylii)²³ mają w gramatyce pięć różnych typów wykładników: percepcji wzrokowej, percepcji nie-wzrokowej, informacji zasłyszanej, wnioskowania na podstawie widocznych dowodów oraz wnioskowania na podstawie wiedzy ogólnej (są to w obydwu językach przyrostki czasownikowe typu *portmanteau* scalone z informacją o czasie gramatycznym, a w tuyuka dodatkowo z rodzajem gramatycznym). Jednak ewidencjalność może też być wyrażana przez systemy proste, dysponujące na przykład dwoma wykładnikami źródła informacji. W takich systemach będą to zazwyczaj wykładniki oznaczające „własne doświadczenie sensoryczne” i „informację nie pochodzącą z własnego doświadczenia” lub „informację zasłyszaną”²⁴.

Zakres semantyczny wykładników ewidencjalności bywa różny, w zależności od danego języka, ale podstawowe linie podziału wyznaczają trzy typy wykładników określające trzy możliwe źródła informacji nadawcy: „percepcja”, „zasłyszana informacja” i „wnioskowanie na podstawie dowodów”²⁵. Można w uproszczeniu przedstawić wykładniki ewidencjalności za pomocą schematycznych polskich zdań, jak w poniższych przykładach (9–11). Zakładamy przy tym, że wykładniki wspomnianych trzech źródeł informacji są, jak to najczęściej bywa w językach ewidencjalnych, przyrostkami czasownikowymi (u nas oznaczone są odpowiednio literami *p*, *z* i *w*).

(9) *Jan pojechał_p do pracy* (przyrostek *p* oznacza percepcję, tj. mówiący widział Jana odjeżdżającego do pracy)

(10) *Jan pojechał_z do pracy* (przyrostek *z* oznacza, że mówiący słyszał od kogoś o wyjeździe Jana do pracy)

23 Zob. J. Barnes, *Evidentials in the Tuyuca verb*, s. 255–271; A. Y. Aikhenvald, *A Grammar of Tariana, From Northwest Amazonia*, s. 287–323.

24 Bardziej szczegółowo typologię systemów ewidencjalnych przedstawia A. Y. Aikhenvald, *Evidentiality*, s. 23–66.

25 Por. T. Willett, *A cross-linguistic survey of the grammaticalization of evidentiality*, „Studies in Language” 12 (1988), s. 51–97.

(11) *Jan pojechał_w do pracy* (przyrostek *w* oznacza, że mówiący wnioskuje na podstawie widocznych dowodów, np. brak samochodu, brak rzeczy Jana itp.).

Należy dodać, że (podobnie jak egoforyczność) ewidencjalność jest kategorią gramatyczną, której wykładniki są w wielu językach obligatoryjne w obrębie zdania — bez nich zdanie jest gramatycznie niepoprawne lub wręcz niemożliwe do sformułowania, jeśli wykładniki źródła informacji są dodatkowo scalone z wykładnikami czasu bądź rodzaju (jak np. we wspomnianych wyżej językach *tuyuka* czy *tariana*). Podawanie każdorazowo źródła, na jakim nadawca opiera swój przekaz, jest oczywistym wymogiem pragmatyki danego języka i stanowi element wypowiedzi, do którego użytkownicy języków ewidencjalnych przywiązują dużą wagę²⁶.

Oprócz kodowania źródła informacji wykładniki ewidencjalności mają najczęściej (choć nie jest to ich cecha uniwersalna) określone implikacje epistemiczne, tj. informują o wiarygodności danej informacji bądź wyrażają dystans mentalny mówiącego do przekazywanej treści. Jeśli zdanie jest opatrzone wykładnikiem percepcji wzrokowej czy własnego doświadczenia, sugeruje to wysoką wiarygodność przekazu — jest to informacja pewna, ponieważ nadawca widział dane wydarzenie bądź był jego uczestnikiem. Natomiast wykładniki informacji zasłyszanej oznaczają, że jest to wiadomość z drugiej ręki i nadawca nie może ręczyć za jej wiarygodność, zatem dystansuje się do przekazywanej treści (co oczywiście nie przesądza kwestii prawdziwości danej informacji)²⁷.

Wnioski

Pamiętając o zakresie semantycznym kategorii egoforyczności i ewidencjalności, powróćmy teraz do tez antyredukcjonizmu. Przypomnijmy, że według antyredukcjonizmu mamy prawo do przekonania uzasadnionych jedynie

26 Por. T. Willett, *A cross-linguistic survey of the grammaticalization of evidentiality*, s. 51–52; A. Y. Aikhenvald, *Evidentiality*, s. 9–10.

27 Więcej o semantyce wykładników ewidencjalności zob. T. Willett, *A cross-linguistic survey of the grammaticalization of evidentiality*, s. 51–97; A. Y. Aikhenvald, *Evidentiality*, s. 154–194.

przez świadectwo i takie przekonania są uprawomocnione w sposób tak naturalny i fundamentalny, jak przekonania oparte na percepcji.

Jest oczywiste, że z perspektywy języków z wykładnikami egoforyczności nie można argumentować w duchu antyredukcjonizmu Reida, że przekonania oparte wyłącznie na świadectwie innej osoby mogą być uzasadnione równie dobrze, jak przekonania nabywane dzięki percepcji. Obligatoryjne oznaczanie egoforyczności w końcówce czasownika, czyli kodowanie informacji o tym, kto jest, a kto nie jest autorytetem epistemicznym dla wypowiedzianej treści, jest trudne do pogodzenia z antyredukcjonizmem. Założenie, że informacja pochodząca ze świadectwa innej osoby ma taki sam status epistemiczny, jak wiedza pochodząca z własnego doświadczenia, podważa sens istnienia tej kategorii w języku.

Podobne trudności (dla antyredukcjonisty) stwarza kategoria ewidencjalności, ponieważ we wszystkich znanych systemach ewidencjalnych wykładniki informacji bezpośredniej (percepcji bądź doświadczenia sensorycznego mówiącego) stanowią o wiarygodności przekazu, natomiast zdecydowanie mniej ceniona jest wiadomość z wykładnikami informacji zasłyszanej. Implikacje epistemiczne takich wykładników mogą się wahać w zależności od języka — od pewnej rezerwy wynikającej z braku wiedzy bezpośredniej (co oznacza również brak gotowości nadawcy do ręczenia za wiarygodność przekazu) do zdecydowanego dystansu i powątpiewania w prawdziwość treści opatrzonej wykładnikiem informacji pośredniej. Czy przekaz/świadectwo opatrzone wykładnikiem mającym tego typu implikacje epistemiczne może wywoływać u odbiorcy stan przekonania — i to przekonania uzasadnionego w sposób podstawowy, analogicznie do przekonań percepcyjnych? Jest to wysoce wątpliwe.

Ponadto, analizując możliwość łańcuchowego transferu wiedzy pochodzącej ze świadectwa, widzimy, że wypowiedź opatrzona wykładnikiem informacji z drugiej ręki nie spełnia wymogów definicji świadectwa, bowiem nawet umiarkowany dystans mentalny (u odbiorcy i zarazem późniejszego nadawcy), wywołany obecnością wykładników informacji zasłyszanej powoduje, że takie stwierdzenie przestaje być asercją. Asercja/świadectwo nie jest jedynie wypowiedzeniem przez nadawcę treści p — akt asercji/świadectwa wymaga,

aby mówiący w sposób intencjonalny przedstawiał *p* jako prawdę i nie ma tutaj miejsca na dystans mentalny.

Podsumowując, można stwierdzić, że istnienie takich obligatoryjnych kategorii gramatycznych, jak egoforyczność czy ewidencjalność stawia antyredukcjonistę w dość niewygodnej sytuacji. Z jednej strony, aby bronić tezy o podstawowym statusie epistemicznym świadectwa, antyredukcjonista musi ignorować pewne dane (i to liczne) pochodzące z języków naturalnych, np. dane językowe dotyczące kodowania w gramatyce autorytetu epistemicznego. Z drugiej strony, opowiadając się przeciwko założeniom indywidualizmu epistemicznego (i redukcjonizmu), antyredukcjonista odwołuje się do intuicji zdroworozsądkowych, które mają — lub powinny mieć — odbicie w strukturach i wyrażeniach języka naturalnego. I to właśnie okazuje się problemem, ponieważ języki naturalne nie oferują wsparcia dla tez antyredukcjonizmu. Co więcej, istnienie wspomnianych wyżej kategorii epistemologicznych w gramatyce wielu języków wyraźnie służy indywidualnemu wysiłkowi poznawczemu odbiorcy komunikatu, oferując mu dane o dostępnym uzasadnieniu treści — czyli wspiera redukcjonizm. Można również iść dalej i twierdzić, że, rozróżniając wyraźnie dwa typy informacji: własne doświadczenie sensoryczne i świadectwo innych, oraz dając zawsze niekwestionowane pierwszeństwo informacji bezpośredniej, epistemologia „naturalna”, czyli kodowana w gramatyce języka, odzwierciedla te intuicje, które stoją u podstaw indywidualizmu epistemicznego.

Bibliografia

- Aikhenvald A. Y., *A Grammar of Tariana, From Northwest Amazonia*, Cambridge 2003.
- Aikhenvald A. Y., *Evidentiality*, Oxford 2004.
- Ajdukiewicz K., *Zagadnienie uzasadniania*, „Studia Filozoficzne” (1963) nr 2, s. 4–13.
- Arnauld A., Nicole P., *Logika, czyli sztuka myślenia*, tłum. S. Romahnowa, Warszawa 1958.
- Barnes J., *Evidentials in the Tuyuca verb*, „International Journal of American Linguistics” 50 (1984), s. 255–271.
- Coady C. A. J., *Testimony. A Philosophical Study*, Oxford 1992.

- Creissels D., *Remarks on so-called 'conjunct/disjunct' systems*, w: *Syntax of the World's Languages III*, Berlin 2008, <http://www.deniscreissels.fr/public/Creissels-conj.disj.pdf> (10.06.2014).
- Curnow T. J., *Conjunct/disjunct marking in Awa Pit*, „Linguistics” 40 (2002) nr 3, s. 611–627.
- Descartes R., *Kartezjusz, Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwaniu prawdy w naukach*, tłum. T. Żeleński-Boy, Warszawa 1980.
- Evidentials: Turkic, Iranian and Neighbouring Languages*, eds. L. Johanson, B. Utas, Berlin 2000.
- Gettier E., *Is justified true belief knowledge?*, „Analysis” 23 (1963), s. 121–123.
- Goldman A. I., *Knowledge in a Social World*, Oxford 1999.
- Hale A., *Person markers: finite conjunct and disjunct verb forms in Newari*, w: *Papers in Southeast Asian Linguistics* 7, ed. R. Trail, Canberra 1980, s. 95–106.
- Hardman M. J., *Data-source marking in the Jaqi languages*, w: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, eds. W. Chafe, J. Nichols, Norwood 1986, s. 113–136.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. J. Łukasiewicz, K. Twardowski, Warszawa 1977.
- Jacobsen W. H., *The heterogeneity of evidentials in Makah*, w: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, eds. W. Chafe, J. Nichols, Norwood 1986, s. 3–28.
- Leonard N., *Epistemological problems of testimony*, w: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring 2023 Edition), eds. E. N. Zalta, U. Nodelman, <https://plato.stanford.edu/archives/spr2023/entries/testimony-episprob/> (10.07.2023).
- Lee D. D., *Conceptual implications of an Indian language*, „Philosophy of Science” 5 (1938), s. 81–102.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. B. Gawecki, Warszawa 1955.
- Łukasiewicz E., *Linguistic Evidentiality and Epistemic Justification of Beliefs*, Bydgoszcz 2018.
- McMyler B., *Testimony, Trust and Authority*, Oxford 2011.
- Moran R., *Getting told and being believed*, w: *The Epistemology of Testimony*, eds. J. Lackey, E. Sosa, Oxford 2006, s. 272–306.
- Oswalt R. W., *The evidential system of Kashaya*, w: *Evidentiality: The Linguistic Coding of Epistemology*, eds. W. Chafe, J. Nichols, Norwood 1986, s. 29–45.
- Platon, *Teajtet*, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1959.
- Plungian V. A., *Types of verbal evidentiality marking: An overview*, w: *Linguistic Realization of Evidentiality in European Languages*, eds. G. Diewald, E. Smirnova, Berlin 2010, s. 15–58.

- Post M.W., *Person-sensitive TAME marking in Galo*, w: *Functional-Historical Approaches to Explanation*, eds. T. Thornes, E. Andvik, G. Hyslop, J. Jansen, Amsterdam 2013, s. 107–130.
- Reid T., *Rozważania o władzach poznawczych człowieka*, tłum. M. Hempoliński, Warszawa 1975.
- Reid T., *An Inquiry into the Human Mind on the Principles of Common Sense*, University Park 2000.
- Św. Tomasz z Akwinu, *O poznaniu Boga. Super Boetium De Trinitate. Wydanie łacińsko-polskie*, tłum. P. Lichacz, M. Przanowski, M. Olszewski, Kraków 2005.
- Weber D.J., *A Grammar of Huallaga (Huánuco) Quechua*, Berkeley 1989.
- Willett T., *A cross-linguistic survey of the grammaticalization of evidentiality*, „*Studies in Language*” 12 (1988), s. 51–97.
- Wolterstorff N., *John Locke and the Ethics of Belief*, Cambridge 1996.
- Wolterstorff N., *Reid on common sense*, w: *The Cambridge Companion to Thomas Reid*, eds. T. Cuneo, R. Van Woudenberg, Cambridge 2004, s. 77–100.
- Zagzebski T.L., *Epistemic Authority. A Theory of Trust, Authority, and Autonomy of Belief*, Oxford 2012.

Joanna Mysona Byrska

 <https://orcid.org/0000-0002-6099-5981>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Kłopoty z dobrem wspólnym w świecie merytokracji

 <https://doi.org/10.15633/lie.30106>

Abstrakt

Kłopoty z dobrem wspólnym w świecie merytokracji

W świecie przepełnionym merytokratycznym myśleniem, skupionym na zasługach, szacunek i uznanie należą się tylko tym, którzy osiągają sukces. Przegrani się nie liczą. Efektem tego myślenia jest erozja dobra wspólnego, która najpierw staje się widoczna w jego materialnym wymiarze. Merytokratyczni zwyczajcy nie chcą podejmować działań na rzecz przegranych, bo każdy swój los zawdzięcza samemu sobie. W życiu społecznym oznacza to kłopoty z finansowaniem materialnego wymiaru dobra wspólnego i stopniową jego erozję, która pociąga za sobą zanikanie zarówno poczucia wspólnoty, jak i istnienia sieci relacji, w których toczy się życie człowieka. Według Michaela Sandela aby uniknąć dalszej degradacji życia społecznego, należy odejść od myślenia merytokratycznego. Wymaga to zmiany myślenia oraz uznania, że dla człowieka ważne są nie tylko zasługi przekładające się na korzyści finansowe. Istnienie dobrze funkcjonującego społeczeństwa oraz wspólnoty skorelowane jest z dobrem wspólnym, toteż gdy jego poczucie zanika, wszystko stopniowo się rozpada, a liczyć zaczynają się wyłącznie zasoby finansowe.

Słowa kluczowe: merytokracja, Michael Sandel, dobro wspólne

Abstract

Problems with the common good in the world of meritocracy

In a world overly filled with meritocratic thinking only merit values; respect and recognition are only due to those who achieve success. Losers don't count. The effect of this is the erosion of the common good, which first becomes visible in its material dimension. Meritocratic winners do not want to take action on behalf of losers who, in their opinion, owe their defeat to themselves. In the practice of social life, this means problems with financing the material dimension of the common good and its gradual erosion, which results in the disappearance of both the sense of community and the existence of the network of relationships in which human life takes place. According to Michael Sandel, in order to avoid further degradation of social life, we must move away from meritocratic thinking. This requires a change in thinking and the recognition that not only merits that translate into money are important to a person. The existence of a well-functioning society and community is correlated with the common good, when the sense of it disappears, everything gradually falls apart, and only financial resources begin to count.

Keywords: meritocracy, Michael Sandel, common good

Właściwie rozumiana merytokracja jest bardzo cenna. To dzięki merytokracyjnym ujęciom za zasługi i osiągnięcia będące wynikiem pracy i wysiłku człowiek otrzymuje odpowiednie gratyfikacje. Merytokracja wymaga, aby ten, kto ma osiągnięcia, otrzymywał za to odpowiednie wynagrodzenie — im większe osiągnięcia, tym wyższe oceny. Jeśli podczas wyboru osób na stanowiska wymagające odpowiednich kompetencji posługujemy się tak rozumianą merytokracją, nie ma w tym nic złego, wręcz przeciwnie — stanowiska otrzymują osoby, które mają do tego predyspozycje i zasłużyły na nie ciężką pracą. Oceny dokonywane w ten sposób są sprawiedliwe i słuszne, a stanowiska obsadzone kompetentnymi osobami. Michael Sandel pokazuje, jakie kłopoty sprawia współcześnie nadmiernie rozpowszechniona merytokracja¹.

Kłopoty zaczynają się, gdy merytokracja przekracza swoje ramy, a to niestety obecnie dzieje się dość często. Pokusą każdego, kto osiąga sukces, jest poddanie się przekonaniu, że sukces jest wyłącznie efektem ciężkiej pracy i wysiłku. Człowiek szybko ulega iluzji, zgodnie z którą każdy jest kowalem swojego losu, a tzw. okoliczności oraz pochodzenie społeczne nie mają znaczenia dla sukcesu (lub porażki). Osiągnięcia, zgodnie z takim myśleniem, zależą tylko i wyłącznie od wysiłku, pracy i chęci. Wszystko inne nie ma znaczenia, wystarczy się postarać, aby osiągnąć sukces. Każdy jest w stanie go osiągnąć. Jeśli przegrywa, doświadcza porażek i niepowodzeń — sam jest sobie winny.

Merytokracyjne myślenie pomija okoliczności i relacje, w których funkcjonują ludzie, porażka to efekt lenistwa — nikt nikomu nic nie jest winny, nie istnieją wzajemne zobowiązania². Leń ma się zabrać do pracy. Zwycięzcy — osoby, które osiągnęły sukces, zawdzięczają go wyłącznie sobie samym. Przegrani — podobnie. Zwycięzcy nie są w żaden sposób zobowiązani do pomocy przegranym, a przegrani nie mają podstaw do wyciągania ręki po pomoc; pomoc im się nie należy, prośenie o nią jest bezpodstawne. Nierówności są naturalne, są efektem zasług (lub ich braku). Merytokracyjne myślenie

1 Zob. M. Sandel, *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym*, przeł. B. Salbut, Warszawa 2020, s. 29–49.

2 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 29–49.

jasno stawia sprawę: zarówno przegrani, jak i zwycięzcy są odpowiedzialni za swój los. Co więcej — oni sami podzielają to przekonanie³.

Merytokratyczne myślenie może doprowadzać do prawdziwej eksplozji postaw egoistycznych, która pociąga za sobą upadek dobra wspólnego w wymiarze dobrze widocznym, bo materialnym. Na pierwszy ogień idą użyteczności publiczne i powszechne udogodnienia (np. komunikacja miejska). Bogaci zwycięzcy nie są zainteresowani finansowaniem czegoś, z czego nie korzystają. Sukces pozwala im na wybieranie usług prywatnych i dodatkowo płatnych, o lepszym standardzie, dostępnych dla wybranych. Co ciekawe i co może zaskakiwać, również przegrani nie są zainteresowani dbaniem o materialne wymiary dobra wspólnego i instytucje z nim związane. Nauczeni postaw egoistycznych przez merytokratyczne myślenie, marzą o dołączeniu do grona zwycięzców, a dbanie o dobro wspólne i powiązane z nim różnego rodzaju instytucje i systemy wydaje się dodatkowym obowiązkiem, który utrudnia osiągnięcie własnego sukcesu. Egoizm przede wszystkim nie pozwala się dzielić, budowanie wspólnoty przez przegranych jest trudne, ponieważ przegrani nie chcą być przegranymi i chcą dołączyć do grona ludzi sukcesu. Budowanie wspólnoty ludzi w najlepszym wypadku nieosiągających sukcesu wydaje się być pozbawione sensu. Gdy takie przekonanie się rozpowszechnia, rozpoczyna się upadek dobra wspólnego — najpierw w najszybciej widocznym wymiarze — upadają instytucje publiczne świadczące różnego rodzaju usługi dla ludności.

Michael Sandel pokazuje zalety i wady merytokratycznego myślenia oraz wpływ na rozpowszechnienie się postaw charakterystycznych dla egoizmu etycznego⁴, czego efektem jest erozja dobra wspólnego, a w następstwie tego rozpad społeczności i wspólnot⁵. Merytokratyczne nastawienie połączone z postawami egoizmu wypiera myślenie w kategoriach dobra wspólnego. Na naszych oczach rozgrywa się tragedia dobra wspólnego, która polega na tym, że nie wszystko, nawet najbogatsi ludzie, są sobie w stanie zapewnić, wyłącznie za to płacąc. Człowiek ze swej natury, co podkreślał już Arystoteles, żyje

3 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 43.

4 Egoizm etyczny to koncepcja Thomasa Hobbes'a. Zob. V. Bourke, *Historia etyki*, przeł. A. Bialek, Toruń 1994.

5 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 13.

w grupie, jest istotą społeczną i nie jest w stanie prowadzić dobrego życia w samotności, całkowicie odcinając się od innych. Wspólnota jest człowiekowi niezbędna, by mógł prowadzić dobre życie, a dobro wspólne, rozumienie i poczucie dobra wspólnego, a także powstający na tym gruncie tzw. zmysł przynależności są istotnymi elementami, które spajają wspólnotę. Gdy dobro wspólne niszczeje, wspólnota staje się coraz słabsza, a człowiek czuje się w coraz większym stopniu samotny.

Problem polega jednak na tym, że myślenie podkreślające zasługi jednostek, ich kompetencje i możliwości jest ważne dla istnienia i podtrzymywania dobra wspólnego w istnieniu. Nie jest to paradoks, jak można by na pierwszy rzut oka stwierdzić. Merytokracja ma swoje dobre strony, powinna być jednak utrzymana w określonych ramach, tak by wspierać istnienie dobra wspólnego, a nie działać na jego szkodę.

Aby pokazać, jak myślenie merytokratyczne powoduje stopniową erozję dobra wspólnego, a w konsekwencji również wspólnot i społeczeństw, trzeba przede wszystkim pokazać dobre i złe strony merytokracji. Warto również zastanowić się, czym jest dobro wspólne i co się na dobro wspólne składa, skupiając się przy tym na materialnym wymiarze. Pytanie, które pojawia się w tle, to pytanie o powód upowszechniania się postaw egoistycznych. Być może jest to związane z jednej strony z konsumpcjonizmem, który przekonuje człowieka, że najważniejsza jest jego, niczym nieograniczona konsumpcja oraz dobrobyt, który staje się „naturalnym prawem konsumenta”, jak ujmował to Jean Baudrillard⁶. Z drugiej strony można zastanowić się, w jakim stopniu za rozpowszechnianie się egoistycznych postaw odpowiada liberalne podejście do człowieka oraz wiara w tzw. amerykański sen, według którego tylko od nas samych zależy, jak wygląda nasze życie. Z pewnością jakąś rolę odgrywa technologia dostępna dla człowieka w XXI wieku, pozwalająca na samotne życie, pod warunkiem posiadania odpowiednich zasobów finansowych.

6 J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006, s. 18.

Merytokracja – liczą się zasługi

Myślenie merytokratyczne wydaje się być przyjazne ambitnym, chcącym osiągnąć sukces, ale bez zaplecza finansowego, za to z talentem. Skoro każdy jest kowalem swojego losu, ważniejsze od pochodzenia jest to, co człowiek jest w stanie samodzielnie wypracować. Michael Sandel zwraca uwagę, że w ten sposób osobista odpowiedzialność staje się praktycznie kluczem do wszystkiego⁷. Jeśli człowiek przegrywa swoje życie, przegrana jest karą za niepowodzenia, które w tym ujęciu są zawsze zawinione – wszystko zależy od jednostki, okoliczności wydają się nie mieć znaczenia, a na pewno nie są brane pod uwagę⁸.

Na pierwszy rzut oka położenie nacisku na zasługi i ocenianie według zasług (lub ich braku) odbierane są pozytywnie. Chcemy być doceniani za ciężką pracę i wysiłek w nią wkładany, a jeśli pojawiają się widoczne efekty pracy, oczekujemy odpowiedniej gratyfikacji. Problem, na który wskazuje Sandel, to wymknięcie się merytokratycznego myślenia z granic, których merytokracja nie powinna nigdy przekraczać. Uznanie dla zasług i ich gratyfikacja jest jak najbardziej wskazane, pod warunkiem, że nie obejmuje wszystkich przestrzeni ludzkiego życia i nie jest dominujące.

Merytokracja poza kontrolą

Gdy merytokratyczny sposób myślenia wymyka się spod społecznej kontroli i staje się nie tylko powszechny, lecz także dominujący, ma to, według Sandela, szereg skutków, istotnych dla życia społecznego oraz dla rozumienia i poczucia dobra wspólnego, które najszybciej dostrzega się w materialnym wymiarze. Przede wszystkim zaczyna dominować przekonanie, że nikt nikomu nic nie jest winny ani dłużny, a każdy jest osobiście odpowiedzialny za swój los⁹. Sandel wskazuje na podział, jaki pojawia się w społeczeństwie zdominowanym

7 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 43, 55, 119.

8 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 57.

9 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 74.

przez myślenie wyłącznie w kategoriach zasług: na zwycięzców i przegranych. Zwycięzcy wszystko zawdzięczają sobie, przegrani — podobnie. Zwycięzcy są bogaci, przegrani biedni — i taki porządek rzeczy jest i naturalny, i oczywisty dla wszystkich. W ten sposób myślenie merytokratyczne, niekontrolowane społecznie zasadami pokazującymi wzajemne zależności oraz sieć relacji, w jakich z natury rzeczy funkcjonujemy, nie tylko sankcjonuje istnienie nierówności, ale zniechęca również do działania na rzecz słabszych.

Według Sandela przekonanie o słuszności owego podziału świadczy, o pojawieniu się tzw. tyranii merytokracji, czyli myślenia w kategoriach zasług (lub ich braku), które wyparło wszelkie inne¹⁰. Towarzyszy temu wiara w samowystarczalność jednostki. Ekspansywne koncepcje odpowiedzialności osobistej wraz z retoryką awansu, połączone z poczuciem własnego sprawstwa są kuszące. Skutecznie wypierają konkurujące z nimi przekonanie, według którego los konkretnego człowieka zależy od bardzo wielu czynników, ważny jest tu wpływ zarówno pochodzenia społecznego, okoliczności (w tym tzw. szczęścia), jak i pozostawania w sieci różnorodnych relacji oraz struktur. Sandel tak opisuje wspomnianą tyranię:

Tyrania merytokracji wywodzi się wprost z retoryki awansu. Składa się na nią zbiór poglądów i okoliczności, które razem wzięte uczyniły merytokrację stanem toksycznym. Po pierwsze, w warunkach olbrzymich nierówności i zatrzymania mobilności społecznej powtarzanie przesłania o odpowiedzialności za własny los i sukcesie na miarę indywidualnych zasług osłabia solidarność społeczną i demoralizuje poszkodowanych przez globalizację. Po drugie, podkreślanie, że wyższe wykształcenie stanowi podstawowy sposób na osiągnięcie przyzwoitego poziomu życia, skutkuje tworzeniem uprzedzeń i deprecjonowaniem godności pracy fizycznej oraz osób bez studiów¹¹.

Stan toksyczny, jaki wytwarza się w społeczeństwie, polega między innymi na tym, że zwycięzcy nie czują się w żaden sposób zobowiązani do pomocy przegrany. Nie czują żadnej współodpowiedzialności za los innych. Z kolei

¹⁰ M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 96–97.

¹¹ M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 116–177.

przegranii nie mają podstaw do wyciągania ręki po pomoc — przegrana im się należy z uwagi na to, jakie decyzje podjęli i co robili w życiu; każdy jest za siebie odpowiedzialny.

Efektom takich postaw jest zanikanie solidarności, poczucia wspólnoty i świadomość zależności człowieka od człowieka, która jest tak istotna dla Alasdaira MacIntyre'a. Racjonalność człowieka i jego sprawstwo zdaniem MacIntyre'a opierają się na cnocie uznanej zależności, a „niezdolność zrozumienia tego wymogu przesłoni nam pewne cechy racjonalnego działania”¹². Ludzka racjonalność i niezależność opierają się na relacjach społecznych i dobru wspólnym, przy czym sposób rozumienia tego, czym owo dobro wspólne jest, może być bardzo różnorodny. MacIntyre pokazuje, że ludzie potrzebują się wzajemnie, by móc być niezależnymi i racjonalnymi.

Tyrania merytokracji wyklucza podejście proponowane przez MacIntyre'a. Przegrani zamiast prosić o pomoc, zamiast odwołać się do zmysłu przynależności, który spaja każdą społeczność¹³, powinni zabrać się do ciężkiej pracy. Takie podejście odbija się również na poczuciu i rozumieniu dobra wspólnego, ponieważ, jak pisze Sandel:

Merytokracja doskonała utrudnia nam postrzeżenie samych siebie jako zbiorowości dzielącej ten sam los. Nie zostawia zbyt wiele miejsca na solidarność, którą moglibyśmy odczuć, zastanawiając się nad niepewnością naszych talentów i naszych losów¹⁴.

Uznanie istnienia sieci relacji i zależności, na które wskazuje MacIntyre¹⁵, wydaje się nie mieścić w takim ujęciu. Dobro wspólne (przede wszystkim w wymiarze materialnym) również uzależnione jest od przekonania jednostek

12 A. MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne. Dlaczego ludzie potrzebują cnót*, przeł. W. Szymański, Łódź 2021, s. 35.

13 „Kto zaś nie potrafi żyć we wspólnocie albo jej wcale nie potrzebuje, będąc samowystarczalnym, bynajmniej nie jest członkiem państwa, a zatem jest albo zwierzęciem albo bogiem” (Arystoteles, *Polityka*, tłum. L. Piotrowicz, Warszawa 2008, s. 8). Zob. również E.-W. Böckenförde, *Zmysł przynależności*, „Tygodnik Powszechny. Dodatek” 16.05.2004, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/zmysl-przynaloznosci-125405> (31.12.2023).

14 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 42.

15 A. MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne*, s. 181n.

o tym, że mimo wszystkich różnic współdzielą ten sam los i funkcjonują w tym samym świecie.

Tyrania merytokracji utrudnia dostrzeżenie istnienia zależności. Ze względu na różnice finansowe między zwycięzcami i przegranymi korzystają oni w odmienny sposób z przestrzeni teoretycznie wspólnie zajmowanej. Zwycięzcy nie spotykają się zwykle z przegranymi. Przykładowo, zwycięzcy zwykle używają własnych samochodów, podczas gdy dla przegranych podstawowym środkiem transportu jest komunikacja publiczna. W związku z tym przegranych interesuje jakość komunikacji publicznej, zwycięzców — nie. Idąc tokiem merytokratycznego myślenia, przegrani powinni sami ją opłacać, zwycięzcy z niej nie korzystają, toteż dokładać się nie będą, co więcej — należy ich o to prosić...

Ciemne strony merytokracji

Problem z merytokratycznym myśleniem polega na tym, że jest ono nie tylko kuszące, lecz również w określonych granicach właściwe. Zasadne jest otrzymywanie odpowiedniej gratyfikacji za ciężką pracę oraz zasługi. Ludzie kształcą się i pracują po to, by móc dzięki swoim osiągnięciom otrzymywać satysfakcjonujące wynagrodzenie. Trud, wysiłek oraz efekty należy nagradzać. Merytokratyczne myślenie stoi na przeciwległym biegunie myślenia „dobroczynnego”, które to zaleca działania na rzecz innych bez materialnej gratyfikacji.

Trudno sobie wyobrazić, by w procedurach zatrudniania na stanowiska wymagające określonych umiejętności decydować miało coś innego niż kwalifikacje i kompetencje kandydatów. Losowanie pracowników to gotowy przepis na bankructwo. Przedsiębiorstwa starają się zatrudniać ludzi kompetentnych. Problem w tym, że proste i potrzebne społeczeństwu umiejętności nie wymagają zwykle długich lat nauki i nie są dobrze opłacane. Osoby wykonujące niskopłatne prace nie są przez merytokratyczne myślenie uznawane za istotne. Cenione są takie umiejętności, które nie są dostępne dla każdego, które wymagają długich lat nauki i są dobrze opłacane. Sandel nie odróżnia

myślenia merytokratycznego od zasady merytoryczności, która nakazuje kierować się przy obsadzeniu stanowisk kompetencjami¹⁶.

Jak wskazuje Sandel, system ceniący bardziej tych, którzy kształcili się latami, niż tych, którzy wykształcenie zdobyli na krótkoterminowych kursach przygotowawczych, mimo wszystko wydaje się bardziej sprawiedliwy niż system, który wszystkich, niezależnie od zasług, wynagradza identycznie¹⁷. Komunistyczne podejście do płac nie jest rozwiązaniem i jak pokazała najnowsza historia, nie sprawdza się i jest społecznie szkodliwy. Paradoksalnie, docenienie prostych fizycznych zawodów w systemie komunistycznym nie zbudowało społeczeństwa pełnego równości, ale przyczyniło się do systemowego braku szacunku dla tych, którzy wykorzystują w swojej pracy potencjał intelektualny.

Merytokracja ma swoje dobre strony pod warunkiem, że podkreśla kompetencje, ich znacznie i rolę, a dzięki temu pozwala tym, którzy mają talent, na osiągnięcie sukcesu na miarę posiadanych zdolności i wkładanego wysiłku. Człowiek chce być przekonany, że ma wpływ na swój los, nie chce, a czasami nie potrafi, oderwać się od myślenia w kategoriach własnej sprawczości. Merytokracja utwierdza człowieka w przekonaniu, że nasz los zależy od nas, że jesteśmy sprawcami, że coś możemy zmienić. Według Sandela jest to zbyt daleko idące uproszczenie, ponieważ los jednostki jest wypadkową splotu wydarzeń, społecznego pochodzenia, szczęścia, posiadanego talentu, umiejętności, chęci, istniejących struktur społecznych, światopoglądu, charakteru, czy wreszcie wyznawanej (lub nie) religii¹⁸.

Sandel główny problem z merytokracją upatruje jednak nie w przecenianiu zasług i w wierze we własne sprawstwo, lecz w tym, że kluczowe dla społeczeństwa czynności nie są odpowiednio wynagradzane, a merytokracja tak naprawdę jest „systemem urzędzenia i legitymizacji hierarchii”¹⁹. To, co dla całego społeczeństwa jest istotne, pozostaje gdzieś na dole hierarchii — przykładowo prace, które nie wymagają specjalistycznego przygotowania, jak

16 M. Zabdyr-Jamróż, *Bunt przeciw tyranii merytokracji*, <https://www.miesiecznik.znak.com.pl/sandel-bunt-przeciw-tyranii-merytokracji/> (01.01.2024).

17 Zob. M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 42.

18 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 42.

19 M. Zabdyr-Jamróż, *Bunt przeciw tyranii merytokracji*.

prowadzenie domu, wychowywanie dzieci, opieka nad seniorami w rodzinie. Często nie jest to uznawane za pracę. Wykonywanie tych obowiązków zmniejsza szanse na życiowy sukces rozumiany jako zawodowa kariera. Osobom pełniącym ważne społecznie funkcje i niewynagradzanym wysoko (lub wcale — wychowywanie własnych dzieci) często odmawia się prawa do uznania ich aktywności za cenną, co z punktu widzenia społecznego jest błędne. Sandel uważa, że niedowartościowanie „kluczowych” dla społeczeństwa pracowników to efekt toksycznego wpływu merytokracji na język, jakim się na co dzień posługujemy. Jak twierdzą postmarksieści, to od sposobu użycia języka i doboru słów zależy nasz obraz rzeczywistości²⁰. Z całą pewnością mamy do czynienia z istotną różnicą, gdy słyszymy „Maryśka, podaj mi no te gacie” i gdy pada: „Marysiu, czy byłabyś uprzejma podać mi moją bieliznę”. Sposób sformułowania prośby zasadniczo zmienia odbiór rzeczywistości. Język zasług darzy szacunkiem jedynie zwycięzców, innymi pogardza²¹.

Eksplzja postaw egoistycznych

Postawy egoistyczne wydają się idealnie odpowiadać potrzebom merytokracji. Jeśli egoista pomaga, musi mieć w tym swój interes. W świecie merytokracji takie postawy odpowiadają merytokratycznym zasadom gry. Jeśli ktoś komuś pomoże, to i tak sukces będzie postrzegany jako wyłączna zasługa tego, kto go osiągnął. Tych, którzy pomogli, nikt cenil i wielbil nie będzie — to nie oni odnieśli sukces, oni stoją w tle, ich nie widać²².

20 Zob. K. Morawski, *Dyskurs, hegemonia, radykalna demokracja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 (2018) fasc. 1 (2018), s. 96.

21 Marshall B. Rosenberg zwrócił uwagę na to, jak użycie słów buduje sytuację komunikacyjną. Odwołując się do symboliki żyrafy i szakala, ukazywał dwa typy komunikowania się. Język żyrafy i język szakala opisuje ten sam świat, jednak „żyrafa” wyraża się w sposób szczerzy i empatyczny, „szakal” krytykuje i osądza, eskalując konflikty. Zob. M. B. Rosenberg, *Porozumienie bez przemocy: o języku życia*, przeł. M. Markocka-Pepoł, M. Kłobukowski, Warszawa 2020.

22 Prawdziwa praca twórcza wymaga praktycznego wsparcia. Albert Einstein swój sukces zawdzięcza między innymi swojej żonie Milevie Maric, która wspierała go naukowo oraz dbała o dom. Pamiętają o niej nieliczni. Zob. D. Krstić, *Mileva & Albert Einstein: Their love and scientific collaboration*, Radovljica 2004, s. 22.

Nastawienie na własny sukces znacznie utrudnia kooperację, która często wymaga, aby partnerzy w grze wspierali się nawzajem. Ci, co wspierają, postrzegani są jako wspierający, nie jako autorzy sukcesu i zwycięstwa. Jednak tylko dzięki współpracy możliwe jest zwycięstwo zespołowe i wygrana drużyny. Merytokracja woli konkurencję, gdzie obowiązuje zasada: zwycięzca jest jeden, i to on ma cieszyć się owocami sukcesu²³. Liczy się sukces jednostki, nie grupy. Życie społeczne opiera się jednak raczej na współpracy niż na nieustannym konkurowaniu i na jednostkowych zwycięstwach. Zasada konkurencji i zasada współpracy powinny się dopełniać i dzięki temu umożliwiać optymalne wykorzystanie zasobów i kompetencji²⁴. Egoistyczne postawy utrudniają, a nawet uniemożliwiają współpracę.

Upadek dobra wspólnego

Dobro wspólne to pojęcie, które trudno doprecyzować. Bywa mylnie utożsamiane z tym, co wydaje się dobrym dla jakiejś grupy ludzi podzielającej określony punkt widzenia lub mającej wspólny interes. Takie rozumienie dobra wspólnego zamyka w subiektywności. Dobro wspólne to to, co ważne dla wszystkich, dla każdego człowieka, niezależnie od tego, jakie miejsce zajmuje w społeczeństwie. To wspólne zasoby, które nie są własnością prywatną, to, co rzeczywiście ludzie ze sobą współdzielą: przestrzeń, woda, ziemia mieszkalna, zasoby kultury, zasoby naturalne dostępne dla wszystkich członków społeczeństwa. Dobro wspólne to również dbanie o interes ogółu, co ma prowadzić do pozytywnych rezultatów dla wszystkich, a nie tylko dla jednej wybranej jednostki. Dbanie o dobro wspólne nie idzie w parze z utylitaryzmem i przeciwstawia się egoizmowi²⁵.

Można ująć dobro wspólne również jako coś, co jest ważne dla wszystkich: pokój zewnętrzny i wewnętrzny, możliwość rozwoju, spokój, cisza, świeże powietrze, dobra i dostępna powszechnie edukacja, różnego rodzaju systemy

23 Odnośnie do zasad konkurencji i kooperacji zob. R. Sennet, *Etyka dobrej roboty*, Warszawa 2010, s. 43.

24 R. Sennet, *Etyka dobrej roboty*, s. 43.

25 Por. P. Tarasiewicz, *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, <https://tiny.pl/c6vdj> (03.01.2024).

dostępne powszechnie i służące człowiekowi, i to takiemu, który unika dominacji²⁶. Tak rozumiane dobro wspólne jest punktem odniesienia dla wszystkich, nie należy go jednak utożsamiać z dobrobytem, który zwykle mierzy się przy pomocy takich czynników, jak PKB, co nie pokazuje sytuacji zwykłych ludzi²⁷. Ostatecznym punktem odniesienia dla dobra wspólnego powinno być dobro człowieka i polepszanie jego bytu²⁸, z uwzględnieniem faktu, że człowiek jest istotą wspólnotową i żyje w grupach, a sieć relacji, jakie nawiązuje z innymi ludźmi, jest równie istotna, jak środki na utrzymanie.

Sandel zwraca uwagę na istotny składnik dobra wspólnego, którym według niego są użyteczności publiczne (publiczne baseny, parki, biblioteki, szpitale, szkoły itp.) dostępne dla wszystkich. To wymiar materialny dobra wspólnego. Zwycięzcy, którzy mogliby finansować ich istnienie, nie są tym zainteresowani, ponieważ zwykle z nich nie korzystają, wybierając dostosowaną do ich potrzeb ofertę prywatną. Również przegrani, zmuszeni do korzystania z oferty publicznej, nie są zainteresowani dbaniem o ten wymiar dobra wspólnego — jest to równoznaczne z większymi obciążeniami finansowymi. Nauczeni skupiania się na własnych problemach i pozbawieni złudzenia co do możliwości wsparcia, zachowują się tak jak zwycięzcy — nie chcą płacić za coś, z czego nie korzystają (lub korzystają w małym zakresie). W miejsce otwartości i zrozumienia dla dobra wspólnego pojawiają się postawy roszczeniowe.

Dobro wspólne konsumentów i przegranych wytwórców

Merytokratyczny podział na zwycięzców i przegranych powoduje wytworzenie się również podziału dobra wspólnego w materialnym rozumieniu. Dobro wspólne z założenia jest wspólne, powszechne, czyli dla wszystkich, ale

26 Por. I. Shapiro, *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Warszawa 2006, s. 4.

27 Zob. A. Sen, *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2002; A. Sen, *Commodities and capabilities*, Amsterdam 1985. Por. P. Machura, *Wokół koncepcji dobra we współczesnym neorystotelizmie anglosaskim. Normatywność, działanie, praktyki*, Katowice 2019, s. 337–338; M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 47.

28 Por. P. Machura, *Wokół koncepcji dobra we współczesnym neorystotelizmie anglosaskim*, s. 337–338. Podobnego zdania jest również Martha C. Nussbaum. Zob. M. C. Nussbaum, *Creating capabilities: the human development approach*, London 2013.

w świecie merytokracji mamy podział i hierarchię, a to powoduje, że dobro wspólne w wymiarze materialnym przestaje być wspólne. W efekcie mamy dwa światy: zwycięzców i ich dobro wspólne oraz przegranych i ich dobro wspólne. Korzenie owego podziału tkwią w konsumeryzmie i niezakorzenionej ekonomii, gdzie liczy się przede wszystkim potencjalny zysk, który człowiek jest w stanie wygenerować, a nie człowiek jako człowiek i jego dobro²⁹.

Konsumenci to zwycięzcy świata merytokracyjnego, czyli ludzie, którzy są w stanie kupować, niekoniecznie bogaci — gdyby założyć, że konsument to człowiek bogaty, to wówczas problematyczny stałby się masowy charakter konsumpcji. Jedno z naturalnych praw konsumenta według Baudrillarda to prawo do dobrobytu i obfitości³⁰. Z kolei według Sandela dobrostan konsumenta jest tożsamy z dobrobytem, który zawdzięczany jest generowanym zyskom i wzrostowi gospodarczemu. Wymiar duchowy i konsumpcja dóbr niematerialnych jeśli w ogóle są obecne, to na dalszym planie. Konsument to ten, kto ma udział w zyskach rozumianych materialnie — jest zwycięzcą. Dobro wspólne takich konsumentów to zaspokajanie przede wszystkim ich materialnych potrzeb³¹. Płaca, jaką konsument otrzymuje, odzwierciedla wysokość wkładu, jaki wnosi do materialnie rozumianego dobra wspólnego. Im wyższa, tym wyższy wkład. W takim ujęciu do budowy dobra wspólnego, które sprowadza się do dobrobytu mierzonego przy pomocy czynników takich jak PKB, najbardziej przyczyniają się ci, którzy zarabiają i wydają najwięcej. To oni poprzez swoją pracę i niczym nieograniczoną konsumpcję dbają o swoje dobro wspólne. Kluczem do interpretacji tak rozumianego dobra wspólnego według Sandela jest konsumeryzm³², a dokładniej rzecz ujmując, affluenza, czyli nieopanowane (a nawet chorobliwe) pragnienie posiadania coraz więcej³³.

29 Odnośnie do niezakorzenionej ekonomii zob. P. Machura, *Dobro a interesy — ku hermeneutyce filozofii praktycznej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu” 49 (2013) no. 4, s. 243–244. Por. J. Mysona Byrska, *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji. Skonsumowana przyjaźń, zaufanie, życzliwość, szacunek oraz gniew i chciwość*, Kraków 2022, s. 17–19.

30 J. Baudrillard, *Spoleczeństwo konsumpcyjne*, s. 18.

31 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 328–329.

32 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 328–329.

33 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 328–329. Odnośnie do samej affluency zob. R. Dennis, C. Hamilton, *Affluenza. When too much is never enough*, Crows Nest 2006, s. 3–10.

Dobro wspólne przegranych jest inne niż dobro wspólne zwycięzców – konsumentów, nadal jednak wymiar materialny jest bardzo ważny. Dobro wspólne przegranych jest o wiele bliższe rozumieniu dobra wspólnego jako dobra wszystkich i jest to zdecydowanie coś więcej niż suma preferencji i maksymalizacja stanu posiadania charakteryzująca dobro wspólne konsumentów. To, co robią przegrani, nie jest cenione, ale to właśnie ich aktywność stanowi istotny wkład w dobro wszystkich, niezależnie od tego, czy są zwycięzcami czy przegranymi, i nie jest mierzone wyłącznie w kategoriach ekonomicznych. Takie ujęcie dobra wspólnego, jak pokazuje Sandel, jest koncepcją obywatelską i wymaga pielęgnacji cnót typowych dla obywateli, takich jak sprawiedliwość, równość, odpowiedzialność, tolerancja oraz krytyczne myślenie. Bardzo istotne jest również tak podkreślane przez Sandela zainteresowanie problemami społecznymi, które wyraża się w aktywności społecznej³⁴. Wymaga to jednak od ludzi umiejętności dostrzegania potrzeb innych, szerszego postrzegania świata, w kategoriach, które przekraczają subiektywne interesy. Niezbędna jest umiejętność debaty i gotowość do współpracy, aby można było w sposób racjonalny i sensowny podtrzymywać dobro wspólne w istnieniu, ze zrozumieniem, że znaczenie ma również taka aktywność ludzka, która nie przekłada się na bezpośrednie materialne zyski. Konieczne będzie również w pewnych momentach ograniczanie własnych potrzeb, przeciwstawienie się affluencji i podjęcie typowych działań *pro publico bono*. Jeśli przegrani będący wytwórcami nie ulegną pokusie pozostania roszczeniowymi jednostkami marzącymi o zwycięstwie, ani dołączenia do grona bogatych konsumentów, ani nie ulegną frustracji i przekonaniu o własnej bezsilności, będą w stanie – dzięki własnej aktywności – podtrzymywać w istnieniu dobro wspólne i przeciwdziałać przynajmniej w pewnym stopniu rosnącemu gniewowi tych przegranych, którzy pragną być zwycięzcami bez względu na koszty, jakie poniosą inni³⁵.

34 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 329.

35 Rosnący gniew przegranych powoduje, że chętnie dołączają do ruchów populistycznych obiecujących zwycięstwo. Por. M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 30–32.

Polityka dobra wspólnego

Zdaniem Sandela nastawieni prospołecznie przegrani wytwórcy nie są w stanie sami dbać o dobro wspólne w wymiarze materialnym i skutecznie przeciwdziałać jego erozji. Niezbędny jest systemowy namysł i debata o sprawiedliwości. Dbanie o dobro wspólne to zadanie dla państwa³⁶, z czym nie do końca zgadza się MacIntyre, jednocześnie pokazując, jak bardzo jednostki zależne są od siebie i od tego, co wspólne, i jak bardzo są za siebie wzajemnie odpowiedzialne³⁷. Jeśli zgodzić się z Sandelem, pojawia się pytanie, jak państwo powinno to realizować? Sandel nie ma w tym wypadku wątpliwości — poprzez odpowiednią politykę. Jest świadomy, że większość sporów w państwach dotyczy dwóch zasadniczych kwestii: dobrobytu i wolności (praw) obywateli. O cnotach, w tym o dobru wspólnym, nikt nie chce mówić. Sandel obstaje, że sprawiedliwe społeczeństwo wymaga silnego poczucia wspólnoty, a ono z kolei opiera się na tym, co wspólne. W społeczeństwie sprawiedliwym obywatele czują się odpowiedzialni za swoją wspólnotę — to nowoczesny patriotyzm. By jednak było to możliwe, dobro wspólne musi być czymś zrozumiałym dla ludzi, niezbędne są również, zdaniem Sandela, przeciwdziałania prywatyzacji koncepcji dobrego życia³⁸, a to oznacza, że konieczna jest edukacja obywatelska i edukacja humanistyczna, w tym nauka etyki, po to, by człowiek był wrażliwy na potrzeby innych ludzi³⁹. Wymagałoby to systemowej reformy podejścia do edukacji, która obecnie podlega „paradygmatowi orientacji na wzrost”⁴⁰ i nastawieniu na zysk⁴¹.

Aby zbudować sprawiedliwe i dbające o dobro wspólne (nawet tylko w wymiarze materialnym) społeczeństwo niezbędne jest poczucie wspólnoty i solidarności. Chodzi o to, by ludzie zamieszkujący wspólną przestrzeń

36 M. Sandel, *Sprawiedliwość: jak postępować słusznie*, s. 352.

37 A. MacIntyre, *Zależne zwierzęta rozumne*, s. 242.

38 Sandel, *Sprawiedliwość*, s. 352.

39 O edukacji nastawionej na zysk zob. M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, tłum. Ł. Pawłowski, Warszawa 2016, s. 29–34.

40 M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku*, s. 32.

41 M. C. Nussbaum, *Nie dla zysku*, s. 26.

postrzegali się jako pozostający w sieci różnych relacji i powiązań, które powodują, że egoistyczne podejście jest niekorzystne dla wszystkich.

Dbanie o dobro wspólne w wymiarze materialnym okazuje się w proponowanym ujęciu pytaniem o moralne granice rynków, o rosnące nierówności między bogatymi i biednymi. Im większe nierówności, tym bogaci i biedni gorzej się rozumieją, ponieważ żyją w coraz bardziej od siebie oddalonych światach, a to oddalenie — często również fizyczne (nie korzystają np. z tych samych form transportu) powoduje, że coraz trudniej się porozumieć i coraz trudniej rozmawiać o tym, co mimo wszystko pozostaje wspólne.

Stop myśleniu w kategoriach konsumpcji

Uzdrowienie sytuacji byłoby możliwe, gdyby udało się ograniczyć myślenie w kategoriach konsumpcji. Jest ono mocno zakorzenione i wspierane przez rozpowszechnione przekonanie, że celem produkcji jest konsumpcja⁴². Sandel pokazuje, że w XX wieku etyka wytwórcy władającego rynkiem zastąpiona została etyką konsumenta i polityką wzrostu. Człowiek jest podporządkowany rynkowi, a jego praca jest traktowana jak towar na rynku. Zanika uznanie dla pracy jako działania pomnażającego wspólne dobro. Jan Paweł II w encyklice *Laborem exercens* zwracał uwagę, że praca to wymiar ludzkiego bytowania, poprzez pracę człowiek pomnaża dobro wspólne⁴³. Józef Tischner, idąc tym tropem, pokazywał, że człowiek powinien pracować zawsze „dla” — dla siebie, by zapewnić sobie utrzymanie, i dla innych; praca zawsze jest współpracą, i taka praca to zawsze wkład do dobra wspólnego⁴⁴. Jako współpraca praca integruje społeczeństwo. Obecnie takie rozumienie pracy wypierane jest przez uznanie, że praca to jedynie środek do celu, jakim jest zapewnienie możliwości konsumpcji.

Sandel stawia pytanie o możliwość zmiany myślenia o pracy i o dobru wspólnym w kategoriach konsumpcji. Sformułowane pytanie pozostaje bez

42 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 329.

43 Jan Paweł II, *Laborem exercens*, nr 11, 20.

44 J. Tischner, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994, s. 74; por. J. Tischner, *Etyka solidarności oraz Homo sovieticus*, Kraków 2005, s. 11–138.

jednoznacznej odpowiedzi. Całkowite odrzucenie merytokracji nie jest rozwiązaniem, merytokratyczne myślenie, według Sandela, trzeba ująć, podobnie jak rynek, w nowe ramy⁴⁵. Owe nowe ramy powinny być wyznaczone przez myślenie o człowieku jako o podmiocie (a nie utowarowanym przedmiocie na wolnym rynku), kimś, kto potrafi być solidarny z innymi:

Merytokratyczne przekonanie, że każdy człowiek zasługuje na bogactwo, którym rynek obdarowuje go w związku z posiadanymi przez niego talentami, w zasadzie wyklucza możliwość realizacji projektu solidarnościowego. Dlaczego niby ludzie sukcesu mieliby być cokolwiek winni tym członkom swojej społeczności, którym powiodło się gorzej?⁴⁶

Jeśli uznać, że człowiek jest samowystarczalny, nie ma na to pytanie racjonalnej odpowiedzi.

Podsumowanie

W merytokratycznym świecie głos słabszych, mniej zaradnych i wreszcie całkiem przegranych nie ma znaczenia, efektem tego jest erozja dobra wspólnego, najszybciej widoczna w wymiarze materialnym, i następujący za tym powolny rozpad więzi społecznych. Świadczy o tym obserwowany w czasie pandemii roku 2020 wysyp postaw egoistycznych. Liczą się potrzeby „ja”, które nie widzi ani powiązań z innymi, ani istniejących współzależności. Nawet trudny do przeoczenia fakt zajmowania tej samej przestrzeni nie wpływa na zmianę postaw. Dobro wspólne w zetknięciu z jednej strony z myśleniem merytokratycznym, z drugiej z postawami egoistycznymi staje się coraz mniej istotne. Apele o myślenie wspólnotowe, o działania na rzecz tego, co dla wszystkich ważne, w świecie opanowanym przez merytokratyczne myślenie trafiają w pustkę lub kwitowane są pytaniem: co ja z tego będę mieć?, ile mnie to będzie kosztować — i dlaczego mnie?

45 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 356.

46 M. Sandel, *Tyrania merytokracji*, s. 357.

Merytokracja, jak pokazuje Sandel, sama w sobie nie jest zła, powinna jednak mieć ograniczony wpływ na człowieka i pozwalać wylaniać najlepszych kandydatów. Dbanie o dobro wspólne jest trudne, wymaga oderwania się od myślenia w kategoriach konsumpcji. Upadek i tragedia dobra wspólnego polegają na tym, że współczesny człowiek często nie rozumie powodów dla ograniczeń własnego działania i czerpania korzyści. Nie chce dostrzec, że bycie istotą społeczną, która ze swej natury żyje w grupie (Arystoteles) i tylko w grupie może prowadzić dobre życie, wiąże się z obowiązkami na jej rzecz, i że tylko w tej zbiorowości, razem z innymi, pozostając z jednej strony istotą zależną, może być — z drugiej strony — niezależny i kształtować swoje życie jako sprawca.

Bibliografia

- Baudrillard J., *Spółczesność konsumpcyjna. Jego mity i struktury*, przeł. S. Królak, Warszawa 2006.
- Dennis R., Hamilton C., *Affluenza. When too much is never enough*, Crows Nest 2006.
- Krstić D., *Mileva & Albert Einstein: Their love and scientific collaboration*, Radovljica 2004.
- Nussbaum M. C., *Creating capabilities: the human development approach*, London 2013.
- Machura P., *Dobro a interesy — ku hermeneutyce filozofii praktycznej*, „Zeszyty Naukowe Wyższej Szkoły Bankowej w Poznaniu” 49 (2013) nr 4, s. 235–250.
- Machura P., *Wokół koncepcji dobra we współczesnym neoarystotelizmie anglosaskim. Normatywność, działanie, praktyki*, Katowice 2019.
- Morawski K., *Dyskurs, hegemonia, radykalna demokracja*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 13 (2018) fasc. 1, s. 89–104.
- Mysona Byrska J., *Cnoty mniejsze w świecie konsumpcji. Skonsumowana przyjaźń, zaufanie, życzliwość, szacunek oraz gniew i chciwość*, Kraków 2022.
- Nussbaum M. C., *Nie dla zysku. Dlaczego demokracja potrzebuje humanistów*, przeł. Ł. Pałowski, Warszawa 2016.
- Sandel M., *Czego nie można kupić za pieniądze. Moralne granice rynku*, przeł. A. Chromik, T. Sikora, Warszawa 2012.
- Sandel M., *Sprawiedliwość: jak postępować słusznie*, przeł. O. Siara, Warszawa 2013.

Sandel M., *Tyrania merytokracji. Co się stało z dobrem wspólnym*, przeł. B. Sałbut, Warszawa 2020.

Sen A., *Commodities and capabilities*, Amsterdam 1985.

Sen A., *Rozwój i wolność*, przeł. J. Łoziński, Poznań 2002.

Shapiro I., *Stan teorii demokracji*, przeł. I. Kisilowska, Warszawa 2006.

Tarasiewicz P., *Dobro wspólne z perspektywy personalizmu filozoficznego*, <https://tiny.pl/c6vdj> (03.01.2024).

Tischner J., *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków 1994.

RECENZJE 
REVIEWS

Karolina Fiutak

 <https://orcid.org/0000-0002-2433-1758>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Louis-Bertrand Geiger – tomista i fenomenolog

Recenzja: L.-B. Geiger OP, „Fenomenologia i tomizm” oraz inne pisma filozoficzne. Wybór tekstów, tłumaczenie z j. francuskiego, opracowanie i wprowadzenie ks. dr D. Radziechowski, Wydawnictwo Towarzystwa Naukowego „Societas Vistulana”, Kraków 2022, ss. 183

 <https://doi.org/10.15633/lie.30107>

Z perspektywy badań fenomenologicznych i tomistycznych recenzowana praca jest bezcenna. Umożliwia głębsze wejście w świat filozofii XX wieku. Publikacja daje poznać Louisa-Bertranda Geigera jako wybitnego naukowca, wielkiego myśliciela, autorytet w dziedzinie podejmowanych problemów filozoficznych. Ukazane przez niego kwestie i zagadnienia filozoficzne — od pierwszych przeczytanych stron — wzbudzają w czytelniku głębokie zainteresowanie, fascynację i inspirują do samodzielnego myślenia. Twórczość francuskiego dominikanina wpisuje się w krąg myśli takich filozofów, jak Karol Wojtyła czy Konstanty Michalski. Oni w sposób doskonały potrafili czerpać z fenomenologii i tomizmu, a owoce tego znajdziemy w ich dziełach, postawach życiowych i osobowościach. Nie dostrzegali w fenomenologii nic przeciwstawnego do tomizmu, widzieli raczej wspólne ukierunkowanie ku rzeczywistości jaka *jest*. Kto naprawdę włączył się w fenomenologię, zrozumie, że w swej istocie ma ona za zadanie wyćwiczyć w człowieku umiejętność *widzenia* prawdy danego fenomenu. Fenomenologia dąży do rzeczywistości, która dla twórczości Geigera była tak istotna. W zasadzie postawa fenomenologiczna w swych najgłębszych warstwach może przygotować do poznania mistycznego. Być może dlatego Geiger — sam będąc człowiekiem o głębokim życiu duchowym — dostrzegł intuitywnie potencjał ukryty w metodzie fenomenologicznej.

Dla polskiego czytelnika ks. dr Dariusz Radziechowski dokonał wyboru czterech pism Geigera: *Fenomenologia i tomizm*, *O jedności bytu*, *Filozofia realistyczna* oraz *Przyszłość filozofii*. Wybór nie jest przypadkowy, ukazuje obraz filozofii, jaką odnajdujemy w twórczości francuskiego myśliciela. Pisma Geigera zostały poprzedzone przez Radziechowskiego słowem wstępnym, krótkim wprowadzeniem oraz szkicem biograficzno-naukowym. W aneksie do publikacji dołączył on trzy osobiste — bardzo cenne, ukazujące niezwykłą sylwetkę duchowo-intelektualną francuskiego dominikanina — wspomnienia. Pierwsze z nich dotyczy rozmowy z kwietnia 2021 roku, jaką Radziechowski odbył na temat Geigera z kard. Christopherem Schönbornem. Drugie, to zapisane wspomnienia siostrzenicy autora — Marie-Pierre Gaisne-Geiger z października 2021 roku. Ostatnie wspomnienie ma formę listu. Napisał go w 2021 roku do Geigera jego uczeń — również dominikanin oraz znany malarz — Kim En Joong. W liście tym opisuje, jak głębokie wrażenie wywarła

na nim i innych studentach myśl filozoficzna i sama osobowość francuskiego naukowca. Namalowany przez niego, niezwykle piękny i tajemniczy obraz pt. *Signée Hommage au Père Geiger* znajduje się na okładce recenzowanej publikacji. Do dzieła zostały dołączone ponadto dwie fotografie ukazujące francuskiego dominikanina.

Twórczość Geigera jest w Polsce mało znana, również w środowiskach akademickich. Stan ten w dużej mierze wynika poniekąd z braku przekładów jego licznych pism i publikacji na język polski. Także we Francji — jego ojczystym kraju — jego filozofia nie cieszy się taką popularnością, na jaką zasługuje. Drobek naukowy Geigera — z całym swym bogactwem myśli, idei, odpowiedzi na ciągle nurtujące nas pytania — cały czas domaga się adekwatnego do swej wartości zainteresowania: „Niestety, spuścizna filozoficzna Geigera w dużej mierze została zaniedbana i [...] «Skarb został rozproszony». Niemniej nie wszystko przepadło. Pozostały publikacje oraz wspomnienia krewnych, przyjaciół i uczniów. A to pozwala badać oraz — co ważniejsze — kontynuować i twórczo rozwijać zapoczątkowane przez dominikanina dzieło”¹. Radziechowski zachęca — właśnie po przez tę publikację — do tego, by pochylić się nad dziełem życiowym francuskiego dominikanina. Stąd też dodaje: „zamiarem niniejszej publikacji jest stworzenie przyczynku do poznania osoby i filozofii ojca Louisa-Bertranda Geigera oraz zachęta do dalszych poszukiwań”².

Wszystkie cztery pisma Geigera wchodzące w skład dzieła „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne zostały przetłumaczone przez Radziechowskiego z języka francuskiego. Przekład został dokonany w oparciu o francuskojęzyczne pierwodruki. Należy tu podkreślić ścisły związek językowy tłumaczenia z oryginałem. Do przekładu w kwadratowych nawiasach zostały dołączone ważne i specyficzne z perspektywy filozoficznej pojęcia w języku francuskim. Umożliwia to niewątpliwie głębsze zrozumienie myśli ojca Geigera i od strony naukowej jest niezwykle cenne. Warto nadmienić, że zarówno wstęp, wprowadzenie, jak i szkic biograficzno-naukowy napisane

1 D. Radziechowski, *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983). Filozofia i życie duchowe*, w: L.-B. Geiger OP, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, Kraków 2022, s. 18.

2 D. Radziechowski, *Słowo wstępne*, w: L.-B. Geiger OP, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 11.

przez Radziechowskiego zostały w recenzowanej pracy zamieszczone także w języku francuskim.

Tytuł pierwszego z czterech przetłumaczonych na język polski pism Geigera *Fenomenologia i tomizm*, posłużył za tytuł recenzowanej publikacji. Ten dokonany przez Radziechowskiego wybór z pewnością nie jest przypadkowy, gdyż wydaje się, że oba nurty filozoficzne stanowiły fundament całej myśli filozoficznej francuskiego dominikanina. Autor publikacji ukazuje w szkicu biograficzno-naukowym, że Geiger, który należał do grona najwybitniejszych dwudziestowiecznych badaczy myśli św. Tomasza z Akwinu, posługiwał się właśnie metodą fenomenologiczną, by badać dzieła Akwinaty: „szczególnym, aczkolwiek zasadniczo zupełnie niedostrzeżonym, a przynajmniej niezinteryoryzowanym rysem charakterystycznym filozofii ojca Geigera było — jak się wydaje — myślenie na sposób fenomenologiczny”³. W tym kontekście zwraca on również uwagę na podobieństwo pomiędzy myślą Geigera a myślą Wojtyły. W twórczości obu myślicieli tomizm i fenomenologia stanowią pewien fundament, na którym zostaje rozbudowana ich indywidualna myśl filozoficzna. Według Radziechowskiego ważnym punktem łączącym Geigera z Wojtyłą jest problem partycypacji, któremu dominikanin poświęcił całą monografię zatytułowaną *La participation dans la philosophie de S. Thomas d'Aquin*. Dzieło to nazywa on „wizytówką całego dorobku francuskiego dominikanina”. Warto tu jeszcze dodać, że także myśl przywoływanego już wyżej Michalskiego — wybitnego znawcy myśli św. Tomasza z Akwinu, propagatora fenomenologii w Polsce i wykładowcy Wojtyły — jawi się jako bardzo podobna do twórczości francuskiego dominikanina. Ciekawy wydaje się też fakt, że Wojtyła znał osobiście zarówno Geigera, jak i Michalskiego i obu myślicieli darzył dużym uznaniem. Można przypuszczać, że Geiger i Michalski również się osobiście spotkali, ale to pozostaje do zbadania.

Tekst pt. *Fenomenologia i tomizm* Geiger napisał w 1932 roku. Ma on formę krótkiego sprawozdania z konferencji naukowej zorganizowanej przez Towarzystwo Tomistyczne we francuskiej miejscowości Juvisy. Konferencja ta stanowiła bardzo ważne wydarzenie dla ówczesnego środowiska naukowców zajmujących się filozofią. Temat przewodni wydarzenia oscylował wokół

3 D. Radziechowski, *Louis-Bertrand Geiger OP (1906–1983)*, s. 33.

wzajemnych relacji pomiędzy fenomenologią i myślą św. Tomasza. Francuski dominikanin, podsumowując wygłoszone referaty, w swym sprawozdaniu podjął próbę ukazania „punktów stycznych i rozbieżności”, jakie zachodzą pomiędzy fenomenologią a tomizmem. Pisząc *Fenomenologię i tomizm*, Geiger dopiero zaczyna poznawać fenomenologię. Dostrzega już wtedy możliwy potencjał, jaki niesie ze sobą metoda fenomenologiczna. Ciekawe jest, że w następnych trzech tekstach — pisanych znacznie później — fenomenologia będzie się już bardzo jasno odznaczała w myśli francuskiego dominikanina. Geiger kończy swe rozważania wymownym cytatem, zaczerpniętym z myśli francuskiego poety i dramaturga, Charles’a Péguy: „Nie chodzi o bycie zwycięzcą ani bycie zwyciężonym, ale przede wszystkim o pewną *wierność* rzeczywistości, którą trzeba postawić ponad wszystko”⁴. W procesie odkrywania tej prawdy, wpisanej w rzeczywistość — jak uważa dominikanin — bardzo duże zasługi mają zarówno tomiści, jak i fenomenolodzy. Prawda nie jest zarezerwowana dla jednego nurtu filozoficznego. Dodajmy, że cytat przywołany przez Geigera na koniec sprawozdania Radziechowski wybrał jako myśl przewodnią dla całej recenzowanej przez nas publikacji.

Drugi tekst o Geigera, zamieszczony w recenzowanej książce przez Radziechowskiego, nosi tytuł *O jedności bytu*. Powstał on w 1949 roku. Autor, pisząc go, „chciał nie tyle zdefiniować, czym jest byt, ile rzucić światło na pewien aspekt, który wydaje się fundamentalny i pomocny w rozjaśnieniu niektórych subtelnych kwestii, a w szczególności jedność bytu [*unité de l'être*]”⁵. Francuski filozof pochyla się tu przede wszystkim nad kwestią jedności bytu i różnorodności tworzących go elementów. Zastanawia się nad tym, co tak naprawdę kryje się pod pojęciem *byt* w rozumieniu intelektualnym i jak to pojmowanie wpływa na postrzeganie rzeczywistości. Geiger dochodzi do wniosku, że „byt zajmuje [...] w życiu unikalne miejsce. Prawdę mówiąc, wymyka się on prawom naszego języka i naszego racjonalnego myślenia”⁶. W tym stwierdzeniu nawiązuje do myśli Martina Heideggera, który w *Sein*

4 Por. L.-B. Geiger, *Fenomenologia i tomizm* (1932), w: L.-B. Geiger OP, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 72.

5 L.-B. Geiger, *O jedności bytu* (1949), w: L.-B. Geiger OP, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz inne pisma filozoficzne, s. 74.

6 L.-B. Geiger, *O jedności bytu* (1949), s. 86.

und Zeit pisał: „Das Sein des Seienden ist kein Seiendes” (bycie bytu samo nie jest bytem)⁷. Warto zaznaczyć w tym miejscu, że twórczość Heideggera — którego Geiger znał osobiście — niewątpliwie zajmuje ważne miejsce w myśli francuskiego dominikanina.

Trzecim, wchodzącym w skład omawianej publikacji tekstem, napisanym w 1955 roku przez o. Geigera, jest *Filozofia realistyczna i wolność*. W tym interesującym rozważaniu można — wręcz namacalnie — wyczuć atmosferę wzajemnego przenikania się tomizmu i fenomenologii. Tekst poświęcony jest zagadnieniom z zakresu etyki i antropologii. Trzeba przyznać, że francuski dominikanin w ciekawy sposób pochyła się nad problemem ludzkiej wolności. Jego rozważania przypominają dzieło Wojtyły *Osoba i czyn*. Geiger ukazuje, że człowiek nie posiada tylko jednej wolności. Rozróżnia on „wolność wyboru czy wolnej woli” od „wolności mędrca” i odpowiada na pytanie, czy obie wolności można pogodzić ze sobą i jaką rolę odgrywa w tym dobro. Pokazuje, że wolność nie jest czymś łatwym i przyjemnym. Jest ona powiązana z czynem, z odpowiedzialnością. W perspektywie współczesnego relatywizmu, dewaluacji pojęcia wolności i powszechnej wręcz negacji obiektywnej rzeczywistości zawarte w tym tekście myśli mogą być dla nas szczególnie wartościowe.

Czwarte, zamieszczone w recenzowanej pozycji pismo o. Geigera, z roku 1966, nosi tytuł *Przyszłość filozofii*. Francuski dominikanin zwraca w nim uwagę na to, że przyszłość filozofii tak naprawdę jest nieprzewidywalna. Pewne jest jednak, że rządzi się ona odwiecznymi prawami, którym pozostaje wierna i do których wciąż powraca, pomimo kaprysów różnych filozofów: „Ona [filozofia] jest i będzie tym, co uczynią z niej filozofowie, chociaż nigdy nie powstrzymają filozofii przed wysuwaniem własnych żądań, aby po dłuższych lub krótszych okresach zaćmienia umiała dochodzić swych praw przeciwko wysiłkom tych, którzy wierzą, że mogą z nią robić, co im się podoba”⁸ — stwierdza myśliciel. Geiger rozmyśla nad tym, czym filozofia jest. Pyta, kiedy jej uczyć. Pokazuje, że wbrew pozorom nie jest łatwo uprawiać filozofii, być filozofem: „życie filozoficzne jest jednym z najtrudniejszych i najwznioślejszych”⁹.

7 Por. L.-B. Geiger, *O jedności bytu* (1949), s. 86.

8 L.-B. Geiger, *Przyszłość filozofii* (1966), w: L.-B. Geiger OP, „*Fenomenologia i tomizm*” oraz *inne pisma filozoficzne*, s. 140.

9 L.-B. Geiger, *Przyszłość filozofii* (1966), s. 140.

Przeszłość, terażniejszość i przyszłość spotykają się w filozofii. Geiger stwierdza, że każda prawdziwa odpowiedź filozoficzna, która rości sobie prawo do odsłaniania prawdy rzeczywistości i komunikowania jej człowiekowi, musi odnosić się do tego, co odwieczne. Nie może ograniczać się do tego, co nowe, zmienne, ponieważ rzeczywistość jest jedna i w swej istocie niezmienna. Prawdziwy dyskurs filozoficzny zawsze jest i musi być otwarty na zagadnienia „odwiecznej prawdy”, aktualnej w każdym czasie.

Po lekturze — w zasadzie niewielkiego, ale bogatego w treść i głębokie prze-myślenia — dzieła Geigera, ośmielam się je polecić każdemu, kto poszukuje prawdy i zrozumienia otaczającej nas rzeczywistości. Szczególnie polecam je filozofom i teologom. Pracę tę powinni przeczytać zwolennicy tomizmu, którzy nie zawsze są przychylnie nastawieni do fenomenologii, jak i fenomenolodzy, którzy dotychczas poświęcili mało uwagi myśli św. Tomasza z Akwinu. Pisma Geigera mogą stanowić ciekawy i być może zmieniający dotychczasową perspektywę impuls. Recenzowana publikacja będzie również niezwykle cenna dla tych, którzy naukowo zajmują się twórczością Wojtyły, Michalskiego, Edyty Stein czy Heideggera. Usatysfakcjonowani książką będą niewątpliwie fenomenolodzy i tomiści, którzy w swojej pracy naukowej łączą oba nurty filozoficzne. Oni z pewnością dostrzegą „skarb”, na jaki Radziechowski, tworząc recenzowaną publikację, pragnął zwrócić uwagę.

Czytając dzieło o. Geigera, ma się wrażenie, że otwiera się przed nami pewien, do dziś niewystarczająco zgłębniony i poznany, świat filozofii XX wieku. Świat, w którym wybitni myśliciele potrafili — czerpiąc z dorobku fenomenologii i tomizmu — odkrywać i ukazywać, nigdy do końca nierozpoznaną prawdę, wpisaną w nas i otaczającą nas rzeczywistość. Wgłębiając się w myśl francuskiego dominikanina, wchodzimy w klimat rodzących się w nas najgłębszych i najbardziej podstawowych pytań i pragnień.

Współczesny kryzys człowieczeństwa wzywa do poszukiwania dróg przezwyciężenia tego stanu. Skłania do odkrywania nowych inspiracji u wybitnych i pełnych pokory myślicieli, rzetelnych twórców, jasno określających swoje poglądy. Do takich z pewnością należy francuski dominikanin. Jego umiłowanie prawdy i dążenie do jej odkrywania w niezmiennym przez człowieka kształcie może stanowić ważny moment refleksji dla tych, którzy tworzą wokół nas obraz zafalszowanej, wirtualnej pseudorzeczywistości.

Na koniec warto nadmienić, że Radziechowski pracuje nad kolejną publikacją poświęconą twórczości Geigera. W niedługim czasie w języku polskim ukażą się następne pisma francuskiego dominikanina¹⁰.

¹⁰ Por. <https://radziechowski.com/biblioPL.html>

Milena Cygan

 <https://orcid.org/0000-0003-1407-7183>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Wokół sporu o naturę człowieka

**Recenzja: B. Hare, V. Woods, „Przetrwają najzyczliwsi.
Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa?”, tłum.
K. Kalinowski, Copernicus Center Press, Kraków 2022, ss. 279**

 <https://doi.org/10.15633/lie.30108>

Człowiek jest dobry czy zły? Jaka jest jego prawdziwa natura? Co stanowi o istocie człowieczeństwa? Pytania te zadawali sobie filozofie i uczeni już od najdawniejszą czasów. Okazuje się jednak, że pula odpowiedzi, jakich udzielono w ciągu minionych wieków, wciąż jeszcze nie została wyczerpana. Co jakiś czas pojawiają się więc nowe publikacje, których autorzy, mając za sobą zaplecze współczesnych metod badawczych, starają się wnieść coś nowego do obecnego stanu wiedzy o człowieku lub zrewidować, często błędne, utrwalone w zbiorowej świadomości przekonania na temat naszego gatunku. Jedną z takich właśnie pozycji jest praca Briana Hare'a i Vanessy Woods — badaczy związanych z Duke Canine Cognition Center — pod tytułem *Przetrwiają najżyczliwsi. Jak ewolucja wyjaśnia istotę człowieczeństwa?*

Książka rozwija idee, które autorzy przedstawili w 2017 roku w artykule *Survival of the Friendliest: Homo sapiens Evolved via Selection for Prosociality*. Traktuje o mechanizmach ewolucji, które zapewniły nam przetrwanie i ukształtowały nasz gatunek. Według autorów kluczową rolę w tym procesie pełniła zdolność do współpracy i przyjaźni. Twierdzeniem tym występują przeciwko popularnej teorii „przetrwania najsilniejszych”, powstałej w wyniku dosłownej interpretacji darwinowskiej teorii walki o byt oraz związanej z nią koncepcji „przetrwania najlepiej dostosowanych”: „Możliwe, że żadna zdroworozsądkowa teoria nie wyrządziła więcej szkody — oraz nie jest jednocześnie bardziej błędna — niż przetrwanie najsilniejszych” (s. 12). Nasuwa się pytanie, czy autorzy mają rację i rzeczywiście jest to „błędna teoria”? Skąd się wzięła i jak doszło do tego, że przeniknęła i utrwaliła się w powszechnej świadomości?

Termin „walki o byt”, o którym mowa, Darwin zapożyczył od Thomasa Malthusa i używał go do wyjaśnienia mechanizmu doboru naturalnego, polegającego na konkurencji między osobnikami tego samego gatunku lub różnych gatunków. Sam uczony prawdopodobnie zdawał sobie sprawę z możliwych nieporozumień związanych z tym pojęciem, dlatego podkreślał, że wyrażenie „walka o byt” stanowi raczej metaforę i bierze je „w szerokim i przenośnym znaczeniu, rozumiejąc przez nią zależność jednych istot od drugich, a także nie tylko życie osobników, ale i pomyślnie widoki na pozostawienie potomstwa”¹. Walka o byt oznaczała dla niego po prostu zdolność

1 K. Darwin, *O powstaniu gatunków*, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2004, s. 61.

do przetrwania i pozostawienia potomstwa. Nie zawsze, jak można wyczytać z jego opisu (zamieszczonego w trzecim rozdziale *O powstawaniu gatunków*), „walka o byt” odbywała się na drodze agresji i bezwzględnie eliminowania innych osobników, natomiast często opierała się na zależności, współpracy i wzajemnej pomocy. Uzyskiwanie przewagi jednych organizmów nad drugimi dokonywało się więc, według Darwina, na wiele sposobów, niekoniecznie tylko tych „brutalnych”, stąd pisał: „w takich to rozmaitych znaczeniach, przechodzących jedno w drugie używam dla wygody, ogólnego wyrażenia walki o byt”².

Wyjaśnienia Darwina nie zdołały jednak uchronić „walki o byt” przed dosłowną czy — lepiej powiedzieć — jednostronną interpretacją. Popularność bardzo szybko zdobyło pojmowanie tego pojęcia w duchu hobbesowskim, jako „krwawej wojny wszystkich ze wszystkimi”. Przekonanie, że człowiek jest z natury wrogo nastawiony do drugiego człowieka i uznaje tylko prawo silniejszego³, okazało się bardzo przekonujące. Jeśli się nad tym zastanowić, to nie ma w tym nic dziwnego. W trakcie całej zapisanej historii ludzie prowadzili wojny, zwalczali się wzajemnie i prześcigali w okrucieństwach. Twierdzenie, że źródła tych tendencji tkwią w ludzkiej naturze, pojawiło się więc już stosunkowo dawno. Poniekąd taką tezę zawierała w sobie też teologiczna koncepcja skażenia człowieka przez grzech pierworodny⁴. W teorii Darwina znaleziono naukowe potwierdzenie, lub raczej usprawiedliwienie dla ludzkiej agresji.

Dosłownie rozumiana „walka o byt” i „przetrwanie najsilniejszych” szybko weszła do słownika polityków i ideologów, by w końcu znaleźć się u podstaw ruchów i teorii społecznych, z tzw. darwinizmem społecznym na czele. Przedstawiciele tego kierunku głosili, że ludzkie społeczności dzielą się na jednostki bądź grupy społeczne, z których jedne są „z natury” lepsze od innych; ci lepsi nie tylko nie mają obowiązku pomagać tym słabszym, gorszym, a raczej powinni dążyć do ich wyeliminowania. Pogląd ten stanowił źródło

2 K. Darwin, *O powstaniu gatunków*, s. 62.

3 Por. E. Czerwińska-Jakimiuk, *Agresja w perspektywie psychologicznej i filozoficznej. Przegląd wybranych teorii*, „Argument. Annual Philosophical Journal” 10 (2020) nr 1, s. 199.

4 Por. J. Reykowski, *Antagonizm i walka — nieusuwalne składniki ludzkiej kondycji?*, „Nauka” (2005) nr 4, s. 10.

ideologicznych inspiracji między innymi dla eugeniki, imperializmu, rasizmu, faszyzmu czy nazizmu, a ich konsekwencje wielokrotnie okazywały się wręcz przerażające. Trudno się więc nie zgodzić z autorami omawianej książki, że nie takie rozumienie „walki o byt” miał Darwin na myśli i że przetrwanie najlepiej dostosowanych czy najsilniejszych nie oznaczało dla niego systemowego likwidowania tych, których uznano za słabszych bądź gorszych. Mając zaś na uwadze współczesne praktyki, wprowadzane niekiedy w korporacjach czy w wolnorynkowych rozwiązaniach, cały tzw. „wyścig szczurów”, stwierdzenie, że „idea przetrwania najsilniejszych ciągle jeszcze pokutuje w zbiorowej świadomości” nie jest dalekie od prawdy.

Hare i Woods podejmują się dowieść tezy, że to nie krwawa walka, lecz przyjazne nastawienie (definiowane jako rodzaj zamierzonej lub niezamierzonej współpracy czy pozytywnego zachowania wobec innych) zadecydowało o naszym ewolucyjnym sukcesie i o tym, jacy jesteśmy. Pogląd głoszący „przetrwanie najsilniejszych” uważają za kiepską strategię przetrwania:

Badania wskazują – piszą autorzy – że bycie największym, najsilniejszym i najbardziej wrednym zwierzęciem może wiązać się z wysokim poziomem stresu przez całe życie. Stres doświadczany w grupie społecznej uszczupla bilans energetyczny organizmu, osłabia układ odpornościowy i zmniejsza liczbę potomstwa. Agresja jest równie kosztowna, gdyż każda walka zwiększa szanse, że zostaniesz ranny, a nawet zabity. Taki rodzaj sprawności fizycznej może prowadzić do osiągnięcia statusu samca alfa, ale równie dobrze może sprawić, że twoje życie będzie „samotne, biedne, bez słońca, zwierzęce i krótkie” (s. 13).

A zatem „walka o byt”, jak wspomniano wcześniej, ma też swoją jasną stronę, którą jest przyjaźń i współpraca. I to zdolność do ich praktykowania, zdaniem Hare i Woods, wpisana jest głęboko w naszą naturę.

Oczywiście warto nadmienić, że pogląd taki nie jest nowy. Jak wspomniano, już sam Darwin opisywał liczne przykłady współpracy i przyjaznego nastawienia w przyrodzie, a wręcz się nimi zachwycał. Szczególnie dał temu wyraz w dziele *O pochodzeniu człowieka*. Za kluczowe w przetrwaniu zwierząt (zwłaszcza żyjących w stadzie) uznał uczucie sympatii. Uważał, że rozwinęło się ono przede wszystkim u tych zwierząt, którym życie w gromadzie

dawało korzyści. Twierdził, że pomiędzy zwierzętami żyjącymi w stadzie, korzystającymi z przywilejów życia stadnego, jednostki uzyskujące najwięcej przyjemności w pozyciu towarzyskim najmniej ulegały niebezpieczeństwu, gdy tymczasem te, które mało dbały o swoich współtowarzyszy i preferowały raczej przebywanie w samotności, zdecydowanie częściej padały ofiarą wrogów⁵. Skonkludował:

jakkolwiek skomplikowany byłby sposób powstania tego uczucia, ponieważ jednak odgrywa ono bardzo ważną rolę u tych zwierząt, które zmuszone są gromadnie występować do walki z nieprzyjacielem, przeto podpada pod wpływ przyrodniczego doboru. Te bowiem stada, które posiadają największą liczbę jednostek obdarzonych takim uczuciem, wydoskonalonym w najwyższym stopniu, będą się najlepiej rozwijać i jako uprzywilejowane zdołają najliczniej się rozmnożyć⁶.

Sympatia była więc istotną, cenną i pożądaną cechą w walce o byt.

Badania nad mechanizmem przyjaźni i współpracy podejmowali także inni badacze. Trudno nie wspomnieć tu przyrodnika, krytyka darwinizmu społecznego i kapitalizmu Piotra Kropotkina i jego dzieła *Pomoc wzajemna*. Na podstawie swoich obserwacji (oraz innych badaczy, np. Karla Kesslera, których przywołuje w swojej pracy), rosyjski naukowiec twierdził, że obok prawa walki wzajemnej, w przyrodzie działa również prawo wzajemnej pomocy, dużo ważniejsze dla rozwoju gatunku niż rywalizacja. Uważał, że tam, gdzie niknie walka pomiędzy jednostkami o środki do życia, a na jej miejsce pojawia się współdziałanie, następuje rozwój zdolności intelektualnych i moralnych, zapewniających gatunkowi lepsze możliwości przeżycia. Okazywanie sobie pomocy Kropotkin uznał więc za pierwszorzędny czynnik utrzymania życia, zachowania każdego gatunku oraz jego rozwoju⁷.

Także współcześni badacze, mając do dyspozycji nowe metody badawcze i nauki, jak etologia, neurobiologia czy kognitywistyka, coraz częściej zdają się przekonywać, że zdolność do empatii, współczucia oraz życzliwości jest dla

5 Por. K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Warszawa 1936, s. 129.

6 K. Darwin, *O pochodzeniu człowieka*, s. 131.

7 Por. P. Kropotkin, *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1946, s. 14.

ludzi kluczowa i ma głębokie korzenie ewolucyjne. Przykładem może tu być znany prymatolog Frans de Waal, pionier badań nad naczelnymi. Wielokrotnie w swoich pracach podkreślał, że nasz gatunek oprócz strony samolubnej, ma też stronę społeczną, opartą na empatii i życzliwości. W książce *Wiek empatii* wzywał, aby nie wierzyć teoriom, które mówiły o tym, że musimy walczyć o przetrwanie, bo taka jest nasza natura. Wiele zwierząt przeżywa nie poprzez wyeliminowanie innych i przywłaszczenie sobie ich zasobów, ale poprzez współpracę i dzielenie się. Holenderski badacz podkreślał, że konieczna jest rewolucja w postrzeganiu ludzkiej natury. Zbyt wielu ekonomistów i polityków modelowało (i nadal modeluje) społeczeństwo ludzkie jako ciągłą walkę, która ich zdaniem występuje w przyrodzie, a która tak naprawdę jest wymysłem: „Zachowują się jak magik, który najpierw podrzuca swoje założenia ideologiczne do kapelusza natury, żeby następnie wyciągnąć je triumfalnie za uszy, demonstrując nam, jak bardzo świat przyrody zgadza się z ich poglądami. To sztuczka, na którą zbyt długo dawaliśmy się złapać”⁸. Oczywiście, w świecie występuje konkurencja, nie można temu zaprzeczyć, jednak nie da się żyć, gdyby się ograniczyć tylko do niej.

Można powiedzieć, że Hare i Woods swoją pracą odpowiadają na postulowane przez de Waala wezwanie do „rewolucji w myśleniu o ludzkiej naturze”. W poszczególnych rozdziałach swojej książki nie tyle jednak starają się uzasadnić, że jesteśmy zdolni do współpracy, podobnie jak i inne zwierzęta, ile raczej ukazać, jak doszło do wyewoluowania tej cechy. Zdaniem badaczy, skoro tylko nasz gatunek przetrwał i się rozwinął — jako jedyny spośród innych gatunków ludzi — czymś musieliśmy się wyróżniać. Kultura, zdolności językowe, technologia, posługiwanie się ogniem, wielkość mózgow i liczba neuronów nie różniły nas aż tak bardzo od siebie. To inne gatunki były mądrzejsze i silniejsze z fizycznego punktu widzenia, znacznie lepiej przystosowane. Nasz jednak był, według autorów, nastawiony najbardziej „przyjacielsko”, i tę swoją pozorną „słabość” przekuł w zwycięstwo.

Wyjaśniając, jak doszło do tego, że staliśmy się gatunkiem przyjacielskim, badacze z Duke Canine Cognition Centre odwołują się do hipotezy samodomowienia. Udomowienie to proces polegający na intensywnej selekcji

8 F. de Waal, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. L. Lamża, Kraków 2019, s. 17.

pod kątem przyjazności. Kiedy zwierzę zostaje udomowione, oprócz tego, że staje się znacznie bardziej przyjazne, przechodzi wiele innych ważnych zmian, które wydają się ze sobą zupełnie niezwiązane. Syndrom udomowienia przejawia się w kształcie głowy, twarzy, wielkości zębów i pigmentacji różnych części ciała lub włosów. Obejmuje także zmiany w cyklach rozrodczych, układzie nerwowym i hormonach. Ukazując, jak działa ów proces, autorzy powołują się na eksperyment rosyjskiego badacza Dmitrija Bielajewa, który udamawiał lisy, posługując się tylko jednym kryterium — czy lisy zbliżą się do ludzkiej ręki — czyli pozytywną reakcją emocjonalną na ludzi. Po około pięćdziesięciu pokoleniach udomowione, tj. przyjazne lisy wskakiwały w ramiona, lizały twarze i oddawały mocz z radości na widok człowieka. Kiedy badacze poddawali testom przyjazne lisy, okazało się, że podobnie jak psy, potrafiły one odczytywać ludzkie intencje z samych gestów. Podczas gdy dzikie uciekały, przyjazne lgnęły do ludzi. Zmieniło się nie tylko ich zachowanie, zarejestrowano zmiany fizjonomiczne i fizjologiczne. Charakteryzowały się też wyższą inteligencją społeczną i zdolnościami poznawczymi. Udomowienie zmieniło gatunek.

Chociaż udomowienie kojarzy się z celową, intencjonalną selekcją dokonywaną przez człowieka, może ono również nastąpić w drodze doboru naturalnego — staje się wtedy samoudomowieniem. Autorzy specjalizują się w badaniach nad psim poznaniem⁹. Zanim doszli do koncepcji samoudomowionych ludzi, lata obserwacji i badań doprowadziły ich do hipotezy samoudomowienia psów. Powszechna narracja jest taka, że ludzie udomowili wilki, które stały się potem psami. Badacze wskazują na to, że taka wersja zdarzeń jest bardzo mało przekonująca. Wilki potrzebują dużej ilości pożywienia (tym bardziej wilki okresu epoki lodowcowej, bo o nich tu mowa), z tego względu trudno uwierzyć, że ludzie, zwłaszcza w czasach, gdy o pokarm było trudno, mogli sobie pozwolić na udomowienie tych zwierząt. To raczej odpadki i resztki jedzenia, które ludzie pozostawiali po sobie, stały się pokusą dla głodnych wilków. Osobniki, które się nie bały, były bardziej przyjacielsko

9 Brain Hare i Vanessa Woods są autorami książki *The Genius od Dogs. How Dogs Are Smarter Than You Think*, wydanej w języku polskim nakładem CCPress. Polski tytuł to *Psi geniusz. Dlaczego psy są mądrzejsze niż nam się wydaje?*, tłum. Z. Lamża, Kraków 2019.

nastawione, podchodziły bliżej obozowisk i żywiły się pozostałościami. Rozmnażały się między sobą, te zaś, które wykazywały agresję wobec ludzi, były zabijane. Po wielu pokoleniach przyjacielskie wilki zmieniały wygląd i zachowanie, podobnie jak lisy badane przez Bielajewa. Ludzie odkryli, że te nowe wilki mają zdolności do odczytywania naszych gestów i że mogą być dla nas użyteczne. Nie my udomowiliśmy wilki, wilki udomowiły się same, i jako psy stały się jednym z najliczniejszych gatunków na ziemi. Przyjacielskość okazała się dobrą strategią.

Samoudomowienie jest więc selekcją pod kątem przyjacielskiego nastawienia, dokonującą się w wyniku doboru naturalnego. Proces ten nastąpił u ludzi i u szympanów karłowatych (bonobo). Hipoteza przewiduje, że gdyby *homo sapiens* uległ samoudomowieniu, powinniśmy znaleźć dowody selekcji pod kątem przyjazności (lub selekcji przeciw agresji) u naszych przodków. Wprowadzie zachowanie nie ulega skamienieniu, jednak neurohormony regulujące zachowanie kształtują nasze ciała, a zmiany te można prześledzić na podstawie okazów paleoantropologicznych.

Autorzy opisują więc, jak z innymi badaczami pracującymi w Duke University śledzili zmiany fizjologiczne w zapisie kopalnym. Szkielety *homo sapiens* różniły się kształtem od kości innych ludzi; ponadto nasz gatunek zmieniał cechy fizyczne w trakcie swojego rozwoju: z upływem czasu malały łuki brwiowe, następowało skracanie twarzy i kurczenie się głów. Twarze współczesnych łowców-zbieraczy i rolników stały się delikatniejsze, co wskazywało na spadek poziomu testosteronu. Inny neurohormon, serotonina (jej wzrost pojawia się na początku zespołu udomowienia), mógł wywołać szereg zmian, które doprowadziły do zmniejszenia mózgow i czaszek oraz spadku agresji. Pod wpływem tego neuroprzekaznika zachowanie staje się bardziej przyjacielskie, osobniki są skłonne do współpracy, mniej zaś do krzywdzenia innych. Jeśli w wyniku udomowienia zmienił się poziom testosteronu i serotoniny u *homo sapiens*, prawdopodobnie zmieniła się także inna cząsteczka — niższy poziom testosteronu i wyższa serotonina wzmocniły wpływ hormonu oksytocyny na więzi społeczne.

Skoro ludzie ewoluowali w kierunku życzliwości i współpracy, skąd wojny i okrucieństwa, jakich się dopuszczają? Hare i Woods starają się odpowiedzieć i na to pytanie. Okazuje się, że przyjacielskość ma swoją ciemną stronę.

Autorzy wskazują, że niektóre z tych samych zmian neurohormonalnych leżących u podstaw życzliwości sprzyjają także przemocy i agresji. Kluczowa jest tu oksytocyna, nazywana „hormonem uścisku” bądź hormonem „niedźwiedziej mamy”. Ta sama oksytocyna, która przepływa przez matkę wraz z przyjściem na świat noworodka, podsyca wściekłość, jaką odczuwa matka, gdy ktoś grozi dziecku. Oksytocyna jest również powiązana z pokrewnymi formami męskiej agresji. Dostępna oksytocyna wzrasta, gdy samiec wiąże się ze swoją partnerką. Jest wobec niej bardziej opiekuńczy, ale też bardziej skłonny do ataku na nieznanego, który jej zagraża.

Skorelowanie więzi społecznych, oksytocyny i agresji jest powszechnie obserwowane wśród ssaków.

Zdaniem autorów *homo sapiens* został ukształtowany przez samoudomowienie, stąd zwiększona życzliwość przyniosła także nowe formy agresji. Większa dostępność serotoniny zwiększyła wpływ oksytocyny na nasze zachowanie. Członkowie grupy potrafili łączyć się ze sobą, a więzi między nimi były tak silne, że czuli się jak w rodzinie. Nowa troska o innych pojawiła się wraz z chęcią brutalnej obrony niepowiązanych ze sobą członków grupy. Ludzie stali się bardziej agresywni, gdy ci, których kochali bardziej intensywnie, byli zagrożeni: „Podczas gdy nasz gatunek w przyjaznym nastawieniu wobec obcych przypomina bonobo, w przypadku ludzi obejmuje to tylko wybranych obcych. Oceniamy obcych na podstawie ich tożsamości grupowej” (s. 135). Miłość do własnej grupy wzmacnia strach, agresję i niechęć wobec obcych odmiennej tożsamości.

Do podobnych wniosków, jak Woods i Hare, kilkadziesiąt lat wcześniej doszedł Albert Schweitzer. Twierdził, że w rozumieniu człowieka prymitywnego zakres pojęcia solidarności jest bardzo wąski – ogranicza się do krewnych, czyli członków plemienia. Odwołując się do swojego doświadczenia z afrykańskiego szpitala, opisywał sytuację, gdy zlecał lżej choremu jakąś usługę względem obłożnie chorego. Dany człowiek wykonał polecenie, ale tylko wtedy, jeśli tym bardziej chorym był członek jego plemienia. Jeżeli zaś chodziło o obcego, odpowiadał: „to nie mój brat”¹⁰. Życzliwość do najbliższego kręgu

10 A. Schweitzer, *Problem etyki w wyższym stopniu rozwoju myśli ludzkiej*, w: A. Schweitzer, *Życie*, tłum. J. Piechowski, Warszawa 1974, s. 9–10.

rodzinnego, plemiennego czy grupowego wydaje się bardziej naturalna. Rozszerzenie jej na innych członków ludzkiej społeczności jest już trudniejsze do osiągnięcia. „Jeśli jednak — pisał Schweitzer — ktoś zacznie zastanawiać się nad samym sobą i nad swoim stosunkiem do innych ludzi, uświadomi sobie, że człowiek jako taki jest istotą podobną jemu i jego bliźnim. Stopniowo w miarę rozwoju, zacznie postrzegać, iż zakres jego odpowiedzialności rozszerza się na wszystkie istoty ludzkie, z którymi się spotyka”¹¹. Dlatego też, śledząc rozwój etyki, stwierdził, że pierwszym naszym osiągnięciem etycznym było rozszerzenie kręgu solidarności z innymi ludźmi¹². W chrześcijaństwie zostało to nawet podniesione do rangi prawa, nakazującego kochać wszystkich i wyświadczać im dobro.

Postrzeganie tego, kto należy do „grupy”, jest więc u *homo sapiens* plastyczne. Jako gatunek wykazaliśmy już swoją zdolność do rozszerzenia koncepcji przynależności do grupy na tysiące i miliony. Autorzy książki *Przetrwają najżyczliwsi* twierdzą, że można i należy tę zdolność dalej rozbudowywać, a najlepszym sposobem na rozwiązanie konfliktu między grupami jest zmniejszenie postrzeganego poczucia zagrożenia poprzez interakcję społeczną. Jeśli poczucie zagrożenia sprawia, że chcemy chronić innych z naszej grupy, niezagrażający kontakt między różnymi społecznościami pozwala nam poszerzyć definicję tego, kto do niej przynależy.

Oczywiście nasze poszerzenie kręgu przyjaciół tylko do ludzi nie jest ostatnim krokiem. Obejmuje ono również inne istoty — nie ludzi. Bez tego, jak pisał Schweitzer, nasza etyka byłaby niepełna¹³. Hare i Woods pokazują, że stać nas na wyjście poza własny gatunek. Zastanawiają się też, czy dobroć okazywana zwierzętom przekłada się na życzliwość dla ludzi. Pytanie jest ryzykowne, ponieważ zasadniczo jako ludzie nie lubimy porównywania ze zwierzętami. Podważa to przekonanie o naszej wyjątkowości, przypomina niewygodną dla niektórych prawdę, że część natury dzielimy ze zwierzętami. „Nie jesteśmy do końca świadomi tego — piszą Hare i Woods — jak nasz stosunek do zwierząt wpływa na postrzeganie siebie nawzajem. Dla przykładu,

11 A. Schweitzer, *Problem etyki*, s. 10.

12 Por. A. Schweitzer, *Problem etyki*, s. 9.

13 Por. A. Schweitzer, *Problem etyki*, s. 25.

możemy nie uważać, że życzliwość wobec zwierząt wiąże się z życzliwością wobec ludzi, na ogół jednak wierzymy, że okrucieństwo wobec zwierząt przewiduje okrucieństwo wobec ludzi” (s. 207–209).

Ta wiara, o której piszą autorzy, ma swoje uzasadnienie. Wiadomo na przykład, że okrucieństwo wobec zwierząt, jakiego ktoś dopuszcza się w dzieciństwie, jest sygnałem niebezpiecznych zachowań, które mogą się pojawić w późniejszych latach. To zresztą jeden z objawów psychopatii. Ponadto postawy wobec zwierząt są skorelowane z postawami względem ludzi. Autorzy książki przywołują badania psychologów (Gordon Hodson, Kristof Dhont), którzy sprawdzali, czy osoby uważające, że ludzie są lepsi od zwierząt, częściej oceniają pewne grupy ludzi jako lepsze od innych. Z badań wynikało, że postrzeganie ludzi jako odmiennych lub lepszych od zwierząt odgrywa kluczową rolę w procesie animalistycznej dehumanizacji grup ludzkich, takich jak emigranci, czarnoskórzy lub mniejszości etniczne. Dlatego też porównywanie ludzi do zwierząt jest tak skuteczną taktyką dehumanizującą, a tym samym usprawiedliwiającą okrutne postępowanie.

Jeśli podążać za tokiem rozumowania autorów i przyjąć, że rzeczywiście ludzie wyewoluowali ze względu na przyjaźń i życzliwość, a kierunek tych zmian się nie zmienił, to rodzi się pytanie, czy faktycznie staliśmy się lepsi, mniej okrutni, bardziej życzliwi niż dawniej. Na pewno rozwój technologii sprawił, że pojawiły się bardziej efektywne narzędzia destrukcji, a ludzie stali się skuteczniejsi w niszczeniu i zabijaniu. Czy jednak mniej okrutni? Jak wskazuje Janusz Reykowski w swoim artykule *Antagonizm i walka — nieusuwalne składniki ludzkiej kondycji?*, można uzasadniać pogląd, że w pewnej mierze *homo sapiens* się „poprawił”. Mimo wszystkich okropności, jakie przyniósł wiek XX, i tych, które dzieją się obecnie w różnych częściach świata, zdobyliśmy się na nałożenie pewnych ograniczeń naszym agresywnym tendencjom: tortury, które kiedyś były czymś normalnym, są zabronione w większości krajów; ogranicza się surowość i widowiskowość kar; od wojskowych wymaga się, aby podczas działań dążyli do minimalizowania strat wśród ludności cywilnej; posiadamy Kartę Praw Człowieka, upominamy się o prawa zwierząt itd.¹⁴ Można zatem zaobserwować pewien postęp, niemniej same tendencje antagonistyczne nie

14 Por. J. Reykowski, *Antagonizm i walka*, s. 9.

zniknęły. Pozostaje nam jedynie je zrozumieć oraz wypracować lepsze sposoby radzenia sobie z konfliktami i ich przewycięzania.

Natura człowieka jest więc złożona. Przyzwyczailiśmy się przez wieki zwracać raczej więcej uwagi na jej mroczną stronę, uznając walkę za podstawowy czynnik rozwoju, który zagwarantował nam przetrwanie. Nauka (m.in. neurobiologia) już dawno wskazała na struktury w mózgu, które odpowiadają za zachowania agresywne, stąd wielu badaczy uważało, że zdolność do agresji jest wrodzona (Konrad Lorenz). Jednakże, jak przekonują Hare i Woods, przywołując wiele eksperymentów i wyników badań, bardziej niż do agresji zostaliśmy „stworzeni” do życzliwości, przyjaźni i okazywania sobie pomocy. Z biologicznego i ewolucyjnego punktu widzenia w dużo większym stopniu to one są odpowiedzialne za istnienie i rozwój naszego gatunku. Omawiana książka nie jest więc odpowiedzią na pytanie, czy jesteśmy dobrzy czy źli z natury, nie rozstrzyga zatem „odwiecznego sporu o ludzką naturę”, i nie to wydaje się zamysłem autorów. Starają się oni jedynie pokazać, że z ewolucyjnego punktu widzenia mechanizmy odpowiadające za nasze pozytywne, przyjacielskie nastawienie wielokrotnie okazywały się bardziej korzystne niż tendencje agresywne. Nie samą walką żył człowiek, w przeciwnym razie by nie przeżył.

Podążając za tokiem wywodów Briana Hare i Vanessy Woods, można powiedzieć, że pewnym paradoksem ewolucji jest to, że złe rzeczy, które czynimy, są konsekwencją naszej ewolucji w kierunku życzliwości, swego rodzaju skutkiem ubocznym. Im większa bywa miłość, tym większe pokłady agresji może wyzwolić. To prawda, nie żyjemy przecież w świecie idealnym. Miłość do jednych wymaga poświęcenia drugim. Pragnienie ochrony, wyżywienia siebie, bliskich osób czy hodowanych zwierząt sprawia, że niejednokrotnie musimy odebrać życie innym stworzeniom. Tak ten świat jest „skonstruowany”, czy nam się to podoba czy nie. Może właśnie „miłość do określonej grupy”, a nie „miłość do wszystkich”, w pewnych okolicznościach okazywała się lepszą strategią na przetrwanie. Być może, gdybyśmy kochali i byli życzliwi w jednakowym stopniu dla wszystkich, nie potrafilibyśmy podejmować kluczowych dla przetrwania decyzji. Jedyne, co możemy zrobić, to rozstrzygnąć, czy skazujemy istoty żyjące na cierpienia lub śmierć na podstawie

nieuniknionej konieczności, czy za motywami naszego działania stoi bezmyślność, przekonanie o byciu lepszym i silniejszym.

„O ileż dalej bylibyśmy – pisał Schweitzer – gdyby ludzie troszczyli się o dobro stworzeń i wyrzekli się wszystkiego zła, które im bezmyślnie wyrządzają. Mamy obowiązek walki przeciw antyhumanitarnym tradycjom i nieludzkim uczuciom, które zachowały się jeszcze w naszych czasach”¹⁵. Hipoteza samoudomowienia, którą proponują autorzy, wyjaśnia, że jako gatunek ewoluowaliśmy, aby nawiązywać kontakty z innymi, nie aby z nimi walczyć. To, czy ta hipoteza jest słuszna czy nie, potwierdzą kolejne badania; na pewno jest interesująca i jako taka stanowi ważne przypomnienie, że aby przetrwać i się rozwijać, musimy stale dążyć do rozszerzenia definicji naszej „grupy”.

Bibliografia

- Czerwińska-Jakimiuk E., *Agresja w perspektywie psychologicznej i filozoficznej. Przegląd wybranych teorii*, „Argument. Annual Philosophical Journal” 10 (2020) nr 1, s. 197–212.
- Darwin K., *O pochodzeniu człowieka*, tłum. M. Ilecki, Warszawa 1936.
- Darwin K., *O powstaniu gatunków*, tłum. S. Dickstein, J. Nusbaum, Warszawa 2004.
- Hare B., Woods V., *Survival of the Friendliest: Homo sapiens Evolved via Selection for Prosociality*, w: „Annual Review of Psychology” 68 (2017), s. 155–186.
- Kropotkin P., *Pomoc wzajemna jako czynnik rozwoju*, tłum. J. Hempel, Warszawa 1946.
- Reykowski J., *Antagonizm i walka – nieusuwalne składniki ludzkiej kondycji?*, „Nauka” (2005) nr 4, s. 7–39.
- Schweitzer A., *Problem etyki w wyższym stopniu rozwoju myśli ludzkiej*, w: A. Schweitzer, *Życie*, tłum. J. Piechowski, Warszawa 1974, s. 9–38.
- Waal F. de, *Wiek empatii. Jak natura uczy nas życzliwości*, tłum. L. Lamża, Kraków 2019.

15 A. Schweitzer, *Problem etyki*, s. 24.

Konrad Dydak Rycyk OFM

 <https://orcid.org/0000-0002-7429-1109>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

 <https://ror.org/0583g9182>

Labirynt, wejście i wyjście. Przyczynek do kwestii metodologicznych i merytorycznych w badaniu filozofii antycznej

Recenzja: T. Dace, “Zeno and Einstein” (2023)

 <https://doi.org/10.15633/lie.30109>

Opublikowany i w serwisie *Qeios* przedstawiony do recenzji artykuł Teda Dace'a pt. *Zeno and Einstein*¹ jest bez wątpienia bardzo interesujący i pobudzający do głębokiego namysłu. Otrzymane ze strony zespołu *Qeios* zaproszenie do recenzowania tego artykułu ciągle poczytuję sobie za zobowiązujące do rzetelności wyróżnienie.

Przekonanie wielu współczesnych filozofów i naukowców, że to już w starożytności, a dokładnie w myśli greckiej, i to od samych jej początków, należy poszukiwać źródeł albo istotnych przesłanek późniejszych teorii i osiągnięć naukowych — w tym także filozoficznych źródeł niektórych matematyczno-logicznych (teoriomnogościowych) problemów — nie wydaje się jedynie jakąś aktualnie panującą filozoficzną modą. Faktycznie, nie sposób dzisiaj podejmować się jakiegokolwiek rzeczowej dyskusji na temat chociażby takich zagadnień, jak nieskończoność, czasoprzestrzeń, matematyczność porządku rzeczy (przyrody) itd., bez uprzedniej próby odczytania np. zamiarów Filolosa i jego zdań o naturze ujęcia liczbowego, jak też o samej liczbie (ἀριθμός) i jej dwojakiej własnej postaci (δύο ἴδια εἶδη)², albo tego, co chcieli powiedzieć Leukippos i Demokryt, postulując istnienie atomów³.

Usiłowania te mogą również stać filozoficzną pułapką. Dobrym tego przykładem jest chociażby próba interpretacji relacjonowanych szczegółowo przez Arystotelesa (*Physica* 239b⁴) — podejmowanych również w recenzowanym artykule — czterech argumentów na temat ruchu Zenona z Elei w kontekście matematycznego zagadnienia wielkości nieskończonych, o czym sam również pisałem we wstępie do jednego ze swoich tekstów⁵. Z tych samych powodów przekonanie to prowokuje niejednokrotnie wielu autorów do stawiania — czasem pośpiesznie i pochopnie — bardzo odważnych i filozoficznie „atrakcyjnych” hipotez. Jednak to, co wydaje się na początku filozoficznie

1 Tekst recenzowanego artykułu jest dostępny w języku angielskim w wersji wcześniejszej (1.0) oraz ostatecznej (2.0) z 29.09.2023, <https://doi.org/10.32388/QJBGA4> (8.01.2024).

2 Por. H. Diels, W. Kranz, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 2004, 44B 5.

3 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 67A 1; B 1a; 68A 1; 34; 42 etc.

4 Por. Arystoteles, *Physica* 239b, w: *Aristotelis opera*, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960 (= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 29A 25–28).

5 Por. K. D. Rycyk, *Krytyka Platona przyjmowania uczestniczenia (τὸ μετέχειν) rzeczy w postaciach (εἶδη) jako przyczynek do dyskusji na temat źródeł antynomii w podstawach matematyki*, „Semina Scientiarum” 17 (2018), s. 20–54.

„atrakcyjne”, może ostatecznie okazać się czymś zgrabnym i niewykonalnym. To jak wybudowany dla króla Minosa na Krecie mityczny labirynt.

Do labiryntu Dedala łatwo było wejść — ale znaleźć stamtąd drogę wyjścia i umknąć Minotaurowi może okazać się zupełnie niemożliwe. Co dokładnie mam na myśli, przywołując obraz mitycznego labiryntu? Problemy metodologiczne i kwestie merytoryczne. Mogą one dotyczyć zresztą wielu prób podobnego typu. Te same problemy dostrzegam w przedłożonym do recenzji artykule Dace’a.

Zgodnie z tytułem i zaproponowaną w nim figurą, obrazującą podniesione przeze mnie kwestie, moje uwagi dotyczą właśnie tylko i wyłącznie tych dwóch aspektów: 1. metodologii oraz 2. wynikającej stąd istotnej kwestii merytorycznej, a dokładnie rzecz biorąc — interpretacyjnej.

Labirynt: poszukiwania właściwego klucza metodologicznego

Zeno and Einstein Dace’a to z całą pewnością próba podania interesującej interpretacji problemu ruchu i jego względności na zasadzie porównania koncepcji Zenona z Elei i Alberta Einsteina. Autor zresztą sam mówi o tym wprost, przyznając jednocześnie, że czyni to w związku z osobistą krytyką stanowiska innego autora — Wesleya Salmona.

Wszystkie teksty, w których autorzy podejmują próbę analizy porównawczej, są cenne. Jednak uważam również, że wszelkiego rodzaju porównania stanowią wbrew pozorom zadania bardzo trudne, metodologicznie stanowią nie lada wyzwanie. Wydaje się, że w takich próbach trzeba zachować daleko idącą metodologiczną ostrożność, by przypadkiem nie budzić u czytelników pewnych skojarzeń, które ostatecznie mogą okazać się nieporozumieniami i prowadzić do nieuzasadnionych wniosków. By móc dokonać właściwego, poprawnego metodologicznie porównania, trzeba wpieryw dobrze przebadać to, co ma być porównane. Dopiero wtedy można stwierdzić, czy takie porównanie w ogóle jest możliwe i na jakiej zasadzie. Co jest kryterium tego porównania? Na jakiej podstawie w ogóle pojawia się możliwość uprawnionego porównywania? To są kwestie, bez rozstrzygnięcia których każda

próba analizy porównawczej może się okazać jedynie prezentacją stanowiska autora na podstawie jego własnych przemyśleń i skojarzeń. Nie chodzi więc tylko o to, by postawić pytanie o możliwość dokonania takiego porównania (ta kwestia sama w sobie już stanowi poważne zadanie), ale przede wszystkim o to, czy w ogóle takie porównanie jest możliwe. To znaczy dokładnie, czy takie porównanie jest w ogóle metodologicznie uzasadnione.

Ta uwaga dotyczy również założeń artykułu pt. *Zeno and Einstein*. Zagadnienia stanowiska o temat ruchu u Zenona z Elei, ucznia i następcy Parmenidesa z Elei, oraz zagadnienie relatywistycznej teorii Einsteina wydają się perspektywami na tyle odległymi, że jakiegokolwiek próby analizy porównawczej są skazane z góry na przedstawione powyżej trudności. Nie oznacza to, że są one zupełnie niemożliwe. Są zadaniem trudnym, którego można się podejmować dopiero wtedy, gdy właściwie odczyta się problem ruchu w sposobie myślenia Zenona, przy jednoczesnej bardzo dobrej znajomości teorii fizycznej Einsteina. Niestety próby poszukiwania takiego kryterium, które pozwala na porównanie koncepcji obu postaci w pracy Dace'a nie dostrzegam. Stąd moim zdaniem jego propozycja jest odważna, cenna — należy to ciągle mieć na uwadze — ale jednocześnie już w punkcie wyjścia zbyt arbitralna i metodologicznie budząca dość poważne zastrzeżenia.

Ponieważ w swojej pracy naukowej nie zajmuję się badaniem teorii względności Einsteina — a więc nie mogę uważać siebie za kogoś, kto zna biegle jego fizyczne i filozoficzne stanowisko na tyle dobrze, by móc w tej kwestii zabierać krytyczny głos — moje uwagi ograniczę jedynie do tego, co się tyczy interpretacji filozoficznego stanowiska Zenona z Elei.

Labirynt: poszukiwanie właściwej interpretacji argumentów Zenona z Elei

Argumenty Zenona są znane nie z pierwszej ręki, lecz z relacji Arystotelesa (*Physica* 239b). Dace słusznie sam zaznacza tę kwestię, jednakże nie podejmuje się żadnych uwag, które wskazywałyby na to, że sam jest świadomy tej zależności i możliwych jej konsekwencji. A to, moim zdaniem, bardzo istotny szczegół.

Arystoteles przytacza argumenty Zenona w ramach własnej wykładni i analizy ruchu (κίνησις). To oznacza, że należy wziąć pod uwagę, że relacja Arystotelesa — podobnie jak ma to miejsce *à propos* Talesa z Miletu, Parmenidesa, pitagorejczyków, Demokryta z Abdery, Platona, Eudoksosa z Knidos i wielu jeszcze innych — może być intencjonalna, niekoniecznie jednak dokładna.

Inną kwestią, którą jednak warto mieć na uwadze, i to już od samego początku, jest to, że wbrew temu, co się zwykło mówić, nie są to cztery argumenty przeciw ruchowi, ale — jak dokładnie to jest zapisane przez samego Arystotelesa — cztery argumenty dotyczące ruchu (τέτταρες οἱ λόγοι περὶ κινήσεως)⁶. Jeśli tak, to pogląd, że Zenon za Parmenidesem za pomocą jakichś wymyślnych dialektycznych argumentów neguje i znosi wszelki ruch fizyczny, jest prawdopodobnie niewłaściwy. Już w starożytności pogląd ten budził wielkie kontrowersje i uznawano go za niedorzeczność. Znany z relacji Diogenesa Laertiosa (VI 39) jest pewien epizod: gdy Diogenes z Synopy, kynik, następca Antystenesa w *Kynosarges*, usłyszał, że nie ma czegoś takiego jak ruch, nie podał żadnego argumentu przeciw temu, a jedynie zaczął chodzić⁷.

Wydaje się, że źródłem dość powszechnego poglądu o dziwacznej filozofii eleatów jest błędne przekonanie o tym, że mamy w ich przypadku do czytania z jakąś radykalną ontologią bez jakiegokolwiek fizyki. Pomija się przy tym fakt, że wiadomo, iż Parmenides poświęcił pewną część swego poematu zagadnieniom fizycznym. Niektóre fragmenty są nam również dzisiaj znane. Mało tego, niektóre z nich warto analizować, chociażby z uwagi na chęć odczytania wszystkich ukrytych założeń i przesłanek heliocentrycznej teorii Mikołaja Kopernika. Co mają wspólnego ze sobą Kopernik i Parmenides albo Ksenofanes...? — ktoś zapyta. Wbrew pozorom — mają.

Jeżeli więc Zenon — chociażby zgodnie z propozycją rozwijaną sukcesywnie przez Wojciecha Kleofasa Gródka⁸ — jest wiernym interpretatorem i kontynuatorem rygorystycznego sposobu myślenia Parmenidesa, to i jemu

6 Por. Aristoteles, *Physica* 239b (= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 29A 25).

7 Por. *Diogenis Laertii Vitae philosophorum*, rec. H. S. Long, Oxford 1964, VI 39: ὁμοίως καὶ πρὸς τὸν εἰπόντα ὅτι κίνησις οὐκ ἔστιν, ἀναστὰς περιπατεῖ [tłum.: tak samo, wobec (tego, kto) rzekł, że nie ma ruchu, powstawszy chodził (wkoło)]. Tłumaczenie fragmentów greckich: K. D. Rycyk.

8 Por. W. K. Gródek, *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza. Analiza terminów ἐν, πολλά, οὐδέν w kontekście teorii Parmenidesa*, Kraków 2018, s. 73–187.

również nie należy odmawiać filozoficznego zainteresowania fizyką. Zapis Arystotelesa: τέτταρες οἱ λόγοι περὶ κινήσεως, zdaje się więc w tej sytuacji bardzo cenną informacją. W tym kontekście również analizy Zenona, który opisuje konsekwencje, jakie biorą się z rezultatów drogi badania: *że jest* (ὅπως ἔστιν) Parmenidesa⁹, można rozumieć nie tylko jako opis *będącego* (τὸ ὄν) jako *osobnego* (τὸ ἕκαστον), ale także — w pewnym sensie — jako wynikające stamtąd podstawowe warunki i możliwości fizyki jako takiej. Takie Zenonowe określenia, jak: *wielkość* (μέγεθος), *ciężar, siła* (πάχος), *mieć (trzymać) przed sobą* (προέχειν), *odsuwać do siebie* (ἀπέχειν), nie pojawiają się tam przypadkowo i bez uzasadnienia¹⁰.

Faktyczną paradoksalność czterech argumentów Zenona dobrze wyraża i podsumowuje zdanie, które przez niektórych autorów, m.in. przez Henry'ego D. P. Lee, jest uznawane na domniemany „piąty argument”. Przywołuje to zdanie Diogenes Laertios (IX 72; = *Die Fragmente der Vorsokratiker* 29B 4) i brzmi ono: τὸ κινούμενον οὐτ' ἐν ᾧ ἐστι τόπωι κινεῖται οὐτ' ἐν ᾧ μὴ ἔστι [tłum. „poruszające się nie porusza się ani w miejscu, w którym jest, ani w miejscu, w którym nie jest”]. Wydaje się zatem, że rejestracja tego, co nazywamy ruchem, nie opisuje ruchu jako takiego, lecz jedynie poszczególne stany z nim związane. Przyjmowana domyślnie matryca standardowych fizycznych warunków w każdym z czterech argumentów — szczególnie w argumentie o *poruszających się na stadionie z naprzeciwka równych masach* (περὶ τῶν ἐν σταδίω κινουμένων ἐξ ἐναντίας ἴσων ὄγκων)¹¹ — faktycznie pozwala dostrzeżać problem względności. Jest to zdanie o tyle interesujące, że zawarta w nim intuicja względności dotyczy wzajemnie rozpatrywanych prędkości, masy, odległości i czasu, a także kluczowego dla rozpatrywania owych zależności zagadnienia obserwatora i samej rejestracji.

Jednakże klucz do ich poprawnego wyjaśnienia może leżeć w dobrym odczytaniu intencji Parmenidesa i motywów obrony Parmenidesa przez Zenona. Dlaczego?

9 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker* 28B 2. Sam również podejmuję to zagadnienie. Por. K.D. Rycyk, *Εἶδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018, s. 139–151, 228–242.

10 Por. *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 29B 1–3.

11 Por. Aristoteles, *Physica* 239b (= *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 29A 28).

Wszystkie cztery argumenty są fizycznym modelem dla pokazania konsekwencji tezy, która jest właściwą tezą Parmenidesa i Zenona: rozpatrując w zakresie myślenia ($\nu\omicron\epsilon\iota\nu$) to, co jest jego własnym „przedmiotem”, tj. jedynie samo *jest* ($\xi\sigma\tau\iota\nu$), a więc będące ($\tau\omicron\ \delta\upsilon\nu$), należy wykluczyć dla niego jakikolwiek ruch. Dlatego też jest nieruchome ($\acute{\alpha}\kappa\iota\nu\eta\tau\omicron\nu$). To, co *jest* ($\xi\sigma\tau\iota\nu$), nie może poddać się w tym zakresie ruchowi, a więc *nie być* ($\mu\eta\ \epsilon\iota\nu\alpha\iota$). Parmenides, a po nim Zenon, Gorgiasz z Leontinoi, a nawet Platon, wykluczają tę możliwość kategorycznie. I właśnie dlatego można powiedzieć, że Achilles z pewnością w dokładnie określonym czasie t_1 i w dokładnie określonym punkcie x_1 dogoni żółwia, a w czasie t_2 i w punkcie x_2 go wyprzedzi. Jednakże Achilles — co moim zdaniem pokazuje również odpowiedni argument Zenona — w żadnym czasie i w żadnym miejscu nie osiągnie punktu, jakim jest sam żółw, podobnie jak żółw nigdy nie osiągnie punktu, którym jest Achilles. Achilles i żółw — z racji tego, czym są, każdy z osobna, to specyficzne „punkty”, które nie mają żadnych innych punktów odniesienia poza sobą, i dlatego nie można ich rozpatrywać czasoprzestrzennie w układzie danych typu: t_1, x_1 ; t_2, x_2 , czy jeszcze innych.

Ścieżka wyjścia. Konkluzje i ocena

Sądzę, że dla jakiegokolwiek próby analizy porównawczej argumentów Zenona i teorii względności Einsteina należy uwzględnić powyższe sugestie — tym bardziej, że w świetle koncepcji obu zagadnienie względności faktycznie może okazać się czymś bardzo interesującym i filozoficznie pobudzającym do dalszego namysłu i badań. Mam tu na myśli nie tylko Dace’a, ale również siebie samego. Kluczem do rozumienia intencji i sposobu myślenia Zenona jest Parmenides.

Z tego powodu wysiłków i propozycji Dace’a — z zastrzeżeniami, o których była mowa już wyżej — nie należy dezawuować. Tego wymaga zresztą oczekiwana w środowisku naukowym, również przeze mnie, postawa intelektualnej i naukowej uczciwości oraz życzliwości. Tym bardziej, że ich wyraźny deficyt jest niejednokrotnie odczuwalny w sposób wyraźny, nazbyt intensywny i jednoznaczny. Jestem przekonany, że te dwie postawy warto zawsze mieć na uwadze.

Bibliografia

Aristotelis opera, ex rec. I. Bekkeri, vol. 1–2, ed. O. Gigon, Berlin 1960.

Dace T., *Zeno and Einstein*, <https://doi.org/10.32388/QJBGA4> (8.01.2024).

Diels H., Kranz W., *Die Fragmente der Vorsokratiker*, Zürich 2004.

Diogenis Laertii Vitae philosophorum, rec. H. S. Long, Oxford 1964.

Gródek W.K., *Jedno, wiele, nic u Zenona i Gorgiasza. Analiza terminów εν, πολλά, οὐδέν w kontekście teorii Parmenidesa*, Kraków 2018.

Rycyk K. D., *Krytyka Platona przyjmowania uczestniczenia (τὸ μετέχειν) rzeczy w postaciach (εἶδη) jako przyczynek do dyskusji na temat źródeł antynomii w podstawach matematyki*, „Semina Scientiarum” 17 (2018).

Rycyk K. D., *Εἶδος. Próba odczytania znaczenia i funkcji εἶδος w myśleniu Platona w kontekście filozofii presokratyków*, Kraków 2018.

ISSN 0867-8308



9 770867 830003