

**MATERIAŁY
PROMOCYJNE
OLIMPIADY
FILOZOFICZNEJ**



**OLIMPIADA
FILOZOFICZNA**

logos ethos nomos

Wakacyjne filozofowanie z młodzieżą

Wakacyjne
filozofowanie
z młodzieżą



OLIMPIADA

FILOZOFICZNA

logos ethos nomos

Wakacyjne filozofowanie z młodzieżą

Polskie Towarzystwo Filozoficzne
Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej

Warszawa 2016

Polskie Towarzystwo Filozoficznej
Komitet Główny Olimpiady Filozoficznej

Wybrała i opracowała:
Magdalena Gawin

ISBN 978-83-945919-1-5

Adres Redakcji
ul Nowy Świat 72, 00-330 Warszawa, Pałac Staszica
p. 160, tel. 22-826-52-31 w. 759
tel. 22-657-27-59
e-mail: olimpiad@ifispan.waw.pl

Realizacja wydawnicza
Pracownia Wydawnicza, Zalesie Górne

Wydanie finansowane z dotacji przyznanej przez

MINISTERSTWO
EDUKACJI
NARODOWEJ
—————  —————

SPIS TREŚCI

<i>Wprowadzenie</i> (Magdalena Gawin).....	7
Barbara Markiewicz, <i>Problem tożsamości w XXI wieku</i>	10
Tadeusz Ciecierski, <i>Wprowadzenie do metafizyki Leibniza</i>	31
Mirosław Wieteska, <i>Postać tragiczna w dramatach Williama Shakespeare’a</i>	49
Jan Molina, <i>Tożsamość czasu, tożsamość doświadczenia – rola intuicji w filozofii Henri Bergsona</i>	68
Debata na temat: <i>Czy możliwe jest państwo neutralne światopoglądowo?</i> z udziałem Tomasza Stawiszyńskiego i Tomasza Terlikowskiego	93
Debata i warsztaty na temat: <i>„Cóż to jest prawda?”</i> z udziałem Tomasz Wiśniewskiego i Jana Maliszewskiego.....	133
Jan Swianiewicz, Magdalena Gawin, <i>Czy warto być sobą? Rozważania wokół przełamywania tożsamości</i>	175
Krzysztof Wolański, <i>Przyjemność i pragnienie</i>	209
Magda Szalewicz, <i>Myślenie obrazowe</i>	237
Katarzyna Kuś, mgr Bartosz Maćkiewicz, <i>Wprowadzenie do teorii argumentacji</i>	258
Wypowiedzi uczestników.....	277
Noty o prowadzących.....	285

WPROWADZENIE

Niniejsza publikacja stanowi zapis spotkań z młodzieżą, które odbyły się w ramach Letniej Akademii Filozofii 2016 (LAF). To była już jedenasta edycja tej imprezy, której organizatorem jest Stołeczne Centrum Edukacji Kulturalnej (SCEK). Tradycyjnie LAF odbywa się w ciągu dwóch pierwszych tygodni wakacji i ma formę wykładów oraz warsztatów prowadzonych przez nauczycieli uczących w SCEKu filozofii, a także zaproszonych przez nich gości – dydaktyków i naukowców, zajmujących się tą dyscypliną. Uczestnictwo w LAFie jest bezpłatne i wymaga jedynie wcześniejszego zapisania się na zajęcia.

Publikacja powstała z inicjatywy prof. Barbary Markiewicz, Przewodniczącej Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej, która wielokrotnie brała w niej udział. Całość zaś została sfinansowana przez Ministerstwo Edukacji Narodowej w ramach promocji Olimpiady Filozoficznej.

Bezpośrednim celem publikacji nie jest zatem chęć udokumentowania LAFu, ani nawet promocja tej imprezy, ale raczej zachęta do filozofowania, skierowana w szczególności do młodych ludzi. Udział w Olimpiadzie Filozoficznej wynika z różnych motywacji, także pragmatycznych, niemniej w większości wypadków jest wyrazem zainteresowania samą dyscypliną, a uczestnictwo w OF stanowi raczej pretekst do zmierzenia się z problematyką filozoficzną. Wyszliśmy z przekonania, że założony cel najlepiej zostanie zrealizowany, jeżeli uda nam się zderzyć klasyczne i współczesne problemy filozoficzne z perspektywą właściwą młodym ludziom. Wydaje się, że różnice pomiędzy pokoleniami obecnie rosną między innymi ze względu na ogromny postęp technologiczny, który zmienia świat naszego życia tak, że mieszkając w jednym państwie, możemy dosłownie funkcjonować w różnych rzeczywistościach. Chcieliśmy sprawdzić jak problematyka filozoficzna, wraz z charakterystyczną dla niej metodologią, poradzi sobie z tym wyzwaniem. Uzналиśmy także, bazując na doświadczeniach zdobytych w trakcie poprzednich edycji Letniej Akademii Filozofii oraz w prak-

tyce uczenia w szkołach, że ogromna wartość filozofowania wynika z ruchu myśli osiąganego poprzez zderzenie różnych punktów widzenia. Ta próba powrotu do klasycznie pojmowanej dialektyki znajduje swoje odzwierciedlenie także na poziomie opracowanych tu tekstów. Co prawda, nie są one w całości złożone z zapisów dyskusji, zawierają bowiem także zapis części wykładowej, niemniej wymiana myśli jest założonym celem wszystkich spotkań, a wykłady stanowią raczej wprowadzenie do zagadnień, które chcielibyśmy poddać wspólnemu namysłowi.

W publikacji tej znajdziemy ponadto zapis rozmaitych sposobów prowadzenia zajęć. Część prowadzących przygotowała wykłady, które zamieszczamy jako gotowe teksty, po których następuje zapis części warsztatowej. W niektórych przypadkach wykład stanowi zapis wystąpienia wraz z pojawiającymi się w jego trakcie pytaniami i dyskusjami. W związku z tym nie zawsze daje się wyraźnie odróżnić wykład od warsztatów. W tym roku w programie LAFu znalazły się także dwie debaty. Ich formuła zakładała udział publiczności.

Wypada wspomnieć o jeszcze jednej kwestii. Przyświecała nam chęć stworzenia publikacji, która zadowoli gusta czytelników. Dlatego też stenogramy zostały poddane korekcie językowej. Niekiedy musieliśmy zmieniać konstrukcję zdań, aby ich sens był zrozumiały dla czytelników. Poza tym stenogramy zostały skrócone. Prezentowane teksty zawierają zatem najciekawsze fragmenty rozmów opracowane językowo tak, aby ich lektura mogła być przyjemna i zajmująca dla czytelników.

Uczestnicy zajęć są anonimowi, niemniej w miarę możliwości nadaliśmy osobom, które najczęściej zabierały głos imiona. W przypadku pozostałych uczestników zachowaliśmy formułę „uczestnik”/ „uczestniczka”, niekiedy nadając numery osobom wypowiadającym się wielokrotnie, tak, aby czytelnicy mogli zidentyfikować wypowiedzi poszczególnych osób.

Zazwyczaj Letnia Akademia Filozofii ma dwóch gospodarzy w postaci nauczycieli prowadzących w SCEKu warsztaty filozoficzne, tj. mgr Wojciecha Kubiaka oraz dr Magdalenę Gawin. W tym roku jednak wyjątkowo sama poprowadziłam LAF i zaprosiłam wszystkich gości.

Kończąc wprowadzenie, chciałabym serdecznie podziękować osobom i instytucjom, bez których publikacja ta nie doszłaby do skutku lub nie przybrałaby takiej formy. Przede wszystkim pomysłodawczyni, prof. Barbarze Markiewicz, Ministerstwu Edukacji Narodowej, które sfinansowało całość, Wojciechowi Feliksiakowi, Dyrektorowi SCEK, który zgodził się wesprzeć tę inicjatywę. A także Agnieszce Budzyń, która, ze strony działu organizacji SCEK, w sposób bardzo zaangażowany pomagała zorganizować i wypromować tegoroczną imprezę LAF, a także przeprowadziła wywiady z uczestnikami, oraz Janowi Molinie, który wspomógł proces edytorski.

Magdalena Gawin

PROBLEM TOŻSAMOŚCI W XXI WIEKU

Podejmowanie zagadnienia tożsamości jest wyzwaniem. Tożsamość jest problemem, którego ujęcie utrudnione jest m. in. tym, że nie tylko dotyka on zagadnień ściśle logicznych, ale także fundamentów tego, co nazywamy cywilizacją zachodnią, a czego kształt pojęciowy i dyskursywny wyznaczyła filozofia.

Znane i rozpowszechnione jest twierdzenie Kartezjusza, zgodnie z którym wszyscy ludzie mają taki sam rozum. Wydaje się jednak, że nie wszyscy ludzie myślą zgodnie z tymi samymi schematami. Różnice w sposobach myślenia wyznaczają, jak sądzę, różnice pomiędzy cywilizacjami i to niezależnie od różnic wskazanych przez Huntingtona [w pracy pt. *Zderzenie cywilizacji* – przyp. red.]

Korzenie cywilizacji zachodniej sięgają kultury greckiej, gdzie powstała filozofia wraz z charakterystycznym dla niej pojęciem logosu. Pojęcie logosu oznacza rozum, który może świadomie patrzeć na świat, tj. może szukać i odnajdywać prawidłowości w świecie zgodnie z pewnymi formalnymi założeniami nałożonymi na proces myślenia, zwanymi logiką czy logicznym myśleniem. Hegel celnie zauważył, że kto patrzy na świat rozumnie, ten rozumność odnajduje w świecie.

Grecy nie tylko stworzyli filozofię opartą na logosie, ale wyraźnie sformułowali zasady prawidłowego myślenia. Dokonał tego Arystoteles, opracowując sylogistykę, stanowiącą podstawę klasycznej logiki. Wydaje się, że odkrycie to było przygodne w tym sensie, że nie musiało się wydarzyć. W końcu inne kultury czy cywilizacje rozwijały się zgodnie z odmiennymi zasadami myślenia. Wynalazek Greków stał się częścią dorobku cywilizacyjnego Zachodu, gdyż dalej rozwijał się w Europie nawet już po upadku potęgi greckiej, stając się podstawą, na której zbudowano naukę.

Forma racjonalności, z którą mamy tu do czynienia, nakazuje szukać prawidłowości w świecie i nakłada na podmiot silną dyscyplinę w zakresie stosowanych form myślenia. Tak pojęta racjonalność stała się panującym paradygmatem cywilizacji zachodu, dlatego słusznym

wyduje się stwierdzenie Derridy, że w istocie mamy tu do czynienia z imperializmem logosu. Jednak sukces, do którego przyczyniła się racjonalność, czyli m.in. rozwój nauki i techniki, ma swoją cenę, którą zresztą płacimy do dzisiaj. O tej kwestii będzie mowa dalszej części wykładu oraz w trakcie warsztatów.

Jedną z podstawowych zasad właściwych rozumności jest pojęcie tożsamości i zasada niesprzeczności. Pojęcie tożsamości stwierdza, że A jest tożsame z A. Pojęcie to uznaje się za naczelną zasadę bytu. Innymi słowy, zasada, która dotyczy myśli i myślenia, staje się, zgodnie z tym paradygmatem, zasadą, na której opiera się byt, a więc i świat w całości. Myślicielem, który walczył przyczynił się do tego przejścia, jest Parmenides. Uznał on, że byt jest tożsamy sam ze sobą i tym samym jest wieczny i niezmienny. W tym momencie „pojęcie” i „byt” zaczynają być ze sobą równoważne. W dalszym procesie rozwoju filozofia grecka wypracowuje kategorie pojęciowe, dzięki którym ujmując już nie tylko to, co wspólne i niezmiennie, ale także to, co różni rzeczy od siebie. W tym kontekście kluczową okazała się kategoria substancji.

Uczestnik: Jak się to ma do [dialektyki Hegłowskiej, zgodnie z którą mamy do czynienia z ruchem – przyp. red.] teza – antyteza – synteza?

BM: To jest już nieco inna kwestia, ponieważ dotyczy problemów dotyczących metody oraz sporów wokół zagadnienia tożsamości. Korzenie tych sporów odnajdujemy – nie inaczej – już w starożytności. Bowiem pierwszym myślicielem, który uznaje, że zmienność i sprzeczność jest zasadą bytu, był Heraklit. Hegel rozwija tę myśl, z tą jednak zmianą, że dialektyka w istocie sprzeczność znosi. Synteza ma połączyć to, co różne, w jedno. Jak spojrzymy na historię filozofii, to zobaczymy, że żaden myśliciel nie wyszedł poza paradygmat tożsamości, ponieważ nawet ci, którzy akcentowali różnice i spór, ostatecznie poszukiwali tego, co owe różnice łączy lub stanowi ich podstawę. Sprzeczność, której nie można znieść, oznaczałaby w istocie niezdolność do wyrażenia jej w mowie. Do tej pory odkrycie sprzeczności w koncepcji, podważa jej wartość. Sprzeczność to błąd. Sprzeczności, które są przekraczane natomiast, pozwalają nam pogłębić rozumienie oraz wyrazić różnice pomiędzy stanowiskami.

Ponieważ temat jest niezwykle rozległy, pominię znaczną część zagadnień związanych z rozwojem problemu tożsamości i skoncentruję się na pokazaniu korzeni tej problematyki w czasach najnowszych.

W nowożytności tożsamość jako zasada logiczna zostaje przeniesiona na rozważania dotyczące podmiotu. Trzeba podkreślić, że podmiot jest odkryciem nowożytności. Charles Taylor [autor m.in. pracy „Źródła podmiotowości” – przyp. red.] uzasadnia, że podmiot nowożytny tworzony jest wokół opozycji wewnętrzne-zewnętrzne. Granica pomiędzy wnętrzem i zewnątrz nie jest bynajmniej stała i oczywista. Przeciwnie, jest ona w istocie konstrukcją filozoficzną. W starożytności granica ta była wyznaczana pomiędzy ludami cywilizowanymi i barbarzyńskimi. Filozofia nowożytna przenosi namysł nad granicą na relację pomiędzy podmiotem a światem. Myślicielem, który ustanowił ten problem, był, nie kto inny, tylko Kartezjusz. Przy czym charakterystyczne i zarazem zaskakujące jest to, że kartezjański podmiot zostaje wyodrębniony pojęciowo poprzez wycofanie się od świata rzeczy. „Ja” w tym ujęciu substancjalizuje się właśnie poprzez jego odróżnienie od świata rzeczy. Dzięki temu zabiegowi „ja” oddziela się od świata rzeczy także w aspekcie myślenia – podmiot może myśleć sam o sobie. Naturalnie wraz z rozwojem owo myślenie o sobie samym i generalnie namysł podmiotu nad podmiotowością niezmiernie się komplikuje, szczególnie za sprawą Freuda. Niemniej właśnie taki jest punkt wyjścia.

Drugim punktem charakterystycznym dla podmiotu kartezjańskiego jest jego urzeczowienie. Sam Kartezjusz miał, co prawda, inne intencje, ale, jak zauważył Hegel, zdobywając o czymś wiedzę, muszę daną rzecz uprzedmiotowić. Dotyczy to także podmiotu poznającego samego siebie. Urzeczowienie zaś nie następuje poprzez odniesienie podmiotu do świata rzeczy. Podmiotowość wszak jako pole namysłu zostaje ustanowiona na oddzieleniu od świata. Wiedzę na temat „ja” podmiot może uzyskać jedynie przez kontakt z innym „ja”. Tak więc samowiedza rodzi się z relacji między „ja” i „ja”. Konfrontacja z innym „ja” nie jest przy tym przyjazna. Przeciwnie, gdyż, jak się okazuje, „ja” nosi w sobie potrzebę dominacji nad innym „ja”. Walka, która zostaje stoczona, określania jest w literaturze jako dialektyka pana i niewolnika, czy też pana i sługi („Herr und Knecht”). Hegel zauważa, że w spotka-

niu „ja” zawsze chce potraktować drugiego jako „nie-ja”, tzn. chcemy go urzeczowić, podporządkować sobie. Sartre rozwija tę myśl twierdząc, że w relacjach osobowych zawsze próbujemy zrozumieć drugiego człowieka według własnych kategorii, tym samym podporządkowując go swojemu sposobowi patrzenia na świat. W tej perspektywie spotkanie oznacza również pewną walkę.

Hegłowska dialektyka pana i sługi nie oznacza jedynie walki o podporządkowanie sobie drugiego człowieka, ponieważ efektem starcia i dominacji jednej ze stron jest zmuszenie drugiego „ja” – sługi – do pracy na rzecz pana. Z kolei relacja, która jest w gruncie rzeczy wyzwiskiem, prowadzi w dłuższej perspektywie do uzależnienia pana od pracy sługi. Dzięki tej dynamicznej relacji, która przepełniona jest frustracją, przemocą i cierpieniem, obie strony mogą uzyskać samowiedzę. Ważne jest to, że samowiedza, a więc też i tożsamość, wyrasta z relacji między ludźmi. Jest to relacja zbudowana na relacji władzy, niemniej oznacza to, że „ja” w punkcie wyjścia uwikłane jest w „my”. Owo „my” może przybrać różne formy – społeczeństwa lub narodu. Współczesny namysł nad zagadnieniem charakteru i struktury momentu zbiorowego, społecznego, ukazuje niezwykle złożony obraz. Podczas warsztatów, spróbujemy bliżej przyjrzeć się temu procesowi.

Różne modele tożsamości zostały poddane krytyce od lat 60-tych ubiegłego wieku. Zaczęto wówczas używać takich kategorii jak: ponowoczesność, późna nowoczesność, postmoderna czy postmodernizm. Różnice pomiędzy tymi pojęciami zasadzają się na odmiennym sposobie ujęcia refleksji odnoszącej nowoczesność do czasów obecnych. Jedni twierdzą, że aktualność realizuje podstawowe cechy nowoczesności. Inni, że jakkolwiek można znaleźć cechy wspólne, to jednak współczesność nabrała takiej formy, która przekracza już ramy nowoczesności.

Przyjrzyjmy się zatem współczesności, którą Zygmunt Bauman nazywa z kolei płynną nowoczesnością. Po pierwsze, proponuje się tu nowy słownik, który całkowicie odrzuca metafizykę, nawet w wersji Heideggerowskiej. Ten nowy słownik rezygnuje z takich pojęć jak: podmiot, bycie, substancja, ciągłość. Poprzez negację tych pojęć, chce się tu wytworzyć nowe pojęcia, które przedstawiają wizję rzeczywistości jako takiej krzaczastej struktury, która się pleni, rozgałęzia i któ-

ra nie ma początku, fundamentu i nie zmierza w żadnym określonym kierunku. Wynika to z przekonania, że wszystko jest ze sobą powiązane i dlatego nie można wskazać czegoś takiego jak początek refleksji. Wcześniej taki początek się zakładało. Uważano, że myśl wychodzi od pewników, czyli aksjomatów, na których buduje się rozumowania, które wraz z aksjomatami tworzą całościowy, uporządkowany system. Współczesność przynosi przekonanie, że myśl może zacząć się w dowolnym punkcie, że nie ma aksjomatów rozumianych jako pewniki, ale raczej jako konwencje. Co więcej, namysł wychodzący z dowolnego punktu nie tworzy systemu. Myśl rozrasta się w różnych kierunkach, które już nie tworzą całości. Myśl o całości jest nieuchwytna, aluzyjna. Mamy do czynienia z zerwaniem z systematycznością, budowaniem czegoś na rzecz dekonstrukcji. Paradoksalnie zrozumieć to można poprzez odniesienie do filozofii Kartezjusza, który nie tyle zanegował dotychczasową wiedzę, ale ją zdekonstruował, czyli zburzył zastany porządek myśli i ułożył je inaczej, tj. na innych zasadach. Można to również porównać do rzeczywistości Legolandu, gdzie mamy klocki, które możemy dowolnie układać. W trakcie procesu zrywania dotychczasowych układów, możemy tworzyć nowe wraz z formułowaniem nowych zagadek.

Jednym z założeń tego przekonania jest uznanie, że podstawą, na której zbudowane jest nasze myślenie i mówienie, jest tekst. Założenie to prowadzi do przekonania, że rzeczywistość jest tekstem, ponieważ nie może myśleć o rzeczywistości w sposób nieuprzedzony, a każda myśl ma zarazem charakter dyskursywny, jest tekstem. Prowadzi także do przekonania, że podmiot również jest tekstem, z analogicznego powodu – nie można myśleć o sobie samym inaczej, niż poprzez mowę, a że nie dysponujemy żadnym bezpośrednim wglądem w siebie, pozostaje jedynie tekst jako treść nas samych.

Konsekwencją takiego ujęcia podmiotu i świata jest przekonanie, że tworzenie polega na tekstualizacji. Stąd rzeczywistość i podmiot można ująć w kategoriach tekstualizacji, co oznacza, że metoda, za pomocą której będziemy starali się opisać te dwa obszary, bliska będzie literaturze, literaturoznawstwie i krytyce literackiej. Pokrewieństwo filozofii, krytyki literackiej i literatury staje się niezwykle wyraźne w postmodernizmie.

W efekcie powstaje wiele różnych koncepcji tożsamości. Część z nich odnosi się bezpośrednio do ponowoczesności, część jest z nią powiązana, a część wynika z jej krytyki. Postaram się państwu pokrótce przedstawić kilka koncepcji, które jakkolwiek nie stanowią przykładów tożsamości ponowoczesnych, to jednak będą powiązane z tym sposobem myślenia o tożsamości. Jedynym wyjątkiem będzie koncepcja Derridy.

Alasdair MacIntyre jest myślicielem, którego zalicza się do nurtu konserwatywnego, związanego ze stanowiskiem komunitaryzmu. Jego myśl wyrasta z chęci powrotu do etyki cnót, klasycznie ujętej przez Arystotelesa i zarazem stanowi wyraz sprzeciwu wobec relatywizmu, który z kolei bliski jest postmodernizmowi. MacIntyre chciał wrócić do rzeczywistości, w której liczą się pewne wartości. Wartości w jego koncepcji będą ściśle związane z cnotami, tzn. cnoty będą realizowały w pewien sposób wartości. Naturalnie, z czego MacIntyre doskonale zdawał sobie sprawę, powrót do świata wartości nie jest już możliwy, ponieważ jedność świata została zniszczona. Przyczyniła się do tego nowożytność wraz z Kartezjuszem, nowoczesność wraz z Freudem oraz kognitywistyka i inne nurty, które zanegowały istnienie wartości, świata jako całości i podmiotu jako jedności. W związku z tym autor *Dziedzictwa cnoty* postanowił znaleźć nieco prostszą formułę. Uznał, że człowiek jest istotą, która opowiada historie, tworzy narracje. Tożsamość ma właśnie taki narracyjny charakter. Czyli tworzymy siebie poprzez opowiadanie sobie siebie. Na pytanie: kim jesteś?, można odpowiedzieć zgodnie z opracowanym wcześniej formularzem zawierającym kategorie takie, jak np. pochodzenie, narodowość, miejsce urodzenia itp. Jednak to są tylko zewnętrzne okoliczności. Jeżeli jednak chcemy podejść do tego pytania wychodząc od naszego doświadczenia nas samych, zaczynamy opowiadać historię. Oczywiście w praktyce to będą różne historie, ponieważ tworzymy różne narracje w zależności od okoliczności – inaczej taka narracja będzie wyglądała na egzaminie, inaczej opowiadana znajomym, a inaczej osobom bliskim. Pomimo tego, że historie będą się różnić, zarazem będą się też jakoś dopełniały – dzięki nim możemy zyskać zaskakującą wiedzę o sobie samym. Wbrew pozorom, to nie jest takie oczywiste, kim jesteśmy. Jednak wielość narracji nie wystarcza. Istotne jest, aby były one organizowane wokół „ja”, tzn. poprzez wielość tych historii powinno wyłonić się „ja”.

Jeżeli tak się nie stanie, pojawia się patologia – możliwy rozpad osobowości.

Musimy pamiętać, że to paradygmat Kartezjański wyznacza tutaj normę. Wedle Kartezjusza „ja” to zintegrowany, niepodzielny podmiot. Jeżeli człowiek wypadnie poza ten schemat poprzez rozpad osobowości, będziemy mieli do czynienia ze schizofrenikiem. Schizofrenia to sytuacja, w której historie zaczynają panować nad osobą.

Wydaje się, że wszyscy mamy doświadczenie narracyjnego tworzenia samych siebie – osiągnięcia pewnej jedności poprzez wielość.

Anthony Giddens opracował koncepcję, która będzie przede wszystkim akcentowała krytykę przekonania, że tożsamość jest czymś naturalnym. Przeciwnie, Giddens twierdzi, że tożsamość jest tworzona refleksyjnie. Autor ten zauważa także, że współcześnie tworzenie tożsamości włączone jest w procesy globalizacyjne. Dzieje się tak dlatego, że niebagatelną rolę w konstruowaniu tożsamości odgrywają media. Czyli nie jest już tak, jak twierdził MacIntyre, że tworzymy narracje w oparciu o literaturę czy toposy klasyczne. W czasach Giddensa, czyli naszych czasach, tworzymy samych siebie w oparciu o wzorce zaczerpnięte z Internetu, które włączają w nasze życie kontekst globalny. W efekcie zaczynamy inaczej siebie pojmować. Jeżeli jest tak, że człowiek refleksyjnie kształtuje swoją tożsamość, to jest ona do pewnego stopnia kwestią wyboru, jest naszym refleksyjnym projektem. Sądzę, że można to porównać do sposobu działania facebooka. Państwo, którzy mają swoje konta na facebooku, tworzą pewną wizję samych siebie, być może niejednokrotnie starając się wyrażać siebie, niemniej z pewną świadomością kreacji własnej postaci.

Chciałabym zaproponować państwu jeszcze dwie koncepcje. Pierwsza, autorstwa Margaret Mead, może nie należy do najnowszych i wpłynęła raczej na starsze pokolenia. Jak być może państwo wiedzą, zmarła ona w 1978 roku. Niemniej, jak sądzą, jej koncepcja wciąż zachowuje pewną aktualność, ponieważ pokazała ona, że pomiędzy generacjami nastąpiła przerwa, która ma charakter zerwania tradycji. Kiedyś starsze pokolenia przekazywały wiedzę i doświadczenie młodszemu pokoleniu faktycznie będąc ich źródłem dla młodych. Obecnie to jest już niemożliwe, ponieważ młodsze pokolenia dysponują wiedzą niedostępną dla starszego pokolenia. Z drugiej strony, młodsze poko-

lenia nie są już w stanie zaczerpnąć ani nawet zrozumieć doświadczeń poprzedniej generacji, ponieważ nie łączy nas już wspólny język. Język zmienił się na tyle, że trudno o przestrzeń wspólnych znaczeń. Wiąże się z tym, rzecz jasna, pewne niebezpieczeństwo, ponieważ trudno tu o zrozumienie charakteru pewnych zagrożeń, które nie były udziałem młodych ludzi, ale wydarzyły się chociażby w XX wieku. Zwyczajnie przestano się bać pewnych zjawisk, nie postrzegając ich jako potencjalne źródła niebezpieczeństwa. To jest, jak sądzę, bardzo ciekawa diagnoza wskazująca na zerwanie ciągłości i niemożliwość porozumienia ze względu na brak wspólnego języka. Ten proces zaczyna się już w 1968 roku, dlatego Margaret Mead może o tym napisać. Proces ten nie tylko się nie zatrzymał, ale można raczej dostrzec jego przyspieszenie, ponieważ jest on związany z postępem technologicznym. Technologia wytwarza nowe przestrzenie działania oraz związane z tym umiejętności i znaczenia, niedostępne dla starszego pokolenia. To z kolei powoduje, że tracą oni autorytet, także moralny, gdyż nie potrafią oni sprawnie poruszać się w świecie, który tworzy się za sprawą technologii. To jest oczywiście bardzo groźne.

Ponowoczesność pojawia się jako refleksja nad niepokojami i zmianami targającymi świat nowoczesny. Tożsamość z tej perspektywy przestała być postrzegana jako źródło jedności, ale raczej przestrzeń, w obrębie której pojawia się różnica. To oczywiście powoduje, bo musi spowodować, destrukcję dyskursu filozoficznego i filozofii. Z dotychczasowych narzędzi, którymi posługiwała się filozofia, zostaje metafora, aluzja, pewne intuicje. Jedyne, co się broni jako konkret, to tekst. Jednak nie dowolny tekst, ale tekst, w którym można wszystko wedle uznania przedstawiać, rozbijając na czynniki pierwsze. To nie będzie już tekst skonstruowany klasycznie, w którym mamy początek, środek i koniec oraz argumentację, czyli skonstruowane rozumowanie. Wszystkie elementy, z których składa się tekst, zostają tu zrównane, przestaje obowiązywać hierarchia, nie ma autorytetu. Początek nie rządzi już końcem, nie decyduje o tym, do czego w tekście dojdziemy. Oznacza to, z jednej strony, niezwykłą dowolność, ale jednocześnie, z drugiej, niesłuchaną dyscyplinę, ponieważ istotnym jest, żeby zrozumieć jak gra różnica i pokazać to poprzez tekst. Wbrew pozorom do myślenia o tekście w ten sposób i tworzenia zgodnie z tymi postulatami

mi, trzeba mieć naprawdę głęboką wiedzę, i to metafizyczną, chociaż Derrida na swój sposób się przed tą konstatacją bronił.

W ponowoczesności na głównego apostoła i filozofa wyrasta Nietzsche. W jego twórczości zawarte są już pierwsze elementy i antycypacje, do których filozofowie ponowoczesności będą się odwoływać. Dedukcja wraz z założeniem istnienia aksjomatów myślenia zostaje zastąpiona przez nieciągłość. Niemniej mimo całego dekonstrukcyjnego potencjału, zostaje zachowana zasada niesprzeczności. Niezależnie od tego, jakiej byśmy dekonstrukcji nie dokonywali, musimy pamiętać o tym, że coś musi zostać przedstawione, przekazane. O tyle, o ile uznamy, że piszemy tylko dla siebie, nie ma żadnego znaczenia, czy zostanie zachowana spójność. Oczywiście wtedy po prostu możemy grać na sprzeczności. Jednakże różnica przejawiająca się jako sprzeczność nie może być jedyną wartością filozofowania.

Pytaniem, którym chcę zakończyć część wykładową, jest wątpliwość: co nam z tego pozostało po krytyce dokonanej przez ponowoczesność? Proszę zwrócić uwagę, że my jesteśmy już w post-postnowoczesności albo we wczesnym, nowym okresie późnej nowoczesności, ponieważ ponowoczesność, postmodernizm to jest faza zamknięta.

Potem pojawia się cała fala refleksji i krytyki wyrastającej z prac postmodernistów. Za przykład można uznać to, co robi Michel Foucault, choć już na innym polu, związanym z filozofią polityczną. Myśliciel ten opisał tło, w którym powstał postmodernizm, tj. zmiany form władzy i zmiany form podmiotowości. Określił nową formę władzy zwaną biopolityką. Rozwiązania te staną się ważne i to na różnych polach związanych z estetyką, polityką, naukami społecznymi a nawet kognitywizmem.

Powiedzieć można, że postmodernizm zostaje przepracowany, ale niejako w dwóch kierunkach. W jednym, zaproponowanym przez Foucaulta oraz w drugim wyrastającym z krytyki ujęć tożsamości, które poprzez odrzucenie tych koncepcji poszukują teraz na nowo możliwości ustanowienia twardej tożsamości. Wszystkie te koncepcje filozoficzne, niesłuchanie wysublimowane pojęciowo, znajdujące się na najwyższym poziomie filozoficznej abstrakcji i spekulacji – obecnie stanowią zamkniętą formułę filozoficzną. Trzeba przyznać, że w niewielkim stopniu zmieniły sposób myślenia społeczeństw. Być może

wpłynęły na zasadę tolerancji, otwartości na inne tożsamości, na to, że figura innego to jest coś, co nabiera znaczenia. Te elementy zostały przepracowane refleksyjnie przez postmodernizm, a potem przepracowane i niejako zutylizowane przez system, media, edukację oraz kulturę masową i w pewnym stopniu osadziły się w potocznym myśleniu. Jednak mimo utrzymywania się tego trendu nadal towarzyszy nam potrzeba określenia tego, kim jesteśmy. To pytanie nie zniknęło i nadal jest ważne, stąd pojawia się potrzeba odrzucenia wszystkich tych post i postpostmodernistycznych koncepcji i powrotu do kartezjańskiej normy twardej tożsamości albo pomysł powrotu do heglowskiego „my”, tj. poprzez poszukiwanie odpowiedzi na pytanie, kim jesteśmy i jak się rozwijamy. Czyni to m. in. Foucault poprzez krytykę współczesnego społeczeństwa traktowanego coraz bardziej jako populacja i masa.

W A R S Z A T A T Y

Chcę Państwu teraz zaproponować, jako punkt wyjścia do dyskusji, rozważań i analizy następującą kwestię: czy możliwy i potrzebny jest dzisiaj powrót do twardej tożsamości?

Innymi słowy, czy porzucenie ponowoczesności, ponowoczesnego stosunku do tożsamości jest zasadne?

Wpływowy amerykański myśliciel Allan Bloom przedstawił krytykę koncepcji postmodernistycznych [*Umysł zamknięty* – przyp. red.]. Zwrócił uwagę na stopień „zarażenia” uniwersytetów amerykańskich ideologią i filozofią ponowoczesności, przedstawiając ją jako rodzaj choroby kulturowej. Takie przejawy ponowoczesności jak relatywizm, nowe traktowanie demokracji, równość, utrata elitarnego charakteru kultury i wartości Bloom postrzega krytycznie, uznając je za zagrożenie i bardzo niebezpieczną tendencję. W ramach swojej krytyki ponowoczesności Bloom wchodzi, niejako naturalnie, w polemiczną dyskusję z koncepcją społeczeństwa otwartego, jaką w 1945 roku przedstawił Karl Popper [*Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie* – przyp. red.].

Koncepcja społeczeństwa otwartego, liberalnego miała osłabić i zniwelować zagrożenie ponownym totalitaryzmem i wynikała

przede wszystkim z doświadczenia faszyzmu i nazizmu. Dodam, że nie zdawano sobie wtedy jeszcze w pełni sprawy z równie katastrofalnych następstw stalinizmu. Po II wojnie światowej idea społeczeństwa otwartego realizowana była w praktyce politycznej demokratycznych państw zachodnich, choć z mniejszym lub większym powodzeniem i przez dłuższy czas nie była fundamentalnie podważana. Wraz z Bloomem pojawia się teza, że koncepcja liberalnego, demokratycznego, otwartego i egalitarnego społeczeństwa doprowadziła do wytworzenia się negatywnej zmiany w świadomości indywidualnej i społecznej – umysłu zamkniętego. Zamknięty umysł jest między innymi konsekwencją sposobu kształcenia, jaki przyjęto na amerykańskich uniwersytetach, gdzie odrzuca się wartości i kategorię prawdy jako zasadę dociekań naukowych i sensu życia człowieka na rzecz promowania relatywizmu kulturowego i etycznego. Według Blooma, doprowadziło to do fałszywej otwartości. Bowiem jeżeli jesteśmy otwarci na wszystko, to znaczy, że nie cenimy tego, z czym się stykamy, nie określamy tego, co jest naprawdę cenne, nie wprowadzamy hierarchii. Wartości wymagają hierarchii. Trzeba dodać, iż tezy Blooma są silnie osadzone na chrześcijańskim gruncie, gdzie wiara i istnienie bytu absolutnego są czymś niesłychanie istotnym.

Bloom charakteryzuje tutaj zamknięty umysł amerykańskiego studenta. Umysł ten jest: [...] *sympatyczny, bierny, egocentryczny i egalitarny*[...].

Proszę zwrócić uwagę na określenie „sympatyczny”. Ma być sympatycznie i jest to sposób myślenia, który jest, według Blooma, charakterystyczny dla nowej kultury i związanej z nią poprawności politycznej. Mamy być mili dla innych, nawet jeśli coś nam się nie podoba, nawet jeśli inni robią coś, co nie zgadza się z naszymi normami i dobrym wychowaniem. Nawet wtedy nie mówimy tego głośno i staramy się wycofać, zaakceptować to lub udawać, że to nam nie przeszkadza. Wtedy jesteśmy dobrze postrzegani.

Również kolejny element, na który Bloom wskazuje, jest tutaj bardzo ważny. Zauważa, że w nowym kanonie lektur, dobranym – nie inaczej – pod kątem „sympatyczności” i poprawności politycznej, nie ma tekstów, gdzie wyraźnie pojawia się hierarchia. Oznacza to, że literatura utraciła swoją normatywną wartość i przestała wyznaczać wzorce.

Cytuję Blooma: *Zaniechanie lektury dobrych książek osłabia ich zmysł widzenia i umacnia w przekonaniu, że nie istnieje nic oprócz tu i teraz.*

Niezależnie od analiz Allana Blooma, Harold Bloom, który był wybitnym literaturoznawcą amerykańskim, zaproponował kanon literacki, tj. zbiór najbardziej wartościowych tekstów do opanowania, właśnie taki *western canon*.

Kanon taki ma świadczyć o istnieniu kanonu dzieł literackich, które stanowią podstawę cywilizacji i kultury zachodniej. Kanon byłby czymś, wokół czego trzeba by odbudować tożsamość w obrębie naszej kultury.

Mam teraz do Państwa następujące pytania:

Po pierwsze, co to jest tożsamość kulturowa?

Po drugie, czy można odtworzyć, zrekonstruować zachodnią tożsamość kulturową i czy w tożsamości kulturowej mieści się tożsamość filozoficzna?

Czy w ogóle można o tożsamości w samej filozofii mówić?

Zacznijmy od pierwszego pytania – czy istnieje coś takiego jak tożsamość kulturowa?

Mateusz: Moim zdaniem tożsamość kulturowa jest charakterystyczna dla danej narodowości, jest wynikiem tradycji danego państwa, narodu, jego historii...

BM: Czy Pan się z tym zgadza?

Uczestnik1: Wydaje mi się, że i poczucie obywatelstwa, tożsamości narodowej musi mieć gdzieś swoje źródło i trzeba szukać dalej, szukać samego rdzenia tej tożsamości. Tożsamość kulturową można by określić jako własną samowiedzę kultury, czyli jej wiedzę na swój własny temat.

Uczestnik2: A ja myślę, że kultura może nas kształtować na tyle, na ile ją poznamy i dopuścimy do siebie. Są rzeczy, które mogą nam się w rodzimej kulturze nie podobać i bardziej możemy interesować się i inspirować innymi kulturami. To zależy od naszego wyboru, od naszej zgody na to, jaka kultura ma nas kształtować.

Uczestniczka1: Tożsamość kulturową rozumiem raczej jako cechę wspólną coś, co łączy kultury tego samego kręgu. W przypadku kręgu zachodniego tą cechą wspólną jest to, że wywodzą się ze wspólnego pnia kulturowego. Wydaje mi się, że przez długi okres polskiej kultury tą tożsamością było chrześcijaństwo i z mojej perspektywy, choć jest to perspektywa osoby niewierzącej, chrześcijaństwo wciąż może być źródłem polskiej tożsamości kulturowej. Pomimo tego, że sama nie identyfikuję się z tożsamością chrześcijańską, to dostrzegam jej silną obecność, darzę ją szacunkiem i doceniam jako źródło etyki i prawa.

Uczestniczka2: Przede wszystkim dzisiaj kulturę tworzą duże zbiorowości oraz sposób pojmowania tożsamości przez same jednostki. Jesteśmy w takim momencie, że sami tworzymy tożsamość kulturową. W kontekście kultury Zachodu to może być chrześcijaństwo, ale równie dobrze to mogą być inne, zupełnie różne rzeczy. To kwestia odczucia „ja” w kontekście „my”. Dla mnie tożsamość kulturowa to poczucie jednostki i to jak ona sama identyfikuje się i tworzy swoją wizję szczęścia.

Uczestnik: Dla mnie tożsamość kulturowa jest czymś wtórnym, obcym, wręcz sztuczny. Jest identyfikowaniem się tylko z jednym, wybranym katalogiem wartości z danego kręgu kulturowego i obojętność na całe pozostałe bogactwo, zróżnicowanie innych kultur czy inne aspekty tej samej kultury, które nie mieszczą się w ramach twardej tożsamości. Obojętność, a nawet negacja „innego”, by jeszcze bardziej wzmocnić swoją tożsamość. W związku z tym nie jestem pewien, czy w tworzeniu silnej tożsamości kulturowej jest jakikolwiek aspekt pozytywny.

BM: Trafnie pan określił rzeczywisty i niepokojący problem, jaki jest związany z tożsamością kulturową.

Kultura nie pojawia się tak sama z siebie, to są jednak wysiłki, ruch jednostek. Zastanówmy się jak to się zaczyna, to znaczy w Grecji, jeśli mówimy o Zachodzie. Także w kontekście roli i znaczenia chrześcijaństwa, które nie mogłoby się teoretycznie określić, gdyby nie filozofia grecka.

Uczestniczka: Oczywiście, np. św. Augustyn...

BM: ...albo Ojcowie Kościoła wcześniej. Chrześcijaństwo w wymiarze teologicznym powstaje w określonym środowisku i przez to zyskuje postać, która później zyska wymiar racjonalny dzięki filozofii św. Tomasza. Jednak tak naprawdę początki sięgają antycznej Grecji. Tam się pojawiają elementy, które będą decydować o tym, że Grecy zaczynają się odróżniać od innych. Różnica między Grekami a innymi ludami zasadza się m.in. na tym, że potrafią to wyrazić, ująć problem tożsamości i wyrazić ją w mowie. To nie jest tylko poczucie inności, to jest umiejętność pokazania, czym się różnimy. Tak powstaje kulturowa tożsamość. Jeżeli przypomnimy sobie Homera, np. *Odyseję*, to wojna trojańska stanowi wielkie doświadczenie historyczne Greków, które pozwala im poczuć się Grekami. Te małe, niezależne i permanentnie skłócone greckie polis, dopiero poprzez wojnę trojańską stają się „my” jako Grecy. W wędrowce Odyseja bardzo dobrze to widać. Kiedy Odyseusz styka się z potworami, z cyklopami, to wytwarza się wobec nich radykalna opozycja wśród Greków i przy tej okazji zostaje wyartykułowany zestaw cech, które całą grecką wiedzę i tożsamość określają. To jest system polityczny, to są wspólne wartości wynikające ze wspólnych zgromadzeń, umiejętność uprawy roli i komunikacja osiągnięta dzięki zaawansowanej sztuce żeglugi. To są cztery elementy samowiedzy Greków, które przedstawia Homer. Oni się w ten sposób określają i to jest ciekawe, że my dzisiaj patrzymy na Greków jako na twórców filozofii, tego sposobu tworzenia samowiedzy. Grecy, według Homera, widzą siebie jako ludzi przemyślnych, zdolnych w sztuce, w szczególności w sztuce technicznej, w zręcznym opanowywaniu różnych technik (*techné*), wypracowania i nadania doskonałej formy pewnym umiejętnościom. To ich we własnym przekonaniu wyróżniało. Tak się tworzy samowiedza grecka.

I teraz *techné* jako zbiór umiejętności oznacza także pewne urządzenie świata. Filozofia przychodzi później i przenosi te umiejętności na kolejny poziom. Czyli obok poezji pojawia się filozofia, a więc określony sposób myślenia. Niesłuchanie istotnym elementem każdej z kultur europejskich zostaje ten element, w którym samowiedza zostaje pojęciowo ujęta i dzięki temu możliwa do rozpowszechnienia. W tym wypadku rozwój języków narodowych jest bardzo ważny jako nośnik rozpowszechnienia. Tak samo publiczna oświata czy pewne

elementy związane z oświeceniem z czasem stają się czymś, co jako kanon wykształcenia, będzie istotnym elementem kształtowania tożsamości. Język i system kształcenia, w którym podstawą tego rodzaju tożsamości staje się kanon literacki.

I współczesnym problemem tożsamości jest to, że utraciliśmy pewność, co należy do kanonu literackiego, co nas w tej literaturze będzie stanowić.

Czy Państwo umieliby wymienić takie dzieła, które mogą dziś tworzyć, kreować tożsamość?

Uczestnik: W polskiej kulturze *Pan Tadeusz*.

BM: I co Państwo na to? *Pan Tadeusz* podstawą kulturowej tożsamości Polaka?

Uczestnik: Chyba to zbyt anachroniczne...

BM: Czy to jest tak, że mamy tożsamość anachroniczną i nowoczesną?

Uczestnik: Wydaje mi się, że tożsamość rozwija się i że tożsamość XVIII wiecznego Polaka nie będzie już tą samą tożsamością, co tożsamość nasza.

Uczestnik: Inaczej czytało się tę książkę jak ona powstała, a inaczej się ją odbiera w dzisiejszych czasach. Inne się ma uczucia podczas lektury i nie można w pełni zrozumieć, jak kiedyś ten tekst był naturalnie interpretowany.

Uczestniczka: Zdecydowanie *Pan Tadeusz* jest napisany pięknym językiem polskim i to jest bardzo istotne. Właśnie to można zaliczyć do kanonu, choć z drugiej strony piękna polszczyzna pojawia się w bardzo wielu dziełach i trudno przewidzieć, na ile współcześnie żyjący ludzie są w stanie dostrzec i docenić to piękno, są w stanie je odczuć i przejąć się nim. Być może współcześni w przypadku *Pana Tadeusza* dzieło to odrzucą jako przebrzmiałe i niezrozumiałe. Podobnie np. z trylogią Sienkiewicza.

Uczestniczka: *Pan Tadeusz* zawierał ocenę ówczesnej sytuacji politycznej, ocenę i charakterystykę postaw, takich jak bonapartyzm, które wydają się nam archaiczne czy naiwne.

BM: A jak Państwo odbierają hymn?

Grupa:

- Trochę się w nim odnajdujemy, ale jednak nie do końca.
- Możemy go rozumieć inaczej niż wtedy, gdy został napisany.
- Hymn zawiera wartości, tj. jest wyrazem wartości, które przez wieki, aż do dziś, są specyficznie polskie, np. Bóg, honor, ojczyzna.

BM: A może *Pan Tadeusz* jest za długi po prostu?

Grupa:

- *Pan Tadeusz* niewątpliwie stanowi arcydzieło polskiej kultury, ale jako pewien symbol przeszłości jako dzieło, które oddaje ówczesną kondycję polskiego społeczeństwa i jest jednym z filarów polskiej kultury. Problem jest tylko taki, że kultura pędzi do przodu.
- A moim zdaniem każdy dziś ma inne, subiektywne preferencje i dlatego trudno by było uzgodnić jakiś jeden kanon.
- Są rzeczy wspólne, które nas łączą, ale jest mocno wątpliwe czy dana książka zawiera wartości dziś uniwersalne, istotne dla wszystkich zbiorowości.
- Można by stworzyć taki kanon łącząc to, co się „pokrywa” w kano-nach różnych mniejszych grup, tworząc to, co wspólne.

Uczestniczka: Stworzenie takiego kanonu w obecnych czasach jest czymś bardzo abstrakcyjnym i zadaniem sprzecznym samym w sobie, ponieważ razem z rozwojem myśli liberalnej, rozwojem wewnętrznego „ja”, poczucia indywidualności, wyznajemy różne systemy wartości i mamy inne spojrzenie na świat. To, co jednej osobie wydaje się być tożsamym z rodzimą kulturą, dla kogoś innego jest czymś innym. Każdy z nas poprzez to, jak się wysławia, a nawet poprzez to, co myśli, w pewien sposób tworzy swoją własną kulturę, stwarza pewien typ kultury, choć niekoniecznie mający swoich wyznawców czy naśladowców. Pojawia się też problem interpretacji – każdy odbiera inną kulturę i kulturę innego przez swój własny filtr, własne odczucia i mogą pojawić się negatywne czy fałszywe interpretacje. Dochodzi do paradoksu – każdy tworzy kulturę i każdy odmiennie odbiera daną kulturę. W efekcie często ma miejsce błędne zrozumienie jakiejś kultury przez resztę społeczeństwa czy odbiorców i odrzucenie jej.

Uczestniczka: Uważam, że jest bardzo ważne zapoznanie się z kano-nem dzieł ważnych także w przeszłości, by czegoś nie zatracić, nie za-

pomnieć całkowicie o dawnym kodzie kulturowym, by wiedzieć skąd wzięła się, np. polskość. By stało się to także zrozumiałą częścią współczesności.

Uczestnik: A ja chciałem się dowiedzieć, jaki jest cel zastanawiania się nad takim kanonem. Padło wiele propozycji, wiele głosów. Chciałbym wiedzieć czego mam się nauczyć, jakich wartości, jaki to ma cel poza samą kulturą?

Uczestniczka: Gdyby chodziło o samą kulturę, to mógłbyś po prostu przeczytać jakieś książki po polsku. W kanonie chodzi o to, że czytając go zdajesz sobie sprawę, na czym zbudowana jest kultura, w której żyjesz, poznajesz jej strukturę. Po przeczytaniu masz świadomość, że to jest coś, z czym możesz się identyfikować. Wtedy masz wybór i powinien to być tak dobrane dzieła, żebyś poczuł, że chcesz się zdecydować na „tak”, że chcesz przystąpić do wspólnoty.

Proces ten tak naprawdę oznacza, co najmniej, trzy decyzje. Po pierwsze, że chcesz się zapoznać z kanonem, po drugie, że chcesz kontynuować poznawanie, wgryźć się w to, a na końcu, czy identyfikujesz się z tym, czy nie.

Uczestniczka: To ja spróbuję ująć temat trochę inaczej. Wydaje mi się, że z jednej strony jesteśmy liberalni, otwarci na wszelką kulturę, a z drugiej – istnieje zamknięty, populistyczny punkt widzenia, pełen ksenofobii i megalomanii, tkwiący przy starej koncepcji – Polska jako przedmurze chrześcijaństwa. To są dwie półkule, dwa bieguny, które cały czas ze sobą walczą i próbują w jakiś sposób koegzystować, ale to jest bardzo skomplikowane. I ten podział jest w nas, jest w społeczeństwie.

Uczestniczka: Istotnym problemem jest to, co różne ważne osoby zalecają nam, co mamy czytać, w co mamy wierzyć i duża część społeczeństwa nie przejmuje się tym, że jest to nam narzucane bez możliwości zadawania pytań i nie wnika w to, dlaczego akurat tak, a nie inaczej. A jak mówił mój dziadek, osoby, które nie zadają pytań, nie myślą. I moim zdaniem powinniśmy zadawać pytania, zastanawiać się dlaczego tak się rzeczy mają i chcieć to zmienić.

Niestety takich osób jest coraz mniej, a większość chce żyć w tym, co jest zastane, nie zwracając uwagi, dlaczego tak jest. Żyją bezrefleksyj-

nie, bo tak jest łatwiej. A przecież nie zawsze powinno chodzić o to, by było łatwiej...

Uczestnik: Odnosząc się do wypowiedzi jednego z kolegów. Trzeba się przyjrzeć jak historycznie ewoluował kanon literatury, jak interpretowano znaczenie np. *Pana Tadeusza*, prześledzić na przestrzeni wieków wypowiedzi, dyskusje naukowe, publicystyczne i prasowe na dany temat, prześledzić jak to się czasem zmiennie z modami krystalizowało, by dotrzeć, wykrystalizować dzisiejszy kanon literacki.

Uczestnik: Zrozumiałem z Twojej wypowiedzi, że chodzi o to, by poznać procesy, które już kiedyś były, nauczyć się czegoś z poprzednich wieków. Tak? Ja jednak dochodzę coraz bardziej do wniosku, że historia jest w tym niepotrzebna, że żyjemy w czasach, w których nie ma zbyt wielu analogii do takich cywilizacji, jakie znamy z historii. Żyjemy w czasach w płynnej nowoczesności. Nie wydaje mi się, że historia może nam w czymkolwiek pomóc albo gdziekolwiek nas doprowadzić

Uczestniczka: Moim zdaniem historia cały czas się powtarza. Może nie we wszystkich przypadkach, ale gdybyśmy zwrócili uwagę na to, co działo się wcześniej, jakie popełniono błędy, jakie to miało konsekwencje, to możemy odnaleźć wiele analogii historycznych zdarzeń w naszych czasach. Jeśli wyciągniemy wnioski, możemy uniknąć wielu tragedii i błędów, także obecnie. Więc może jednak nie wszystko musi się powtórzyć.

Uczestnik: Społeczeństwo współczesne jest zupełnie inne, choćby w warstwie obyczajowej. I dlatego historia może nam trochę pomóc, ale tylko trochę i idąc za jej przykładem nie wiem, czy wyjdziemy na tym dobrze.

BM: Proszę państwa – wróćmy jeszcze do Blooma...

Uczestnik: Jeszcze tylko jedna, moim zdaniem, ciekawa kwestia. Uważam, że historia nie musi określać tego, co jest teraz, ale możemy odnosić to, co się stało w historii, do teraźniejszości. Na przykład, czytając tekst kultury np. Księgę Wyjścia, możemy zobaczyć jak Izraelici wędrując przez pustynię przeżywają zmienne stany emocjonalne od pewności do zwątpienia i możemy to odnieść do naszej duszy, że też

mamy jakieś wzloty i upadki, bo nie mamy doskonałej natury. W taki sposób historia może nam dać zrozumienie teraźniejszości.

BM: Chcę teraz odnieść się do Państwa pytań, a w szczególności do wątpliwości, co do sensu istnienia kanonu kulturowego i literackiego, do pytania, po co?

Chcę odpowiedzieć za Allanem Bloomem. Chodzi o to, by wrócić do koncepcji kulturalnego człowieka. Koncepcja kulturalnego człowieka jest tym istotniejsza na tle pojawiającego się poczucia kryzysu, czegoś, o czym pisał Ortega y Gasset – umasowienia społeczeństwa, zaniku elit. Kryzys sprawia, że ludzie stają się podatni na manipulację, stają się masą, która na różne zdarzenia reaguje bardzo emocjonalnie. I to jest społecznie bardzo groźnie, gdyż te emocje są bardzo chwiejne, są nie do przewidzenia, co stwarza zagrożenie i niestabilność dla wszystkich. Ludzie przestają mieć poczucie odpowiedzialności za cokolwiek, a jednocześnie znikają autorytety.

A to, do czego Bloom próbował namawiać, to jest do tego, by powrócić do odpowiedniej roli wykształcenia, które, siłą rzeczy, będzie generowało elity..

Proszę pamiętać, że wynalazek racjonalizmu, który staje się podstawą wykształcenia i staje się też podstawą oświecenia, to przekonanie, że ludzie są równi pod względem racjonalności i można im wszystko przekazać i, że oni wszyscy w ten sam sposób rozumieją i przyswoją przekaz. Sądzę, że to jest właśnie jeden z oświeceniowych mitów, który doprowadził do zaniku kultury wysokiej.

I co Państwo o tym sądzą?

Uczestniczka: Sądzę, że kultura i wykształcenie ma dawać oparcie, kształtować, wychować w taki sposób, abyśmy poznali zasady, którymi mamy się kierować w życiu, które będą naszym drogowskazem. Jednak mamy teraz tyle źródeł różnych wartości, m.in. Internet i wszystko tak szybko ewoluuje, że nie wiadomo czy dawne wychowanie, książkowe zasady, mają jakiś sens w czasach współczesnych, czy człowiek moralny w dawny sposób, odnajdzie się jeszcze w społeczeństwie współczesnym?

Uczestnik: Wspomniała pani o tym, jak dużym problemem jest to, że większość młodych ludzi zbyt łatwo ulega wpływom opinii publicz-

nej, mediów i nie myśli w sposób niezależny i samodzielny. A ja mam wrażenie, że gdybyśmy mieli wiedzę i odpowiednie doświadczenie, to dowiadując się o wydarzeniach na świecie, moglibyśmy wysnuć wnioski i sformułować własne zdanie, a nie powtarzać bezrefleksyjnie opinie innych osób. Moglibyśmy wtedy na nasze indywidualne potrzeby wysnuć wnioski z historii kultury. Najczęściej jednak zamiast wiedzy otrzymujemy uproszczoną wersję tak, by łatwo ją było przyjąć i myśleć w podobny, uproszczony i zestandaryzowany sposób.

Uczestniczka: Przecież każde zdanie, które wypowiadamy, jest naszym zdaniem. Kwestia tego, co jest subiektywne, a co obiektywne, jest skomplikowana zarówno jeśli chodzi o media, czyli czwartą władzę, jak i wtedy, gdy chodzi o każdego z nas z osobna. I trudno jest wytworzyć coś, co jest całkowicie niezależne, wyrazić zupełnie niezależną i niepowtarzalną opinię, choć każdy ma własną rację, prawdę i coś z tym trzeba zrobić...

Uczestniczka: Chcę się odnieść do wypowiedzi koleżanki. Moje pytanie jest takie. Jeżeli człowiek nie poradzi sobie wychowując się i edukując na przebrzmiałych rzeczach, to jakim cudem ty dajesz sobie radę? Bo szkoła, to jest Biblia, mitologia, ale także dziedziny z XX wieku, ale jednak znalazłaś się w takim miejscu jak to tutaj, więc wydaje mi się, że jakoś dajesz radę.

Uczestniczka: Sądzę, że klasyczne wykształcenie, kanon z dawnych wieków, na pewno jest ważny, ale nie przygotowuje nas do życia współczesnego. Żeby naprawdę się dobrze poruszać we współczesnym społeczeństwie, trzeba mieć głównie kontakt z kulturą współczesną.

Uczestniczka: Tylko czy to jest możliwe i potrzebne. Znam wiele osób, które zapoznają się, co najwyżej, z tym, co jest w szkole, i nie wykraczają poza to, a w szkole kultura współczesna jest niemal nieobecna, jednak potem te osoby dobrze dają sobie radę w życiu.

Uczestnik: Mi się wydaje, że kultura i tradycja klasyczna są potrzebne, bo gdyby skupić się tylko na kulturze współczesnej, to ona jest niezrozumiała bez świadomości historycznej. Tak jak nie da się pojąć kubizmu bez znajomości Tycjana, tak jak nie da się pojąć Heideggera bez znajomości Kanta, tak samo cała przeszłość jest swego rodzaju wpro-

wadzeniem do współczesności, której nie da się pojąć bez znajomości jej filarów. A ta przeszłość to właśnie filary współczesności.

BM: Ale czy sądzicie państwo, że potrzebne są elity intelektualne?

Uczestniczka: Myślę, że jak najbardziej. Potrzebny nam jest kanon, byśmy sami wiedzieli jak było i jak jest.

BM: To może już na zakończenie, proszę państwa. Ten kanon nie jest nam potrzebny, jak sądzę, by wiedzieć jak było. Ten kanon jest potrzebny, by budować wspólnotę dzisiaj.

Bo tam w tym kanonie mamy też kanon filozoficzny – tam jest cała siatka pojęciowa, której zrozumienie jest potrzebne, by ludzie mogli się porozumieć na pewnym poziomie. To nie jest tak, że każdy z nas ma własną kulturę, bo kultura tworzy się między nami. Jeżeli się nie będziemy mogli porozumieć, jeżeli każdy będzie mówił swoim językiem, to wtedy rzeczywiście zostanie nam tylko kontakt z telewizorem. I słuchanie. Jeżeli państwo chcą mówić, porozumiewać się z innymi, to musicie sięgnąć tam, gdzie to zostało utworzone. I to jest oczywiście skomplikowane przejście, to są kolejne translacje. Jest translacja greki w łacinę, potem łaciny na języki narodowe. Te pojęcia są jak kamyczki. Trzeba je teraz rozpuścić i zobaczyć, jakie tam tkwią doświadczenia tych, którzy je kiedyś tworzyli. Ale albo będziemy się tymi kamyczkami obrzucać, albo spróbujemy zobaczyć, czy one nas mogą łączyć. Bo kamień filozoficzny właśnie na tym polega, że możemy go teraz rozkruszyć i się nim podzielić, a nie tylko odrzucać.

WPROWADZENIE DO METAFIZYKI LEIBNIZA

Opowiem Państwu o podstawowych zasadach systemu metafizycznego Leibniza. Na pewno nie obejmę tutaj wszystkich aspektów tego systemu z tej prostej przyczyny, że jest on niezwykle rozbudowany. Przede wszystkim Leibniz modyfikował go przez całe swoje życie i w efekcie nie stworzył jednego systemu, lecz przynajmniej dwa, które w dodatku są ze sobą sprzeczne. Mówi się o tzw. *filozofii oficjalnej* ogłaszanej dla publiczności, która obejmuje twierdzenia tak znane, jak teza o doskonałości stworzenia. Rozwijał też tzw. *filozofię nieoficjalną*, niedostępną dla szerokiej publiczności. Leibniz wysyłał fragmenty traktatów stanowiących część tej nieoficjalnej filozofii specjalistom, takim jak np. Arnauld, z którymi prowadził dyskusje korespondencyjne na ich temat. Postawić należy pytanie: jak te dwa systemy – oficjalny i nieoficjalny – mają się do siebie? Uważa się powszechnie, że ten oficjalny jest trochę takim systemem z przymrużeniem oka. I to ten nieoficjalny system stanowi fundament właściwej filozofii Leibniza.

Dzisiaj przybliżę Państwu ów nieoficjalny system, choć w pewnym momencie postaram się też naszkicować relacje, jakie zachodzą między tymi dwoma systemami i podejściami. Chcę podkreślić, że nie jest możliwe w trakcie naszego spotkania w pełni omówić zasady filozofii Leibniza, między innymi dlatego, że pisał on bardzo dużo. Na tyle, że do tej pory tj. do roku 2016 nie zdołano opublikować wszystkiego, co napisał. Oblicza się, że w ciągu całego życia napisał ponad 200 tysięcy stron. Proszę sobie wyobrazić jak ogromna jest to ilość, jak gigantyczna liczba godzin pracy, jak imponująca i tytaniczna wydajność w podziale na lata. W zasadzie nieosiągalna dla zwykłego śmiertelnika. Na szczęście Leibniz nie był zwykłym śmiertelnikiem.

Monady – to jest coś, co wszystkim przychodzi do głowy, gdy słyszą o systemie Leibniza i ja Państwu nieco o monadach opowiem, w szczególności o kluczowym dla systemu Leibniza pojęciu substancji indywidualnej. Jak zacząć wprowadzenie do systemu Leibniza? To dobre

pytanie. Przez bardzo długi czas historykom filozofii wydawało się, że źródła filozofii Leibniza – jego metafizyki – tkwią w problemach związanych z fizyką XVII wieku. Uważano, że pojęcie monady, które jest tak naprawdę uszczegółowieniem pojęcia substancji, jest w gruncie rzeczy dopasowane do XVII-wiecznej fizyki. Przez długi czas to była dominująca interpretacja. Pod koniec wieku XIX, kiedy zaczęto publikować niedostępne wcześniej prace Leibniza, pochyłili się nad nimi ludzie bardzo wybitni tacy, jak na przykład Bertrand Russell i orzekli, iż ta dominująca interpretacja jest błędna. System Leibniza, w ich przekonaniu, miał swoje podstawy nie w jakiś akcydentalnych dyskusjach na temat natury ruchu czy innych zasad fizyki, tylko w logice. W logice czy ujmując to bardziej precyzyjnie, w pewnej teorii sądu. Obecnie uważa się powszechnie (jest to zgodne z tekstami i deklaracjami samego Leibniza), że punktem wyjścia dla jego systemu była teoria języka albo teoria sądu. Spróbuję Państwu tę teorię zarysować i potem wspólnie wywieść z niej to, co stanowi fundament metafizyki Leibniza.

Teoria sądu

Większa część życia Leibniza przypada na wiek XVII. Wiek XVII odziedziczył w spadku po starożytności i średniowieczu pewną teorię logiczną. W owym czasie była to przede wszystkim logika Arystotelesa. Obecnie logika ta uznawana jest za pewnego rodzaju ciekawostkę historyczną, gdyż zastąpiła ją nowoczesna logika, do której rozwoju zresztą Leibniz się przyczynił.

Na wstępie zaznaczę, że będę używał nazw „zdanie” i „sąd” zamiennie. Co oznacza, że jak powiem: „Warszawa jest stolicą Polski”, to będzie to zarówno zdanie, jak i sąd, choć należy zaznaczyć, że w wielu teoriach rozróżnia się zdania i sądy. Sądy są treściami albo znaczeniami zdań. My jednak nie będziemy tutaj wprowadzać tego rozróżnienia, co zresztą jest zgodne z dość nieporządnym posługiwaniem się tym terminem w filozofii XVII wieku. Tak więc w tej tradycji, do której Leibniz silnie przynależał, uważano, że wszelkie sądy, jakie można wygłosić, i wszelkie zdania, o których powiemy z grubsza, że mogą być prawdziwe lub fałszywe, mają pewną wspólną formę. W zasadzie wszystkie

sądy, jakie by Państwo przyjęli, można sprowadzić do pewnej formy podstawowej, którą jest forma podmiotowo-orzecznikowa. Co to znaczy i jak się to rozumie? Nie w sensie gramatycznym, ale logicznym! Mianowicie, jak mówimy, że każdy sąd albo każde zdanie, ma formę podmioto-orzecznikową, to mamy na myśli to, że możemy w każdym zdaniu wyodrębnić dwa oddzielne elementy. Po pierwsze element, o którym się coś orzeka. To coś nazywamy *podmiotem* w sensie logicznym. Drugi element czy część zdania to część, która coś orzeka albo mówi o podmiocie. Element ten nazywamy *orzecznikiem* w sensie logicznym. Gdyby wziąć przykładowe zdanie „Warszawa jest stolicą Polski”, to powiedzielibyśmy, że „Warszawa” jest podmiotem w sensie logicznym, bo coś o niej orzekamy, a „jest stolicą Polski” jest orzecznikiem w sensie logicznym, bo coś o tym podmiocie orzekamy. Tradycyjna teoria sądu mówiła nam, że wszelkie zdania – czasem po dokonaniu pewnej analizy – można w gruncie rzeczy sprowadzić do formy podmiotowo-orzecznikowej, w której wyróżnia się element, o którym się coś orzeka, i element, którym się o tym czymś orzeka. Leibniz odziedziczył tę teorię sądu po Arystotelesie i scholastykach. W gruncie rzeczy powiedzieć można, że jego system metafizyczny wziął tę tezę za punkt wyjścia. Poniższy cytat pomoże nam zrekonstruować jego sposób myślenia.

Zawsze tedy orzecznik, następnik, tkwi w podmiocie, czyli w poprzedniku. I na tym właśnie polega natura prawdy w ogólności, czyli związek między terminami zdania, jak to i Arystoteles zauważył. Otóż w zdaniach tożsamościowych powiązanie owo i zawieranie się orzecznika w podmiocie jest wyraźne, we wszystkich pozostałych domyślnie i trzeba je dopiero wykazać przez rozbiór pojęć, na którym polega dowód a priori. To zaś prawdziwe jest w odniesieniu do każdej prawdy twierdzącej, ogólnej lub szczegółowej, koniecznej lub przypadkowej, i w odniesieniu do znamion zarówno wewnętrznych, jak i zewnętrznych, czyli to, co orzekamy o czymś w jakimś sądzie, tkwi w podmiocie, czyli w poprzedniku. („Prawdy pierwotne metafizyki”)

Mowa jest tutaj o relacji tkwienia czy zawierania. Na tym właśnie, powiada Leibniz, polega natura *prawdy* w ogólności, czyli związek między terminami zdania. Otóż w *zdaniach tożsamościowych*, czyli ta-

kich jak „A jest to A”, czyli zdaniach w gruncie rzeczy banalnych, powiązanie owo, czyli powiązanie podmiotu i orzecznika, jest wyraźne, więc relacja tkwienia albo zawierania się orzecznika w podmiocie, jest dostrzegalna od razu. W zdaniu – „Warszawa to jest Warszawa” – nie muszą się Państwo ani chwili zastanawiać, aby zobaczyć, że to, co Państwo orzekają, w jakimś sensie zawarte jest w tym, o czym Państwo to coś orzekają (bo to przecież to samo!). Na tym polega banalność twierdzenia „Warszawa jest to Warszawa”. Pojęcie orzekane jest w jakimś sensie już zawarte w taki explicitny, wyraźny sposób w tym, co Państwo mają jako podmiot logiczny danego sądu. Natomiast Leibniz mówi dalej, że w istocie nie tylko w wypadku zdań prostych czy sądów prostych takich jak sądy o postaci „A jest to A”, mamy do czynienia z taką sytuacją, że orzecznik zawiera się w podmiocie. Leibniz mówi ogólnie, że dla każdego zdania, jakiego by Państwo nie wzięli, jeśli to zdanie jest prawdziwe, to również jest tak, że orzecznik albo pojęcie orzecznika, zawiera się w pojęciu podmiotu. Zastanówmy się, jaka jest różnica między sytuacją, kiedy mówimy „Warszawa jest Warszawą”, a „Warszawa jest stolicą Polski”? Albo „Warszawa jest Warszawą” i „Warszawa jest miastem” lub „Warszawa jest Warszawą” i „Warszawa jest miastem leżącym nad Wisłą”. Drugi elementy każdej z par to przykłady sądów, w których nie ma oczywistej relacji zawierania się orzecznika w podmiocie. Leibniz mówi, że w wypadkach takich, aby zobaczyć, że w podmiocie ten orzecznik się jakoś zawiera, potrzebna jest pewnego rodzaju analiza albo dowód, albo argument. Być może bardzo złożony, ale taki, który nam pokaże, że w jakimś sensie to, co Państwo orzekają, zawiera się już w pojęciu podmiotu.

To może brzmieć abstrakcyjnie dla Państwa albo przynajmniej dziwnie. Kto z Państwa uważa, że to jest niezrozumiałe? Proszę śmiało podnosić rękę do góry. Filozofia polega też na nie-rozumieniu rzeczy.

Kuba: Wydaje mi się, że to, co Pan powiedział do tej pory jest jasne.

TC: To dobrze. Proszę Państwa – zatem podsumujmy to, co zostało powiedziane. Mamy tezę o formie sądu – każdy sąd ma formę podmiotowo-orzecznikową. Mamy tezę o prawdach tożsamościowych, w wypadku których widzimy wyraźnie, że pojęcie orzecznika zawiera się w pojęciu podmiotu tak, że nie musimy już tutaj w zasadzie przepro-

wadzać żadnej analizy. Dalej Leibniz mówi, i to jest już szokujące metafizycznie (jeśli mogę tak powiedzieć!), że dla każdego prawdziwego zdania jest podobnie. Jakiej prawdy o świecie by Państwo nie wzięli, mówiąc krótko, ponieważ ona finalnie w tej teorii sądów jest sprowadzana do prawdy o formie podmiotowo-orzecznikowej, skończą Państwo z sytuacją, w której będzie pewien podmiot i pewien orzecznik. Ostatecznie okaże się, że mogą Państwo – przeprowadzając odpowiednią, być może skomplikowaną analizę, dokonać takiego sprowadzenia sądu do postaci prawdy tożsamościowej. To, co jest u Leibniza istotne to teza, że czasem, żeby takiej analizy dokonać, potrzebny jest umysł nieskończony. Możemy zaraz podyskutować, czy można w ogóle takiej teorii sądów bronić. Wydaje się, że nie jest to dobra teoria sądu, ale załóżmy, że myślą Państwo tak, jak Leibniz, tj. wierzą, że wszystkie sądy są podmiotowo-orzecznikowe i dla każdego sądu prawdziwego jest tak, że pojęcie orzecznika zawiera się w pojęciu podmiotu.

Śpiewaczka: Czy w takim razie Leibniz uznaje za prawdę tylko rzeczy, w których można udowodnić czy jakoś udokumentować to, że pojęcie orzecznika jest jakby zawarte w podmiocie wypowiedzi. A jeżeli się nie da, to znaczy, że to jest nieprawda.

TC: Tak! Absolutnie. Jeśli się nie da, to znaczy, że nie mają Państwo do czynienia z prawdą, przy czym cały kruczek tkwi w pewnym szczególe, bo to, czy coś się da czy nie da, jest tak naprawdę zależne od odpowiedzi na pytanie, czy istnieje jakiś umysł doskonały albo nieskończony, który będzie w stanie taki dowód przeprowadzić. Tak więc nie jest tak, że jak jakiś człowiek nawet bardzo zdolny, nie jest w stanie przeprowadzić dowodu, to ma się do czynienia z fałszem. Wystarczy, że istnieje jakiś doskonały umysł, który potrafi to zrobić i sprawa załatwiona. Np. jeśli okaże się, że Państwo nie są w stanie przeprowadzić dowodu twierdzenia, że „Warszawa leży nad Wisłą” (dowodu apriorycznego, tj. bez odwołania się do jakiegoś doświadczenia), to wtedy mogą powiedzieć Państwo, że to jest fałsz. Jednak Leibniz powie na to, że to jest prawda i nieskończony umysł byłby w stanie pokazać jak z podstawowych zasad można to zdanie wyprowadzić. A to, że my nie jesteśmy w stanie tego zrobić – no cóż, my jesteśmy istotami bardzo niedoskonałymi.

Mamy więc teorię sądu i mamy to twierdzenie, które głosi, że w zdaniu prawdziwym pojęcie orzecznika zawiera się w pojęciu podmiotu. Mamy także *prawa logiki*. Leibniz twierdzi, że pewne podstawowe prawdy logiczne, takie jak prawo tożsamości, zasada niesprzeczności itd., wyznaczają nam zakres wszystkich możliwości. W przekonaniu Leibniza jesteśmy w stanie konsekwentnie wyprowadzić z tych zasad pewną teorię metafizyczną. Wielkie pytanie brzmi: jak mając tą prostą, podstawową zasadę teorii sądu i prawa logiki można dojść do systemu, który mówi, że świat w ogólności składa się z nieskończonej liczby indywidualnych substancji zwanych monadami, które są niematerialne, nierozciągłe i w pewnym sensie pozaczasowe?

Monady i substancje indywidualne

Autentyczne podmioty zdań lub sądów nazywamy substancjami indywidualnymi (to o nich finalnie wszystko orzekamy w sądach prawdziwych!). Na określenie substancji indywidualnych używa Leibniz też określenia „monada”. Zacznijmy od krótkiej charakterystyki monad. Monady mają taką zdolność, że każda z nich indywidualnie reprezentuje cały wszechświat. Każda posiada nieskończenie wiele własności i każda różni się od każdej jakąś, przynajmniej jedną, własnością. To bardzo ważna cecha! Ponadto monady różnią się na drugim poziomie tym, że może przejawiać większy lub mniejszy poziom świadomości zwanej w teorii Leibniza apercjpcją. Czyli chcemy dojść do systemu, gdzie nie ma niczego materialnego w normalnym sensie. Oczywiście Leibniz tłumaczy potem, że nie ma na myśli tego, że nie ma materii, tylko że materia jest czymś innym, niż ludziom się wydaje.

Kuba1: Czyli chodzi o to, że materia jest względna i nie musi być taka ja ją odbieramy. Tak?

TC: Dokładnie. Leibniz twierdzi, że materia jest „prawdziwym zjawiskiem”. Materia jest czymś takim jak tęcza, którą widzimy, choć faktycznie czegoś takiego nie ma. Tęcza jest tylko przejawem tego, co naprawdę istnieje, czyli tych nierozciągłych monad. Dobre pytanie brzmi, o co tutaj tak naprawdę chodzi?

Jedną z rzeczy, które można powiedzieć o systemie Leibniza i co on sam uznaje za logiczną konsekwencję tej tezy, można wyczytać w poniższych cytatach. Jeden cytat pochodzi z korespondencji z Antoine Arnauld, której lekturę bardzo Państwu polecam i w której Leibniz dokonuje bardzo istotnej obrony być może swojego najważniejszego tekstu, tj. „Rozprawy metafizycznej” wobec argumentów i zarzutów Arnaulda. Co prawda, „Monadologia” jest najpopularniejszą pracą, ale to „Rozprawa metafizyczna” uznawana jest obecnie za chyba najbardziej reprezentatywny tekst dla metafizyki Leibniziańskiej (choć trudno powiedzieć to z przekonaniem o autorze ponad 200 tysięcy stron tekstu...). Do tej pory w zasadzie trudno powiedzieć, kto w tym sporze miał rację. Arnauld był dobrym filozofem, ale Leibniz bardzo ciekawie na jego zarzuty odpowiada. Trzeba też powiedzieć, że Arnauld celnie punktuje niektóre kwestie. Leibniz powiada:

„(...) założenie o jakiegokolwiek dowolnej substancji indywidualnej zawiera postanowienia odnośnie do reszty, ponieważ należy do natury danej substancji indywidualnej, by miała takie zupełne pojęcie z którego można wydedukować to wszystko, co można przypisać tej samej, a nawet całemu wszechświatu wskutek powiązania rzeczy ze sobą. („Korespondencja z Arnaulem”)

Drugi cytat:

„Pojęcie całkowite, czyli zupełne, pojedynczej substancji zawiera w sobie wszystkie jej orzeczniki przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Zależy bowiem to, że przyszły orzecznik dopiero będzie, już teraz jest prawdziwe, a przeto zawiera się w pojęciu rzeczy. I stosownie do tego w zupełnym pojęciu jednostkowym Piotra lub Judasza rozpatrywanych pod względem ich możliwości, niezależnie od Boskiego postanowienia stworzenia go, tkwi i jest przez Boga widziane wszystko, co się im w przyszłości zdarzy, zarówno wydarzenia konieczne, jak i wolne.” („Prawdy pierwotne metafizyki”)

Proszę zwrócić uwagę, mają Państwo pojęcie substancji, mają Państwo teorię sądu i teraz mówimy, mając pojęcie substancji, czym jest substancja? Substancja jest tym, co zawiera wszystkie orzeczniki,

wszystkie, co do jednego. Kto to jest Obama? Obama to jest ta kolekcja wszystkiego, co mówimy prawdziwie o Obamie.

Czy Państwa nie szokuje ten pogląd? Zastanówmy się nad tym przez chwilę. Weźmy przykład konkretnej, np. obecnej tu Magdaleny Gawin [organizatorka LAFu], która ewidentnie jest substancją jednostkową. Leibniz by powiedział, że w pojęciu Magdaleny zawierają się wszystkie jej orzeczniki, wszystkie jej właściwości. Czyli już wczoraj było wiadomo, że Magdalena pomoże mi zrobić dla Państwa ksero przed zajęciami, chociaż o tym wcale nie wiedziałem. W pojęciu jednostkowym każdego z Państwa będzie zawarta, i jest od zawsze zawarta, informacja, że będą Państwo tu i teraz siedzieli w towarzystwie tej liczby osób (swoją drogą, niektórych fakt, że w systemie Leibniza zakłada się istnienie takich ukrytych informacji, skłania do szukania związku między pojęciem monady a pojęciem genu; związek zapewne jest, ale nie doszukiwałbym się go tu za wszelką cenę). Jeżeli ktoś z Państwa zostanie kiedyś milionerem, to w zasadzie już nim jest, bo to już jest w jego pojęciu jednostkowym zawarte. Tylko na poziomie zjawiskowym nie widać, żeby był milionerem, a tak naprawdę już tą osobą jest. Tak samo jak w tym przykładzie biblijnym, którym posługuje się Leibniz. Gdyby Państwo wzięli Piotra albo Judasza – to oczywiście Leibniz by musiał konsekwentnie powiedzieć, że w wypadku Judasza od samego początku w jego pojęciu jednostkowym tkwił taki orzecznik, tak informacja, że zdradzi Jezusa. A wypadku Piotra, że wyprze się Jezusa trzy razy.

Problem wolności

Jednocześnie Leibniz uważa, że jak najbardziej ma sens mówienie o wolności. Mówi nam zatem, że w zasadzie Państwa substancje indywidualne posiadają wszystkie możliwe własności, jakie Państwo mogą posiadać, już z góry, wszystko, co Państwu się przydarzy, to już w zasadzie w Państwie tkwi. A z drugiej strony, choć w innej części swojej filozofii, Leibniz twierdzi, że nasz świat jest najlepszy z możliwych, bo, co prawda, istnieje w nim zło, istnieje w nim nieszczęście, ale jego wielką zaletą jest to, że jest światem jednostek wolnych, mających wybór.

Czy w ogóle te dwie tezy można ze sobą jakoś pogodzić? Tezę, która mówi, że wszystkie własności każdej jednostki są jej dane z góry, zawarte w jej pojęciu i to w taki sposób, że doskonały umysł, jak Bóg, mógłby znając to pojęcie wyprowadzić logiczne konsekwencje tego, że taka jednostka zaistniała. A z drugiej zaś – twierdzenie, że świat, w którym ta jednostka faktycznie istnieje jest światem, w którym istnieje wolność. Zastanówmy się, czasem na przykład idą Państwo rano na wykład filozoficzny i zastanawiają się, czy może po drodze kupić herbatę czy kawę. I Państwu się wydaje, że mają wolny wybór, ale Państwo już dawno kupili tę herbatę lub kawę. Dylemat ten jest zatem jednym wielkim złudzeniem. Oczywiście z punktu widzenia metafizyki Leibniza.

W korespondencji Leibniza z Arnauldem można znaleźć coś na ten temat. Arnauld mówi coś takiego: *masz Leibnizu problem, musisz sobie jakoś z tym problemem poradzić*. No i Leibniz próbował sobie jakoś z tym problemem radzić. Czy mu się to udało? Wątpliwe. Jego odpowiedź była następująca. Nie ma sprzeczności, ponieważ trzeba rozróżnić dwa rodzaje konieczności. Jedna to jest konieczność logiczna (można też mówić o konieczności metafizycznej), a druga to jest konieczność hipotetyczna. Konieczność logiczna to jest taka sytuacja, kiedy mówimy, że zaprzeczenie czegoś pociąga za sobą niemożliwość, czyli np. konieczne logicznie jest powiedzenie, że „Warszawa to Warszawa”, bo zaprzeczenie, powiedzenie, że „Warszawa to nie Warszawa” będzie stwierdzeniem niemożliwości, czyli powiedzeniem czegoś niemożliwego. I Leibniz mówi tak – no oczywiście ja nie twierdzę, że wszystkie prawdy na temat świata, takie jak prawda, która mówi, że „Magdalena nie ma ulubionego koloru”, są konieczne (zakładając, że to jest prawda). Coś takiego nie jest konieczne w tym sensie, że jak powiemy „nieprawda, że Magdalena nie ma ulubionego koloru”, to nie będzie to stwierdzenie niemożliwości. W jego przekonaniu, zakładając, że świat, którego częścią jest Magdalena, został stworzony, a mógłby nie być stworzony, rzeczy mogłyby się potoczyć inaczej. Zakładając, że jednak tak jest, to wtedy, ponieważ pojęcie Magdaleny zostało zrealizowane, zaistniało wśród rzeczy fizycznych, to wtedy faktycznie konsekwencją pojęcia indywidualnego Magdaleny jest to, że nie ma ona ulubionego koloru. Oczywiście samo stwierdzenie, że

Magdalena mogłaby nie być taką, ono samo w sobie, nawet bez tego dodatkowego założenia, że zaistniał pewien świat, którego elementem jest Magdalena – samo w sobie sprzeczności, zdaniem Leibniza, nie zawiera. I taką odpowiedź Leibniz daje i dobrym pytaniem jest, czy możemy ją uznać?

Teoria relacji

Zatrzymajmy się na moment i podsumujmy. Mamy teorię sądów Leibniza i teorię prawdy, które mówią, że prawda polega na tym, że pojęcie orzecznika zawiera się w pojęciu podmiotu. Wyprowadziliśmy z tego konsekwencję, zgodnie z którą pojęcie substancji jednostkowej zawiera informacje o wszystkich jej własnościach. Co się dzieje dalej?

Leibniz wywodzi, że świat składa się z indywidualnych substancji, które mają, niejako z góry zadane wszystkie swoje własności. Tych własności jest oczywiście potencjalnie nieskończenie wiele.

I teraz przechodzimy do teorii relacji. Niech Państwo sobie wyobrażą, że dysponujemy tylko dwoma substancjami. Niech substancja pierwsza to będzie kot, który nazywa się Monada1, a substancja druga to kot o nazwie Monada2. Mają Państwo pojęcie indywidualne każdej z tych substancji. I oczywiście pojęcie indywidualne substancji Monada1 zawiera w sobie wszystkie właściwości Monady1 i analogicznie jest w przypadku Monady2. I, na przykład w pojęciu Monady1 będzie to, że jest kotem, kotem w kropki, że ma dwoje uszu itd. W przypadku kota Monada2 jest podobnie z tym, że powiedzmy, że jest w paski. Weźmy taki statyczny obraz tych kotów, one na siebie się patrzą i mogą Państwo powiedzieć, że zachodzą tutaj jakieś ciekawe relacje. Jak Państwo zaczną wyliczać własności tych kocich monad, czyli bycia kotem, bycia ssakiem, bycia w kropki czy w paski, posiadania pary uszu itd., to w pewnym momencie, kontynuując to wyliczanie, będą Państwo musieli mówić nie tylko to, jakie są wewnętrzne własności tych przedmiotów, ale będą Państwo musieli w pewnym momencie zacząć mówić o tym, jak te przedmioty się do siebie mają. Na przykład, jeśli kot Monada1 kocha kota Monada2, a Monada2 nienawidzi kota Monada1, to własnością kota Monada2 będzie: nienawidzi Monady1, a własno-

ścią kota Monada¹ będzie: kocha kota Monada². Jeżeli jeden kot jest na lewo od drugiego, a drugi na prawo od pierwszego, to trzeba powiedzieć, że jest taka relacja między nimi, która polega na tym, że jeden kot jest na lewo od drugiego, a drugi na prawo od pierwszego. Dalej – założmy, że jeden kot jest inteligentny, a drugi nie, to będą mieli Państwo kota, który jest bardziej inteligentny od drugiego. To będzie kolejna relacja. Można takich relacji zauważyć bardzo wiele. I Leibniz twierdzi, że mamy jeszcze poza tymi własnościami jednostkowymi jeszcze relacje. A jeśli mamy relacje między przedmiotami, to proszę zwrócić uwagę, że jak Państwo wezmą dowolne dwa przedmioty, o których wiadomo, że istnieją na tym świecie, to mogą Państwo na przykładzie takiej pary przedmiotów stwierdzić zachodzenie między nimi nieskończonej liczby relacji. Tak jak na naszym prostym przykładzie, mogą Państwo różne relacje, mniej lub bardziej złożone, rozważyć.

Czym jest zatem świat jako całość? Jakbym teraz Państwa zapytał, co to jest świat, w najbardziej abstrakcyjnym i ogólnym sensie to maksymalnie ogólna i rozsądna odpowiedź jest chyba taka, że świat jest po prostu ogółem rzeczy, które są połączone odpowiednimi relacjami oraz rzeczy, które mają pewne wewnętrzne własności pewnego typu.

Kuba1: Są zbiorem faktów?

TC: Jeśli mówimy o faktach to możemy je potraktować tak jak rzeczy (w najbardziej ogólnym sensie). Wtedy świat jest zbiorem faktów. Fakty mają pewne własności i między faktami zachodzą różne relacje. Możemy odtworzyć tego samego rodzaju strukturę, o której mówiłem (z faktami jako podstawowymi rzeczami), ale ma Pan rację, można tutaj zastanawiać się, co jest tą podstawową kategorią (fakty, rzeczy, które faktami nie są, własności?). Przyjmijmy jednak, że rzeczy są kategorią bardziej ogólną, która może obejmować fakty. Leibniz oczywiście nie wierzy w fakty, jest reistą w pewnym sensie, ale to zupełnie inna opowieść.

Tak więc, jeśli świat jest ogółem rzeczy, przedmiotów, ich własności oraz relacji między przedmiotami oraz jeśli zgodnie z naszą teorią sądu i teorią prawdy każde pojęcie jednostkowe danego indywiduum czy danego przedmiotu zawiera informację o wszystkich jego własnościach i orzecznikach, to wynika z tego, że każdy jednostkowy przed-

miot w świecie zawiera informację na temat każdej relacji, w którą wchodzi z dowolnym innym przedmiotem w świecie. Dzięki temu zawiera też informację na temat każdego innego przedmiotu, jego właściwościach i relacjach, w których pozostaje.

Jeśli Państwo biorą na poważnie rozumowanie Leibniza to dochodzi się do takiego wniosku, że każdy przedmiot np. kot Monada1, lub kot Monada2 nie tylko posiada te oczywiste własności, ale poza tym wśród tych własności będzie miał własności relacyjne, które też są zawarte w jego pojęciu i nieskończony umysł byłby w stanie je wyprowadzić z tego pojęcia jednostkowego, mając odpowiednią moc obliczeniową. I gdzieś na liście własności będzie np. taka własność, że kot Monada1 posiada czy wchodzi w pewnego rodzaju relację z kotem Monada2. Jeśli tak jest, to będzie pośrednio reprezentował wszystkie własności kota Monady1 (bo przecież koniec końców, jak założy Leibniz takie relacje muszą być ufundowane w jakiś wewnętrznych cechach obu kotów). To samo będzie zachodziło w przypadku kota Monada2. On również będzie miał nieskończenie wiele własności, będzie wchodził w nieskończenie wiele relacji i tak naprawdę będziemy mogli powiedzieć, że on, jako *monada*, w *jakimś pośrednim sensie reprezentuje cały wszechświat*, czyli ogół rzeczy.

Determinizm

Jeśli zgodzimy się, że można taką konsekwencję z tych założeń wyprowadzić, to mogliby Państwo powiedzieć coś takiego, co jest powiedziane w poniższych cytatach:

Co więcej, wszystkie pojedyncze substancje stworzone są różnymi wyrazami tego samego wszechświata i tej samej powszechnej przyczyny, mianowicie Boga, lecz wyrazy różnią się doskonałością, tak samo jak przedstawienia lub obrazy tego samego miasta z różnych punktów oglądane. („Prawdy pierwotne metafizyki”)

Wszelka substancja jednostkowa w swym pojęciu całkowitym zawiera cały wszechświat i wszystkie rzeczy w nim istniejące, przeszłe, teraźniejsze i przyszłe. Nie ma bowiem zgoła takiej rzeczy, której by nie

można przypisać jakiegoś prawdziwego znamienia przeniesionego z innej rzeczy, przynajmniej przez porównanie i ustalenie stosunku. Nie ma zaś żadnego znamienia czysto zewnętrznego. Tego samego dowodzę na wiele innych zgodnych ze sobą sposobów. („Prawdy pierwotne metafizyki”)

Czyli nie jest tak, że determinizm, obecny w systemie Leibniza, dotyczy pojedynczych własności. Przez to, że Państwo mogą wchodzić w relacje z innymi przedmiotami, tak naprawdę cały wszechświat jest zdeterminowany. Każde pojęcie jednostkowe zawiera w sobie informacje na temat wszystkiego, co się wydarza w całym świecie, którego elementem czy fragmentem jest dana monada albo dana substancja oraz wszystkiego, co w tym świecie istnieje. Nie wiem oczywiście, czy się z tym Państwo zgodzą czy nie, ale zdaje się, że jest to cokolwiek mocna metafizyka.

Oczywiście sprawy tak naprawdę są bardziej skomplikowane, niż ja Państwu to pokazałem. Bowiem Leibniz powie jeszcze, że jak Państwo wezmą Monadę¹ albo Monadę², czyli substancje jednostkowe, to one różnią się nie tylko pewnymi własnościami i relacjami, ale także tym, na ile są świadome tego, co reprezentują i jak to reprezentują. Ponieważ każda z tych monad reprezentuje cały wszechświat, wszystko, co się wydarzyło, wydarzy i wydarza, to wszystko jest w Państwa pojęciu jednostkowym zawarte. Oczywiście Leibniz nie chce powiedzieć, że z tego wynika, że można by z Państwa wyciągać wiedzę na temat przyszłych wyników losowań Lotto za pomocą np. hipnozy. To tak nie działa. Chociaż teoretycznie w świetle Leibniza Państwo wszystkie te wyniki Lotto – przeszłe, teraźniejsze i przyszłe – reprezentują.

Monady bowiem różnią się od siebie nie tylko własnościami, ale różnią się także od siebie świadomością zakresu tego, co reprezentują. Dzięki tej tezie, możemy mówić, że nie tylko mamy ogół substancji jednostkowych, z których każda reprezentuje cały wszechświat, ale możemy mówić także, że mamy hierarchię substancji jednostkowych, z których każda reprezentuje wszechświat, ale różnią się od siebie między innymi tym, że reprezentują wszechświat w stopniu mniej lub bardziej świadomym albo mniej lub bardziej doskonałym. Oczywiście

na szczycie tych substancji w systemie Leibniza jest Bóg, który jest substancją jednostkową, która reprezentuje wszystko w sposób wyraźny. Gdzieś niżej w tej hierarchii jesteśmy my. Jeszcze niżej są np. dżdżownice, które też coś reprezentują, ale w niewielkim stopniu to, co reprezentują jest tak naprawdę uświadomione.

Logisław: Czy hierarchia zależy od tego, ile dana substancja, np. my, może ocenić właściwości innych substancji?

TC: Może Pan o tym tak myśleć, ale oczywiście nie zakładamy, że ta hierarchia jest prosta. My nie chcemy powiedzieć czegoś takiego, że jeżeli Pan znajdzie dwie substancje, z których jedna będzie w stanie np. świadomie reprezentować liczbę krzeseł w tej sali, a druga nie będzie w stanie – to jedna jest z automatu doskonalsza od drugiej w tej hierarchii. To raczej jest tak, że trzeba by było pewnie ogół reprezentowanych relacji i własności wziąć pod uwagę i ewentualnie je rozważyć i porównywać. W przybliżeniu można powiedzieć, że możemy ważyć te wymiary, natomiast na pewno nie powinno się w zbyt uproszczony sposób podchodzić do hierarchizacji w tej teorii.

Dla jasności dodam, że sprawy nie są tak proste jak Państwu powiedziałem. Trochę oszukuję momentami, ale muszą mi Państwo na to pozwolić, brak czasu sprawia, że nie mogę wchodzić w liczne szczegóły.

Niezależność monad i zasada racji dostatecznej

Zatem, mamy teorię sądu, mamy teorię prawdy. Mamy teorię podmiotu czy substancji jednostkowej, jako czegoś, co zawiera w sobie wszystkie informacje. Mamy tezę, że substancja jednostkowa reprezentuje cały wszechświat – choć reprezentuje go w zależności od indywidualnego wypadku w sposób mniej lub bardziej doskonały. To wszystko już mamy w tym systemie. I mamy oczywiście skrajny determinizm, który z tego wynika. A także zadziwiającą tezę o wolności woli, pojawiającą się w tym systemie, choć nie wiadomo, jak ją z całością pogodzić. Wreszcie, aby zakończyć to błyskawiczne wprowadzenie do filozofii Leibniza, przedstawię Państwu jeszcze dwie rzeczy. Jedna jest następująca. Choć mówiłem Państwu, że są relacje między

przedmiotami – to w istocie, powiada Leibniz, ich nie ma. Twierdzi on – i to wpisuje się w pewną tradycję nominalistyczną, do której Leibniz świadomie się zawsze przypisywał – że nie ma relacji, która nie byłaby w jakiś sposób redukowalna do wewnętrznych własności monad (na marginesie: dziś powiedzielibyśmy, że powiązanie zagadnienia relacji z nominalizmem to omyłka wynikająca z pomylenia wieloargumentowości z ogólnością). I podam za Leibnizem taki przykład. Jeśli weźmiemy dwie osoby, np. dwóch panów, którzy tu siedzą, to są to dwie substancje indywidualne i np. pani siedząca obok może powiedzieć, że ci panowie są do siebie podobni i gdy zapytamy panią, na czym polega ta relacja podobieństwa, bo podobieństwo jest pewnego rodzaju relacją, to pani, przyciśnięta do muru odpowie na przykład, że wskazani panowie są podobni, bo obaj noszą okulary albo dlatego, że siedzą obok siebie. I Leibniz by powiedział, że dla każdej relacji stwierdzonej między przedmiotami, można znaleźć taką wewnętrzną własność przedmiotu, która odpowiada za to, że ta relacja zachodzi między tymi przedmiotami. Czyli w wypadku naszych dwóch przykładowych panów np. obaj mają wadę wzroku i ta wada wzroku to jest ta wewnętrzna własność, na której ufundowana jest relacja podobieństwa. Zatem Leibniz ostatecznie mówi, że nie ma relacji, są wewnętrzne własności, na których opiera się coś, co my określamy mianem relacji między przedmiotami.

Wracając do przykładu z kotami. Jeżeli powiemy, że Monada1 jest grubsza od Monady2, to określimy pewną relację. Leibniz powie, że tak naprawdę jak coś takiego mówimy, to mamy na myśli np., że Monada1 waży 200 kilogramów, Monada2 waży 100 kilogramów, i to ważenie 100 kilogramów lub 200 kilogramów, to jest pewna wewnętrzna własność Monady1, i pewna wewnętrzna własność Monady2. Zatem finalnie w tym systemie metafizycznym znikają relacje. Czyli wszystko redukuje się do wewnętrznych własności przedmiotu.

Ostatnia rzecz jaką warto tutaj jeszcze powiedzieć. Leibniz uważał, że z jego teorii sądu wynika słynna *zasada racji dostatecznej*. Zasada ta była formułowana przez Leibniza w wielu wersjach. Najbardziej popularna z nich głosi, że w świecie nic nie dzieje się bez racji. Czasem mówi się, że nic w świecie nie dzieje się bez przyczyny, jednak pojęcie racji jest bardziej ogólne. Zatem nic nie dzieje się bez

racji – powiada Leibniz – aczkolwiek racje te nie zawsze mogą być nam znane. Oczywiście mogą być znane istocie najdoskonalszej. Dobre pytanie brzmi: jak to wynika z teorii sądu? To jest duża zagadka. Leibniz twierdzi, że takie są konsekwencje przyjętej teorii sądu, ponieważ jeżeli uważa się, że prawda polega na tym, że analizujemy sąd, w taki sposób, że pokazujemy, że pojęcie orzecznika należy do pojęcia podmiotu, to dla każdej prawdy istnieje pewien dowód czy argument, który pokazuje, dlaczego to jest prawda. I to jest racja właśnie. Kolejną rzeczą, którą wywodzi z tych zasad, jest słynna *zasada identyczności nieodróżnialnych*, która jest bardzo kontrowersyjna. Wszyscy studenci filozofii na pierwszym roku zajęć strasznie ekscytują się, czy tak jest czy tak nie jest. Zasada ta mówi, że (z dwóch istniejących wersji podam tę mocniejszą) nie jest możliwe, aby istniały dwa przedmioty, które są od siebie różne, a które jednocześnie mają wszystkie takie same właściwości. Leibniz uważał, że zasada ta wynika z jego analizy sądu i wśród argumentów, które podaje, jest m. in. ciekawy argument filozoficzno-teologiczny, który mówi, że gdyby to nie było prawdą, gdyby mogły być dwie różne od siebie rzeczy, które mają wszystkie właściwości takie same, to świat by w ogóle nie powstał. Bóg ma w systemie Leibniza taki moment, w którym musi dokonać wyboru, jaki świat stworzyć, czyli które substancje mają zaistnieć. Ma wszystkie pojęcia indywidualne. Jednak to, które z pojęć się zrealizują, a które nie, to jest już poważna decyzja. I Leibniz mówi, że gdyby było tak, że mogą istnieć dwa przedmioty, które są nieodróżnialne całkowicie, a są różne od siebie, to Bóg by się niejako „zawiesił” (przepraszam za ten kolokwializm) przy wyborze stworzenia, przy stwarzaniu świata. Bóg wtedy nie mógłby powiedzieć, wybieram ten świat zamiast tego, kierując się jakąkolwiek zasadą wyboru tego, co doskonalsze. I to jest argument, jakiego Leibniz używał. Generalnie Bóg jest taką maszyną, superkomputerem, który zawsze postępuje racjonalnie i wybiera to, co najlepsze. Więc gdyby Bóg znalazł się w sytuacji, że ma dwa światy, między którymi nie może wybrać, bo nie ma zasady. Np. ma dwa identyczne przedmioty w obu światach, ale jeden jest jakoś inaczej zlokalizowany względem drugiego (oczywiście w przestrzeni, w której tego nie można odróżnić, bo taką przestrzeń trzeba skonstruować) – to, powiada Leibniz, Bóg by się zawiesił i świat by nie powstał. Świat

powstał. Zatem zasada identyczności nieodróżnialnej działa. Czy to jest dobry argument czy nie? O tym możemy sobie o tym jeszcze później porozmawiać.

Czy Państwo mniej więcej „chwytają” podstawowe zasady, które stoją za systemem metafizycznym Leibniza?

Logisław: Czy monady mogą być substancjami nieżywymi?

TC: Nieżywymi...? Wie Pan, trzeba by było się zastanowić jak pojęcie życia można by do systemu Leibniza wprowadzić.

Logisław: Chodzi mi o to, że jeżeli np. dana monada umiera w pewnym momencie czasu, to czy w odniesieniu do jej własności wewnętrznych ona zarazem żyje i nie żyje?

TC: W wypadku systemu Leibniza jest tak, że monady tak naprawdę nie mogą się zmieniać, są niezniszczalne, tzn. teoretycznie Bóg mógłby je zniszczyć, ale tak naprawdę nie umierają, nie powstają, nie rodzą się w takim normalnym sensie itd. To jest jedna z tez systemu Leibniza. Są takie wieczne elementy, które pozornie tylko istnieją w czasie.

Logisław: Właściwości są stałe, tak? One się nie zmieniają, właściwości zawsze zostają niezależnie od jednostek?

TC: Tak, Leibniz coś takiego ewidentnie mówi i musi oczywiście konsekwentnie powiedzieć, że upływ czasu jest pewnego rodzaju złudzeniem, albo pewnego rodzaju iluzją. Nie ma czegoś takiego jak czas, w takim obiektywnym sensie.

Śpiewaczka: Czy w tym co Pan powiedział chodzi o to, że tych monad jest zawsze tyle samo?

TC: Tak, taka jest konsekwencja.

MG: Ale zarazem Leibniz mówi, że jest ich (monad) nieskończenie wiele

TC: Tak.

MG: Czyli to nie jest określona liczba, tylko jest ich nieskończenie wiele.

TC: Może być nieskończenie wiele czegoś w określonym sensie, liczb naturalnych jest nieskończenie wiele, ale to jest określony zbiór. Nie-

skończenie wiele to nie znaczy „nie wiadomo ile i nie wiadomo czego”.
Znaczy raczej: nieskończenie wiele przedmiotów pewnego rodzaju.

Śpiewaczka: Nieskończona ilość oznacza po prostu są niepoliczalne.

MG: W jednej z interpretacji.

TC: Tak.

POSTAĆ TRAGICZNA W DRAMATACH WILLIAMA SHAKESPEARE'A

Przede wszystkim chciałbym zaznaczyć, że jakkolwiek przedstawiona przeze mnie propozycja lektury dzieł Szekspira pod kątem kreacji postaci tragicznej zawiera w sobie pewne odniesienia, czy związki z filozofią, to jednak z pewnością nie odwołuje się do żadnego konkretnego myślenia filozoficznego. Temat mojego wystąpienia implikuje odniesienia do postaci tragicznych w twórczości Szekspira, niemniej skoncentruję się na postaci Hamleta, właśnie jemu poświęcając pierwszą część naszego spotkania. Dopiero w drugiej części odniosę się jeszcze do dwóch wielkich dzieł i kreacji postaci tragicznych tego autora, a mianowicie do *Króla Leara* i *Makbeta*.

Cała moja wypowiedź zostanie oparta na kilku ważnych tekstach analizujących zagadnienie tragiczności w *Hamlecie*. Pierwszy tekst jest mało znany, chociaż należy, jak sądzę, nad tym ubolewać. Chodzi o pracę Zbigniewa Herberta pod tytułem *Hamlet na granicy milczenia*. Ten tekst ukazał się już po śmierci poety, a napisany został jeszcze w latach pięćdziesiątych. Drugim tekstem, do którego się odnoszę, jest *Tragizm i tragiczność* Jadwigi Sokołowskiej, która to badaczka zapewne jest Państwu bliżej nieznana. To znawczyni literatury przede wszystkim baroku. Trzeci tekst to artykuł Karla Jaspersa *O tragiczności*. To są podstawowe teksty, które mnie inspirowały przy analizie postaci Hamleta. Przy czym kluczowy będzie tekst Herberta. Przedstawiona przez niego interpretacja jest, moim zdaniem, szczególnie interesująca. To po pierwsze. Po drugie, zwracam uwagę na to, że poza tym, że będziemy mówili o *Hamlecie* – o *tragizmie* tej postaci, jego sytuacji w świecie – niezwykle ważne pytanie, które chciałbym, aby wybrzmiało, dotyczy tego, w jaki sposób wielkie myśli czy wielkie dzieła literatury, wędrują do naszej świadomości, w jaki sposób odnajdujemy się w nich, w jaki sposób się z nimi spotykamy. To pytanie chciałbym podnieść w trakcie drugiej części naszego spotkania włączając w to namysł nad królem *Learem* i *Makbetem*.

Zaczynamy jednak od *Hamleta*. Na początek odniosę się do dwóch istotnych opinii na temat tego dramatu. Mianowicie do wykładów na temat Szekspira, Audena i artykułów Eliota na ten sam temat. Obaj autorzy, wielcy poeci skądinąd, zwracali uwagę na to, że *Hamlet* jest dramatem nieudanym. Eliot mówi wręcz, że *Hamlet* jest artystyczną porażką. Bohater, zdaniem Eliota, to postać bierna, niezbyt dobrze zintegrowana ze wszystkimi wątkami sztuki. Ponadto Eliot uważa, że działanie Hamleta nie jest w dostateczny sposób umotywowane. Jest jeszcze jedno niezwykle istotne zdanie, które Eliot na temat Hamleta wypowiedział, do którego chciałbym, żebyśmy na koniec wrócili, a mianowicie Eliot mówi, że *Hamlet* pełen jest czegoś, czego autorowi nie udało się zobaczyć, wydobyć na światło, jak mówi Eliot, obronić. Dalej twierdzi, że w *Hamlecie* bohater powodowany jest uczuciem, które jest niewyraźne, ponieważ przerasta widoczne z zewnątrz fakty. Czyli właściwie zwraca on uwagę na to, że słabość utworu tkwi w samym procesie jego powstawania. Ważna jest jeszcze jedna myśl Eliota. Cytuję; „musielibyśmy zrozumieć pewne rzeczy, których Szekspir sam nie zrozumiał”. Czyli Eliot właściwie zwraca się z pewnym apelem do naszego sposobu czytania, myślenia i sposobu spotkania się z wielkim dziełem sztuki, z wielką myślą, w ogólności. Podobnie czyni Auden. Obaj zwracają uwagę, zresztą jak wielu innych, że *Hamlet* jest dramatem o zemście. W tym sensie dzieło to ma oczywiście wielkich poprzedników. To znaczy przede wszystkim *Oresteję*. To ważne, gdyż mamy tu spotkanie tragedii antycznej z tragedią nowożytną. To są te źródła, na które obaj autorzy zwracają uwagę. Auden w swoim artykule, w swoim wykładzie – bo jak Państwo wiedzą zapewne, Auden napisał wykłady poświęcone Szekspirowi, gdzie odniósł się do każdego z dramatów – kiedy mówi o *Hamlecie*, zwraca uwagę na wady tego dzieła. Mówi chociażby o tym, że Hamlet gubi się w akcji i właściwie nie jest postacią, która ma w pełni władzę nad wydarzeniami, które się wokół niego toczą. Zadaje pytanie o to, dlaczego Laertes tak szybko rezygnuje ze zdobycia pałacu. Pamiętacie, w pewnym momencie bunt Laertesa jest bardzo ważny i odnosi się do wieku Hamleta. Z rozmowy Hamleta z Gertrudą wynika, że Hamlet ma około trzydziestu lat, co jest właściwie nieuzasadnione jego sposobem myślenia. Nieuzasadnione jest również w kontekście tego, że jest studentem w niemieckim mie-

ście Wittenberga. A zatem wątpliwości się mnożą. I jeszcze jedna ważna rzecz. Hamlet, zdaniem Audena, zajmuje się wyłącznie sobą, co też jest istotnym zarzutem wobec konstrukcji tego utworu. A więc pierwsze istotne sądy na temat Hamleta, które tutaj przywołuję, stwierdzają wręcz, że *Hamlet* jest dramatem nieudanym i kolejne tragedie Williama Szekspira są od tego dzieła dużo lepsze. Jednocześnie wiemy doskonale, że to właściwie *Hamlet* jest dziełem uznanym powszechnie, najczęściej komentowanym, najczęściej cytowanym. Jest tym dramatem, który w pewnym sensie jest wizytówką tragedii nowożytnej. Jeżeli myślimy o powstawaniu nowożytnej tragedii, od razu mamy przed oczami *Hamleta*. W związku z tym widać tu wyraźnie, że pojawiają się pewne wątpliwości dotyczące znaczenia przypisywanego *Hamletowi*. Druga sprawa, o której chciałem jeszcze powiedzieć na początku, zanim przejdziemy do interpretacji, proponowanej przez Herberta, dotyczy tego, że na odbiorze *Hamleta* zaważyła przede wszystkim interpretacja Hegla i Goethego. Te obie interpretacje zgodnie przedstawiają Hamleta, jako postać słabą, niestabilną emocjonalnie. Hamlet nie potrafi dokonać czynu, wciąż się waha. Goethe posuwa się do tego, że porównuje Hamleta z Werterem. To jest ważne, dlatego że kiedy mówimy „hamletyzm”, słyszymy ten termin w odniesieniu do tego dramatu i bohatera, to widzimy konstrukcję, która ma charakter preromantyczny. Hamlet jest zapowiedzią bohatera romantycznego, czyli melancholika, słabego, niegotowego do działania, pełnego wątpliwości, właściwie takiego, który nie radzi sobie ze światem, który wobec świata jest w dużej mierze bezradny. Zatem to Hegel i Goethe sprawili, że Hamlet funkcjonuje jako niedojrzały młodzieniec, który ucieka przed obowiązkiem. Obowiązkiem niewątpliwie tragicznym, jaki narzuca na niego duch, czyli ojciec, który nakazuje mu zemstę, ratowanie Danii, która popada we władzę uzurpatora. Hamletyzm, którego pojęcie przybliżyłem, zabija samego Hamleta. Unicestwia jego siłę, o której będziemy za chwilę mówili, czyniąc go takim charakterem bez charakteru. Hamlet jest w tych interpretacjach pozbawiony woli i determinacji. Jest romantycznym melancholikiem, przenikniętym idealizmem, który raczej przygląda się światu, niekoniecznie potrafiąc odnaleźć się w rzeczywistości.

Zbigniew Herbert w swoim artykule, *Hamlet na granicy milczenia* pragnie przywrócić Hamletowi jego wielkość. Aby mogło się to udać,

musi zacząć od przyjrzenia się samej konstrukcji tego dramatu. Przede wszystkim zwraca uwagę na przestrzeń. Przechylenie w tym dramacie jest taką przestrzenią, co do której zgodzić się możemy, że właściwie nabiera takich cech: „wszędzie i nigdzie”. Ta przestrzeń jest, w jakimś sensie, reprezentacją Danii, ale jest też w pewnym sensie reprezentacją świata w ogóle. Czyli to, że świat wyszedł z form, jak mówi Hamlet w pewnym momencie, to nie dotyczy tylko i wyłącznie królewskiego dworu, jego relacji z matką, tego, co on myśli o ojcu, który w jego przekonaniu jest „prawdziwym człowiekiem”, tylko zostaje przeniesione i uogólnione na świat w ogóle. To jest niezwykle istotne, dlatego że z tego uogólnienia będą wynikały kolejne. Druga rzecz, której Herbert uważnie się przygląda, to czas. Porównuje go z ujęciem czasu w tragedii antycznej. Czas tragedii antycznej ma wymiar zdecydowanie obiektywny. To znaczy Orestes musi dokonać zemsty. Antygona musi umrzeć. To wszystko dzieje się w sposób nieubłagany i nieuchronny oraz w określonych ramach czasowych. Właściwie ta powtarzalność wynikająca ze sposobu ujęcia czasu jest tu niezwykle istotna. W *Hamlecie* jest zupełnie inaczej. Właściwie nie wiadomo jak długo trwa akcja dramatu. Nie przypominam sobie znaczącego studium czy artykułu, który z powodzeniem pokazywałby, na przestrzeni jakiego czasu rozgrywa się akcja *Hamleta*. Mamy oczywiście chwile, kiedy akcja się raptownie zagęszcza. To jest akt I i II, kiedy zostaje nakazana zemsta i kiedy Hamlet zaczyna szukać sposobu na jej dokonanie. No i jest akt V. W tych momentach czas jest intensywny i nasycony treścią. Natomiast pomiędzy tymi aktami jest rozwleczony. Nie wiemy, jak dużo czasu spędza Hamlet w Anglii, jak długo przebywa poza ojczyzną. To wszystko się rzeczywiście gdzieś rozmywa. To jest istotne, bo zmienia założenia całej tragedii. Tragedia antyczna jest w tym sensie niezwykle konkretna. Odbija się w jednym miejscu i w określonym czasie. Tutaj natomiast czas nabiera wymiaru uniwersalnego. Nie dość, że rzecz dzieje się wszędzie, to może również dziać się zawsze. Ale jednocześnie ten czas, z którym mamy tu do czynienia, to jest czas, w którym występują konkretne zjawiska. Hamlet studiuje w Wittenberdze, prawdopodobnie czyta Montaigne’a. Hamlet należy do tych, zresztą zgodnie z ideałami renesansu, którzy wierzyli, że posługując się rozumem, posługując się myślą, można świat uporządkować. Wprowadzić go do pewnych

ram, z których wyszedł w wyniku zbrodni. Kolejna sprawa, która się pojawia w związku z pytaniem o sposób działania naszego bohatera, a która wynika z analiz Herberta, mówi, że Hamlet właściwie nie ma wątpliwości, co do tego czy Klaudiusz jest winien, czy nie. Wszystkie interpretacje dotychczasowe, z którymi się spotykamy, podkreślają bardzo wyraźnie moment, kiedy Hamlet aranżuje spektakl. Spektakl ma obnażyć mordercę jako mordercę i zbrodniarza jako zbrodniarza. Herbert uważa, że cała ta sytuacja stworzona przez Hamleta, ma zupełnie inny wymiar. Czyli nie chodzi tu o wątpliwość. Przeciwnie, Hamlet jest pewny. W związku z tym teatr i przemiana mające miejsce w sztuce *Morderstwo Gonzagi* mają na celu dokonanie zemsty o charakterze estetycznym, która ma dokonać się w wyobraźni. Hamlet, zdaniem Herberta, jest artystą i w związku z tym chce najpierw szukać innego rozwiązania, czyli dokonać zemsty poprzez sztukę. I tutaj oczywiście ponosi, jak Państwo pamiętają, klęskę. Ta artystyczna postawa ma pokazywać niemożność, nieumiejętność wyjścia Hamleta poza sferę wyobraźni. Hamlet, wedle tych interpretacji, cały czas waha się, nie jest pewien. Scena ta ma prezentować Hamleta jako naiwnego idealistę. A jest inaczej. Wystawienie *Morderstwa Gonzagi* nie ma na celu upewnienie się w tym, że Klaudiusz zamordował ojca, ale ujawnienie tego faktu w wymiarze artystycznym. To ma być pierwsza zemsta. Zemsta, która się dokonuje na poziomie sztuki. To jest ważny wątek. Zatem nie czytamy w tym momencie Hamleta, jako osoby zagubionej w swojej wyobraźni, niepewnego i wątpliwego, który patrząc razem z Horatio na reakcje widzów, już wie. Widzimy w tym raczej gest artysty, który właśnie nie hamletyzuje tylko w przestrzeni estetycznej próbuje rozegrać i rozstrzygnąć pierwszą rundę starcia z Klaudiuszem. Tutaj oczywiście pojawia się poważna trudność. Ten akt zemsty okazuje się być bez powodzenia. Widzowie wychodzą. Hamlet oczywiście w jakimś sensie triumfuje, ale tylko pozornie. Ta scena pokazuje, że sztuka nie jest w stanie zbawić świata i nie jest wystarczającą zemstą. Katharsis, którego oczekiwał Hamlet, nie miało następować w taki jawnie arystotelesowski sposób, czyli poprzez utożsamienie się z bohaterem i przeżywanie wraz z nim winy, kary i przebaczenia, czy też poprzez uczucie litości i trwogi, aż wreszcie ulgi, że to, co widzimy, to fikcja i to nie my jesteśmy jej bohaterami. Tak sobie wyobrażać można katharsis,

który proponuje Arystoteles. Herbert oczekuje innego typu oczyszczenia. Sztuka ma wzbudzać w odbiorcach, uważa Herbert, pewną wolę dobra, a więc też przekształcenia życia czy świata. I w tym tkwi już pierwsza istotna rysa tragiczna, jeżeli chodzi o postać Hamleta. Tragizm tutaj wyraża się w tym właśnie, że sztuka nie może spełnić tego zadania. Niekoniecznie ożywi poprzez tak rozumiane katharsis, dobro. I to jest ważny moment. Oczywiście on jest ważny dla Herberta przede wszystkim ze względu na to, że scena tak interpretowana niejako unieważnia tzw. hamletyzowanie. Dla Herberta to jest niezwykle istotna kwestia, dlatego że on także widział świat, w którym żył, jako świat podłości i draństwa. Ten artykuł powstał w latach pięćdziesiątych, a więc w świecie despotyzmu władzy komunistycznej, z którym chciał się mierzyć poprzez sztukę. Próba walki poprzez sztukę będzie przez niego wielokrotnie ponawiana i stanie się wyrazem pewnej postawy, którą Herbert przyjmie. Niepewność, która się tutaj pojawia, jest ważna dla samego Herberta. Może nie jest ona aż tak istotna dla samego dramatu, ale jest niezwykle ważna dla samego poety. Być może dlatego widzi on Hamleta jako artystę. To też rzutuje na dalsze interpretacje.

Kolejna sprawa, która zazwyczaj pojawia się w związku z rozumieniem sytuacji Hamleta i jego postawy wobec świata, to jest obłęd. I co z tym obłędem?! Powiedzieć można, że Ofelia i Hamlet wyrażają bunt Szekspira przeciwko ponurej, przerażającej zwyczajności świata, który zdaje się oczekiwać konformizmu. Dopuszcza czy daje ludziom zgodę na to, by wyżej, niż prawdę i dobro, stawiali podłość, wygodę, uległość, zbrodnię wreszcie. Dopuszcza, aby ludzie nie byli dociekliwi i wymagający, a raczej kierowali się po prostu instynktem samozachowawczym. Hamlet, w momencie, kiedy przybywa do Elsynoru, czuje się coraz bardziej odosobniony i cały ten dwór, to wszystko, co dzieje się wokół niego, postrzega jako jakieś przerażające gniazdo os. Wszędzie jakieś rozszalałe zło. Stąd obłęd – trzeba się od tego świata w jakiś sposób odgrodzić, odseparować. Trzeba szukać masek, które pozwolą ukryć prawdziwe myśli, zamiary i intencje. Ponadto Hamlet jest oczywiście zaprzeczeniem postawy dopuszczającej zło, akceptującej kłamstwo, krzywdę i tym podobne rzeczy. I to jest znowu niezwykle ważne, bo zaprzecza obrazowi bohatera jako zagubionego idealisty, który nie potrafi odnaleźć się w rzeczywistości. Hamlet

wierzy w racjonalną naturę człowieka. Zna hierarchię dóbr. Odnosi się do znanych sobie, fundamentalnych zasad i na nich opiera swoje życie. Z ładu, w którym tkwi, zostaje rzeczywiście wtrącony w chaos za sprawą sytuacji, w której się znalazł, tj. nagłej śmierci ojca i wskazania sprawcy, czyli Klaudiusza. To wszystko burzy cały system moralny Hamleta i wtrąca go w poczucie chaosu. Musi stanąć w obliczu zła, dla którego nie znajduje uzasadnienia, bo przecież świat jest inny w swojej istocie i powinien zostać we właściwe ramy przywrócony. Wobec takiego zbrukanego świata on jeden nie pozostaje obojętny. Wszyscy działają całkowicie odmiennie. Chociaż sytuacja przerasta Hamleta, on jednak nie ucieka przed nią. Ta hamletyzująca interpretacja bohatera mówi wyraźnie – bohater nie radzi sobie, jest bezradny, szuka, ale nie potrafi w ogóle zmierzyć się z rzeczywistością. A tak nie jest! Hamlet przed rzeczywistością nie ucieka. Mierzy się z nią i jednym ze sposobów walki, właśnie mierzenia się z rzeczywistością, jest nałożenie maski szaleństwa. Maską, pod którą się ukrywa, ma być jednocześnie pułapką, która wyzwoli, w przekonaniu Hamleta, wybuch szczerości, potrzebę wyznania prawdy u Klaudiusza. Stąd jego zamiysł i sposób działania. Powiedzieć można, że Hamlet od momentu, kiedy spotyka się z duchem, kiedy dowiaduje się, że zemsta jest jego koniecznością, aż po chwilę, kiedy zemsta staje się faktem, jest właściwie bohaterem zdeterminowanym. Jest bohaterem, który wierzy w konieczność dokonania tych wszystkich czynów. Tym samym zestawianie go z Werterem zdecydowanie wypada na niekorzyść tego drugiego, który jest w sumie takim sentymentalnym histerykiem. W *Hamlecie* jest taka scena, kiedy Laertes straszliwie płacze nad grobem Ofelii, kiedy wylewa łzy w sposób nadmiarowy i przesadny. Wtedy dochodzi do sprzeczki i szamotaniny pomiędzy Hamletem a Laertesem. Ta scena pokazuje, że widzenie w *Hamlecie* bohatera słabego i werterystycznego, tj. preromantyka, jest nieporozumieniem. Werter oczywiście cierpi, ale jego cierpienie wzbudza w nas, co najwyżej współczucie. Natomiast, jeżeli chodzi o Hamleta, to z nim się solidaryzujemy. Jego słowa, które niejednokrotnie się przywołuje, słowa pełne patosu, podniosłe [słynne „być albo nie być” – przyp. red.], to jest prawdziwy moralny rozrachunek. Hamlet jest mścicielem w pełni świadomym konsekwencji swojego wyboru. Ten wielki wybór realizuje się w wyborach pomniej-

szych. Te pomniejsze wybory skazują Hamleta na samotność, na to, że pozbawiony jest miłości, zamknięty pod maskami i nieustająco się ukrywa. To są konsekwencje tego wielkiego wyboru, ale to są konsekwencje, których Hamlet się nie boi, które podejmuje, zdecydowanie krocząc obraną drogą. O takim Hamlecie możemy powiedzieć, że jest to bohater w pełni współczesny. W takim Hamlecie w jakimś sensie się przeglądamy, szukając odpowiedzi na pytanie o nas samych. Tak przynajmniej twierdzi Zbigniew Herbert. Zadanie Hamleta to właśnie przywrócić światu właściwe ramy. Realizacja tego zadania to wielka odpowiedzialność, którą Hamlet z ogromną determinacją i bez wahania podejmuje. Ta odpowiedzialność wymaga tego, aby być pewnym do czego się zmierza. To jest równoznaczne z niezgodą na słabość i chwiejność. Owszem Hamlet jest pełen sprzeczności, ale w gruncie rzeczy dlatego, że problem nieładu i chaosu, który się pojawił wraz ze zbrodnią, stał się jego osobistą sprawą. Nie tylko w tym sensie, że ma dopełnić kary i zabić Klaudiusza, ale również dlatego, że musi z całą wytrwałością stać przy swoim systemie wartości, o którym wcześniej mówiłem. Jednak jeśli mamy się przejrzeć w postaci Hamleta, musimy wrócić do obrazu człowieka, jaki przy tym zobaczymy.

Wydaje się, że postaci Edypa i Hamleta stanowią główną oś zainteresowania człowieka wszystkich czasów. Pojawiają się w związku z nimi oraz Faustem, który jest trzecią wielką postacią, trzy zasadnicze pytania – skąd przyszliśmy?, po co tu jesteśmy? i dokąd idziemy? To pierwsze pytanie, skąd przyszliśmy?, postawił teatr antyczny ustami sofoklesowego Edypa. To Edyp bowiem chciał odkryć tajemnicę swego pochodzenia, a jak ją odkrył, to się dowiedział, że jest zabójcą i kazirodcą. Uznał się tym samym za niegodnego jakiegokolwiek działania, a nawet wręcz patrzenia na świat. Dlatego wyłupił sobie oczy i zerwał ze światem. Teatr szekspirowski z kolei, głównie za sprawą Hamleta, postawił drugie pytanie – po co jesteśmy? – i pokusił się jednocześnie o odpowiedź. Powołaniem człowieka jest odpowiedź jaka pada w *Hamlecie*, tj. aby odsłonić prawdę, by przeciwdziałać i przeciwstawiać się złu na świecie. Hamlet jest świadom własnych win, choć sam uważa się za w miarę uczciwego. Jak stwierdza: „Co do mnie, jestem, jako tako uczciwy a jednak mógłbym oskarżyć siebie o takie rzeczy, że lepiej byłoby, żeby mnie matka moja nie urodziła”. W taki sposób, jak sądzę,

rzeczywiście przemawia już nowoczesna świadomość. Co ważne, nie zwalnia to bohatera z dalszego działania. Hamlet czuje się zobowiązany do tego, by wypełnić swoje powołanie. Sam ma świadomość tego, że winien jest różnych rzeczy, które się w świecie dzieją. Sam czuje się za nie odpowiedzialny, ale jednocześnie nikogo ze swoich współczesnych z tego poczucia winy nie zwalnia. Oskarża wszystkich bez wyjątku o świadome lub nieświadome uczestnictwo w zbrodni, która powoduje, że źle się dzieje w państwie duńskim. Przypominam, że Dania to świat, na który został on powołany. Nieważne są zatem winy Hamleta, nie wiemy zresztą jakie one są. Ważne jest to, że poczuwa się do winy i do współodpowiedzialności za to wszystko, co się dzieje wokół człowieka. Trudno się oczywiście z takim poczuciem odpowiedzialności i współodpowiedzialności za to, co się dzieje, z Hamletem nie zgodzić. Zwłaszcza dzisiaj, kiedy świat współczesny wygląda tak, jak wygląda. Tutaj dochodzimy do punktu stanowiącego właściwie zamknięcie omawianego problemu i odpowiedź na pytanie, na czym polega tragizm Hamleta i rzeczywistości, w której żyjemy. Istota postawy Hamleta polega m. in. na tym, że nie działa on w sposób sensowny i zaplanowany, ale to, że szuka prawdy, daje świadectwo prawdzie i cierpieniu oraz że jest gotowy umrzeć za prawdę. Innymi słowy, sfera tragiczna, która w starożytności ufundowana była na konflikcie równoważnych racji wynikających ze zderzenia z bóstwem, tutaj zostaje przeniesiona do regionów nieskończonej świadomości. Taka właściwie jest konkluzja i taka jest tutaj też po trosze moja propozycja tego, w jaki sposób można byłoby wędrować razem z wielkimi dziełami i powracać do wielkich fabuł czy historii opowiadanych przez wielkich myślicieli, czy wielkich pisarzy. Ciekawą wypowiedź na temat tej relacji między wielką myślą a naszym życiem, dał kiedyś w Polskim Radiu Cezary Wodziński, kiedy mówił o tym, w jaki sposób przeglądamy się w *Braciach Karamazow*. Ta wypowiedź pojawiła się na okoliczność tego, że w teatrze Prowizorium w Lubinie powstał spektakl pod tytułem, *Bracia Karamazow*. Oczywiście w momencie, kiedy taki spektakl pojawia się w teatrze dzisiaj, to wiadomo, że nie bez przyczyny. On się pojawia, dlatego że chce mieć coś istotnego do przekazania, lub po to, żebyśmy mogli się w tym dziele przejrzeć, żebyśmy mogli zobaczyć w *Braciach Karamazow* siebie. I mówiąc o tym, Cezary Wodziński stwierdził, że relacja,

przeglądania się świata w literaturze i literatury w świecie bardzo dobrze wyjaśnia nietzscheański termin „niewczesność”. Niewczesność, czyli bycie nie w czas, nie na czasie. Innymi słowy, Cezary Wodziński twierdzi, że wartość dzieła nie tkwi w tym, że jest aktualne, że odpowiada na doraźne pytania współczesności. Nie chodzi też o to, że przekaz ma walor ponadczasowości. Wybitne dzieło wskazuje nam na dwie rzeczy, to znaczy, z jednej strony, pokazuje siebie jako zwierciadło nas samych i świata, w którym żyjemy, ale jednocześnie my temu dziełu również nadajemy jakieś znaczenia. Zatem rozumienie dzieła to jest dynamiczny proces. Efektem jest zagubienie, jak twierdzi Wodziński. Paradoksalnie utrata pewności, w jakim czasie żyjemy. Innymi słowy, nie ma przystani, czyli nie jest tak, że *Hamlet* odpowie nam na wszystkie nasze pytania, pobudzi nas natomiast do ruchu, który jednak nie daje obietnicy dotarcia do portu. Tego portu nie ma. Rzecz w tym, by szukać, by drążyć, by znajdować się w ciągłym niepokoju, w ciągłym poszukiwaniu odpowiedzi na pytania, które współczesność nam stawia, a odpowiedzi, przynajmniej niektóre z nich możemy odkryć czytając *Hamleta*.

W A R S Z T A T Y

MG: Wracamy zatem do spotkania z Szekspirem i recepcją jego myśli. Tym razem w wersji warsztatowej, która przybierze, jak rozumiem, formę dyskusji.

MW: Taką mam nadzieję. Przede wszystkim chciałbym usłyszeć, czy, wedle Państwa, *Hamlet* jest charakterem bez charakteru, czy może jednak heroicznym humanistą – człowiekiem absurdalnym.

Śpiewaczka: Szczerze mówiąc, jeżeli postrzegamy go jako heroicznego humanistę, to to jest taki charakter z charakterem, ale i bez charakteru. Artyści są wszystkim i niczym. Jednak ta interpretacja jest niesamowita, a w każdym razie mnie super przekonała. Bardzo mi się podoba. Więc chyba byłabym bliższa temu, żeby tak estetyczną postać uznać za obdarzoną charakterem. Ciężko go zrozumieć, jednak wszyscy mogą się w nim odnaleźć.

MW: Dotychczas, jak dobrze pamiętam, jak rozmawiało się o Hamlecie, to często padało takie określenie, że Hamlet to karzeł. Każdy w pewnym momencie swojego życia zwłaszcza w młodości ma tak, że idealizm zderza mu się z rzeczywistością. No i coś trzeba z tym zrobić. Każdy młody człowiek, a przynajmniej tak to często interpretowano, musi jakoś sobie z tą sytuacją poradzić. Ten sposób myślenia sytuuje Hamleta w sieci uniwersalności, tzn. gdzieś poza czasem – odwołując się do tego, o czym mówił i pisał Wodziński. Dlatego zmiana perspektywy patrzenia pozwala zobaczyć, że nie tylko człowiek się na chaos napotyka, ale jednocześnie postanawia coś z tym zrobić i wziąć na swoje barki odpowiedzialność za poszukiwanie prawdy i jej realizację. Taka interpretacja również mi wydała się kusząca, chociaż nie wiem, czy nie jest nazbyt wymagająca. A co miała Pani na myśli mówiąc, że artysta jest taką dziwną postacią?

Śpiewaczka: To jest tak, że artyści poruszają dużo, często za dużo problemów. Więc to, że Hamlet jest tak skomplikowany, że wydaje się aż pusty, bo wydaje się, że nic konkretnego nie da się nam zobaczyć, jest w pewnym sensie piękne.

Karolina: Mi się podoba to, co pan powiedział, to dzieło nie jest aktualne i nie odpowiada w sposób wyraźny na problemy współczesności, ale jednocześnie pokazuje nam siebie jako zwierciadło, któremu możemy nadać znaczenie. To jest istotne, że możemy nadać Hamletowi znaczenie. Pomimo że ten tekst nie jest współczesny, możemy zaadaptować tę część Hamleta.

MW: Właśnie. Peter Brook, który ma za sobą wiele przedstawień szekspirowskich zwraca uwagę na to, że Szekspir nigdy nie osądzał lecz przedstawiał nieskończoną mnogość punktów widzenia, które są równoważne wobec siebie. A kwestię oceny tych punktów widzenia pozostawiał już widzom, inteligencji, wrażliwości, sumieniu itp. Rzeczywiście takie spotkanie z Szekspirem, w ogóle spotkanie z wielką literaturą jest spotkaniem indywidualnym, w którym odbijamy się w dziele. Nasze odbicie w dziele będzie w jakiś sposób przez nas kreowane, tzn. będziemy je tworzyć razem z jego recepcją. Czyli tak, jak Pani powiedziała, będziemy jednocześnie widzieć w Hamlecie siebie, ale jednocześnie nadawać mu jakiś sens i znaczenie z naszego doświadczenia.

Oczywiście można zadać istotne pytanie, czy czytanie Szekspira ma sens, czy przypadkiem Szekspir się nie zdezaktualizował, a szerzej, czy jest sens czytać inną niż współczesną literaturę? To zresztą odnosi się nie tylko do Szekspira, ale w ogóle dotyczy tego, w jaki sposób spotykamy się z wielką literaturą i z wielką myślą. Mi się wydaje, że *Hamlet* i w ogóle Szekspir jest cały czas gdzieś obecny i wciąż się z nim mijamy. W tym sensie lektura dzieł Szekspira jest niezwykle istotna.

Czy pamiętają Państwo *Króla Leara*? To też jest bardzo specyficzny dramat. Pamiętacie, to wszystko zaczyna się od decyzji króla, żeby oddać władzę. Jak się Państwu zdaje, jak byśmy mogli to opisać? Czy to jest głupia czy mądra decyzja? Jak znamy cały dramat, to się okazuje, że tam się straszne rzeczy dzieją i bywa tak, że jak idziemy na spektakl do teatru, to widzimy Leara myśląc: o niezguła, nie radzi sobie, oddaje władzę. Czy tak jest w istocie? Czy ten pomysł, żeby się władzą podzielić, był tak naprawdę wyrazem nieudacznictwa, głupoty, szaleństwa. Jak sobie Państwo wyobrażają? Sytuacja starego króla. Czy była łatwa czy trudna? Dobrze być starym królem, czy nie dobrze? To jest dla mnie ciekawe z punktu widzenia tego, jak Szekspir postrzega człowieka sobie współczesnego, w jaki sposób widzi, kim on jest. Taki król to osoba szczególna. Do niego należy ostatnie słowo. To jest ten, który ma władzę, ale zarazem jest już stary. Jego sytuacja jest trudna w gruncie rzeczy, bo obok dybią młodzi. Nie wiadomo jak dybią czy z nożem czy może w bardziej demokratyczny sposób chcą odsunąć króla od władzy. Ale chyba raczej z nożem. A więc on tak naprawdę nie podejmuje aż tak głupiej decyzji. W gruncie rzeczy wie, co robi. Już ma dosyć tego rozglądania się z lękiem wokół siebie i oczekiwania na ten śmiertelny cios. Czyli można powiedzieć, że Lear, który rezygnuje z władzy jest jak najbardziej w pełni władz umysłowych. To nie jest żaden akt szaleństwa, jak bardzo o tym się myśli.

Uczestnik: To jest zachowanie bardzo racjonalne. To, że oddaje władzę. Też może [ten gest – przyp. Red] być związany z tym, że chce zachować ciągłość. Wiadomo, że w każdym momencie może umrzeć, może ktoś go zdradzić przez co to jego królestwo przez jakiś czas nie będzie miało władcy. W związku z tym powiedzieć można, że robi racjonalny ruch, zgodnie z którym będzie miał spokój i zachowa ciągłość władzy.

MW: Czyli chroni siebie i królestwo. I na dodatek król Lear dzieli władzę na trzy córki. Oczywiście akurat miał trzy córki, no ale nie bez powodu Szekspir sprawił, że miał te trzy córki. Jak się dzieli na dwa, to od razu jest to zarzewie konfliktu. Wtedy zaczyna się wojna. Ale jeżeli podzielić na trzy, to może pojawić się tu przynajmniej wiara, że pojawi się równowaga sił. Czyli Lear nie był szaleńcem. Jego dwie córki Goneryla i Regana pięknie mówią o miłości i to nie musi być przejawem kłamstwa czy fałszu. Są po prostu dumne z tego, że mają mądrego ojca i deklarując do niego miłość, robią to jak najbardziej szczerze. Potem to oczywiście wszystko zaczyna się komplikować. Ale komplikuje się nie z powodu tych córek. Podzielił władzę, a potem się okazało, że nie otrzymał tego, co chciał albo tego, czego się spodziewał. Myślał, że dzieląc władzę nadal będzie ją sprawował. Zatem król Lear jest postacią pełną sprzeczności. Tworzy mądrą zmianę, ale sam się z tą zmianą pogodzić nie może. W momencie gdy zostaje utemperowana jego skłonność do zabawy, wszechwładność, pycha, zaczyna się właściwy dramat. W dramacie tym odkrywanie swojej własnej głupoty jest takim motorem napędowym akcji. W momencie, w którym córki go gonią, on sobie powoli uświadamia, jak był głupi. Powoli zaczyna odkrywać tkwiące w nim pokłady słabości. To jest też mistrzostwo Szekspira, który pokazuje, że w każdej silnej postaci tkwią głębokie pokłady słabości, których one w sobie nie podejrzewają.

MG: Przyznam, że dla mnie ta „racjonalna” decyzja Leara od początku była szaleństwem. Jeżeli odkrywa głupotę, to dlatego, że był głupi od początku. Czy głupota jego polegała na tym, że zawierał mądrości, racjonalności i uczciwości swoich córek, które rozumieją, że był władcą i ma pewne przyzwyczajenia i odbiorą mu realną władzę, ale pozostawią mu to, co sprawiało, że miał poczucie, że był tym, kim jest. Czyli głupota polegałaby na tym, że Lear nie wiedział, że ludzie nie są zbyt wdzięcznymi obiektami, tzn. nie oddają nam zwykle tego, co powinni, jeżeli nie możemy ich do tego zmusić. Czy też głupota jego polegała na tym, że po prostu zadziałal wbrew logice systemu. Król jest królem do śmierci. Nie może od tego uciec. W naszej rzeczywistości mamy prezydenta, który po odbyciu kadencji przestaje pełnić swoją funkcję. Natomiast w tamtej rzeczywistości jest się królem do śmierci. Kim się jest, jak przestaje się być królem wciąż żyjąc? Wciąż ma się ciało króla, bo

to ciało jest ciałem królewskim, któremu należy się odpowiedni szacunek, a zarazem nie jest się królem, ponieważ nie można już traktować tego ciała jako źródła władzy. Zatem na czym polegała ta głupota? Na tym, że zawierzył ludziom, czy na tym, że postanowił szukać systemu.

MW: Myślę, że tu chodzi o to, żeby pokazać coś, co jest zdaniem Szekspira, uniwersalną kondycją człowieka, tj. kontrast pomiędzy ślepotą a widzeniem oraz między tym, co wewnątrz a tym, co na zewnątrz. Trudno odpowiedzieć na twoje pytanie. Ale wiemy, że to była głupia decyzja. Ale nie wynikała ona z głupoty, tylko z tego, że taka jest zdaniem Szekspira uniwersalna kondycja człowieka. Z jednej strony wydaje mu się, że widzi, a jest ślepy. Ta sprzeczność pomiędzy tym, co wewnątrz, czyli przekonaniami dotyczącym świata, swojej własnej mądrości, a tym, co na zewnątrz. Chyba tak jest, że gdyby nie ta sprzeczność, która w człowieku jest, to nie byłoby Leara, nie byłoby tego szaleństwa, tej burzy strasznej, tego wygnania, tej śmierci, no i tego absurdu, który tam się zaczyna tworzyć. To też jest kwestia zmiany sposobu myślenia pomiędzy czasem antycznym a nowożytnością, który próbowaliśmy opisywać poprzez Hamleta. Starożytni widzieli konflikt równoważnych racji, ale oni sami nie byli skonfliktowani. Oni raczej stawali wobec tego konfliktu, z którym coś musieli zrobić. Natomiast ten konflikt tkwi wewnątrz systemu. Człowiek nawet nie ma świadomości istnienia tego konfliktu, ale pewne wydarzenia sprawiają, że zaczyna on wydobywać się światło dzienne. Bohater radzi sobie z tym lepiej lub gorzej albo nie radzi sobie w ogóle. Tak chyba jest też w przypadku Hamleta, bo on też jest rozdarty. Szekspir dba o to, żeby niezależnie od pytań, które Magdo stawiasz, to zaciemnić. Szekspir stwarza zasłonę, żebyśmy uznali, że to był mądry król, a to dobre córki. A potem wszystko zaczyna się rozpadać, bo ani on mądry, ani one dobre. Kiedy sprzeczność zostaje odkryta, to w *Królu Learze*, zacierają się wszystkie granice pomiędzy tym, co wzniosłe, a tym, co groteskowe. To jest chyba jeden z najbardziej szalonych dramatów Szekspira. Pytanie jest takie, czy my możemy przejrzeć się w królu Learze? To jest dramat o polityce również.

MG: Jak rozmawiamy o polityce. Kiedy mierzyłam się z *Królem Learem*, to jednym z problemów, który jest aktualny, dotyczy namysłu nad tzw.

idealizmem i realizmem politycznym. Idealizm polega na tym, że przestrzegamy prawa, dążymy do pokoju, porozumienia dlatego, że możemy po prostu tego zechcieć, że jako osoby możemy wybrać taką ścieżkę i ją wprowadzić w życie. Drugie stanowisko, tj. realizm, jest takie, że nawet jak dążymy do dobra, pokoju czy sprawiedliwości, to czynimy tak dlatego, że uważamy, że nam się to opłaca, a uda nam się osiągnąć ten cel tylko pod warunkiem, że posiadamy odpowiednie zabezpieczenie militarne, czyli stoi za nami siła. Zgodnie z tą logiką nie ma sprawiedliwości bez więzień. W dramacie można pokazać, że Lear chciał wyjść z logiki przemocy, sądząc, że można bez wsparcia siły umówić się na pewne rzeczy po prostu rozmawiając ze sobą. Okazało się, że to mrzonka skoro nie stoi za nim możliwość wyegzekwowania umowy. Czyli jesteśmy słabi wtedy, kiedy nie stoi za nami realna siła.

MW: No właśnie i jak widzimy ponosi klęskę i cały ten świat ponosi klęskę. Tutaj występuje też takie niesamowite zjawisko, które można odnieść do współczesności, chodzi o odwrócenie wartości. Król przez wszystkie wydarzenia zaczyna dostrzegać w wartościach ich rzeczywistą naturę. To swoiste katharsis Leara. Ta sztuka jest o tym, o czym mówisz, moim zdaniem. Wiara, że można świat ułożyć, jest pozorem. Musi istnieć siła, która stoi na straży porządku. Z tej perspektywy on wychodzi na zupełnego szaleńca. To bardzo smutne z pewnego punktu widzenia. W badaniach nad literaturą pojawia się zestawienie *Braci Karamazow* z *Królem Learem*, wedle którego obraz relacji między ludźmi, obraz relacji społecznych i politycznych w obu dziełach są bardzo podobne. Jak przyjrzeć się *Braciom Karamazow*, to możemy odkryć, że właściwie nie ma tam żadnego porządku, ładu czy nawet określonego sposobu przejawiania się zła, czy dobra w świecie. Przyglądając się tej rzeczywistości, zaczynamy mieć kłopot z rozpoznawaniem różnych znaków – co jest dobre i co jest złe albo w jaki sposób dobro się objawia, a w jaki złe. W *Królu Learze* mamy bardzo podobną sytuację. W obu dziełach wszystko rozpada się w symbolicznej burzy i wydarzenia doprowadzają do takiego ogólnego bezładu. W *Hamlecie* bohater stoi na straży porządku.

MG: Bohater, który udaje szaleńca.

MW: Dokładnie, ale w *Królu Learze* już nikt ładu nie pilnuje.

MG: To może racjonalność prowadzi do szaleństwa? Mam jeszcze pytanie. Gdybyśmy zgodzili się na interpretację Herberta, zgodnie z którą Hamlet jest bohaterem, który z rozmysłem dąży do dobra, to czy można by potraktować ten spektakl, który się rozgrywa w trakcie dramatu jako ironiczny? W tym sensie, że artysta tworząc nie jest w stanie wygenerować ani dobra, ani zła. Np. gdybym chciała napisać tekst broniący jakiś wartości i napisałabym genialny spektakl. Nie należy się po mnie tego spodziewać, ale powiedzmy, że bym coś takiego napisała i miałby on doprowadzić do katharsis w rozumieniu uświadomienia sobie wartości wraz z nieodpartym pragnieniem wprowadzenia ich w życie, to czy miałabym szansę osiągnąć swój cel? Czy to nie jest tak, że artysta jest właśnie bezsilny i dlatego Hamlet ponosi porażkę. Chciał estetycznego zwycięstwa, a tu się okazało, że przywrócenie porządku wymaga akcji praktycznej a nie estetycznej. I tak samo walka o Danię, czyli o świat nie może być związana z chodzeniem na spektakle dotyczące sprawiedliwości, pokoju, tylko wymaga działania. To jest trochę straszne, bo tam to działanie jest związane z mordowaniem. Co Państwo o tym sądzą?

Karolina: Ale to nie jest działanie związane z realizacją zasady, że cel uświęca środki. Może gdyby podszedł do sprawy na chłodno i podjął działanie zbrojne, otwarcie, to odniósłby zwycięstwo. Jeżeli można mówić o zwycięstwie...

Uczestnik1: To by było pyrrusowe zwycięstwo. Bo gdyby Hamlet zachował się bardziej w stylu Księcia Machiavellego, to wyszłoby tam mnóstwo problemów etycznych i cała ta jego artystyczna dusza w konflikcie z jego negatywnymi cechami, mogłaby zostać stłamszona. Po Gombrowiczowsku, wypadłby z formy. To byłby duży paradoks, według mnie.

MW: Myślę, że ta droga, którą Hamlet obrał, pomimo tego, że jest ślepa, bo, jak Państwo mówią, rozsądek tutaj też nie działa, ta klasyczna droga też do końca nie działa, bo świat jest taki, jaki jest, ale na gruncie idei jest tą dobrą drogą, pomimo tego, że życie jest takie, jakie jest, to cała droga nie można powiedzieć, żeby nie była spełniona, bo jest spełniona według mnie. Ta końcówka nie jest spełniona do końca.

Uczestnik2: On jest artystą, który stanął przed światem i jest bardzo często bezsilny i stąd te jego wahania.

Śpiewaczka: Ta estetyczna droga, ona rzeczywiście prowadzi w Hamlecie do tego, ale mimo wszystko bez niej nie doszłoby do rozwiązania tej sytuacji. Z mojej perspektywy to [spektakl – przyp. red.] miało moc, bo Klaudiusz wyszedł, poruszył się do tego stopnia, że obudziło się w nim poczucie winy, które gdzieś w nim było, ale on je tłumił i to jest już duży sukces. Co prawda, bezpośrednio nie wpłynęło to na sytuację, ale wpłynęło na myślenie samego człowieka.

Blond: Wydaje mi się, że jest tak, jak pani powiedziała – nie chodzi o to, żeby oglądać, tylko o to, żeby coś zrobić. I może jest tak, że sztuka skłania nas do zmian, do drastycznego działania. Niekoniecznie do mordowania, ale może chodzi o to, żeby zrobić coś bardzo radykalnego, niekoniecznie okrutnego czy złego, ale wciąż radykalnego.

MG: Co sądzisz na ten temat?

MW: [po inscenizacji – przyp. red.] Kolejna scena jest taka, że Hamlet jest już gotów zabić Klaudiusza, ale widzi, że Klaudiusz się modli. Hamlet nie zabija człowieka, który się modli, chociaż z samym zabójstwem nie ma problemu. Być może wynikało to z przekonania, że sztuka w katarskim działaniu pobudza dobro i ten modlący się Klaudiusz mógł rzeczywiście sprawiać wrażenie odmienionego i z tej perspektywy można by powiedzieć, że to nie do końca była klęska. Chociaż na pewno sztuka nie zmieni świata. O tym dowiedział się Hamlet. Herbert chyba już wiedział, choć w takim heroicznym przekonaniu trwał dalej. Herbert nigdy się nie zaparł tego przekonania, chociaż widział jak bardzo świat się rozsypuje. Myślę, że ważną rzeczą jest eksperyment, który Hamlet wykonał. Chociaż moim zdaniem efekt tego eksperymentu nie dziwi. Sztuka świata nie zmieni albo nie zmieni go w takim stopniu, by wrócił do ram. Więc trzeba złapać za floret, co Hamlet czyni zdecydowanie, gotów na najgorsze, czyli na śmierć.

Jeszcze na koniec popatrzyłbym na te trzy dramaty, chociaż właściwie nie mówiliśmy o *Makbecie*. To są znamienne moim zdaniem dramaty. W *Hamlecie* mamy taką istotną próbę powrotu świata do ram. W *Królu Learze* świat to totalny chaos, który prowadzi do ruiny. Występuje odwrócenie wartości, wszystko jest inaczej nazwane. W *Makbecie* niepodzielnie włada zło. Tutaj mamy do czynienia z zetknięciem ze złem absolutnym, które na dodatek jeszcze powstaje całkowicie bez

racji. Ono nie ma uzasadnienia. Jedynym uzasadnieniem tego zła jest szalona ambicja tej nieludzkiej pary – Makbeta i lady Makbet. To taki poemat śmierci i nocy. To straszliwe zakończenie renesansu można powiedzieć, bo jednak renesans wyrażał wiarę w człowieka, rozum, mądrość, tolerancję. I Szekspir ni z tego, ni z owego pokazuje coś całkowicie odwrotnego. Zastanawiam się, czy to jest przenikliwość Szekspira, który to wszystko zobaczył, czy też to jest to, co najgorsze, czyli odkrycie naszej natury, która pcha w chaos, bezwład i zło. Zło, które pociąga za sobą mordy, krew i zbrodnie. To rzeczywiście straszny koniec XVI i początek XVII stulecia, od którego trudno się oderwać. Patrzymy na współczesność czy widzimy jakąś poprawę, jakąś zmianę? Czy żyjemy w lepszych czasach?

Uczestnik: Moim zdaniem *Makbet* pokazuje, że człowiek ma pewne ograniczenia, że może wchodzić w chaos wciąż dalej i dalej, ale nie umie sobie postawić granicy, uznać, że to już koniec, że biorę za to odpowiedzialność. Łatwiej brnąć dalej w coś, co już nie ma sensu.

Karolina: Też nie możemy zapomnieć o wiedźmach, które w jakiś sposób przewidywały wypadki, losy Makbeta i nimi kierowały. To też jest ważne. Nie jest tak, że człowiek był tu całkowicie sam. Nie chcę powiedzieć, że to było zaplanowane, ale po prostu, że było już wplecione w losy jego życia.

MW: To jest oczywiście kłopot, jeżeli umysł uświadomi sobie, co zmieni bieg jego losu. Tyle że, np. Edyp mając ten problem, zaczął uciekać. Natomiast Makbet poruszył się w drugą stronę. Bierze się to stąd, że nastąpiła taka zbieżność prawdy i przepowiedni. Makbet dostaje przepowiednię, że zostanie Panem Kantoru. Widzi króla i mówi: witaj królu Kantoru. Ten moment jest przełomowy. To jest przedziwne. Gdybyśmy próbowali przez Makbeta, Leara czy Hamleta zobaczyć człowieka, to powszechną chorobą ludzkiego ducha, to choroba takiej niezdolności sprzeciwienia się pozorom. Owe pozory pobudzają ambicje, żądze krwi i władzy.

To, co my tu robimy ma jednak zasadniczą wadę, a mianowicie jest w istotny sposób ahistoryczne. Jak zaczniemy rozpatrywać człowieka w kontekście historii, to być może ten obraz nie będzie taki straszny. Może to literatura ma taką swoistą cechę, że chce odkrywać i nazywać

naturę człowieka w oderwaniu od historii. Carl Schmitt, na przykład podjął próbę interpretacji Hamleta nie wpisującą w perspektywę, zgodnie z którą był on charakterem bez charakteru. Uwikłał się za to nadmiernie w problematykę historyczną. Próbował dowieść, że spór pomiędzy Gertrudą, Hamletem a Klaudiuszem ma wymiar dynastyczny, że to jest spór pomiędzy pretendentami do tronu. To jest inny sposób podejścia do literatury. Tak też można myśleć o twórczości Szekspira.

TOŻSAMOŚĆ CZASU, TOŻSAMOŚĆ DOŚWIADCZENIA – ROLA INTUICJI W FILOZOFII HENRI BERGSONA

Wstęp

Henri Bergson nie należy do tych myślicieli, których nazwisko często pojawia się w trakcie współczesnych debat i sporów filozoficznych. Oczywiście historycy filozofii pamiętają o jego zasługach dla przezwyciężenia dominującego pod koniec XIX wieku myślenia scjentystycznego, o bergsonowskiej krytyce pozytywizmu, ale sam system filozoficzny – bergsonizm rozumiany jako pewna propozycja metafizyczna, traktowany bywa najczęściej jako malownicze, ale ekscentryczne zjawisko, integralnie związane z epoką modernizmu, którego moc twórczego oddziaływania dawno już przebrzmiała. Słowem: w dzisiejszych czasach nie sposób określić Bergsona mianem „modnego filozofa”.

Tym większym zaskoczeniem dla współczesnego czytelnika może okazać się niezwykła skala popularności, jaką metafizyczna teoria Bergsona cieszyła się bezpośrednio po publikacji pierwszych prac filozofa. Wydaje się, że żaden z myślicieli piszących i działających w XX wieku nie dostąpił takiej sławy i takiej popularności, jaka stała się udziałem francuskiego filozofa w czasach, kiedy ogłaszał swoje najważniejsze dzieła, tzn. tuż przed i bezpośrednio po I wojnie światowej. Wykłady Bergsona stanowiły modne wydarzenia towarzyskie, licznie odwiedzane przez paryskie damy, jego tezy inspirowały wybitnych artystów, w tym Leśmiana i Prousta, a rząd francuski, z uwagi na międzynarodowy autorytet filozofa, powierzał mu skomplikowane misje dyplomatyczne. Zwieńczeniem tej popularności okazało się uhonorowanie Bergsona literacką Nagrodą Nobla w 1927 roku.

Co prawda, nieudana polemika z Einsteinem nadszarpnęła autorytet filozofa, ale dopiero tragiczne wydarzenia II wojny światowej wraz ze wzrostem znaczenia marksizmu i egzystencjalizmu ostatecznie spowodowały, że już niecałe dwadzieścia lat po noblowskim wyróżnieniu, bergsonowska filozofia jawiła się współczesnym jako stanowisko cał-

kowiecie nieprzystające do ducha czasów, głos dochodzący nie sprzed dwóch dziesięcioleci, ale z innej epoki. Jacques Maritain, początkowo zwolennik, a następnie krytyk bergsonizmu, zanotował po wojnie, że chociaż kupił ostatnie dzieło Bergsona, wydane w 1932 roku *Dwa źródła filozofii i moralności*, to już go nawet nie przeczytał¹. Klęskę bergsonizmu spowodowały nie tyle kontrargumenty przeciwników, ale – przede wszystkim – zmiana wrażliwości nowego pokolenia myślicieli.

Sięgając dzisiaj do dzieła Bergsona, można – jak się wydaje – przyjąć jedną z dwóch strategii interpretacyjnych. Można szukać w bergsonizmie głównie tych wątków, które zapowiadają późniejsze kierunki filozoficzne. Akcentować to, w czym był prekursorem i w czym przygotował grunt dla egzystencjalizmu czy fenomenologii. Tu na plan pierwszy wybijają się elementy bergsonowskiej krytyki pozytywizmu, a spekulacje kosmologiczne i metafizykę uznaje się za ekscentryczny wyraz ducha czasu, epokowy kostium stanowiący niepotrzebną naleciałość na właściwej strukturze filozoficznej refleksji. Niemniej takim odczytaniem ryzykujemy, że dokonamy zbyt daleko idącej reinterpretacji filozoficznych intencji samego Bergsona, że uczynimy go zbyt bliskim naszej wrażliwości. Można jednak przyjąć odmienny sposób lektury. Szukać właśnie tego, w czym myśl Bergsona wydaje nam się egzotyczna, w czym – przynajmniej pozornie – nie przypomina naszego sposobu filozofowania. Nie można wykluczyć, że – paradoksalnie – właśnie taki bergsonizm okaże się bardziej inspirujący dla współczesnych odbiorców. Spróbujmy pochylić się nad tymi właśnie aspektami myśli autora *Ewolucji twórczej* poprzez analizę dwóch kluczowych dla bergsonowskiej filozofii koncepcji – teorii intuicji i rozważania nad naturą czasu.

Teoria intuicji

Bez względu na przyjętą strategię interpretacyjną w odniesieniu do całości filozoficznej spuścizny Bergsona – nie ulega wątpliwości,

¹ Por. Jerzy Niecikowski, *Czytać Bergsona?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2-3(20)/2008, s. 81.

że sformułowana przez francuskiego filozofa teoria intuicji należy do najważniejszych i integralnych elementów bergsonizmu rozumiane-
go zarówno jako system, jak i określona metoda filozofowania². Przy
czym należy wyraźnie zaznaczyć, że samo pojęcie „intuicji” może być
mylące. Termin ten, chociaż od dawna pojawiający się w licznych kla-
sycznych koncepcjach z zakresu teorii poznania, nie ma w historii fi-
lozofii jednoznacznego, precyzyjnie ustalonego znaczenia: mówi się
zarówno o intuicji mistycznej, jak i o poczuciu oczywistości w konfron-
tacji z podstawowymi prawdami matematycznymi. W interpretacji za-
proponowanej przez Bergsona pojęcie „intuicji” używane jest do opisu
specyficznej władzy poznawczej, innej od zmysłowego doświadczenia
i różnej od czysto rozumowej spekulacji. Zdaniem francuskiego filozo-
fa to właśnie intuicja w największym stopniu charakteryzuje ludzkie
przeżywanie świata, czy raczej – doświadczenie życia, doświadcze-
nie trwania. Bergson sięgnął po ten termin dość późno, nie bez istot-
nych wątpliwości, czy aby na pewno adekwatnie opisuje on ten rodzaj
poznania³ – bezpośredniego, związanego z wczuciem się, czy nawet
utożsamieniem z obiektem poznania, przeciwnego intelektualnemu
oglądowi „z zewnątrz”. Jednak o ile użycie akurat tego terminu może
budzić zastrzeżenia, to sama koncepcja bezpośredniego przeżywania
doświadczenia stanowi fundamentalny element filozoficznej spekulacji
Bergsona, który, choć wyrażony późno, stanowił stałą oś organizu-
jącą ewolucję tej koncepcji filozoficznej.

Ryzykując duże uproszczenie, możemy – na potrzeby niniejsze-
go wywodu – przyjąć, że w klasycznej tradycji filozofii, w odniesie-
niu do epistemologicznego zagadnienia źródeł poznania, myśliciele
zajmowali zazwyczaj jedno z dwóch podstawowych stanowisk: albo
przyjmowali racjonalistyczny pogląd, który – bazując na założeniu
o rozumnej strukturze rzeczywistości – upatrywał drogę do pozna-
nia w oparciu o czysto rozumową spekulację, albo skłaniali się do
empirycznej koncepcji uznającej, że jedynie zmysły dostarczyć mogą

² Por. Barbara Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. PWN, Warszawa 2016, s. 176–177.

³ Por. Jerzy Niecikowski, *Czytać Bergsona?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3(20)/2008, s. 85.

rzetelnej wiedzy o świecie. Nie wchodząc w szczegółowe rozważania na temat różnic i podobieństw między tymi dwiema koncepcjami, wydaje się oczywiste, że – przynajmniej w odniesieniu do ich klasycznych sformułowań – obie te koncepcje łączy wspólne założenie: w obu przypadkach ostatecznym efektem poznania jest wiedza ujęta w formie dyskursywnych twierdzeń, wyrażonych w języku za pomocą abstrakcyjnych i ogólnych pojęć i kategorii. Tym samym obie stanowią, mówiąc językiem bergsonowskiej filozofii, formę poznania intelektualnego, tzn. zapośredniczającego doświadczenie w statycznych pojęciach. I właśnie te ograniczania, wynikające z narzucania na żywe doświadczenie, czy nawet na samo życie, intelektualnych, zewnętrznych wobec przeżycia abstrakcji, przekroczyć można jedynie dzięki intuicji będącej – najkrócej mówiąc – bezpośrednim wczuciem się w przedmiot poznania, uchwyceniem go „od środka” bez zewnętrznych zapośredniczeń.

Teoria intuicji, w intencji samego Bergsona, miała klarownie tłumaczyć różnicę, jaka dzieli sformułowaną przez niego propozycję filozofowania od innych koncepcji filozoficznych. W konsekwencji – jak się wydaje – najlepiej scharakteryzować ją można poprzez wskazanie na szereg opozycji występujących między tą formą ujęcia doświadczenia a tradycyjnymi modelami poznania intelektualnego⁴.

W ramach założeń bergsonowskiej filozofii poznanie intuicyjne jest – jak już o tym była mowa – formą poznania bezpośredniego, formą wczucia się, ujmującego przedmiot poznania niejako „od środka”, bez zapośredniczenia w statycznych formach intelektu. Tym samym stanowi przeciwieństwo podejścia opartego na władzy intelektu, w którym na każde doświadczenie narzucane są zewnętrzne względem niego formy: słowo, pojęcia, język czy też miara. W konsekwencji jedynie poznanie intuicyjne ujmuje przedmiot w jego niepowtarzalności, chwytą wyjątkowość doświadczenia; natomiast poznanie intelektualne nieustannie stara się sprowadzić to, co nowe w danym przeżyciu, do znanych już form, wrażeń, doświadczeń. Próbuąc egzotycznej potrawy, od razu staramy się opisać odczuwane wrażenia przez odwołanie się do znanej nam palety smaków. Mówiąc np., że

⁴ Por. Leszek Kołakowski, *Bergson*, Znak, Kraków 2009, s. 44–49.

jest słodka, w istocie sygnalizujemy, że jej smak przypomina ten, który znamy z innych potraw, wcześniej nazwanych już tym mianem. Niewątpliwie jest to użyteczny zabieg, ale tym samym nasz opis gubi ten aspekt doświadczenia, który dotyczy tego, co w smaku egzotycznej potrawy rzeczywiście nowe, niepowtarzalne. Używając pojęć ogólnych, nie potrafimy wyrazić wyjątkowego aspektu owego doświadczenia. Można oczywiście argumentować, że kwestia smaku egzotycznych potraw – z perspektywy filozoficznej – wydaje się zagadnieniem błahym, niewartym bliższej uwagi. Niemniej – jak przekonuje Bergson – analogiczne rozumowanie można przeprowadzić także w odniesieniu do zagadnień o dużo większej doniosłości. Kiedy, np. podejmiemy próbę wytłumaczenia, dlaczego darzymy uczuciem tą, a nie inną osobę albo dlaczego ktoś inny wzbudza w nas nienawiść, to – próbując wyrazić naszą myśl za pomocą pojęć ogólnych – szybko napotkamy na podobny problem. Oczywiście możemy wymienić szereg atrakcyjnych cech naszej wybranki lub wybrańca, ale gdyby dociekliwy rozmówca zapytał, dlaczego spośród tylu, dajmy na to, pięknych i mądrych osób wybraliśmy akurat tę, to wtedy – jak się wydaje – nie pozostaje nic innego, jak tylko wskazanie na wyjątkowość właśnie tej osoby. A tego właśnie, zdaniem Bergsona, nie potrafi ani uchwycić, ani wyrazić poznanie oparte na kategoriach intelektu.

Według francuskiego filozofa jedynie intuicja ujmuje przedmiot poznania w całości – traktuje go jako tożsamy ze wszystkimi jego własnościami, podczas gdy poznanie intelektualne działa przeciwnie, z niezliczonych własności charakteryzujących dany obiekt wybiera kilka, wyabstrahowuje je, określa za pomocą ogólnych pojęć i właśnie przez pryzmat tych cech stara się opisać całość. Opis ten oczywiście nie jest i nie może być kompletny, a wybór wyabstrahowanych własności to zabieg podporządkowany pragmatycznym potrzebom, zwykłemu interesowi. Kiedy chcemy opisać śliwkę, mówimy, że jest kwaśna, a nie np. że słabo przewodzi prąd. Dzieje się tak, ponieważ od razu myślimy o niej jako o potencjalnym obiekcie konsumpcji i z tej perspektywy zwracamy uwagę przede wszystkim na własności ważne w odniesieniu do jedzenia. Traktowanie obiektu poznania jako integralnej całości albo postrzeganie go jedynie przez pryzmat wyabstrahowanych własności ma jeszcze większe znaczenie, kiedy odniesiemy

je do czasowego aspektu doświadczenia⁵. Zdaniem Bergsona jedynie intuicja pozwala uchwycić doświadczenie, przeżycie, czy nawet wykonywaną czynność jako jeden niepodzielny akt, a to jest konieczne, by właściwie poznać i ocenić jej znacznie. Natomiast poznanie intelektualne nieuchronie prowadzi do redukowania dynamicznego, czasowego charakteru przeżycia do serii odrębnych ujęć, momentów opisanych za pomocą statycznych kategorii i pojęć o ogólnym charakterze. Francuski filozof lubił w tym kontekście odwoływać się do metafory taśmy filmowej. Intelpekt, zdaniem filozofa, źródłowe przeżycie najpierw rozbija na poszczególne klatki, a następnie, poprzez ich nagromadzenie, stara się odtworzyć wrażenie ruchu. Oczywiście daje to pewien obraz tego, co się wydarzyło, ale na ile różni się on od źródłowego przeżycia, łatwo przekonamy się, zestawiając – żeby użyć dosadnego przykładu – oglądane w bezpiecznym zaciszu domu nagranie z wypadku samochodowego z doświadczeniem bezpośredniego udziału w kraksie. Przy wszystkich oczywistych różnicach – w perspektywie filozoficznej proponowanej przez bergsonizm – intelektualne ujmowanie świata nie jest niczym innym, niż permanentnym redukowaniem źródłowego, bezpośredniego doświadczenia do takiego właśnie, wyzbytego dynamizmu i dramatyzmu życia, filmu. Sama idea zapisu przeżycia w postaci statycznych klatek, nawet jeżeli starają się one wiernie oddać obraz rzeczywistości, stanowi fundamentalne zapoznanie, a tym samym zakłamanie dynamicznego i bezpośredniego charakteru przeżycia, które zawsze jest pewnym trwaniem w czasie.

Słowem: poznanie intuicyjne traktuje obiekt poznania, określone doświadczenie życia jako swoisty absolut⁶, niepodzielną i wyjątkową podstawę doświadczenia, podczas gdy poznanie intelektualne jest zawsze względne, wyrachowuje z doświadczenia określone własności, ujmując je jedynie z uwagi na określony, pragmatyczny cel.

Przyjmując bergsonowską krytykę poznania intelektualnego, można by zapytać, czym w takim razie, w istocie, miałoby być to pełniejsze

⁵ Por. Krzysztof Pomian, *Bergson: świadomość przeciw zegarom*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3(20)/2008, s. 81., s.196–197.

⁶ Por. Jerzy Niecikowski, *Czytać Bergsona?*, „Przegląd Filozoficzno-Literacki” 2–3(20)/2008, s. 85.

poznanie intuicyjne. Kiedy i gdzie mamy z nim do czynienia? Pierwsza odpowiedź na to pytanie, która zazwyczaj przychodzi do głowy, odwołuje się do wskazania na przeżycie mistyczne, dostępne nielicznym doświadczenie specyficznej, nadnaturalnej intuicji, poczucie jedności ze światem – i zapewne nie byłaby to odpowiedź całkowicie obca myśli Bergsona, bowiem bergsonowska intuicja także taki charakter może przyjmować⁷. Niemniej francuski filozof twierdzi, że nie musimy szukać tak daleko. Zdaniem Bergsona każdy z nas codziennie doświadcza poznania intuicyjnego. Bo – pyta Bergson – jeżeli nie intuicja, to jaka inna władza poznawcza pozwala nam przyjąć istnienie nas samych, przekonanie o trwaniu i tożsamości naszej świadomości w czasie? Za pomocą poznania intelektualnego możemy uchwycić określone myśli, stany świadomości, ale tożsamość jaźni w czasie, przekonanie, że pod powierzchnią kalejdoskopu wrażeń kryje się jakieś stałe ja – to jest nam znane wyłącznie dzięki poznaniu intuicyjnemu.

Kluczowy problem, zdaniem Bergsona, polega jednak na tym, że zamiast budować nasze rozumienie świata w oparciu o to źródłowe poznanie intuicyjne, zazwyczaj – niestety – postępujemy odwrotnie. Zamiast odwoływać się do doświadczenia trwania naszej świadomości w czasie jako do ontologicznego modelu istnienia rzeczywistości, najpierw za pomocą intelektu porządkujemy wyobrażenie świata zewnętrznego, dzieląc go na przestrzenne przedmioty opisane przy pomocy wyabstrahowanych własności, a następnie ten paradygmat poznawczy, użyteczny jedynie do porządkowania materii, odnosimy zwrotnie do poznania naszej świadomości. Tym samym zatracamy poczucie wyjątkowości, nieredukowalności i dynamiczności doświadczenia. Ten źródłowy problem powoduje, że nie możemy stworzyć adekwatnej teorii filozoficznej bez fundamentalnej zmiany naszego sposobu postrzegania, bez zmiany koncepcji doświadczenia⁸. Dopiero metafizyka oparta na poznaniu intuicyjnym daje szansę na właściwie jego opisanie, na uchwycenie jego dynamiczną natury.

⁷ Por. Leszek Kołakowski, *Bergson*, Znak, Kraków 2009, s. 96–97.

⁸ Por. Barbara Skarga, *Czas i trwanie. Studia o Bergsonie*. PWN, Warszawa 2016, s. 170–171.

Koncepcja czasu

Czasowa, a nie statyczna natura ontologicznie pierwotnego doświadczenia świadomości, a także szerzej – dynamiczny fundament całej rzeczywistości związany jest w koncepcji Bergsona z charakterystyczną dla tej filozofii teorią czasu, którego istotową formę, w języku tej filozofii, nazywa się „trwaniem”, dla odróżnienia od zdroworozsądkowej wizji jednorodnego czasu fizycznego.

Bergson już w swoich pierwszych dziełach przedstawił gruntowną krytykę powszechnie przyjmowanej wizji czasu i związanej z nim koncepcji ruchu. Według francuskiego filozofa zwykliśmy, błędnie, przyjmować, że podstawowy, źródłowy i poznawczo pierwotny model rzeczywistości utożsamiać należy z pustą przestrzenią, którą następnie wypełnić możemy określonymi przedmiotami (obiekty w przestrzeni), a dopiero w dalszej kolejności, odpowiednio komplikując wyjściowy obraz, w owej przestrzeni pojawić się może ruch. Zdroworozsądkowa postawa zakłada więc, że ruch jest jakimś dodatkiem do statycznej rzeczywistości i że każdorazowe jego pojawienie się wymaga oddzielnego wyjaśnienia, wskazania na przyczynę. Bergson proponuje ujęcie całkowicie odwrotne: według niego źródłowym doświadczeniem rzeczywistości jest doświadczenie dynamicznego trwania, a wizja statycznej przestrzeni to jedynie abstrakcyjna konstrukcja, narzędzie intelektu służące do porządkowania poznania materialnego świata w odniesieniu do materii.

Dowód powyższego twierdzenia francuski filozof przeprowadza, odwołując się do słynnych paradoksów sformułowanych przez starożytnego filozofa, Zenona z Elei⁹. Konstruował on pomysłowe aporie, mające dowodzić, że próby ujęcia zjawiska ruchu w kategorii racjonalnego opisu prowadzić muszą do nieuniknionych paradoksów. Do najbardziej znanych należy historia wyścigu Achillesa i żółwia. Achilles, biegacz wielokrotnie szybszy od powolnego żółwia, startuje do wyścigu z pewnego oddalenia. W konsekwencji, twierdzi Zenon, wbrew zdrowemu rozsądkowi, wydaje się, że Achilles nigdy nie będzie mógł

⁹ Por. Henri Bergson, *O bezpośrednich danych świadomości*, tłum. Karolina Bobrowska, Aletheia, Warszawa 2016, s. 99–101.

wyprzedzić przeciwnika, ponieważ za każdym razem kiedy dobiegnie do punktu uprzednio zajmowanego przez konkurenta, ten w tym czasie posunie się do przodu o niewielki, ale jednak dający się określić, odcinek. Tym samym rozumowe argumenty zdają się dowodzić, że Achilles, nieustannie zbliżając się do żółwia, nigdy nie zdoła do wyprzedzić.

Zenon wyciągał stąd wniosek, że ruch, który wymyka się rozumowi, musi być złudzeniem. Natomiast Bergson – odwrotnie – twierdził, że skoro intelektualne poznanie nie potrafi opisać ruchu, to nie może być ono uznane za źródło adekwatnej wiedzy o właściwej naturze rzeczywistości. Paradoxy Zenona opierają się na koncepcji czasu, która zdaniem Bergsona zbudowana jest na podstawie błędnej analogii w stosunku do geometrycznego wyobrażenia przestrzeni. Tzn. czas jest tu rozumiany jako jednorodny, nieskończenie podzielny i matematycznie mierzalny. W zasadzie, tak jak prosta jest zbiorem geometrycznych punktów, tak czas fizyczny jest zbiorem statycznych momentów – niczym taśma filmowa, o której mówiliśmy wcześniej. Przeciwnie – twierdzi Bergson – właściwe, źródłowe doświadczenie czasu poucza nas, że czas nie jest jednorodny, nie jest nieskończenie podzielny, stanowi dynamiczne kontinuum swobodnie przechodzących w siebie jakości, które nigdy nie są całkowicie zewnętrzne względem siebie, a doświadczenie przeżycia nie może być arbitralnie dzielone. O ile modelem dla czasu fizycznego miałyby być geometryczna przestrzeń, a władzą służącą do jego opisu – intelekt, o tyle czas rozumiany jako trwanie poznajemy za pomocą intuicji, a jego natura okazuje się analogiczna do natury świadomości. W zasadzie świadomość, ontologiczne podstawowa głęboka jaźń, nasze metafizyczne ja, nie jest niczym innym jak pewnym aspektem trwania. Świadomość jest z natury czasowa, jej tożsamość w czasie gwarantowana jest przez pamięć, a pamięć metafizyczna sama jest wprost tożsama z trwaniem jaźni głębokiej w czasie – przy czym każdy opis tego doświadczenia musi być z konieczności ułomny, ponieważ posługuje się abstrakcyjnymi pojęciami intelektu.

Bergson wykorzystuje koncepcję czasu jako trwania do ataku na, jego zdaniem ułomną, koncepcję doświadczenia charakterystyczną dla empiryzmu. Opiera się ona, zdaniem francuskiego filozofa, na abstrakcyjnym wyobrażeniu relacji między poznającym podmiotem i po-

znawym przedmiotem opisywanej tak, jakby dało się ją zredukować do serii statycznych momentów, stop-klatek pozbawionych dynamizmu, całkowicie tożsamych samych z sobą. W rzeczywistości relacja ta, twierdzi Bergson, nie jest przestrzenna, tylko czasowa. Uczestniczą w niej nie tyle dwa statyczne obiekty – podmiot i przedmiot, ale jest to proces zachodzący pomiędzy trwaniem podmiotu i trwaniem przedmiotu w czasie. Co więcej, sama tożsamość podmiotu i tożsamość przedmiotu, a także tożsamość doświadczenia, gwarantowana jest jedynie przy założeniu, że w swojej ontologicznej podstawie są one czasowe, a nie przestrzenne. A więc, po raz kolejny, okazuje się, że to trwanie jest pierwotne, natomiast ujęty w kategoriach intelektu czas fizyczny, a także samo intelektualne poznanie, stanowią jedynie mniej lub bardziej pożyteczne abstrakcje – tożsamość chwili rozumianej jako punkt na osi czasu zostaje przeciwstawiona tożsamości doświadczenia, rozumnego jako pewien integralny aspekt trwania.

W ramach założeń bergsonizmu dwóm koncepcjom czasu odpowiadają dwa ujęcia świadomości. Bergson wyróżniał jaźń głęboką, czyli ontologicznie podstawowe trwanie świadomości (świadomość tożsamą z samą sobą) oraz jaźń powierzchniową, czyli empiryczną, psychologiczną świadomość. O ile ta pierwsza oparta jest o, duchową z natury, metafizyczną pamięć mieszczącą w sobie wszystkie zdarzenia z przeszłości, o tyle – w zgodzie z powszechnym doświadczeniem – jaźń powierzchniowa, psychologiczna świadomość w sposób oczywisty ma bardzo ograniczoną zdolność zarówno percepcji, jak i odtwarzania przeszłych wrażeń. Dzieje się tak, zdaniem Bergsona, ponieważ pomiędzy duchową, głęboką jaźnią, a psychologiczną świadomością umiejscowiony został, aktywny w procesie poznania, fizyczny mózg – organ ciała, który niczym cenzor przepuszcza do empirycznej świadomości tylko te wspomnienia, które wydają się użyteczne z uwagi na pragmatyczne potrzeby opanowania materii, z uwagi na interes ciała. Niemniej – co warto podkreślić – dynamiczna, duchowa, tożsama z trwaniem głęboka świadomość nie może być zredukowana do epifenomenu cielesnego mózgu – tym samym wykluczone zostają próby naturalistycznej psychologii. Ciało, o tym Bergson był głęboko przekonany, jest jedynie czymś w rodzaju przygodnej podstawy dla świadomości. Francuski filozof używał w tym kontekście symbolicznej analo-

gii do płaszcza wiszącego na wieszaku. Nikt rozsądny nie twierdzi, że bez wieszaka płaszcz przestaje istnieć.

Ponadto teoria ontologiczne niezależnej, uwolnionej od ograniczeń ciała świadomości- a Bergson był przekonany, że może ona istnieć także po śmierci – wydaje się sugerować możliwość poszerzenia perspektyw poznawczych, doświadczenia przeżycia tak pełnego, o jakim nie sposób nie tylko pomarzyć, ale nawet pomyśleć w kategoriach czysto intelektualnych. Świadomość uwolniona od ograniczającego gorsztu mózgu cenzurującego dane percepcji mogłaby, sugeruje Bergson, w pełni realizować swój potencjał duchowy, osiągnąć pełny dostęp do energii duchowej czystego trwania. Konsekwencją takiego stanowiska była olbrzymia popularność bergsonizmu w środowisku spirytystów oraz zarówno badaczy, jak i praktyków działających na polu – jak byśmy to dzisiaj powiedzieli – parapsychologii. Zresztą sam Bergson doświadczenia iluminacji albo przeżycia psychodeliczne skłonny był interpretować właśnie jako chwilowe przebicie się przez ograniczenia materialnego pragmatyzmu narzucanego przez mózg aż do jaźni źródłowej. Podobnie możliwość telepatii wydawała się francuskiemu filozofowi hipotezą wysoce prawdopodobną.

Metafizyka i kosmologia

Podsumowując powyższe rozważania, można zaryzykować twierdzenie, że według Bergsona kondycja ludzka wyznaczana jest przez specyficzne zawieszenie między, z jednej strony dynamicznym trwaniem utożsamianym z życiem, z pędem życiowym będącym rodzajem energii duchowej, na poziomie indywidualnym tożsamym z jaźnią głęboką, z drugiej – ze statyczną przestrzenią, całkowitym brakiem ruchu, stagnacją pozbawioną kreatywności. I między tymi skrajnościami poruszamy się dzięki intuicji, która pozwala wznieść się od materii do trwania jaźni.

Kluczowy element bergsonowskiej koncepcji, rozumianej jako punkt wyjścia programu refleksji filozoficznej, polega na tym, żeby wystrzegać się postrzegania świadomości w kategoriach statycznego wyobrażenia przestrzeni, nie uprzedmiotawiać życia, ale przeciwnie

– starać się rozumieć świat w oparciu o odniesienie do źródłowego doświadczenia dynamicznego trwania. Tylko w taki sposób możemy starać się zrozumieć twórczą dynamikę życia i niepowtarzalność indywidualnego doświadczenia.

Specyfika bergsonizmu polegała jednak na tym, że francuski filozof starał się wpisać powyższą koncepcję w kategorie myślenia klasycznie metafizycznego. Ta paradoksalna, kontrowersyjna metoda prowadziła do sformułowania teorii, które dzisiaj zazwyczaj traktowane są jako ekscentryczne fantazje, niepotrzebne dodatki do właściwego prądu filozoficznie doniosłej refleksji Bergsona. Czy to jest sprawiedliwa ocena? Można mieć wątpliwości, ale nie czas tutaj na szczegółowe analizy tych kontrowersji. Czytelnicy muszą ocenić to sami.

Bergson był przekonany, że wykorzystując podstawę analogiczną do sformułowanej przez niego koncepcji świadomości – jaźni głębokiej, można opisać zasadę rządzącą całością rzeczywistości. Rzeczywistość ma, w swoim ontologicznym fundamencie, charakter duchowy, dynamiczny, a nie materialny i statyczny. Filozof uważał – chociaż status i właściwe znaczenie tych twierdzeń pozostaje przedmiotem kontrowersji – że u podstaw dziejów świata leży jakiś pierwotny akt super świadomości. W konsekwencji tego aktu powstały: z jednej strony energia duchowa, pęd życiowy, dynamiczna siła witalna, a z drugiej – materia, czyli coś w rodzaju uprzedmiotowionego aktu będącego produktem ubocznym pierwotnego działania. Historia świata jest właściwie historią opanowywania statycznej materii przez dynamiczną świadomość, a równocześnie wyzwala się świadomości z przestrzennych ograniczeń materii w stronę tożsamości z zasadą dynamicznego trwania. Na tym polega ewolucja. Ewolucja, która jest twórcza – bo jej kolejne etapy nigdy nie dają się w pełni zredukować do poprzednich form ani z nich wyprowadzić¹⁰.

Bergson był przekonany – to z dzisiejszej perspektywy kolejna ekstrawagancja – że w toku ewolucji, która przejawia się także przez ewolucję biologiczną, dwa gatunki osiągnęły najwyższą formę, reprezentując równocześnie dwie przeciwne zasady: są to owady i lu-

¹⁰ Por. Henri Bergson, *Ewolucja twórcza*, tłum. Florian Znaniecki, wyd. Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 208.

dzie¹¹. Owady opanowują materię dzięki instynktowi, który stanowi – w pewnym uproszczeniu – całkowite utożsamienie się świadomości ze światem materii, traktowanie siebie, swojego ciała jako narzędzia. Natomiast specyfika kondycji ludzkiej polega na tym, że ludzie wyposażeni zostali z jednej strony w intelekt, czyli pragmatyczną władzę „zewnątrznego” poznania i opanowania materii, a z drugiej strony, przy odpowiednim wysiłku, mogą starać się o rozszerzanie poznania intuicyjnego, które na wyższym poziomie pozwala na bezinteresowne, niepodporządkowane materialnej pragmatyce utożsamienie się z twórczym trwaniem. Wymaga to jednak filozoficznej pracy i wyzwolenia się z uprzedmiotawiającego oddziaływania intelektu.

Aby ułatwić to zadanie, francuski filozof opracował także koncepcję społeczeństwa otwartego, które akceptuje twórczą nowość i odpowiada właściwemu człowiekowi sposobowi przeżywania świata. Przeciwnieństwem tej formy relacji społecznych są, modelowane na organizacji społeczności owadzych, wspólnoty zamknięte, plemienne, ksenofobiczne. Niemniej szczegółowe omówienie obu tych koncepcji – jak zawsze w przypadku Bergsona pełnych zakasujących hipotez – wymagałoby odrębnej analizy. Zainteresowanych czytelników pozostaje odesłać do wydanego po polsku późnego dzieła francuskiego filozofa pod tytułem *Dwa źródła moralności i religii*.

W A R S Z T A T Y

Powiem jeszcze kilka słów, a potem wspólnie przeczytamy fragment z pracy *Energia duchowa*, Bergsona.

To jest bardzo malowniczy fragment pochodzący z tekstu przetłumaczonego przez dwóch jezuitów i wydanego w kontekście religijnym. Obecnie jest też wznawiany w publikacjach Polskiego Towarzy-

¹¹ Por. Henri Bergson, *Rozbieżna kierunki ewolucji życia*, w: Irena Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s.228-236.; Henri Bergson, *Dwa źródła moralności i religii*, w: Irena Wojnar, *Bergson*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1985, s.287.

stwa Spirytualistycznego i bywa przez niektórych interpretowany jako wskazujący na uzasadnienie pewnych działań magicznych. Powiedzmy sobie jeszcze coś o problemie podejmowanym przez Bergsona. Próbował on uwolnić świadomość uważaną przez niego za tożsamą z pewnym elementem trwania, od światopoglądu naukowego. Natrafił przy tym na silne zagrożenie dla swojej koncepcji ze strony nauki zwanej neurofizjologią, która uznawała pogląd, że między świadomością a fizyczną mózgiem zachodzi zdumiewająca korelacja. Z tego punktu widzenia wszystkie opowieści o wyjątkowości doświadczenia wewnętrznego, o trwaniu, trzeba zweryfikować i po prostu uznać, że doświadczenia psychiczne, doświadczenia duchowe da się wyjaśnić w kategoriach zdarzeń biologicznych i pamięć nie jest niczym innym, niż po prostu odzwierciedlaniem się w strukturach mózgu konkretnych treści. Natomiast Bergson próbuje nas przekonać do twierdzenia przeciwnego. Co więcej, uważa, że analiza tego, czym jest doświadczenie pamięci, a także różnych jej aberracji, czyli np. doświadczeń psychodelicznych, skłania do zupełnie odwrotnego przekonania.

Można jeszcze tytułem wstępu wprowadzić kolejne pojęcie Bergsonowskie, tj. *pęd życiowy* (*élan vital*). Nie chciałbym się wdawać w dyskusję skąd się to pojęcie wzięło w koncepcji Bergsona. To jest chyba najbardziej słaby element tej doktryny. Jeżeli zajrzeć do jego prywatnej korespondencji, wspomnień, to wynika z tego, że najprawdopodobniej ostatecznie u niego zdecydowały przekonania religijne oraz mniej lub bardziej panteistyczne, czyli utożsamiające Boga ze światem. Jednak te zagadnienia pominęmy. Pęd życiowy to taki źródłowy fenomen, o którego istnieniu przekonuje także ewolucja. Zdaniem Bergsona polega na tym, że mamy takie dwie zasady rządzące w świecie, z których się składa rzeczywistość. Jedną jest to, co on nazywa *energiją duchową* tożsamą z pędem życiowym przedstawiającą rzeczywistość jako coś całkowicie dynamicznego. Właśnie z tą zasadą związane jest trwanie, czyli czas głęboki. Drugim biegunem rzeczywistości jest materia, która jest całkowicie nieruchoma, statyczna i bierna. Człowiek wraz z intuicją jest zawieszony pomiędzy tymi dwoma skrajnościami. Dlatego że z jednej strony musimy opanować materię, a do tego potrzebujemy poznania intelektualnego. Ale z drugiej strony próbujemy przebić się do tego, co jest dla nas źródłową rzeczywistością, która jest

dla nas rzeczywistością trwania. Jeżeli nam się uda uruchomić intuicję, to odkryjemy, że nasze trwanie jest nieprzekładalne, nieredukowalne i nie da się go w pełni przełożyć na inny język, np. język nauki. Trwanie ma być częścią pędu życiowego, który jest taką energią witalną, torującą sobie drogę ku rozwojowi przez przeszkody stawiane przez bierną, nieruchomą materię. I tak wygląda podstawy mechanizm ewolucji. Zdaniem Bergsona tylko i wyłącznie tak da się wytłumaczyć zjawisko ewolucji. Pęd życiowy jest dynamiczny i tożsamy z trwaniem będącym częścią świadomości, który próbuje uwolnić energię duchową uwięzioną czy związaną z nieruchomą materią poprzez poszczególne etapy związane z wykształceniem coraz to wyższych stopni świadomości. W tej koncepcji człowiek jest na uprzywilejowanej pozycji, tzn. stanowi najwyższą z tych stopni świadomości. Zatem kluczowy problem, który Bergson stawia, starając się uzasadnić własne stanowisko w tej sprawie, polega na tym, żeby uzasadnić, że świadomość nie jest wyłącznie redukowalna do materialnej struktury mózgu. Chodzi o to, że nie da się wyjaśnić świadomości w pełni dzięki wyjaśnieniu pracy mózgu.

Przeczytajmy pierwszy fragment, w którym Bergson stara się wyjaśnić, czym jest świadomość.

[...] Kto mówi „umysł”, ma na myśli przede wszystkim świadomość. Czymże jednak jest świadomość? Myślicie z pewnością, że nie będę definiował rzeczy tak konkretnych, tak stale obecnej w doświadczeniu każdego z nas. Nie przypisując świadomości definicji która byłaby mniej jasna niż ona sama mogę ją scharakteryzować za pomocą jej najbardziej widocznej cechy: świadomość oznacza przede wszystkim pamięć. Pamięci może brakować rozległości, może ona ujmować jedynie drobną część przeszłości, może przechowywać tylko to, co dopiero się wydarzyło; jednakże pamięć jest obecna, chyba że nie jest obecna świadomość. Świadomość, która nie przechowywałaby swej przeszłości, która zapominałaby nieustannie sama siebie, ginęłaby i rodziłaby się w każdej chwili: czyż w nie ten właśnie sposób można zdefiniować nieświadomość? [...] Każda świadomość jest więc pamięcią – przechowywaniem i gromadzeniem przeszłości w teraźniejszości.

Czy to wam wydaje się przekonujące? Jak rozumiecie ten główny argument, że świadomość musi być związana z pamięcią. Czy jest możliwa świadomość bez pamięci?

Uczestnik1: Świadomość pozbawiona pamięci?

JM: Tak. Chodzi tu o problem tożsamości w czasie. Jeżeli to ma być ta sama świadomość, ta sama osoba w danym momencie i w przyszłości, to musi się pojawić łącznik.

Uczestnik1: Wydaje się, że nie da się mieć czegoś przed sobą, jeżeli nie ma się czegoś za sobą. Był taki przypadek pacjenta, któremu wycięto kawałek hipokampu, w związku z czym nie miał on pamięci krótkotrwałej, a jedynie długotrwałą. Więc każdego dnia w szpitalu budził się i myślał, że jest ten sam dzień i rok. I tak przez wiele lat. Każdego dnia miał nowe wspomnienia, ale tracił je w ciągu nocy, więc nic się w nim nie aktualizowało, nie było nic nowego. Wciąż był tą samą osobą niezależnie od zdarzeń, które miały miejsce w jego życiu. Dlatego zgadzam się z Bergsonem, że nie da się rozwijać bez pamięci.

JM: Bardzo dobrze, że pan podjął ten wątek, bo Bergson lubował się w analizowaniu tego typu przypadków i na podstawie rozmaitych eksperymentów neurofizjologicznych argumentował swoje przekonania. Rozumiem, że twoja teza jest taka, że gdyby nie było pamięci, to nie byłoby tym samym świadomości i tożsamości.

Uczestnik1: Tak. Nie byłoby progresu.

JM: W przykładzie, który zarysowałeś, mamy pacjenta, który nie pamięta, co się dzieje wcześniej.

Uczestnik1: Nie. Właśnie pamięta, co się działo wcześniej, tylko nie może zapisać, co się działo później. Czyli cały czas jest zawieszony w tym samym momencie.

JM: Tak, ale czy to znaczy, że nie ma tożsamości jego świadomości, tzn. czy to znaczy, że to jest co chwile inny człowiek?

Uczestnik1: Nie, bo ma przeszłość.

Uczestnik2: Ma pamięć.

Uczestnik1: Tak. Tylko problem dotyczy rozwoju.

JM: Czyli mamy dwa poziomy pamięci, które są zresztą fundamentalne dla Bergsona. Chodzi o pamięć krótkookresową, operacyjną i pamięć głęboką dotyczącą przeszłych wydarzeń. Ale pytanie jest takie, gdzie jest zlokalizowana krótkookresowa pamięć, której ten człowiek nie miał.

Uczestnik1: W hipokampie.

JM: No właśnie, czyli mamy jakieś fizyczne miejsce, element mózgu, który, jeżeli go usuniemy, to usuniemy także pamięć. To znaczy, że jest taka część pamięci, która jest ulokowana fizycznie. Wydawałoby się, że to jednak przeczy głównej tezie Bergsona, która głosi, że świadomość jest czymś niematerialnym. Natomiast Bergson by wobec takiego zarzutu powiedział, że jest też innego rodzaju pamięć, tj. pamięć głęboka, która nie może być ulokowana fizycznie, która prawdopodobnie jest czymś niefizycznym i tylko w pewien tajemniczy sposób, co jakiś czas się w tym fizycznym mózgu przejawia. Podawał na uzasadnienie tego twierdzenia między innymi analizę różnego typu amnezji czy innych zaburzeń, w których ludzie tracą zdolność do tworzenia pewnych konstrukcji gramatycznych, np. tracą zdolność stosowania zaimków albo poszczególnych liter alfabetu.

I teraz Bergson mówi, że gdyby to też było zapisane w pamięci fizycznej, tak samo jak to, o czym ty mówisz, to musieliśmybyśmy założyć, że mózg zapisuje swoją pamięć zgodnie z porządkiem gramatycznym, dokładnie tak jak słownik. To jest zdaniem Bergsona mało prawdopodobne, ale spróbujmy w takim razie przeczytać kolejny fragment tekstu.

Jednakże każda świadomość jest antycypacją przyszłości. Przyjrzyjcie się ukierunkowaniu waszego umysłu w jakimkolwiek momencie: zobaczcie, że zajmuje się on tym, co jest. Lecz mając przede wszystkim na uwadze to, co ma być. Uwaga jest oczekiwaniem, i nie ma świadomości bez pewnej szczególnej uwagi wobec życia. Przyszłość jest obecna, przywołuje nas, czy też raczej przyciąga nas do siebie. To nieprzerwane przyciąganie, które pozwala nam postępować na drodze czasu, jest też przyczyną, dlatego nieustannie działamy. Każde działanie jest wkraczaniem w przyszłość. Zatrzymanie tego, czego już nie ma, antycypowanie tego, czego jeszcze nie ma: oto pierwsza funkcja świadomości.

Czyli tutaj mamy tą definicję świadomości, którą próbowałem wam zarysować, oprócz tego, co jest czasowe i dostępne trwaniu. Natomiast dwa kolejne fragmenty będą dla nas najważniejsze.

Mówi się czasami: „Świadomość związana jest u nas z mózgiem, trzeba więc przypisywać świadomość istotom żyjącym, które posiadają mózg, zaś odmawiać jej innym”. Zauważcie jednak od razu ułomność tej argumentacji. Rozumując w ten sam sposób powiedzielibyśmy również: „Trawienie związane jest u nas z żołądkiem, tak więc istoty żywe posiadające żołądek trawią, inne zaś nie trawią”. Otóż grubo byśmy się pomylili, ponieważ posiadanie żołądka, a nawet posiadanie organów, nie jest rzeczą konieczną do trawienia. Ameba trawi, chociaż jest ona jedynie słabo zróżnicowaną masą protoplazmową. Dopiero w miarę, jak ciało żywe komplikuje się i doskonali, dochodzi do podziału pracy. Do różnych funkcji przeznaczone są różne organy, a zdolność trawienia umiejscawia się w żołądku, czy ogólniej w układzie trawiennym, który, mając do wykonania tylko to zadanie, wykazuje się z niego lepiej. W ten sam sposób świadomość jest u człowieka bezspornie związana z mózgiem; nie wynika z tego jednak, że mózg jest dla świadomości niezbędny. Im niżej schodzimy wzdłuż linii zwierząt, tym bardziej ośrodki nerwowe upraszczają się i oddzielają się jedno od drugich. W końcu elementy nerwowe zanikają, zatopione w masie organizmu mniej zróżnicowanego.

W przypadku bytu świadomego, który znamy najlepiej, świadomość pracuje właśnie za pośrednictwem mózgu. Rzućmy więc okiem na mózg ludzki, i zobaczmy, jak on funkcjonuje. Mózg stanowi część systemu nerwowego, który zawiera, oprócz samego mózgu, rdzeń kręgowy, nerwy itd. W rdzeniu znajdują się zorganizowane mechanizmy, z których każdy zawiera w sobie gotowe do uruchomienia takie czy inne skomplikowane działanie, które instrument zagra. Każdy z tych mechanizmów może zostać wyzwolony bezpośrednio przez przyczynę zewnętrzną: ciało wykonuje wówczas natychmiast, jako odpowiedź na doznany bodziec, zespół ruchów skoordynowanych między sobą. Istnieją jednak przypadki, w których bodziec, zamiast bezpośrednio uzyskać mniej lub bardziej skomplikowaną reakcję ciała, zwracając się do rdzenia, wspina się najpierw do mózgu, następnie schodzi znowu w dół i powoduje zadziałanie mechanizmu rdzenia dopiero po skorzystaniu z pośrednictwa mózgu. Po co ten „objazd”?

Do czego ma służyć interwencja mózgu? Odgadniemy to bez trudu, jeśli rozważymy ogólną strukturę systemu nerwowego. Mózg pozostaje w relacji z mechanizmami rdzenia w ogólności, a nie tylko z jednym czy drugim z nich. Odbiera on również bodźce wszelkiego rodzaju, a nie tylko jeden czy drugi rodzaj bodźców. Jest więc skrzyżowaniem, na którym poruszenie przychodzące dowolną drogą zmysłową może wejść na dowolną drogę motoryczną. Jest przełączeniem, pozwalającym puścić prąd otrzymany z jednego punktu organizmu w kierunku aparatu ruchu, wybranego według uznania. Dlatego też tym, czego bodziec domaga się od mózgu, kiedy wykonuje swój „objazd”, jest niewątpliwie poruszenie mechanizmu motorycznego, który zostałby wybrany, a nie tylko biernie doznany. Rdzeń zawierał wielką liczbę gotowych odpowiedzi na pytanie, jakie mogłyby postawić okoliczności. Interwencja mózgu powoduje zadziałanie najodpowiedniejszej z nich. Mózg jest organem wyboru.

Tutaj mamy do czynienia z kwestią problematyczną, którą należałoby wyjaśnić. Z jednej strony mówi się o tym, że mózg jest niejako centralą telefoniczną, taką rozdzielnią, która operuje czy nadzoruje działania organizmu. Organizm jest pewnym przedmiotem fizycznym, jest rzeczą w przestrzeni. Pojawiają się pewne bodźce i reakcje na nie. W centrum tego procesu jest mózg, który odpowiada za odpowiednią selekcję i dopasowanie bodźców do reakcji na nie. Z drugiej strony pojawia się mózg jako miejsce wyboru. I teraz powstaje kluczowe pytanie, które gdybyśmy spróbowali przełożyć na to, co mówiliśmy wcześniej o dwóch rodzajach poznania, polega na tym: jak to jest możliwe, że w tej reakcji mózgu na bodziec pojawia się coś, co pozwala na uwolnienie się od automatycznej reakcji i dokonania aktu wyboru. Czy to może być rozwiązane na poziomie materialnym?

Logisław: Uwolnić się od tego, co już było, od pamięci.

JM: Pamięć, jak to było wcześniej definiowanie, jest czasowa i związana ze świadomością i trwaniem, a mózg jest obiektem fizycznym. To by znaczyło, że mózg jest tym obszarem spotkania się tych dwóch rzeczywistości, tj. rzeczywistości świadomości i rzeczywistości fizycznej. Natomiast czy one są ze sobą tożsame, czy one mogą być tożsame? Czy mózg jest przedmiotem fizycznym, na którym zapisuje się jak na płycie gramofonowej poszczególne doświadczenia, a świadomość,

o której sobie mówiliśmy, że jest tożsama z trwaniem jest pewnym dynamicznym ruchem, że to są dwie rzeczywistości przekładalne czy nie przekładalne na siebie?

Logisław: Przekładalne.

JM: Ale z drugiej strony trwanie jest czymś dynamicznym i czasowym, natomiast materia jest czymś, co to trwanie unieruchamia. Z tego powodu nie może być w pełni przekładalne. Bergson rozwiązywał wynikający z tego problem w ten sposób, zgodnie z tym, co pan wcześniej powiedział, tj. odróżniając dwa rodzaje pamięci – pamięć krótkotrwałą, operacyjną, zbudowaną na nawykach, która jest zapisana faktycznie w mózgu i umożliwia nam bezwarunkowe reakcje. Natomiast jest też źródłowo inny rodzaj pamięci, świadomości głębokiej, która jest czysto czasowa, związana z trwaniem i nie jest materialna i ona w jakiś bliżej niejasny sposób w tym fizycznym mózgu co pewien czas w formie pamięci do aktu wyboru, do działania mózgu się dołącza. Problem polega na tym, że mózg, w tym nasza pamięć krótka jest ograniczona i operuje intelektem, który jest instrumentem poznania, natomiast trwanie zapewniające tożsamość jest nieskończone, tzn. nic się w nim nie kończy, wszystko, co się kiedyś wydarzyło w tej pamięci jest obecne. Stąd np. Bergson próbuje wyjaśnić takie zjawisko jak *déjà vu*. Czy ktoś z was wie, na czym polega *déjà vu*?

Logisław: Takie uczucie, że było się w danej sytuacji.

JM: Polega to na przypomnieniu sobie jakiegoś doświadczenia twojego lub jeszcze kogoś innego, które się przebiło do mózgu. Czyli mamy jakiś bodziec, który wywołuje reakcję i gdybym był owadem, to działałbym automatycznie, ale nie jestem, bo jestem przedstawicielem dalece bardziej skomplikowanego organizmu, który jest zdolny do dokonania aktu wyboru i ten akt wyboru polega na tym, że do tej automatycznej reakcji organizmu dołączane są elementy pamięci, świadomości i refleksyjności. I teraz problem polega na tym, że z pamięci, która jest nieskończona, wybierane są tylko poszczególne elementy i mózg, który jest tym operatorem, cenzorem, który dokonuje wyboru, dobierając z nieskończonej pamięci do konkretnej sytuacji pewne elementy, nie zawsze robi to w sposób właściwy. Stąd możliwość pojawienia się roz-

maitych aberracji. Np. marzenia senne są przykładem sytuacji, kiedy cenzor przestaje działać zgodnie z jakimś prawem i dlatego w snach łączą się ze sobą różne dziwne rzeczy. To pozwala Bergsonowi dalej snuć te swoje badania ewolucjonistyczne. I teraz, jeżeli mózg jest związany ze świadomością na podobnej zasadzie jak ubranie i wieszak, na którym jest zawieszone, to wydaje się, że świadomość nie może być zdeterminowana przez fizyczny mózg. Bergson wyobrażał sobie prawdopodobnie, że nie ma powodów, żeby przypuszczać, że po śmierci fizycznej w mózgu sama świadomość przestaje istnieć. Natomiast szalony paradoks tej sytuacji polega na tym, że jeżeli to, co my doświadczamy jako subiektywna świadomość, jest efektem działania fizycznego mózgu, jako pewnego cenzora, który z nieskończonej świadomości wybiera tylko określone wrażenia z uwagi na wyzwania, które ma dookoła, to jak kończy się ten cenzor, np. mózg umiera, następuje jakaś niebywała erupcja kreatywności, doświadczeń wszelkiego rodzaju. Bergson twierdzi, że jego przeciwnicy próbują mu wyjaśnić, że nie ma racji, wskazując na rozmaite eksperymenty, np. na to że różne doświadczenia religijne można wywołać za pomocą różnych bodźców fizycznych, środków psychoaktywnych, to ma świadczyć o tym, że to działania mózgu determinują pewne doświadczenia. A Bergson mówi: wręcz przeciwnie, to są argumenty, które wręcz potwierdzają moją tezę, bo to pokazuje, że jeżeli my troszeczkę zmienimy mózg, to on może w większym stopniu wpuścić świadomość. Oczywiście wbrew temu, co uważał Bergson, to nie są argumenty, które można traktować poważnie w sensie argumentów naukowych, ale są to raczej które popchnęły go w kierunku różnego rodzaju eksperymentów, które były modne w czasach, kiedy żył, tj. z wirującymi stoliczkami, kontaktami z medium czy badaniami tzw. ektoplazmy, które rzekomo miały być przejawami świadomości nieskończonej i duchowej. Najtrudniejszy punkt jego analizy bierze się z pytania, skąd się wziął ten ogranicznik dla energii duchowej.

MG: Mogę zadać pytanie?

JM: Pewnie.

MG: Bo to jest znany problem, który można przełożyć na inne, np. dotyczące sztucznej inteligencji, który zasadza się na pytaniu, czy je-

steśmy w stanie wytworzyć sztuczną świadomość, o której wiedzieli-
byśmy, że jest maszyną, czyli byłaby ściśle związana z tym, co ma cha-
rakter fizyczny. No i Bergson miał taką intuicję, że świadomości nie da
się zredukować do tego, co fizyczne. Mamy rozmaite doświadczenia,
poezję itp., które po prostu nie mogą wynikać jedynie z pracy mózgu.
Ale może jest tak, że Bergson sam ulega pewnego rodzaju iluzji polegają-
cej na tym, że przyjmuje pewnego rodzaju założenia dotyczące tego,
czym się charakteryzuje materia. On przypisuje materii czyli też mó-
zgowi to, że działa jak taka prosta maszyna, taki komputer oparty na
systemie binarnym. Może tak jest, ale gdyby sobie wyobrazić, że mózg
nie jest taką prostą maszyną albo zgodnie ze stoicyzmem uważać, że
materia ma taką hylozoiczną naturę czyli zakładać, że witalność, ży-
cie jest w samej materii, to wtedy moglibyśmy pomyśleć, że mózg jest
taką szaloną hylozoiczną materią, która może w sobie pomieścić to, co
Bergson rozumie przez świadomość.

JM: Być może to jest problem, że on pojmuje materię jako coś, co jest
czystym oporem, czystym bezruchem. Niemniej w jego przekonaniu
materia jest nie do pogodzenia z tym źródłowym doświadczeniem,
które jest doświadczeniem tożsamości, tj. tożsamości mnie samego
z moim trwaniem, które jest niepodzielne w przeciwieństwie do ma-
terii, która właśnie jest podzielna. To jest tak, jak w tym paradoksie
Zenona – materia jest podzielna, a ruch nie.

MG: A czy to nie jest tak, że nasz umysł nauczył się radzić sobie z mate-
rią w ten sposób, że uczynił ją podzielną? A może materia taka nie jest?
Fizyka kwantowa pokazuje nam zupełnie inny obraz materii. Wedle tej
teorii materia drga, jest totalnie w ruchu. Z istoty swojej nie jest sta-
tyczna. I to jest w dodatku ruch, o którym nie wiadomo jak się ma do
czasu, czas jest raczej efektem ruchu.

Uczestnik1: Spróbuję się do tego odnieść. Oczywiście nie da się tego
udowodnić, póki co, ale jakiś czas temu czytałem artykuł naukowy
[tytuł nie do zrekonstruowania – przyp. red.] wyrastający z refleksji
wokół fizyki kwantowej. Autor twierdził z grubsza, że świadomość
istnieje po śmierci i po śmierci już w innej formie potrafi przenosić
się do innego wszechświata. Inteligencja istniała według autora przed
powstaniem wszechświata. Nasza świadomość kreuje rzeczywistość

i to ma wynikać z teorii kwantowej, a konkretnie z paradoksu obserwatora, który stwierdza: „na poziomie kwantowym sam fakt obserwacji danego układu odniesienia ingeruje w ten układ determinując konkretny stan”¹². Czyli oznacza to, że, być może, bez obserwatora zjawiska fizyczne mogłyby po prostu nie istnieć. Czyli nasz mózg jest takim odbiornikiem, który za pomocą naszej świadomości interpretuje i współtworzy całą rzeczywistość.

JM: Oczywiście nie wiem, czy nasza świadomość może istnieć po śmierci, ale na pewno ta droga, którą przedstawiłeś po prostu zachwycałaby Bergsona.

MG: Ale zarazem to jest o tyle niezgodne z jego koncepcją, że to by oznaczało, że nie ma sprzeczności między materią a świadomością.

JM: Wydaje się, że wedle Bergsona, materia, o której on mówi, jest konstrukcją umysłu. W tym sensie ta materia głęboka, o której tu mówicie, tj. materia właściwa, która nie jest statyczna, to jest to, co on nazywa nie materią, tylko nazywa energią, która jest u podstaw wszechświata.

Uczestnik1: Wystarczy powiedzieć, że nasza świadomość jakoś leży o podstaw materii.

JM: Tak. Dla niego życie świadome jest czymś wcześniejszym niż człowiek. I tym źródłowym fenomenem jest pęd życia, energii życiowej, świadomości, która przez wieki i epoki dąży do tego, żeby się w pewien sposób wyzwolić z tej materii.

MG: Współczesna fizyka ma rozmaite poziomy, m. in. opisuje świat makro, który działa z grubsza, zgodnie z mechaniką Newtonowską, oraz świat mikro, z poziomu kwantów, który się rządzi innymi prawami.

JM: To jest bardzo Bergsonowskie, ale to jest kwestia polemiki Bergsona z Einsteinem. Jak Bergson przeczytał pierwszy raz Einsteina, to postanowił go zniszczyć. Wydał w związku z tym książkę, którą potem zabronił wznawiać, bo się okazało, że nie do końca tak dobrze rozu-

¹² Teoria kwantowa dowodzi, że świadomość w momencie śmierci przenosi się do innego wszechświata, <http://innemedium.pl/wiadomosc/teoria-quantowa-dowodzi-ze-swiadomosc-w-momencie-smierci-przenosi-sie-innego-wszechswiata>

niał matematykę, jak Einstein. Więc może Bergson nie do końca rozumiał współczesną fizykę.

MG: Rzecz w tym, że Einstein też atakował teorię kwantową, bo wynika z niej, że coś takiego jak przypadek czy sprzeczność może mieć miejsce w rzeczywistości. Dla Einsteina to było niedopuszczalne, gdyż jak twierdził, bóg nie może grać w kości. I dlatego podjął wiele prób, żeby wykazać, że rodząca się w jego czasach teoria kwantowa jest absurdalna. Wysiłił się jakoś niesamowicie i pokazał, że jedną z konsekwencji tej teorii jest coś absurdalnego, tzw. spin elektronów, który polega na tym, że elektrony mogą wejść ze sobą w bliższą relację i kiedy tak się stanie, to jak rozdzielimy elektrony, to one będą reagowały na zmiany jakie w nich następują i to niezależnie od tego, gdzie się znajdują, tzn. nawet wtedy, kiedy nie ma żadnej łączności między nimi, czyli żadne oddziaływanie, jak się wydaje, nie może mieć miejsca. To miało dowodzić, że teorii kwantowa jest bzdurą, ale okazało się, że spin ma miejsce.

JM: Nie wiem, czy Bergsonowi o to dokładnie chodziło, wątpię, ale na pewno to, z czym by się zgodził odnosi się do tego, że ten powierzchniowy aspekt rzeczywistości nie jest jedynym, że jest też jakaś warstwa głęboka. Ten powierzchniowy aspekt służy tylko do tego, żeby na pewnym poziomie opanować rzeczywistość, świat materialny rozwijając technikę.

Ostatnie pytanie, najbardziej ogólne, czy uważacie, że jest jakiś sens w posługiwaniu się kategorią pędu twórczego, tzn. używaniu tego rodzaju kategorii w dzisiejszych czasach?

Logisław: Wydaje się, że tak, zważywszy na podane tu przypadki z hipokampem oraz możliwymi konsekwencjami teorii kwantowej, które nie są niezgodne z jego koncepcją. Nawet jeżeli stosowane przez niego przykłady i dowody się zdezaktualizowały.

JM: Czyli Bergson miał pewne intuicje, które zapowiadały przyszłe odkrycia naukowe?

Uczestnik1: Właściwie dlaczego nie. Przecież cały czas, próbujemy poznać rzeczywistość i być może każda metoda jest dobra, o ile służy rozwojowi. Oczywiście nie wiemy, czy Bergson miał rację, ale nie

mamy dowodów obalających jego koncepcję. Być może kiedyś taki dowód się pojawi, gdybyśmy np. odkryli, czym jest materia.

JM: Chciałbyś poddać Bergsona weryfikacji empirycznej?

Uczestnik1: Nie. Chcę raczej powiedzieć, że każdy sposób jest dobry, zarówno ten intuicyjny jak i intelektualny, byle pchać poznanie do przodu.

Uczestnik2: Mi się bardzo podoba to, że Bergson podjął próbę innego sposobu zrozumienia świata. Jego myśl jest bardzo charakterystyczna.

JM: To się bardzo cieszę i sam też tak uważam.

To na koniec powiem anegdotę dotyczącą rodziny Bergsona. Otóż jego ojciec urodził się w Warszawie. Kojarzycie ulice Żąbkowską?

Grupa: Pewnie.

JM: A jak się nazywają te okolice?

Uczestniczka: Szmulowizna.

JM: A skąd ta nazwa?

Kuba1: Od Szmula, Żyda

JM: Nazwa ta pochodzi od imienia Szmula Zbytkowera, bankiera króla Stanisława Augusta Poniatowskiego.

Kuba1: Faktycznie.

JM: I on miał syna, który się nazywał Berek. Jego syn z kolei nazywał się Bergsohn, czyli syn Berka. Kolejny syn miał na imię Michał, ale kiedy wyjechał do Francji przyjął nazwisko Bergson. Jego syn, to właśnie Henri Bergson.

Kuba1: No to ładnie.

DEBATA NA TEMAT:

CZY MOŻLIWE JEST PAŃSTWO NEUTRALNE ŚWIATOPOGŁADOWO?

*z udziałem Tomasza Stawiszyńskiego
i Tomasza Terlikowskiego*

MG: Tematem przewodnim debaty będą rozważania wokół modelu państwa neutralnego światopoglądowo. Na przykład idąc tropem Rawlsa. Opisuje on sytuację społeczeństwa pluralistycznego, w którym występują grupy i jednostki różniące się między sobą na tyle, że nie da się określić lub stworzyć zbioru wartości, który byłby podzielany przez wszystkich. W efekcie powstaje społeczeństwo, w którym bardzo silnie się różnimy i nie możemy nic na to poradzić, chyba że zastosujemy przemoc. Przy czym w ramach tego podejścia nie chcemy stosować przemocy, przeciwnie. W związku z tym pojawia się propozycja rozwiązania tego problemu poprzez stworzenie bezstronnej lub neutralnej światopoglądowo przestrzeni publicznej. Tym, co ma umożliwić zastosowanie i sprawne funkcjonowanie tego modelu, jest założenie racjonalności, to znaczy założenie, że jesteśmy zdolni debatować i wspólnie podejmować decyzje, pomimo że nie podzielamy tych samych wartości, ale dzięki rozumności i racjonalności wszystkich stron. Rzecz jasna, z modelem tym wiąże się sporo problemów, o czym, mam nadzieję, będziemy rozmawiać.

Zatem oddaję głos gościom.

TT: Nie istnieje nic takiego jak jeden model neutralności światopoglądowej państwa ani jeden model racjonalności. Każdy z tych terminów w zależności od filozofa jest inaczej rozumiany. I jest również różnie rozumiany także w zależności od tradycji kulturowej danego państwa, społeczeństwa czy narodu. Mamy państwa, gdzie istnieje jakoś zdefiniowany naród, który wywodzi się z określonej tradycji i kultury, i w związku z tym ma określone rozumienie neutralności światopoglądowej lub laickości. Ale jeśli mówimy o laickości, to nie ma mowy

o neutralności światopoglądowej, tylko mamy pewien ideologiczny konstrukt, jakim na przykład we Francji jest *laïcité*. Laickość jako taki ideologiczny konstrukt oczywiście może się podobać lub nie, można go wręcz uważać za neutralny lub nie, ale jest czymś więcej niż tylko neutralnością. W związku z tym, głęboka wiara filozofów, że jak już mamy definicje, które w naszym systemie są jasne i oczywiste i jak zestawimy te definicje, to już będzie cudownie i będzie raj na ziemi wydaje mi się głęboko naiwne, bo – jakby to powiedzieć – ludzie nie żyją definicjami...

Uczestniczka: Jeżeli uznamy państwo za jednostkę prawną, to owszem prawo jest tworzone przez ludzi, ale prawo istnieje w pewien sposób niezależny. Więc kultura ma wpływ na kształt prawa, ale razem są pewne standardy prawne, które obowiązują każde państwo.

TS: Powiedziałbym, że wyraża Pani jeden z możliwych poglądów na tę sprawę, ale to nie jest jedyny pogląd, który tutaj da się sformułować. Na przykład, mówi Pani, że prawo jest niezależne od ludzi. Należałoby zatem doprecyzować, w jakim sensie niezależne, bo oczywiście ich obowiązuje i muszą oni poruszać się w ramach i granicach systemu prawnego, który tworzą, choć stanowionego przecież przez siebie według pewnych wartości i reguł, na które wszyscy się zgadzają.

No, ale nic takiego nie musi mieć miejsca, jeżeli nie przyjmie pani pewnego rodzaju poglądów na naturę prawa, naturę państwa. Taka osobność czy obiektywność rzeczywistości prawnej czy państwowej nie musi zostać przyjęta przez każdego. Wyraża Pani pewnego rodzaju pogląd i problem polega tutaj na tym, że można w tej materii mieć bardzo wiele różnych poglądów na temat tego, czym jest prawo.

W ogóle jak rozmawiamy o filozofii, ale też o takich pojęciach bardzo fundamentalnych i wydawałoby się bardzo prostych, jak państwo, neutralność, światopogląd, pluralizm itd. – to wchodzimy na teren właśnie niezwykle grząski.

Dla lepszego zrozumienia, chcę tutaj bardziej konkretnie dookreślić swoje stanowisko w jednej przykładowej kwestii.

Mam bowiem takie wrażenie, że po 1989 roku rzeczywistość prawną, polityczną i społeczną w państwie polskim bardzo istotnie kształtował Kościół Katolicki, który był graczem biorącym niezwykle

zapalczywy udział w grze politycznej i który w pewien sposób w tej grze dominował. I z tego powodu obecnie jest to instytucja w polskim państwie uprzywilejowana i w jakimś sensie naruszająca ten porządek bezstronności czy neutralności, o którym jasno mówi Konstytucja formułując zasadę, że państwo ma zachowywać bezstronność w kwestiach światopoglądowych.

Otóż ja stawiam tezę, że ta bezstronność jest naruszona na rzecz Kościoła Katolickiego na wielu poziomach, a Tomek [Terlikowski] – przyp. red.] zapewne stwierdzi, że Kościół był instytucją marginalizowaną i prześladowaną nawet po 1989 roku.

TT: Nie, ja tak nie będę twierdził. Twierdzę jedynie, że polska Konstytucja jest w tej sprawie niespójna. Bo z jednej strony mamy tezę o bezstronności, a z drugiej mamy bardzo wyraźne określenie, na jakich wartościach to państwo jest zbudowane. Jest tam odesłanie zarówno do historii chrześcijaństwa, jak i do tradycyjnie rozumianej rodziny. W związku z tym, z jednej strony mamy założenie bezstronności, choć nie neutralności, a z drugiej strony bardzo jasny wkład dotyczący światopoglądu. Idąc dalej – Pani mówi – mamy jasno zdefiniowane, czym jest państwo. Tylko, że mamy całe przestrzenie świata, w których państwo w ogóle nie ma żadnego, nawet najmniejszego, znaczenia, gdzie zarówno jako byt czy niebyt prawny, czy cokolwiek innego, jest sztucznym konstruktem. Dla znacznej części obywateli świata czy też raczej mieszkańców świata – bo pojęcie obywatelstwa to też jest konstrukt ideowy, ideologiczny i filozoficzny – państwo nie ma znaczenia. Taki byt prawny albo bezprawny, albo poza prawny, albo jakikolwiek inny – nie istnieje. To znaczy z punktu widzenia ogromnej części mieszkańców np. Afryki czy Bliskiego Wschodu o wiele istotniejsza jest ich tożsamość religijna. Bez względu na to, czy to są sunnici czy szyici, czy nestorianie, czyli Syryjski Kościół Wschodu, to oczywiście tworzą wspólnotę wyznaniową, ale zarazem bardzo często ci ludzie w ramach tej wspólnoty traktują się tak, jak w Europie traktują się członkowie jednego narodu. A czy to jest jeszcze dodatkowa tożsamość, nie tyle państwowa, ale narodowa, jaką jest bycie Kurdem?

To wszystko pokazuje, że państwo jest konstruktem, charakterystycznym dla pewnej epoki historycznej (między innymi dla obecnie trwającej) i co więcej tylko dla pewnego wycinka cywilizacyjnego

świata. Oczywiście wszystkie kraje są ostatecznie jakimiś państwami, ponieważ cały świat mamy dość ściśle podzielony granicami. Tylko z tego kompletnie nic nie wynika dla ludzi, którzy tam mieszkają.

A już tym bardziej kompletnie nic dla nich nie wynika ze sformułowania „neutralność światopoglądowa”, bo ten termin, podobnie jak „bezstronność” jest zrozumiały tylko w konkretnym kontekście kulturowym, cywilizacyjnym, społecznym i poza nim nigdzie więcej nie jest i nie może być rozumiany. Nie może, ponieważ tam, tj. poza kręgiem cywilizacji zachodniej, jest inne rozumienie życia społecznego, na czym innym się opiera i jest fundowane. I nawet jeśli te państwa w swoich konstytucyjnych zapisach skopiują i przyjmą zapisy liberalnych demokracji zachodnich albo jakiś innych formuł, to wpływ tego na życie obywateli ma zerowe skutki. Także dlatego, że choć prawo oczywiście jest ważne, ale nie jest jedynym faktorem kształtującym życie społeczne i życie ludzkie i nawet najlepsze i najbardziej racjonalne zapisy prawne niczego jeszcze nie gwarantują. O konstytucji Związku Radzieckiego panowała opinia, że jest najbardziej demokratyczną konstytucją na świecie i rzeczywiście bardzo dobrze się ją czytało, ponieważ tam było bardzo dużo słusznych zapisów...Tylko nic z tego nie wynikało, skoro nikt tej konstytucji nie miał nawet zamiaru egzekwować.

Uczestnik: Chciałem jeszcze wrócić do prawa w kontekście państwa neutralnego światopoglądowo. Zdaje mi się, że jednym z filarów takiego państwa jest to, że formułowanie aktów normatywnych nie może się odnosić do inspiracji religijnych, bo efektem tego byłby fakt, iż prawa, które właściwie powinny obowiązywać daną grupę wyznaniową, są rozszerzone na ogół społeczeństwa, włącznie z jego częścią laicką. W efekcie nawet ludzie niewierzący muszą żyć trybem życia ludzi wierzących, co prowadzi do pewnego fałszu, który jest przecież sprzeczny z naturalną aurą religijnych wartości.

TT: Zadam Panu takie pytanie...A Izrael jest państwem świeckim czy religijnym?

Uczestnik: Izrael jest państwem religijnym.

TT: A czy wie Pan, że 70 procent obywateli Izraela jest ateistami? I warto sobie uświadomić, dlaczego Izrael jest takim państwem. Otóż dlatego, że jak większość państw bliskowschodnich przyjął rozwią-

zania, które były właściwe islamskim państwowi tego regionu przez całe wieki. W odróżnieniu od łacińskiej cywilizacji zachodniej, gdzie prawo obowiązuje terytorialnie tzn. mamy pewien ustrój prawny i on obowiązuje każdego na danym terytorium. Natomiast prawo islamu i szerzej jeszcze, prawo z bliskowschodniego kręgu kulturowego, nie obowiązuje terytorialnie tylko jednostkowo, tj. obowiązuje jednostki przynależące do danej wspólnoty. W związku z tym szariat, oczywiście na takim najbardziej ogólnym poziomie pewnych rzeczy, tj. tego, co ludzie mogą, a czego nie mogą robić – obowiązywał wszystkich niezależnie od wyznania! Natomiast prawo rodzinne (i masa innych zapisów) – obowiązywało jednostkowo tzn. członek każdej wspólnoty religijnej miał w tym zakresie takie prawo jakie było zgodne właśnie z religią jego wspólnoty i z tego był rozliczany. I dlatego, na przykład, choć żyli jako poddani tego samego kalifa czy sułtana i wedle przepisów tego samego prawa szarii – muzułmanin mógł mieć wiele żon, a chrześcijanin tylko jedną.

Izrael przyjął to rozwiązanie z bardzo prostego powodu tzn. obawiał się narzucenia jednego prawa wszystkim wspólnotom nie tylko dlatego, że żyją tam muzułmanie, ale również dlatego, że Żydzi w zależności od tego, jaki odłam judaizmu reprezentują i skąd pochodzą, to posiadają odmienne prawa zwyczajowe. Narzucenie jednolitego prawa skutkowałoby gigantycznym konfliktem, a żyją tam przecież także chrześcijanie wielu różnych obrządków. I tak się to kształtowało i w związku z tym w Izraelu rzeczywiście nie ma m.in. świeckiego prawa rodzinnego. Obywatel Izraela, aby wziąć ślub u siebie w kraju musi się zadeklarować i wybrać jedną z uznanych przez prawo wspólnot religijnych.

Uczestniczka: Zastanówmy się jak zdefiniować neutralność światopoglądową państwa Czy państwo może w ogóle posiadać jakieś prawo, które będzie całkowicie neutralne? Skąd miałyby pochodzić takie prawo, ono jest przecież oparte na jakiś wartościach, które wynikają z religii, ze światopoglądu.

TT: Generalnie uważam, że państwo neutralne światopoglądowo nie istnieje. Nie ma nic takiego, nie istnieje taki typ jak państwo neutralne światopoglądowo. Każde państwo jest światopoglądowo określone.

Uczestnik: Uważam, że państwo neutralne światopoglądowo w pełni nie może istnieć, ze względu na naturalną rozbieżność między ideą, a jej praktycznym ucieleśnieniem, ale należy dążyć do wprowadzenia w jak największym stopniu takiej neutralności w rzeczywistość.

TT: A dlaczego Pan uważa, że idea neutralności światopoglądowej, którą chce Pan wcielać w rzeczywistość, jest słuszna?

Uczestnik: Jest to jedna z metod ucieleśnienia swobody wyznania religijnego czy swobody światopoglądowej, a nawet swobody wyboru poszukiwań i zainteresowań filozoficznych (których jednak zwykle nie obejmuje się kontrolą...). Widzę jednak pewne zagrożenie dla takiej kondycji (poczucia swobody światopoglądowej), jeżeli miałbym żyć w państwie, które jakoś odgórnie nakładałoby na mnie ograniczenia, których nie powinno nakładać.

TT i TS: Przecież w każdym państwie nakładane są takie czy inne ograniczenia.

Uczestniczka: To może trzeba ich nie nakładać...?

TT: Jak nie będzie żadnych zobowiązań nakładanych przez państwo, to nie będzie państwa.

Uczestniczka2: Chciałam dopytać, co pan proponuje w zamian dążenia do państwa neutralnego?

TT: Jest sporo systemów, w których państwo nie jest neutralne światopoglądowo i przyjmuje określony światopogląd. Choćby system amerykański, który nie jest neutralny światopoglądowo, bo opiera się na bardzo konkretnej tradycji religijnej, oczywiście zlaicyzowanej w procesie prawnym. I choć laicyzacja tej tradycji stopniowo się zrealizowała, to naprawdę nie trzeba głęboko sięgać, by zobaczyć, że system amerykański jest oparty w pierwszym rzędzie na duchowości pielgrzymów, purytan i skutkach silnego konfliktu wewnątrz protestanckiego, którego starano się unikać. Jednocześnie mamy tam wyraźne odesłanie do absolutu, który wprawdzie nie jest zdefiniowany jako Bóg w Trójcy Świętej Jedyny, ale ogólnie wiadomo, że chodzi o Boga judeochrześcijańskiego. I oczywiście istnieją w Stanach Zjednoczonych grupy, które jakoś by się z tego elementu chętnie oczyściły, ale generalnie na razie

cały ten system funkcjonuje właśnie w taki sposób. Funkcjonuje zarówno jeśli chodzi o symbolikę, jak jeśli chodzi o konkrety, tzn. nie było w udokumentowanej historii USA prezydenta, który deklarowałby się jako ateista (choć toczą się spory na temat wyznania religijnego pierwszych prezydentów). Po prostu prezydent zdeklarowany ateista nigdy by nie został wybrany i to wiemy z rozmaitych badań. Nie twierdzę, że absolutnie nie było w USA niewierzącego prezydenta, ale wtedy jego autoidentyfikacja wewnętrzna i autoprezentacja zewnętrzna musiały się różnić.

Innym przykładem modelu, który wcale nie jest neutralny światopoglądowo, jest model niemiecki. Rola Kościołów niemieckich, różnych, a głównie ewangelickiego i katolickiego w systemie prawnym Republiki Federalnej Niemiec jest o wiele większa niż ich rola oficjalna, niż oficjalna rola Kościoła w Polsce. Na przykład w Bawarii czy sąsiedniej Austrii krzyże są we wszystkich sądach, przysięga się na Biblię i to wszystko są systemy, które nie są neutralne światopoglądowo. Jednak w związku z tym, że społeczeństwo się zlaicyzowało, to można zadać pytanie czy ta skorupa (tradycji) jeszcze działa, ale w niczym nie zmienia to faktu, że prawnie to nie są państwa neutralne światopoglądowo. Już nie mówiąc o Wielkiej Brytanii, w której królowa jest głową Kościoła, czy o państwach, w których z urodzenia, a nie z chrztu – stajemy się członkami wspólnoty wyznaniowej. Każdy rodzący się Duńczyk, jeśli jego rodzice nie zadeklarują inaczej, z definicji jest członkiem Kościoła Ludowego, czyli luterkańskiego. Oczywiście państwo duńskie jest zlaicyzowane, ale nie zmienia to faktu, że prawo tam obowiązujące nie jest (do końca) neutralne światopoglądowo.

Uczestniczka2: Ja oczywiście temu, co Pan powiedział, nie zaprzeczę. Jednak wydaje mi się, że powinniśmy raczej rozmawiać nie o tym, czy można by było wprowadzić jakieś zmiany w Stanach Zjednoczonych, tylko porozmawiajmy na bardziej abstrakcyjnym polu tj. czy stworzenie takiego (neutralnego światopoglądowo) państwa w ogóle byłoby możliwe?

TT: Ja też jestem filozofem i generalnie mam takie poczucie, że filozofowie lubią rozmawiać o ideach, a polityka realizuje się w rzeczywistości. W rzeczywistości państwa, które ma jakąś kulturę, w rzeczywistości narodu,

wreszcie w rzeczywistości prawa, które jest już ukształtowane, przez dłuższy czas przyrastało i się na siebie nakładało. Co więcej, jeśli już mówić o ideach, to zazwyczaj jest tak, że absolutyzujemy jeden z modeli, który gdzieś, lepiej lub gorzej, się sprawdza i mówimy on powinien funkcjonować wszędzie. A ja zadaję pytanie – a niby dlaczego?

Uczestnik: Ale jesteście tutaj jednak bardziej filozofami niż politologami.

TT: OK – ja też jestem filozofem. Domagam się tylko byśmy jako filozofowie rozmawiali o konkretach, a nie o ideach. Pan mówi „idea”, a ja mówię – idee nie istnieją. To znaczy nie ma o czym gadać... I moje stanowisko filozoficzne jest tak samo uprawnione jak Pana stanowisko filozoficzne. Słowem Pan mówi o ideach, a ja mówię, że ich nie ma...

MG: Z drugiej strony można powiedzieć, że zajmujemy się filozofią polityki, czyli taką przestrzenią, gdzie próbujemy mówić na poziomie normatywnym, czyli jakbyśmy chcieli, żeby pewne rzeczy wyglądały. I skoro jest tak, że państwo powstało w jakimś momencie, to może jesteśmy sprawczy i możemy go sobie wytwarzać zgodnie z przekonaniami, które uznamy za słuszne. Stąd może jednak warto zmierzyć się z problemem na poziomie idei?

TS: Przysłuchuję się od dłuższego czasu z taką świadomą tendencją do „esencjolizowania” i uporządkowania tych wielu różnych wątków, które tu się pojawiają. I myślę, że dużo istotnych kwestii zostało tu poruszonych. Natomiast na pewno jest tak, że idea państwa neutralnego światopoglądowo to jest idea późna, która się w pewnym momencie historycznym i w pewnych okolicznościach geograficzno-kulturowych, pojawia. To jest jedna sprawa.

Druą sprawa dotyczy wszystkich omawianych ustrojów prawno – państwowych składających się między innymi na rzeczywistość Europy Zachodniej po 1945 roku.

To są ustroje, które gdzieś tam na bazowym poziomie opierają się na koncepcji praw człowieka i to jest ten podstawowy bezpiecznik, który został tam wprowadzony, by uniknąć pewnego rodzaju powtórki z historii, z tego wszystkiego co się stało w Niemczech w latach 30. i 40. I to jest jakiś poziom, co do którego wszyscy się zgadzają, choć w jakimś sensie w sposób arbitralny, gdyż nie jesteśmy w stanie wy-

kazać istnienia praw człowieka. To jest konstrukcja wynikająca z pewnych wartości, którym chcemy być wierni i te wartości oczywiście mają swoją historię.

TT: Są tacy filozofowie, także niewierzący, którzy twierdzą, że to tak naprawdę są zlaicyzowane zasady prawa naturalnego chrześcijaństwa – zlaicyzowane chrześcijaństwo.

TS: Ja bym powiedział, że jest w tym sporo, nazwijmy to, empirii czy wiedzy empirycznej tzn. na przykład tego, co się wiąże z naszą wiedzą o cierpieniu świadomych istot, o tym, że mamy na uwadze funkcjonując tutaj tj. w Europie (ograniczyłbym się do tego kręgu kulturowego)...

W ramach tego wszystkiego, co tutaj poruszamy, dotarliśmy z narracją i naszą dyskusją do Europy Zachodniej w określonym momencie historycznym. Jednak oczywiście właściwie każdy system światopoglądowy i myślowy, łącznie z nauką, gdzieś na bazowym poziomie opiera się na pewnych założeniach, to jest na pewnych przyjętych w sposób wolny i wolicjonalny albo nieświadomy – założeniach, przesądach, aksjomatach czy dogmatach. To znaczy opiera się na czymś, na co już nie znajdujemy żadnych dalszych argumentów. Na przykład dlaczego zgadzamy się, że raczej nie należy zabijać innych ludzi czy zabierać im ich własności itd. Jak widać, na pewnym poziomie właściwie czynimy pewnego rodzaju założenie. Oczywiście możemy argumentować, że to jest z różnych powodów niekorzystne, ale wtedy byśmy musieli też wprowadzić takie założenie, że to właśnie pewnego rodzaju pragmatyka życia społecznego jest czymś, według czego konstruujemy prawo. Więc zawsze, we wszystkich tego rodzaju dyskusjach i takich kwestiach, docieramy do poziomu, na którym po prostu pewne rzeczy przyjmujemy, bo uważamy, że tak jest lepiej niż jakoś inaczej.

I krótko kolejna kwestia. Co do tej idei państwa neutralnego światopoglądowo, to spróbowałbym to ująć jakby od drugiej strony, tzn. sporo tutaj mówiono o faktach, a ja spróbuję zbudować konstrukcję teoretyczną i potem możemy się zastanowić, czy to jest w ogóle do zastosowania i wyobrażenia.

Rzeczywiście mamy takie przekonanie, że neutralność światopoglądowa, ten rozdział religii od polityki, religii od zasad życia społecznego w państwie nowoczesnej, liberalnej demokracji – jest czymś

oczywistym. A jak się zaczniemy bliżej przyglądać różnym rozwiązaniom i różnym państwom i tym systemom, które postrzegamy właśnie jako jakieś rozłączne, to się okazuje, że w tych państwach wcale tak nie jest jakby się nam mogło wydawać, jak to uzasadniał Tomek [Terlikowski – przyp. red.]. Z drugiej strony, jak porównamy te systemy, na przykład pewną ideologię, która stoi za liberalną demokracją, to znajdziemy wiele korelacji, czyli różnego rodzaju łączności z systemami religijnymi. Bo to się gdzieś na jakimś poziomie wszystko ze sobą łączy.

Natomiast, powiedziałbym, że próbując dać taką bazową definicję państwa neutralnego światopoglądowo, czy nawet właśnie tak jak jest to zapisane w polskiej konstytucji – państwa zachowującego bezstronność w sprawach światopoglądowych, – że oto pojawia się taka koncepcja przestrzeni publicznej. Warto powiedzieć słowo o tym, jak ona się pojawia – ona pojawia się w taki sposób, że w kontekście historii obrazu świata kształtowanego w ramach zachodniej cywilizacji, obrazu świata przez długi czas kształtowanego w kontekście religijnym, nie tylko w myślowo-swiatopoglądowym, ale także instytucjonalnie, ma miejsce proces, który zaczyna się właściwie dzięki aktywności różnych reprezentantów tej instytucji, czyli kościoła katolickiego, ale jest też w dużym stopniu oparty na kategoriach czy dorobku filozofii greckiej – tego wszystkiego, co grecka kultura i grecka cywilizacja wniosła. W jakimś momencie, gdzieś około XV, XVI wieku już tak coraz bardziej wyraziście, a gdzieś koło XVIII i XIX wieku już w sposób bardzo wyraźny, pojawia się jakiś nurt, powiedziałbym rozłączny, który się od tej opowieści o świecie, którą daje instytucja Kościoła czy religia, szerzej rzecz ujmując, oddziela. Religia tworzy pewien obraz świata, mówi jak świat działa i jak powinno wobec tego wyglądać życie społeczne. W takich grubych uproszczeniach kościół powiada: tak powinno być skonstruowane społeczeństwo, będziemy stali na straży tej odpowiedniej konstrukcji czy tego ustroju, ponieważ dysponujemy wiedzą o tym, jak świat funkcjonuje, mamy bezpośredni przekaz od Stwórcy tego świata. I teraz pojawia się pewien nurt, który jakoś się od tego odłącza – myślę tutaj po prostu o nauce, bo wydaje mi się, że konflikt religia-nauka jest w ogóle centralnym zagadnieniem, które tutaj się pojawia.

Konflikt religia-nauka, po pierwsze, zaczyna się rozgrywać na poziomie metody. Tworzy się metoda, która polega na eksperymentcie,

na weryfikacji, falsyfikacji, powtarzaniu eksperymentów, wzajemnym weryfikowaniu różnych założeń, nieustannym sprawdzaniu siebie itd. itd. I w pewnym momencie okazuje się, że ten naukowy obraz świata to jest zupełnie inny opis świata niż ten, który do tej pory był obowiązujący.

W pewnym momencie te procesy, które Kościół próbuje jednak zatrzymać, stają się procesami nie do zatrzymania i postępuje zjawisko zwane sekularyzacją. Ono się wiąże oczywiście z wieloma procesami ekonomicznymi, politycznymi i społecznymi i to jest strasznie wszystko skomplikowane – nie polega tylko na tym, że ktoś zobaczył, że Ziemia jest okrągła i kręci się wokół Słońca, a nie odwrotnie, choć to mocno przeorało sposób myślenia ówczesnych ludzi o świecie, bo jednak coś bardzo istotnego się załamało.

I teraz w miarę wycofywania się tego obrazu świata religijnego, w miarę tracenia na znaczeniu instytucji Kościoła czy instytucji religii, jako kogoś, kto jest uprawniony poprzez to, że ma szczególną wiedzę o rzeczywistości, że w szczególny sposób jest wtajemniczony w to jak ten świat działa, w miarę wycofywania się, bo się okazywało, że tak wcale nie jest – ten zakres pewnego rodzaju wolności czy regulacji funkcjonowania w świecie, regulacji funkcjonowania w społeczeństwie, zadawanych przez instytucje religijne, zaczął się zmniejszać.

Oczywiście język religijny i pojęcia religijne są bardzo mocno zakorzenione w języku pozornie kompletnie zeświecczonym. Jest taki nurt w filozofii, który się nazywa filozofią postsekularną i to jest właściwie pokazanie, że wszystkie najważniejsze kategorie, którymi myślimy, cały czas są kategoriami religijnymi, więc w jakimś sensie jesteśmy cały czas w jednym uniwersum.

Zmierzając do puenty – współczesne liberalne demokracje wychodzą z takiego założenia, że istnieje pewien zakres naszej wiedzy o świecie, który jest niezależny od pewnych chęci, niechęci, przekonań, mniej lub bardziej arbitralnych. To jest taki obszar wiedzy, gdzie po prostu działa pewien sposób sprawdzania wiedzy i tworzenia technologii. Na przykład mój Iphone działa, państwa Iphony działają, zupełnie niezależnie od tego, w co wierzą ludzie, którzy te Iphony produkują, ale produkując je opierają się na konkretnej wiedzy tzn. na fizyce, fizyce kwantowej, chemii – na bardzo konkretnej wiedzy. Oczywiście

można wchodzić i udowadniać jak czynią to radykalni postmoderniści, że to są tylko takie narracje, ale radykalni postmoderniści też używają Iphonów i latają samolotem. Natomiast, że jest pewien obszar takiej wiedzy, w ten zakres oczywiście – i tu już możemy się bardziej sporematyzować – wchodzą też na przykład takie kwestie jak procent osób homoseksualnych w populacji, kwestia różnic pomiędzy płciami itd. to już się robi bardziej skomplikowane – ale jakby w ramach zachodnich liberalnych demokracji się zakłada, że to jest pewien obszar wiedzy, co do którego my się w zasadzie zgadzamy. To jest jedna rzecz. I mamy narzędzia do tego, żeby pewne rzeczy sprawdzać. I teraz musimy zbudować taką przestrzeń społeczną, ponieważ wiemy, że różne grupy ludzi w sposób arbitralny sobie przyjmują różne przekonania, na przykład, że człowiek ma duszę – my nie jesteśmy w stanie tego sprawdzić w żaden sposób. Ktoś mi może powiedzieć, że ja mam duszę albo on ma duszę, ale ja nie mam jak tego sprawdzić.

I teraz tak – budujemy pewną przestrzeń, w której podstawowe reguły prawne wyznaczane są przez to, co do czego się wszyscy zgadzamy, czyli tam, gdzie jakby nie ma tych różnic w gruncie rzeczy, to jest pewna przestrzeń, która jest taka sama dla wszystkich i oczywiście w pewnych granicach mówimy tak – na niektóre sprawy różni ludzie czy różne grupy ludzi mają różne poglądy, a państwo nie jest w stanie tego rozstrzygać, bo to nie jest jego prerogatywa, bo w ogóle tego rozstrzygnąć się nie da. To znaczy np. tego czy jest dobrze funkcjonować wyłącznie w związkach heteroseksualnych, czy jest dobrze nie korzystać z zapłodnienia in vitro, nie poddawać się eutanazji itd. To są kwestie, które różni ludzie różnie rozumieją ze względu na różne swoje przekonania w różnych sprawach. I teraz ja rozumiem ideę neutralności światopoglądowej nie w taki sposób, że to jest jeden ze światopoglądów (jak wcześniej powiedział Tomasz Terlikowski), że to jest po prostu światopogląd laicki czy wyrażniej, że jest to ideologia ateistyczna. Otóż ideę neutralności światopoglądowej rozumiem jako pewien metapoziom. Nie wiem czy państwo zetknęli się z terminologią tworzoną od członu *meta*, jak metapoziom, metajęzyk. Metajęzyk to jest taki język, w którym mówi się o języku, np. gramatyka to jest metajęzyk. Natomiast metaprzestrzeń to jest taka przestrzeń, w której różne światopoglądy mogą funkcjonować (w tym sensie to jest meta-

światopogląd, a nie światopogląd), to jest – mówiąc językiem Kanta – przestrzeń warunków możliwości w ogóle funkcjonowania różnych światopoglądów. Zakładamy, że w pewnym obszarze różni ludzie wierzą w różne rzeczy, wyznają różne przekonania i zachowują się zgodnie z tym przekonaniami. I teraz oczywiście cała idea państwa neutralności światopoglądowej opiera się na założeniu, że chodzi o to

- żeby nie szkodzić innym,
- żeby nie ograniczać cudzej wolności,
- żeby nie przyczyniać się do cierpienia innych ludzi, nie naruszać w jakiś sposób ich praw itd.

W takim państwie mogą w miarę na równych prawach funkcjonować różni ludzie, którzy na różne kwestie mają różne poglądy, ale zgadzają się co do pewnej bazy, bo nie ma innego wyjścia w tym wszystkim.

TT: To, co usłyszeliśmy, to jest narracja, opowieść, która prowadzi do prostego wniosku, tylko ja bym ją w kilku kwestiach sproblematyzował, a w kilku kwestiach zanegował. Otóż, po pierwsze ten proces wcale nie był procesem, w którym racjonalność zwyciężała dogmatyzm. Bo przyjrzyjmy się, kto tworzył ten proces i jak go tworzył. Tak naprawdę przyspieszenia proces ten nabrał w okresie oświecenia. Oczywiście Oświecenie miało trochę inny charakter w zależności od kraju i jego kultury. Można jednak powiedzieć, że takim obrazem bazowym, taką mitotwórczą siłą ma oświecenie francuskie. I czym się zakończyło oświecenie francuskie i rewolucja? Stworzeniem osobnego kalendarza paraliturgicznego i kultem rozumu! Kultu rozumu jako nowego kultu religijnego to znaczy, że twórcy rewolucji francuskiej stwierdzili – nie ma społeczeństwa bez religii, ale nie chcemy starej religii, nie odpowiada nam chrześcijaństwo, a konkretnie katolicyzm. Wobec tego cały destrukcyjny ruch odśrodkowy tj. gniew ludu, skierowano przeciwko Kościołowi Katolickiemu i stworzono nowy kult religijny. To znaczy, że antyreligijność jest również religijnością.

TS: Tu się zgadzam!

TT: Idąc dalej – mniej więcej od tego czasu rzeczywiście zaczyna się proces poszukiwania wiedzy niezależnej od religii. I tu nie ma sporu, choć dotyczy to tylko europejskiej części kultury zachodniej, bo te pro-

cesy inaczej zachodziły w Stanach Zjednoczonych, gdzie nie było sekularyzacji i laicyzacji i nie doszło do zerwania z instytucjonalną religijnością. Ponadto, choć rzeczywiście zachodził proces laicyzacyjny, to co się wtedy działo? Po pierwsze rolę kapłanów – różnych i to faktycznie bierze początek gdzieś w XVI wieku – zaczęli zajmować filozofowie-naukowcy, powiedzmy w ten sposób. A ich rola była bardzo podobna do roli kapłanów. Oni mówili – my wiemy jaki jest świat! Wcale niekoniecznie dobrze to wiedzieli, bo pamiętajmy, że naukowcy też mają tendencję do mylenia się i wielokrotnie ich koncepcje naukowe były błędne.

Później, właśnie gdzieś w XVIII-XIX wieku zaczynamy szukać sobie zastępników absolutu. Rzeczywiście odrzucamy poczucie absolutu, bo mamy przekonanie, że nie bardzo się sprawdza i nie zapobiegło wielkim wojnom religijnym w których zginęła masa ludzi. Zatem chcemy zastąpić czymś to poczucie absolutu w ludziach. I zastępujemy. Czym? Klasą, narodem, państwem, prawem, filozofią. Tylko kłopot polega na tym, że każdy z tych zastępników absolutu, po pierwsze nie zastępuje do końca absolutu (choć to zagadnienie wymaga głębszej dyskusji filozoficznej), nie daje tego wszystkiego co daje religia i nawet nie wchodząc w to, czy religia jest prawdziwa czy nie, możemy się zgodzić, że ewolucyjnie ona ma znaczenie. Te zastępniki, nacjonalizm jako ubóstwienie narodu nie zastępuje religii, chociaż jak się przyjrzymy nacjonalizmom europejskim, to mają one pełen sztafaż religijny. Naród otrzymuje miejsce Pana Boga. Mundury, marsze, uroczystości państwowe – to wszystko jest inspirowane religijnie, jest surogatem religijności. No i niestety zazwyczaj prowadzi nas do tego samego co każda idea, która zostaje zabsolutyzowana, czyli do przemocy. Przemocy, pamiętajmy o tym, która jest bardzo często usprawiedliwiana, a nawet uzasadniania argumentami naukowymi. Na przykład akcje eugeniczne w Szwecji, Norwegii czy Niemczech. Niemieckiej akcji eugenicznej nie wymyślili faszysty tylko wymyślili, tak się akurat zdarzyło, konkretnie dwaj lekarze o wyraźnych poglądach socjaldemokratycznych, kierujący się kryteriami, które w ówczesnej nauce uchodziły za absolutnie racjonalne. Choć oczywiście za masowe stosowanie eugeniki w ramach oficjalnej polityki państwa, niemiecka partia socjaldemokratyczna nie jest już odpowiedzialna, bo została wcześniej zlikwidowana.

Jednak w tych ówczesnych racjonalnych kryteriach tkwił darwinizm. I ja nie rozstrzygam w tej chwili o jego słuszności – przecież darwinowska teoria ewolucji już nie funkcjonuje w tej chwili i nie ma się o co spierać, bo mamy teraz inne, nowocześniejsze i bardziej wyrafinowane teorie ewolucji i o nie się ew. spieramy. Tym niemniej, naukowy pomysł wyjaśnienia pochodzenia gatunku natychmiast posłużył naukowcom z nauk społecznych do stworzenia systemu, z którego wynikało, że jeśli walka o przetrwanie rozwija się ewolucyjnie, to tak samo musimy tę zasadę zastosować do ludzi.

Musimy sobie uświadomić, że można kwestionować pewność naukową, tzw. nauk ścisłych, a jeżeli chodzi o nauki społeczne, to dużo trudniej dowieść, że są taką twardą nauką.

Dlaczego ja o tym mówię? Otóż dlatego, że wszystko to pokazuje, że człowiek jest nie tylko zwierzęciem rozumnym, ale również, że człowiek jest zwierzęciem religijnym. Religijność jest w człowieku bardzo głęboko zakorzeniona, jest w niego wpisana i w związku z czym, jeśli z jakiegoś powodu traci tę tradycyjną przestrzeń religijności, to znajdzie sobie zastępnik. I tym zastępnikiem mogą być różne idee, ideologie, albo systemy myślowe, ale one będą działały w człowieku tak jak religia.

I na koniec. Propozycja, o której mówił Tomek [Stawiszyński – przyp. red.] to jest w gruncie rzeczy powiedzenie jednego. Istnieje uniwersalizm i tym uniwersalizmem jest liberalna demokracja. Tak to nazwijmy najogólniej. A pod spodem są jakieś partykularyzmy, które akceptując założenie uniwersalizmu liberalnej demokracji, różnią się w innych kwestiach. Tylko z punktu widzenia bardzo wielu chrześcijan, szczególnie protestantów i katolików, z punktu widzenia muzułmanów – to założenie jest absurdalne. Dlatego, że uniwersalizmem jest dla nich ich system religijny, a historycznie liberalna demokracja jest pewnym partykularyzmem, który teraz istnieje, ale 150 lat temu nie istniał. Więc jest proste pytanie, dlaczego mamy absolutyzować system, który jest historycznie uwarunkowany i geograficznie bardzo ograniczony?!

TS: A czy rzeczywiście możesz sobie wyobrazić, tzn. czy w konsekwencji nie musiałbyś dojść do takiego przekonania, że nie masz wobec tego nic do powiedzenia, czy nic do przeciwstawienia jakiegokolwiek grupie religijnej, która domaga się, by rzeczywistość społeczna była zbud-

wana zgodnie z ich systemem przekonań. Na przykład scjentolodzy też mogą oczekiwać, że państwo będzie ustrukturyzowane/ustrukturowane zgodnie z założeniami sformułowanymi przez Rona Hubbarda. Właściwie wtedy nie ma żadnej metody i przy takich założeniach nic im nie możesz przeciwstawić.

MG: Proponuję teraz pytania od słuchaczy.

Uczestniczka: Problem polega na tym, że absolutyzujemy różne rzeczy i pytanie, czy w takim razie absolutyzowanie takich rzeczy, jak religia, nie jest przypadkiem trochę bez sensu? Bo nie możemy tego nikomu narzucić, nie możemy nikomu powiedzieć, że tak jest lepiej, bo to jest kwestia takiego wewnętrznego uczucia, wyboru. Na przestrzeni dziejów religia jest przedmiotem sporów, to był przedmiot bardzo wielu wojen, więc absolutyzowanie tego, nie jest dobrym pomysłem.

Uczestnik: Mi się zdaje, że usunięcie chrześcijaństwa z przestrzeni publicznej prowadzi do innego kultu. Jednak w neutralności nie chodzi o ustanowienie jakiegoś innego kultu, np. laickości, jak we Francji, ale o stworzenie przestrzeni, w której każda jednostka może postępować zgodnie ze swoimi przekonaniami, ma przestrzeń do wyboru, np. w kwestii eutanazji. Jaki cel ma ustanowienie jednej ideologii państwowej w państwie, które się składa z obywateli, którzy wyznają różne religie, różne wartości, a teraz są także z różnych narodów?

Uczestniczka: Czy tworząc państwo neutralne światopoglądowo i dając przestrzeń każdemu obywatelowi do wyznawania swojej religii, ale też chroniąc jednostki przez przemocą, to czy też przy okazji nie można dać ludziom wybór poprzez stworzenie przestrzeni, gdzie ludzie bez wyraźnej przynależności do religii mogliby spokojnie żyć?

Uczestnik: Uważam, że jest pewien kod wartości etycznych mniej lub bardziej wspólny wszystkim ludziom.

Uczestnik1: Mam taką uwagę, że cały czas jak mówimy o jakiejś sferze sacrum, jak Pan mówił, że człowiek potrzebuje religijności itd., to wydaje się, że cały czas mylimy pojęcia, bo faktycznie jest tak, że ludzie są wierzący. Właściwie wciąż opieramy się na wierze, że np. jutro słońce wstanie itd. Ludzie potrzebują zaufania i wiary w coś do bieżących spraw, ale to nie wymaga religii.

Religia jest sztucznym ludzkim tworem jak np. Iphone, tak Pan mówił.

Więc ja osobiście myślę, że religia jest ideologią, która jest odpowiedzią na potrzebę człowieka, ale równie dobrze moglibyśmy stworzyć inny typ ideologii.

Przerwa.

TT: Nie zamierzam twierdzić, że państwo liberalne nie daje nam wolności – to by było absurdalne, daje nam cały zestaw wolności. Trzeba jednak mieć świadomość, że każde państwo i każdy system prawny, opiera się na założeniach, które są inwazyjne, tzn. przyznają nam pewne wolności i uprawnienia, ale równocześnie je do pewnego stopnia ograniczają. I nie ma takiego systemu, który by tego nie robił i zazwyczaj dzieje się to w oparciu o pewien światopogląd, nawet, jeśli jest ładnie ubrane w pewien język prawa. I teraz dam prosty przykład. To jest pytanie o wolność religijną i tak zwane prawa zwierząt – tak zwane, bo generalnie jestem zdania, że choć ludzie mają wobec zwierząt obowiązki, to zwierzęta nie mają praw, – choć to jest oczywiście osobny temat na długą filozoficzną dyskusję. W każdym razie zarówno w przestrzeni filozoficznej, jak i prawnej, funkcjonuje koncepcja praw zwierząt. I mamy tu bardzo jasne i oczywiste zderzenie. Z jednej strony mamy ludzi reprezentujących przynajmniej dwie wielkie monoteistyczne religie, tzn. islam i judaizm, którzy zakładają, że mogą jeść mięso tylko wtedy, jeśli zostanie ono w sposób prawidłowy rytualnie przygotowane, co nieodłącznie oznacza także rytualny ubój zwierząt.

Jeśli ubój nie został dokonany zgodnie z rytualnymi zasadami, czyli w przypadku tych religii – m.in. jednym szybkim cięciem noża, (co może wydawać się okrutne, ale wszystkie rzeźnie są w istocie okrutne), to wyznawcy judaizmu czy islamu nie mogą takiego mięsa jeść. Oczywiście zaraz pojawią się głosy, że istnieją Żydzi, którzy nie jedzą koszernego mięsa czy muzułmanie, którzy nie jedzą mięsa hałal, ale generalnie religia nakłada taki wymóg na poważnie i tradycyjnie interpretujących swoją religijność, wyznawców judaizmu czy islamu. Natomiast z drugiej strony państwo liberalne mówi, (choć jeszcze nie wszędzie), że kierując się regułą współczucia wobec istot żywych i odrzucając szowinizm gatunkowy (ten ostatni koncept filozoficzny

dopiero powoli zaczyna wchodzić w prawo), nie możemy się zgodzić na cierpienie niewinnych istot. No i mamy konflikt pomiędzy państwem, które nie zgadza się na okrucieństwo wobec zwierząt i ludźmi, dla których ubój rytualny jest religijnym obowiązkiem. I pojawia się podstawowe pytanie, która reguła światopoglądowa jest ważniejsza? Wolność religijna, która przyznaje każdemu prawo do życia w zgodzie z wyznawaną przez siebie religią, co w przypadku islamu i judaizmu oznacza zasadę i nakaz hałal i koszer, czy prawo innych istot żywych do nie cierpienia?

I na to pytanie poszczególne państwa bardzo często odpowiadają w ten sposób, że ograniczają lub próbują ograniczyć uprawnienia osób religijnych.

I drugi problem dotyczy wymogu noszenia przez kobiety chust na głowie. Zupełnie celowo używam tu, jako przykładów, tych najbardziej spornych i szeroko komentowanych kwestii. I wbrew pozorom np. we Francji, dotyczy to nie tylko muzułmanek, ale także sióstr zakonnych. Islam, w zdecydowanej większości, uznaje publiczne prezentowanie włosów przez kobiety za nieobyczajne i prowokujące erotycznie obcych mężczyzn. W wersji nurtów skrajnie konserwatywnych i fundamentalistycznych islamu, przyjmuje się, że w ogóle prezentowanie urody kobiecej jest nieobyczajne i stąd nakaz zasłaniania całej twarzy i ciała. I wtedy rzeczywiście, także moim zdaniem, prawny zakaz całkowitego zakrycia twarzy da się uzasadnić względami bezpieczeństwa społecznego i walki z terroryzmem. Natomiast, choć sama chusta w tym kontekście nie wydaje się i nie powinna być problemem, to w części państw laickich zakazano jej noszenia w przestrzeni publicznej takiej jak szkoły czy urzędy, ponieważ uznano to za sprzeczne z obowiązującą zasadą neutralności światopoglądowej. I w konsekwencji, by zachować równe traktowanie wszystkich religii przez prawo, podobne ograniczenia publicznego manifestowania symboli religijnych, wprowadza się dla duchownych chrześcijańskich np. we Francji dotyczy to sutanny czy tylko samej koloratki u księży i welonu sióstr zakonnych. Dotyczy to nawet takiej sytuacji jak zakaz noszenia w szkole widocznych medalików religijnych przez nauczycieli, gdyż to również ma naruszać świeckość światopoglądową. Oczywiście to jest trochę, co innego. Chusta na głowie kobiety jest dla większości muzuł-

manów obowiązkiem religijnym, podczas gdy noszenie medalika dla katolika jest dobrowolnym wyborem. Tym niemniej pytanie pozostaje w mocy. Co jest ważniejsze – czy moje prawo do wolności religii, a więc i ekspresji religijnej, ekspresji symboli religijnych, czy prawo państwa do ustanowienia przestrzeni publicznej wolnej od takich symboli by zachować rozumianą w ten sposób neutralność światopoglądową i prawo innych do braku znaków religijnych w tej przestrzeni? I efekt jest taki, że musimy przyjąć jakieś rozstrzygnięcie i moim zdaniem im państwo daje więcej przestrzeni dla ludzi tym lepiej. Nie mam żadnego problemu z tym, żeby muzułmanki chodziły w chustach, muzułmanie w nakryciach głowy i z brodami, a ubój rytualny dokonywał się dla wyznawców islamu i judaizmu.

A także z tym by w miastach, także w Polsce budować meczety. Choć czy mi się to podoba, to już inna kwestia. Osobiście wolałbym wzrost liczebności chrześcijan, a co za tym idzie budowę świątyń chrześcijańskich, ale jeśli mamy pozostać w przestrzeni pewnej wolności, to uważam, że nie powinno się stawiać żadnych ograniczeń dla budowy meczetów. Jednak państwo liberalne wcale niekoniecznie podziela takie założenie, tzn., co prawda, nie zawsze zakazuje ekspresji religijnej w sferze publicznej, bo toczy się na ten temat ożywiona dyskusja i są różne decyzje, ale czasami sięga już po prawne ograniczenia. I tu mamy problem.

Państwo pewnie teraz powiecie, że jak ktoś chce koniecznie, np. nosić chustę, to nie musi wybierać zawodu urzędnika państwowego albo powinien zmienić pracę. Redaktor Stawiszyński mówił, że państwu nie wolno narzucać pewnych rozwiązań, na przykład nie można narzucać płci osób zawierających małżeństwo (co jest oczywiście tezą dyskusyjną, ale tak zakładamy), ale jak się okazuje jednocześnie państwo może narzucać urzędnikom określony światopogląd czy jego manifestację.

Oczywiście społeczeństwo liberalne przygotowało zestaw wyjątków, takich jak klauzula sumienia. I wszystko jest w porządku w takim państwie, dopóki taka klauzula traktowana jest jako wyjątek tzn. dopóki niewielka grupa lekarzy, nauczycieli, urzędników, polityków itp. – korzysta z tego wyjątku. Problem dla państwa liberalnego zaczyna się w momencie, kiedy okazuje się, że z klauzuli sumienia korzysta większość i coś, co ono uważa za swoją podstawę tj. podstawowe

prawo – nie może być egzekwowane. I tu podam przykład aborcji. We Włoszech, by było ciekawiej, do liberalizacji prawa antyaborcyjnego, doprowadziły partie chadeckie...Ustawę, która zezwala na aborcję podpisało czterech polityków i wszyscy oni reprezentowali partię chrześcijańskiej demokracji, co pokazuje dość straszne ideologiczne pomieszanie...

Jednocześnie w Italii, podobnie jak w większości krajów europejskich, obowiązuje klauzula sumienia, z której na południu Włoch korzysta 90% lekarzy. I mają do tego prawo i w zasadzie przecież to prawo jest wpisane w porządek liberalny. Jednak prawnicy, szczególnie ci związani z UE i Europarlamentem, wskazują na wynikającą w praktyce z tego sprzeczność pomiędzy fundamentalnym prawem do wolności sumienia, a fundamentalnym prawem kobiety do wyboru w kwestii prokreacji. No i trzeba coś z tym zrobić, ale jeszcze nie udało się sformułować zadowalającej odpowiedzi. Oczywiście pojawiają się różne wpływowe pomysły m.in. by znieść klauzulę sumienia, co wydaje mi się to na tym etapie dość trudne, choć np. komitet bioetyczny PAN pośrednio postulował w Polsce pewne złagodzenie reguły klauzuli sumienia. Jednak Trybunał Konstytucyjny, którego w tej sprawie będę bronił, poczynił krok wręcz przeciwny i uznał, że według polskiego prawa klauzula sumienia powinna być zastrzona, a nie zliberalizowana. I we Włoszech w tym sensie, jest podobny system prawny. Inny pomysł na rozwiązanie tej kwestii polegać ma na dodatkowym płaceniu za konieczność działania niezgodnie ze swoim sumieniem, czyli jakby rozmyciu klauzuli sumienia kasą... Ten pomysł opiera się na bardzo ryzykownym, choć czasem prawdziwym, założeniu, że jak się ludziom zapłaci, to większość z nich zmieni zdanie. I rzeczywiście tak może być, ale wcale tak być nie musi. I to nie tylko dlatego, że w tym przypadku ci ludzie są głęboko wierzący, ale także dlatego, że w każdym środowisku czy wspólnocie lokalnej istnieje pewna forma presji społecznej i choćby jakaś grupa chętnie wzięła pieniądze za złamanie zasad, to w obawie przed konsekwencjami tej presji – tego nie robi.

I zawsze będzie tak, że ten system nawet, jeśli zostanie uznany za metasystem, to w pewnych kwestiach będzie naruszał inny metasystem. Choćby z tego przykładowego powodu, że dla mnie, jako czło-

wieka religijnego, pierwotnym i pierwotnie obowiązującym metasystemem jest mój system religijny, a nie obecnie funkcjonujący system liberalny, który do pewnego stopnia akceptuję. Jednak w przypadku konfliktu tych systemów, nawet nie frontalnym, tylko w jakimś ważnym aspekcie, w jakiejś kluczowej sytuacji, moim obowiązkiem moralnym jest wybrać posłuszeństwo systemowi religijnemu.

I na koniec trochę odnosząc się do propozycji, która padła, by stworzyć osobne instytucje, byty prawne, państwa, parapaństwa, hrabstwa, w których różni ludzie będą różnie żyli. To jest, rzecz jasna, dramatyczny pomysł na przywrócenie reguły czyja ziemia tego religia, choć z regułami jest kłopot, bo ludzie się przemieszczają.

To znaczy jednak poza tym, że ja jestem katolikiem, a Tomek Stawiszyński – nie jest katolikiem, tj. poza tym, że mamy inne światopoglądy, i inaczej rozumiemy państwo i religię oraz jej rolę, to jednak należymy do tej samej, mówiąc najogólniej, wspólnoty narodowej. I ileś rzeczy nas w tej wspólnocie łączy. Pomysł, żeby przeprowadzić taką fizyczną separację, jest, mówiąc oględnie, umiarkowanie bezpieczny. A dodajmy jeszcze, że w każdym społeczeństwie istnieje jeszcze jedna grupa, którą w parlamencie francuskim doby rewolucji, określano mianem bagna.

To znaczy mamy lewicę, twardo siedzącą po lewej stronie, mamy prawicę, a między nimi są niezdecydowani, którzy w każdym społeczeństwie stanowią większość – wyznawcy religii „tumiwisizmu”, „wszystkojedności” czy obojętności.

Co więcej, niezdecydowani zawsze mogą zmienić swoje stanowisko. I to wielokrotnie. I co byśmy z nimi zrobili tzn., w którym sektorze byśmy ich odseparowali albo może podzielili na trzy części? Widać jak bardzo jest to wręcz fizycznie niemożliwe i szalenie niebezpieczne w swoich konsekwencjach, szczególnie gdyby konsekwentnie pójść takim tropem myślenia, że wszyscy muzułmanie, którzy nie akceptują państwa liberalnego (np. w Wielkiej Brytanii ponad połowa muzułmanów pragnie by szariat był prawem obowiązującym w całym państwie) będą odseparowani w osobnym państwie. To by oznaczało przymusowy transport, przemieszczenie i skoncentrowanie w jakimś miejscu ogromnych mas ludzkich wbrew ich woli. Wiadomo, z jaką praktyką historyczną to się kojarzy... Pisał o tym filozof profesor No-

wak, zwracając uwagę na to, iż pewne debaty i ich ton, mogą nas niebezpiecznie przybliżyć do rozwiązań faszystowskich. I niestety warto pamiętać, że żadna ze stron nie jest od tego niebezpieczeństwa wolna, np. holenderskie partie antyimigranckie to są partie z ducha liberalne, a Pim Fortuyn i jego następcy chcą bronić holenderskiego stylu życia tj. eutanazji, prawa do związków homoseksualnych itd., a równocześnie postulują daleko idące rozwiązania przeciw nieliberalnej odmienności kulturowej i religijnej. Choć oczywiście nie oskarżam lewicy i liberałów, że są tego źródłem. Dla pełności obrazu dodam, że mamy całe regiony w Holandii, gdzie jest bardzo silny konserwatywny kalwinizm i wciąż są gminy rządzone w duchu XVI i XVII wiecznej interpretacji Kalwina.

Państwo liberalne też ingeruje w życie ludzi, dlatego, że nie ma nic takiego jak wolność bez założeń, neutralna światopoglądowo. Przyjmujemy pewne założenia, że coś nam wolno, a czegoś nam nie wolno.

Uczestniczka: Zgadzam się z Panem Terlikowskim, że w jakimkolwiek państwie zarówno teoria, jak i praktyka, związana z pojęciem neutralności światopoglądowej są pełne sprzeczności. Na jednym z poprzednich wykładów była mowa o racjonalności, o tym, że każdy człowiek posiada własny system wartości i współcześnie nie można ustalić jednego wspólnego systemu wartości dla wszystkich. A punktę dyskusji stanowiła konstatacja o istniejących trudnościach i błędach w komunikacji pomiędzy różnymi kulturami, narodami i państwami, z których każdy ma odmienny system wartości i przekonań i teza, że możliwy jest dialog, w wyniku którego dopuszczalne jest nie tylko wzajemne zrozumienie, ale także do pewnego stopnia zmiana niektórych poglądów, transformacja systemu wartości.

TS: No właśnie, to bardzo istotne.

TT: A jeżeli te wartości się jednak nie zmieniają?

Uczestniczka: Chodzi mi tylko o to, że wartością jest próba wprowadzanie w życie modelu państwa, w którym dialog mógłby być tak skonstruowany, by ludzie reprezentujący różne racje religijne i światopoglądowe, mieli pole do polemiki, do dyskusji, do wspólnego ustalania,

do rozmowy na temat wartości prowadzonej w sposób otwarty na poglądy innych, bez zamykania się na inne argumenty.

TT: A co z tymi, którzy nie zgadzają się na taki paradygmat racjonalności? Na przykład uważają, że chcą zniszczyć to pole otwartej debaty. Przecież istnieje wpływowa grupa myślicieli muzułmańskich, która zakłada, że ich celem jest zbudowanie państwa islamskiego, co w konsekwencji oznacza zniszczenie tego pola komunikacji. I teraz możemy powiedzieć, że idealnie by było, gdyby w naszej debacie ta grupa była nieobecna, ale ona jest! A drugi problem stanowi fakt, że jest jeszcze cały zestaw opinii i poglądów, które są w rozmaitych systemach niepodważalne. Oczywiście różne rzeczy nie mogą być zakwestionowane w zależności od systemu wartości. Na przykład w ruchach związanych z tzw. nową lewicą takim niepodważalnym założeniem są prawa (równouprawnienie) osób homoseksualnych, a zupełnie inne założenia są fundamentalne dla Kościoła Katolickiego.

TS: Wróciłbym jeszcze na moment do pojęcia metaświatopoglądu czy metapoziomu.

Z jednej strony jest tak jak mówi Tomek Terlikowski, tzn. istnieją różne grupy, które zakładają, że tylko ich przekonania, tylko ich wizja rzeczywistości, tylko ich światopogląd i tylko ich pomysł na to, w jaki sposób przestrzeń społeczna powinna być ustrukturyzowana i według jakich reguł urządzona – mają być rozwiązaniem obowiązującym i jedynie autentycznym. Z drugiej strony, właśnie wychodzimy od takiej konstatacji, że tych rozwiązań jest bardzo wiele i one się często wykluczają i że mamy do czynienia z różnymi grupami, które czerpią swoje przekonania z różnych źródeł, ale współistnieją w jednej przestrzeni i wręcz z konieczności muszą wypracować jakieś reguły wspólnego funkcjonowania. Tutaj moglibyśmy cofnąć się oczywiście do Hobbesa i do idei umowy społecznej, czyli do takiej przestrzeni, w której zasadniczo zantagonizowane jednostki, które naturalnie walczyłyby ze sobą i z czasem doprowadziłyby w ten sposób do samozagłady...

TT: Tyle tylko, że (moim zdaniem) teoria Hobbesa jest nieprawdziwa.

TS: OK, w sensie empirycznym być może nie ma takiego porządku, ale gdzieś taki model myślowy tutaj bym zastosował, że spotykamy się

i próbujemy w sytuacji jednak naturalnego zantagonizowania, zbudować jakąś przestrzeń, w której możemy się dogadać pomimo wiary w różne rzeczy. I w tym sensie nie stawiałbym modelu liberalnej demokracji na równi na przykład z modelem opartym o szariat. Dlatego, że w systemie szariat zasadniczo nie dopuszcza się odstępstw, a w modelu demokratycznym panuje przekonanie, że np. w ramach bardzo różnych wspólnot można żyć według specyficznego prawa religijnego i państwo stwarza ku temu dogodne warunki i chroni tę wolność wyznania i przekonań, ale jednocześnie odbywa się to w pewnych granicach i od wszystkich wymaga pewnego kompromisu.

TT: Pod warunkiem, że nie łamiemy praw zwierząt... na przykład.

TS: Za chwilę dojdę i do tego problemu. Powiem tak. Sorry, ale podejście polegające na tym, że ja mam dane zasady i przekonania i chcę je w stu procentach wyznawać bez względu na to jak one łamią i ograniczają zasady i przekonania innych grup i jednostek jest możliwe do utrzymania tylko za cenę demokracji, wolności i praw człowieka. Natomiast, jeśli się zgodzę, że muszą się choćby odrobinę wycofać by nie decydować o tym, że inni mają żyć wyłącznie według moich zasad to mogę też oczekiwać, że w większości spraw nikt nie będzie się wtrącał w moje życie. Choć nie we wszystkim, bo w tym modelu nie można mieć wszystkiego bez liczenia się z innymi punktami widzenia i wartościami. I zrozumienie tego przez różne grupy, różnych aktorów, tej samej przestrzeni społecznej, to jest moment, który wydaje mi się bardzo istotny.

Skracając nieco cały wywód. Odnoszę wrażenie, że w bardzo wielu sporach, np. w Polsce, sporach światopoglądowych, które prowadzi się w sferze publicznej, brakuje elementarnej edukacji filozoficznej, tzn. nierzadko ludzie nie rozumieją pojęć czy poglądów, które przyjmują, głosząc je często dość fanatycznie i nie potrafią prowadzić debaty, tj. słuchać i argumentować w sposób pozbawiony prymitywnej agresji. Słowem brakuje też elementarnej kultury dyskusji, w której jednak się zakłada pewną otwartość (i takie wstępne założenia są bardzo istotne), tj. że w niektórych kwestiach możemy się zgodzić, a w innych w ogóle nie ma całkowitej pewności i w efekcie jesteśmy zdolni do jakiegokolwiek korekcji naszych poglądów pod wpływem przekony-

wujących kontrargumentów i do postrzegania innych racji, jako możliwie konstruktywnych, a nie tylko służących do personalnego ataku i zniszczenia fundamentalnych wartości, na jakich zbudowana jest nasza tożsamość. Zatem traktowanie dyskusji, wymiany poglądów, jako destrukcyjnej walki, w której chodzi o to by absolutnie pokonać, zdominować rozmówcę i narzucić mu swoje poglądy, bądź w najgorszym wypadku, odrzucić wszelkie jego argumenty, jako wrogie i wynikające z haniebnego intencji – jest przejawem dużej niedojrzałości i nieodpowiedzialności politycznej, społecznej i indywidualnej i przyczynia się do kryzysu modelu demokracji liberalnej. Co nie znaczy, że ten model w swoich założeniach jest zły i trzeba go teraz odrzucić na rzecz jakiegoś modelu autorytarnego, np. o podglebiu nacjonalistycznym czy religijnym jak szariat.

TT: Jednak czy zgodziłbyś się, że model demokracji zachodniej, która obecnie funkcjonuje, a więc i zawarty w niej model neutralności i bezstronności światopoglądowej państwa, powinien być dostosowany do specyfiki kulturowej danego społeczeństwa? W praktyce po prostu jest tak, że np. inną specyfikę ma model niemiecki, a inną austriacki. A już model szwedzki w ogóle moim zdaniem nie jest liberalny tylko bardzo wspólnotowy, komunitariański i socjaldemokratyczny, oczywiście ze wszystkimi dobrymi i złymi tego skutkami.

TS: Myślę, że takie przykłady, jakie podałeś, tj. zakaz noszenia emblematów religijnych czy chust, to są rzeczywiście dobre przykłady takiego daleko idącego naruszenia, także ze strony liberalnej.

TT: A ubój rytualny?

TS: Ubój rytualny to w tym sensie inna kwestia, że racje zwolenników takiego uboju nie są w sensie merytorycznym równoprawne stanowisku obrońców praw zwierząt. I to pokazuje problematyczność tego sporu, bo z jednej strony mamy argumenty oparte na przekonaniach religijnych, dogmatach itp., a z drugiej – na ustaleniach nauki i pewnej racjonalności wypracowanej w toku rozwoju społecznego i cywilizacyjnego, choć i tutaj są oczywiście pewne założenia i idee.

Na podobnej zasadzie stanowisko przeciwników (równych) praw dla osób homoseksualnych czy legalności związków jedнопłciowych

nie jest merytorycznie równoprawne z postulatami braku dyskryminacji tych grup.

TT: Też tak uważam tylko odwrotnie tzn. z przeciwnego punktu widzenia...

TS: Myślę jednak, że jedno stanowisko jest mocniej merytorycznie zakorzenione w pewnej wiedzy o rzeczywistości. Wyjaśnię to jeszcze raz na przykładzie kwestii uboju rytualnego. Co mamy po jednej stronie?

Mamy coś, co wynika z pewnej tradycji, z pewnego przekonania o tym, w jaki sposób należy funkcjonować, jakie są pomyślne i podobające się Bogu reguły funkcjonowania społecznego, jak trzeba po myśli Boga przygotowywać pokarmy, by były one rytualnie czyste, nie kałały zasad religii spełniając zasady, np. koszer lub halal. Oczywiście warto dodać, że dziś wielu antropologów podkreśla, że pierwotnie za takimi zasadami dla większej skuteczności obarczonymi sankcją religijną, u źródeł mogły stać praktyczne, pragmatyczne powody, tj. potrzeba zachowania podstawowych standardów czystości i zdrowotności w ówczesnych trudnych warunkach higienicznych, np. unikania żywności popsutej, zanieczyszczonej, surowej czy pochodzącej od zwierząt, które częściej były nosicielami nieuleczalnych wtedy chorób czy pasożytów.

W każdym razie te zwyczaje, nakazy i rytuały stają się mocno zakorzenione w religii i kultywowane są przez kolejne pokolenia w oparciu o, np. wskazówki zawarte w pewnej księdze, która zdaniem danej wspólnoty wyznawców jest święta i wierzą oni, iż zawiera zalecenia od Absolutu, bezpośrednio czy pośrednio przekazane przez Boga, Absolut, jakąś Istotę Wyższą. To się oczywiście wiąże z pewną koncepcją człowieka oraz jego obowiązkami, możliwościami i uprawnieniami, także w stosunku do innych ludzi i to w zależności od tego czy są swoi czy obcy.

Natomiast drugą stronę sporu stanowi to, co reprezentuje współczesna kultura Zachodu. To znaczy mamy rozwój nauki, bardzo szybki od połowy XIX wieku, a szczególnie gwałtowny począwszy od XX wieku, co jest związane z nowymi technologiami, wynalazkami i co pozwala uzyskać także precyzyjną aparaturę do badania procesów o charakterze biologicznym. Dzięki temu nasza wiedza na temat tego

jak funkcjonują zwierzęta innego gatunku niż *homo sapiens*, (że przyjmę taką perspektywę), jest nieporównywalnie wielka w stosunku do tego, co wiedzano, a w zasadzie spekulowano czy wyobrażano sobie na podstawie obserwacji, w wiekach wcześniejszych. Wskutek tego, że dzięki rozwojowi metod, narzędzi i sposobu myślenia o świecie, po prostu więcej dowiedzieliśmy się o tym, w jaki sposób zwierzęta funkcjonują, jak funkcjonują ich umysły i ciała, to wyciągamy także z tej wiedzy pewnego rodzaju konsekwencje o charakterze moralno-etycznym. Oczywiście w tych wszystkich sporach jest również sporo hipokryzji.

TT: Nieuzasadnionych hipotez, założeń...

TS: Uzasadnionych mniej lub bardziej...Na przykład to, że zwierzęta cierpią nie budzi dziś sporu.

TT: Owszem, co do faktu, że zwierzęta odczuwają ból, nikt się nie będzie spierał. Natomiast powstaje zasadne pytanie o definicję cierpienia. To znaczy, jaki poziom samoświadomości, świadomości istnienia w czasie itd. zakładamy u zwierząt i w związku z tym na ile one mogą cierpieć, tzn. świadomie cierpieć, świadomie odczuwać ból, a nie tylko doświadczać bólu sensorycznie.

Jakie jest w takim razie tutaj fundamentalne pytanie? Czy nazwanie bólu zwierząt cierpieniem nie jest pewną (nieuprawnioną) antropomorfizacją, przyjęciem ludzkich kategorii odczuwania bólu, lęku i rzutowaniu ich na zwierzęta?!

Mogę przyjąć, że to jest jakoś analogiczne, ale to jest jednak założenie, bo nie mam takiego wglądu, takiej formy empatii by przekonać się o istnieniu samoświadomości lub jej stopniu u zwierzęcia. A nauka pokazuje mi tylko pewne mechanizmy, procesy w mózgu, obrazuje na wykresach i monitorach, czy aktywowane są te same, podobne czy inne obszary mózgu, partie mięśni itd., co u człowieka pod wpływem takich samych bodźców, np. określonego typu bólu. Co mi i tak w końcu niewiele mówi o istocie tego procesu, tzn., np. czy jest on świadomym cierpieniem.

TS: To znaczy jednak mówi! Mówi, bo, co prawda jest wymiar czysto biologiczny badań naukowych, ale...

TT: Tak, oczywiście, że jest już psychologia zwierząt, istnieje etologia, ale to jest oparte na zewnętrznych obserwacjach i jakiegokolwiek dalsze wnioskowanie z tego o świadomości, jest już filozoficznie bardzo ryzykowne i niejednoznaczne...

TS: Pewne wnioski, które stawiamy na podstawie wiedzy, którą uzyskujemy, wprost z niej nie wynikają, niemniej te wnioski nie powstają w oderwaniu od wiedzy, tylko bazują na kolejnych odkryciach naukowych. Można się przyglądać historii zachodniej kultury przez pryzmat tego, w jaki sposób adaptowane były, niekiedy w złym sensie, pewnego rodzaju zmiany w obrazie rzeczywistości generowane m.in. przez współczesną naukę.

Podobnie jest z kwestią homoseksualności czy związków jednopłciowych, tzn. poza procesami o charakterze obyczajowo-społecznym, takimi jak rewolucja seksualna.

TT: Jeszcze tylko chciałem zwrócić uwagę na założenie, które przyjmuje Tomek Stawiszyński. A mianowicie, że rozwój jest zawsze zjawiskiem korzystnym, że zawsze idzie w dobrym kierunku i jest to założenie bardzo łatwo falsyfikowalne.

TS: Wolałbym mówić o przyroście wiedzy niż o rozwoju, choć zgoda, że nie zawsze to prowadziło do przyrostu dobra.

TT: Wielokrotnie bywało tak, że przyrost wiedzy skutkował rozwiązaniami społecznie bardzo negatywnymi. Drugie założenie dotyczy przeskoku od nauki i wiedzy w sferę wiary, ideologii i światopoglądu – proces ten jest często bardzo niebezpieczny w swoich konsekwencjach.

Tym niemniej wszystko, co powiedzieliśmy, nie zmienia faktu, że mamy konflikt pomiędzy wolnością religii i wolnością sumienia, które uznajemy za fundamentalne prawa człowieka, a pewnym nowym, być może słusznym, konceptem filozoficznym, teorią i praktycznym postulatem, tj. prawami zwierząt, który generuje ciekawą, owocną debatę i pewne wnioski praktyczne. I musimy odpowiedzieć sobie na pytanie, co stoi wyżej, a co niżej na drabinie wartości. Przecież przyjmujemy jakąś hierarchię albo i tak się nią kierujemy ze względu na konieczność dokonywania codziennych wyborów i nie ma ucieczki przed odpowiedzią na to pytanie. I wybór jednego rozwiązania uniemożliwia realizację drugiego, co w zasadzie wyklucza kompromis.

Uczestniczka: Jeśli chodzi o neutralność światopoglądową państwa, to jak powiedziała wcześniej trafnie moja koleżanka, ważna jest tam przede wszystkim obecność pewnej przestrzeni, pewnego pola do dialogu między osobami o różnych poglądach. Jednak bardzo ważne jest także dobrze skonstruowane prawo. Przykład, który przytoczył Pan Terlikowski, o zakazie noszenia chust we Francji, również wydaje mi się za daleko posuniętą ingerencją państwa w wolność religijną, w wolność wyboru wyznania, a więc i w prawa człowieka, na których państwo powinno się opierać. Zgadzam się także, że zamiast sankcjonować takie totalne zakazy manifestacji symboli religijnych państwo powinno się ograniczyć do pewnych wymogów pragmatycznych, czyli np. zabraniać jedynie zasłaniania twarzy, gdyż to mogłoby zostać wykorzystane do szkodenia innym, np. terroryzmu, a całkowicie dopuścić wszelkie inne formy uzewnętrzniania swojej religii czy światopoglądu.

Ważne jest także to, że gdy są dwa sprzeczne poglądy, np. w kwestii aborcji czy praw zwierząt, eutanazji, homoseksualności itd., to w państwie neutralnym światopoglądowo najlepiej jest przyjmować prawo jak najbardziej liberalne, gdyż wtedy osoby, dla których szersze ramy dozwolonych zachowań są częścią ich wolności, ich świadomego wyboru i potrzeb, mogą to realizować, a te, które tego nie chcą, nie muszą tego robić. Na przykład, w przypadku aborcji czy nawet aborcji poporodowej jej dopuszczenie pozwala poszerzyć ramy wolności dla osób, które chcą mieć możliwość skorzystania z tego prawa. Z kolei osoby, które się z tym nie zgadzają, mogą tego nie robić i również egzystują w przestrzeni wolności, bo nie są w najmniejszym nawet stopniu zmuszone do stosowania tej praktyki i mogą żyć w zgodzie ze swoją religią, stosując wobec siebie jej ograniczenia. Natomiast akurat w kwestii praw zwierząt nie da się tego w ten sposób pogodzić, gdy państwo chce chronić zwierzęta przed cierpieniem, ale może osoby domagające się zezwolenia na ubój rytualny, mogłyby się zastanowić, czy nie jest to czasem po prostu jednak wymysł przeszłości, który współcześnie nie jest zasadny i jakoś się z tym pogodzić...

TT: Zwróć Pani uwagę na jedną rzecz. Pani postuluje, że w ramach zasady otwartości i dialogu, osoby religijne mają zrezygnować ze swoich poglądów.

Uczestnicy chóralnie: Nie! Absolutnie nie...

TT: Tak. I powiem, dlaczego. W przypadku dyskusji o aborcji mamy dwie zupełnie różne podejścia. Mamy stanowisko, perspektywę, w której jest mowa o kobiecie i jej uprawnieniach i mamy drugie stanowisko, w którym jest mowa o dwóch osobach, o dziecku, które ma swoje uprawnienia i o kobiecie, która ma swoje uprawnienia. I w żadnym systemie prawnym, jeśli mówimy o dwóch podmiotach, nie możemy powiedzieć, że jeden podmiot moralny ma wszystkie uprawnienia wobec drugiego, a jak mu się nie podoba, to może tego nie robić. Dlaczego? Dlatego, że gdyby chciała Pani konsekwentnie zastosować ten model myślenia, to prowadzi to do tego, co zobrazuję teraz na konkretnym przykładzie. Polskie prawo generalnie zakazuje, i uważam, że słusznie, kar cielesnych wobec dzieci. Gdyby jednak chciał przyjąć Pani sposób myślenia, to należałoby ująć to tak, że jak komuś się nie podoba karanie dzieci to niech...nie karze, ma pełne prawo nie karać cielesnie dzieci.

Uczestniczka: Mówiłam o czymś innym, tzn. o tym, by te szerokie prawa były ograniczone drugim człowiekiem, prawami drugiego człowieka.

TT: Jednak z mojej perspektywy w przypadku aborcji nie mówimy o jednej osobie, tylko o dwóch osobach, z których każda ma prawa. W związku z tym zgoda na aborcję oznacza, że ograniczam najbardziej fundamentalne prawo, jakim jest prawo innej osoby do życia. I nie mogę powiedzieć, że to czy tej osobie przynależy się prawo do życia czy nie zależy od mojego światopoglądu. Albo się należy, albo nie. A jeżeli przyjmę, że życie innej osoby zależy od mojego światopoglądu, to zwracam uwagę, że były takie światopoglądy, które głosiły, że np. Murzyna można zabić. I nie można stworzyć prawa, które mówi, że jeśli ktoś uważa, że Murzyna można zabić, to może go zabić, a jeśli nie chce, jeśli zakazuje mu tego religia albo świeckie przekonania, to może nie zabijać Murzyna. Innymi słowy, mój sprzeciw wobec aborcji nie wynika z tego, że skoro moja religia jej stanowczo zakazuje, to ja nie będę tego robił, tylko z najgłębszego przekonania, że w organizmie matki w okresie życia płodowego jest organizm ludzkiego gatunku. I to jest naukowo bezsporne. Spory dotyczą jedynie tego, czy ten organizm gatunku ludzkiego jest osobą i są to spory natury filozoficznej.

TS: Są to pewne założenia, które Ty przyjmujesz, ale mamy wiele innych założeń.

TT: Przecież po tej drugiej stronie też są wstępne założenia.

Uczestniczka: Uważam, że pewna wolność proaborcyjna nie musi się kłócić na przykład z możliwością wyboru i dla mnie byłby to wręcz model idealny, że w przypadku, gdy kobieta ma zagrożoną ciążę lub z powodu jakichkolwiek innych negatywnych dla niej okoliczności, to może ona wybrać pomiędzy dokonaniem legalnej i bezpiecznie przeprowadzonej aborcji albo gdy zdecyduje się urodzić dziecko, to państwo gwarantuje jej i zapewni wszechstronną i hojną opiekę medyczną. W państwie neutralnym światopoglądowo kobieta, korzystając z wolności do postępowania, np. zgodnie z wytycznymi swojej religii czy swoimi przekonaniem, mogłaby dokonać aborcji lub urodzić dziecko, zachowując tym samym realną wolność wyboru.

TT: Powiem tyle – medycyna nie zawiera w sobie prostych odpowiedzi moralnych. I powiem w największej ogólności – jeśli nie wiem, nie jestem pewien, czy to jest człowiek, to nie zabijam, bo to zawsze może być człowiek.

Uczestniczka: A jeżeli medycyna nie dostarcza nam odpowiedzi moralnych, to coś musi nam tych odpowiedzi dostarczyć. To mogą być po prostu własne, indywidualnie ukształtowane poglądy, wskazania danej religii czy wreszcie czynniki zewnętrzne, tzw. presja społeczna aktualnie dominujących przekonań. I wracam do swojej poprzedniej myśli, tzn. bez względu na to, co będzie źródłem tej odpowiedzi czy może podpowiedzi moralnej, to wyboru dokonujemy sami, co prawda, pod wpływem sumarycznego wpływu tych wszystkich czynników, ale to jest i musi być nasz wybór.

TT: A ja mówię, że w takiej sytuacji powinniśmy powiedzieć – zakładamy rozwiązanie najbezpieczniejsze z punktu widzenia istoty, którą chcemy zlikwidować... czyli zakładamy, że nie możemy zabijać w ogóle!

Uczestniczka 4: Generalnie mamy tu dwie różne racje, dwa światopoglądy, gdzie albo nadrzędnym dobrem jest życie człowieka, czym obejmuje się także prawa nienarodzonego dziecka, albo nieco większą wagę przypisuje się prawom matki, czyli prawom kobiety. I moim zda-

niem w państwie neutralnym światopoglądowo, do którego chcemy dążyć, powinno chodzić o to, żeby te dwa światopoglądy...

TT: Pytanie czy chcemy dążyć...?

Uczestniczka 4: Zakładamy, że chcemy dążyć do sytuacji, w której te dwie strony mogą razem funkcjonować.

TT: Jedni zakładają, a drudzy – nie...

Uczestniczka 4: Takie jest właśnie moje założenie, że trzeba stworzyć sytuację, w której będziemy razem żyli. Podał Pan taki przykład, że jednym z proponowanych rozwiązań jest niemal całkowita, wręcz fizyczna separacja grup społecznych o tak przeciwstawnych poglądach na podstawowe wartości.

TT: Ode mnie nie padła taka propozycja.

Uczestnik: Zresztą w praktyce nie da się tego zrobić.

Uczestniczka 4: To prawda, w praktyce się tego nie da zrobić, ale tak ideowo chodzi o to, aby dwie grupy żyły sobie niezależnie, tj. bez próby wpływania na siebie i kontaktowania się. Wpływania na siebie w kwestii aborcji, bo ciągle trzymam się tego przykładu.

Tyle tylko, że nawet wtedy w przypadku, gdyby ustawa akurat uwzględniała stanowisko antyaborcyjne, to jedna grupa musiałaby ograniczać prawa drugiej.

TT: W obu przypadkach.

Uczestniczka: Czy w obu to jest kwestią dyskusyjną. Bo w jednym przypadku Pański światopogląd, z którego wynika całkowity zakaz aborcji, ogranicza prawa kobiet, czyli grupy, która według mojej przedmówczyni powinna mieć prawa także w tym aspekcie. Natomiast w drugim przypadku, czyli jej światopoglądu, prawa płodu są, co prawda, ograniczone względem kobiet, przy czym ona nie uznaje by prawo miało jakkolwiek nakazywać dokonywanie aborcji. Dlatego nie są to przypadki symetryczne.

TT: Ten drugi światopogląd nie tylko ogranicza prawa płodu, ale także prawa lekarzy. Na przykład czy dyrektorem placówki medycznej może być osoba, która odmawia wykonywania aborcji zarówno osobiście, jak i w całej tej placówce?

Uczestniczka: Oczywiście.

TT: Wcale nie jest to oczywiste, bo niedawno w Polsce pewien dyrektor szpitala za taką właśnie odmowę, w swoim imieniu i jako decyzję obowiązującą cały szpital, został zwolniony. Zatem jeżeli może odmówić to nie ma sporu, a jeżeli nie może odmówić to mamy ograniczenie jego prawa.

Uczestniczka: Generalnie uważam, że w tej sytuacji każda grupa musiałaby sama nieco ograniczyć żądania prawne związane ze swoim światopoglądem.

TT: Nierealne i niemożliwe.

Uczestniczka: No właśnie niemożliwe i stąd dochodzimy do tych nierozwiązywalnych sporów. Gdyby ludzie potrafili modyfikować swoje poglądy na drodze wzajemnego kontaktu i komunikacji, to może te spory byłyby mniejsze albo ich w ogóle by nie było.

TT: A dlaczego zakładać, że świat bez konfliktów, bez bardzo ostrych sporów, bez głębokich różnic światopoglądowych – byłby lepszy niż świat z nimi. Bo ja nie widzę żadnego powodu, żeby tak twierdzić.

Uczestniczka: Przecież świat na tym ogromnie wiele traci.

Uczestnik: Bez sporu po prostu nie będzie postępu.

TT: W świecie bez sporów też ktoś traci. Życie jest światem, w którym zawsze ktoś traci, a ktoś zyskuje i czasami są to nawet te same osoby.

Uczestniczka: Czy jako chrześcijanin popiera pan konflikty?

TT: To nie jest kwestia polegająca na tym, czy ja popieram konflikty, czy nie. Jestem realistą tzn. zakładam, że konflikt, spór, ale również dialog i debata, są wpisane w rzeczywistość. I jestem głęboko przekonany, że świat, w którym nie ma sporów, w którym nie ma bardzo głębokich podziałów i w związku z tym nie ma konfliktów – byłby światem trupów... Jakbyśmy położyli obok siebie dziesięć trupów, to niewątpliwie w ogóle nie będzie żadnego sporu i będzie fantastyczny, wieczny pokój, ale nie będzie życia.

Uczestniczka: Tylko, że w wyniku tych konfliktów ludzie się zbyt często teraz i historycznie i w zbyt wielu miejscach na świecie po prostu zabijają...

Uczestniczka 2: Na pewno świat bez konfliktów nie może egzystować i na pewno taki idealny nigdy nie powstanie, bo to jest utopia wzięszy pod uwagę ludzką naturę, ale to nie znaczy, że nie mamy do tego usilnie dążyć.

Uczestniczka: Czy nie uważa Pan, że tego konfliktu wartości, a konkretnie tutaj dotyczącego aborcji nie należy rozstrzygać, bo nie można, nie da się go rozstrzygnąć?

TT: Generalnie uważam, że te konflikty będą się rozstrzygać, że w procesie historycznym, w procesie intelektualnym, któraś ze stron w tej debacie zwycięży. Liczę na to i tego nie ukrywam, że będzie to moja strona, ale biorę pod uwagę również inny rozwój wydarzeń. Twierdzę jednak, że nawet jak wygaśnie ten konflikt, bo zostanie jakoś rozwiązany, to pojawi się nowy, równie ostry konflikt. Po prostu konflikt, spór, debata są wpisane w naszą strukturę rzeczywistości. Co nie znaczy, że ten konkretny konflikt będzie wieczny. On się skończy, ale pojawi się jakiś następny.

Uczestniczka: W takim razie, jeśli rzecz ma się tak, jak Pan ją przedstawił, to dyskusja o państwie neutralnym światopoglądowo, gdzie dąży się do wytracania i wytłumiania konfliktów o wartości, nie ma sensu.

TT: Cóż, odpowiem, że w Kanta ideę wieczystego pokoju, rzeczywiście nie wierzę.

Uczestniczka: Chodziło mi o to, by wyciągnąć konsekwencje z tego, co Pan mówi. To znaczy, jeżeli konflikty są potrzebne, pożyteczne, są integralną częścią społeczeństwa to w ogóle concept państwa neutralnego światopoglądowo, które stara się stworzyć taką przestrzeń, by tych konfliktów było jak najmniej, jest pozbawiony sensu. Może wręcz powinniśmy dla dobra rozwoju społecznego te konflikty podsycać?

TT: Tego nie powiedziałem.

Jak Państwo się już pewnie zorientowali, uważam, że państwo neutralne światopoglądowo jest pewnym mitem. Ten mit bywa czasem użyteczny w budowaniu konkretnych rozwiązań prawnych, które gwarantują rozmaite uprawnienia różnym grupom – czasami mniejszościom, a czasami większościom itd.

Po pierwsze jednak neutralność światopoglądowa jest bardzo silnie uwarunkowana kulturowo, historycznie i geograficznie i nie można jej łatwo rzutować na cały świat i uznać za model wszystkich obowiązujący. To znaczy nie jest tak, jak u Hegla, że w postępie dziejowym doszliśmy w końcu do momentu, w którym można mieć państwo neutralne światopoglądowo i ono jest idealne.

Po drugie uważam, że konflikt jest wpisany w naszą naturę. Jedyne, co możemy zrobić, to powinniśmy spróbować ten konflikt wysublimować i wpisać w kontekst odmiennej debaty. I mając świeżo w pamięci wczorajsze chóralne śpiewy i okrzyki moich sąsiadów kibicujących w meczu Polska – Niemcy, to podam przykład z piłki nożnej, która w pewnym sensie jest tym, czym kiedyś była bitwa rycerzy i ludzie ją tak traktują, tzn. w piłce wcale nie chodzi wyłącznie o sport, ale jeszcze o masę innych treści, symboli i identyfikacji, które ona niesie. I w debacie publicznej jest podobnie, tj. nie jest tak, że będziemy mieć jedno zdanie i powiem więcej, byłoby niedobrze, gdybyśmy mieli wszyscy ciągle jedno zdane. Bo nie byłoby żadnego rozwoju. Choć oczywiście trzeba mieć na uwadze, że nie każdy konflikt jest konstruktywny i przyczynia się do rozwoju. Rozwój nie zawsze przebiega we właściwym kierunku, ale zawsze jest elementem życia. Jeśli nie ma ruchu, nie ma konfliktu, sporu, debaty – to się nie rozwijamy i stoimy w miejscu.

I powinniśmy dążyć do tego, by państwo w sposób możliwie umiarkowany ingerowało w ten dialog i konflikt społeczny. Państwo powinno interweniować dopiero wtedy, gdy jest to niezbędne i czuwać nad tym, by nie wkraczać w spory, w których nie musi rozstrzygać prawnie. Niestety, żyjemy w świecie, w którym dokonuje się bardzo ścisła jurydyzacja, tzn. jeszcze kilkanaście czy kilkadziesiąt lat temu masę rzeczy po prostu regulowała kultura, dobre wychowanie czy inne ogólnie przyjęte kategorie. I nie musiały być one zjurydyzowane. Obecnie, w Polsce, ale i na całym świecie, mamy tendencję do tego by kolejne aspekty rzeczywistości, życia społecznego były przez prawników i ustawodawców, obejmowane kolejnymi regulacjami, przepisami. Mnie się to wcale nie podoba, ale w takim procesie żyjemy. Lepiej by było tak, że tam gdzie państwo nie musi to nie wchodzi. A tam, gdzie musi – rozstrzyga. I liczę i godzę się z tym, że może rozstrzygnąć niezgodnie z moimi założeniami. Choć wtedy państwo musi się zgodzić

z kolei z tym, że będę robił wszystko, żeby to prawo zmienić, oczywiście z zachowaniem i poszanowaniem reguł moralności. A to m.in. oznacza, że nie będę czynił tego w sposób niegodny moralnie, tzn. np. wysadzał się w powietrze i zabijał innych, by coś wymusić i osiągnąć swój cel.

I ostatnia rzecz. Bardzo się cieszę, że w Państwa obecności i udziałem mogłem akurat dyskutować z Tomkiem Stawiszyńskim. Dzięki temu lepiej sobie Państwo uświadomią, że ten rodzaj debaty publicznej, który się odbywa w mediach, a głównie w telewizji, ma niewiele wspólnego z prawdziwą debatą publiczną. Dlaczego? Dlatego, że telewizja to jest teatr albo boks... To znaczy dwie strony wychodzą naprzeciw sobie i nawet jak się prywatnie lubią czy szanują, to są zaproszone po to, by się starły i odbyła się walka. Kiedyś, wiedząc o tym, że w omawianej kwestii diametralnie się różnimy, mnie i Tomka wspólnie zaproszono do audycji na antenie telewizji publicznej, gdzie mieliśmy się według wszelkich planów ostro pobić, ale ku wyczuwalnemu rozczarowaniu prowadzących, tego nie zrobiliśmy. A ponieważ na dodatek nasza rozmowa miała dość pokojowych charakter i kulturalny przebieg to skutek tego był taki, że już nigdy więcej nas razem nie zaproszono, choć w mediach bywamy całkiem regularnie. Po prostu celem telewizji jest dostarczenie widzom rozrywki. Owszem, ludzie we wszelkich ankietach deklarują, że nie znoszą przemocy, konfliktu, sporu i mają już dosyć tych kłótni. Taka jest ich postawa deklaratywna, tak mówią, a w rzeczywistości, niestety zachowują się i reagują inaczej, tj. gdy obserwują rzeczową i spokojną rozmowę w telewizji, to po bardzo krótkim czasie nudzą się i przełączają na inny kanał. Tak naprawdę, w przygniatającej statystycznej większości, ludzie chcą oglądać budzący silne i skrajne emocje show. Telewizja kieruje się oglądalnością. Dlatego też, cieszę się, że dyskutując z Tomkiem mogliśmy Państwu przy okazji pokazać, że poza debatą w telewizji istnieje normalna debata, że można się w sposób konstruktywny, a nie destrukcyjny spierać, reprezentując bardzo odmienne stanowiska i systemy wartości. I z faktu kierowania się inną hierarchią wartości nie wynika wcale, że musimy żyć w jakiś osobnych gettach, tutaj – getcie dla liberałów i getcie dla katolików. I nie oznacza, że nie możemy się spotkać i kulturalnie rozmawiać i wcale nie wyklucza to możliwości utrzymywania na stopie

prywatnej, przyjacielskich i życzliwych stosunków. Na szczęście w Polsce jeszcze nie udało się doprowadzić do sytuacji, choć obie strony nad tym „pracują”, w której mamy jedno państwo i dwa narody. Jeszcze wciąż żyjemy w miejscu, gdzie mamy jeden naród tzn. jakieś podstawowe poczucie wspólnoty narodowej. Chociaż jest to naród głęboko podzielony. Z tymże znowu nie jest to nic nowego, ani specyficznego tylko dla Polski.

Węgry są głęboko podzielone, Francja do pewnego stopnia, choć inaczej. Bardzo podobny spór do polskiego i to już od XIX wieku, występuje w Hiszpanii, gdzie mamy bardzo silne środowiska liberalno-lewicowe i bardzo silne środowiska katolickie. I nawet toczono tam przecież otwarte i krwawe wojny domowe, których w Polsce w tej formie, uniknęliśmy.

Zamiast głęboko wierzyć w mit państwa neutralnego światopoglądowo, trzeba budować stabilne państwo, państwo demokratyczne – tu pełna zgoda, państwo prawa, ale zarazem państwo wycofujące się, przynajmniej w niektórych kwestiach, z decyzji o ingerencji w życie obywateli. A jakie to powinny być kwestie, to już właśnie winno być przedmiotem sporu i debaty, ale w formie, którą przedstawiliśmy jako sensowną i użyteczną.

TS: Jeśli chodzi o moje słowo końcowe, to właściwie zgadzam się z większością rzeczy, które powiedział Tomasz Terlikowski. Dodam, że także nie uważam, by dążenie do takiej absolutnej bezkonfliktowości była jakąś szczególną wartością. Bywa to zresztą zazwyczaj niebezpieczne, tzn. próby wygaszania konfliktu, lękanie się takich sytuacji, unikanie ich i w związku z tym udawanie, że się nie różnimy – do niczego dobrego raczej nie prowadzi. I zgadzam się z tym, że państwo neutralne światopoglądowo, to jest pewien bardzo partykularny twór, właściwie być może pewnego rodzaju mit czy ideał. Jednak w tym wariantcie, który się tu starałem przedstawić, czyli rzeczywiście w wariantcie takiej metaprzestrzeni do spotkania się różnych światopoglądów, wydaje mi się, że względu na różne wartości, które sam wyznaję, tj. przywiązanie do pewnego obszaru wolności, minimalizację cierpienia itd., że państwo neutralne światopoglądowo jest tworem najlepszym z możliwych, najlepszym spośród różnych wynalazków ustrojowych, które mamy. Rzecz jasna jest to twór niezwykle kruchy i wymagający

bardzo starannej pielęgnacji. Zresztą być może w ogóle jest tak, jak Leszek Kołakowski swego czasu domniemywał, że liberalna demokracja to jest taki, co prawda, dość unikalny na tle różnych form ustrojów autorytarnych, ale chwilowy moment w historii rozwoju ludzkości, który niebawem przeminie pod wpływem nowych, silniejszych tendencji, które zwyciężą.

Może rzeczywiście tak będzie. Natomiast najbardziej istotna w tym wszystkim, a więc także w tego rodzaju debatach, wydaje mi się zdolność do uważnego słuchania się nawzajem. To znaczy pewna otwartość na to, co ktoś chce powiedzieć, nastawienie, w którym nie przypisuje się a priori innym uczestnikom debaty złych intencji, którzy np. chcą zniszczyć cywilizację europejską lub mnie osobiście albo szargać świętości i deprecjonować uczucia religijne itp. Oczywiście otwartość ta ma pewne raz mniejsze a raz większe granice czy ograniczenia. Z drugiej strony – ważna jest argumentacja, tzn. takie założenie, że moc wypowiedzianych przeze mnie tez, powinna być wprost proporcjonalna do siły argumentów, jakie mam na poparcie tych tez (że się tu posłużę cytatem z Davida Hume’a). Ważna jest też zdolność do korekcji swojego stanowiska, a nie przyjmowanie takiego założenia, że jak głoszę gdzieś swój pogląd, to muszę się go za wszelką cenę trzymać i nie mogę w żadnym punkcie popuścić mojemu adwersarzowi, ponieważ w ten sposób dokonuję zdrady albo tracę część własnej osobowości czy duszy. Zdolność do skorygowania stanowiska, to jest postawa, gdy razem z innymi ludźmi próbujemy się jakoś zorientować w rzeczywistości, która jest inna niż my i która nie rządzi się takimi prawami, jak byśmy chcieli, tylko jakimiś, które w niej zasadniczo są, a my się możemy starać jakoś do niej zbliżyć i coś ustalać. Możemy mieć rzeczywiście różne punkty wyjścia i możemy wiedzieć, że nigdy nie dojdziemy do tego samego wniosku, bo nas za wiele różni w punkcie wyjścia właśnie, ale na pewnych poziomach można to korygować, można powodować, że spór nie będzie tak skrajny i przebiegał w tak skrajnej, często niszczącej formie.

W takiej formie dyskusji, jak to często ma miejsce np. w polskiej telewizji i mediach, właściwie obserwujemy dwa monologi wygłaszane przez zaproszonych gości niemal jednocześnie, którzy zarazem nieustannie wpadają sobie w słowo. Zarazem wciąż wygłaszane są wza-

jemne pouczenia, że nie wolno sobie przerywać i zapewnienia, że się tego nie czyni i oskarżenia, że czynią to inni... co zapamiętałem, jako najbardziej chyba charakterystyczne sformułowanie, które się w takich programach powtarza. Widzimy jak dwie osoby mówią, totalnie obok siebie i nie ma tam żadnej wzajemnej komunikacji, bo nikt nie przyszedł, by z drugą osobą porozmawiać, tylko po to by powiedzieć swoje, wykrzyczeć swój przekaz i wyjść. I to jest właśnie taka formuła sporu i debaty, przed którą bym zdecydowanie przestrzegał. A przecież modyfikowanie poglądów, słuchanie, konfrontowanie się z tym, że ktoś może mieć lepsze argumenty, z faktem, że mogę się mylić – jest o wiele ciekawsze, czy w ogóle jakkolwiek ciekawe i wzbogacające poznawczo, stwarzające szansę na znalezienie merytorycznego rozwiązania, czy po prostu na rozwój intelektualny i rozwój osobowości. I dotyczy to zarówno dyskutujących, jak i widzów, czy słuchaczy. I pamiętajmy, że pod wpływem nowych argumentów czy nowej wiedzy, mamy prawo zmienić swoje przekonania i to nie jest nic strasznego, bo dominuje takie przekonanie, że nie wolno tego czynić, bo oznacza to jakąś wielką zdradę ideałów i środowiska, z którego się wywodzimy. A to nieprawda. Nie bójmy się, więc zmieniać poglądów, lecz nie koniunkturalnie czy pochopnie, tylko ze względu na pewnego rodzaju proces intelektualny, który stoi za zderzeniem jakiś naszych przekonań z jakimiś innymi przekonaniami, co powoduje zmianę, a ta zmiana jest zawsze ciekawsza, bo pogłębia rozumienie, bo prowadzi do rozwoju człowieka.

TT: Jest jeszcze jeden element, tzn. poza tym, że mamy dylematy intelektualne to rzeczywistość się zmienia niezmiernie dynamicznie. Często opis rzeczywistości sprzed zaledwie dziesięciu lat, nie pasuje już pod wieloma względami do opisu teraźniejszości. I nawet jak bierzemy narzędzia filozoficzne sprzed pięćdziesięciu czy piętnastu lat, to musimy ja jakoś dopasować do współczesności albo poszukać nowego opisu, bo to nie już ten sam świat. Świat zmienia się teraz błyskawicznie, np. pojawił się prekariat, jako nowa klasa społeczna i bardzo mocna siła polityczna. W Europie mamy ponad pół wieku pewnego status quo, gdzie na zmianę rządziły partie reprezentujące dwie główne opcje polityczne, które z czasem uległy procesowi wzajemnego upodabniania się tak że partie chadecko – konserwatywne coraz mniej różniło od par-

tii socjaldemokratycznych i wyborcy głosując coraz bardziej kierowali się sympatiami środowiskowymi niż różnicami w programach. Obecnie pojawiły się zupełnie nowe siły polityczne i zobaczymy na ile będą trwałe. W tym nowym krajobrazie politycznym Europy mamy, zatem zupełnie nową lewicę np. hiszpański Podemos, liberalnych populistów i także konserwatywnych populistów (jak np. AFD w Niemczech). Ta dynamicznie zmieniająca się rzeczywistość dotyczy także zmian demograficznych, starzenia się pewnych społeczeństw, imigracji i nieuchronnych zmian kulturowych, które za tym nadejdą. A zatem Europa staje się i będzie innym kontynentem, a przy tym straciła już bezpowrotnie swoją wagę w świecie, którego nowy kształt w coraz większym stopniu dyktują zmiany w Azji, Afryce i w innych centrach kultury i gospodarki wraz ze wciąż silną i atrakcyjną kulturowo Ameryką.

A w Polsce jednym z odprysków tych zmian może być paradoksalnie taka sytuacja polityczna, że autentyczne partie nowej lewicy (jak „Razem”) mając zbliżoną i bardzo krytyczną diagnozę rzeczywistości, do nowych partii prawicowych, a nawet narodowych – mogą się w pewnych, uznanych za fundamentalne i pragmatyczne zarazem, sprawach porozumieć i ustanowić wspólny front wobec partii mainstreamowych, zachowując oczywiście zasadnicze różnice, a nawet niechętną retorykę we wszystkich innych sprawach stanowiących o ideologicznej tożsamości.

MG: Dziękuję serdecznie wszystkim uczestnikom debaty, a przede wszystkim naszym prelegentom za ciekawą dyskusję.

TT i TS: Dziękujemy również!

„CÓŻ TO JEST PRAWDA?”

z udziałem

Tomasz Wiśniewskiego

i Jana Maliszewskiego

TW: Janek i ja stoimy na niemal skrajnie odmiennych filozoficznie i ideologicznie, pozycjach. Wspólnie ustaliliśmy, że na początek wystąpimy osobno – każdy z nas opowie coś o prawdzie z tym, że jako młodszy i mądrzejszy zacznie Janek, a ja potem odniosę się do tego, co zostanie powiedziane. Następnie przejdziemy do otwartej dyskusji.

JM: A oto nasz pomysł na debatę. Ja będę tym, który twierdzi, że prawda jest, a do tego jest jedna i poznawalna. Jest to dla mnie bardzo niewygodna sytuacja, tzn. kiedy nad tym myślałem, to rzeczywiście widziałem, że sprawia mi ogromną trudność odcinanie od ściśle nowożytnych polemik. A dlatego będę się odcinał, że obok mnie, w osobie Tomasza Wiśniewskiego, siedzi nowożytność. I ta nowożytność zaraz po tym, jak skończę, rozpocznie z całą mocą realizację strategii wsadzania kija w szprychy, by wywrócić pojazd tj. stanowisko, które reprezentuję.

A zatem – cóż to jest prawda?

To, na czym się chcę się skupić naświetlając ten temat, to pewna zaskakująca transcendentność czy zewnętrżność tego, co się z prawdą wiąże. Rzeczywiście jest tak, że kiedy pierwszy raz spotykamy się z Platonem, to spotykamy się z człowiekiem, który wierzył w gruncie rzeczy w duchy, tzn. jakieś idee, które są niematerialne i dosłownie nie z tego świata. To jest problematyczne, bo nikt tych idei nie widział i nie dla wszystkich są one oczywiste, a jednak jakieś racje stoją za tym, by przyjąć, że idee jakoś egzystują. I pomimo tego, że ich istnienie może wydawać się jakoś podejrzanе, to też potrafią uwieść wizją prawdy po drugiej stronie. Ta prawda przez wielkie „P”, to jest coś jeszcze niewypowiedzianego i niesłyszanego – cały czas nie tu. I będę próbował

pokazać dlaczego prawda ma taką naturę, że ucieka, że nie chce być obecna tuż przy nas, tylko musimy daleko się za nią wypuścić. A na koniec przedstawie, co z tym platońskim wątkiem stało się w klasycznej scholastyce, co zaprowadzi nas do całkiem egzotycznej myśli.

Mamy więc Platona, który lokuje prawdę po tamtej stronie, tzn. próbuje rozumieć rzeczy poprzez coś, co jest spoza tych rzeczy – tym właśnie są idee. Idea nie jest rzeczą. Gdyby idea sprowadzała się do rzeczy, nie byłoby żadnego ciekawego problemu. Mielibyśmy rzeczy, które są same przez się zrozumiałe. Ewidentnie u Platona tak nie jest. Zarazem Platon, który przychodzi ze swoją nauką, to jest ktoś, kto dokonuje ogromnej rewizji i odcina się od pewnej części greckiej tradycji, tj. tradycji filozofii przyrody, od której zwykle zaczyna się niemal każdy wykład historii filozofii.

Filozofia przyrody próbowała złożoność obserwowaną w rzeczach sprowadzać do jednego czynnika, który sam był światowy, i który, tym samym, nie zawierał w sobie tego niewygodnego odesłania poza to, co zjawiskowe i materialne. Jeszcze nie pojawiła się wtedy myśl o tym, że może istnieć coś, co radykalnie nie jest z porządku tych rzeczy, które próbujemy objaśniać.

Jeżeli Platon zrywa nić, która mogłaby go łączyć z filozofami przyrody, to zarazem występuje pewna kluczowa ciągłość, która sprawia, że o Platonie nie da się myśleć jako o filozofie zupełnie spoza greckiej tradycji. Całą jego myśl o prawdzie można ulokować pomiędzy koncepcją Parmenidesa i Heraklita. Zatem próba rozumienia platońskiej, metafizycznej myśli w ich kontekście, to jest próba opisywania jej kategoriami tożsamości i różnicy. Tożsamości, która jest właściwa dla myśli Parmenidesa próbującego opisać całość rzeczy jako idealnie tożsamy byt, którym jest całość rzeczy. Prawda to byt – to jest pierwsza myśl Parmenidesa. Z drugiej strony, mamy Heraklita rozbudowującego do granic możliwości myśl o różnicy, dla którego znika jakakolwiek uchwytne tożsamość rzeczy. Heraklit jest w stanie wypowiedzieć zmienność i dynamiczność rzeczy, ale nie jest w stanie uchwycić żadnego konkretnego w jego skończonej postaci. Wszystko jest nieuchwytne, kiedy próbuje się myśleć wyłącznie poprzez kategorię różnicy.

Próba myślenia w kategoriach różnicy oznacza, że przejmujemy się w sposób rzeczywiście radykalny tym, że rzecz jest dynamiczna

i zmienna, że jej postać w tej chwili nie jest jej postacią nie tylko sprzed minuty, ale i sprzed sekundy. Już sam fakt, że rzecz podlega czasowi sprawia, że podlega zmienności, co oznacza, że myśl nie jest w stanie uchwycić tej rzeczy jako jednej rzeczy, skonstruować ją jako pewnego rodzaju jedności trwającej czasie. Czas nie jest tutaj sednem problemu, a raczej pewną okolicznością, w której ten problem najwyraźniej się zarysowuje. To, że rzecz zmienia się w czasie, jest skutkiem czy echem tego, że ona sama nie posiada skończonej, twardej i uchwytnej postaci. Gdyby taką posiadała, to mogłaby też trwać w czasie, a jeżeli takiej nie posiada, to nawet gdyby była czymś, co nie jest czasowe i tak pozostawałby dokładnie ten sam problem jej nieuchwytności w stosunku do myślenia, które musi jakoś kategoryzować.

Zatem, z jednej strony, jest Heraklit, który ujmuje ruch, ujmuje zmienność rzeczy, ale niejako wszystko mu znika, zostaje w przestrzeni bez żadnych wektorów i, o której na dobrą sprawę nic nie da się powiedzieć. Z drugiej zaś – Parmenides, który tworzy przestrzeń idealnie logiczną, gdzie wszystko jest „wypowiadalne”, ale już nie ma nic do mówienia, ponieważ to „wypowiadalne wszystko” robi się strasznie podobne do tego „niewypowiadalnego wszystkiego”, ponieważ jest dokładnie tym samym, a jeżeli nie jest, to z definicji nie może być przedmiotem myślenia i mówienia. Ponadto o „wypowiadalnym wszystkim” nie da się nic powiedzieć poza tym, że jest, poza tym, że zostało pomyślane jako tożsame samo ze sobą.

Chciałbym pokazać, że to, co robi Platon, jest próbą ulokowania się pomiędzy tymi dwiema skrajnościami, które nie są w stanie opisać realnego procesu poznawania. Procesu poznawania, w którym obcujemy z rzeczami, które są zmienne, które są czasowe, których postać rzeczywiście jest dla nas za każdym razem nieuchwytna do końca, a mimo to, o których wypowiadamy jakieś sądy prawdziwe.

Platon jest właściwie kimś w rodzaju filozofa języka. Tak się jego koncepcję niekiedy interpretuje i spróbuje zrobić coś podobnego. Za każdym razem, gdy weźmiemy na warsztat dowolne słowo, np. ten oto brązowy kubek, obserwujemy bardzo prostą sprzeczność czy może jakąś nieprzystawalność. Otóż kolor kubka jest jeden i konkretny, uchwytne, tj. jest od jakiegoś czasu do jakiegoś czasu, od jakiegoś miejsca do jakiegoś miejsca. Natomiast jak zastanowimy się nad tym,

że jest brązowy, to tutaj nigdzie nie ma konkretności. Dlaczego? Brązowy, czyli jaki? Taki sam jak wszystkie inne rzeczy brązowe. „Brązowy” to jest kategoria ogólna. Zatem orzekam o rzeczy konkretnej kategorii ogólnej i to jest już problem, ponieważ orzekam o rzeczy, która jest konkretna, coś co ma oddawać jej naturę, a nigdzie nie oddaje tej konkretności. Można próbować nie w tej „brązowości”, tylko w tym „jest” [„jest brązowy” – przyp. red.], oddać tę konkretność. Tyle, że to „jest” jest zarazem tym „jest”, które tylko ja wypowiadam. To jest takie „jest”, które, owszem, mogłoby zawierać w sobie byt, ale ono zawiera w sobie tylko i wyłącznie myśl o bycie. Myśl o bycie, który w takim zdaniu się nigdzie nie mieści, bo to jest tylko zdanie. Zdanie jest czymś różnym od realnego istnienia rzeczy. A mimo to, mamy poczucie, że mówię o czymś. Więc tym, o czym mówię, nie jest rzecz. To jest ta dotkliwa konsekwencja. I to oczywiście jest moment, w którym można pomyśleć o czymś, co nie jest tylko moim pojęciem, nie jest tylko funkcją wypowiedzi, ale jest czymś, co rzeczywiście odpowiada zdaniu, które próbuję wypowiedzieć.

Na różne sposoby można próbować oswajać takie ontologiczne rozpasanie, które się tutaj pojawia. Pojawia się, ponieważ implikuje, że wszystkim pojęciom ogólnym odpowiada jakiś rzeczywiście istniejący byt, choć nie jest materialny. Jeżeli w ten sposób spróbujemy myśleć o wszystkim, o czym mówimy, to jest oczywiste, że idei strasznie się namnoży.

Zatem wedle Platona występuje ruch – boski ruch – od bytu konkretnego do bytu idealnego. Jednak ten „boski ruch” jest w istocie tym, co problematyczne. Prawda ma odpowiadać boskiemu, a więc stałemu, niezmiennemu bytowi idealnemu, który nadaje się do objaśniania wypowiedzi ogólnych, i to pomimo tego, że proces myślenia i nazywania zawiera w sobie ruch. To jest próba pożenienia Parmenidesa z Heraklitem, próba wypowiedzenia w jakiś sposób faktu poznania.

W ten sposób zaczynają się dzieje problemu wiązania rzeczy z pojęciami. Dodam, że u samego Platona to jest bardzo problematyczne, choć tego wątku nie będziemy rozwijali.

To, że Platon otwiera tę tradycję, pozwala nam nadać jakiś uchwytyny kształt samym kategoriom, od których wychodziłem mówiąc o Heraklicie i Parmenidesie, tj. kategoriom różnicy i tożsamości.

Przeczytam teraz fragment eseju prof. Barbary Skargi „Tożsamość czy różnica” z książki, notabene, pod tytułem „Tożsamość i różnica”:

Tożsamość jest jedną z najstarszych kategorii metafizycznych, analizowaną od wieków z najrozmaitszych punktów widzenia. Nie będę śledzić tych analiz, obchodzi mnie bowiem tylko jedna sprawa. Oto, gdy tylko stawiamy pytanie o tożsamość, natychmiast rodzi ono inne, o jej transcendentny wymiar. Problem tożsamości to Tomaszowy problem stosunku istoty i istnienia, Schellingiański – stosunku bytu realnego i idealnego, Hegłowski – stosunku bytu i innobytu, bytu i nicości lub bytu i myśli, Heideggerowski – również stosunku bycia i myśli itd. Rzecz znamienna, nawet w tych koncepcjach filozoficznych, które kładą nacisk na różnicę, tożsamość pojawia się jako coś głębszego, istotnego, źródłowego, jak gdyby duch ludzki nie mógł znieść chaotycznej różnorodności świata i tęsknił do Jedności i roztopienia się w niej niemal na Plotyński sposób.

Rzeczywiście wydaje się tak, że każda metafizyka myśli w tych kategorialnych, tzn. każda metafizyka jakoś próbuje rozgrywać tożsamość i różnicę. Czyli metafizyka próbuje pokazać to, co jest ze sobą samym równe, co jest bytem i ma skończoną postać oraz to, co sprawia, że ten byt się właśnie różnicuje. Musi zatem wychodzić z tej swojej skończonej postaci i dokonywać przeobrażeń, w ramach których pojawia się ruch i zmienność. I metafizyka musi próbować wciągnąć ten ruch i tę zmienność pod ogólne miano tego, co samo ze sobą tożsame.

Coś, co wydaje mi się w całej tej platońskiej gmatwaninie najbardziej interesujące, to to, że okazuje się, że bez takich dziwacznych pomysłów w ogóle nie można powiedzieć, co to jest poznanie. Właściwie ciężko jest znaleźć choćby paru filozofów, którzy albo nie będą idealistami, albo przebranymi materialistami, jak stoicy, dla których, koniec końców, materia też ma jakiś duchowy wymiar.

Ciekawy jest przykład Demokryta, który próbuje objaśniać teorię poznania zmysłowego. I jak to wyjaśnia? Nie posługuje się pojęciem formy. Ma za to pojęcie materii. I próbuje nam tłumaczyć, że np. widzenie polega na tym, że z rzeczy widzianej odczepiają się atomy – bo świat jest złożony z atomów – które lecąc wpadają do oka, zaczepiając się swoimi haczykami o haczyki w naszym oku. I nie ma takiego pro-

blemu, że widok nam pachnie, a zapach się widzi, bo haczyki są dostosowane tylko do konkretnych zmysłów – są oczka [atomy – przyp. red.] z haczykami widzenia, oczka z haczykami zapachu i to wszystko wpada w odpowiednie dziurki. A jak mi wpadnie zapach w oko to przeleci, gdyż nie będzie odpowiedniego haczyka. Tak tu wygląda objaśnienie poznania, ale to jest usunięcie poznania. To jest próba powiedzenia, że tak na dobrą sprawę poznanie, to jest pewne złudzenie, bo istnieje tylko ruch rzeczy materialnych. Wydaje się, że każde objaśnienie poznania musi gdzieś zakładać to kwantum idealności, musi gdzieś zakładać, że istnieje ogólny korelat naszego myślenia.

Innymi słowy – każde myślenie, które ma być udaną próbą powiedzenia tego, że poznajemy, musi być idealizmem – bardziej lub mniej wprost. To, że u Platona mamy taką radykalną postać idealizmu, gdzie istnieją idee, cały osobny świat idei, nad którymi jest jeszcze najwyższa z idei, która zapewnia ład całości – cały ten, jak się z początku wydaje, absurdalny rozmach, jest właściwie po prostu postawieniem rzeczy wprost.

Jednak nie ma lekko, gdyż uznając, że istnieją byty ogólne napotykamy na poważne problemy. Pierwszy odruch jest taki, żeby się ich po prostu pozbyć, bo nikt bytu ogólnego nie widział, wszak on w ogóle nie jest do oglądania. Można powiedzieć, że to jest taki byt, o którym się tylko mówi, że to są po prostu słowa. A jeżeli tak jest, to po co włączać tu byt. Nie trzeba pewnie zaznaczać, że ten i wiele innych problemów związanych z założeniem ontologicznego statusu pojęć ogólnych doprowadziły do tego, że dziś raczej próbuje się myśleć bez niewygodnych zobowiązań metafizycznych dotyczących istnienia form ogólnych. Oczywiście zanim się form pozbyto w próbie objaśnienia tego, jak w ogóle wygląda byt, zdarzył się epizod arystotelesowski, który miał swoje średniowieczne przyjęcie. Wydaje się, że jest on na tyle egzotyczny, że warto go tutaj przedstawić. To jest taka egzotyka, która nie tylko nie pociąga, ale też odrzuca.

Na czym polegała swoistość myślenia Arystotelesa i jak się ona odnosiła do platońskich problemów? To że idee są nie wiadomo gdzie, jednak bolało i to wcale nie z niebagatelnego powodu, bo jeżeli mam sytuację, w której muszę jakimiś dziwnymi partycypacjami tłumaczyć to, że moje zdanie, zawierające ogólny korelat, jednak odnosi się do tej

oto rzeczy, to jeżeli okazuje się, że relacja idei do rzeczy jest ciemna i nieuchwytna, to cały opis zakrawa na inną postać demokrytejskich haczyków. Bowiem powiedzieć tyle, że myśl prawdziwa, to myśl, która odnosi byt idealny do konkretnego, to powiedzieć, że idea ma takie haczyki, które akurat pasują do tej rzeczy. Jeżeli nie da się nigdzie dalej pójść z tą myślą, to właściwie się nigdzie nie doszło, bo się nie wypowiedziało żadnej myśli, tylko różne słowa.

Różnicę między arystotelesowskim pojęciem formy, a platońskim pojęciem idei – można próbować przeczytać jako próbę rozwiązania tego problemu w taki sposób, który zasadza się na tym, żeby w samej rzeczy zaczepić to, co ogólne. Pozornie ruch jest znowu podobny do tych haczyków, ponieważ po prostu relacje pomiędzy ideą a rzeczą rozwiązujemy w ten sposób, że ściągamy ideę do środka. I tym, co jest według mnie najbardziej interesujące, jest to, że wydaje się, że to się daje zrobić. To jest zupełnie nowa struktura. Taka struktura, która sprawia, że problem tożsamości i różnicy będzie od teraz kluczowym problemem każdej myśli, która spróbuje wypowiadać fakt poznania. Poprzez ściągnięcie idei do wnętrza samej rzeczy, różnica pomiędzy próbą opisywania rzeczy jako tożsamej i rzeczy jako różnej, jest pomyślana naraz w tym samym bycie. To znaczy znajdujemy język, który od teraz już nie oddziela sposobu opisywania rzeczy jako tożsamych od takiego sposobu myślenia o rzeczach, gdzie występuje zmienność. Jakaś rzecz się zmienia i można ją ściśle ująć, kategoryzować. Wypracowujemy takie narzędzia, które pozwalają mi mówić o tym, że ta rzecz jest, jest konkretna, jednostkowa poprzez to, że jest w akcie, ale jednocześnie jest aktem czegoś, co jest ogólne. I ten język aktu i potencji czy możliwości jest dlatego tak cenny, że on pozwala pomyśleć samą rzecz jako zdwojoną, tzn. że sama rzecz jest i zarazem nie jest w stosunku do samej siebie. I to jest taka podwójność, która często nam się wymyka, kiedy czytamy Arystotelesa w odcięciu od Platona.

Dlaczego twierdzę, że tutaj jest jakaś nowa myśl, a nie tylko znowu różnica słów? Wydaje się, że rozegranie kategorii tożsamości i różnicy rzeczywiście się tu zmieniło. To znaczy nie jest tak, że mamy dwa klocki, które leżą obok siebie. Z jednej strony klocek tego, co materialne, konkretne, jednostkowe, a z drugiej strony klocek tego, co ogólne, gdzie pojawia się problem, jak się ma jeden do drugiego. Koncepcja

Arystotelesa to jest próba pomyślenia jednej rzeczy, która jest przedmiotem opisu poprzez kategorię tożsamości i różnicy w tym samym momencie. I to jest o tyle nowe, że koncepcja Platona wymuszała na nas oderwanie, nawet nie od empirii, ale od najbardziej potocznego doświadczenia, od tego jak nam głowa pracuje, jak próbujemy wypowiadać sądy, także sądy matematyczne o tym, co żadną miarą nie jest przedmiotem empirycznego poznania.

Na początku zapowiadałem, iż w finale zajmę się epizodem scholastycznym, w którym wypowiedziano myśl szaleńczo śmiałą, a mianowicie taką, że rzeczywiście jest jakiś Demiurg, który tworzy rzeczy na podstawie idei. Ale te idee zostają tutaj pomyślane jako idee samego boga, a nie idee od boga niezależne. I znowu, jak się wydaje, to nie jest jakaś wielka nowość, ponieważ co to za problem powiedzieć, że Demiurg idee ma gdzieś u siebie w głowie. Jednak mówiąc coś takiego zachowuję klasyczne, arystotelesowskie pojęcie prawdy, a mianowicie to, że prawda to jest odpowiedniość pomiędzy treścią intelektu a rzeczą ujętą jako to, co posiada jakąś treść. To jest niebagatelna wartość, która, rzecz jasna, przekłada się na problem poznania, ale ma też konsekwencje metafizyczne, światopoglądowe itd.

Problem prawdy ujmowany w języku scholastyków sprowadzał się mniej więcej do tego, że jeżeli spróbuję myśleć o prawdzie jako o relacji mojego intelektu do tej oto rzeczy, to wielość prawd, które w ten sposób się pojawiają jest uderzająca. Dlaczego? Otóż nie da się powiedzieć, że ta rzecz ma jakąś swoją prawdę bez odniesienia do intelektu, który ją poznaje, a jak tu siedzimy, to każdy ma swój intelekt, którego sobie po swojemu używa i zupełnie nie wiadomo jak i poprzez co, miałyby się odnosić te nasze poznania do siebie, jeżeli sami produkujemy odniesienie tej rzeczy do naszego intelektu. Jeżeli ja sam produkuję odniesienie mojego intelektu do tej oto rzeczy, robię to swobodnie i nic mnie w rzeczy nie ogranicza, bo tam nie ma czegoś takiego jak treść, tylko ja produkuję to odniesienie i ktokolwiek z was wyprodukuje sobie swoje, to jeżeli nie pomyślimy jakiegoś treściowego czynnika w całej tej produkcji prawdy w samej rzeczy, to nie ma nic, co uspójnia te dwa czynniki. Innymi słowy, taki sposób myślenia, bez dodatkowych założeń, może prowadzić do relatywizmu czy wręcz nihilizmu, a więc do stanowiska, że prawd jest tak wiele, że nie ma żadnej możliwości

uzgodnienia opisów świata albo do stanowiska, że żadnej prawdy i tym samym poznania nie ma.

I rzeczywiście, kiedy się pomyśli świat jako stwarzany na podstawie idei, to jest wtedy jasne, że mamy jakieś wspólne odniesienie, które pozwala uspołnić różne perspektywy poznawcze. Powiedziano tam jeszcze coś dzikszego, tj. to że w takiej perspektywie i tak nie ma czegoś takiego jak prawdziwość rzeczy, ponieważ to jest cały czas prawdziwość idei, w której rzecz tylko jakoś uczestniczy. A tam spróbowano zrekonstruować to pojęcie prawdziwości rzeczy tak, że już rzeczywiście można było mówić o treściowej zawartości bytu, o tym, co formalne, ustalone, co nie jest tylko wyciągane z rzeczy, ale rzeczywiście ma tam swój byt. A zrobiono to w ten sposób, że objaśniono prawdę jako odniesienie, owszem, do intelektu, ale nie ludzkiego a boskiego. Gdzie wypowiedziano sąd kreowany w ten sposób, że rzecz, owszem ma swoją prawdę, ale tylko i wyłącznie w stosunku do tego, co jest jej właściwą miarą. A jej właściwą miarą jest to, co ją stwarza w istnieniu. A stwarza ją w istnieniu oczywiście intelekt boski. I teraz, to że każda rzecz zostaje tutaj odniesiona tak wysoko do tego, co jest już radykalnie drugą stroną, co samo zarazem decyduje o istnieniu wszystkiego, co skończone, a żadną miarą nie jest skończone, że rozhułano jak tylko się da taki ontologiczny brak umiaru, że wypowiedziano byt, który ma gwarantować wszystko, co skończone w każdej jego treści – to naprawdę fenomenalnie pozwalało odpowiadać na problemy związane ze strukturą poznawania, tzn. dopiero tak koszmarnie rozhułana pod tym względem teoria, że każda rzecz bezpośrednio, dopiero przez Boga i poprzez stałą relację odniesienia do niego, jest określona w swoim bycie i tylko jako taka jest poznawalna. Chociaż oczywiście nasze poznanie nigdy nie sięga wprost do tego jak ta rzecz jest poznana przez Boga, to dopiero kiedy stworzymy tak śmiałą strukturę, to wtedy można odpowiadać na wszystkie problemy dotyczące faktu poznania, rzeczywiście można go wypowiedzieć. I wydaje mi się, że jest to ciekawa okoliczność.

Przerwa

TW: Na wstępie chcę powiedzieć nieco żartobliwie, że w tej debacie Janek „ustawił” mnie w niewdzięcznej roli, bo powiedział, że będzie

chłopcem do bicia. Nic podobnego, to nie jego wina, że on uważa, że prawda jest jedna i niezmienna.

Zacznę od szeregu anegdot, które przyszły mi do głowy, jak słuchałem Janka. Pierwsza jest związana z najbardziej kabaretowym fragmentem tego wystąpienia, kiedy Janek sobie kpił z Demokryta. Bardzo fajnie jest podowcipkować sobie z haczyków, jednak nasz kłopot z Demokrytem polega na tym, że my tak naprawdę nie wiemy, co on miał nam do powiedzenia w tych wszystkich kwestiach. A wiecie dlaczego? Bo Platon kazał zniszczyć wszystkie jego pisma. Dzisiaj niemal wszyscy znaczący historycy filozofii zgadzają się, że Demokryt był autorem kongenialnym w stosunku do Platona, i że prawdopodobnie jego największym nieszczęściem było żyć w tych samych czasach i przestrzeni, co Platon. Platon był arystokratą, związanym z ówczesnym obozem władzy, a Demokryt wręcz odwrotnie. I Platon realizował coś, co współcześnie nazywa się polityką historyczną, w związku z czym pisma Demokryta zostały zniszczone. Zostały tylko resztki fragmentów, które faktycznie nie dają nam zbyt wielu asumptów do tego, by w pełni zrekonstruować koncepcję filozoficzną Demokryta. A to, co się zachowało, rzeczywiście zawiera momentami dość dziecinne rozwiązania niektórych problemów. Natomiast niewątpliwie jest tak, że w tym przypadku historycy filozofii starożytnej Grecji mają piekielny problem z rekonstrukcją myśli Demokryta, czyli mówiąc najprościej mają problem z ustaleniem prawdy. To tak na początek.

Natomiast przechodząc do ogólnego problemu, o którym Janek opowiadał, to powiem i być może was tym zaskoczę, że ja też jestem w zasadzie platonikiem... To znaczy o tyle, o ile...

JM: Coming out?!

TW: A skąd. Absolutnie żaden coming out. Owszem mam parę takich „coming-outowych” rzeczy do opowiedzenia, ale to nie w tym gronie i nie przed 23.

W każdym razie o tyle jestem Platonikiem, o ile prawdą jest i da się utrzymać – ten idiotyczny skądinąd – podział (którego na szczęście ja i Janek nie uznajemy), że ludzie generalnie dzielą się na dwa gatunki: platoników i arystotelików. To jest tak samo głupawy podział, jak podział na materialistów i idealistów. Jeżeli jednak obstawać przy do-

konaniu wyboru, kto leży mi bliżej, to zdecydowanie bardziej Platon, dlatego, że to jest pierwszy i zarazem absolutny szczyt filozofii europejskiej. I kto wie czy biorąc pod uwagę pewną zmianę aparatu pojęciowego, która dokonała się przez następne 2500 lat, to myśmy jeszcze kiedykolwiek potem tego szczytu dosięgnęli. No może poza pewnym momentem u Hegla.

Natomiast Arystoteles to inteligent z klasy średniej, któremu wszystko się „zgrabnie” układało i który zajmował się wszystkim: meteorologią, budową zwierząt, kosmosem itd. Wszystko mu wychodziło, miał formę i materię i jakoś ten cały świat budował. Nie wspominając już o delikatnej kwestii stylu... Jeżeli czytaliście kiedyś jednego i drugiego autora to wiecie, że Platona – nawet w wersji Witwickiego – czyta się z wypiekami na twarzy, natomiast Arystoteles zanudza i usypia...

– Janku czy ty nigdy nie zasnąłeś podczas lektury „Metafizyki”? Akurat nie. A przy „Meteorologii”? No sam widzisz...

W każdym razie dlaczego mówię, że jestem platonikiem? Dlatego, że Platon jest dla mnie przede wszystkim filozofem świata dynamicznego. I jest to oczywiście interpretacja Platona, zupełnie odmienna od tej, którą przedstawił Janek. Świat Platona oczywiście jest fundamentalnie oparty na ideach, ale w gruncie rzeczy interesuje go świat rzeczywisty. Dlaczego mówię świat rzeczywisty? Dlatego, bo jak się mówi „Platon”, to się od razu zakłada idealizm, czyli przekonanie, że świat materialny to taka nieprawdziwa rzeczywistość i że prawdziwa jest rzeczywistość idealna. Nic podobnego! Pamiętajmy, że intencją filozofii Platona jest życie praktyczne. Ukoronowaniem dzieła Platona jest „Państwo”, a nie jakikolwiek z dialogów czysto ontologicznych, w których zresztą znajdziemy bardzo różne wątki. Bo są rzeczywiście takie niezwykle subtelne dialogi Platona, gdzie można sobie zęby połamać na próbie ich interpretacji.

Pamiętajmy jeszcze o tym, że Platon z tą całą swoją śmiertelną powagą, którą rzekomo miał, pozwalał sobie na niesłychane dowcipy, które pokazywały też pewien dystans filozofa do rzeczywistości. Otóż jest taki nieprawdopodobny fragment w „Państwie”, gdzie Platon mówi tak: no dobra, a teraz ustalmy, kiedy powinno się płodzić dzieci. I zaczyna wywód, mniej więcej na całą stronę, na temat idealnej liczby, która określa najlepszy moment zapłodnienia człowieka. I tam jest

jakaś nieprawdopodobna matematyczna struktura, w której się człowiek gubi natychmiast jak zaczyna ją czytać. Później pokolenia filozofów próbowali z tego wywodu wyliczyć tę liczbę. Nie wzięli tylko jednego pod uwagę, że Platon robi sobie tam jaja z pitagorejczyków. I nic więcej. To jest po prostu klasyczna ironia. A właściwie dlaczego Platon tak ironizuje, drwi sobie z pitagorejczyków. Dlatego, że wcześniej był z nimi bardzo blisko związany i jak już uznał, że chce się zdystansować do mówienia, że tylko liczba istnieje i z liczby tylko wszystko się bierze, to zamieszcza w „Państwie” taki fragment, gdzie mocno sobie dowcipkuje z pitagoreizmu. I tyle jest prawdy w tym fragmencie o tym, kiedy należy się zapładniać.

Jeżeli więc Platon jest filozofem, którego zwieńczeniem dzieła jest jednak „Państwo”, to czy nie jest tak, że ta cała konstrukcja ontologiczna ma służyć tylko jednemu – realizowaniu dobrego życia, dobrego życia publicznego, dobrego życia społecznego, dobrego życia politycznego.

Opowiem kolejną anegdotkę. Będzie to anegdota bardzo pouczająca, którą usłyszałem jako opowiadaną w Helsińskiej Fundacji Praw Człowieka. I brzmi ona tak: wyobraźmy sobie, że któregoś dnia okazuje się, że wszystkie opowieści o Yeti były prawdziwe czyli, że te dwunożne futrzaki rzeczywiście żyją w tych Himalajach, że wychowują dzieci, że budują jakieś formy społeczne, że mają elementy jakiegoś kultu, że bywają groźne, ale także życzliwe i „przypadkowe”. I odnajdujemy tych Yeti i powstaje pytanie, co z nimi robimy? Przyjmujemy te istoty do zoo czy do ONZ? To nie jest problem zupełnie wydumany. Bo dokładnie taki sam problem rozwiązywał kiedyś papież. Otóż były kiedyś takie czasy, kiedy Portugalczycy i Hiszpanie kolonizowali Amerykę Południową. I pojawił się problem czysto polityczny. Czy chrzczeniem Indian, czyli nawracaniem ich na chrześcijaństwo, można uzasadniać dokonywanie zdobyczy czysto kolonialnych? Papieżowi zadano pytanie, czy aby na pewno Indianie są ludźmi, bo gdyby ludźmi nie byli, to całe uzasadnienie kolonizacji ewangelizacją Indian by odpadło. Przecież ewangelizacja zwierząt byłaby wręcz grzechem. Brzmi to dziś absurdalnie, ale ten problem był bardzo poważnie w Watykanie rozważany. Ostatecznie – w moim przekonaniu na nieszczęście Indian – uznano, że są ludźmi. Gdyby uznano, że są zwierzętami, to wszyscy

zostawiliby ich w spokoju, a ponieważ uznano, że są ludźmi, to finał był taki jaki był.

Przykładów tego, do czego odnoszą się pojęcia dla nas najbardziej oczywiste, jak człowieczeństwo, można rzecz jasna mnożyć. Jeszcze tylko krótkia historia.

Pierwsza oparta jest na autentycznym wydarzeniu z życia mojego kolegi i osadzona jest na pojęciu dowcipu, poczucia humoru. Otóż czy wiecie, kiedy dowcip jest w stanie zadziałać? Tylko wtedy kiedy Ci, którzy go słuchają, posiadają ten sam lub podobny poziom rozpoznania rzeczywistości. Mój kolega swego czasu pojechał do Tajlandii i tam poznał bardzo sympatycznego Taja. I panowie postanowili zrobić to, co może zrobić Polak zaprzyjaźniony z Tajem, czyli pójść do knajpy i się upić. I rzeczywiście poszli do knajpy i w pewnym momencie, gdy byli już dość mocno pijani, to mój kolega, jak to Polacy mają w zwyczaju w tym stanie, zaczął opowiadać dowcipy. I zapytał swojego kompana: czy ty wiesz jaka jest pierwsza rzecz, której eskimoski ojciec uczy swojego syna? Taj odrzekł, że nie wie. I tu nastąpiła puenta dowcipu – nigdy nie jedz żółtego śniegu. Niestety Taj nie zrozumiał tego żartu i nawet się nie uśmiechnął z bardzo prostej przyczyny. Po prostu nigdy nie widział śniegu. I dlatego naturalna, niemal natychmiastowa interpretacja kontekstu sytuacyjnego i kulturowego, która sprawia, że wyobrażenie sobie ciągu zdarzeń, które prowadzą do tego, że śnieg bywa żółty i nie powinno się wtedy go jeść, która jest dla nas banalnie prosta, jemu po prostu nie przyszła do głowy. I tak długo patrzył na mojego kolegę z szeroko otwartymi oczami, aż stało się jasne, że panowie żyją w zupełnie innych światach. Który z nich jest prawdziwy? Myślę, że nikt na tej sali nie będzie ryzykował rozstrzygania.

I ostatnie dwie rzeczy, choć już zupełnie pozbawione warstwy anegdotycznej. Wydaje się, że taką ostoję prawdy w dzisiejszym świecie są nauki przyrodnicze. Otóż jak ja chodziłem do szkoły, to na biologii uczyli nas, że są dwa królestwa: królestwo zwierząt i królestwo roślin. Już jak skończyłem studia to okazało się, że są trzy: roślin, zwierząt i grzybów. Z tego, co słyszałem, to ostatnio z tym królestwami znowu się coś zmieniło. I znowu mamy inną liczbę tych królestw. Ale ktoś powie: dobra, to jest tylko kwestia systematyki. Ale to chyba nie jest takie proste.

Czy za tym idzie na przykład jakiś absolutny relatywizm czyli, że będziemy sobie prawdę wymyślali w sposób dowolny? Istnieją stanowiska, które tego typu rozwiązanie przyjmują, ale w moim pojęciu tego typu stanowisko też nie wytrzymuje próby krytyki.

Zmierzam do tego, że dzieją się z nami niesamowite rzeczy, kiedy otwieramy się na świat. Otóż wyobraźcie sobie taką sytuację, że nigdy nie słyszeliście o czymś takim jak huba. I wchodzicie do lasu i widzicie tam drzewo, na którym rośnie huba. Powiedzcie mi, czy naprawdę uważacie, że bylibyście w stanie wpaść na to, że huba, która wyrasta z kory drzewa, nie jest elementem drzewa. Pamiętam swoje pierwsze doświadczenie, kiedy będąc w lesie dowiedziałem się od ojca, co to jest huba. Byłem zadziwiony tym faktem i bardzo długo oglądałem tę hubę i zastanawiałem się dlaczego ona jest identyczna jak kora, dlaczego to jest jakby tym samym, co drzewo, a ma być czymś innym. I tak się dzieje zawsze, kiedy wchodzimy w świat. I wchodząc w ten świat wchodzimy w pewną ... nie chcę tu użyć słowa „gra”, chociaż aż się prosi, bo zaraz jak powiem „gra”, to ktoś mi dopowie „językowa” i wyląduję nie w tym obozie, w którym chciałem się znaleźć. Bo właśnie nie jest to gra językowa, ale jest to pewna nieustanna interakcja między nami, która sprawia, że ten świat jako tako wygląda podobnie dla każdego z nas. I teraz jaki problem ma taki obiektywista jak ja? Bardzo prosty, skoro ten świat jest jako tako podobny, to czy jest jakaś obiektywna podstawa tego jako takiego podobieństwa, czy to jest kwestia tylko tego, na ile my sobie to podobieństwo wspólnie wyprodukujemy. Otóż odpowiem zupełnie szczerze, choć w wersji grzecznej – a guzik mnie to obchodzi! Mnie kompletnie nie jest potrzebne do szczęścia posiadanie pewnej skończonej definicji człowieczeństwa, po to by nie mieć wątpliwości, że nam się nie wolno zabijać. I guzik mnie obchodzi, kto to jest człowiek. Ja doskonale wiem, że się nie należy zabijać i w sytuacjach granicznych, kiedy przed takim dylematem bym stanął – „chwalić Boga” jeszcze przed nimi nie stawałem – myślę, że nie miałbym najmniejszego problemu z rozpoznaniem człowieczeństwa w drugiej istocie. Co więcej, ja mam nawet jeszcze głębsze przekonanie, tzn. generalnie uważam, że dobrze jest czynić dobro albo, mówiąc inaczej, że czynienie dobra jest wyborem, który powinien przysługiwać każdemu z nas. Czy to znaczy, że ja znam definicję dobra absolutnego? Kompletnie nie!

Czy to znaczy, że ja nie miewam wątpliwości moralnych? Ależ oczywiście, że miewam. Kłopot z tym, że inni też je miewają. Bo to wcale nie jest tak, że jak sobie zdefiniujemy dobro jako obiektywne, że jak sobie zdefiniujemy cnotę jako obiektywną, to w każdej konkretnej sytuacji będziemy mogli otworzyć nasz kalendarzyk i wyczytać w nim, co powinniśmy uczynić. Dlatego, że konflikty między równoważnymi normami są absolutnym chlebem powszednim. I nie ma takiej siły, którą moglibyśmy poznać i która pozwoliłaby nam w każdej sytuacji podjąć stosowną decyzję. Po prostu jesteśmy istotami, które podejmują błędne decyzje, również decyzje moralne. I z tym też trzeba żyć. No chyba, że ktoś jest przekonany, że zawsze podejmuje słuszne decyzje, ale to wtedy rzeczywiście jest już groźne i trzeba się zgłosić do specjalisty. Oczywiście w momencie, w którym mamy odniesienie pozapoznawcze, czyli na przykład twierdzimy: tkwi we mnie głos boży, który jest moim sumieniem albo tkwi we mnie ten słynny sokratejski daimonion, to oczywiście mamy uzasadnienie dla każdej swojej decyzji moralnej. Tylko że to jest uzasadnienie w żaden sposób nieweryfikowalne. Bo ja też mogę powiedzieć, że jest we mnie jakieś zło albo dobro, które mi każe teraz walić w kogoś laptopem po czymś tam, bo taką miałem intuicję moralną. I nikt mi nie jest w stanie udowodnić, że ta intuicja nie jest prawdziwa. Dlatego też posuwanie się poza granice poznania, żeby szukać uzasadnień dla swojego działania, jest niezwykle niebezpieczne. Natomiast na poziomie poznania trzeba po prostu, w moim przekonaniu, przyjąć taką wersję, że, mniej więcej, ten świat jest taki, jak my go wszyscy widzimy. I przy tej nieostrości przychodzi nam działać.

Jak się to na przykład w filozofii w śmieszne sposoby objawiało? Otóż był taki filozof nowożytny jak Leibniz, który mówił tak: otóż każdy z nas ma wizję całości świata, w każdym z nas tkwi wiedza o całym świecie, o całej jego przeszłości i o całej jego teraźniejszości. Tyle że w każdym z nas jest ona odrobinę inna, bo mamy inną perspektywę. Co to znaczy, że mamy wiedzę o całej rzeczywistości? Na przykład każdy z nas ma jakąś mglistą wiedzę o Napoleonie Bonaparte (Leibniz akurat jeszcze nie mógł go poznać), ale siłą rzeczy większość porządných francuskich licealistów ma z dużym prawdopodobieństwem większą wiedzę o Napoleonie, niż my czy nawet typowy amerykański historyk, a na pewno nie tylko większą wiedzę, ale nieco inną. Tym niemniej my

też jakąś wiedzę o Napoleonie mamy, nawet najbardziej mglistą, mamy też wizję dinozaurów czy Kolumny Zygmunta. Każdy z nas ma swoją wizję np. śniegów syberyjskich. I jak się te wszystkie wizje, te wszystkie perspektywy zbierze i podsumuje, to mniej więcej z tego wychodzi, jaki ten świat jest. Czyli powiedziałbym, on jest dokładnie taki, jak średnia wyciągnięta z naszych wszystkich sposobów widzenia świata. A może jeszcze inaczej – jako wyciągnięcie z tych sposobów widzenia świata każdego z nas – wszystkiego co się da, bo im tego jest więcej, tym świat staje się pełniejszy.

Otóż, mniej więcej idąc za tą intuicją – Kant twierdził, że jesteśmy wyposażeni w pewne wspólne nam struktury pojęciowe, którymi w identyczny sposób, obojętnie czy jesteśmy mieszkańcami Chin, Persji, Afryki czy Europy – strukturyzujemy sobie świat. I dlatego ten świat jest wspólnym światem. I dlatego, kiedy ja mówię *wszechświat*, kiedy Janek mówi *wszechświat*, kiedy wy mówicie *wszechświat*, to mniej więcej rozumiemy to samo. Mniej więcej oczywiście. Dlatego, że te struktury są tylko na poziomie najbardziej abstrakcyjnym. Potem dochodzi cały materiał poznawczy, który każdy z nas ma inny. Każdy z nas również troszkę inaczej tych struktur używa. I tu natychmiast pojawia się pytanie – a gdzie te struktury tkwią? Czy one są w naszych mózgach? Czy my się ich uczymy w szkole? Czy może one tkwią w języku? A może one są wrodzone? Bo też tak można powiedzieć.

Otóż na pewno Kant nie był zwolennikiem stanowiska, że są to struktury wrodzone. Nie był też zwolennikiem tezy, że są to struktury, których my się uczymy. Natomiast rozstrzygnięcie kwestii, jak one funkcjonują, skąd one się biorą, jest problemem, którego rozwiązania sam Kant tak do końca się nie podjął. Wszystko jednak wskazuje na to, że Kant po prostu uważał, że na człowieczeństwo składa się, między innymi, taki fundamentalnie powszechny sposób rozpoznawania świata, który sprawia, że podstawowe kategorie semantyczne mamy podobne.

Tutaj jest, rzecz jasna, pewna pułapka. I jest to pułapka, którą już parokrotnie, jak zauważyłem, w ostatnich latach wykorzystywano w scenariuszach filmów S-F. Choć sprawa jest śmiertelnie poważna. Bo skoro już mówimy o tej prawdzie naszego świata, to musimy pamiętać o tym, że, tak jak powiedziałem na początku, mamy pewne daleko idące, niejako nawykowe, zaufanie do nauk ścisłych, nauk przyrodni-

czych, podczas gdy wśród naukowców toczą się poważne spory o to, jak to jest naprawdę. Spory, których najpewniej nie da się rozstrzygnąć.

Zatem żeby w końcu się trochę zgodzić z moim ukochanym uczniem. No niech Ci będzie! Niech będzie ta jedna prawda, tylko ponieważ i tak jej nigdy nie poznamy, to jak ja Ci przyznam rację, że ta prawda jest jedna, to naszych wzajemnych relacji to w ogóle nie zmieni. Natomiast zmieni, bardzo poważnie, nasze relacje stosunek do tych problemów, które rzeczywiście przed nami stoją. I tutaj pojawia się problem prawdy. To znaczy na przykład wtedy, kiedy zapytamy o bardzo prostą rzecz: czy da się kontynuować w dzisiejszym świecie obecny model wzrostu? Otóż jedyna prawdziwa odpowiedź brzmi – nie da się! Jeżeli ktoś mówi, że się da – to kłamie i to kłamie w sensie obiektywnym. Dysponujemy wystarczającą ilością danych, żeby przeprowadzić stosowne symulacje, które są w stanie odpowiedzieć na pytanie, czy to się da zrobić.

Do tego, żeby żyć w prawdzie, żeby żyć w prawdzie ludzkiej – a inna nie jest nam dostępna, na to się nawet Janek zgodzi – żeby żyć w ludzkiej prawdzie, nie potrzebujemy rozstrzygać tych właśnie, najbardziej zaawansowanych, metafizycznych sporów. Prawdopodobnie dlatego, że one są po prostu nierozwiązywalne.

TW: Teraz moi Drodzy, mamy trochę czasu by sobie pogadać.

Logisław: Mam pytanie do Jana Maliszewskiego, czy według Platona idee, które rozpoznajemy tak ogólnie, np. brązowość, są w człowieku wrodzone?

JM: To jest pytanie na habilitację, ale ja spróbuję odpowiedzieć prościej, tzn. uważam, że to problem pozorny, w ramach którego próbuje się przesunąć problem połączenia pomiędzy tym, co konkretne i ogólne, na to, że moje poznanie z natury jest ogólne. To tylko tłumaczy, dlaczego przykładamy kategorie ogólne do tego, co konkretne, ale tego, dlaczego to się stosuje do tego, co konkretne – cały czas nie tłumaczy. Można mieć jakieś ogólne zaufanie do tego, co wrodzone, ale to nie pozwala posunąć do przodu teoretycznego namysłu.

TW: Janek ma rację. Platon rzeczywiście napisał dużo, ale na zadane pytanie powinniśmy jakoś odpowiedzieć. Może nie podręcznikowo,

ale tak by sprawa była jasna. Jak to jest generalnie z tymi ideami u Platona. Niewątpliwie istnieje pewna przestrzeń bytu, pewna przestrzeń rzeczywistości, która ma charakter niematerialny i ponadjednostkowy. Zgodnie z konkretnymi fragmentami u Platona, człowiek zanim pojawi się na świecie materialnym, ma za sobą pewną preegzystencję w świecie idealnym. Na czym polega piękno tej preegzystencji? Otóż na tym, jak to dokładnie Platon mówi, że człowiek tam bezpośrednio obcuje z ideami. Czyli niejako na tym stadium preegzystencji, nasza dusza bezpośrednio kontaktuje się z prawdą. Pojawia się jednak jeden problem. Otóż w momencie naszych narodzin, nasza dusza doznaje straszliwej traumy, która powoduje, że całość tej wiedzy, którą mieliśmy z preegzystencji znika, tzn. Platon pisze, że my tę wiedzę zapominamy. I co się dzieje dalej? Otóż dalej proces kształcenia człowieka nie polega na niczym innym, jak na stopniowym przypominaniu sobie tego, czego on doznał w owym okresie preegzystencji. Jednak drogą do wiedzy wcale nie jest stukanie w bibliotekach i kucie na pamięć referatu kolejnej prezentacji, tylko drogą do pełni prawdy jest miłość. Dlaczego? Dlatego, że ta prawda w najwyższym stopniu objawia się tylko komuś całkowicie na nią otwartemu. A ktoś całkowicie otwarty to ktoś, kto potrafi kochać. I tylko rozwijając w sobie potencjał miłości, jesteśmy w stanie ostatecznie dojść do tego, co było naszym, niejako naturalnym, stanem w tym etapie „preegzystencyjnej” wiedzy. I teraz jak sobie odpowiedzieć na to pytanie – czy to, że my to sobie przypominamy świadczy o tym, że idee są wrodzone, czy też raczej o czym innym, to są już różne interpretacje, których trzeba też dokonać samemu.

JM: Zgodzę się, ale też skoro zgodzę się, że dobrze, że wybrzmiało to, co powiedziałeś, to muszę teraz powiedzieć dlaczego tego nie powiedziałem. Cały dowcip polega na tym, że, powiedzmy, ta pieczęć, którą w świecie idealnym idea odcisnęła, to że my poznajemy w taki sposób, który Platon może opisywać jako przypominanie sobie tego, co było wcześniej, cały czas zawiera ten element, że to jest pewna zewnętrżność w stosunku do nas. To znaczy, że rzeczywiście, mówiąc tak literalnie językiem tego mitu – my byliśmy w tamtym świecie, my tam coś widzieliśmy, my tego jakoś doświadczyliśmy, jakoś się nauczyliśmy i teraz dzięki temu, że raz byliśmy w takiej bliskiej relacji z ideą w świecie tego, co rzeczywiście jest prawdziwe, dzięki temu teraz kiedy obcu-

jemy z rzeczami, które są tylko obrazami tamtych rzeczy, to nam się przypomina; ale cały czas właśnie tamto nam się przypomina – to, co jest zewnętrzne w stosunku do nas. I dlaczego to jest takie ważne? Ze względu na ten erotyczny moment, o którym wspomniałeś, to że to miłość jest tym wzorcowym i właściwie jedynym realnie skutecznym sposobem poznawania prawdy. Po prostu nie ma innej drogi jak tylko rozpaść w sobie Erosa, zamiłowanie do tego, co prawdziwe – to miłość jest przede wszystkim radykalnie brakiem. To nie jest tak, że ja odnajduję w sobie pełnię i odpowiedzi. Ja odnajduję w sobie pragnienie obcowania z tym, z czym obcowałem kiedyś, a czego właśnie we mnie nie ma. Więc we mnie jest raczej wrodzone pragnienie prawdy.

TW: Ponieważ nikt ze słuchaczy nie zgłasza w tej chwili nowych pytań, a widziałem, że Janek robił notatki podczas moich wypowiedzi, to może podzieli się swoimi uwagami...

JM: Tak naprawdę mam dwa poważne zarzuty. Do Demokryta nie będę wracał. A więc, po pierwsze, o tej jedności obrazu świata. Przecież ja wiem, że to jakoś działa w praktyce. Tyle, że teraz trzeba spróbować zrozumieć fakt. Spróbować – owszem uzyskać teorię, która to objaśnia, ale nie po to, by udowodnić ten fakt, tylko właśnie po to, by posunąć się dalej w rozumieniu rzeczywistości, która nas otacza. Najzwyczajniej w świecie, po to by filozofować, próbować zrozumieć jaka jest natura rzeczy. I można powiedzieć – a po co filozofować, po co rozumieć jaka jest natura rzeczy? Cóż – w takiej sytuacji, jak ktoś nie jest zainteresowany, to po prostu nie jest zainteresowany i nic się z tym nie da zrobić. Jednak brak zainteresowania teorią ma swoje praktyczne konsekwencje. I one polegają, po pierwsze, na tym, że produkuje się, owszem, również teorię, która ma kiepską postać, jest wadliwa, nie jest świadoma tego, jakie przyjmuje założenia, jaka jest jej postać. Tak, jak opisałeś, schemat kantowski, kiedy rzeczywiście istnieje jakaś struktura rzeczywistości, która jest de facto strukturami naszych władz poznawczych. Przy czym nie wnikamy w to, czy to jest jakaś tam budowa mózgu, czy to jest kulturowe – wszystko jedno, bo generalnie zakładamy, że jest jakiś konsens przedpoznawczy, przedspołeczny. Po prostu jakoś wszyscy oglądamy ten świat, wszyscy mamy ramy czasowe i przestrzenne. I teraz wypowiada się to bez dociśnięcia tego faktu, że to są właśnie

te idealne struktury, które również w gruncie rzeczy wiszą w powietrzu. Oczywiście, że próbuje się je jakoś zakotwiczyć, ale mam takie głębokie poczucie, że to zakotwiczenie jest zawsze wadliwe to znaczy, że ono za każdym razem próbuje uciekać przed samopoczuciem takiej arbitralności, ale ono naprawdę takie jest, tj. arbitralne. I teraz przewaga tej klasycznej teorii polega na tym, że ona wypowiada ten fakt, tzn. nie ukrywa pod jakimiś „kulturalizmami”, „relatywizmami”, próbami sprowadzenia czegoś tylko i wyłącznie do kategorii poznawczych. Co to zmienia, że to są tylko i wyłącznie kategorie poznawcze i że pomyślimy jakąś nieogarniętą nimi rzeczywistość poza tym. Otóż dla teorii to nie zmienia nic i generuje po prostu wadliwą strukturę teorii, tzn. taką, która nie widzi wystarczająco przejrzyście swoich założeń. To by nie było złe, gdyby nie konsekwencje dla praktyki. Powstaje taka perspektywa, w której rzeczywiście wydaje nam się, że to, co nas filozoficznie interesuje, to są problemy, które nie mają w ogóle teoretycznej natury, że możemy się zajmować filozofią wyłącznie jako filozofią praktyczną.

W odpowiedzi na anegdoty chciałbym przypomnieć mit o Edypie.

Edyp jest królem, a na koniec jest wygnany. Ma wszystko, a na koniec wyłupił sobie oczy. I teraz, mamy mit, opowieść i co jest prawdziwe w tej opowieści? Bo nikt jej nie czyta i nie mówi po prostu – tak było, to jest faktografia. No i opowiada się różne rzeczy o tej historii – jak to prawdziwa jest w tym opowieść, jak to człowiek jest więźniem swojego losu, prawdziwa jest, np. duchowość grecka, którą oglądamy itd. Nie wiem, czy to wszystko jest prawdziwe, ale prawdziwa jest przemoc. Opowieść o tym, który był królem, a teraz nie ma nic, o tym, który był uwielbiany, a został zlinczowany – to jest prawdziwa opowieść. I trzeba tam zobaczyć ten lincz. Dlaczego? Ponieważ opowieść o Edypie, to jest opowieść o ofierze, ponieważ mamy realną przemoc, która po prostu jest opowiedziana w tym micie. O ofierze, która zarazem poświadcza własną winę. Takim problemem, który mamy, kiedy dociskamy tę społeczną „negocjowalność” naszych prawd, jest to, komu mamy wierzyć, ponieważ mamy po prostu różne głosy w polu naszej społecznej dyskusji. Mamy takich, którzy mówią *tak*, mamy takich, którzy mówią *nie*, mamy liberałów, mamy socjalistów, tych, którzy mówią, że biedni kradną i tych, którzy mówią, że biedni są okradani itd. I teraz nie ma takich cudów, aby w praktyce nie iść w tę albo w tamtą stronę. W życiu

prywatnym można sobie pozwolić na ogólny brak zainteresowania, ale praktyka polityczna weryfikuje takie rzeczy. Praktyka polityczna przychodzi do nas z pewną realnością porządku politycznego, który tworzymy. I decyzji, które chcemy czy nie, będą w tym porządku podejmowane. I teraz, jeżeli mamy taką sytuację, w której zaczyna powstawać konsensus co do tego, że generalnie istniejemy w takiej przestrzeni, gdzie wszystko jest społecznie negocjowalne i jako wspólnota mamy pewną swobodę podejmowania różnych wyborów, to zobaczymy, co się staje w sytuacji, w której ktoś traci przychyłność ogółu, kiedy mamy postać, która staje się ofiarą linczu. Dlaczego sądzę, że Edyp jest fenomenalną postacią, która była de facto zlinczowana, a teraz mamy o niej opowieść? Ponieważ wina Edypa, wina, w której jest dla mnie tutaj figurą ofiary linczu, jest winą społecznie negocjowalną. A w jaki sposób negocjuje się winę? Otóż ten wobec kogo stosuje się przemoc – jest winny. Dlaczego? W ten sposób buduje się jedność społeczną – poprzez zlinczowanie tej jednej osoby i winę, którą potwierdza ona sama. To, co jest taką fenomenalną cechą tragedii, tam pojawia się taka tajemnicza i nieodgadniona struktura, że oto jest winny, choć o tym nie wiedział, a mimo to został skazany. To „nie wiedział nic, a mimo to został skazany” może ma jakieś mityczne korelaty, ale na pewno ma realny korelat społeczny – w ten sposób funkcjonują ofiary społeczeństwa, te, których winy właśnie negocjowano, te, których winę uznano. Zainteresowanie winą lub niewinnością po prostu, a nie funkcją aparatu przemocy, jest owocem tej teoretycznej postawy, która jest tak pas-sé. Rzeczywiście być zainteresowanym tym, czy ktoś rzeczywiście jest winnym czy niewinnym, jest zainteresowaniem czymś, co jest z praktycznego punktu widzenia nieistotne. Ponieważ to, co się dzieje, kiedy sądzimy, kiedy linczujemy lub nie linczujemy, kiedy stygmatyzujemy lub nie stygmatyzujemy, to jest po prostu operowanie pewną przemocą, którą jako społeczność zawsze będziemy rozdawać w tę czy inną stronę. Jako jedność funkcjonujemy tylko dzięki temu, że stosujemy pewien aparat przemocy. Zawsze funkcjonujemy w jakiejś sieci wykluczeń. Rzecz w tym, że świadomość tego, to jest jedna rzecz, a chęć radzenia sobie z nieodzownością tego aparatu przemocy, chęć jego sprawiedliwego rozdysponowania po naszej wspólnocie, wymaga od nas swoiście teoretycznego zainteresowania. Jeżeli sobie odpuścimy teo-

retyczne i pozaświatowe zainteresowania, to odpuszczamy sobie także ten poziom. Kiepska teoria będzie nam generowała kiepską praktykę.

TW: Odnosząc się bezpośrednio do Twojego wyводу, skądinąd efektownego, dotyczącego tego, jak się kończy społeczna negocjowalność różnych prawd. Ona się oczywiście kończy różnie, w zależności od tego, jaki charakter mają negocjacje. Z tym, że negocjacje mogą mieć charakter rozumny. Jeśli mają charakter rozumny wówczas, w moim przekonaniu jako racjonalisty, istnieje znacznie mniejsza szansa na lincz, na budowanie pewnej spoistości społecznej na ofierze. Pamiętajmy, że mechanizm kozła ofiarnego jest najbardziej nieracjonalnym fundamentem budowania społeczeństwa. Oczywiście byłoby rzeczą wspaniałą, prawdopodobnie dla każdego z nas, gdybyśmy mogli mocą indywidualnego czy zbiorowego wysiłku intelektualnego, dotrzeć do owej prawdy teoretycznej, do poziomu metafizycznego, czyli do prawdy, która jest ponad negocjowalnością. Kłopot polega na tym, że takie teoretyczne rozstrzygnięcia są niemożliwe, a w momencie, kiedy na końcu pojawia się odwołanie do transcendencji, to sytuacja – w moim przekonaniu – jest nawet bardziej niebezpieczna, niż w przypadku społecznego negocjowania prawd. Dlaczego? Dlatego, że nie ma absolutnie żadnych, poza transcendentnymi, argumentów, które stoją za prawdziwością tej teorii. I w związku z tym możliwość przemocy, problem, który Janku poruszyłeś, możliwość generowania przemocy społecznej w imię teoretycznego autorytetu uzyskanego na mocy prawdy transcendentnej, jest przerażająca. I co więcej, jest wiele przykładów z historii, gdzie tak to się właśnie skończyło, więc myślę, że straszenie się nawzajem przemocą nie ma tutaj żadnego sensu. Jestem głęboko przekonany o tym, że przemoc jest nieracjonalna. Bo ona się najzwyczajniej w świecie nie opłaca ani indywidualnie, ani zbiorowo. Dlaczego? Dlatego, że przemoc budzi strach, a strach zawsze budzi kontr-przemoc, a kontr-przemoc prędzej czy później skieruje się przeciwko inicjatorom przemocy. I historia setki razy ten schemat powielala. Nawet jeżeli inicjatorzy przemocy przez chwilę wyglądali na triumfatorów, zazwyczaj kończyli źle.

MG: Mam pytanie do słuchaczy: ponieważ dyskusja zrobiła się bardzo gęsta znaczeniowo, to czy mniej więcej jest dla Was jasne, o czym była

teraz mowa? Pojawiły się, co najmniej, dwa ważne, jak sądzę, wątki. Jeden to jest apodyktyczność prawdy, bo prawda ma w sobie coś apodyktycznego. I z jednej strony stawia granicę i można na tę granicę spojrzeć w ten sposób, że ona może arbitralnie wymusić na nas uszanowanie pewnych norm, dzięki czemu nie będziemy sobie robić krzywdy. Drugi sposób tej interpretacji stanowi kontrargument Tomka, który mówił o tym, że możemy sobie wyobrazić takie prawdy i nawet nie musimy ich sobie wyobrażać, bo możemy wskazać wiele przykładów z historii, w imię których mordowano. Prawdy, które zawierały w sobie komponent jakiegoś wykluczenia. A to znaczy, że apodyktyczność prawdy może też obrócić się przeciwko pokojowej koegzystencji.

I to jest jeden wątek, który oczywiście był rozpracowany konceptualnie. Natomiast drugi wątek zawiera komponent, który jest dla mnie problematyczny i chciałabym o to dopytać, tym bardziej, że już trochę o tym mówiliśmy podczas wcześniejszych spotkań, tj. o kategorii rozumności, racjonalności i ich różnych rozumieniach. I akurat ostatnia wypowiedź Tomka sugerowała racjonalność, i choć może błędnie to odczytałam, pragmatyczną?

TW: Nie, zdecydowanie nie.

MG: No właśnie chciałam zapytać, jak dokładnie to rozumiesz, bo wiedza pod tytułem, że przemoc zastosowana jest nieopłacalna, wydaje mi się być empirycznie wątpliwa.

JM: Ja też chciałem zadać to pytanie.

TW: Chryste! Na jakim Wy świecie żyjecie...

Uczestniczka: Przemoc może być opłacalna, można tak założyć, że to jest prawda. Słabsza jednostka jest bardzo korzystna, można sobie urządzić jakąś grabież, wojnę – ktoś na tym zyska, ktoś na tym straci.

TW: To już Hobbes wiedział, że to jest nieprawda.

JM: Ta Twoja racjonalność to jest idealna czarna skrzynka, która jak ta koszula – teraz jest bliższa ciału, bo nie brzmi jak coś tak egzotycznego jak godność czy Bóg... Dokładnie tak samo można opisać ten przypadek z Indianami, że to jest właśnie taka przemoc, która ma swoją opłacalność. Indianie są po prostu nieracjonalni, nie da się z nimi rozmawiać czy negocjować przy wspólnym stole i trzeba za nich decydować...

Kryterium racjonalności to jest fenomenalny przykład takiej de facto teorii, która podaje się za teorię praktyki społecznej, za myśl, która ma taki moment praktyczny, która ma być performatywna. I mówiąc o racjonalności i możliwie szeroko ją określając mówimy: Indianie są racjonalni, małpy są racjonalne, delfiny są racjonalne i granic racjonalności potencjalnie nie widać. Najnowsze trendy są takie, że rośliny są racjonalne i musimy zacząć dobrze bronić praw roślin. Można zaobserwować ich celowe działanie, np. podążają za słońcem. Niestety to nas doprowadza do takiej teorii, która nie widzi tego, że cały czas stosuje tutaj kategorie, które wykluczają i problem nie polega na tym, że się pozbędziemy tych współczesnych kategorii, bo się ich nie pozbędziemy, tylko na tym, czy będziemy mieli hamulce, które pozwolą nam jakoś te nasze zapędy hamować. A nie znam skuteczniejszych hamulców jak przeświadczenie, że wina jest obiektywna, a nie negocjowalna.

TW: Jaka wina?

JM: No, wina, ewentualnie tego, wobec którego będzie stosowana przemoc.

TW: Po kolei. Wcale nie chodzi mi o racjonalność tak potocznie rozumianą. Chodzi mi o to, że kiedy poruszamy pojęcie racjonalności w XXI wieku, to nie używamy tego pojęcia w próżni. Jak doskonale wiemy, trudno odmówić Adolfowi Eichmanowi racjonalności. Zagłada była zorganizowana genialnie i doskonale jako wzorcowy projekt logistyczny i planistyczny XX wieku. Co z tego!? Czy z tego wynika, że projekt zagłady był racjonalny? Nie był racjonalny! Dlaczego nie był racjonalny – dlatego, że nie istnieje żadna możliwa, spójna teoria człowieczeństwa, z której można by wyprowadzić konieczność czy słuszność tego rodzaju operacji. To jest oczywiście racjonalność na poziomie społecznym i na żadnym innym. I o tego typu racjonalność mi chodzi. Racjonalność zawsze, kiedy poddaje analizie pewną przestrzeń, którą uczyni swoim polem problemowym, to natychmiast zwraca się sama do siebie. Bo ona też się zmienia pod wpływem tej procedury krytycznej. I ja w dalszym ciągu nie rozumiem jak można wygenerować pojęcie pozaspółecznie negocjowalnej winy. Przecież to by powodowało, choćby takie paradoksy, z którymi nawet myśl chrześcijańska sobie całkiem przytomnie, właśnie racjonalnie, radzi. Np. jeżeli gdzieś Ewangelia jesz-

cze nie dotarła, to ludzie, którzy nie mogli się z nią zetknąć, nie mogą zostać potępieni. Potępieni mogą być ewentualnie tylko ci, którzy już tę prawdę bożą poznali i ją odrzucili. Natomiast jeżeli skonstruujemy winę metafizyczną, która jest poza społeczną sferą negocjowalności, to musimy podać bardzo mocne argumenty i mam nadzieję, że nie będą to argumenty typu „Bóg rozpozna swoich”.

JM: No, ale przecież, na przykład, w sądownictwie to nie wygląda w ten sposób, że przyprowadza się świadków, którzy zeznają – to jest przyzwoity człowiek. I my wtedy przyznajemy rację temu, kto przyprowadzi więcej takich świadków. Kiedy sądy wyglądają w ten sposób to mam wrażenie, że są niesprawiedliwe, bo sąd nie powinien się zajmować tym, jaka jest opinia ludzi na temat sązonego człowieka tylko tym, że ten człowiek rzeczywiście popełnił czyny, które mu się zarzuca, czy też ich nie popełnił. I ten najoczywistszy w świecie odruch, by sądownictwo polegało właśnie na tym, to jest na zainteresowaniu prawdą, o której sądzi się, że nie jest społecznie negocjowalna i nie zależy od tego, ile osób się przyprowadzi, które powiedzą – nie zabił – tylko od tego, czy faktycznie zabił. To jest fakt, który nie podlega społecznej negocjacji.

TW: Oczywiście tego typu radykalne przykłady można zawsze mnożyć. Fakt śmierci każdego człowieka jest oczywiście tragedią. Natomiast generalnie nie przekonuje mnie koncepcja, która sprowadza morderstwo do pojedynczej ofiary i pojedynczego zabójcy. To się wszystko odbywa w pewnym kontekście i dopóki tego kontekstu nie weźmiemy pod uwagę, to opowiadamy głupoty. To znaczy, jeżeli jakiś człowiek, nawet pozbawiony szans i możliwości stworzenia w sobie uczuć wyższych, w jakiś okolicznościach bestialsko morduje staruszkę, nie do końca nawet zdając sobie sprawę jak potwornego czynu dokonuje, to chyba musi być całkowicie inaczej traktowany niż osoba, która z pewną świadomością dokonuje takiego aktu choć, co prawda, też na podstawie pewnych impulsów i procesów jakie zaszły w jej korze mózgowej.

Mnie nie tyle interesuje kto zabił, mnie interesuje raczej, dlaczego ktoś został zabity. Chodzi mi o to, że jeżeli już mówimy o wymiarze sprawiedliwości, by po prostu minimalizować ryzyko społecznie szko-

dliwych czynów. A to na pewno nie będzie osiągnięte poprzez automatyczne stosowanie takiego rozbudowanego prawa karnego.

Jeżeli mamy przemoc, jeżeli mamy jakąś patologię, to szukamy źródeł tejże patologii i próbujemy z nią coś robić, a nie próbujemy funkcjonować na poziomie takim, że dajmy na to: dobrze i fajnie, że w pewnym momencie zrezygnowano ze stosowania tortur, ale w dalszym ciągu to wszystkiego nie załatwiło, bo na przykład w dalszym ciągu rodzice bili swoje dzieci. Owszem bili i biją jeszcze dzisiaj, ale na szczęście dziś biją już wbrew wynegocjowanemu prawu, w którym zapisano ustalenie, że obecnie dzieciaków już bić nie wolno. Otóż jeszcze 50 lat temu wolno było bić dzieci, a dziś już nie wolno. Dlaczego? No dlatego, że przeszliśmy jakiś etap. I czy to jest tak, że zawsze obiektywnie nie wolno było bić dzieci? To jest pytanie, na które w ogóle nie ma sensu poszukiwać odpowiedzi. Mnie interesuje to, że dzisiaj już nie wolno bić dzieci i to jest dla mnie ważne, a nie to czy można je było bić w XIV wieku, bo można było i dzieci wtedy tłuczono.

JM: Ale ten porządek, kiedy dzieci były bite, był wtedy tak samo społecznie negocjowalny, więc społeczna negocjowalność nie jest żadnym kryterium. Jeżeli sobie pozwolimy na to, by pozostała jakby jedynym czynnikiem oporu rozważań społecznych, czynnikiem tego jak kształtujemy nasz umysł, czynnikiem dyskursu, na podstawie którego kształtujemy jakieś konkretne prawo, to jeżeli próbujemy puścić tak luźno to nasze ciało społeczne, by tak samo sobie wynegocjowało te granice, to jest to aksjologicznie rzeczywiste puste. Rzeczywiście tam nie ma nic w samym fakcie, że się na coś zgodziliśmy, co by nam cokolwiek mówiło o tym, na co się zgodziliśmy, na co dobrego czy na co złego.

TW: Ale to, czy to będzie dobre czy niedobre, to zależy tylko i wyłącznie od nas i od naszej aktywności. I jasne, że wtedy nie było fajnie jak te dzieci bito, podobnie jak nikt nie myśli, że dzisiaj żyjemy w raj i można podać mnóstwo przestrzeni w praktyce społecznej w Polsce czy generalnie w kapitalistycznej demokracji liberalnej, gdzie po prostu budzi się żądza mordy, jak się patrzy na występujące tam negatywności, ale wcale to nie znaczy, że jesteśmy w stanie odkryć obiektywne, ostateczne prawdy, które przeciwstawimy tym praktykom. Nie! Dlatego, że jeżeli te praktyki wciąż mają miejsce, jeżeli mamy do czynienia

z handlem ludźmi, jeżeli mamy do czynienia z recydywą niewolnictwa na terenie Europy – to znaczy, że trzeba, r a c j o n a l n i e, zadać pytania o źródła tych praktyk i te praktyki eliminować. I nie mam ochoty, bo to nie ma dla mnie sensu, odpowiadać na pytanie, dlaczego ja uważam, że niewolnictwo jest nefajne albo, że handel ludźmi jest nefajny, bo nie czuję się absolutnie zobowiązany do posiadania żadnej ostatecznej odpowiedzi na to pytanie. A jeżeli ktoś ma wątpliwości co do moralnej strony handlu ludźmi, to znowu powiem, że raczej należy go odesłać do psychiatry lub innego specjalisty. Choć zaraz pewnie zostanę skrytykowany za to odsyłanie.

JM: Skąd wiemy, dlaczego nie jest dobrze? Np. jesteśmy na południu USA dawno temu i powiedzmy, że zaginęło białe dziecko, to wiadomo było, że wtedy trzeba było po prostu powiesić Murzyna i tyle. I teraz jeśli chcesz zrezygnować z wypowiadania tego faktu, dlaczego jednak nie należy wieszać Murzyna, to też rezygnujesz ze zmiany tych praktyk społecznych. I teraz, nie dlatego zmieniono tego rodzaju praktyki, że po prostu tak się złożyło, że tak się ludzie umówili. Nie, kiedy ludzie się inaczej umawiają, to mają do tego powody. Rezygnując z tego, co tutaj próbowałem zakreślić, z myślenia teoretycznego, z zainteresowania czymś, co byłoby obiektywnie i właśnie, pierwotnie nie negocjowalne społecznie. Zabieram sobie te narzędzia i nie ma już mowy o tym, by jakakolwiek praktyka emancypacyjna mogła nas dokądkolwiek zaprowadzić, bo ona w ogóle nie jest w stanie wypowiedzieć podstawy swojego funkcjonowania, a to jest kluczowe dla skutecznego funkcjonowania.

TW: Uważam, możemy dostrzec w historii Zachodu pewien przyrost humanizacji czy humanizmu. Przyznaję, że ostatnie 20-25 lat i wydarzenia, którym się w tym czasie przyglądałem, mocno tym moim przekonaniem zachwiało i zasiało wiele wątpliwości. Z drugiej strony jest troszkę tak, że jeżeli nie wierzyć – używam tu słowa „wiara” absolutnie świadomie, zresztą za Sartre’em – w historyczny rozwój humanizmu, to co my tutaj w ogóle robimy? Jeżeli to założenie jest nieprawdziwe, to robimy najgłupszą rzecz na świecie, bo próbujemy sobie opowiadać o najwyższych wzlotach ludzkiego ducha, podczas gdy oczywiście z tego jakiegoś indywidualnego pożytku żadne z nas nie wyniesie. No

może poza naszym honorarium, ale nie przyszliśmy tutaj dla honorarium, a już nasi słuchacze, to w ogóle nie rozumiałbym wtedy, co tutaj robią w tak piękną pogodę. Dlatego zakładam, że jest w nas potencjał poszukiwania prawdy. I podchodząc do tego troszkę koncyliacyjnie, to jest to, co jest w Ewangelii Jana – odnajdziesz prawdę, a prawda cię wyswobodzi, czyli to musi być prawda, która ma moc emancypacyjną. A prawda, która ma moc emancypacyjną nie może być prawdą ostateczną. Dlaczego? Dlatego, że świat jeszcze nie doszedł do czasów ostatecznych, miejmy nadzieję.

Kasia: A jakby się pan odniósł do problemu poświęcania swojego życia w imię jakiejś prawdy, np. w imię narodu, obrony słabszych itd.?

TW: Jeśli chodzi o poświęcenie życia w imię ratowania kogoś, np. żeby wyciągnąć kogoś z pożaru czy z tonącej łódki itd. – o tym w ogóle nie dyskutujemy. Natomiast jeżeli ja ginę za patriotyzm, wolność, socjalizm, islam, chrześcijaństwo czy cokolwiek innego, to, moim zdaniem, w XXI wieku to jest po prostu anachronizm.

Kasia: A co się dzieje z planem samobójczym, kiedy ktoś nie radzi sobie emocjonalnie i kiedy ma po prostu problemy, tzn. nie jest w stanie żyć, funkcjonować w świecie, więc chce sobie odebrać życie – to jak z Pana punktu widzenia to wygląda?

TW: Tu jest taki moment. Jeżeli ktoś odbiera sobie życie, to uznaje je za niewarte kontynuowania. I oczywiście samobójcy też nie biorą się znikąd, prawda? To znaczy, jeżeli ktoś popełnia, szczególnie wokół nas, samobójstwo, to niewątpliwie część winy spada na nas. Nie mam tu w ogóle żadnej wątpliwości. Natomiast w przypadku udanej decyzji o samobójstwie jest moment uznania, że moje życie jest niewarte niczego. Jest jeden wyjątek przyznaję, czyli w momencie, kiedy mamy do czynienia z cierpieniem niemożliwym do uśmierzenia. W tym przypadku uważam, że człowiek ma prawo, tj. że mamy prawo do życia bez cierpienia. I jeżeli moje życie dochodzi do etapu, w którym element cierpienia staje się permanentny, to uważam, że rzeczą jak najbardziej słuszną jest rezygnacja z tego życia. Natomiast problemy psychiczne, jak pani powiedziała, i tak dalej, to są wszystko problemy, które są możliwe do przezwyciężenia. Istnieje mnóstwo sposobów i specjali-

stów, mnóstwo mechanizmów i strategii, aby ludziom nawet bardzo zagubionym, przywrócić pewnego rodzaju fundament poczucia sensowności własnej egzystencji.

Logisław: Zastanawiam się, czy ważniejsze byłoby dla pana życie czy wola życia?

TW: Indywidualnie przeżywamy życie, tak bym odpowiedział. Ja nie lubię tego zwrotu „wola życia”, bo wola życia to jest, wydawałoby się, stan naturalny, bo przecież nikt z nas nie chce umrzeć. Jeżeli ktoś z nas chce umrzeć, to muszą za tym tkwić jakieś bardzo poważne impulsy. Każdemu wolno odejść i to jest dla mnie oczywiste. Natomiast każde odejście człowieka na podstawie samodzielnej decyzji jest tragedią i każde takie odejście musi być przez nas, w moim przekonaniu, przeżyte i doświadczone. Chodzi o to, że nie wyobrażam sobie większej świętości, oczywiście świętości w rozumieniu świeckim, niż ludzkie życie. I oczywiście jestem wyjątkowym dysponentem swojego życia i mam prawo zrobić w każdej chwili ze swoim życiem, co chcę, co do tego nie mam wątpliwości.

MG: Opierasz się też na takiej dystynkcji pomiędzy poświęceniem się dla czegoś, a bezsensownym dokonaniem jakiegoś agresywnego aktu. Na podstawie czego? Czy to nie jest kwestia decyzji poszczególnego człowieka? Jesteśmy wrzuceni w jakąś sytuację i jesteśmy zmuszeni do dokonania wyboru. Jak się poczyta o tych samobójcach – zamachowcach, to część z nich, też ma takie przekonanie, że dzieje się coś bardzo niesprawiedliwego i oni chcą walczyć w imię sprawiedliwości. Np. ludzie są mordowani w Syrii i innych miejscach, a my znajdujemy w Internecie mnóstwo informacji, mnóstwo obrazów to pokazujących. Co z tym zrobić? Jak sobie z tym poradzić? Te obrazy działają strasznie mocno i mogą budzić złość. Niektórzy ludzie chcą walczyć i są gotowi poświęcić swoje życie w imię ofiar przemocy. Niekoniecznie za jakąś ideę czy religię, np. islam. Z resztą w wielu przypadkach bojownicy czy zamachowcy nie znają i nie praktykują islamu. To też może wynikać z indywidualnego przekonania nie wynikającego z pogardy dla życia czy z jakiejś abstrakcyjnej idei. Myślę, że część osób, nie twierdzą, że wszyscy, jest gotowa po prostu poświęcić swoje życie dla jakiegoś dobra.

TW: Zanim odpowiem to oddam głos, bo mamy pytania.

Kazimierz: Chodzi też o to, że nie jesteśmy zdolni całkowicie się zbliżyć do prawdy i możemy zobaczyć przykład męczennika. On może wybrać, że tu umiera albo nie umiera. I nie możemy całkowicie uznać, że on sobie kpi ze swojego życia, po prostu je głupio stracił, a mógl nie stracić.

Logisław: Zastanawiam się czy dobrze zrozumiałem część dyskusji. Mianowicie, jeżeli jakaś osoba podejmuje decyzję o samobójstwie, to może okazać się w pewnym momencie, że w wyniku jakiś czynników zewnętrznych ktoś, pomimo działania woli życia, postanawia zakończyć swoje życie, to dlaczego obarczać tym społeczeństwo? Co społeczeństwo zrobiło temu człowiekowi?

Kuba1: Camus pisze, że myśl o samobójstwie dojrzewała w człowieku mnie więcej na tej samej zasadzie, co magnum opus, a do samego aktu dochodzi w momencie naprawdę jakiegoś irracjonalnego impulsu. To nie jest odgórnie założone, że zabiję się w momencie, w którym X nie poda mi ręki, tylko to jest impuls przychodzący właściwie znikąd. Tutaj nie można podejrzewać, kto zagra główną rolę w tym akcie.

Logisław: Tak, tylko uważam, że w tym momencie ta cała tematyka, takie rozważanie przez człowieka możliwości popełnienia samobójstwa w jakimś momencie, jest już czymś spowodowane, musi być taki pierwszy kryzys. I nie widzę takiej sytuacji, w której z normalnego człowieka, który normalnie funkcjonuje i jest szczęśliwy, pod wpływem jednego impulsu, od razu w jednym momencie staje się samobójcą. To jest proces – jak widzisz coś, co do ciebie przemawia, to są raczej dwa impulsy. Raz wpadasz w jakiś taki bardzo depresyjny okres czy cokolwiek, a potem drugi impuls powoduje u Ciebie taką chęć popełnienia samobójstwa.

Kuba1: Pod wpływem tego pierwszego impulsu człowiek wprawia w ruch jakiś mechanizm, który powoduje, że ta myśl o samobójstwie się potęguje, intensyfikuje, dojrzewa, no i masz ten finalny impuls, który skłania cię do samego aktu samobójstwa. Przynajmniej tak to przedstawia Camus.

TW: Słuchajcie kochani tylko uwagę taką jedną uczynię, że na szczęście jesteśmy w tej samej sytuacji jak rozmawiamy o samobójstwie jak

faceci, którzy rozmawiają o aborcji. W związku z tym myślę, że doszukiwanie się ostatecznych motywacji jest ponad nasze siły. Podobnie nie możemy rozmawiać o doświadczeniu śmierci tak naprawdę, bo żeśmy jej, za przeproszeniem, nie przeżyli. Zauważcie, że z naszego doświadczenia indywidualnego wynika zawsze jedno, że wszyscy jesteśmy nieśmiertelni. Ja zawsze się tym pocieszam, że tak długo, dopóki żyjemy, to jesteśmy nieśmiertelni, a potem to już nas ta reszta nie obchodzi.

W pytaniach strasznie dużo tego było i nie wiem do czego się odwołać najpierw. Może do tego co Magda powiedziała. Wiesz tu sprawa jest moim zdaniem bardzo prosta i też dziwię się, że tego nie widać, choć wiem, że trochę celowo prowokowałaś. Jednak sprawa jest naprawdę bardzo prosta, tzn. jeżeli jestem w stanie podjąć decyzję dotyczącą cudzego życia, decyzję, której intencją jest ratowanie tego życia, to wydaje mi się, iż mam oczywiście prawo do kalkulacji własnego ryzyka i nigdy bym nie zarzucił tchórzostwa osobie, która w jakimś momencie z takiego działania by zrezygnowała. Natomiast mając prawo decydować o własnym życiu, mogę w danym momencie dokonać, jak to się ładnie mówi, aktu heroicznego i np. jakąś babcię z ognia wyciągnąć czy coś takiego. Jednak jeżeli z karabinem chcę ratować innych, to sytuacja się zmienia. Generał George Patton, porządnym, uznany generał amerykański powiedział kiedyś coś takiego: *celem żołnierza nie jest zginąć za swój kraj, ale sprawić żeby ten drugi biedny skurwysyn zginął za swój*. I dokładnie na tym polega rozróżnienie między cywilnym aktem bohaterstwa a aktem tak zwanego bohaterstwa na wojnie. Otóż wojna jest pewną specyficzną instytucją społeczną, która zawiesza moralne zasady. A akurat w moim przekonaniu wojna zawiesza w ogóle wszelkie moralne zasady, dlatego szczerze mówiąc jestem przeciwny epatowaniu tymi wszystkimi trybunałami międzynarodowymi do spraw zbrodni wojennych i tak dalej. Pomijając już fakt, że Chiny, Rosja i USA nie podpisały protokołu rzymskiego, więc to w ogóle nie ma sensu...

MG: Ale jak zdefiniujesz wojnę, jak mamy np. Rwandę to, co z tym zrobisz?

TW: No co z tym zrobisz? W Rwandzie miałaś zwyczajną wojnę domową.

MG: Rozumiem, że sytuacja wojny zawiesza normy moralne i nie będziemy teraz oceniać na przykład spikerów w radiu, którzy nawoływali do mordowania.

TW: Ja nie będę też oceniał spikerów w polskiej telewizji, którzy namawiali do ataku na Irak, gdzie według różnych wyliczeń zginęło około miliona ludzi.

Agata: Mam pytanie w nawiązaniu do wypowiedzi, które podkreślały wartość życia. Jakkolwiek jestem niewierząca, to posłużę się przykładem biblijnym. Jak pan wytłumaczy, że Bóg skazał na śmierć swojego syna za cudze winy. Taka była idea i Jezus się dobrowolnie tej idei poddał i umarł za innych w imię pewnej wizji godząc się na swoje straszne cierpienie. Czy to było po prostu nieracjonalne?

TW: I pani pyta mnie, a nie Janka? Powiem tak, że dla mnie historia ewangeliczna jest przede wszystkim historią mityczną. I jak każdy mit ma ona do przekazania pewną prawdę. I czytając Ewangelię, a robię to dość często, dochodzę do następującego wniosku. Otóż podstawową ideą tej opowieści, które zresztą do mnie dociera, jest pewna diagnoza rzeczywistości ludzkiej. Ta diagnoza brzmi, że świat idzie ku zatraceniu, że świat jest od swych fundamentów źle skonstruowany. Idea rekonstrukcji tego świata w zgodzie z jego, powiedziałbym, pożądanym kształtem, jest ideą wysiłku tak trudnego, że symbolizować ową naprawę może, co najwyżej, figura Boga, który sam oddaje się w ofierze. Tak jak uczy Biblia.

Agata: Ale nie do końca precyzyjnie pan odpowiada. Bo tu chodziło o samą racjonalną ocenę tego zachowania, w ogóle tego postępowania...

TW: Nie pamiętam teraz dokładnie nazwiska, ale któryś z tych jaskiniowych antyklerykałów powiedział tak – jeżeli nawet Bóg stworzył świat, to co sądzić o takim tatusiu, który własnego syna wysyła na śmierć tylko po to, żeby naprawił jego własne dzieło? To tak w ramach dowcipu. Natomiast, jeżeli Pani oczekuje ode mnie, czytelnika tekstu ewangelicznego, a jednocześnie osoby niewierzącej, że ja będę oceniał czyn Boga polegający na poświęceniu własnego syna, to chyba mnie Pani przecenia. Nie zamierzam oceniać moralnego czynu istoty,

w moim przekonaniu, mitycznej. To jest troszkę podobnie, jak się czyta opowieść o Abrahamie i Izaaku. Tam jest bardzo podobnie, tylko, że tam na szczęście na końcu jest *happy end*.

MG: Wydaje mi się, że to było pytanie o racjonalność syna, a nie ojca.

TW: A co z tym synem? A co on miał do wyboru, przepraszam?

Wiele osób: Wszystko mógł zrobić. Mógł się przeciwstawić.

TW: Czemu mógł się przeciwstawić?

JM: Woli ojca.

TW: W jaki sposób? W którym momencie?

Śpiewaczka: Na pytanie, czy jest synem bożym, mógł odpowiedzieć, że nie!

TW: Słuchajcie, znając tamte czasy akurat w Palestynie to i tak by go zarabali i tak by go zarabali...

JM: To jest odpowiedź spoza mitu! Sam powiedziałaś, że to jest mit i trzeba znaleźć odpowiedź w obrębie mitu. Mit ewidentnie pokazuje i to w każdej z Ewangelii, że Chrystus idzie na śmierć, bo chce.

TW: No tak!

JM: Więc jak najbardziej jeśli chcesz symbolicznie odczytać ten mit, to jest to bardzo dobre pytanie.

TW: Nie, wtedy odpowiedź na pytanie jest bardzo prosta. Jeżeli mamy trój-jedność Boga, jeżeli mamy opowieść, że Bóg musi się poświęcić, bo de facto ukrzyżowanie jest samopoświęceniem Boga, dlaczego Bóg się samo-poświęca? Ponieważ ludzkość na tyle spaprała robotę, że trzeba jej dać wyraźny sygnał. I jest to racjonalne, ale w racjonalności mitu. Przecież kiedy mówimy o racjonalności mitu, to mówimy o pewnym przekazie. Autorzy tej opowieści chcą to przekazać, chcą jakby pokazać makabryczność tej sytuacji, w której jesteśmy oraz wysiłek, który nas czeka, aby tę sytuację zmienić.

MG: Dokonujesz pewnych dystynkcji, oddzielasz, oceniasz i my sami to robimy. Skąd wyprowadzasz źródło swoich ocen? Jeżeli jest tak, jak twierdzisz, że one się biorą z jakiegoś konsensu społecznego, to wtedy my po prostu jesteśmy tym, czym jest aktualność. Ale jest tu zagrożenie-

nie, że jesteśmy biernymi pionkami, które po prostu odtwarzają pewien moment w procesie społecznie negocjowanych norm.

TW: Nie, nie jesteśmy wtedy pionkami, tzn. jesteśmy o tyle mniej bierni, o ile jesteśmy w stanie rozpoznać tę rzeczywistość, ale ponieważ nie rozpoznajemy jej nigdy do końca, więc ta bierność i aktywność jest stopniowalna. Jedni z nas są bardziej, inni są mniej.

MG: Czyli rozpoznanie sytuacji, tj. sytuacja, w której łapiemy granicę tego, co jest teraz. Jeżeli łapiemy granicę tego, co jest teraz, to lokujemy się trochę poza tym.

JM: Dokładnie. Wtedy kiedy mamy jakiś aparat krytyczny i jesteś bardzo przywiązany do tego, że racjonalność daje nam taki aparat, ale teraz doświadczasz na własnej skórze tego, że to, co najmniej, nie jest powszechne przeświadczenie. Nie jest tak, że kiedy się powie, że właśnie racjonalność ze swojej natury nie jest źródłem emancypacyjnego potencjału, to nie zostaniesz zapytany skąd to się bierze. Nie jesteśmy w XVIII wieku, nie jest tak, że wszyscy powiedzą, no rzeczywiście – tu jest ciemnota, a tutaj jest postęp i jakby można operować takimi kategoriami. Nie chcę Ci zarzucić jakiejś takiej infantylnej hermeneutyki, tylko wydaje mi się, że niestety, żeby te pojęcia mogły rzeczywiście objawić swój potencjał krytyczny, to nie może być tak, że one są wytarte i że wtedy kiedy zaczyna się ich używać to od razu są przez wszystkich podważane. Wtedy rzeczywiście okazuje się, że one nie wytwarzają tego dystansu o którym mówiłeś, że ty mówisz – racjonalność – a ludzie pytają – no OK i co dalej?

TW: A co to znaczy przez wszystkich?

JM: Przez uczestników dyskursu, z którymi chciałbyś go prowadzić, bo skończysz w ten sposób, że jesteś jedynym oświeconym człowiekiem na świecie. No dobrze, będzie więcej takich, co się zechcą z tym zgodzić, na przykład Habermas.

TW: Z Habermasem to akurat średnio...

JM: Habermas się świetnie nadaje – racjonalność jako krytyka, krytyczność...

TW: Znowu mi się to akurat u Habermasa nie podoba...ale to nie jest teraz temat.

JM: No właśnie. Natomiast problem polega na tym, że rzeczywiście, jeżeli to ma być teoria, która się sprawdza praktycznie, to ona niestety musi zdać egzamin z tego rodzaju "odpytek", które tutaj tak spontanicznie urządziliśmy i ona musi próbować podołać tym pytaniom, bo inaczej to właściwie traci jakikolwiek sens swojego funkcjonowania jako właśnie kategoria krytyczna.

TW: Jeżeli chcesz mi w tej chwili powiedzieć, że rozumna teoria emancypacyjna w XXI wieku na Zachodzie przeżywa kryzys, to Cię zapewniam, że ja o tym wiem znacznie lepiej niż ty. Jeżeli jest tak, że ja mam do wyboru dwie opcje, czyli przyjęcie transcendentnej prawdy jako ostatecznego gwaranta oczywistości pewnych rozstrzygnięć w tym świecie, oraz, społecznie konstruowany rozum, który na podstawie istniejących dyskursów nieustannie odkrywa kolejne przestrzenie tej rzeczywistości i coś mi o niej mówi, z każdym dniem coraz więcej. To w moim przekonaniu, ta druga strategia jest po prostu społecznie bezpieczniejsza.

JM: To by było świetne podsumowanie, ale chciałbym jeszcze dorzucić swoje 5 groszy.

Nie odniosę się wprost do tego, co powiedziałaś, bo wydaje mi się, że rzeczywiście bardzo dobrze wypowiedziałeś różnicę pomiędzy nami. Cofnę się zatem do dwóch miejsc, czy właściwie dwóch wątków, które długo były obecne w tej dyskusji, której ja od pewnego momentu tylko się przysłuchiwałem. Te wątki się jakoś wciąż przebiwały, a wydaje mi się, że warto pokazać, że można o nich troszkę inaczej pomyśleć.

Pierwszy wątek to będzie ta mito-analiza. Może to jest tak, że realna emancypacja dokonuje się poprzez rozwój racjonalności społecznej. No może. W każdym razie to jest, wydaje mi się, fenomenalny przykład tego, kiedy pewna struktura, która na pewno ma niewyobrażalny moim zdaniem potencjał emancypacyjny i taki, który się wielokrotnie realizował – zostaje przedstawiona w postaci mitycznej. To znaczy rzeczywiście postać Syna, który przychodzi i staje się ofiarą z własnej woli i jednocześnie cała opowieść poświadcza jego niewinność, wydaje mi się niezwykle przełomową. Dlaczego? To, o czym mówiłem wcześniej, ta archaiczna struktura, z którą mamy do czynienia w przypadku Edypa, którego winę mit opowiada, wobec realnej przemocy, którą on

uniósł, którą na nim wykonano. Przecież nie wierzymy w bajki, że wyłupił sobie oczy i po prostu sobie poszedł? Spróbujmy teraz pomyśleć mit od strony tego, co nam mówi dokładnie, a mianowicie, że Edyp ma po prostu wyłupione oczy. Z tej perspektywy, tj. przyjmując mit grecki za wzorec myślenia mitycznego, Ewangelia nie ma struktury mitycznej. Dlaczego? Bo mit zakrywa prawdę rytuału. Rytuał doprowadza do śmierci Edypa. Dlaczego rytuał? Bo przywraca jedność społeczną. Chodzi oczywiście o Teby. On musi zniknąć nie dlatego, że np. brzydko jest zabić ojca i spać z matką, tylko dlatego, że Teby zginą, jeżeli on nie poniesie swojej kary. Jedność społeczna Teb, które ocaleją, zostaje zbudowana na domniemanej winie Edypa, którą on sam musi wyznać razem z całą społecznością. To jest możliwe właśnie poprzez rytuał. A tu nagle opowieść ewangeliczna pokazuje nam kogoś, kto jest ofiarą przemocy i jako taki powinien być z definicji winien, bo rzeczywiście ta archaiczna struktura w ten sposób myśli o tym, kto cierpi. A teraz cała ta opowieść, od początku do końca, opowiada o jego niewinności. Opowiada o tym, że nie znalazł się tam, bo musiał. Nie los go tam postawił, tylko poszedł tam sam. I w ten sposób daje nam strukturę myślenia o ofierze, która sama opowiada prawdę swoich czynów. Nie chór, który nam opowiada historię Edypa, nie mówiąc, co tak naprawdę mu się przydarzyło. Prawdziwym podmiotem opowieści o ofierze, staje się ofiara. I teraz to jest taka struktura interpretacyjna, która jak mi się wydaje, niesie w sobie realny emancypacyjny potencjał. To, co nam się zdaje, za każdym razem, kiedy widzimy prześladowanych i myślimy, że to raczej oni mają rację niż oprawcy. To jest coś, w tym sensie, swoiście postewangelicznego. I rzeczywiście emancypacyjnego.

To pierwsza uwaga, która mi przyszła na myśl. Druga uwaga też będzie jakąś próbą zdystansowania się wobec idei racjonalnego postępu jako tego, co rzeczywiście napędza przemianę społeczną. Wydaje mi się, że Tomek, co najmniej, zbyt łatwo pozwala sobie wtedy na infantylizowanie pewnych realnych sił społecznych, którymi na przykład są narody, które, jak się zdaje, tylko wojują ze sobą w irracjonalnych wojnach i reprodukuja jakieś irracjonalne dyskursy. Naród, co to jest za jednostka? Czy to jest jakaś czysta irracjonalność, która, nie wiedzieć dlaczego, funkcjonuje w ciele społecznym? Dowcip polega na tym, że właśnie te takie straszne i czysto irracjonalne narody są realnymi si-

łami politycznymi, które mogą, owszem, toczyć ze sobą straszne wojny, w których dzieją się okropne rzeczy i kiedy właściwie zawiesza się niemal porządek moralny. Jednak narody mogą też być realnym podmiotem zmiany, dlatego że są realną siłą polityczną, która jest w stanie – czasami poprzez państwo, a czasami poprzez inne struktury, które odpowiadają za kształtowanie życia społecznego w danym państwie – wpływać na to, jak kształtujemy nasze życie społeczne. To są też cenne siły, może na tyle cenne, że nie jest wcale taką głupią rzeczą, rozważenie na przykład czynu bohaterskiego, patriotycznego. Takiego czynu, w którym rzeczywiście decyduję się na poświęcenie mojego swobodnego kreowania żywota, który jest mi tam dany czy wzięty nie wiadomo skąd, wszystko jedno. Ale decyduję się radykalnie poświęcić moją przestrzeń prywatną dla tego, co publiczne.

I wydaje mi się, że, odnosząc się do tego rodzaju aktów bohaterstwa Tomek operuje takim rozgraniczeniem tego, co prywatne i tego, co polityczne czy publiczne, gdzie to drugie staje się rzeczywiście jakąś przestrzenią „nierozumu”. Z tej perspektywy prawdziwy rozwój, prawdziwa emancypacja może się realizować wyłącznie dzięki temu, że to, co prywatne, dystansuje się w stosunku do tego, co publiczne. Wydaje mi się, że to jest rzeczywiście droga realnej inercji ruchów emancypacyjnych, kiedy po prostu przeradzają się w pięknoduchostwo. Można się emancypować, ale tylko z przyjaciółmi, w dobrym i doborowym gronie, z ludźmi z którymi można rozmawiać, bez stosowania jakiegokolwiek przymusu itd. Wydaje mi się, że gdyby w ten sposób wyglądały rzeczywiście procesy emancypacyjne, to jestem absolutnie przekonany, że albo byśmy byli niewolnikami, albo byśmy niewolników mieli. I to jak najbardziej jawnych, a nie w jakiś post-niewolniczych postaciach.

TW: Po tym, co usłyszałem, niestety muszę parę słów powiedzieć, choć nie chciałem już zabierać czasu. Zacznę od początku. György Spiró – taki węgierski dramaturg, napisał kiedyś, całkiem niedawno, że gdziekolwiek pojawia się słowo naród, to za chwilę pojawiają się obozy koncentracyjne. I ma absolutnie rację. Otóż oczywiście był okres, kiedy pojęcie narodu, spełniało funkcję emancypacyjną, organizującą. To był wiek XIX, czyli to był wiek wstępu burżuazji. To był wiek Buddenbrocków, Bismarcka, Młodych Włoch, niepodległości Grecji, Belgii, Holandii

itd. Ten czas się skończył. I dokładnie wiemy, kiedy on się skończył. On się skończył wtedy, kiedy pewne, nieudane procesy modernizacyjne na terenie Europy wygenerowały potworka nacjonalistycznego, który wcale nie miał wyłącznie kształtu hakenkreuzu czy kształtu czarnej koszuli Mussoliniego, ale miał też bardzo konkretny kształt miecza Chrobrego, Żelaznej Gwardii, Strzałokrzyżowców i możemy nazw tych nacjonalistycznych organizacji Europy Środkowej i Wschodniej – wymienić więcej. Nie lubię histeryzować w filozofii, ale wydaje mi się, że akurat w jednym momencie taka histeria filozoficzna jest nam potrzebna. Po 1945 roku używanie w filozofii słowa naród, jest czymś nieprzyzwoitym najzwyczajniej w świecie. I być może Niemcy wiedzą to najlepiej, kombinując na wszystkie sposoby, żeby jednak słówka „volk” nie używać. Ja im się nie dziwię, natomiast to nie jest tak, że to Niemcy zrobili sami tę całą aferę. To narody zafundowały całemu światu to, co zafundowały. I następne 60 lat to była, moim zdaniem, bardzo racjonalna, bardzo rozsądna próba eksperymentowania z różnymi postnarodowymi formami wspólnoty. Różne były tego efekty, ale niewątpliwie szło to w dobrym kierunku. Kłopot jest jeden, bardzo podstawowy. Otóż ta fundamentalna zasada rozwoju społecznego, czyli rozwój środków produkcji, rozwój ekonomiczny – zazgrzytała i ta maszynka się zacięła. Dlaczego ona się zacięła, to jest oddzielna dyskusja i nie na dzisiaj. Powiem tyle, że moim zdaniem oczywiście zacięła się dlatego, że mechanizm reprodukcji kapitału jest skazany na to, że w bliższej czy dalszej tendencji będzie się zacinał. Ale to zacięcie było na tyle poważne, że nagle sięgnięto w archaiki i wyciągnięto od Tamizy po Donbas, najgorsze upiory, które wydawałoby się, przechowywaliśmy już w dawno zamkniętych na kłódkę magazynach, magazynach takiego danse macabre. I wyciągając te zakurzone kukły, jednocześnie wielu złożyło przysięgę na ich autentyczną zawartość. Otóż obserwując wszystkie możliwe, realnie zachodzące procesy, przynajmniej w krajach zachodnich, zachodzące pod sztandarem narodu, pod sztandarem narodowościowym – nie dostrzegam żadnych, ale to żadnych form emancypacyjnej samoorganizacji.

Wracając do zarzutu, który mi postawił Janek, bo był znacznie poważniejszy, czyli do tego, że ja jestem zwolennikiem jakiegoś radykalnego oddzielania publicznego od prywatnego, to zakrzyknę – wręcz

odwrotnie! Absolutnie nie. Nie wydaje mi się, by w ogóle istniała pewna szczególna forma prywatności, która by nie miała wymiaru społecznego.

Wszystko jest społeczne. Od relacji jakie ustalam ze swoją dziewczyną, panujących w domu czy na kempingu, czy ustalających kto, co robi i kto, za co jest odpowiedzialny, aż po reguły działalności zbiorowej czy działalności czysto politycznej. Wszystko jest społeczne i każdy nasz akt ma społeczną wartość. Można i należy szukać pewnego rodzaju afirmacji czy afiliacji w społecznych podmiotach, społecznych – jak to się dzisiaj ładnie mówi – społecznych aktorach rzeczywistości. I jestem absolutnie jak najdalszy od wszelkiego indywidualizmu. Problem z narodami polega na tym, że one – znowu wracając jakby do początków idei całej naszej rozmowy – że narody są nieprawdziwe. I to najlepiej pokazuje preambuła do polskiej konstytucji, w którą próbowano wrzucić wszystko. Wy tego nie pamiętacie, ale jak była debata nad preambułą do obowiązującej Konstytucji to jako żywo niezbyt lewicowe pismo „Wprost” zamieściło następującą karykaturę, otóż stoi facet na mównicy i czyta otwarty tekst Konstytucji:

– My, Naród polski oraz Żydzi, pedały i komuniści...

I właśnie w ten sposób jest skonstruowana preambuła do polskiej konstytucji. Dlaczego? Dlatego, że próbowano ująć w formułę zdaniową coś, co po prostu nie istnieje.

MG: Problem jest taki, że kategorie w rodzaju obywatelstwa czy narodu są przedmiotem konstrukcji, czyli my je wytwarzamy.

Kuba: Skoro je stwarzamy, to wytworzyliśmy je, więc istnieją.

JM: Kluczowe jest to, że odpowiadają im realne siły polityczne, po prostu.

TW: To znaczy, że jeżeli egzorcyzmy działają, jeżeli gość po egzorcyzmach przestaje płuć krwią, to znaczy, że diabeł w nim był?

MG: Jestem równie radykalną przeciwniczką kategorii narodu, pod tym względem jestem pewnie nawet bardziej radykalna niż Tomek. Ale nie zmienia to postaci rzeczy, że jeżeli siły społeczne są organizowane przez kategorię narodu, to znaczy, że ta kategoria w jakimś sensie istnieje, choć nie w tym znaczeniu, że istnieje, np. jakaś biologiczna

wieź. Chodźcie do szkoły, tam macie na lekcje historii i w związku z tym nabywacie jakieś przekonania dotyczące historii Polski. Czytacie literaturę. Śledzicie prasę i telewizję. Potem możecie to rozważać i zastanawiać się, np. jaki jest charakter danego narodu. Występują jakieś dziwne formy indentyfikacji. Weźcie przykład piłki nożnej, mistrzostw w piłce nożnej, gdzie stają naprzeciwko siebie zespoły reprezentujące jakieś kraje, gdzie jest cały ten dziwaczny rytuał, tj. hymny, ustalone stroje z reguły w barwach narodowej flagi, same flagi itd.

Naród nie jest prawdziwy, jeżeli rozumiemy go jako realna jedność krwi i ziemi. Niemniej, np. jakiś lud mógł ustanowić siebie jako Ateńczyków. To był wyraz pewnego sposobu myślenia, który organizuje działania.

TW: Momencik. Jeżeli w danej wsi panuje przekonanie, że jak się małemu dziecku zrobi kołtun, to nie można go wyciąć, dlatego, że ono wtedy skołowacieje – to niewątpliwie jest prawdą, że takie przekonanie istnieje. I to jest ten sam poziom, tzn. też można organizować pewne działania na wiosce po to, żeby jednak tych kołtunów nie wycinać, bo nam dzieci skołowacieją. Przepraszam bardzo, ale na tej zasadzie naród oczywiście istnieje, podobnie jak istniała rasa, podobnie jak istnieli nordycy w ideologii hitlerowskiej, no w ogóle mnóstwo rzeczy na tej zasadzie istniało, podobnie jak istniała nieomyślność Stalina i tak dalej itd. Można tego wymieniać mnóstwo. Tylko teraz właśnie na tym między innymi polega ta racjonalność, której ja poszukuję, żeby odnajdować te żywioły społeczne, które mają realność swoją zakorzenioną w rzeczywistości życia oraz te, które są pewnego rodzaju pustym znaczącym. Choć oczywiście, że pustym znaczącym wykorzystywanym politycznie, ale w polityce się generalnie same puste znaczące wykorzystuje, także tu naród wcale nie jest kategorią jedyną i jakoś uprzywilejowaną.

MG: A co jest właściwie tym, co jest w tym Twoim normatywnym rozumieniu realne?

TW: Gdzie tam normatywność? Tam nie było w ogóle normatywności.

MG: Jest normatywność. Jeżeli mówisz, że służy życiu...

TW: Nie. Badasz po prostu stosunki społeczne i z tego badania, może nie czysto empirycznego, ale takiego krytyczno-teoretycznego, wy-

chodzi ci, co tak naprawdę decyduje o kształcie życia społecznego. Przecież o kształcie życia społecznego w Polsce decyduje specyficzna sytuacja ekonomiczna różnych odłamów tego społeczeństwa, których to sytuacja ekonomiczna spowodowała pojawienie się pewnej, takiej archaizującej mitologii. I to jest dość banalne przecież.

MG: Nie sądzę, żebyś był w stanie wykazać, jak z tego, co ekonomiczne, rodzi się to, co jest zjawą z przeszłości, czyli ten naród.

JM: Dokładnie tak samo o tym myślę, że to jest kategoria na tyle mocno zakorzeniona w pewnych strukturach, które nie wydają się być tak podatne na modyfikacje przez czynniki gospodarcze, jak Tomek chciałby to widzieć, że one będą miały swoje trwanie. I teraz prawdziwy problem polega na tym, że one będą, że tak powiem, uprawiane politycznie i będą znajdowały jakieś swoje miejsce i właściwe sposoby ich artikulacji, tak, że nie będą się wyrażały w jakieś takie...

TW: Jeżeli będzie przyzwolenie na ich uprawianie, to będą uprawiane, bo to jest bardzo wygodne.

JM: Tylko, że wiążeś z tym, że tak powiem, same najgorsze nadzieje obawy...

TW: Historię Europy, jako tako, chwalić Boga znam. Tam szukania pocieszenia dla politycznego znaczenia kategorii narodu jako żywo nie idzie szukać.

JM: Ja to rozumiem, a jednocześnie mam też takie poczucie, że można próbować objaśnić właśnie te nawroty nacjonalizmu, zaryzykuję i nazwę to wprost – te potwory, tylko i wyłącznie kategoriami koniecznymi. I to jest mi bliskie nawet, więc ja z bólem serca powiem to, co teraz powiem, że wydaje mi się, że to jest koszmarnie niewystarczające i że niestety nie da się zbyć takiej okoliczności, że być może po prostu to, że spróbowano się zajmować przede wszystkim poza czy post – państwowymi projektami, niestety jest jednym z czynników, które odpowiadają za to, że nawracają tego rodzaju wynaturzenia czy potworki, którymi mogą się stać kategorie narodu.

TW: Te praktyki post- czy ponad-narodowe, które były prowadzone, były koszmarnie źle prowadzone. To nie jest tak, że ja nie rozumiem dlaczego ci oszaleli Brytyjczycy wyszli z Unii Europejskiej. Doskonale

rozumiem. Tylko tak samo wiem co się stało w Jugosławii. To był kraj, który na rok przed tym, jak rozpoczął wojnę, która kosztowała 250 tysięcy ludzkich istnień, około 10 % ludności deklarowało narodowość jugosłowiańską. To już szło w tym kierunku, po czym parę lat mija i nagle stało się to, co się stało. I najgorsze jest właśnie to, że myśmy patrzyli przez 9 lat na wojnę domową w Jugosławii, tj. cała Europa. Rwaliśmy włosy z głowy, dokonywaliśmy różnych dziwnych gestów i udajemy teraz, że to w ogóle nie było w Europie, że to w ogóle nas nie dotyczy. Nasze pojęcie narodu jest znacznie lepsze, prawda? Ci to byli dzicy, jacyś kozojebcy czy inni tacy. Natomiast nie my, my to jesteśmy Europa taka fajna, u nas tego nie będzie.

MG: Jak już zadeklarowałam, zgadzam się z tym, że to jest szkodliwa kategoria, która wprowadza dystynkcje pomiędzy ludźmi i to niebezpieczne dystynkcje, bo jest w nią wpisany eksluzywizm i inne nefajne rzeczy. I zgadzając się z tą wizją, że byłoby fajnie, gdyby tego nie było, w moim przekonaniu nie ma innej drogi, niż bardzo dokładne przeanalizowanie skąd się to wzięło i dlaczego teraz wraca. Nie można się tego pozbyć twierdząc, że narodu nie ma, więc wystarczy, że przestaniemy o nim mówić. To nie jest poważne potraktowanie problemu, a to jest poważna sprawa.

TW: Nie no, dobrze – ja też uważam, że powinniśmy traktować tego rodzaju tematy poważnie.

CZY WARTO BYĆ SOBĄ? ROZWAŻANIA WOKÓŁ PRZEŁAMYWANIA TOŻSAMOŚCI

„Czy warto być sobą?” – nie wiem, jakie wrażenie robi na Was to pytanie, ale na mnie nienajlepsze, mimo że sam je wymyśliłem. Po pierwsze, zbyt usilnie stara się ono być prowokacyjnym, efektownym, chwytliwym. Był chyba jakiś moment, być może związany z rewolucją obyczajową '68 roku, a w Polsce w latach '80, kiedy hasło „Chcemy być sobą” miało – jako wezwanie do autentyczności i jako żądanie prawa do szczerości – potencjał rewolucyjny, emancypacyjny. Potem jednak okazało się, że należy „Być sobą i pić Pepsi”, a „autentyczność” stała się wytartym sloganem, komunałem w wypowiedziach różnych coach'ów czy trenerów rozwoju osobistego. W rezultacie nie wiem, czy chęć bycia sobą jest wciąż naturalnym motywem czy maksymą ludzi myślących i starających się być krytycznymi, aż do granic buntu. Dlatego też nie jestem pewien, czy pytanie: „Czy warto być sobą?” ma wciąż tę samą moc kwestionowania czegoś oczywistego, jaką miałyby kilkadziesiąt lat temu. Z drugiej strony ta **nośność apelu o bycie sobą, o bycie autentycznym i jego obecna inflacja były możliwe tylko dzięki temu, że rzeczywiście jest on pełen filozoficznych treści**. W istocie kwestia „bycia sobą”, jako zalecenia zarazem etycznego i epistemologicznego, była obecna – o czym będę starał się opowiedzieć – w filozofii już od czasów Starożytnych; jest nawet starsza niż filozofia. Banał albo **komunał (taki, jak „Bądź sobą!”)** nie rodzi się sam z siebie jako czysty produkt bezmyślności i częściej gadaniny, bo bezmyślność niczego nie wytwarza. Powstaje jako spłylenie i uczynienie oczywistą idei, która wcześniej była kontrowersyjna, problematyczna i dawała do myślenia.

Ale właśnie dlatego, pytanie: „Czy warto być sobą?” również z filozoficznego punktu widzenia można kwestionować jako mylące i złe postawione. Wydaje się, że żeby na nie odpowiedzieć trzeba najpierw rozwiązać tyle problemów wcześniejszych i bardziej fundamentalnych, zdefiniować i wyjaśnić tyle tajemniczych fenomenów naszego

„Ja”, naszego bycia-podmiotami, że nawet, gdyby się to wszystko udało zrobić, nie sposób już będzie powrócić do tego wyjściowego pytania i udzielić na nie jednoznacznej odpowiedzi „Tak” lub „Nie”. Moją pierwszą reakcją na pytanie „Czy warto być sobą?” jest wątpliwość, czy w ogóle można nie być sobą. Nie być sobą, więc kim? Kimś innym niż ja? Ostatecznie nawet, gdybym oszalał, gdybym cierpiał na zaburzenie, które nazywa się „osobowością mnogą”, a potocznie „rozdwojeniem jaźni”, to nawet wtedy każde moje spojrzenie ze skorupy czaszki przez szczeliny oczu, odsyłałoby jednoznacznie do jakiegoś jednego postrzegającego podmiotu, mnie właśnie. Natychmiast jestem jednak skłonny zaprzeczyć sobie i zwątpić, czy w ogóle można być sobą, skoro każde takie postrzeżenie mnie zmienia, dodając jakieś nowe wrażenie do tych, które ukształtowały mnie wcześniej. Poza tym, gdybym zawsze z konieczności musiał być sobą, to jak mógłbym się zmieniać? Co jeśli nie podoba mi się to, kim jestem i wolałbym być inny, lepszy – wtedy z pewnością nie warto byłoby być sobą, a już prawdziwym dramatem byłoby, gdybym musiał być zawsze sobą tylko dlatego, że jestem podmiotem percypującym przedmioty. Te wątpliwości są oczywiście dość naiwne i mętnie sformułowane, wskazują jednak po prostu na to, że **niemożliwym wydaje się odpowiedź na pytanie „Czy warto być sobą?”, bez uprzedniego postawienia kwestii, czym jest Sobą, jaki jest byt Siebie, którym warto lub nie warto być? Co do tej kwestii, nie wiadomo zaś czy zabrać się do niej jako do problemu ontologicznego, epistemologicznego, etycznego czy antropologicznego.**

Tak więc, mogą Państwo być zasadnie sceptyczni wobec tematu naszego dzisiejszego spotkania jako po pierwsze nachalnie efekciarskiego, po drugie, myląco sformułowanego. A jednak, to nasze wyjściowe zagadnienie ma też swoje zalety. Po pierwsze, dokładnie w tym, że pytanie to jest sformułowane tak, że wymaga zajęcia stanowiska „Tak” lub „Nie”, podczas gdy zaledwie chwila namysłu zmusza do odpowiedzi: „To zależy, co się przez to rozumie”, temat ten przypomina tematy na maturze filozofii. Być może niektórzy z Państwa zamierzają zdawać maturę z filozofii i zastanawiając się, w jaki sposób, nie będąc doświadczoneym nauczycielem, mogą być Państwu przydatny, pomyślałem, że może to mieć jakąś wartość, jeśli wspólnie przejdziemy przez pytanie, który ma właśnie kształt tematu eseju maturalnego,

czyli takiego, gdzie ocenia się przede wszystkim jasne zajęcie stanowiska, a następnie uargumentowanie go. Esej taki maturzysta powinien umieć napisać nawet, jeśli – a tak jest zazwyczaj – jego rozum wzbrania się z całych sił i zupełnie słusznie przed udzieleniem jednoznacznej odpowiedzi.

Po drugie, pytanie „Czy warto być sobą?” ma też taką zaletę – poważniejszą, bo już merytoryczną – że, jak starałem się przed chwilą pokazać, jest etyczne, ponieważ zmusza do podjęcia kwestii, czym jest owo Sobą, którym warto lub nie warto być, jest więc także ontologiczne i epistemologiczne. I właśnie ta sytuacja – to, że można zasadnie twierdzić, że właśnie z etycznego pytania o to, czym jest „samym sobą” wywodzi się filozofia – wyznaczy strukturę naszych zajęć. Otóż najpierw postaramy się ustalić, **jaka jest etyczna stawka tego pytania o to, czy warto być samym sobą**. Opowiem za chwilę Państwu pokrótce, jak pytanie to mogli rozumieć **Starożytni**, jak na nie odpowiadali i dlaczego było dla nich ważne. Potem w części warsztatowej wspólnie rozważymy dwa patologiczne, można by powiedzieć, **przypadki – Adolfa Eichmanna i Andresa Breivika**. Chcielibyśmy się zastanowić nad tym, czy w świetle tych dwóch przypadków wywodząca się ze starożytności etyka troski o siebie jest skuteczna; czy da się je przekonująco wytłumaczyć w jej kategoriach; wreszcie, czy stosowanie się to wskazówek tej etyki mogłoby im zapobiec. **Czy Eichmann i Breivk znali siebie? Jaki był ich stosunek do siebie samych?** Potem, kiedy będziemy mieli już jakieś pojęcie o wadze bycia Sobą, powiem znów parę słów o tym, **co o statusie „Ja” czy podmiotu mówi filozofia nowożytna i współczesna**.

Przypomnijmy jednak dlaczego kwestia stosunku do samego Siebie jest w ogóle filozoficznie ważna. Otóż, jak Państwo wiedzą, w wielu (konkretnie sześciu) platońskich dialogach Sokrates przywołuje wyryte w kamieniu świątyni czy wyroczni delfickiej zalecenie **„Poznaj siebie!”** (*Gnothi seauton!*) jako zasadę swej filozoficznej działalności. W „Fajdrosie” tłumaczy na przykład, że nie ma czasu zajmować się ani mitologią, ani przyrodą poza murami Aten, bo nie jest jeszcze zdolny poznać samego siebie. Tradycyjnie wykładając historię filozofii mówi się, że odwołanie do tego hasła oznaczało odejście od problematyki jońskiej filozofii przyrody i zwrot ku problematyce antropologicznej

i etycznej. Ostatecznie jednak, dlaczego problem natury świata miałby być mniej ważny od problemu natury człowieka? Na to odpowiada się, że to człowiek jako poznający podmiot jest źródłem i zasadą poznania. **Kartezjusz** u źródeł poznania umieszcza oczywistość prezentującą się w świadomości, czyli pewną formę świadomości samego siebie, **Kant** zaś uzupełnia go potem mówiąc, że jeśli poznanie ma swoje granice, to wynikają one ze struktury samego poznającego podmiotu, czyli tego, co pozwala nam w ogóle poznawać. Dlatego dla filozofii tak ważne jest poznanie samego siebie; nie chodzi tu wcale tylko o etykę czy antropologię.

Otóż chciałbym tu Państwu przedstawić trochę inną od tej tradycyjnej interpretację tego, dlaczego dla Starożytnych i w ogóle dla filozofii kwestia „bycia sobą” albo „bytu Siebie” jest taka ważna. Jest to **interpretacja Michela Foucaulta**, francuskiego historyka i filozofa, który ostatnie lata swojego życia poświęcił problematyce etycznej¹. Podchodził on jednak do tych problemów inaczej niż anglo-amerykańscy filozofowie, którzy zajmują się etyką jako filozofią moralną i analizą różnych kryteriów oceny naszych czynów, czyli etykę normatywną. Foucault badał raczej różne, zmieniające się na przestrzeni dziejów „formy upodmiotowienia” – różne sposoby, w jakich rozumiano bycie „Ja”. Etyka była dla niego specyficznym rodzajem pracy jednostki nad sobą, mającej na celu przyjęcie jakiejś postawy (greckiego *ethos*) wobec obecnych w kulturze wartości i kodeksów moralnego postępowania. W rezultacie tej pracy konstytuujemy samych siebie jako podmioty moralne. Definiował też etykę jako formę, którą przybiera wolność kształtowana przez refleksję nad sobą samym. Wracając do Greków, Foucault wskazywał na to, że w platońskich dialogach i w ogóle we wszystkich tekstach starożytnych dużo częściej niż zalecenie „Poznaj siebie!” (*Gnothi seauton!*) pojawia się inna maksyma, a mianowicie „**Troszcz się o siebie!**” (*Epimeleia heauton!* a wersji rzymskiej, u Seneki czy Marka Aureliusza *Cura sui!*). Zdaniem Foucaulta Starożytni zalecali, by poznawać siebie, ale dlatego, że jest to konieczne, by troszczyć się o siebie.

¹ Zob. Michel Foucault, *Hermeneutyka podmiotu*, przeł. M. Herer, PWN, Warszawa 2012.

Co to znaczy „troszczyć się o siebie”? Zapytajmy najpierw, dlaczego obecnie czytając Platona podkreśla się, nadaje się przywilej poznaniu siebie kosztem troski o siebie. Otóż w dzisiejszych czasach w tej zasadzie troski o siebie jest niewątpliwe coś, co nas niepokoi. W późniejszych tekstach, związanych z różnymi formami filozofii epikurejskiej, stoickiej, cynickiej itd., z różnymi rodzajami ćwiczeń i praktyk filozoficznych ta zasada była formułowana na różne sposoby: „zajmować się sobą samym”, „opiekować się sobą”, „skrywać się w samym sobie”, „przyjaźnić się z sobą”, „nie szukać rozkoszy poza sobą”, itd. Wydaje się, że **dziś trudno jest nam przypisywać takim zaleceniom pozytywny sens**. Dla naszych uszu brzmią one albo jako **wezwanie do amoralnego egoizmu albo jako wyraz melancholijnego wycofania się jednostki**, która nie potrafi obronić jakiejś uniwersalnej, zbiorowej moralności, więc może już tylko zajmować się sobą samą. Tymczasem w myśli starożytnej „zajmowaniu się sobą samym” zawsze przypisywano pozytywny sens, a w dodatku to na podstawie tego zalecenia powstały najbardziej surowe, rygorystyczne, ascetyczne odmiany moralności, jakie znał Zachód. My, współcześni, dokonaliśmy jakiegoś przeniesienia owych surowych reguł w kontekst powszechnej etyki nie-egoizmu (w postaci chrześcijańskiego wyrzeczenia się siebie albo etyki obowiązku), ale zapominając o zaleceniu „Troszcz się o Siebie”. Skąd to nieporozumienie? Zdaniem Foucaulta, wiąże się to właśnie z tym **„momentem kartezjańskim”**, o którym mówiłem przed chwilą, kiedy to dostęp do prawdy zaczyna zależeć od samego procesu poznania – wystarczy tylko poznać uwarunkowania tego poznania, czyli poznać siebie i właściwie ten proces przeprowadzić, czyli zastosować odpowiednią metodę. Otóż przed Kartezjuszem, przede wszystkim dla Starożytnych, ale też w wielu nurtach myśli chrześcijańskiej, dostęp do prawdy uzyskać można było pod warunkiem całego zespołu badań, praktyk i doświadczeń (takich, jak np. ćwiczenia ascetyczne, różne formy rachunku sumienia), które przekształcały podmiot. Ceną za dostęp do prawdy było przekształcenie samego sposobu bycia filozofa i odwrotnie – od prawdy oczekiwano, że w jakiś sposób przemieni ona podmiot, oświeci go, zbawi itd. Krótko mówiąc warunkiem i kompanem filozofii przed „momentem Kartezjańskim” było coś, co można by nazwać duchowością – troska o siebie, praca nad sobą, która czyni nas

zdolnymi do prawdy, bo takimi, jakimi jesteśmy wyjściowo nie jesteśmy do niej zdolni.

Można się zastanawiać, czy w wyniku **zerwania tej więzi między dostępem do prawdy a wymogiem przemiany podmiotu coś straciliśmy**. Dla nas jednak, i dla Foucaulta również, ważniejsza jest **stawka etyczna tej przemiany**. W wyniku tego zerwania w epoce nowożytnej wykształciło się też nowe rozumienie etyki – współcześnie, gdy w porządku praktyki zadajemy sobie pytania „co wybrać?”, „co robić?”, a także „co robić ze sobą”, wydaje nam się oczywiste, że pytania te trzeba postawić w związku z prawem, prawem moralnym odnoszącym się do wiecznych wartości Dobra i Zła albo prawem jakoś tam stanowionym przez nas samych, w każdym razie w związku z prawem. Pytamy się, w jakiej mierze, na jakiej podstawie i w jakich granicach powinniśmy podporządkować się prawu. **Tymczasem w świecie hellenistycznym problem praktycznych działań i wyborów nie odnosił się do zagadnienia prawa, ale do pytania o to, w jakiej mierze fakt, że znamy, głosimy i ćwiczymy prawdę o tym, czym jesteśmy, pozwala nam nie tylko działać tak, jak powinniśmy, ale też być takimi, jakimi chcielibyśmy być**. Dzięki poznaniu i ćwiczeniu się w prawdzie o tym, kim jesteśmy, możemy uczynić siebie samych naszym ostatecznym i samoistnym celem. Foucault nazywał tę długą, ponad tysiącletnią tradycję etyczną **kulturą Siebie** i zastanawiał się, czy w czasach „dzisiejszego kryzysu wartości”, gdy uświęcona moralność wiecznych wartości Dobra i Zła nie tylko kruszeje, ale też jakoś się nie sprawdziła, warto by odwołać się do tej kultury siebie, aby ustanowić jakąś nową etykę. Trzeba jednak zaznaczyć, że ta kultura Siebie w żadnym wypadku nie oznacza jakiegoś narcyzmu czy estetyki egzystencji. Chodzi raczej o **czujne i żmudne budowanie Siebie**, o czynienie z własnej śmiertelnej egzystencji, miejsca konstrukcji pewnego porządku, który trwa mocą własnej spójności. To budowanie Siebie, jest dziełem raczej rzemieślniczym niż artystycznym. Wymaga ćwiczeń i regularności.

No dobrze, ale **czym jest to samym-sobą, które należy budować i w jaki sposób zwrócenie się ku temu samemu-siebie, poznanie natury samego-siebie daje nam jakiekolwiek wskazówki etyczne?** Możemy się tu na koniec zwrócić do dialogu Platona *Alkibiades*.

Sokrates udaje się do Alkibiadesa, bo jak twierdzi zdał sobie sprawę, że temu chodzi coś po głowie. Pyta go – jest to stare, odsyłające do Homera pytanie – czy wolałby dziś umrzeć, czy żyć dalej życiem, które nie przyniosłoby mu nic więcej, niż już posiada. Alkibiades odpowiada, że wolałby umrzeć. Ale co takiego ma, że chciałby czegoś innego? Otóż Alkibiades jest z doskonałego domu – z Eupatrydów od strony ojca, z Alkmeonidów ze strony matki. Ponadto jest zamożny, piękny, a jego nauczycielem był sam Perykles. Pragnie zamienić swój uprzywilejowany status na działania polityczne, na skuteczne rządzeni sobą i innymi. Sokrates mówi mu: „Świetnie, ale skieruj najpierw uwagę na samego siebie, żeby zdać sobie sprawę ze swoich zalet, a będziesz mógł uczestniczyć w życiu politycznym”. Następnie uświadamia mu, że jego wychowanie nie może się równać Spartańskiemu i Perskiemu, podobnie jego bogactwo nie może się mierzyć z bogactwem króla Perskiego, a Sparta i Persja to jego naturalni rywale, jeśli chce rządzić polis. Następnie Sokrates uświadamia Alkibiadesowi, że ten nie posiada też odpowiedniej *techné*, techniki, wiedzy aby skompensować te braki, nie wie bowiem, na czym polega dobre rządzenie obywatelami. Alkibiades popada w rozpacz, stwierdza, że nie zdawał sobie sprawy jak godny pożalowania jest jego stan. Sokrates mówi mu: „Nie martw się. Gdybyś miał 50 lat byłoby za późno. Teraz jednak jesteś w takim, wieku, że jest jeszcze czas by zatroszczyć się o siebie”. Człowiek, który nie umie rządzić sobą i troszczyć się o siebie, nie umie też rządzić innymi i o nich się troszczyć – to znany wątek, w którym konieczność troski o siebie wpisuje się w projekt polityczny. I tu wreszcie pojawia się pytanie: **czym jest owo Siebie, o które trzeba się zatroszczyć**. Kluczowe jest to, że problem, który stawia Sokrates nie brzmi: powinienes zajmować się sobą, jesteś człowiekiem, więc spytajmy, czym jest człowiek; albo: musisz troszczyć się o duszę, jaką więc substancją jest dusza. Nie, Sokrates stawia to pytanie dużo bardziej precyzyjnie: masz zająć się samym sobą, czym jednak jest owo „samym sobą” (*auto to auto*). Nie chodzi więc o naturę człowieka albo duszy, ale dokładnie o to, co współcześnie nazywa się podmiotem, a więc **czym jest ów punkt, ku któremu zwraca się refleksyjne i przemyślane działanie, działanie, w którym jednostka jest samoświadoma?** Troszczyć trzeba się o siebie jako o „podmiot” różnych stosunków – podmiot używający na-

rzędzi, podmiot używający własnego ciała, podmiot relacji z innymi, a także podmiot stosunku do samego siebie.

I o to tu właśnie chodzi – zdaniem Foucaulta Starożytni odkryli, że podmiot, my sami, jesteśmy w gruncie rzeczy relacją, naszą relacją do rzeczy i ludzi. Ale co ważniejsze jesteśmy też samoświadomi, czyli możemy nawiązywać **relację z samym Sobą**. To zaś, że przynajmniej **docelowo, możemy w pełni kontrolować tę jedną jedyną relację**, jaką jest stosunek nas do Siebie samych, bo jesteśmy zarówno podmiotem, jak i przedmiotem tej relacji, daje nam **wolność, niezależność, autonomię**. Jeśli będziemy czujni wobec samych siebie, jeśli będziemy kontrolować nasz stosunek do samych siebie, to będziemy też mieć kontrolę nad relacjami, w jakie wchodzimy ze światem i innymi. Pierwszeństwo stosunku do siebie pozwala też osiągnąć niezależność w ramach wszystkich innych relacji, których zasięg ogranicza, bo wiemy, że ostatecznie samosterownym podmiotem tych relacji jesteśmy tylko dzięki temu, że jesteśmy samoświadomi, czyli, że potrafimy zwrócić się ku sobie, zastanowić się na przykład, jak ten konkretny ktoś lub coś wpływa na mnie, jaki mam do niego stosunek itd. Dlatego na przykład **kogoś, kto faktycznie troszczy się o Siebie nie zdefiniuje nigdy rola społeczna albo pogoń za pieniędzmi, bo pamięta, że jedyną rzeczą, jaką naprawdę może kierować jest on sam**. Ale żeby osiągnąć takie **nieuwarunkowanie i samocelowość** – można ten stan opisywać w kategoriach pełnego i całkowitego posiadania siebie samego – potrzebna jest długa i bolesna praca nad Sobą Samym. Tak to wygląda u Starożytnych – **warto być sobą**, ale nie chodzi tu o jakieś egoistyczne poszukiwanie autentycznego „ja” albo o poszukiwanie utraconej prawdy „Ja” poza społeczeństwem, tylko o napiętą czujność i kontrolę nad Sobą.

W A R S Z T A T Y

MG: Mamy nadzieję, że warsztaty przyjmą formę dyskusji. Zajmiemy się dwoma przypadkami, tj. przypadkiem Andersa Breivika i Adolfa Eichmanna. Przedstawię wprowadzenie do tego tematu, które opre,

inaczej niż Janek podążający tropem Theweleita, na tekście Hannah Arendt *Eichmann w Jerozolimie*. Wydaje się, że ujęcie problemu z tych dwóch perspektyw może być całkiem ciekawe.

Zacznijmy jednak od chwili namysłu nad tym, dlaczego w ogóle warto podejmować problem analizy postaw morderców czy zbrodniarzy. Wydaje się, że większość z nas w obliczu wielokrotnego morderstwa czy ludobójstwa, woli obrać strategię bazującą na wypieraniu i zaprzeczaniu, że problem w ogóle istnieje. Skandal zabójstwa, szok wywołany świadomością dokonanej ogromnej zbrodni sprawia, że u przynajmniej części z nas rozum się zawiesza. Zgodnie z tym najłatwiej w odniesieniu do zbrodniarza uznać, że mamy do czynienia z wariatem. A skoro to wariat, to nie ma sensu się nad tym zastanawiać. Należy go odizolować; sprawić, żeby już nigdy nie został włączony do społeczeństwa, dzięki czemu my będziemy mogli oddać się iluzji poczucia bezpieczeństwa. Są jednak autorzy, którzy spoglądają na takie przypadki pokazując nam, że osoby robiące takie rzeczy nie są od nas i naszego życia tak odległe, jak nam się zdaje. W analizach tego rodzaju chodzi, rzecz jasna, o to, żeby dać nam do myślenia o nas samych.

Książka, o której opowiem to *Eichmann w Jerozolimie*. Podtytuł do tej książki to *Rzecz o banalności zła*. Eichmann był zbrodniarzem nazistowskim, jedną z postaci zaangażowanych w organizację tzw. ostatecznego rozwiązania. Odpowiedzialny był za organizację transportu Żydów najpierw z terenów Trzeciej Rzeszy poza jej granice. Potem, tj. od 1942 roku, za transport Żydów do obozów koncentracyjnych. Poza tym Eichmann odpowiedzialny był za kontakty ze społecznościami żydowskimi. Innymi słowy, jego zadanie polegało na tym, aby nawiązać kontakty ze społecznościami żydowskimi w różnych miastach oraz ustalić warunki ich relokacji, a następnie zorganizować całe przedsięwzięcie. Twierdził, że nigdy bezpośrednio nikogo nie zabił i nawet jeżeli nie była to prawda, to z pewnością jego obowiązki zawodowe faktycznie nie obejmowały bezpośredniego uczestnictwa w mordowaniu Żydów. Po wojnie udaje mu się zbiec do Argentyny. W 1960 roku izraelskie służby specjalne łamiąc prawo międzynarodowe, porywają Eichmanna i wywożą go do Izraela, gdzie ma miejsce proces. Oskarża się go o popełnienie zbrodni przeciwko narodowi żydowskiemu. Eichmann zostaje uznany za winnego i skazany na karę śmierci. Proces ten

stał się wydarzeniem medialnym w tamtych czasach – reporterzy z całego świata przyjechali wówczas do Izraela. Jedną z reporterek była Hannah Arendt, która pod wpływem tego procesu napisała wspomnianą książkę. Arendt nie była dziennikarką, ale profesorką mieszkającą w USA. Sama była Żydówką, urodzoną w Niemczech, która, po dojściu Hitlera do władzy, musiała stamtąd uciekać. Napisała kilka ważnych książek. *Eichmann w Jerozolimie* jest z pewnością jedną z nich. Jeżeli ktoś z was interesuje się tematem, to warto przeczytać. Poza wszystkim wiele późniejszych analiz, nawet jeżeli krytycznie, odnosi się do tej właśnie pozycji. Tekst zawiera kilka mocnych i kontrowersyjnych jak na tamte czasy twierdzeń.

W odniesieniu do postaci Eichmanna to pierwsza obserwacja Arendt jest taka, że nie jest on typem zabójcy czy zbrodniarza. Myśląc o postaci tego rodzaju, tj. o zbrodniarzu-naziście wyobrażamy sobie raczej człowieka pałającego nienawiścią, pogardą, kogoś, kto na pierwszy rzut oka sprawiałby wrażenie sadysty. Natomiast Arendt zobaczyła w Eichmannie człowieka miernego i biernego takiego, który nie wyróżnia się niczym szczególnym. Arendt trudno jest ukryć lekceważenie do tego człowieka, który nie był ani inteligentny, ani odczytany (Eichmann nie zwykł czytać książek, a jedynie krótkie artykuły w prasie) i miał problemy z formułowaniem wypowiedzi. Jak zauważa, Eichmann nie ma zbyt wysokiej świadomości użytkownika języka, przez co niejednokrotnie popada w śmieszność. Ma też tendencję do tego, żeby formułować wypowiedzi w formie sloganów, pustych haseł. Eichmann popada także w sprzeczności, których wyraźnie nie dostrzega. Z jednej strony twierdzi, że ceni kulturę żydowską i samych Żydów, a nawet, że jego praca straciła sens, kiedy zaczęto wprowadzać w życie plan ostatecznego rozwiązania, bowiem, jak twierdził, pragnął pomóc Żydom w znalezieniu miejsca na ziemi, gdzie mogliby się czuć bezpiecznie.

JS: Eichmann był zaangażowany w tworzenie planów wywiezienia Żydów na Madagaskar. Wydaje się, że święcie wierzył w to, że pomysł ten jest możliwy do zrealizowania. Jednak i tu możemy dostrzec nieśpójność, ponieważ już w Argentynie udzielał wywiadów radiowych, których nagrania się zachowały. Twierdził w nich, że Madagaskar nie nadawał się jako miejsce do życia.

MG: Właśnie. Jedna ze sprzeczności dotyczyła projektu związanego z Madagaskarem, w który był mocno zaangażowany. Inna dotyczyła twierdzenia, że był niezadowolony z wprowadzenia w życie programu ostatecznego rozwiązania. Eichmann twierdził wręcz, że stracił całą przyjemność z pracy. Jednocześnie wciąż chwalił się własną skutecznością w zakresie organizowania transportów do obozów zagłady. Upajał się statystykami potwierdzającymi, jak dużo osób udało mu się przetransportować, podkreślając trudne warunki pracy. Żałował wręcz, że nie udało mu się wszystkich Żydów europejskich objąć planem ostatecznego rozwiązania. Wypowiedzi tego rodzaju pojawiały się nawet w trakcie rozprawy. Eichmann wyraźnie nie uświadamiał sobie tych sprzeczności. Właśnie w tym Arendt upatrywała źródeł zła, które, jak twierdziła, było banalne. W jej przekonaniu, Eichmann wcale nie był człowiekiem, który nienawidził Żydów, a tylko na potrzeby procesu próbował się miarkować, stąd sprzeczności w jego wypowiedziach. Było raczej tak, że on sam był **człowiekiem niespójnym**, co przejawiało się w tym, że przy różnych okazjach wyrzucał z siebie rozmaite narracje, które sobie przeczyły. Zło Eichmanna polegało na tym, że nigdy nie podjął próby uświadomienia sobie tego faktu i poddania się procesowi uspoijniania poprzez refleksję. Czyli w pewnym momencie swojego życia Eichmann miał pewne kontakty z Żydami, które były całkiem poprawne i dla niego samego owocne. W ramach tych kontaktów wytworzyła się w nim narracja akceptująca i wręcz wspierająca Żydów. Z kolei w innym obszarze Eichmann był służbistą, który starał się najlepiej jak umiał, wykonywać swoje obowiązki. Ponieważ był mierny, świadomość, że w czymś był dobry, sprawiała mu dużą przyjemność i satysfakcję. To była kolejna narracja, współwystępująca z poprzednią.

Jedyny moment w trakcie procesu, kiedy pojawia się u Eichmanna cień refleksji, ma miejsce, kiedy powołuje się na Kanta, co samo w sobie wydaje się kuriozalne. Kant w odniesieniu do etyki twierdził, że powinnością człowieka jest uzgodnienie swojej woli z prawem powszechnym. Prawo powszechne to rozumność, która określa zakres wolności każdej jednostki możliwej do pogodzenia z analogiczną wolnością każdej innej jednostki. Rozumność ta wyrażona w imperatywie kategorycznym stwierdza, że należy postępować tak, jak gdyby maksy-

ma naszego postępowania miała się stać prawem wszystkich. Czyli np. wedle Kanta nie powinniśmy kraść, bo nie możemy rozumnie pragnąć, żeby w społeczeństwie kradzież była normą zachowania. Co się dzieje, jeżeli prawo powszechne nie będzie zgodne z prawem stanowionym? Kant zaleca posłuszeństwo względem prawa stanowionego, uznając za rozsądną dbałość o zachowanie porządku prawnego, nawet za pewną cenę. Dla człowieka rozsądnego oznacza to jednak niejaką frustrację oraz powinność czynienia tzw. publicznego użytku z rozumu, czyli publicznego zajmowania stanowiska na rzecz zmiany prawa. Jednak bez prawa do jawnego buntu. Dla Kanta moralność jest autonomią, czyli niezależnością. Każdy poprzez pracę intelektualną może uświadomić sobie powinność moralną. Zarazem moralność, zgodnie z tym przekonaniem nie ma nic wspólnego z posłuszeństwem względem zewnętrznych praw i powinności. Eichmann dokonał zadziwiającej i symptomatycznej zmiany w odniesieniu do stanowiska Kanta. Uznał bowiem, że jego obowiązkiem jest uspołnić swoją wolę z wolą prawodawcy, czyli Führera. Zrezygnował tym samym z autonomii. Zgodnie z tak rozumianą powinnością, Eichmann potrafił pod koniec wojny dalej realizować plan ostatecznego rozwiązania także wtedy, kiedy próbowano zatrzymać ten proces z powodów czysto pragmatycznych. Sądził, że jego powinność i uczciwość wymaga dochowania wierności prawu i nakazom nakreślonym przez Hitlera. Zatem jego godność jako człowieka zależała od tego, czy dochowa on wierności obowiązkowi eksterminacji Żydów. I nie miało dla niego znaczenia, jaki prywatnie ma stosunek do Żydów.

JS: Charakterystyczne jest to, że on w odróżnieniu od innych wysoko postawionych nazistów, zwłaszcza pod koniec wojny, kiedy to się wszystko sypało, nie brał łapówek ani nie próbował zawłaszczyć mienia żydowskiego. Inna rzecz, którą można w tym miejscu dodać to, że faktycznie zgodnie z doktryną prawną, którą ustanowiono w Trzeciej Rzeszy, wola Hitlera była podstawą i źródłem prawa. Zatem z legalistycznego punktu widzenia Eichmann miał rację. Według Arendt jego błąd polega na tym, że autonomia moralna, że bycie sobą, wcale nie polega na podporządkowaniu się zewnętrznemu prawu tylko na podporządkowaniu się prawu rozumu, czyli przestrzeganiu prawa, które sobie autonomicznie ustanowimy.

MG: Czyli nie ma moralności według Arendt i Kanta bez odwagi do samodzielnego myślenia. Natomiast błędem Eichmanna było to, że zrezygnował z myślenia na rzecz dostosowywania się do zewnętrznych okoliczności. Czyli cały jego nie za duży intelekt był przez niego użytkowany do tego, żeby w istocie nie myśleć, tylko działać zgodnie z tym, co zewnętrzne. Banalność zła wedle Arendt polega nie na tym, że człowiek nie zna norm moralnych, tylko na tym, że nie myśli, że brak mu autorefleksji. Moralność polega na pewnym sposobie użytkowania myślenia i żaden kodeks etyczny nie może zastąpić tej aktywności. Arendt to przekonanie rozwinęła w bardziej uporządkowanej i filozoficznej formie w pracy *Myślenie*. Twierdzi tam, że myślenie jest aktywnością karmiącą się różnicą. Myśląc stajemy się więcej niż jedną osobą, dzięki czemu wytwarza się relacja między mną a mną. W związku z tym pojawia się dialog wewnętrzny. Zatem w tej perspektywie tożsamość wcale nie polega na tym, że jesteśmy jedną, ściśle określoną i niejako zdefiniowaną jednostką. Podmiotowość polega na tym, że występuje dynamiczna relacja w nas samych. Wedle Arendt dwa czynniki generują efekt w postaci moralnego zachowania, które ściśle związane są z aktem myślenia. Jej inspiracją jest postać Sokratesa ujęta we wczesnych, aporetycznych dialogach Platona. Po pierwsze, myślenie ma charakter destrukcyjny. Rzecz w tym, że myślenie jest związane z namiętym poszukiwaniem odpowiedzi na pytania dotyczące wartości i pojęć ogólnych, takich jak dobro, prawda czy sprawiedliwość. Jednak myśl odpowiednio poprowadzona odkrywa, że nie jesteśmy w stanie podać definicji tych pojęć. Zatem myślenie stymuluje poszukiwanie, ale nie daje nam spełnienia. Dlatego według niej osoba faktycznie myśląca, nigdy nie będzie fanatykiem, bo nie będzie zdolna bezkrytycznie się czemuś oddać. Myślenie oznacza zaprzestanie działania – myśląc na moment wychodzimy z codzienności i właściwemu mu krzątaniu się i wkraczamy w sferę bezczasu. W sferze tej, a więc w przestrzeni, w której myśl jest spuszczone z łańcucha, mierzymy się z wątpliwościami, alternatywami. Myśl generuje dystans w tym ujęciu. Po drugie, z myśleniem wiąże się także praca nad tym, żeby siebie uspołnić. To jest właśnie praca a nie stan faktyczny. Zwróćmy uwagę, że żyjemy w bardzo różnych przestrzeniach – zawodowych, towarzyskich, rodzinnych itd. – które wymagają od nas różnych ethosów, czyli

właściwych sposobów zachowania. Dla Arendt kluczową sprawą jest to, abyśmy próbowali uspołnić się wewnętrznie. Jak to działa? Wyobraźmy sobie, że w przestrzeni zawodowej czy szkolnej zaczęto by od nas wymagać zachowań, które stoją w sprzeczności z wyznawanymi przez nas zasadami czy wartościami. Myślenie oznacza, że musimy się względem tego ustosunkować, zrobić coś, żeby tej sprzeczności nie było. Zło Eichmanna polegało zatem m. in. na tym, że on nie podjął tego wysiłku. Nie wygospodarował w swoim świecie wewnętrznym przestrzeni, w której myślałby jako „ja”, czyli nie zbudował z samym sobą pewnej relacji wewnętrznej. Poszczególne osoby mają różny zakres czy też głębię świata wewnętrznego. Jest ona zależna właśnie od pracy nad jej zbudowaniem, która wynika z aktywności myślenia. Osoby pokroju Eichmanna, to nie są jednostki twórcze. One nie wygenerują idei ludobójstwa. Ale to właśnie od ich postawy zależy, czy tego typu zbrodnia będzie miała miejsce, ponieważ, nie myśląc, są w stanie wykonać każde polecenie i nie zadadzą sobie nawet pytania, czy to, co im każą robić, jest zgodne z tym, kim są czy z tym, kim chcieliby być. Jednostek twórczych lub z inicjatywą jest zawsze mniejszość i to od zgody większości zależy, co się stanie na poziomie społecznym.

W *Eichmannie w Jerozolimie* Arendt zrobiła przegląd postaw w różnych społeczeństwach. Między innymi dlatego książka ta była tak kontrowersyjna. Argumentowała, że sukces realizacji planu transportu Żydów zależał od postawy większości społeczeństwa. Przykładem pozytywnym może tu być postawa Duńczyków, którzy sabotowali próby oddzielenia społeczności żydowskiej od pozostałych mieszkańców. Na nakaz noszenia opasek przez Żydów, Duńczycy zareagowali tym, że wszyscy zaczęli nosić opaski.

JS: Odnosząc uwagi dotyczące Eichmanna do tego, o czym była mowa wcześniej. Eichmannowi brakowało spójności siebie. Godzimy różne role, ethosy itp. w ten sposób, że np. nie dajemy się określić przez jedną z ról. Marek Aureliusz przez cały czas powtarzał sobie: pamiętaj, abyś się nie scesarzył, bo określa cię nie to, że jesteś cesarzem, ale twój stosunek do siebie. Czyli Eichmann z tej perspektywy był jednostką nie do końca zbudowaną, źle skonstruowaną. Nie zatroszczył się o siebie. Ale być może dlatego był normalny w tym znaczeniu, że być może większość ludzi tak ma. Dlatego może dojść do zbrodni, bo jak zapa-

nuje reżim totalitarny, to ci ludzie nie będą stawiali oporu, a raczej się w tą nową rzeczywistość wpiszą.

Czy to wytłumaczenie, które przedstawia Arendt, Państwa przekonuje? W końcu można tu dostrzec pewne słabości. Czy ci, którzy tworzyli wierchuszkę, czyli Hitler, Himmler i inni, byli podobni do Eichmanna, czy też oni byli prawdziwymi zbrodniarzami. Jeżeli tak, to może powinniśmy zająć się ich przypadkami?

Karolina: Wydaje się, że oni czuli się trybikami w tej całej maszynie – myśleli zbiorowo. Nie byli świadomi, że dokonują zbrodni, dlatego że czynili tylko małą część i nie pozwolili sobie dostrzec całości i wziąć za nią odpowiedzialność.

JS: Ale Eichmann wiedział, co się dzieje, chociaż zarazem twierdził, że był ledwie trybikiem. Był też dość wysoko postawiony w strukturze kierownictwa aparatu władzy. Jego strategia obronna na tym się opierała, że, co prawda, wiedział, że współuczestniczy w zbrodni, ale nie jest winny, bo wykonywał rozkazy, zgodnie z obowiązującym prawem. Odpowiadając na zarzuty stwierdził, że „nie jest winny w *sensie oskarżenia*”. Posunął się nawet do tego, żeby wyrazić żal za to, do czego doprowadził antysemityzm. Niemniej nie był gotowy uznać się za współodpowiedzialnego za zbrodnie reżimu nazistowskiego.

Uczestniczka: Wydaje się, że to jest dość oczywista linia obrony. Ludzie niejako automatycznie przyjęliby taką linię obrony.

Śpiewaczka: On postąpiłby tak samo nawet gdyby jego system wartości, którego z resztą nie rozważał, był inny. Był otoczony takimi a nie innymi ludźmi i dlatego stał się zbrodniarzem. Gdyby jego środowisko było pokojowe, to nie dokonałby zbrodni. Myślę, że ze względu na to, jakie miał myślenie albo jego brak, podporządkowałby się każdemu. Faktycznie powiązałabym to z problemem natury psychologicznej, że nie jesteśmy w stanie przeanalizować siebie i otoczenia.

Mira: A propos tej sprzeczności, myślę że on mógł faktycznie lubić Żydów i zarazem być zadowolonym ze swojej pracy, tzn. z tego, że ją dobrze wykonywał, szczególnie że jego obowiązki wymagały dużych umiejętności logistycznych i dotyczących zarządzania ludźmi. Myślę także, że mogła przeważać u niego duma z pracy nad świadomością, że doprowadziła do śmierci tak wielu ludzi.

Śpiewaczka: Mógł przeanalizować sytuację i dojść do przekonania, że ma takie umiejętności, że właśnie ta praca była wręcz pewnym dobrem.

Uczestniczka: Myślę, że Eichmann nie zdawał sobie sprawy z konsekwencji swoich czynów, dlatego że w pewnym momencie nie zbudował własnego zdania, tylko podążał za zdaniem Hitlera.

MG: Jeżeli chodzi o świadomość konsekwencji, to w tym sensie wiedział, że w ramach swoich obowiązków musiał robić inspekcje w obozach koncentracyjnych, gdzie obserwował praktykę mordowania.

JS: O wprowadzeniu planu zwanego „Endlösung der Judenfrage”, „Ostatecznym rozwiązaniem...” zdecydowano w konkretnym momencie, na konferencji w Wannsee, 20 stycznia 1942. Eichmann został zaproszony na tą konferencję. Uczestniczył w niej. Co prawda, jedyna zachowana kopia protokołów tej konferencji jest bardzo niekompletna i eufemistyczna, bo tak działała ta maszyna, natomiast wiadomo, że to jest ten moment, kiedy decyzja została podjęta, tzn. żeby już nie wysiedlać, tylko mordować Żydów. Eichmann tam był. Nie musiał się więc niczego domyślać, był poinformowany, jakie są plany i uczestniczył w ich realizacji.

MG: A także, jak już mówiłam, oglądał proces eksterminacji Żydów w obozach, co jak wyznał, źle znosił.

Animalia: Zakłada się tu, że gdyby Eichmann nawiązał dialog wewnętrzny, to automatycznie by się na taką zbrodnię nie zgodził. A być może ludzie dążący do zbrodni, właśnie dokonali takiego dialogu i doszli do przekonania, że należy podjąć działania dążące do eksterminacji Żydów.

JS: To jest bardzo słuszna hipoteza. Sądzę, że tak właśnie mogło być.

Kazimierz: On nie był niesprawny umysłowo i w pewien sposób odpowiada za to, co robił. Jednak nie oddał się też refleksji i poddał innym osobom, które miały na niego duży wpływ. Czyli to nie jest tak, że w ogóle nie odpowiada za swoje działania, ale inni także odpowiadają.

MG: Chciałabym poruszyć jeszcze jedną kwestię zanim przejdziemy do omówienia postaci Breivika. Wydaje się, że Arendt najbardziej

poruszyło ostatnie przemówienie Eichmanna, zanim wykonano karę śmierci. Eichmann jest wyraźnie zdziwiony i ma poczucie krzywdy wynikające z tego, że, jak stwierdził, zawierzył sądowi i był mu posłuszny w trakcie całego procesu. Wprost mówił o tym, że skazuje się go za posłuszeństwo rozkazom, a przecież posłuszeństwo jest zaletą. To przywódcy nazistowscy nadużyli jego zalet. Eichmann w swoim własnym przekonaniu został ofiarą oszustwa. Z punktu widzenia Arendt zadziwiające jest to, że człowiek ten zdecydował się zredukować samego siebie do roli trybiku. Wszyscy musimy być w pewnych okolicznościach posłuszni, tzn. musimy stosować się do pewnych zasad, ale, czym innym jest zgodzić się na pewne zasady i mieć świadomość i dystans do obowiązujących reguł, a czym innym się z nimi utożsamiać redukując się do roli bezmyślnego wykonawcy cudzej woli. Eichmann zdawał się twierdzić, że przecież był grzeczny, tzn. posłuszny, więc jak można go karać?

JS: Poznaliśmy właśnie linię obrony Eichmanna. Sądzę, że trzeba sobie po prostu postawić pytanie, czy państwo to kupują? Arendt uwierzyła w linię obrony Eichmanna i poddała ją krytyce twierdząc, że zło polega na tym, że można zgodzić się na bycie trybikiem w maszynie. Pytanie jest jednak takie, czy państwo wierzą, że Eichmann wierzy w to, co mówi, jak to uznała Arendt? Czy naprawdę skłonni są państwo wierzyć, że Eichmann nie był antysemitą? Czy może raczej wszystko, co mówił w tym względzie, to były tylko wykręty, swoista maska, którą przybierał na potrzeby procesu?

KubaD: Jestem w stanie uwierzyć, że on nie był antysemitą. Uważam, że to jest do pogodzenia z podejmowanymi przez niego działaniami.

JS: To jest możliwe do pogodzenia.

Uczestnik: Czy gdyby plan się powiódł, to on przyjąłby na siebie całą chwałę?

JS: Na pewno przyjąłby całą chwałę. Kiedy ucieka do Argentyny, to tam się prawie nie ukrywa. To jest jasne, że Mosad mógłby go zgarnąć dużo wcześniej. A dlaczego tam się nie ukrywał? Bo on się tam okropnie nudził. Jak słucha się tych jego wywiadów, to wynika z nich, że on znów chciał być kimś. W Argentynie musiał ciężko pracować fizycznie i aż się

rwał do tego, żeby znów wejść w rolę oficera. Na procesie jest spokojny i wyprostowany, wręcz zadowolony i uśmiechnięty. Znów mógł być kimś i opowiadać o tym. Wydaje się, że jest w tym coś narcystycznego.

Śpiewaczka: Chciałabym wrócić do ostatnich słów Eichmann, w których stwierdził, że się czuje pokrzywdzony. Ale czy to jest cytat z tego, co on mówił czy raczej parafraza?

MG: Arendt zrekonstruowała jego wypowiedź.

Śpiewaczka: Być może on celowo wybrał taką maskę po to, żeby to mu ułatwiło usprawiedliwienie się.

Mira: Wydaje mi się, że nie możemy pomijać faktu, że on ze swojej pracy miał faktycznie dużo korzyści. To mogło przeważać nad jego etyką. Z ludźmi dzieje się tak bardzo często. Szczególnie kiedy w grę wchodzi duże pieniądze. Myślę, że to mogło przeważać w nim nad sympatią dla Żydów.

JS: Wydaje mi się, że kluczowe tu jest pytanie, czy on świadomie wymyślił taką linię obrony, tzn. czy uważamy, że on na procesie wierzy w to, co mówi, czy też udaje.

Uczestnik: Wydaje mi się, że on w tej Argentynie mógł się nudzić, bo brakowało mu władzy ponad sobą.

MG: Z pewnością. Nawet w pewnym momencie mówi, że brakowało mu organizacji, że doskwierało mu to, że był sam.

JS: Poza tym nie czuł się częścią niczego ważnego.

Karolina: Jak dziecko, któremu nagle zabrakło ojca, któremu mógłby być posłuszny.

JS: Jeżeli chodzi o tę uwagę, że to korzyści materialne mogły pchnąć Eichmanna i wielu innych do działania niezgodnego z wartościami, to trzeba pamiętać, że nigdy nie przyjął łapówki, więc tego rodzaju korzyści nie były dla niego najważniejsze. Natomiast Eichmann bardzo pragnął awansu. To było jego marzenie.

Kazimierz: On bardzo był zależny psychicznie od tych organizacji.

JS: Chciałbym zwrócić uwagę, że mniej jest chyba interesujące zagadnienie, czy był odpowiedzialny za swoje czyny, bo przecież chyba nie

zamierzamy go teraz uniewinniać, ale raczej typ psychologiczny, który reprezentował. Ponieważ interesuje nas, czy warto być sobą i jak być sobą, żeby nie zostać Eichmannem czy Breivikiem.

Śpiewaczka: Wydaje mi się, że na miejscu Eichmanna również przyjąłbym taką strategię, gdyż wydaje się ona najbardziej sensowna. Najłatwiej zrobić z siebie trybik, najłatwiej się wtedy bronić. Poza tym, w trakcie wojny, mógłby być dumny z siebie, ponieważ mógł uważać siebie za niezwykle ważny trybik. Gdyby naziści wygrali, to dużo by na tym zyskał. A gdyby przegrali, mógł się usprawiedliwiać tym, że tylko wykonywał rozkazy. To przeczy trochę temu, że nie myślał.

MG: Sądzę, że myślenie strategiczne nie było mu obce. Eichmann był bardzo rozczarowany planem wprowadzenia ostatecznego rozwiązania w życie, gdyż po jego dokonaniu straciłby pracę, a na pewno szansę na awans.

JS: On wielokrotnie wyraża żal, że przez ten charakter swojej pracy nie może wyżej awansować. Ale co to jest za postać, dla której najważniejszy jest awans? Właśnie nie korzyści materialne, ale możliwość awansowania w organizacji. Chociaż, dodajmy, Eichmann nie chciał awansować aż do najwyższych pozycji, a jedynie zbliżyć się do ucieleśnienia władzy w postaci Führera.

Co do lubienia i nielubienia Żydów, to wielu nazistów czuło zarażeniem wstręt i podziw do Żydów, jako do wybitnego narodu, „narodu wybranego”. Przecież dokładnie tego naziści chcieli dla Niemiec. Oczywiście niewielu posunęło się do tego, żeby próbować nauczyć się języka Żydów, jak zrobił to Eichmann.

No to teraz inny przykład masowego mordercy mordującego w imię jakiejś idei i jako przedstawiciel organizacji. Anders Breivik. W lipcu 2011 roku umieszcza samochód-pułapkę pod biurem premiera Norwegii. W jej wybuchu ginie 8 osób. Tymczasem Breivik, w przebraniu policjanta, jedzie na wyspę Utøya, gdzie odbywa się zjazd organizacji młodzieżowej Norweskiej Partii Pracy. Tam urządza sobie mniej więcej godzinne polowanie, wyżywa się. W ciągu tej godzinnej strzelaniny udaje mu się zabić 69 osób, a zranić 110, z czego 55 ciężko. Gdy kogoś trafił, wznosił okrzyki radości. Albo inne zeznanie, złożone przez

młodego mężczyznę imieniem Khalid. Słyszał on Breivika wołającego miłym głosem: „Tu policja. Jest tam ktoś? Chcę wam jedynie pomóc”. Chwilę później słyszy wołanie dziewczyny: „Jest pan pewien, że jest z policji?”. Dziewczyna, ma 14 lat, wychodzi. Breivik unosi duży pistolet i strzela do niej. Dziewczyna upada, on do niej podchodzi i raz jeszcze strzela jej w głowę. Następnie patrzy na grupkę, w której znajduje się Khalid i uśmiecha do nich, jakby chciał powiedzieć: teraz kolej na was. Policji oddaje się bez oporu. Dlaczego to zrobił? To Breivik wyjaśnia przed sądem, a wcześniej wyklada swoje racje w zamieszczonym w Internecie 1500-stronicowym manifestie. Otóż Breivik należy do Zakonu Rycerzy Templariuszy – organizacji szczątkowej, składającej się z grupki głównie Brytyjczyków, mających kontakt głównie przez Internet, ale faktycznie istniejącej – organizacji powołanej, by walczyć z „kulturowym marksizmem”, ideologią, która – zdaniem Breivika – odpowiedzialna jest za feminizm, multikulturalizm, rozprzestrzenianie się islamu w Europie. Breivik broni europejskiego chrześcijaństwa, a także czystości narodu Norweskiego. Kiedy władzę w Europie przejmą Rycerze Templariusze, on zostanie regentem Norwegii. Zajmować się będzie między innym grupowaniem Norwegów w rezerwach i kontrolowaniem ich rozmnażania w celu odbudowania odpowiednio czystej rasowo populacji. Wcześniej trzeba jednak pokonać zdrajców, który Breivik drobniawo podzielił na klasy A, B i C. Ci, których udało mu się dorwać na wyspie Utøya należeli, jak sam twierdzi, w większości do klasy C, ale to nie ma znaczenia. I tak byli winni. I jaką tu postawić diagnozę, komuś kto z przyjemnością, uśmiechem i bez żadnych wyrzutów sumienia zabija 69 młodych ludzi, czasem wręcz dzieci? Skąd ta przyjemność i ten uśmiech? Jaki związek mają on z ideologią Breivika tak przecież dla niego ważna skoro pracował na 1500-stronicowym manifestem?

* * *

Klaus Theweleit, niemiecki socjolog, historyk i pisarz odwołujący się często do psychoanalizy, widzi faszyzm jako coś, co nie ogranicza się do Niemiec pod rządami Nazistów². Jest to raczej pewną tenden-

² Zob. Klaus Theweleit, *Męskie fantazje*, przeł. M. Falkowski, M. Herer, PWN, Warszawa 2015, a także Klaus Theweleit, *Śmiech morderców. Breivik i inni*, przeł. P. Stronciwilk, PWN, Warszawa 2016.

cję obecną we wszystkich ludziach nowoczesnych, szczególnie jednak w mężczyznach. Bada ich typ psycho-fizyczny. Pyta o psychogram przyjemności zabijania. Nazywa ten typ mężczyzną-żołnierzem. Jedynymi, którzy być może wolni są o tej tendencji do stania się mężczyzną-żołnierzem są schizofrenicy. Czego boją się mężczyźni-żołnierze? No cóż, przede wszystkim boją się kobiet. Ale chodzi raczej o to, co kobiety dla nich reprezentują, a reprezentują niekontrolowane przepływy pragnienia. Mężczyzna-żołnierz wytwarza sobie ciało pancerz, który funkcjonuje jako zaporę przed niekontrolowaną przyjemnością, która mogłaby go przytłoczyć, sprawić, że straciłby nad sobą kontrolę.

Uczestnik: Mam do czynienia z psycholem.

JS: Może i z psycholem. Ale czy Breivik był psycholem, a Eichmann już nie? Co by to miało znaczyć? I czy idąc dalej wszyscy zbrodniarze nazistowscy byli psychopatami i gdyby znaleźli się odpowiednio wcześniej pod opieką lekarzy, to nie skończyliby jako masowi mordercy?

Kazimierz: Moim zdaniem interwencja lekarzy specjalistów nie byłaby tu wskazana, ponieważ nie wiadomo, np. na podstawie jakich kryteriów orzekaliby o niepoczytalności Breivika?

JS: Ostatecznie Breivik został zgodnie ze swoim życzeniem zaklasyfikowany jako poczytalny.

Kazimierz: Ale na początku próbowano zrobić z niego osobę niepoczytalną.

JS: Tak i to go bardzo śmieszyło.

Kazimierz: Ale to pokazuję, że jak człowiek zachowuje się w sposób, który trudno zrozumieć, bo np. uśmiecha się w takiej sytuacji albo pokazuje przerażające gesty, inni mają tendencję do tego, aby traktować go jako niepoczytalnego.

JS: Zresztą nawet gdyby uznać go za niepoczytalnego, to co by to znaczyło?

Karolina: Znaczyłoby, że dostałby inny, mniejszy wyrok.

JS: Tak. Nie byłoby to z korzyścią dla nas o tyle, że nic by nam ta odpowiedź nie dała. Dopóki nie odpowiedzielibyśmy sobie na pytania: jakiego rodzaju jest to wariat oraz dlaczego ich jest tak dużo? Dzięki

temu moglibyśmy zastanowić się nad tym, skąd w naszych społeczeństwach biorą się tacy ludzie, dlaczego się aktywizują, a dzięki odpowiedziom na te pytania, moglibyśmy starać się „leczyć” tę naszą chorobę, to „psychologstwo” naszych społeczeństw.

Logisław: Jest taka książka „Przygody Adolfa H.”, która jest o Hitlerze. Ta książka pokazuje dwie różne ścieżki możliwego rozwoju Hitlera w wersji znanej oraz, gdyby dostał się na Akademię Sztuk Pięknych. Dużo ludzi uważa, że gdyby udało mu się dostać na akademię i zostałby artystą, nie doszłoby do tego wszystkiego.

Karolina: Zdaje się, że dostał na egzaminie na Akademię ocenę niedostateczną, ponieważ nie był w stanie namalować człowieka.

JS: W tym, co powiedzieliście, są takie dwie częste diagnozy, które można odnieść do osób pokroju Hitlera. Mówi się, że oni mają jakąś niską ocenę samych siebie, więc działania podejmowane przez nich, nakierowane są na kompensację tego braku. Druga rzecz odnosi się do uznania ich za psychopatów, tzn. osób, które nie mają empatii. Rozumiem, że pani sugerowała, że to, że Hitler nie potrafił narysować człowieka, świadczyło o jego braku empatii, o niezdolności do wczucia się w inną osobę.

Karolina: Być może tak.

JS: Nie wiem jednak, czy ta perspektywa jest przekonująca.

Śpiewaczka: Jeszcze chciałam zapytać o porównanie Eichmanna do Breivika. Czy zestawienie tych dwóch postaci jest celowe?

JS: Jest celowe o tyle, że zastanawiamy się nad tym, co to znaczy być normalnym, a co nienormalnym. Poza tym chcielibyśmy przeanalizować tezę Arendt, że Eichmann był jakąś jednostką źle wybudowaną, nieautorefleksyjną; jednostką, która nie wykonała niezbędnej pracy nad samą sobą. I chcemy zapytać, czy tak samo jest z Breivikiem. Czy tak samo można wyjaśnić, dlaczego ludzie wyjeżdżają do państwa islamskiego, dlaczego dokonują zamachów bombowych itd.? A szerzej, zastanawiamy się, czy odpowiedź Arendt dostarcza nam narzędzi, dzięki którym uda nam się uniknąć stania się Eichmannami albo Breivikami.

Śpiewaczka: Być może zatem Eichmannowi przyjemność sprawiało samo bycie częścią maszyny, a w przypadku Breivika chodziło o walkę o ideę. Eichmann w końcu dystansował się od nazizmu, gdyż twierdził, że cenił Żydów.

JS: Z drugiej strony, u Breivika podobnie, jak u Eichmanna dostrzec można wyraźną potrzebę przynależności do jakiejś grupy, jakiejś organizacji.

Śpiewaczka: Być może zatem dla obu ważne było to, aby czuć się potrzebnymi.

JS: Wszystko to przy założeniu, że uwierzmy Eichmannowi, że faktycznie miał taki stosunek do Żydów, jak twierdził.

Mira: Wydaje mi się, że należy też zwrócić uwagę na to, że Eichmann wykonuje pracę, z której jest dumny, natomiast Breivik jest fanatykiem.

Logisław: Breivik robi to dla idei.

Mira: Popatrzmy na to z tej strony, że Eichmann w pewnym sensie realizuje się, bo wykonuje w sposób wydajny pewną pracę. Oczywiście wszystko to przy założeniu, że nie nienawidził Żydów. W przeciwieństwie do tego, Breivik wyraźnie wierzy w jakąś ideę.

JS: Nie traktujmy tej idei aż tak poważnie, to jest przecież pewien blok ideologiczny. Zwróćmy uwagę, że to niczego nie zmienia, jeżeli mamy do czynienia z antysemitą czy z islamofobem. Mamy różne bloki ideologiczne, które spełniają jakąś funkcję w konstrukcji osobowości człowieka. To jaka jest to idea, nie ma większego znaczenia.

Mira: Sądzę, że każdą ideę, w imię której ktoś zabija, trzeba traktować poważnie. Nikt nie zabija z błahych powodów.

JS: No jasne. Ale co to znaczy traktować Breivika poważnie? Czy to znaczy, że mamy brać na poważnie te 1500 stron jego manifestu? Przeczytać to i zastanowić się, czy nie ma w tym jednak odrobiny racji? Czy też może odwrotnie, potraktować go poważnie, to by znaczyło potraktować go jako poważny przypadek psychiatryczny?

Mira: Wydaje mi się, że Breivik działał z powodu frustracji. Poglądy radykalne są w społeczeństwie marginalizowane, nie są traktowane

poważnie, szczególnie takie poglądy, które mają wzniosły charakter mówiący o idealnej rasie, idealnym państwie itp. Takie rzeczy budzą raczej śmiech. Sądzę, że zabicie tylu osób w imię takiej idei jest raczej aktem desperacji wynikającej z pragnienia, aby wreszcie potraktować go na poważnie.

JS: No dobrze, ale przez to bardzo niebezpiecznie zbliżamy się do usprawiedliwienia Breivika.

Kaziemierz: Myślę, że te dwie postaci różnią się rodzajem osobowości. Zwróćmy uwagę, że każdy bronił się inaczej. Breivik wydaje nam się przejrzysty, bo sprawia wrażenie kogoś, kto dokładnie wie, czego chce, że jest świadomy tego, co robił. Natomiast Eichmann stawia się w roli trybika, który nie wiedział, co się dzieje.

JS: Oczywiście, że wiedział.

MG: Eichmann z emfazą opowiadał o działaniach podejmowanych w celu realizacji ostatecznego rozwiązania, Breivik z podobną rozkoszą opowiadał o realizacji planów swojej organizacji. Różnica jest taka, że w tym drugim przypadku to była tajna, zdecentralizowana organizacja, ale w tym wypadku to tylko wspierało jego przekonanie, podobne co u Eichmann, że przynależy do wybranych, którzy chcą zbawić wspólnotę, zmienić oblicze świata, więc mają pewną, śmiertelnie poważną misję do wykonania.

Kazimierz: Czyli ktoś taki jak Breivik nie mógł być sam, musiał przynależeć do jakiejś organizacji.

JS: Tak. Dla Theweleita Breivik bez organizacji – prawdziwej czy imaginowanej – wydaje się być niewyobrażalny.

MG: Zwróćmy uwagę, że mamy tu do czynienia osobami o nieco odmiennych strukturach. Eichmann lubi wykonywać rozkazy, mieć silnego przywódcę. Eichmann zdaje się odczuwać rozkosz z wypełnienia rozkazu. Breivik też czerpie rozkosz z realizacji celu, jakiegoś zadania, ale nie jest mu ono zadane przez jakąś osobę, tylko wynika z logiki pewnej idei. Mamy tu do czynienia z organizacjami o innej strukturze jednak.

JS: Niekoniecznie. Przecież to nie jest tak, że naziści czerpali przyjemność z realizacji idei, ale raczej z aktu mordowania. To jest udokumen-

owane w przypadku wielu ludobójstw. Tym morderstwom towarzyszy pewien rodzaj rozładowania, który przejawia się między innymi ekstatycznym śmiechem.

MG: Czyli według ciebie idea jest pretekstem do spełnienia jakim jest mord?

JS: Jest też jego wyrazem.

KubaD: Chciałbym to powiązać z ideą mimo wszystko. Uważam, że to jest kwestia perspektywy. Zbrodniarze mają zmienioną perspektywę, skrzywioną przez ideę, niejako przefiltrowaną. Przy czym realizację tej idei poprzez niszczenie zła postrzegają jako dobro. I odczuwają przyjemność z czynienia dobra.

JS: Czyli błąd moralny...

KubaD: Nie o to mi chodzi. Uważam, że każdy człowiek, który jest nacechowany ideologicznie postrzega świat w takich kategoriach, jakie ideologia mu oferuje. I jeżeli postrzega pewnych ludzi, zgodnie z kategoriami właściwymi ideologii, jako złych i zabijanie ich postrzega jako dobro, to przyjemność jaką odczuwa z zabijania, związana jest z przyjemnością jaką odczuwa z czynienia dobra.

JS: To jest racja. O tym trzeba pamiętać, że rzeczywiście tak jest, że w ramach tego typu ideologii ci, którzy są mordowani reprezentują zło, postrzegani są jako robactwo, które trzeba wytępić. Rozmawiałem z zawodową psycholożką kliniczną na temat tego, dlaczego Breivik się śmiał. Postawiła hipotezę, że fakt, że ofiary leżą martwe jest dla takich osób dowodem na to, że są słabsze, gorsze. Jest to zarazem radość z tego, że się okazało silniejszym, że się zwyciężyło. Tego typu ideologie mają to do siebie, że wpisane jest w nie to, że redukuje pewne grupy do takiego poziomu, że trzeba je wytępić, ponieważ odbiera im się status istot ludzkich. W tym sensie realizacja tego zadania może przynosić przyjemność.

KubaD: To jest kwestia medyczna.

JS: Tak. Breivik postrzega sam siebie jako lekarza.

Mira: Ja bym to jednak zróżnicowała, tzn. dążenie do dobra i chęć udowodnienia swojej wyższości. Przez to, że udowadnia się swoją wyż-

szość w takim sensie fizycznym dochodzi do sytuacji, w której udowadniasz wyższość swojej ideologii. Osoba, która przegrywa, nie umie udowodnić siły swojej ideologii.

JS: Myślę, że ma pani rację.

Śpiewaczka: Dochodzę do wniosku, że w obu przypadkach liczy się to, żeby jakoś odnaleźć się w rzeczywistości i odnaleźć własną tożsamość. Każdy z nich poprzez swoje działania próbował nadać sobie pewną tożsamość, ale działo się to poprzez chęć odnalezienia się w rzeczywistości. Żaden nie czuł się dobrze w świecie i mordowanie służyło temu, żeby nadać sobie tożsamość oraz oczyścić świat tak, żeby wreszcie poczuć się w nim dobrze. I poniekąd łączy się to z tym, o czym mówi Arendt, że myślenie jest tym, co mogłoby ich uchronić przed zbrodniami, bo mogliby zrozumieć, że to nie mogło się udać oraz odkryć, że to jest w gruncie rzeczy desperacka próba odnalezienia siebie w świecie poprzez zniszczenie danego porządku. To może być podporządkowana ideologią i realizowane poprzez włączenie się do pewnej maszyny, aby odnaleźć dla siebie miejsce w świecie.

MG: U Arendt działając sprawiamy, że stajemy się jedną osobą – właśnie wtedy konstytuujemy własną tożsamość. Myślenie oznacza rozpad, różnicę. Myślenie jest dość męczące. Dobrze to opisuje Georg Steiner w pracy *Dziesięć możliwych przyczyn smutku myśli*. Myślenie nie tyle coś konstytuuje, ale wzburza, niszczy i podważa wszystko. Więc może ma pani rację, że oni w działaniu tworzyli własną tożsamość i nie mając tożsamości działali.

JS: To jest to pytanie, do którego przez cały czas zmierzamy, tzn. że Eichmann nie miał w gruncie rzeczy tożsamości. Ale czy to samo możemy powiedzieć o Breiviku?

Theweleit opisując przypadki zbrodniarzy, stwierdza, że mężczyzna-żołnierz jest ucieleśnieniem własnej wizji prawdziwego mężczyzny. Breivik uspołnił swoje życie taką wizją. To jest właśnie ten punkt, w którym Theweleit nie zgadza się z Arendt.

Mam zatem pytanie, czy Breivik zatroszczył się o siebie? Czy też jest raczej taki samo niespójny, jak Eichmann według Arendt? Czy gdyby Breivik stosował się do greko-rzymskich zaleceń troski o siebie, to nie doszłoby do tragedii?

Kazimierz: On wygląda na całkiem świadomego siebie i swoich potrzeb.

MG: To prawda, że Breivik z pełną determinacją budował siebie i to w sposób całościowy, tzn. budował swój umysł i ciało.

JS: Theweleit analizuje ten aspekt pokazując wagę budowania własnej fizyczności dla Breivika w ramach ideologii, którą wyznawał. Łatwo to porównać z greckim modelem kultury siebie, gdzie dbałość o ciało nie służyła zewnętrznej aprobacie, ale osiągnięciu satysfakcji z samego siebie. Czyli liczył się tu stosunek siebie do siebie.

MG: Jednak ten grecki ideał uprawy siebie, i to też zakłada Arendt, choć nie pisze o tym wprost, zakotwiczony jest w ideale właściwej miary, która związana jest z kolei z życiem zbiorowym. Tak, chodzi o to, żeby dążyć do własnego szczęścia, ale realizacja własnego szczęścia zakładała odpowiedni stosunek do otoczenia, odnalezienie się we wspólnocie, w konkretnej wspólnocie, a nie jakiejś wymaginowanej wspólnocie czy kulturze. Natomiast Breivik o tyle jest ofiarą nowoczesności, że jego miara jest totalnie wyizolowana. Czyli kiedy myśli o wspólnocie, to nie myśli o wspólnocie, która jest – jeżeli społeczeństwa współczesne można by nazwać wspólnotami, a chyba jednak nie można – ale myśli o wspólnocie, którą należałoby skonstruować. Jako jednostka on jest wyizolowany z otoczenia.

JS: To prawda, jednak nie zmienia to faktu, że nie jest to jednostka, która nie zajmuje się sobą. Przeciwnie, on jest bardzo spójny w tym, co mówi, nawet jeżeli to, co mówi, zdaje się być chwilami kuriozalne. I chyba na tym polega problem. Być może sama praca nad sobą nas nie zbawi. A może uchroni nas tylko przed staniem się Eichmannem, a przed staniem się Breivikiem już nie?

MG: No tak, ale nie banalizowałabym myśli Arendt. Ona zakłada, że w aktywności myślenia, tak jak je rozumie, zawarta jest granica związana z uznawaniem życia innych ludzi. To, co się dzieje wraz z narodzinami nowożytności, z przełomem dokonany przez Kartezjusza związane jest m.in. z tym, że rozum i proces kształtowania samego siebie zostaje niejako spuszczone z łańcucha, wyobcowany z relacji międzyludzkich.

JS: Tak. Tym się charakteryzuje podmiot nowoczesny. Stosunek Theweleita do twierdzeń Arendt jest niejednoznaczny. Uważa on, że Arendt nabrała się na maskę Eichmanna. Z jednej strony Theweleit twierdzi, że zawsze normalni mężczyźni trudnią się mordowaniem i że nie można postawić granicy pomiędzy normalnymi mężczyznami, a mężczyznami, którzy mordują. W tym sensie zgadza się z Arendt, która też to twierdzi. Różnice zasadzają się na tym, że uważa on, że trzeba dalej zgłębić ten problem, i zdać sobie sprawę z tego, że nie ogranicza się on jedynie do Niemców, nazistów czy ścisłego kierownictwa, tylko jest stale obecną tendencją tkwiącą w ludziach współczesnych. I dlatego jest tak ważne, żeby zbadać ten typ psychofizyczny, żeby zobaczyć, na czym zasadza się to zagrożenie. Czyli wobec Arendt Theweleit dokonał takiego przejścia, zgodnie z którym my wszyscy mamy w sobie potencjał sadyzmu i tym, co uruchamia proces jego objawiania się w świecie, nie jest brak myślenia w rozumieniu Arendt.

Badacze zjawiska wsparcia mas dla faszyzmu zazwyczaj wskazują, że nie możemy go zrozumieć, jeżeli nie dostrzeżemy zagrożenia w samych sobie. Poza tym popełniamy błąd, bo to wszystko, co się wydarzyło w Niemczech, nie byłoby możliwe bez aktywnego wsparcia większości.

Czy zgadzają się państwo z tym przekonaniem, że należy szukać zagrożenia faszyzmem w sobie?

Karolina: Myślę, że tak. Ten błąd bierności zdaje mi się być bardzo znamienym. Ludzie byli świadkami różnych strasznych wydarzeń i nie reagowali.

JS: Ale to właśnie nie chodzi o grzech bierności. Ludzie wspierali to, co się działo. Odczuwali wręcz satysfakcję.

MG: Czyli to prawda, że wielu nie robiła nic w sposób aktywny i w tym sensie zdawałoby się, że byli biernymi obserwatorami, ale problem jest taki, że w ramach tej bierności odczuwali satysfakcję, przyjemność wynikającą z tego, co się działo.

JS: W ujęciach inspirujących się psychoanalizą to jest bardzo szeroki problem ogólnej „struktury popędowej”, w której tego typu przyjemności może się pojawić. Np. mężczyzna-żołnierz boi się (może nawet

przede wszystkim) kobiet. Theweleit pokazuje to w *Męskich fantazjach*. Mężczyźni tam sportretowani nigdy nie używali w pamiętnikach, powieściach autobiograficznych czy nawet listach imion swoich żon czy partnerek, opisywali kobiety raczej w kategoriach zagrożenia, które trzeba przełamać. Ponieważ kobiety są stałym zagrożeniem, to mężczyzna-żołnierz musi się nieustająco trzymać w garści. Boi się wszelkiej niekontrolowanej przyjemności, która mogłaby go przytłoczyć i sprawić, że mógłby stracić nad sobą kontrolę. Dlatego wytwarza on swoje ciało jako pancerz. Ludzkie ciało nie jest z definicji pancerzem, może też i powinno być płaszczyzną kontaktu. Natomiast ich ciało musi być pancerzem i dlatego jest stale zagrożone dezintegracją, ponieważ ich wewnętrzne pragnienia ich rozsadzają. I dlatego też tak chętnie wstępują do oddziałów paramilitarnych, bo oddział jest takim rozbudowanym pancerzem. Innymi słowy, musimy zadać sobie pytanie, czy kultura siebie (nieważne czy w ujęciu Arendt, czy Foucaulta), nie jest po trosze wyrazem strachu przed jakąś dezintegracją, strachu przed, między innymi, oddaniem się przyjemności, zatraceniem się. Taki strach bywa bowiem patologiczny.

Śpiewaczka: W takim układzie sędzę, ma pan rację, myślenie nie wystarczy, żeby spojrzeć na siebie z szerszej perspektywy, chyba że proces myślenia byłby na tyle szeroki, że pozwoliłby im na wgląd także w przedstawione tu mechanizmy, co być może pozwoliłby im uchronić ich przed poddaniem się im.

MG: Znowu o Arendt. U niej to nie jest wszystko takie proste, bo w jej przekonaniu myślenie musi się wspierać także wyobraźnią, rozumianą jako zdolność do przyjmowania innych perspektyw, a to z kolei związane jest ze zdolnością i siłą pozwalającą rozszczelnić własne „ja” poprzez przyjęcie innych form do siebie.

Śpiewaczka: Myślę, że Breivik w tym rozumieniu nie miał wyobraźni, bo nie byłby zdolny do przyjęcia perspektywy swoich ofiar.

JS: Owszem, ale to można też tłumaczyć odwrotnie, tzn. tym, że ta jego nieumiejętność wyjścia poza „ja” wynikała z poczucia zagrożenia własnej integralności. Mężczyzna-żołnierz nie może sobie pozwolić na to, żeby spojrzeć na świat z innej perspektywy. On nawet nie może sobie

pozwoić na to, żeby uznać inne „ja”, bo to grozi mu dezintegracją, a to jest coś, czego się najbardziej boi. A kto go tego nauczył? Grecy, Kant, Hegel. Jak widać, można na to spojrzeć z zupełnie innej strony.

Śpiewaczka: Nie do końca, bo jednak Grecy mieli poczucie, że są częścią wspólnoty. Jemu brakowało tej części myślenia ulokowanej poza sobą. Po prostu nie ma tu świadomości, że „ja” jest też tworzone przez innych.

JS: Ok, ale skąd wynika ten błąd? Czy ten człowiek nie domyślił sobie pewnych rzeczy, zabrakło mu wiedzy, czy też może był to problem natury psychologicznej?

Śpiewaczka: Myślę, że jedno nie wyklucza drugiego, ale raczej wspiera. Problemy psychiczne kształtowały proces myślenia, z którego wyłączone były pewne obszary. Weźmy przykład Hitlera. Jak się dostał na Akademię Sztuk Pięknych uznał pod wpływem silnych emocji, że nie może i nie chce być kształtowany przez „tych ludzi” i doszło u niego do zamknięcia się na otoczenie i próbę ukształtowania pancerza chroniącego przed grożącą mu zewnętrżnością.

* * *

Myślę, że po tej dyskusji możemy się w każdym razie zgodzić, że nie chcielibyśmy się stać ani Eichmannami, ani Breivikami, a **starożytne zalecenia** by żmudnie, z uwagą i pracowicie budować Siebie, konstituować spójną podmiotowość **nie gwarantują** nam, że tak się nie stanie. Chciałbym, więc teraz, w ramach podsumowania, zwrócić się bardziej w stronę ontologii i zapytać, w jaki sposób i na jakie sposoby w ogóle stajemy się podmiotami. Czy podmiotem się jest czy raczej się nim staje?

Mimo, że Foucault twierdzi, że **filozofowie starożytni zajmując się stosunkiem siebie do siebie zajmowali się właśnie tym, co my nazywamy podmiotem, to rozważania te miały charakter etyczny, a nie ontologiczny**. Ani Grecy, ani Rzymianie nie znali naszego pojęcia podmiotu jako bytu, który postrzega przedmiot. Cała **filozofia podmiotu** czy świadomości zaczyna się wraz z tym, co Foucault określił jako „**moment Kartezjański**”. Warunkiem pod jakim podmiot zyskuje dostęp do prawdy jest poznanie i nic innego poza samym poznaniem. Podmiot taki, jak jest – bez żadnej duchowej przemiany – jest zdolny

do prawdy. Podmiot jest z definicji podmiotem poznającym, a dostęp do prawdy jest warunkowany przez strukturę tego podmiotu i odpowiednią metodę, jaką w związku z tą strukturą należy zastosować.

Jeśli będziemy szukać odpowiedzi na pytanie, co to znaczy być Sobą u **Kanta**, w *Krytyce czystego rozumu*, to dowiemy się ostatecznie, że jesteśmy „**transcendentalną jednością apercepcji**”, czyli ostatecznym warunkiem wszelkiego poznania, który polega na samoświadomości tego, że się postrzega, towarzyszącej kolejnym postrzeżeniom, co umożliwia wiązanie doświadczeń oddalonych przestrzennie i czasowo. Bez tej jedności apercepcji niemożliwa byłaby współpraca zmysłów, a przedmiot rozpadłby się na rzecz oglądaną, rzecz słyszaną, rzecz dostrzeganą, rzecz percypowaną wcześniej i percypowaną później. Krócej mówiąc świadomość to ciąg przedstawień, któremu towarzyszy „ja myślę”.

Już u Kartezjusza widać, **w jakim kierunku rozwijać będzie taka filozofia świadomości** czy podmiotu. „Myślę, więc jestem” jest jednocześnie źródłem i regułą wszelkiej prawdy. Poznający podmiot jest pierwszą prawdą, prawdą będącą zasadą wszystkich innych prawd i w końcu wzorem prawdy. Oznacza to, że Ego zawarte w *ego cogito*, *ego sum* jest absolutem, wobec którego wszystko inne jest relatywne: jego prawda nie zależy od żadnej innej i warunkuje wszystkie inne. Ostatecznie dochodzimy na tej drodze **do idealizmu**, „być” znaczy „być postrzeganym”. Cały byt zależny jest od tego naszego bycia podmiotem.

Tutaj pojawia się jednak pierwszy zasadniczy problem – komu ten byt poznany jest znany: mnie, poszczególnej jednostce czy wszystko jedno komu? Znają Państwo ten problem doskonale jako **problem solipsyzmu**. Co zrobić z innymi podmiotami postrzegającymi? Innymi ludźmi? Inny człowiek, którego byt zredukuję do bycia postrzeganym przeze mnie, zażąda oczywiście, aby uznać go nie tylko za przedmiot sądu egzystencjalnego wydanego przez moją świadomość, ale też za podmiot świadomości, w której taki sam sąd zostaje wypowiedziany o mnie. Filozofowie tacy, jak **Hegel** lub **Sartre** uznali, że ten zarzut solipsyzmu wskazuje nie na konieczność porzucenia idealistycznej filozofii podmiotu, ale na obowiązek wyprowadzenia z tej doktryny jej dramatycznych konsekwencji. Twierdzili, że świadomość nie jest

zwykłym przedstawieniem samej siebie, ale przedstawieniem siebie jako bytu kwestionowanego przez świat zewnętrzny, bytu, którego tożsamość jest niepewna i który o istnienie musi walczyć. Człowieka od zwierzęcia, bytu zdeterminowanego, różni to, że jest bytem wolnym, a wolność ta polega na zdolności do negacji. „Ja” przedstawia sobie rzeczy zewnętrzne, ale na tej zasadzie, że odróżnia się od nich, ustanawia je mówiąc: „To jest Nie-Ja”. I to właśnie ta zdolność do negacji wszystkiego stanowi o istocie podmiotu, o wolności wynikającej z samej samoświadomości. Pracując człowiek zadaje gwałt przyrodzie, neguje ją i przekształca dostosowując do własnych potrzeb. Z kolej wszelkie formy społeczeństwa u swych źródeł mają walkę o uznanie mojej wolności i podmiotowości, kosztem wolności i podmiotowości innego. **Ale czy rzeczywiście można uwierzyć w taką definicję podmiotu i wolności jako zdolności do negowania?** Wojna i walka jest przecież czystą i zwykłą destrukcją i jako taka niczego nie wytarza. Z kolej praca jest rzeczywiście produkcją, ale nie ma nic z radykalnej negacji: praca użyteczna jest zawsze związana z używaniem istniejących środków, przekształcaniem przyrody na gruncie uprzednio powziętej idei i nigdy nie jest unicestwianiem.

Dlatego warto zwrócić się do **filozofii podmiotu rozwijającej się w opozycji do kartezjańskiego idealizmu absolutnego Cogito**. Początki tego alternatywnego nutu znajdujemy u Hume’a. **Hume** nie przyjmuje od razu w punkcie wyjścia istnienia jedności podmiotu, tej podmiotowej „jedności apercepcji”. Zamiast stawiać pytanie o konstrukcję danych zmysłowych przez przedmiot, pyta, jak przedmiot konstytuuje się w danych, w jaki sposób składamy się z wrażeń i doświadczeń; jak przebiega ten proces składania Siebie. U Hume’a **umysł jest skupiskiem idei, czyli wrażeń i wrażeń złożonych z innych wrażeń, z którego to skupiska podmiotowość dopiero się wywnurza** pod wpływem działania zewnętrznych wobec podmiotu zasad kojarzenia i użyteczności, w sumie składających się na coś, co nazywa on naturą ludzką.

Może więc zamiast pytać, co to znaczy być Sobą, co to znaczy być podmiotem trzeba raczej **próbować opisać genezę podmiotowości**, tego, jak stajemy się podmiotami w wyniku materialnej konstytucji jakiejś „mieszaniny” materialno-popędowej. Tego właśnie pró-

bował w różnych wariantach dokonać inspirujący się między innymi Hume'm, francuski filozof z drugiej połowy XX wieku, **Gilles Deleuze**.

W książce pod tytułem *Różnica i powtórzenie*, Deleuze opisywał genezę podmiotu jako odbywającą się w trzech krokach tożsamych z kolejnymi syntezami czasu. Pierwsza synteza to „bierna” synteza, terażniejszość odpowiedzialna za nabieranie przyzwyczajień. Źródłem nawyku jest operacja łączenia albo ściągania wrażeń. Termin ten, zapożyczony od Hume'a i Bergsona, opisuje podstawowy sposób bycia organizmu, formę jego interakcji z otoczeniem – zdolność antycypacji jednych stanów rzeczy na podstawie innych, umiejętność postrzegania środowiska „pod kątem” swych oczekiwań czy potrzeb. Na pewnym poziomie – poziomie biernym, w każdorazowej terażniejszości – **jesteśmy zbiorem nawyków**, przyzwyczajień, oczekiwań, a także „ściągniętymi” w terażniejszą chwilę wrażeniami, na podstawie, których czegoś oczekujemy. To oznacza, że cały czas od nowa się składamy z wrażeń, nabieramy Siebie tak, jak nabiera się nawyków. Oznacza to również, że swego rodzaju duszę czy podmiotowość należy przypisać sercu, mięśniom, nerwom, komórkom, z tym, że są to dusze, których jedyną rolą jest nabieranie przyzwyczajień. Jako organizm składamy się z tysięcy takich biernych podmiotowości, tysięcy takich nawyków, które same ściągają się i łączą w jakiś większy nawyk, który określamy byciem Sobą. Żeby takie nawyki mogły być skuteczne, to znaczy operować zgodnie ze stopniowo opanowywanymi schematami reakcji, nad syntezą terażniejszości, musi nadbudować się synteza przeszłości, czyli pamięć. Cały czas chodzi o to, by zrozumieć, w jaki sposób ten cielesno-popędowy układ, którym jesteśmy, jest zdolny do wchodzenia w różne interakcje z otoczeniem, do twórczej interpretacji dochodzących doń sygnałów. Dlatego obie te syntezy logicznie muszą podporządkować się trzeciej, syntezie przyszłości, która umożliwia świadome, celowe działanie dążące do jakichś rezultatów.

Nie potrzeba zagłębiać się w tę konkretną koncepcję powstawania podmiotu. Chodzi tylko o to, **żebyśmy na próbę przyjęli ideę, która zaprzecza stałej tożsamości, zaprzecza temu, że jesteśmy zawsze właśnie sobą samymi** i spróbowali zobaczyć, jak nasza podmiotowości ciągle na nowo składa się z wielu ujednostkowień, ale bezosobowych, z przedindywidualnych nawyków naszych serc i mięśni, a także

ze ściągnięć różnych wrażeń, takich na przykład, jakich dokonujemy, gdy słuchamy muzyki i dajemy się jej unieść. Tak samo upodmiotowiamy się podłączając nasze ciała do różnych jednostek wyższego rzędu – urządzeń takich, jak rodzina, szkoła, wojsko, państwo, czyli tego, co nazywa się tożsamościami zbiorowymi. W książce *Tysiąc plateau* Deleuze i Guattari, żeby uchwycić jakoś te procesy stawania się, rezygnują prawie zupełnie z pojęcia podmiotu. Nie mówią o strukturach psychicznych, generujących podmiotowość, ani o pragnących podmiotach, ani nawet o wydarzeniu podmiotowości, czyli o jej wyłanianiu się z cielesnej mieszaniny. Mówią o maszynach pragnienia. Jesteśmy różnymi maszynami pragnienia, a także składamy się z takich maszyn i jesteśmy ich częściami. Skoro jesteśmy takimi bezosobowymi, różnie urządzanymi czy organizowanymi przepływami pragnienia, to z pewnością **nie warto usilnie starać się być samym sobą, na siłę bronić własnej spójności i integralności. Są one i tak złudzeniem**, starając się zamykać, w jakimś pancerzu, który by nas utrwał, bronił przed naszymi pragnieniami i pragnieniami innych **albo będziemy czuć się ciągle zagrożeni wewnętrzną dezintegracją, jak Breivik albo stoczymy się w jakąś bezmyślność jak Eichmann. Zamiast tego, zapytajmy, kim i czym możemy się stać? A także, kim lub czym warto się stawać?**

PRZYJEMNOŚĆ I PRAGNIENIE

Siłą rzeczy poniżej znajduje się tylko wprowadzenie do tematu, którego nie ma sensu nadmiernie rozszerzać, niemniej w kilku miejscach zdecydowałem się umieścić przypisy ułatwiające chętnym samodzielne poszukiwania oraz wyjaśniające lub dookreślające niektóre spośród poruszanych zagadnień.

Okazało się, że pierwotny plan w postaci zarysowania różnic pomiędzy projektami ontologii Michela Foucaulta, Gillesa Deleuze'a i Felixa Guattariego muszę zastąpić skromnym wprowadzeniem do tematu. Dobrze i to. W końcu zagadnienia te nie należą ani do prostych, ani szczególnie popularnych wśród polskich licealistów. Niemniej początek nie był łatwy. Nikt nie zadeklarował, że choćby słyszał o Foucault'cie czy Delueze'ie. Podobną odpowiedź uzyskałem w odniesieniu do francuskiego postrukturalizmu. Trzeba było zacząć od początku.

W A R S Z T A T Y

KW: ...czy kojarzycie Nietzschego?

Kuba1: Trudno nie kojarzyć.

KW: I co kojarzycie?

Kuba1: Przede wszystkim, że miał duży wpływ na filozofię po nim. Głównie na egzystencjalizm od Sartre'a po Camusa i całą resztę później.

KW: To mi chodzi o tę całą resztę później. Co ci się kojarzy?

Kuba: Z tym byłby pewien problem, bo jednak wciąż nie jestem w stanie wyciągnąć tego, co wspólne u Nietzschego.

KW: Nietzsche powiedział kilka super istotnych kwestii, które jakby ustawiają rozgrywkę filozoficzną, a przynajmniej część pola fi-

lozoficznego, w XX wieku. W przypadku egzystencjalizmu, to jest problem modernistycznego podmiotu, który musi sobie zmapować swoją relację z rzeczywistością i sobą samym. To jest zupełnie nowy sposób mapowania tej relacji. Egzystencjaliści przeginają koncepcję Nietzschego w kierunku smutku i alienacji. W przypadku zarówno Deleuze'a, jak i Foucaulta, Nietzsche funkcjonuje nieco inaczej. Obaj wykorzystują coś, co się pojawia u Nietzschego, a mianowicie nową ontologię. Wiecie, co to jest ontologia? To opis tego, jak wygląda rzeczywistość, jak wygląda byt. Nietzsche wprowadza w *Woli wiedzy* totalnie fragmentaryczną koncepcję ontologii sił, z której wynika, że można rzeczywistość opisać jako taką płataninę wpływających i warunkujących się nawzajem sił. Jeżeli myślimy w kategoriach sił, to wykraczamy poza porządek ludzki, ponieważ siłą może być zarówno człowiek, jak i rzeka, czy nawet jakiegoś rodzaju siła polityczna. To pozwala pomyśleć o relacjach pomiędzy rzeczami, rozumianymi najszerzej, jak to tylko możliwe, w kategoriach, po pierwsze, relacji, a po drugie, wzajemnych oddziaływań. Chodźcie na pewno na fizykę i tam też jest taka akcja z silami. To jest bardzo podobny koncept. Jak zacznie się patrzeć na rzeczywistość jak na konstelację, płataninę dynamicznie zmieniających i warunkujących się sił, to w tym momencie jesteśmy w stanie dokonać opisu, który ma charakter immanentny, to znaczy taki, który nie wykracza poza ten system. Jesteśmy w stanie opisać tylko i wyłącznie tę magmę i to jest coś, co nas tu interesuje. Czytaliście wczoraj jeden kawałek plateau o stawaniu się zwierzęciem. Cała koncepcja, która stoi za tą książką, tj. za *Tysiąc plateau* [autorstwa Deleuze'a i Guattariego – przyp. red.], opiera się na pomyśle, że jesteśmy w stanie wskazać dowolny, czysto arbitralnie wybrany fragment tej magmy i spróbować dokonać jego opisu, który będzie właśnie fragmentaryczny, a nie całościowy. Będzie zatem dotyczył tylko i wyłącznie dynamicznych relacji pomiędzy elementami danego fragmentu.

Żeby to zilustrować, weźmy np. filmy Herzoga. Kojarzycie być może film *Fitzcarraldo*? Tam jest jedna z najtrudniejszych scen do nakręcenia w historii kina. Scena przenoszenia parowca przez górę przez plemię Indian. Jeżeli nie oglądaliście tego filmu, to tylko w skrócie opowiem. To jest film o człowieku chcącym zrobić w środku Amazonii operę ka-

meralną. W tym celu kupuje parostatek i płynie nim potężną rzeką¹ aż natrafia na wielką górę, której nie może opłynąć. W związku z tym postanawia przenieść przy pomocy plemienia Indian statek przez tę górę. Oczywiście nie udaje mu się zrealizować celu. To jest historia pięknej porażki. Jednak to, co jest przede wszystkim zabójcze w tym filmie, to jest, że Herzog jest w stanie opowiedzieć ten film tak, że właściwie nie da się rozróżnić pomiędzy siłami, które występują w tej konstelacji. To znaczy nie jest się w stanie rozróżnić, co jest potężniejsze, wola Fitzcarraldo czy prąd rzeki, czy plemię Indian, czy siła grawitacji itd. Te rzeczy są od siebie całkowicie nierozróżnialne. Mamy do czynienia z pewnego rodzaju kolarzem sił. To jest immanentny obraz. W tym sensie Herzog jest, moim zdaniem, niezwykle podobny, jeżeli chodzi o sposób problematyzacji, właśnie do Deleuze'a bardziej niż do Foucaulta. Zależy mi na tym, żebyście uchwycili obraz tej ontologii.

Zarówno w przypadku Deleuze'a, jak i Foucaulta, chodzi o to, żeby w twórczy sposób i w odniesieniu do totalnie innych dziedzin, niż robił to Nietzsche, zastosować jego koncepcje. I tak Foucault zajmuje się przede wszystkim badaniami historycznymi. Píše kolejne książki, które są takimi relatywnie szczegółowymi analizami pewnego dość określonego obszaru. Czyli, powiedzmy, bierze zjawisko szaleństwa² i próbuje zbadać, w jaki sposób zmienia się stosunek do szaleństwa pomiędzy dwoma epokami. Właściwie trzema, ale bardziej interesuje go przejście pomiędzy epoką klasyczną a nowoczesnością koniec końców. Badając tego rodzaju przestrzeń stara się przeanalizować ją przez pryzmat sił, które ją konstytuują oraz relacji, które tworzą. I co to mogą być za siły w przypadku szaleństwa, waszym zdaniem? Jeżeli czytaliście tę książkę, to super, jak nie, to jesteście w stanie totalnie się tego domyśleć. Weźmy sobie wariatkowo jako przykład. Jakbyście mieli mi powiedzieć, jakiego rodzaju siły oddziałują, konstytuują wariatkowo. Czy moglibyście powiedzieć, tak czysto roboczo?

Kuba1: Wewnętrzne uwarunkowania?

KW: Chodzi raczej o to, z czego zrobione jest to wariatkowo. Ewidentnie jest zrobione ze ścian. Są też mury.

¹ Ukajali.

² Zob. M. Foucault, *Narodziny kliniki*, Warszawa 1999.

Kuba1: Są też ludzie

KW: Jacy ludzie?

Kuba1: Wariaci.

KW: Tak, ale wariaci są tam zamknięci. To jest dla wariatów.

Kuba1: Personel.

KW: Tak, ale co ten personel robi?

Kuba1: Sprawuje pieczę.

KW: Ale co to znaczy, że sprawuje pieczę. Teraz mówisz zbyt ogólnie, a spróbuj pomyśleć jak Herzog. Co widzisz? Jakiego rodzaju siły oddziałują na ciało pacjenta?

Kuba1: Kontrola.

KW: Co to znaczy kontrola? Kontrola to na pewno znaczą ściany, to na pewno znaczą drzwi, ale to znaczy też jakiegoś rodzaju gadka. Jakiego rodzaju gadka tam jest stosowana? Szczegółowo. Czego się używa do kontroli sił w wariatkowie? Jakiej gadki? To jest gadka psychiatryczna. To jest specjalna gadka wymyślona do tego, żeby zamykać określonych ludzi w określonej przestrzeni. Ona do tego służy. To jest pewna siła. Ją też konstytuują różne subsiły, ale grunt, że to jest pewnego rodzaju siła, która generuje to miejsce. Co tam jeszcze się dzieje w tym wariatkowie? Po co ludzi tam zamykają?

Kuba1: Żeby ich odizolować.

KW: Tak. Ale po co?

Marcin: Żeby ich leczyć.

Kuba1: W zakładach zamykano nie tylko chorych, ale i np. bezdomnych, włóczęgów.

KW: Widzisz. O tym jest ta książka! Właśnie do pewnego momentu tak, a od pewnego momentu nie. Właśnie o to chodzi, że wariatkowie jest totalnie innym miejscem niż przytułek. Pomimo tego, że wariaci do pewnego momentu trzymani byli w przytułku. A to dlatego, że generuje zupełnie inne siły. Weźmy sobie wiedzę, która determinuje tę przestrzeń. To jest pewna siła. Psychiatria jest pewną siłą, która

determinuje rzeczy, których dotknie. Np. poprzez normalizację, tj. poprzez, to że jest w stanie ludzi rozróżniać, że ty jesteś normalny, a ty jesteś nienormalny, a ty jesteś tak i tak nienormalny. To jest pewnego rodzaju siła. Siła, która oddziałuje na inną siłę – taka jest definicja siły. To jest dokładnie tak samo jak z komisjami wojskowymi. Czy są jeszcze komisje wojskowe? Chyba nie. Chyba jesteśmy za biedni, żeby mieć wojsko.

Grupa: Są komisje wojskowe.

KW: Tak? To jest podobna funkcja, bo pojawia się w dokładnie w tym samym momencie, w którym pojawia się społeczeństwo dyscyplinarne. To jest dokładnie taka sama siła, która rozdziela zdatnych do służby wojskowej i niezdatnych do służby wojskowej. To jest pewnego rodzaju podział, który stanowi jedną z podstawowych funkcji reżimu dyscyplinarnego. Wracając. Mamy psychiatrię. Co tam jeszcze pojawia się w wariatkowie? Jakiego rodzaju siły działają? Po co rodziny np. zamykają ludzi w wariatkowie?

Kuba1: Bo stanowią niebezpieczeństwo dla ogółu.

KW: To się zdarza i to jest główne wyjaśnienie. W ramach ciekawostki, te miejsca, gdzie są tacy softowi wariaci, powstały głównie z tego powodu, że jak rodzina miała w rodzinie takiego gościa dziwnego, który był, np. ekscentryczny i wydawał kupę pieniędzy albo panią która lubiła seks na początku XX wieku tak bardzo, że nie była w stanie wyjść za mąż i przynosiła trochę wstydu rodzinie, to się zamykało takiego człowieka. To pokazuje kolejną siłę, która wypycha pewne elementy ze społeczeństwa i umieszcza je w takim wariatkowie. To, co proponują Foucault i Deleuze w ramach swoich projektów, to zastosowanie tego rodzaju bardzo szczegółowej, materialistycznej i dążącej do immanencji analizy w różnych przestrzeniach. I teraz, w którą stronę by was interesowało, żeby to pociągnąć? Czy chcielibyście jeszcze parę słów wstępu o koncepcji Deleuze'a?

Kuba: Przydałoby się.

KW: To jeszcze kilka słów o Foucault'ie jest niezbędnych. Domeną badań Foucaulta jest historia. On bada pewne konkretne fenomeny historyczne po to, żeby powiedzieć coś więcej o rzeczywistości np.

o mechanizmach dotyczących historii, procesach stawania się, o tym jak jedna rzecz zmienia się w inną itp. Jakkolwiek podejmuje problemy czysto filozoficzne, to jednak robi to przede wszystkim na materiale historycznym. Najpierw zajmuje się szaleństwem. Potem osobami, a konkretnie strukturyzowaniem wiedzy o człowieku, co opisuje w *Archeologii wiedzy*. Potem zajmuje się dokładnie tym samym, ale w trochę szerszej perspektywie, co zawarte jest w pracy *Słowa i rzeczy*. Potem się zajmuje medycyną kliniczną, a następnie więzieniem. Ten pierwszy moment, to jest tzw. *oś wiedzy*. To jest moment, w którym Foucault głównie zajmuje się sposobami funkcjonowania i konstytuowania różnego rodzaju reżimów wiedzy. Potem następuje tzw. *oś władzy* i wtedy zajmuje się reżimami władzy ujętymi przez pryzmat więzienia, ale także szkołę i każdego innego rodzaju miejsca wyglądające jak koszary³. I co się dzieje dalej? Dalej zaczyna wykładać w Collège de France i wtedy dokonuje kolejnych analiz reżimów władzy, co trwa aż do pierwszego tomu *Historii seksualności*, po którym następuje taki totalny zwrot w jego myśleniu, jak mówią niektórzy. Ja wierzę innym, którzy mówią, że następuje dołożenie trzeciej osi, tj. *osi upodmiotowienia* i to dotyczy kolejnych tomów [II i III – przyp. red.] *Historii seksualności*, które napisał tuż przed tym zanim umarł. Foucault był jedną z pierwszych osób w Europie, która umarła na AIDS⁴. Do tego stopnia pierwszą, że jeszcze wtedy w ogóle nie do końca było można to powiedzieć w 1984 roku.

Deleuze jest w dużo większym stopniu niż Foucault takim klasycznym filozofem. Co jest, moim zdaniem, całkiem ujmujące, gdyż nie ma w II połowie XX wieku drugiego takiego filozofa, który na poziomie spekulatywnym mówiłby jak jest. Deleuze zajmuje się rozbiciem takiej klasycznej filozofii z tą tylko różnicą, że wszystkie poziomy, które filozofia onegdaj rozbija na: ontologię, epistemologię, etykę, estetykę, antropologię itd., on stara się sprasować w jedną gadkę. Czyli tak jak Herzog, chce znaleźć język, którym dałoby się z tej samej perspektywy opowiedzieć o plemieniu, o rzece i o typie, który chce budować operę. W tym przypadku ważne jest pojęcie sta-

³ M. Foucault, *Nadzorować i karać*, Warszawa, 1993.

⁴ O pierwszej ofierze w Europie: https://en.wikipedia.org/wiki/Arvid_Noe

wania się. W oczywisty sposób stawać mogą się gigantyczne rzeczy i mogą stawać się małe rzeczy. I w nas mogą stawać się rzeczy na totalnie mikropoziomie. Możemy obserwować stawanie się państw albo stawanie się jakiegoś rodzaju porządków. Istotny jest tu proces wydarzania się, dynamiki sił, które wpływają i konstytuują tego rodzaju procesy. Stawanie się zwierzęciem jest jednym z takich procesów, który można w sobie uruchomić, zdaniem Deleuze'a. Coś próbowaliście o tym powiedzieć wczoraj? A czy w ogóle próbowaliście czytać ten dziwny język? [odpowiedź twierdząca] Super. Właśnie po to, żeby opowiedzieć rzeczy inaczej niż ludzie dotychczas, żeby bez sensu nie mnożyć odniesień, trzeba wynaleźć nowy język. Taki język, który byłby wygodniejszy. Ta książka – *Tysiąc plateau* – to ostatni dojrzały projekt Deleuze'a i Guattariego. To jest książka, która może być czytana i powinna być czytana przez osoby, które raczej nie znają się na filozofii, są za to zainteresowane innymi rzeczami w świecie. Bycie takim klasycznym, akademicko wyszkolonym filozofem, czyli przejście przez 20 lat dyscyplinowania prowadzi do tego, że bardzo trudno się tę książkę czyta w tym sensie, że nie ma się odpowiednich nawyków do tego. Natomiast takie dość amatorskie i wolne czytanie okazuje się być jakby dużo prostsze właśnie dla każdej innej osoby i totalnie nie przez przypadek jest tak, że ta książka dużo bardziej oddziaływała np. na sztukę nowoczesną, niż na filozofię. Sam Deleuze piszę, że to jest skrzynka z narzędziami, czyli wyjmujesz stamtąd rzeczy i potem ich używasz to rzeczywistości. Nie jest tak, że możesz sobie wziąć cytaty i poprzeć jakoś swoją tezę tak, jak to się robi w akademii. W związku z czym przestrzeń kontrolowanego dyktantstwa jaką jest sztuka nowoczesna, jest idealna i super wykorzystuje myślenie Deleuze'a, ponieważ nie za bardzo się zagłębia, tylko wyjmuje jakiegoś rodzaju narzędzia i dzięki nim jest w stanie coś zbudować. Jakiś tam facio buduje kolekcję różowych obiektów, np. była taka wystawa Maurycego Gomulickiego, gdzie cała sala w CSW była wypełniona różowymi obiektami. Bardzo różnymi. Albo taki gość jak Stelarc, Australijczyk, który jest totalnie Deleuziańskim artystą. On sobie przeszczepił ucho. Zrobił np. taki półhappening polegający na tym, że siedział w galerii w jednym mieście i podłączył się kablami do takiej maszyny z elektrycznością i jego obraz oraz konsolę do ste-

rowania tą maszyną były w trzech innych galeriach na całym świecie. To było totalnie rozproszone i każdy, kto odwiedzał taką galerię, był w stanie sterować jego ciałem przy pomocy tych kabli. Tzn. siedziało się w Helsinkach, naciskało się odpowiednie kable, a on machał w Melbourne łapami. To jest super, bo w zajebisty sposób pozwala jakby zdecentrować myślenie i przestać myśleć w totalnie antropologiczny i zamknięty sposób o nas samych, tylko widzieć nas jako element większej sieci. Kiedy mówię o tej większej sieci, to totalnie nie chodzi mi o żadnego rodzaju newageowe akcje. To jest jak najdalsze od tego. To jest pewnego rodzaju filozoficzna analiza, która pozwala, przynajmniej tak twierdzi Deleuze, na poziomie życia codziennego, wprowadzić nowe formy istnienia. Stawanie się zwierzęciem, stawanie się kobietą i tona innych rzeczy, które on tam próbuje mapować, to są różnego rodzaju praktyki podejmowane przez ludzi. One nie są przez niego wymyślane, on je odnajduje u różnego rodzaju ludzi. Stawanie się zwierzęciem pojawia się, np. u Castanedy. Kojarzycie? To taki newageowy gość, który był antropologiem amerykańskim, pojechał do meksykańskiego szamana i tam grzał różnego rodzaju rzeczy uruchamiając różnego rodzaju procesy stawania się. Potem się okazało, że to jest jedna z największych ściem w historii antropologii, bo duża część z tych rzeczy została wymyślona przez autora. Ale tak czy siak niektóre rzeczy, które on tam opisuje, są warte przeczytania. Jest tego strasznie dużo, ale jedną książkę warto przeczytać, bo tam dużo lepiej, niż u Deleuze'a, widać, o co mu chodzi w stawaniu się zwierzęciem. Mogę jechać w dowolnym kierunku w zasadzie. Jest tego strasznie dużo. Coś was tutaj zainteresowało? Czy mogę sobie dalej płynąć?

Kuba1: Śmiało.

KW: Cały pic polega na tym z tą ontologią, że ona nie jest po prostu po to, żeby opisać lepiej świat, tylko ona jest po to, żeby przekształcić rzeczywistość społeczną. Czyli, innymi słowy, ta filozofia jest równie krytyczna, co klasyczny marksizm. Dalece bardziej niż psychoanaliza. Dalece bardziej niż egzystencjalizm. Stawką filozofowania zarówno dla Foucaulta, jak i Deleuze'a, była przemiana rzeczywistości, tyle że w inny sposób, niż u Marksa. To są lata po II wojnie światowej. Świat

już zastosował kilka razy marksizm w praktyce⁵. A we Francji jest silna totalnie zabetonowana i establishmentowa partia komunistyczna. W związku z tym Deleuze i Foucault oraz wszyscy ludzie z ich pokolenia próbują wymyślić filozofię krytyczną, która byłaby inna niż marksizm, ale która realizowałaby lepiej stawki marksizmu, czyli emancypację. I teraz tylko pozostaje kwestia tego, jak to robić? Klasyczne podejście marksowskie związane jest m.in. z przekonaniem, że takie lokalne działania albo nic nie zmieniają, albo są przeciwnie skuteczne – np. działania socjaldemokratyczne, z punktu widzenia rewolucyjnego marksizmu są przeciwnie skuteczne, ponieważ opóźniają całościową zmianę. Okazało się jednak, że całościowa zmiana pola gry jest, po pierwsze, trudna, a po drugie, pole gry, które potem się wytwarza wcale nie jest polem, na którym chcemy grać. W związku z czym należało wymyślić nowe strategie dla lewicy. Czas pokazał, że te strategie były do bani, ale tak czy siak są interesujące. I teraz, jak Foucault bada więzienia, to on nie robi tego, ponieważ akurat zainteresowały go więzienia. Foucault nie jest wyalienowanym intelektualistą, jak większość intelektualistów dzisiaj. On bada więzienia po to, żeby móc zmienić sposób funkcjonowania więzień. Tzn. oprócz badania teoretycznego zawsze myśleniu towarzyszy praktyka. To akurat jest wzięte od Sartre'a i generalnie to jest pomysł egzystencjalistów, że myślenie bez towarzyszącego mu działania nie ma najmniejszego sensu⁶. Teorii musi towarzyszyć praktyka. Tylko kwestia polega na tym, jaka jest relacja między teorią i praktyką oraz jak ta praktyka ma dokładnie wyglądać. Marksieści próbowali zbudować siłę, która miałaby przekształcić całą rzeczywistość społeczną i potem chcieli wszystko ze sobą dogrywać. Natomiast tutaj chodzi o to, żeby lokalizować punkty społecznego nacisku poprzez analizę teoretyczną i następnie przekształcać je. Czyli, np. jeżeli mamy do czynienia ze społeczeństwem francuskim, które totalnie fajnie się rozwija i w ogóle nie jest najgorzej, ale z jakiegoś powodu ludzie są tam trzymeni w więzieniach w warunkach średniowiecznych, to należy nacisnąć tutaj bardziej i tutaj rozwiązać

⁵ A raczej kilkukrotnie na świecie prowadzono politykę pod hasłami marksizmu.

⁶ Zob. także M. Heidegger, *Co znaczy myśleć?* – przyp. red.

te problemy, niż dociskać, np. kwestię płac robotników fabrycznych, co zawsze robili marksiści. Oznacza to całkowitą zmianę strategii lewicowej. To jest totalnie w duchu '68, który swoją drogą okazał się tak naprawdę końcem lewicy jaką znaleźliśmy. Niestety. U Foucaulta tę relację pomiędzy teorią a praktyką da się w super łatwy sposób zaobserwować, dlatego że on po prostu bada pewne kwestie i zazwyczaj angażuje się w różnego rodzaju działania społeczne z nimi związane. W przypadku Deleuza jest to trochę bardziej subtelne w tym sensie, że on zajmuje się taką oldscholową filozofią. Na pozór. Co prawda, zajmuje się opisem tego, co jest, ale w praktyce interesują go różne formy upodmiotowienia. Właśnie nie podmiotu, ale upodmiotowienia, a więc tego, w jaki sposób to, co nazywamy podmiotem, wchodzi w relacje ze swoim otoczeniem i z sobą samym. Stawką jego badania koniec końców jest wynalezienie sposobów istnienia dla nas w dzisiejszym świecie, który byłby jak najmniej faszystowski, czyli jak najbardziej aktywny i afirmatywny. Bada rzeczy, które czynią nas fajniejszymi i mocniejszymi, bardziej interesującymi i szczęśliwymi, niż nieszczęśliwymi, sformatowanymi, wyalienowanymi. Zatem to jest totalnie klasyczna stawka filozofii krytycznej tyle tylko, że u Deleuze'a raczej wiąże się ona z pewnego rodzaju lokalnymi praktykami, niż przekształcaniem świata jako całości.

Zmęczyłem się. Która jest godzina? Może zrobimy jakąś przerwę? Właściwie nie muszę zrobić przerwy. Teraz możemy porozmawiać o tym jakiego rodzaju to są stawki. [cisza] Totalnie byłoby fajnie, gdybyście ze mną porozmawiali. [cisza] Mogę mieć też występ tylko cały pomysł jest taki, żebyśmy ze sobą porozmawiali. Może jakieś uwagi, skojarzenia. Albo może coś o nich [Deleuze'zie, Foucault'cie – przyp. red.] słyszeliście coś innego albo z zupełnie innej beczki sądzicie że kondycja dzisiejszej lewicy jest zajebista. Może różnicie się ode mnie co do interpretacji '68?

Kuba1: Dużo zależy od tego jak rozróżnimy lewicę polityczną od intelektualnej.

KW: Nie mam zielonego pojęcia. Coraz mniej mam wrażenie, że kategorie lewicy i prawicy do czegośkolwiek się odwołują. I to jest złe, bo stawki, które za tym stały, były poważne. Chodziło o równość spo-

łączna i takie tam. Żeby ludzie byli wolni i szczęśliwi. To jest szkoda, że słowo, które kiedyś oznaczało te rzeczy, teraz przestaje oznaczać cokolwiek. A te kwestie nie znalazły swojej nowej nazwy w dzisiejszym świecie. Wielu ludzi twierdzi, że jest to efekt takiego postmodernistycznego rozmiękczenia lewicy, które wydarzyło się w ,68.

MG: Chodzi o to, że w tych koncepcjach inaczej myśli się o języku. Tzn. to nie jest język, który traktuje rzeczywistość jako statyczną i próbuje obiektywizować opis. Tylko to jest język, który w punkcie wyjścia jest performatywny, czyli to jest język, który próbuje od razu przekształcić. To jest trochę jak we współczesnej fizyce – mamy tam zasadę, że wszystko działa na wszystko. Jeżeli, np. przeczytam książkę, to ona przekształca mój mózg, bo wytwarzają się nowe połączenia. Wszystko mnie przekształca. W sposób statyczny możemy przyjąć do wiadomości, że dzisiaj jest 6 lipca, ale, jak coś próbujesz zrozumieć, to de facto zmienia to twój umysł i trochę jest tak, że *Tysiąc plateau* nie jest nawet opisem tylko jest właśnie stawianiem.

KW: Bo jest tak, że uruchamia w połączeniu z nami nową maszynę. Uruchamia nowe procesy.

MG: Czyli jak mówimy o aktywności, o działaniu, to jest to tak, jakby inny sposób patrzenia. Nie jest tak, że najpierw coś rozumiesz, a potem działasz, tylko rozumiejąc już działasz, a działając rozumiesz.

KW: Tak. Jeszcze od jednej strony można o tym powiedzieć. Chodzi o to, żeby totalnie zmienić perspektywę na to, czym jest w ogóle akt myślenia i filozofowania. Taka klasyczna filozofia ma w sobie, a w każdym razie próbuje mieć, taką moc nauki, czyli że coś odkrywa. Czyli że gdzieś coś jest, co następnie zostaje wskazane palcem – przyszpilone i nazwane. Myślimy, że tak też działa język, że świat tak działa – świat gdzieś tam jest i my go odkrywamy. Natomiast Deleuze mówi – za Bergsonem – że filozofia to jest tworzenie pojęć, że to jest akt kreacji w tym sensie, że my każdorazowo nie tyle odkrywamy jakąś rzecz, tylko ją wytwarzamy. Dokładnie tak, jak artysta. To jest propozycja Nietzscheańska.

Mateusz: Wspomniał pan o tym, że punktem wyjścia filozofii Nietzschego jest chaos i koncepcja sił. Tylko jeżeli mamy taki chaos, to jak

się do tego ma koncepcja Deleuze'a, która próbuje wszystko opisać jednym językiem. Chce mówić tak samo o człowieku i tak samo o wodzie, czyli chce tworzyć język uniwersalny. To musi zakładać jakąś statykę.

KW: No właśnie nie. Dlatego, że mówisz tylko i wyłącznie o procesach stawania się, czyli oglądasz rzeczy w dzianiu się, przestają cię interesować obiekty. To jest przejście wywodzące się z kolei od Heideggera, tzn. przestajesz patrzeć na przedmioty, widzisz tylko i wyłącznie procesy. To jest super widoczne, kiedy próbujesz pomyśleć o sobie samym. Jak myślisz o sobie samym w sposób naturalny, to myślisz o sobie dokładnie tak, jak myślisz o przedmiotach, tzn. substancjalizujesz się. Myślisz: jestem taki, taki i taki. Potem myślisz o sobie sprzed dwóch lat i myślisz: byłem taki, taki i taki. Natomiast w ogóle nie dziwi cię, zresztą nie tylko ciebie, mnie też nie i każdego normalnego człowieka to nie dziwi, że te dwie osoby są całkowicie różnymi osobami. Natomiast nie masz żadnego problemu z tożsamością tych osób. Rozumiesz, o czym mówię? To oznacza, że tym, czego chcesz, wskazując palcem „ja”, jest cały proces stawania się, który wiedzie od tego jednego miejsca do drugiego, od momentu, w którym się urodziłeś, do momentu, w którym umrzesz. Jak rozrzedzisz spojrzenie, to możesz zobaczyć jak zmieniasz się w kompost, który karmi roślinki. I jak zobaczysz, że są tylko i wyłącznie procesy stawania się, to przestajesz widzieć większe obiekty i jesteś w stanie to zobaczyć w jednej perspektywie. To, że to jest płaskie, nie oznacza, że jest płaskie jak stół. Deleuze dużo bardziej lubił tkaniny, które się fałdują⁷. Albo skóry. Patrzyłeś kiedyś jak twoja własna skóra jest zbudowana? Taki naskórek jest cały pofałdowany. Cali jesteśmy pofałdowani. Płaska rzecz, która jest pofałdowana. Tak chyba Deleuze widzi rzeczywistość.

MG: Pytanie, które chyba powinniśmy podjąć w powiązaniu z tym, o czym była mowa wczoraj, dotyczy budowania samego siebie. Powiedzmy, że zgodzimy się z tym, że nie mamy takiej statycznej tożsamości, tylko jesteśmy różni w różnych sytuacjach i że różne wydarzenia wytwarzają nas. Pytanie zasadne, choć zapewne źle postawione,

⁷ G. Deleuze, *Fałda*, Warszawa 2014.

ale jednak, żeby od czegoś zacząć, jeżeli jesteśmy pofałdowani, to kto się fałduje? I co to znaczy fałdować?

KW: To fałdowanie to tylko metafora. No może nie metafora, bo on rzeczywiście tak to widzi. Chodzi ci o podmiot?

MG: Tak.

KW: To jest super dobrze, żeby to skumać. Dla Deleuze'a nasza podmiotowość jest pewnym efektem ubocznym innych procesów. To jest totalnie efekt uboczny. Jesteśmy pewnego rodzaju skomplikowanym zestawem sił i ich połączeń, co Deleuze nazywa maszynami. Jesteśmy takim zestawem maszyn połączonych ze światem, który też jest takim zestawem sił i maszyn. A nasza świadomość to jest pewnego rodzaju efekt uboczny tych procesów, które się wydarzają.

MG: Nie wiem czy dobrze stawiam pytanie, ale znowu w odwołaniu do tego, o czym mówiliśmy wczoraj – a mówiliśmy o odpowiedzialności czy wręcz przyzwoitości.

KW: To tutaj nie funkcjonuje.

MG: No właśnie. I jeżeli mamy takiego Breivika, to czy powiemy, że on się akurat tak pofałdował?

KW: No nie, bo tutaj jest jeszcze jedna kwestia i ona jest kluczowa. Jest coś takiego jak etyka Deleuzjańska i to jest etyka wzięta od Spinozy⁸, która mówi coś podobnego do Nietzschego. Tylko że Nietzsche nie był w stanie tego dostatecznie wyrazić. Chodzi o to, żeby maksymalizować ilość twórczych połączeń, czyli żeby każde połączenie, w które wchodzimy ze światem czyniło nas zajebistszymi, niż mniej zajebistymi, silniejszymi, niż mniej silnymi. I w ten sposób możemy się rozeznąć, czy coś nam robi dobrze, czy coś nam źle robi. To się nazywa troska o siebie. Sprawdzamy nasze relacje z siłami. Są siły zewnętrzne i siły wewnętrzne. Widzimy np., że mamy w sobie małego faszystę, który nas ciśnie przy takiej czy innej okazji. Ja mam dużo małych faszystów. Każdy z nas ma dużo faszystów. Dlatego należy go rozpuścić, bo jest męczący i nam szkodzi. Robi nas kimś, kto nie jest fajny w tym sensie,

⁸ G. Deleuze, *Spinoza: Filozofia praktyczna*, Warszawa 2014.
B. Spinoza, *Etyka*, różne wydania.

że nie jest miły dla ludzi, który czyni nas reaktywnymi i słabymi. Np. jak mamy toksycznego szefa, to możemy zmienić pracę. Z perspektywy deleuzjańskiej nie ma najmniejszego powodu, żeby utrzymywać siedzenie w tej pracy. Co innego z perspektywy kantowskiej. W perspektywie kantowskiej, jeżeli ta praca ma jakąś ważną funkcję społeczną i robi komuś dobrze, to wtedy należy się tego trzymać, nawet jeżeli nasz szef jest matołem. Ale z perspektywy deleuzjańskiej, jeżeli to nam bardziej szkodzi, należy to olać całkowicie, dlatego że to nas czyni słabszymi. Dokładnie tak samo jest z książkami. Jeżeli czytasz książkę i podłączasz się pod książkę, a ona cię wkurza, bo zaczynasz kogoś nienawidzić, ale nie kogoś, kto jest zły, ale po prostu kogoś, kto jest słabszy i np. ta książka sprawia, że budujesz w sobie jakiegoś zjeba, to należy to odrzucić. Oglądasz telewizję, oglądasz serial i oglądasz głównianą historię o miłości, która zaczyna wbijać cię w jakiś stan, w którym myślisz sobie, że życie polega na czekaniu na księcia. Należy przestać oglądać ten serial, zgodnie z tą etyką, bo to czyni nas głupszymi i słabszymi. Robi nam krzywdę. W tej etyce chodzi o to, żeby rosnąć, a nie robić sobie dobrze. Tutaj odwołam się do tytułu mojego wystąpienia. Zdaniem Deleuze'a przyjemność jest okropna, dlatego że przyjemność oznacza, że proces stawania się został nie tyle zastopowany, co rozładowany. To jest nauka z psychoanalizy. Przyjemność wiąże się z rozładowaniem napięcia. A to, o co chodzi Deleuze'owi, to o to, żeby rosnąć, żeby to napięcie, pragnienie cały czas pracowało. To bardzo silnie heroiczna, Nietzscheańska koncepcja. Tylko tyle, że ona w odróżnieniu od Nietzschego wykracza poza taki podmiot indywidualny dlatego, że to stawanie się dotyczy też wszelkiego rodzaju wspólnoty. Wspólnotę należy organizować tak, żeby ona cała funkcjonowała jako mocniejsza, ale też elementy funkcjonowały jako mocniejsze. Jak to robić, to jest oczywiście kolejny problem. Problem, który opracowuje Nietzsche, a Deleuze, według mnie, tylko i wyłącznie uszczegóławia.

MG: Pytanie, czy to rozumiecie? Czy macie do tego jakiś stosunek? Możecie wykorzystać ten moment i absolutnie pojechać po tym.

KW: Bo większość ludzi tych rzeczy nie lubi.

MG: Właśnie.

KW: Uważają, że to są modne bzdury.

MG: Pytajcie o wszystko.

Śpiewaczka: Ja chciałam się zapytać o jedno, jak prezentuje się tutaj determinizm św. Tomasza i generalnie takie motywy wobec tego ciągu procesów, które tworzy rzeczywistość. Czy tam jest mowa o jakiś przyczynach?

KW: Nie. Tam w ogóle nie o to chodzi. W ogóle też chodzi oto, żeby wyjść poza taki sposób myślenia. Przestajesz myśleć w kategoriach arche i telos, przyczynach i celowości. To nie jest tak, że świat ma jakiś cel.

Śpiewaczka: Chodzi mi raczej o to, że jak te procesy zachodzą między tymi podmiotami i jedne oddziałują na drugie, to czy to się łączy w jakąś całość.

KW: Nie.

Śpiewaczka: W ogóle nie?

KW: Nie. To jest totalnie dynamiczna całość. To jest proces pewnego rodzaju. Tzn. jest pewna całość i możesz spojrzeć na nią. Chodzi o moment historyczny, w którym się znajdujemy. To jest moment kapitalistyczny. Nie ma niczego innego niż kapitalizm. Nawet lasy są kapitalistyczne. W tym sensie jest pewnego rodzaju celowość, którą Deleuze opisuje. To jednak nie jest ten rodzaj determinizmu, o który, mam wrażenie, tobie by chodziło albo np. św. Tomaszowi, albo prawdopodobnie osobom mistyczno-newageowym. A mianowicie, że to wszystko ma jakiś sens.

Śpiewaczka: Chyba nie o to pytam. Interesuje mnie właśnie ten cel, który jest wyrażony w tej koncepcji. Powiedział pan, że jakiś tam jest.

KW: Chyba jest, ale to jest ten cel, o którym już mówiłem, związany z etyką, zgodnie z którą chodzi o to, żeby być coraz zajebistszym i potężniejszym, a jednocześnie, żeby nie rozwalać wszystkiego dookoła. Tak mi się zdaje. Ale to wszystko bardzo upraszczając. Co więcej, to są konsekwencje tego, co Deleuze pisze, bo on wprost takich rzeczy nie wyraża. On jest człowiekiem bardzo poważnym.

Mateusz: Jeżeli dobrze zrozumiałem, to takim probierzem etyki deleuzjańskiej jest odpowiedź na pytanie, czy nam nie jest źle.

KW: Nie. Czy nam to dobrze robi? Zwróć uwagę na to, że odpowiedź na pytanie, czy nam nie jest źle, bardzo często jest efektem mechanizmów defensywnych. Np. często mamy poczucie, że jest nam źle, kiedy robimy coś trudnego, co wymaga wysiłku. Ale to zazwyczaj rzeczy trudne czynią nas potężniejszymi. Pamiętasz to, co mówiłem o przyjemności? Stan, że jest nam źle, to oznaka braku przyjemności. To w ogóle nie jest ten klimat! Czasami musi być nieprzyjemnie. Co więcej, dla niektórych nieprzyjemnie robi im dobrze, np. tacy masochiści. To są ludzie, którzy totalnie lubią nieprzyjemnie i to ich buduje. Każdy ma swoje konstelacje i właśnie trudność polega na tym, żeby znaleźć te konstelacje, które tobie odpowiadają w życiu. To jest totalnie trudne zadanie. Ludzie nie wyrabiają się często z tym zadaniem przez całe życie. Jak znaleźć taki tryb życia, który by ci pasował.

Mateusz: Czyli ten przykład ze złym szefem – zgodnie z tą koncepcją właśnie tam powinniśmy pójść, bo trudno. Czy to był tylko taki przykład?

KW: To był totalnie głupi i pobieżny przykład. Obawiam się, że gdyby Deleuze usłyszał, że używa się jego genialnych konceptów do rozwiązania tego rodzaju spraw, to byłby niepokieszony. Ale ja to rozkładam. Nie wiem, czy kiedyś chodziłeś do pracy. W pracy jest coś takiego, że jak masz wstrętne szefa i jeszcze cię wyzyskują i jeszcze dzieje się tona nieprzyjemnych rzeczy, to to naprawdę działa na ciebie bardzo niehigieniczne i zaczynasz mutować. Uruchamiają się w tobie procesy stawania się dupkiem albo stawania się gościem, który projektuje swoje własne akcje na swoją rodzinę itd. Tu nie chodzi o to, że jest nieprzyjemnie, bo musisz współpracować z dupkiem, bo to się czasem zdarza.

Mateusz: Czy istnieje u niego idea dobra wspólnego?

KW: U niego w ogóle nie⁹.

⁹ Idea dobra wspólnego oznacza jedność występującą w obrębie pewnej grupy w zakresie wyznawanych wartości, przekonań i praktyk. Idea ta implikuje konieczność takiego kształtowania, wychowywania czy dyscyplinowania członków grupy, aby wspólnota została zachowana. Jedną z istotnych różnic pomiędzy tzw. lewicą i prawicą jest stosunek do kategorii wspólnoty. Lewica optuje za wizją dobrowolnej kooperacji pomiędzy ludźmi i zakłada, że ludzie realizują się po-

Mateusz: Czy nie sprowadza się to do całkowitego egoizmu?

KW: Nie, dlatego że cały pic polega na tym, żeby tworzyć te twórcze połączenia. Konsekwencje tej koncepcji są inne słabe i mamy z nimi do czynienia dzisiaj i dlatego mówiłem o konsekwencjach '68. Tzn. to nie jest koncepcja, która mówi ci: wyjdź do świata i go zmieniaj. To jest raczej koncepcja w rodzaju: świat ci się nie podoba, to wytnij sobie przestrzeń, w której będziesz sobie kreował swój własny świat. Niektórym to pasuje i niektórzy mogą uznać, że biorąc pod uwagę jak wygląda dzisiejsza rzeczywistość, to jest jedyna sensowna strategia. Ale są i tacy, którzy mówią: stary, to niczym się nie różni od bycia konsumentem w kapitalizmie. Nie wiem, może mają trochę racji. Tutaj cały pic polega na tym, że jeśli nie jesteś socjopatą, potrzebujesz innych ludzi. Ja np. potrzebuję, żeby ludzie, którzy mnie otaczają, byli szczęśliwi, bo to mnie czyni szczęśliwym. Ta myśl działa dopóki nie jesteś zjebem, ale wtedy znowu potrzebujesz czegoś innego jako masochista czy jako sadysta, czy ktokolwiek inny. Ja nie jestem jedną z tych osób, ale one też mogą istnieć i budować swoje szczęśliwe, dziwne rodziny.

przez interakcję z innymi. Prawica także uważa, że człowiek realizuje się poprzez współpracę z innymi, ale funduje ją na z góry określonej wizji wspólnoty. Innymi słowy, różnica zasadza się na stosunku do pojedynczego człowieka. Czy celem będzie dopasowanie go do ram wspólnoty dla jego własnego dobra (prawica), czy też umożliwienie swobodnego rozwoju co, jak się uważa, nie doprowadzi do eskalacji przemocy czy innych negatywnych efektów (lewica). Zakrawa na ironię, że słowo „komunizm” zostało ukute na oznaczenie takiego nieopresyjnego, opartego na samodzielnym i niezależnym rozwoju jednostek stowarzyszenia.

Deleuze jest już mądrzejszy o historyczne doświadczenia i dokonane analizy. Proponuje pewien opis dynamiki ludzkich form stowarzyszenia się. W ramach Deleuzjańskiej ontologii idea dobra lub dóbr wspólnych istnieje jako pewna konfiguracja przepływów, w której zanurzone są podmioty, same będące przepływami. Z tego punktu widzenia „wspólnota” jest reakcyjną substancjalizacją owych przepływów. Oznacza to, że wytwarza się pewien byt w postaci rodziny, narodu czy firmy, które określają pewne dobra wspólne. Dobrem wspólnym może być interes ekonomiczny, jedność, pokój itp. Problemem jest to, że są to „dobra naznaczone rozkładem”, a więc mają w sobie coś ze wspólnotowości, ale poprzez substancjalizowanie dokonują terytorializacji, tzn. określają granicę pomiędzy tym, co moje/nasze a tym, co twoje/ich. Umożliwia to dokonanie opisu i oceny form wspólnotowych przez pryzmat sposobu terytorializowania, tzn. poprzez namysł nad tym, jak jest stawiana granica, kto jest wykluczony itd.

Śpiewaczka: Czy taka postawa nie prowadzi do anhedonii, tj. przeciwieństwa hedonizmu.

KW: Wiesz co, zupełnie szczerze, wydaje mi się, że problem pragnienia jest totalnie niesprowadzalny do przyjemności, ale nie wiem też o jakich przestrzeniach teraz mówisz.

Śpiewaczka: O emocjonalnych.

KW: Wiesz, nie wiem. To chyba totalnie zależy od tego, co komu robi dobrze w sensie, co komu generuje stan, w którym on jest afirmatywny, produktywny, robi dobre rzeczy, a nie złe rzeczy itd. Żyję krótko na świecie, a widziałem tak różnych ludzi i tak różne połączenia, które zdają się sprawiać ludziom przyjemność, że jestem jak najdalszy od tego, żeby powiedzieć jak powinno być. Rozumiesz o co mi chodzi? Wydaje mi się, że tu nie ma takiej ogólnej zasady. Każdorazowo trzeba sprawdzać w każdym szczegółowym przypadku i nie ma tak, że można z zewnątrz komuś zadekretować coś. Każdy musi sobie to zmapować.

Animalia: Jak określić, które relacje są twórcze, jeżeli wchodzi w grę krzywda innego człowieka.

KW: Wydaje mi się, że to jest totalnie poza dobrem i złem. W tym sensie, że to nie jest tu interesujące. Nie jest możliwe życie bez zrobienia ludziom krzywdy, bez robienia sobie krzywdy.

MG: Wydaje mi się, że po prostu trzeba testować.

KW: To jest jedna rzecz, ale poza tym trzeba totalnie uważać. To jest jeszcze inna rzecz. Kolejną rzeczą, którą Deleuze bada, to są losy tych sił, tzn. jakiego rodzaju dynamiki mogą mieć siły. Jest coś takiego, że pewne rzeczy na początku nam służą, a potem przestają nam służyć.

Animalia: Czyli że zadana komuś krzywda, może się na nas odbić w pewien sposób?

KW: Nie. W żadnym wypadku. Chodzi po prostu o to, że np. jak pijesz szklankę whisky na wieczór, bo ci to pozwala lepiej pisać tak, jak wielu pisarzom, to łączysz się z siłą wody, która w jakiś sposób cię wzmacnia. Zaczynasz pić trzy szklanki wody wieczorem i przestajesz pisać pięć stron, tylko piszesz jedną stronę i coś zaczyna tutaj się wahać. Zaczynasz pić tylko wodę, to znaczy, że ta siła zagina się na samą siebie

i zajmujesz się tylko i wyłącznie piciem wody. Wtedy ewidentnie to przestaje być dla ciebie twórcze. Tak jest z każdą rzeczą. Nie ma akcji, że ci ktoś zadekretuje albo sama sobie zadekretujesz taki totalnie łatwy podział. Każdy dzień sprawdzasz i ty, i twoja wspólnota. Właśnie o to chodzi, że jesteście procesualni i nie da się pewnych rzeczy załatwić raz na zawsze. Tak samo jest z robieniem krzywdy innym ludziom. Wszyscy jesteście młodzi, ale nie wiem, czy zwróciliście uwagę na to, jak łatwo to przychodzi. Jesteś z drugą osobą na świecie i przez bardzo długi czas idziecie razem i wszystko jest idealnie, a w pewnym momencie przestajecie. Po prostu pewne procesy sprawiają, że przez pewien czas idziecie razem, potem się rozłazicie. Wiadomo, że to się kończy cierpieniem, skrzywdzeniem i mnóstwem innych rzeczy, ale tak jest świat zrobiony. Trzeba to ogarniać, żeby to, co się wydarzyło, cię nie zniszczyło. Musisz mieć do tego odpowiednio afirmatywny stosunek.

MG: Inne jest tu rozumienie mądrości. Nie można z góry określić, czy coś jest produktywne, czy nie. Tylko z perspektywy doświadczenia to widać.

KW: Bo to nie chodzi tylko o to, że jedni ludzie lubią kisiel, a drudzy budyń i nie tylko to, że ten sam człowiek jednego dnia może mieć ochotę na kisiel albo na budyń. Chodzi o to, że nieustająco musisz mapować siebie i próbować badać, czy coś ci robi dobrze, czy coś ci robi źle. To jest dokładnie tak jak z ćwiczeniami gimnastycznymi.

Animalia: Czyli mam sprawdzać, czy coś mnie rozwija?

KW: Tak. Tylko ten rozwój znowu jest dość silnie normatywny. Jak myślisz o rozwoju, to możesz być mądrzejsza, znaleźć się wyżej w społeczeństwie i jakieś takie rzeczy, ale tak naprawdę, to mogą być jakieś inne rzeczy. To zależy od tego, jakie procesy w sobie uruchomisz. Kojarzycie może Burroughsa, autora *Nagiego lunchu*? To jest jeden z ulubionych pisarzy Deleuze'a. Czy kojarzycie jego losy?

Kuba: Ćpał straszliwie.

KW: To jest jedna z rzeczy, którą robił. Rzeczywiście ćpał strasznie, ale oprócz tego?

Kuba: Nagrał płytę z Kurtem Cobainem.

KW: Tak. Bardzo wielu ludzi nagrywało z nim płyty i bardzo wielu ludzi nagrywało dla niego kawałki, bo ten gość był założycielem trzech albo czterech kierunków w sztuce¹⁰. Kojarzycie, że zabił żonę bawiąc się w Wilhelma Tella?

Kuba: Tego nie słyszałem.

KW: Ano właśnie. Cały pic z tym typem polega na tym, że on miał taki trip, że totalnie nie chciał, nie mógł pozwolić, żeby się do końca dookreślić, zamknąć gdziekolwiek.

Kuba: Jak z Gombrowiczem?

KW: Tak. Tylko, że Gombrowicz był pajacem i kabotyńcem, a Burroughs był twardzielem. Różnica polega na tym, że jeden typ siedział w Paryżu i nieustająco produkował dyskurs o sobie samym – to tylko moje zdanie – a drugi był w środku Amazonii, gdzie poszukiwał jedynego prawdziwego narkotyku. Jedna rzecz jest moim zdaniem łatwiejsza, druga trudniejsza. Wiem, którą szybciej bym wybrał, w związku z czym cenię tę drugą bardziej. Jestem człowiekiem *kind of* leniwym. Jednak wracając do takiego Burrougha. To jest typ, który za wszelką cenę nie chce w żaden sposób dać się usidlić. To jest jego akcja, to jest jego stawka. W związku z czym on będzie uciekał i przemieszczał się z każdego miejsca, w którym próbują go zamknąć albo on sam próbuje się zamknąć. Odpowiadając tobie, czy podmiot deleuzjański prowadzi do nieszczęścia ludzi dookoła. Konsekwentny, jak najbardziej tak.

Animalia: Rozwijając się kosztem innych?

KW: Trochę tak. To zależy bardzo od tripu, który chcesz zrobić. Bo jeżeli masz taki trip, że chcesz się opiekować, to też może być dla ciebie twórcze i rozwijające i tak też możesz się budować. Ale chodzi o to, że z tą perspektywą równie uzasadnione, jeśli cię buduje, jest uciekanie, gdzie pieprz rośnie rozwalając wszystko dookoła.

Animalia: Czyli że nie należy zważać na ludzi dookoła?

KW: Nie. W sensie, że ani jedno, ani drugie, ale raczej zgodnie z tym, co ci robi dobrze. Niestety tak się składa, że jak ludzie są wychowani

¹⁰ Np. beat generation i postmodernizm, New Wave i cyber-punk.

do społeczeństwa, w którym żyjemy, to życie bez innych ludzi jest dla nich ogromną trudnością i cierpieniem, w związku z czym jakby czysto pragmatycznie też dbają o innych.

Kazimierz: Można założyć, że ktoś ma taki proces, że jak niszczy ludzi, to źle to na niego wpływa?

KW: Jak to? Tylko cały problem polega na tym, że rzeczywistość przeczy takiej idealistycznej postawie. Kojarzysz taką postać Iceman – gość który ma rekord Ameryki w ilości zabójstw na zlecenie. Nie kojarzysz? Było o nim. On jest z pochodzenia Polakiem. Jego ojciec był Polskim kolejarzem, który strasznie lał całą rodzinę, wszystkie dzieci były totalnymi wariatami. Polecam obejrzenie dokumentu z tym gościem, bo jak rzadko kiedy można zobaczyć proces stawania się. To nie on uruchomił ten proces stawania się, to jego stary to zrobił, lejąc go prawie do śmierci i na jego oczach katując do śmierci jego brata, wytworzył psychopatę całkowitego. Dlatego warto obejrzeć tego gościa, że rzadko kiedy można zobaczyć na youtube wzorzec psychopaty. Wiesz, co to jest psychopata? To człowiek, który jest niezdolny do zrozumienia, że inne istoty ludzkie odczuwają ból, emocje i inne bodźce. Dlatego jest w stanie robić dowolną krzywdę innej istocie, bo on po prostu nie ma wytworzonego organu, który pozwalałby mu zempatyzować. I teraz taki człowiek istnieje. To że ty powiesz, że to jest niefair, że on istnieje, nic nie zmieni w rzeczywistości. Tego rodzaju procesy bywają uruchamiane. Tacy ludzie gdzieś tam istnieją. To nie jest problem etyczny, tylko to jest problem pragmatyczny. Co zrobić z takimi istotami, żeby one nie krzywdziły wszystkich innych dookoła? Ale nie da się zadekretować, żeby ich nie było. I tutaj masz do czynienia z podmiotem, który realizował się w pewien sposób. To jest zupełnie niesamowity moment. O nim jest mnóstwo filmów, bo to jest psychopata, w związku z czym jak tylko znalazł się w więzieniu, ten Kukliński, to zaczął od razu sprzedawać prawa do książek o sobie, kręcić ze sobą wywiady itd. To był najbardziej pragmatyczny sposób skapitalizowania sytuacji, w której się znalazł. Jeden z tych filmów to jest taka totalna podpucha. Siada sobie profesor psychiatrii i każą mu z nim rozmawiać. W pewnym momencie, to jest zupełnie super, bo pod koniec tego wywiadu ten psychiatra mówi: wiem pan co, w pewien sposób miał pan niezwy-

kłe szczęście, dlatego że patologie, które pana dotknęły, to znaczy, to że jest pan paranoikiem i psychopatą sprawiły, że w linii pracy, którą pan wybrał, to jest najlepszy możliwy zestaw cech. Kiedy się jest płatnym mordercą, to bycie psychopatą i paranoikiem jest najlepszym możliwym zestawem cech dlatego, że jesteś bardzo uważny i znosisz rzeczy takie, które innym ludziom przeszkadzają, czyli np. robienie innym krzywdy.

Kazimierz: Czyli można powiedzieć, że się najlepiej zrealizował?

KW: W perspektywie amerykańskiej. Wiesz, co to jest najdziwniejsze w tych amerykańskich filmach, jak je oglądasz? Oprócz tego, że oglądasz po prostu przedziwną mutację człowieka, bo patrzysz w oczy, które nie są oczami człowieka, ale są jakieś inne takie. Koleś ma totalnie inne oczy w sensie takie bez życia. Totalnie gra twarzą. Jest idealnym aktorem Mega inteligentny typ. Na prawdę jest to warte zobaczenia, jakiego rodzaju dziwolągi pojawiają się na świecie. To nie jest kwestia etyczna taki gość. Tylko to jest kwestia pragmatyczna, jak rozwiązać pewne pragmatyczne problemy. Jak takiego typu odseparować i sprawić, żeby on nie robił ludziom krzywdy? Natomiast co etycznie możesz zrobić z mutantem. I w ogóle nie masz co brać odpowiedzialności za cokolwiek, co się tutaj wydarzyło, bo to, jak rozumiecie, jest proces uruchomiony przez jakiegoś pijanego polskiego debila wiele pokoleń wcześniej, który łął swoje dzieci. Jego dzieci łąły swoje dzieci aż doprowadził do momentu, w którym facet, młodszy brat tego faceta, siedział w więzieniu przez całe życie za zamordowanie i zgwałcenie 12-latki. To nie jest przypadek. To nie jest rzut kością boga, że dwóch gości z rodziny staje się po prostu mutantami, tylko ewidentnie to są warunki stworzone przez faceta, który po prostu katował te dzieci. Zakatował im brata na ich oczach. Nie da się etycznie nic z tym zrobić, jak ma się trochę oleju w głowie. Nie można osądzać takiego kolesia.

Animalia: Ten przypadek, o którym pan mówił, czy to nie jest właśnie taki przypadek relacji niewłaściwej, nietwórczej?

KW: Totalnie.

Animalia: Powiedział pan, że on został mordercą, a jego praca była dla niego twórcza.

KW: Była totalnie gratyfikująca.

Animalia: Twórcza.

KW: Tak, wynajdował mnóstwo nowych sposobów. Bardzo się do tego przykładał. To było jego całe życie.

Animalia: No właśnie, ale ten proces, poprzez który on się stał mordercą, mniej go rozwijał. Tzn. czy przypadek człowieka, który bity, sam zaczyna bić innych, nie jest tą relacją destruktywną i nietwórczą?

KW: Absolutnie. Ale jednocześnie zwróć uwagę na to – i to zabrzmi totalnie strasznie co ci teraz powiem – ale biorąc pod uwagę karty, które gość dostał...

Animalia: To był jedyny sposób, żeby...

KW: On rozegrał tę partię, którą dostał od losu, najlepiej jak się dało. On był bogatym człowiekiem, pochodząc z totalnie biednej rodziny. Przez to, że był psychopatą w ogóle nie był w stanie realizować swoich własnych pragnień, bo ich nie miał i niewiele rzeczy sprawiało mu przyjemność. W związku z czym starał się stać sobowtórem takiego typowego szczęśliwego człowieka z przedmieść z rodziną. Miał rodzinę, której nie ogarniał, dzieci, których zupełnie nie ogarniał. Był mutantem totalnym, ale na zewnątrz wszystko wyglądało perfect. Perfekcyjna rodzina. Chodzi o to, żeby przestawić trochę myślenie i próbować zacząć myśleć o losach tego typu gościa, jeżeli już o nim myślimy, z perspektywy procesów, które go stworzyły. Gość przecież mógł i dla niego samego – nie mówię o świecie – dla niego samego to by było o wiele gorsze, gdyby on się stał kimś takim, jak jego brat. Zrobiłby coś totalnie takiego samego, co robił tylko, np. dał się złapać. Ale jakieś rzeczy w nim sprawiły, że on sam funkcjonował jeszcze dłużej i to jest perspektywa strasznego witalizmu. Ale z perspektywy jego życia miejscami udawało mu się dobrze w tym strasznym świecie, w tej straszej przyrodzie ogarnąć.

Animalia: Mniej więcej rozumiem, o co panu chodzi. W tej sytuacji, w której się znalazł, to było jedyne wyjście tutaj? Dla niego najlepsze.

KW: No jedyne i z perspektywy takiej znowu strasznie pozamoralnej – robak przetrwał.

Animalia: Tylko to nie jest optymistyczne.

KW: Wiesz co, ale to w ogóle nie jest optymistyczna koncepcja ani pesymistyczna. To jest taka koncepcja, która bierze się od Nietzschego. Czy czytałeś taki tekst Nietzschego, *O prawdzie i kłamstwie w pozamoralnym sensie*? On zaczyna od takiego zajebistego obrazu. Mówi: wyobraźmy sobie, że gdzieś w dalekiej galaktyce jest taka planeta, na której mieszkają takie zwierzątka. Zwierzątka nazywają się ludzie i zajmują się tym i tym i chodzi o to, że to jest moment, w którym zostaje wprowadzona perspektywa totalnie antyludzka, antyantropologiczna, w której oglądasz człowieka tak, jakby był mrówkojadem albo żyrafą, albo komarem, co gorsza, i obserwujesz jego sposoby życia, zastanawiając się, jak on funkcjonuje w danym ekosystemie.

Animalia: No tak, tylko że z punktu widzenia innych ludzi, to że odpowiedział na pewien proces...

KW: No wiadomo, że tak. Tylko znowu chyba oczekujesz, żebym ja wziął odpowiedzialność za świat, a ja nie chcę tego zrobić, bo świat nie jest miejscem dobra. Jest po prostu miejscem, w którym dzieją się różne rzeczy. Czasem dobre, czasem złe i one się mieszają ze sobą.

Kazimierz: Tutaj chodzi o to, że nie patrzymy, że coś jest moralne, tylko że ten morderca przeszkadza, więc należałoby go odseparować od społeczeństwa, żeby nie było destrukcyjnie.

KW: Coś takiego.

Kazimierz: I wcale nie potrzebujemy tutaj mówienia o jakiejś moralności.

KW: Odpowiednie praktyki społeczne są w stanie nas w mniejszym lub większym stopniu, bo nigdy całkowicie, przed czymś taki uchronić. Po to, np. jest opieka społeczna. Nie tylko po to, żeby chronić każde poszczególne dziecko, ale po to, żeby nie pogłębiać patologii. Jeżeli widzisz, że gdzieś dziecko istnieje w warunkach, które mogą sprawić, że ono nie tylko będzie nieszczęśliwe, ale do tego będzie нефunkcjonalne, to należy spróbować temu zapobiec. I temu to służy. Jak wszystkie instytucje społeczne. Trochę służą poszczególnemu człowiekowi, a trochę służą wszystkim dookoła. Tylko znowu, nie trzeba nikogo osądzać. W tej perspektywie nie ma skąd kogoś osądzać.

Animalia: Nie wymaga to ogólnych zasad moralnych?

KW: Nie masz tam pagórka, na którym siedzi bóg. Jak nie jesteśmy w stanie wytworzyć takiej pozycji transcendencji, z której to pozycji możesz świat osądzić, ustawić, to musisz sobie radzić w inny sposób bardziej empiryczno-pragmatyczny. Ale kiedy on pisze o sztuce albo o innych rzeczach, to jest totalnie optymistyczny. Poza tym on nie pisze o tych mordercach. To ja mówiłem, to ja oglądam morderców czasami.

MG: Czyli na poziomie praktycznym, niektóre postulaty tej etyki niekoniecznie są niezgodne z taką codzienną praktyką?

KW: To jeszcze jedna rzecz tylko ja totalnie o tym zapomniałem, bo jestem durny i myślę, że jak ja coś wiem, to ktoś inny też to wie. Foucault i Deleuze odróżniają etykę od moralności. Moralność to jest coś takiego, co się opiera na kodeksie, ich zdaniem. Np. mamy moralność chrześcijańską, która ci mówi, co wolno, a czego robić nie wolno. Wydaje mi się, że myślałaś, że etyka to jest coś takiego. Ich zdaniem etyka, którą wyciągają z ethosu greków, czyli od źródłosłowa, to pewien sposób traktowania samego siebie, kształtowania samego siebie i co za tym idzie również budowania relacji ze światem. Czyli etyka, troska o siebie, polega na sprawdzaniu, co robi nam dobrze, co robi nam źle i konstruowanie w sposób zgodny z tym, co udało nam się sprawdzić. Punktem odniesienia do konstruowania siebie, będzie świadomość tego, co ci szkodzi i tego, co ci robi dobrze. Nasze praktyki nie wynikają z pewnego kodeksu, który jest zewnętrzny. I znowu, żeby mieć kodeks, musisz mieć to miejsce, z którego dostajesz te kamienne tablice. Kamienne tablice nie mogą wyjść z ziemi. One muszą przyjść z góry. A tu jest coś takiego jak etyka siebie.

MG: Tylko jest pewna różnica. W starożytności przyjmowano zastany język, system odniesień. Np. język *Etyki nikomachejskiej* czy innych tekstów dotyczących sztuki kształtowania samego siebie, to był język akceptujący sposób nazywania i myślenia tamtejszych ludzi. Jak czytasz sobie Arystotelesa i Platona, to wiesz, o czym jest mowa. Możesz mieć, rzecz jasna, przy tym wyzwanie intelektualne, ale tutaj mamy do czynienia z koncepcją, która wytwarza sposób myślenia i mówienia, który jest zarazem jakby demaskatorski.

KW: Tak, ale to dlatego, że Grecy nie musieli wchodzić w dyskusję z nikim poza samymi sobą, a Deleuze i Foucault muszą wejść w dyskusję z rzeczami, które ich wyprzedzają. Jest tona rzeczy, o których nie mogę powiedzieć, bo się nie wyrobimy, ale jednym z głównych punktów odniesienia jest psychoanaliza tutaj. Właśnie chodzi o to, żeby mówić trochę w taki sposób, żeby wziąć pod uwagę wszystkie genialne odkrycia psychoanalizy, ale jednocześnie właśnie nie zachowywać tych wszystkich słówek, które stosuje psychoanaliza, bo one często, zwłaszcza u Freuda, służą wytwarzaniu kodeksu moralnego. Stąd ta konieczność wytwarzania nowego języka. To stąd jest ten pomysł tutaj. Bo bardzo dużo słów jest przeżutych po prostu i posiada straszny ogon teoretyczny.

MG: Weźmy przykład szkoły. Dlaczego chcielibyśmy, żeby, np. jakiś nauczyciel został wyrzucony z pracy? Moglibyśmy to opisać za pomocą kategorii moralnych, dlatego że, np. nie szanuje godności uczniów. Z drugiej strony można zastosować trochę inny język, chociaż efekt będzie dokładnie taki sam, bo można powiedzieć, że nie sprzyja twórczemu rozwojowi uczniów. Na poziomie praktycznym to nie jest takie obrazoburcze czy kontrowersyjne. I tu i tu ten psychopata – Iceman – będzie siedział w więzieniu, tylko inaczej to uzasadniamy. Tylko tyle i aż tyle. Tylko to, co jest bardzo niepokojącego z punktu widzenia ludzi, którzy mniej w tym siedzą, że przy okazji można mieć tu takie uczucie zdemaskowania. Nie chciałabym stać na jakimś stanowisku, chodzi tylko o zwrócenie uwagi na to, że ten język wyjaśniając pewne procesy, przestaje mówić o pewnych kategoriach w sposób poważny. Mam tu na myśli np. kategorię godności, wolności czy świętości życia. To są takie kategorie, do których uczy się nas przywiązywać dużą wagę. Weźmy inny przykład, prawa zwierząt. Zgodnie z tą koncepcją można doskonale uzasadnić troskę o zwierzęta.

KW: Wręcz dużo trudniej jest uzasadnić brak troski o zwierzęta.

MG: Ponieważ chodzi o to, żeby generować twórcze połączenia.

KW: W tym sensie Deleuze jest super, bo przecież on nie rozróżnia pomiędzy czującym mięsem człowieka, a czującym mięsem zwierzęta.

MG: Tylko jak chcesz tak myśleć, to musisz zrezygnować z myślenia o sobie jako istocie ludzkiej w takim sensie jako istocie różnej od świa-

ta zwierząt. Jest pewna cena do zapłacenia. To nie jest tak, że to jest tylko zmiana języka.

KW: To jest super, że o tym mówisz, bo pierwsza prawdziwa awantura z Foucaultem i on jest z tego znany, wzięła się stąd, że w książce *Słowa i rzeczy* napisał o śmierci człowieka. Ludzie zareagowali oburzeniem: jak to my walczymy o prawa człowieka, a on mówi, że człowiek już nie żyje i co teraz będzie?! A tu chodziło tylko i wyłącznie o wyjście poza pewną formę i zaobserwowanie tego prostego faktu, że forma „człowiek” w naszej samoświadomości historycznie powstała w XVIII wieku. Wierzcie mi, w średniowieczu nie było czegoś takiego jak „człowiek”. Był pan, był chłop był klecha, ale nie było człowieka. On się pojawił później.

MG: Tzn. było słowo, ale ono nie oznaczało tego samego.

KW: Dokładnie i słowo „człowiek” nie służyło w teorii do budowania tego samego. Teza Foucaulta jest taka, że gdzieś tam w XVIII w. w nauce, czyli w sposobie, w którym człowiek uzyskuje swoją samoświadomość i sam się określa, kategoria człowieka zaczęła być dominująca. Zaczęliśmy wyjaśniać różne rzeczy przez pryzmat człowieka i w kategoriach człowieka, czyli w kategoriach skończoności. Wcześniej robiliśmy to w kategoriach nieskończoności. W średniowieczu było tak dlatego, że wszystko było odniesione do boga i porządku boskiego. Wtedy człowiek był tylko elementem pewnej większej całości. I gdzieś tam w XVIII wieku wraz z modernizmem człowiek staje się centrum świata. Ale nie tylko w taki sposób humanistyczny, ale również taki, że zaczęliśmy myśleć o wszystkim przez pryzmat człowieka. Dalej Foucault mówi, i o to chodzi w tezie o śmierci człowieka, która jest analogiczna do tezy Nietzschego o śmierci boga, że dokonuje się pewnego rodzaju przemiana, zmiana paradygmatu, że zaczynamy myśleć w innych kategoriach. Np. myślenie w kategoriach sieci i usieciowienia, myślenie w kategoriach cybernetyki, to wszystko oznacza właśnie śmierć człowieka, ponieważ człowiek zaczyna być, np. elementem pewnej sieci i ta sieć stanowi pryzmat, przez który myślimy o rzeczach i zaczynamy rozwiązywać problemy.

Animalia: Czyli zaczynamy myśleć większej o całości.

KW: Coś takiego. Tu chodzi o coś bardzo konkretnego. Jak myślisz o człowieku w średniowieczu, to zawsze umieszczasz go w pewnej drabinie bytów i przez miejsce w tej drabinie bytów on zyskuje swoje znaczenie. Sam z siebie dany byt nie miałby swojego znaczenia. Natomiast w tej erze, w której wciąż trochę istniejemy, bo nowa era jeszcze do końca nie nadeszła i nie uzyskała samoświadomości. To w tym momencie badanie przez pryzmat człowieka przekłada się na inne nasze badania, czyli np. dzięki temu jesteśmy w stanie zobaczyć żabę jako żabę, a nie jako element drabiny bytów. W średniowieczu żaba i człowiek są w innych miejscach drabiny bytów. Człowiek jest pod aniołami, a żaba niżej, ale przed jakimiś szatańskimi pomiotami. Masz tu taką totalną strukturę uzyskiwania wiedzy. Patrzysz na rzecz i myślisz, gdzie ją wsadzę w tej wielkiej piramidzie bytów. A teraz wraz z narodzinami tej epoki nowoczesnej, zdaniem Foucaulta, przestajemy myśleć w kategoriach nieskończoności tylko zaczynamy myśleć w kategoriach skończoności. tj. patrzymy na człowieka jako na istotę, która umiera, musi jeść, komunikuje się w języku itd. Rozwijają się nauki, które tak opisują człowieka i te same nauki są w stanie także opisać żabę. Już nie chodzi o piramidę, ale o gatunki, które możemy opisać. Dokładnie tak, jak człowieka. Obecnie nadchodzi i już jesteśmy prawie w tym miejscu, nawet jeżeli o tym nie wiemy, taki moment, kiedy zaczniemy myśleć w inny sposób. Właśnie w kategoriach sieci. Tak wszyscy mówią.

Animalia: Ale ta sieć, o której pan mówi, a która ma nadejść nie będzie w hierarchii, tzn. nie będzie można powiedzieć, że coś jest wyżej, a coś jest niżej? Natomiast w strukturach opartych na hierarchii na końcu mamy łaskę...

KW: Dokładnie tak. Właśnie o to mi chodzi. I właśnie w ten sposób wiedza się strukturyzuje na różne sposoby. Ale to wcale nie znaczy, że człowiek znika. Nadal ludzie będą funkcjonowali.

Kazimierz: Tylko trzeba by stworzyć inne słowo, bo jak się powie „człowiek”, to zaraz się pojawi godność człowieka i inne rzeczy.

KW: Coś w tym stylu, szczególnie że pewne słowa zasłaniają rzeczy. Stąd próby znalezienia nowych sposobów ujmowania rzeczy.

MYŚLENIE OBRAZOWE

Temat, który przedstawię, nie ma zbyt wiele wspólnego z wiodącym problemem LAFu, czyli tożsamością i różnicą. Zajmuję się problemem w gruncie rzeczy bardzo klasycznym i związanym z „technicznymi” zagadnieniami filozoficznymi, lokującymi się w obrębie epistemologii. Mianowicie, *problemem stosunku myśli do rzeczywistości*.

Czy wiecie, czym jest epistemologia?

Wiele osób: To nauka o poznaniu.

MS: Dokładnie, czyli nauka m.in. o stosunku myśli do rzeczywistości. Czy znacie jakieś koncepcje dotyczące tego stosunku?

Kuba1: Zgodność myśli z rzeczywistością. [klasyczna koncepcja prawdy – przy. red.]

MS: A czy widzicie jakiś problem z tą koncepcją?

Mateusz: Trzeba zdefiniować, czym jest zgodność. Pytanie dotyczy tego, czy mamy narzędzia ukierunkowane na rzeczywistość.

MS: A na czym polega problem z tą zgodnością? Albo może inaczej, jakie widzicie różnice – teraz nie odwołuję się do waszej wiedzy filozoficznej, tylko do zwykłego doświadczenia – między myślą a rzeczywistością?

Uczestniczka: Myśl jest wypowiedzana i nie jest materialna.

MS: A co przez to rozumiesz?

Uczestniczka: Myśl nie ma ciała.

MS: A co ma? Bo wydaje się, że trochę ciała ma. Za pomocą czego wyrażamy myśli?

Kuba1: Języka.

MS: Tak. Czyli za pomocą czego? Jakie to jest ciało? Jaka to jest materia? Język właśnie.

Kuba1: Dźwięki lub pismo.

MS: Dokładnie. Zatrzymajmy się na moment przy dźwięku i porównajmy ten wymiar myśli z rzeczywistością. Rzeczywistość, która ma się wyrażać w tej myśli i ma być z nią zgodna – czym jest przede wszystkim? Czy to są dźwięki? Dźwięki oczywiście też, ale co oprócz tego? Przede wszystkim są to obrazy. Rzeczywistość dociera do nas głównie w postaci widzialnej. Oznacza to, że mamy taką podstawową różnicę zmysłową polegającą na tym, że rzeczywistość jest przede wszystkim widzialna, jest obrazem, a myśl jest słyszalna, jest dźwiękiem.

A jednak mamy takie wrażenie, że w tych dźwiękach, które wydają się zupełnie niepodobne do rzeczy widzialnych, które mają nazywać, mimo wszystko w jakiś sposób da się zawrzeć rzeczywistość – że istnieje pomiędzy nimi jakaś zgodność, że jedno stanowi odbicie drugiego. Problem tego, jak to jest możliwe, prześladował filozofię od jej zarania.

Spróbuję wam dzisiaj przedstawić jak możliwe jest rozwiązanie tego problemu dzięki hipotezie, że myśl nie jest tylko i wyłącznie dźwiękiem, ale że sama, podobnie jak rzeczywistość, którą ma odbijać, posiada też formę obrazu – czyli, że istnieje coś takiego jak *obrazy myśli*. Żeby nie być gołosłowną, będę ilustrować to, o czym będzie mowa, różnymi obrazami.



Zacznijmy od obrazu Salvadore Dalí [„Łabędzie odbijające się w wodzie jako słonie” – przyp. red.] ilustrującego nasz problem wyjściowy, tj problem podobieństwa i niepodobieństwa myśli i rzeczy. Widzimy dwa rodzaje zwierząt, z których jedno stanowią odbicie drugich.

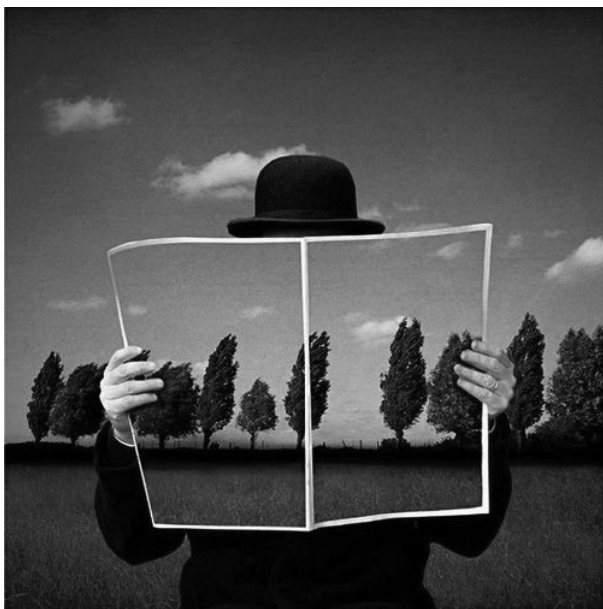
Uczestniczka: Łabędzie odbijają się jako słonie.

MS: Dokładnie. Ptaki są symbolem ducha. Słonie z kolei symbolizują to, co ciężkie i materialne. I to odbijanie się rzeczywistości materialnej w świecie myśli przedstawia sobą problem odbicia, które jest zarazem podobne i niepodobne. M.in. to czyni problem odbicia niezwykle frastrującym.



Ten sam problem już bardziej dosłownie ilustruje obraz Magritte’a [„Tha Palace of Curtains, III” – przyp. red.], ukazujący różnicę pomiędzy rzeczywistością jako taką, a tą samą rzeczywistością ujętą w słowo. Widzimy tu przemianę obrazu nieba w napis „ciel”, oznaczający niebo. Jedno jest z drugim jakoś połączone, bo wyraz „niebo” („ciel”) oznacza ukazany widok, a poza tym obraz i wyraz są wpisane w identyczne ramy, ale tym co rzuca się w oczy jest przede wszystkim różnica – napis i widok, chociaż oba są widzialne, mają formę graficzną, są zupełnie różne.

Kolejny obraz Magritte’a [„Man with a newspaper”] pokazuje ten sam problem odbicia świata w słowie od drugiej strony, czyli od strony podobieństwa: czytana gazeta jest tutaj obrazem otaczającego świata, słowa odbijają i przedstawiają rzeczywistość. Zagadnienie to jest jednak zupełnie niesproblematyzowane, bo na tym płótnie świat i jego



obraz w gazecie są identyczne, tymczasem, jak zostało pokazane na poprzednim obrazie, pomiędzy tymi dwiema rzeczywistościami – rzeczywistością myśli, która jest nam dana pod postacią słów i rzeczywistością obrazów (po prostu rzeczywistością) istnieją zasadnicze różnice.

Naturę tych różnic problematyzuje kolejny obraz – „Jaszczurki” Eschera.

Chodzi przede wszystkim o różnicę wymiarów. Na płótnie widzimy przemianę trójwymiarowych (co prawda tylko dzięki perspektywie) jaszczurek w płaski wzór na kartce, a więc na dwuwymiarowej płaszczyźnie – czyli uchwycenie jaszczurek na obrazie. Na tym wszystkim jeszcze leży książka wskazująca na formę słowną, w której przecież również można ująć jaszczurki, jeszcze bardziej zmniejszając ich wymiary – głos, którym wyrażamy myśli, ma taką właściwość, że jest bardzo jednowymiarowy, w zasadzie liniowy (nie da się mówić wieloma głosami ani nawet słuchać wielu głosów naraz), a zapisana myśl, zdanie na kartce, ma formę linii. Innymi słowy, przemiana rzeczywi-



stości w myśl o rzeczywistości jest skurczeniem czegoś, co jest trójwymiarowe, do jednowymiarowej linii. Chodzi tu o pewną kondensację, sprowadzenie do czegoś mniejszego, zmniejszenie ilości wymiarów – różnicę ilościową.

Żeby lepiej uchwycić tę różnicę, powróćmy jeszcze do obrazu Magritte'a z niebem – słowo „ciel” odnosi się do jednego przedmiotu, jakim jest niebo, więc wygląda na to, że nie ma tu żadnego problemu, jest stosunek 1 do 1 – jedno słowo odpowiada jednemu obiektowi. Jeśli jednak weźmiemy jakiś inny przypadek, np. słowo „człowiek”, to okaże się, że mieści się w nim o wiele więcej niż tylko jeden człowiek. Wszyscy mieścimy się w tym słowie. Nie tylko my na tej sali, ale cała ludzkość. Występuje tu pewna różnica ilościowa i w tym sensie także różnica wymiaru. Ujęcie świata w myśli oznacza więc nie tylko spłaszczenie trójwymiaru do linii, ale też kondensację w aspekcie ilościowym. Świat, który ujmujemy myślą, jest naprawdę ogromny, tymczasem myśl wyrażona w słowach, jest czymś znacznie mniejszym ilościowo. Przeciętny użytkownik języka używa od 5 do 10 tys. słów. Cały

słownik języka polskiego liczy 150 tys. słów. Już nawet samych ludzi na świecie jest wiele miliardów. W związku z czym mamy do czynienia z ogromną kondensacją treści pomiędzy tymi dwoma płaszczyznami – rzeczywistością i myślą.

Odpowiedź na pytanie, w jaki sposób taka kondensacja jest w ogóle możliwa, jak można zmieścić tak wiele w czymś tak niewielkim jak słowo, jest być może zasugerowana na obrazie „Jaszczurki” – zauważcie, że przechodząc na kartkę jaszczurki zamieniają się we wzór jaszczurek: nie tyle w zwykły obraz, rysunek jaszczurki, co właśnie we wzór. Ta przemiana zwykłego obrazu, widoku, w taki obraz wzorcowy jest kluczowym elementem procesu kondensowania świata do postaci myśli – a dokładniej do postaci *obrazu myśli*. Być może to hasło, obraz myśli, niewiele wam mówi, bo że mamy wyrazy myśli, czyli słowa, to sprawa oczywista, ale obrazy chyba niekoniecznie. Czy kiedyś mieliście do czynienia z jakimś obrazem myśli? Czy coś wam przychodzi do głowy? Co zazwyczaj przedstawiają obrazy?

Animalia: Czasami kreśli się pewne wzory mające symbolizować myśli.

Kuba1: Ale to zależy czy mamy obrazy w stylu mimesis czy też kompletną abstrakcję. Obrazy mogą przedstawiać rzeczywistość albo też pewne wyobrażenie przeniesione na płótno czy kartkę.

MS: Czyli wydaje się, że mogą istnieć obrazy, które nie przedstawiają po prostu rzeczy, ale raczej nasze myśli czy wyobrażenia. Jest taki myśliciel, Zygmunt Freud, który nie był wprawdzie filozofem, tylko psychologiem a w zasadzie psychoanalitykiem, i który twierdził, że takimi obrazami myśli są nasze marzenia sennie – że kiedy śnimy, to obrazy, które oglądamy, nie są wspomnieniami rzeczy i sytuacji których doświadczyliśmy, tylko przedstawiają to, co nam chodzi po głowie. O tym, że sny nie są wspomnieniami wiemy zresztą sami, bo nie odtwarzają przeżyć 1:1, ale Freud dodatkowo odkrył czym są: że sny to są nasze myśli, tylko że nie ujęte w słowa, ale właśnie w obrazy. Że nocą, kiedy mamy zamknięte oczy i nie jesteśmy nastawieni na odbiór bodźców, na widok rzeczywistości, nasza myśl wychodzi na jaw w formie wizualnej, która normalnie jest nieświadoma, bo jesteśmy zajęci oglądaniem świata.

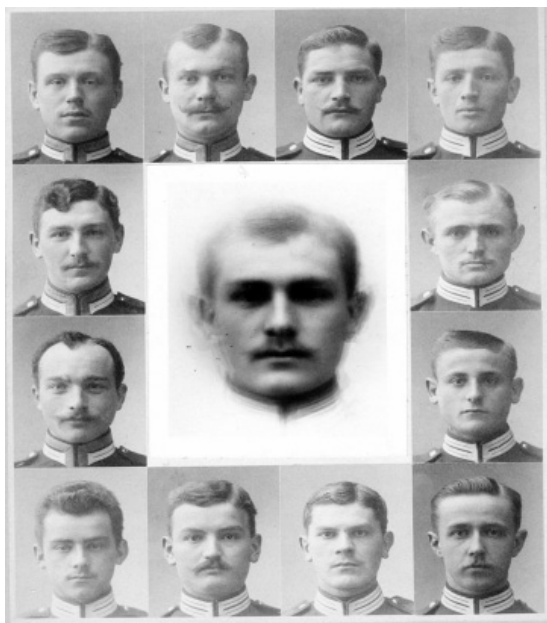
Istnienie takich obrazów jest bardzo istotne z perspektywy pytania o stosunek myśli do rzeczywistości, bo dużo łatwiej jest uchwycić na czym polega ta zgodność myśli z rzeczywistością – w obu przypadkach mamy do czynienia z obrazami, a obrazy się ze sobą zgadzają, jeśli są podobne.

Obrazy myśli są również istotne dla rozwiązania zagadki kondensacji czy skurczenia świata w myśli, o czym mówiliśmy w kontekście różnicy ilościowej czy różnicy wymiarów pomiędzy słowem a rzeczywistością. Ponieważ wiele przedmiotów nazywa się często w języku jednym słowem, filozofowie często przypuszczali, że musi istnieć coś, co łączy tę wielość w jedno – jakaś istota albo pojęcie ogólne. Słyszeliście kiedyś o czymś takim jak spór o powszechniki?

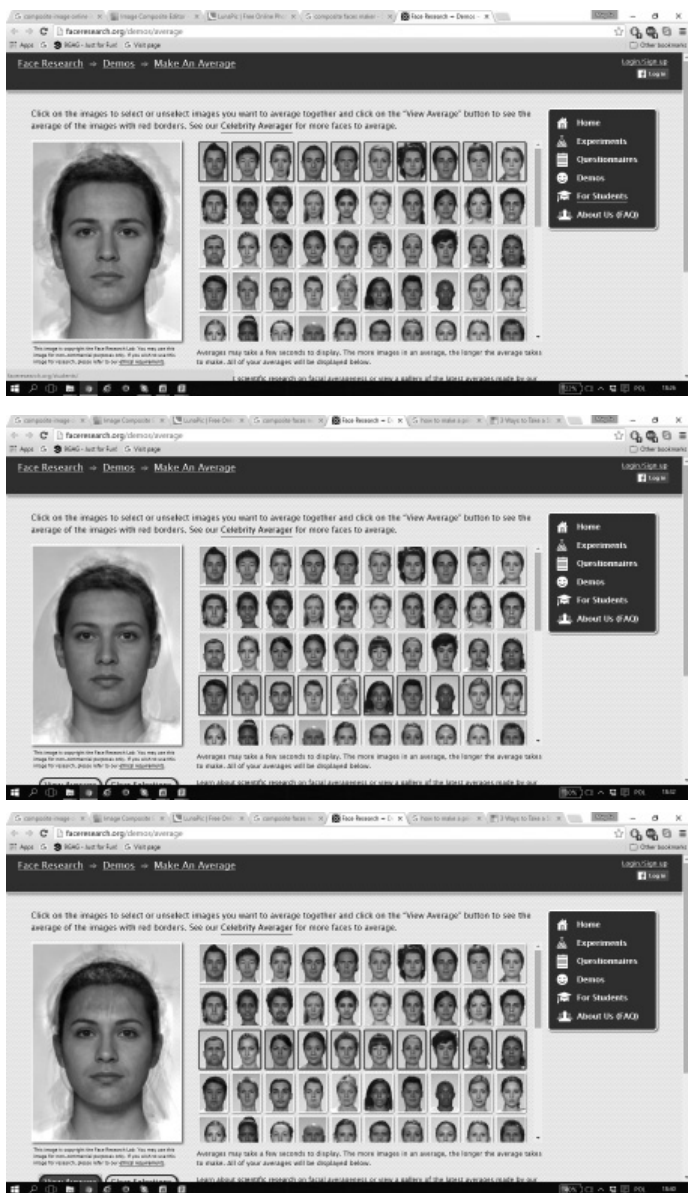
Uczestniczka: Czyli spór o uniwersalia?

MS: Dokładnie. W tym sporze chodziło właśnie o pytanie, czy coś oprócz wspólnej nazwy łączy ze sobą rzeczy, które nazywa się tym samym słowem, a jeśli tak, to co? Czym jest to pojęcie ogólne, ta wspólna forma? Jest to trudne do stwierdzenia, bo wydaje się, że nie mamy do niej żadnego dostępu: mamy dostęp do słów, mamy dostęp do konkretnych, indywidualnych przedmiotów, ale pojęcia nam się wymykają, nie widzimy ich ani nie słyszymy. Są ukryte pod słowami albo pomiędzy obrazami konkretów. To, co mówi Freud na temat obrazów sennych, może nam pomóc rozwiązać ten problem. Twierdzi on mianowicie, że obrazy senne nie są zwykłymi obrazami pojedynczych rzeczy, wspomnieniami, bo często śnią nam się, np. ludzie czy miejsca których nigdy nie widzieliśmy, tylko tzw. *kondensacjami*. Jedną z definicji kondensacji, którą Freud podaje, jest następująca: *to nowa ulotna formacja pojęciowa, której rdzeń stanowi to, co wspólne. Za sprawą zbiegnięcia się skondensowanych cech jednostkowych powstaje obraz podobny do tego, który powstaje na skutek nałożenia na jedną płytę kilku zdjęć.* [Z. Freud, *Wykłady*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 2010, s. 178]

Innymi słowy, Freud mówi, że kiedy śnią nam się osoby nieznane, to nasz umysł nie bierze tych obrazów znikąd, tylko stanowią one połączenie albo kondensacje znanych nam osób. Być może widzieliście, jak robi się takie kondensaty ze zdjęć sławnych osób. Freud porównuje mechanizm kondensacji właśnie do zdjęć kompozytowych, które robił



Galton, który w XIX w. zajmował się statystyką i eugeniką. Próbował on w ten sposób uzyskać obraz ogólny, który miał mu ujawnić, np. rysy charakterystyczne dla przestępcy. Robił to w ten sposób, że brał płyty fotograficzne przedstawiające przestępców, nakładał je na siebie i wywoływał jako zdjęcie złożone. Miał nadzieję, że dzięki temu uchwyci, zgodnie ze swoją teorią, jakiś wspólny rys, który znamionujące zbrodniczą naturę, i ewentualne rodzinne albo rasowe podobieństwo przestępców. Efekt, który otrzymał, był dość zaskakujący. Okazało się bowiem, że te obrazy połączone w zasadzie nie mają w sobie cech charakterystycznych. Wręcz przeciwnie, są niezwykle podobne do siebie nawzajem. Aby to pokazać, zrobiłam w programie, który można znaleźć z Internetu, kilka takich kondensatów zrobionych z różnych twarzy. Spójrzcie jak bardzo te kondensaty są do siebie wzajemnie podobne.



Obrazy wygenerowane na stronie: facesearch.org/demos/average

Każdy z nich jest złożony z innego zestawu twarzy. Jednak pomimo tego, że wybrane są zupełnie inne twarze, to obraz złożony, obraz cech wspólnych, okazuje się być prawie taki sam. Czyli mamy tu do czynienia właśnie z powszechnikiem, jednym obrazem dla wszystkich – kondensacja jest obrazem ogólnym, który przedstawia to, co wszystkim wspólne. Czy z czymś jeszcze wam to się kojarzy? Czy mieliście do czynienia np. z filozofią Platona? Co on mówił o ideach?

Kuba1: Że są substancjami.

MS: A oprócz tego? Może nie wszyscy mieliście z tą koncepcją do czynienia. Generalnie, według Platona, idee to nie tylko pojęcia ogólne istniejące w naszym umyśle, ale też pewne wzorce, idealne formy przedmiotów. Takie powiązanie idei z ideałem można zauważyć analizując przykłady kondensatów, które są zarazem ogólne, pozbawione cech charakterystycznych, i bardzo estetyczne – wydają się w pewien sposób ładniejsze niż twarze, z których się składają. W wyniku uogólnienia tworzy się symetria, która czyni kondensaty rzeczywiście czymś bliskim ideału. Niezależnie od tego, czy stanowisko Platona jest słuszne, z pewnością można powiedzieć, że przynajmniej nasz umysł okazuje się mieć tendencję do idealizacji wynikającą z mechanizmów uogólniania.

Czyli, podsumowując, jest tak jak na obrazie Eschera „Jaszczurki”: zmiana wymiarów, przejście od trójwymiarowych istot do linii słów, prowadzi przez obraz-wzór – czyli kondensację. Dzięki temu, że jesteśmy w stanie skondensować wiele konkretnych twarzy w jeden obraz, możemy odnosić się do wszystkich za pomocą jednego słowa. Pojawia się tu stosunek 1:1, ponieważ jest jedno słowo i jeden obraz ogólny dla wszystkich ludzi. I oczywiście w różnych językach to może być różne słowo, bo po polsku to będzie „człowiek”, po angielsku to będzie „man” albo „human”, po francusku to będzie „homme” itd. Jednak zawsze jest to jedno słowo, jeden obraz i jedno pojęcie. W tym pojęciu zostają skondensowane wszystkie możliwe osoby.

W marzeniach sennych pojawiają się też inne obrazy-pojęcia – takie bardzo ogólne też, kiedy śnią się osoby nieznane, pozbawione cech charakterystycznych, będące takimi twarzami everymana, po prostu jakimiś ludźmi. Ale niekiedy pojawiają się też osoby o twarzach, któ-

rych wprawdzie nie widzieliśmy, ale jeżeli im się przyjrzymy, to możemy w nich rozpoznać pewne cechy twarzy znanych nam osób. Tego rodzaju kondensacje nie są już po prostu pojęciami ogólnymi, tylko mówią coś o jakichś konkretnych osobach. Pojęcia bardzo ogólne takie, jak np. pojęcie człowieka w zasadzie nic nam nie mówią o konkretnym człowieku, ale cechy konkretnego człowieka także muszą być ujęte w pojęciach. Freud podaje przykład snu, który dotyczy jego kolegi. Kolega śni mu się jako złożony w jedną postać z jego wujem. Cóż to oznacza? Oznacza to mianowicie, że Freud uważa swojego kolegę za głupca. Ten sen ma takie znaczenie, ponieważ wuj w rodzinie Freuda był takim rodzinnym głupkiem i tym samym synonimem głupoty. Czyli w tym wypadku złożenie w jeden obraz oznacza po prostu przypisanie koledze cechy wspólnej koledze i wujkowi – głupoty. W ten sposób za pomocą składania pewnych obrazów w pewien określony sposób, bez pośrednictwa słów nasza myśl może wyrażać pewne twierdzenia.

Czy widzicie z tym jakiś problem? Zwróćmy uwagę, że mamy tu do czynienia z bardzo konkretnym obrazem pojęcia głupoty, z jej osobowym przykładem w postaci wujka. Ale samo to pojęcie nie jest dokładnie tym samym co wujek, nawet jeśli wujek jest obrazem głupoty, a istnieją też pojęcia które wydają się zupełnie pozbawione konkretnych obrazów istniejących w rzeczywistości. Nasze myśli i tym samym procesy tworzenia pojęć nie dotyczą jedynie świata widzialnego. Czego jeszcze dotyczą nasze myśli?

Kuba1: Wyobrażeń.

MS: Tak. Dużo naszych myśli dotyczy rzeczy zupełnie niewidzialnych. Prawda? Dźwięków, ale też ogólnie czegoś takiego jak abstrakty. Wiecie, co to są abstrakty? Macie jakieś przykłady abstrakcyjnych, niewidzialnych bytów, z którymi spotykacie się codziennie?

Animalia: Uczucia.

MS: Np. uczucia. Co jeszcze?

Uczestnik: Prawda, dobro, piękno czyli takie pojęcia abstrakcyjne, których wydaje się...

MS: ...Wydaje się, że nie da się zobaczyć, prawda? Bardzo dużo jest takich pojęć. Może piękno akurat nie jest takim pojęciem, chociaż odno-

si się również do rzeczy niewidzialnych, ale dobro, prawda, czas. Jest pełno rzeczy, których nie da się zobaczyć, a o których jednak możemy myśleć. Co z tymi wszystkimi rzeczami? Czy one też mają swoje pojęcia obrazowe? Wydaje się, na podstawie analizy marzeń sennych autorstwa Freuda, że można stwierdzić, że owszem, mają. Kolejną operacją na obrazach, która dokonuje się w marzeniach sennych jest coś, co nazywa się *przesunięciem*. Przesunięcie generalnie polega na tym, że zamiast konkretnego obrazu, rzeczy czy osoby, śni nam się coś innego. Coś innego, ale w jakiś sposób podobnego. Wracając do przykładu Freuda, któremu śnił się kolega połączony z wujkiem. Przesunięcie to by było coś takiego, jakby Freudowi nie tyle przyśniła się kondensacja, połączenie kolegi i wujka, tylko zamiast kolegi przyśnił mu się po prostu wujek, a jednak na oznaczenie kolegi. Freud twierdził, że bardzo często tego rodzaju przesunięcia mają na celu ukrycie tych pragnień albo myśli, które chcielibyśmy wyprzeć. Ponieważ analizował on ludzi w czasach, kiedy było dużo wyparć dotyczących seksualności, to rozwinął całą teorię dotyczącą tego, które popularne symbole występujące w snach oznaczają genitalia. Zgodnie z jego badaniami, penis był najczęściej symbolizowany przez np. konary, włócznie czy szpicruty. Zamiast narządów żeńskich śniły się np. portmonetki, jaskinie, szafy itd. Dlaczego właśnie te symbole były wybierane?

Uczestnik: Jedno z drugim się kojarzy.

MS: Ale na jakiej zasadzie?

Uczestnik: Występuje pewne podobieństwo.

MS: Ale jakie podobieństwo? Np. w przypadku włóczni, szpicruty, konaru i penisa.

Kuba1: Kształt.

MS: Dokładnie. To są po prostu przedmioty, które są długie, podłużne. A w przypadku jaskiń, portmonetek, szaf, jam itd.?

Śpiewaczka: Są tak zbudowane, że pojawia się jakaś otchłań.

MS: Jakaś wklęsłość. Przestrzeń wewnętrzna. No i to są takie najprostsze przesunięcia. Tyle że akurat te przykłady przesunięć pokazują nam rzeczy widzialne przedstawione przez inne rzeczy widzialne. W zwią-

ku z tym nic nowego nie dodają nam do poznania. Znajomość takich przesunięć pozwala raczej rozszyfrować ukazane w snach pragnienia czy potrzeby, które są wypierane przez strukturę naszej psychiki. Freud podaje jednak też przykłady snów, gdzie w wyniku przesunięcia pojawia się już coś więcej. Przedmioty widzialne stają się symbolami, pojęciami odzwierciedlającymi rzeczy niewidzialne. Np. sen o tym, że ktoś widzi, że jego brat siedzi w pudle. Ten sen oznacza, że, w przekonaniu śniącego, jego brat się ogranicza. Dlaczego? Po pierwsze, jest tu gra słów (szafa w języku niemieckim to „Der Schrank”, a słowo ograniczać „Einschränken” – jak widać mamy tu wspólny źródłosłów). Sny bardzo często są rebusami, co jest dość niesamowite, zwłaszcza jak człowiek we własnych snach odkrywa tego typu formacje. To pokazuje w bardzo przekonujący sposób, że sny nie są zwykłymi widokami, tylko że są twierdzeniami, obrazami symbolicznymi, które przedstawiają myśli. Np. jedna moja przyjaciółka miała kiedyś sen oparty na rebusie. Śniła jej się papuga, która niesie w dziobie kota. Jakbyście ten sen przetłumaczyli, zakładając, że jest to rebus?

Uczestniczka: Mi się wydaje, że zazwyczaj to kot niesie papugę

MS: Dokładnie! Czyli co ta papuga robi?

Kazimierz: Robi coś na odwrót.

MS: Naśladuje. Czyli?

Uczestniczka: Papuguje kota.

MS: A jak jest kot po angielsku?

Uczestniczka: „cat”.

MS: A co to znaczy po polsku, słowo brzmiące „kat”?

Uczestniczka: To ktoś, kto ścina głowę.

MS: Czyli oprawca – ten sen mówi o „papugowaniu kata”, czyli naśladowaniu oprawcy. Rebusy bardzo często występują w snach. Ale we śnie opisanym przez Freuda oprócz rebusu występuje też obraz abstrakcyjny. Co tu jest pokazane? Za pomocą tego obrazu pudła czy szafy?

Kazimierz: Pokazana jest jakaś zamknięta przestrzeń.

MS: Dokładnie. I ta zamknięta przestrzeń, co symbolizuje?

Śpiewaczka: Umysłowość tego brata. W sensie to, co ma w głowie.

MS: Dokładnie. To, co ma w głowie, a czego nie widać, fakt, że jest ograniczony. Co więcej, fakt, że można zrobić z tego rebus, pokazuje nam dosyć ważną rzecz mianowicie, że tego rodzaju przesunięcia mają jakieś odbicie w języku. Np. weźmy nazwy części ciała. To akurat wszystko są przesunięcia, które są podobne do tych przesunięć typu szpicruta – penis czy jama – pochwa, ale w nazwach części ciała widać szczególnie, jak bardzo język opiera się na przesunięciach. Używa się tych samych słów na określenie rzeczy podobnych do siebie. Np. weźmy palec. Jakie jest inne słowo podobne do słowa „palec”, które zarazem oznacza rzecz podobną do palca?

Uczestnik: Pal.

MS: A „garść”?

Śpiewaczka: Gar.

MS: Bo tak samo jak w garze można nosić wodę. A „ramię”?

Kuba1: Rama.

MS: Czemu?

Kuba1: Bo coś obejmuje.

MS: Dokładnie. A „szyja”?

Uczestnik: Coś związanego z szyciem?

MS: Tak. Szyja zszywa głowę z ciałem. A „głowa”? Jaka to jest część ciała?

Grupa: Główna.

MS: Dokładnie. Jest to centralna i jakby zarządzająca ciałem część. Generalnie tego typu przesunięć w nazwach ciała jest bardzo dużo. Idąc dalej tym tropem, dużo jest części ciała, które są okrągłe, co się kryje w ich nazwach, np. oko, jak okrąg, ale też kręgi czy kolano, jak koło. Są to przesunięcia, które opierają się na podobieństwie czysto wizualnym. Oprócz tego w języku istnieje też bardzo dużo przesunięć, które pozwalają wyrazić coś niematerialnego, abstrakcyjnego za pomocą tego, co widzialne, jak we śnie o mężczyźnie zamkniętym w pudełku. Właściwie już od XVII wieku teorie języka wskazywały, że właśnie taki

jest mechanizm powstawania pojęć abstrakcyjnych – że słowa, których używamy na określanie rzeczy niewidzialnych, najczęściej mają źródła w określeniach rzeczy widzialnych. Podam teraz drugi przykład snu, który przywołuje Freud, klarownie pokazującego ten mechanizm w marzeniu sennym. Potem zastanowimy się jak ten mechanizm w odbija się w języku. Freud pisze: *człowiek, którego śniąca pragnęła ujrzyć (...), górował nad pozostałymi członkami orkiestry niczym wieża (...); baza wieży przedstawia wielkość mężczyzny, barierka na górze, za którą biega on niczym więzień czy zwierzę w klatce (aluzja do nazwiska nieszczęśnika), przedstawia jego późniejszy los. «Baszta obłąkanych» to chyba właściwe słowa wiążące obie te myśli.* [Z. Freud, *Objaśnianie marzeń sennych*, przeł. R. Reszke, Wydawnictwo KR, Warszawa 1996, s. 294]

Jakie widzimy tutaj porównania? Co symbolizuje tego mężczyznę, o którym jest ten sen?

Kuba1: Wieża.

MS: Tak. Dlaczego?

Kuba1: Wieża jest usytuowana na górze zazwyczaj.

MS: To chyba nie jest do końca najistotniejsza rzecz. W tym fragmencie jest napisane dlaczego właściwie wieża oznacza mężczyznę.

Śpiewaczka: W wieży można coś zamknąć.

MS: Dwie rzeczy. Po pierwsze, on był wysoki jak wieża. Po drugie, wieża jest też czymś, w czym zamyka się więźniów, a on jest zamknięty w swoim własnym umyśle. Jest szaleńcem. Jest człowiekiem, którego umysł do tego stopnia przejął nad nim kontrolę, że jakby zamknął go w swoim własnym świecie. Oddzielił go od rzeczywistości. I ta wieża staje się w związku z tym symbolem nie tylko cechy fizycznej, tj. wzrostu, ale przede wszystkim jego kondycji psychicznej. Tego rodzaju obrazy są czymś, co w języku jest bardzo powszechne, chociaż nie zawsze kryją się w pojedynczych słowach. Weźmy takie słowo, jak czas. Czy nam się to z czymś kojarzy? Czy to jest jakiś obraz?

Kazimierz: Możemy coś przypisać, co może być rozumiane jak czas, np. klepsydrę.

MS: Tak. Istnieją symbole. Obrazów czasu może być bardzo dużo. A jeżeli spojrzymy na sposób mówienia o czasie, to te obrazy nie są zawarte w tym jednym słowie, tylko w różnych wyrażeniach. Sposoby, w jakich zwykle formułujemy myśli o czasie, mają charakter obrazowy – opierają się na *pojęciach obrazowych*. Jak się zwykle mówi o czasie?

Kazimierz: Czas płynie.

MS: Dokładnie. Albo?

Kaziemirz: Czas nas goni.

MS: Jak jeszcze?

Śpiwaczka: Ucieka przed kimś.

MS: Co jeszcze?

Uczestniczka: Jest względny.

MS: To już taka bardziej skomplikowana myśl o czasie, którą trzeba by rozwinąć.

Uczestniczka: Mi się przede wszystkim kojarzy z ruchem.

MS: Dokładnie. Wszystkie metafory czasu, jakie znamy w języku, są w gruncie rzeczy metaforami odwołującymi się do doświadczenia ruchu. Ruch jest widzialną zmianą, a zmiana w czasie to ruch tak powolny, że nie możemy go spostrzec: upływ czasu uświadamiamy sobie zazwyczaj na przykładzie zmian na tyle powolnych, że niemożliwych do dostrzeżenia poprzez bezpośrednią obserwację. Ale gdybyśmy mieli takie oczy, które nagrywają całe epoki i w jednym obrazie, jak na zdjęciu o długim czasie naświetlania, przedstawiają nam sekwencję trwania tysiącleci, to w tej perspektywie np. kamienie byłyby czymś bardzo zmiennym, wręcz plastycznym. Widzielibyśmy jak ruszają się góry. Ale nie widzimy, więc mówimy, że chodzi tu o zmiany, które zachodzą w czasie. Zatem czas jest ruchem niedostrzegalny i przemianą, które zachodzi w tempie wolniejszym niż ruch, który jest postrzegalny. Dlatego możemy ujmować czas za pomocą pewnych, choć nie wszystkich, obrazów ruchu. Tego typu sposoby mówienia bazują na przesunięciu.

Jak w języku nazywamy taką operację, tj. zastąpienie jakiegoś jednego obrazu innym albo czegoś, co jest niewidzialne, obrazem?

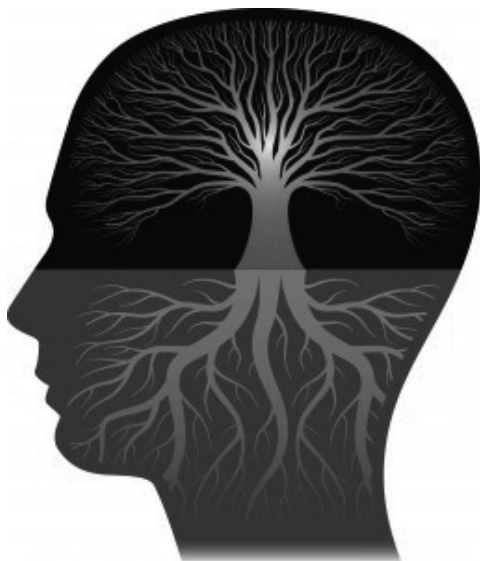
Uczestnik: Może skojarzenie?

MS: Można to nazwać skojarzeniem. Jak jeszcze się to nazywa? W poezji jest tego dużo.

Kuba1: Metafora?

MS: Tak. Podałam wam tu kilka takich w gruncie rzeczy konwencjonalnych przykładów, ale jeżeli zrobi się taką porządną analizę języka pod kątem przesunięć, czyli właśnie metafor, to okaże się, że praktycznie większość rzeczy niewidzialnych, o których mówimy w języku, wyrażamy poprzez jakieś odniesienie do rzeczy widzialnych. Oznacza to, że praktycznie całość naszego języka składa się z metafor. Jest takich dwóch gości zajmujących się językoznawstwem i kognitywistyką. Nazywają się Lakoff i Johnson. Napisali książkę „Metafory w naszym życiu”, w której dokonują bardzo porządnej analizy dziesiątek wyrażań metaforycznych, które składają się na nasze najbardziej powszechne pojęcia i abstrakcje, z którymi spotykamy się w codziennym życiu.

Na koniec chciałabym, żebyśmy zanalizowali jedną z takich metafor, mocno obecnych w języku. Czy widzicie, co to jest za metafora? Co to jest za przesunięcie? Jakie tu występuje pojęcie obrazowe i co oznacza? Co tutaj widzimy?



Uczestnik: Drzewo

MS: Widzimy drzewo. A oprócz tego?

Uczestnik: Głowę.

MS: Dwa obrazy. Głowę i drzewo, konkretnie drzewo umieszczone wewnątrz głowy. Co ono ma ukazywać?

Uczestnik: Połączenia nerwowe jako gałęzie.

MS: Była by to zatem metafora może nie do końca rzeczy niewidzialnej, ale też nie do końca abstrakcyjnej, bo nie widzimy na pierwszy rzut oka dendrytów, czyli komórek nerwowych, które mają drzewopodobną strukturę – dendryt jest nazwą pochodzącą od drzewa. Ale oprócz tego to drzewo może też pokazywać też coś bardziej abstrakcyjnego, niewidzialnego pod mikroskopem.

Animalia: Umysł i jak on się rozwija.

MS: Też, ale oprócz tego to również metafora myśli, mocno obecna w języku i w myśleniu o myśli. Jak się mówi np. o dziedzinach wiedzy?

Kuba1: Gałęzie.

MS: Tak. Mówi się też bardzo często o korzeniach jakiejś myśli. I jest to jedno z naprawdę potężnych wyobrażeń, zwłaszcza w naukach logicznych i matematycznych, że myśl jest niczym drzewo. Zwróćmy uwagę, że generalnie wszystkie systemy aksjomatyczne w matematyce i w logice można przedstawić w ten sposób, że mamy pewien korzeń albo pień, czyli takie twierdzenia podstawowe.

Kuba1: Pięć aksjomatów.

MS: Tak. Np. pięć aksjomatów geometrii. W innych systemach aksjomatycznych jest inna liczba. Z aksjomatów przez zawarte w nich reguły przekształceń matematycy starają się wyprowadzić wszystkie inne twierdzenia. Czyli, innymi słowy, zgodnie z tą metaforą, z jednego pnia wychodzą wszystkie gałęzie, wszystkie twierdzenia wyrastają ze wspólnej podstawy. Jednak myślenie porównywane jest nie tylko do drzewa, ale w ogóle do rośliny. Mówi się np. o owocach myśli. Dlaczego?

Kazimierz: Bo myśl coś może rodić.

Uczestniczka: Myśli i owoce to produkty.

MS: Dokładnie. Myśl zaczyna się od czegoś i w efekcie przynosi nam coś nowego. Jest to pewien proces organiczny – proces wzrostu, w którym otrzymujemy rezultaty, które mogą być w pewien sposób krzepiące, ponieważ np. pozwalają nam lepiej rozumieć rzeczywistość albo pozwalają nam nią manipulować itd. W tym sensie są czymś pozytywnym. Mówi się zresztą o krzepiącej myśli. Inne zapisane w języku metafor myśli są związane np. z budownictwem, ale czasem chwytają te same aspekty myśli, co metafora drzewa.

Kuba1: Np. konstrukcja myśli.

MS: Tak. Mówi się o konstrukcji myślowej albo o konstrukcji argumentacji. O czym jeszcze się mówi? Coś, co jest jak korzenie.

Uczestniczka: Fundament.

MS: Tak. Mówi się o fundamencie i to jest dokładnie to samo pojęcie obrazowe, co korzeń. Coś, co jest podstawą. Tak samo jak te pięć aksjomatów ma być podstawą wszystkich twierdzeń. Co jeszcze poza fundamentem i konstrukcją?

Śpiewaczka: Ruch myśli.

MS: Tak. Też może być coś takiego jak ruch myśli. Dlaczego?

Śpiewaczka: Bo myśl jest w pewien sposób ukierunkowana.

MS: Tak. Mówi się o nurcie myśli. Mówi się też o strumieniu świadomości. Wspominałam o tym na początku, że myśl, kiedy jej doświadczamy pod postacią słów, jest czymś całkowicie liniowym, mamy po prostu następstwo jednego wyrazu po drugim. Nie mamy do czynienia z wieloma dźwiękami naraz, choć, jak próbowałam pokazać, pod tymi dźwiękami kryją się kondensacje bardzo wielu rzeczy. Ale nawet jeżeli nasza myśl występuje pod postacią obrazów, to jest też pewnego rodzaju sekwencją – ma bardzo silny wymiar czasowy, jak zresztą prawie wszystko na tym świecie oprócz zupełnie statycznych obrazów, takich jak fotografie.

W jaki jeszcze sposób możemy mówić o myślach? Mieliście warsztaty z teorii argumentacji. Jak już myślimy o myśli jako pewnego rodzaju rozmowie czy dyskusji, to jak często się wyrażamy?

Uczestnik: Mówimy o stanowiskach.

MS: Stanowiska? Tak. Możemy mówić o stanowiskach, co pokazuje, że myśl jest pewnego rodzaju polem, w którym można zająć bardzo różne pozycje. A kiedy mamy takie stanowisko, to co z nim robimy?

Kazimierz: Możemy je zająć.

Uczestnik: I bronić.

MS: Zająć i bronić, a co jeszcze zajmujemy i bronimy?

Uczestnik: Twierdzę.

MS: Tak jest. Widzicie, jeżeli chodzi o myślenie, to dużym źródłem pojęć jest po prostu metaforyka wojenna, metaforyka walki. Co dużo mówi o tym, czym jest myśl dla człowieka. Że nie jest tylko prostym odbiciem rzeczywistości, tylko jest obrazem, który może tę rzeczywistość zmieniać, kształtować, którego trzeba czasem bronić, który może być atakowany.

Kazimierz: Można się bić z myślami.

MS: Tak. Można się bić z myślami. Czyli myśli mogą być czymś takim, co nas samych atakuje. Szczególnie jeżeli chodzi o jakieś interpretacje rzeczywistości, które nam nie odpowiadają, czy w jakiś sposób nam zagrażają.

Kazimierz: W języku czeskim „pomysl” oznacza też „napad”, czyli pomysły też nas napadają.

MS: Tak. Pomysły często pojawiają się spontanicznie. Wcale nie jest tak, że chcemy pomysłu i go mamy, na pomysły wpada się z zaskoczenia. Metaforyka wojenna jest mocno zakorzeniona w sposobie mówienia o procesie myślenia i została szczególnie mocno zanalizowana we wspomnianej książce, „Metafory w naszym życiu”. Co ciekawe, większość ze sposobów mówienia o różnego rodzaju pojęciach abstrakcyjnych, które autorzy analizują na podstawie języka angielskiego, funkcjonuje też w języku polskim. Co sugeruje, że mamy bardzo podobne pojęcia obrazowe, niezależnie od różnic pomiędzy językami.

Chciałabym zachęcić was do dalszego namysłu nad tymi obrazami pojęciowymi. Język kryje ich w sobie bardzo wiele, podobnie jak nasze marzenia senne – są to obrazy myśli, które są zarazem czymś innym

od obrazów rzeczy, ale też podobnym do świata, który przedstawiają. Co odsyła nas do wyjściowego problemu relacji myśli do rzeczywistości: zgodność myśli i rzeczywistości wydaje się problematyczna tylko jeśli myśl rozważamy w postaci języka, a język traktujemy tylko jako dźwięki, i nie zwracamy uwagi na obrazy myśli, których podobieństwo do rzeczywistości nie jest wcale aż tak zagadkowe. Dlatego klasyczna definicja prawdy jako zgodności myśli z rzeczywistością zyskuje silne wsparcie ze strony koncepcji Freuda.

WPROWADZENIE DO TEORII ARGUMENTACJI

Ćwiczenia na rozgrzewkę

Przeczytaj przedstawiony opis. Wyobraź sobie, że jesteś zwolennikiem lub przeciwnikiem zaproponowanego rozwiązania. Zbierz argumenty, które mógłbyś przedstawić na poparcie swojego stanowiska.

Problem: W dużych miastach Ameryki Południowej żyją gromady bezdomnych, osieroconych dzieci. Kradną, by zdobyć pożywienie, mieszkają w szałasach skleconych z płyt i desek. Zorganizowane w bandy rządzą się prawem silniejszego. Nie chodzą do szkoły, nie otrzymują pomocy medycznej w razie choroby. Czy wolno je wcielić do szkoły kadetów i zobowiązywać do 20-letniej służby wojskowej? (za: Jacek Hołówka, „Etyka. Wybrane problemy moralne współczesności”, WSiP, Warszawa 2010).

Teoria: argumenty, wyjaśnienia, opinie i opisy

Języka używamy w różnym celu, a nasze wypowiedzi pełnią bardzo różne funkcje. Zazwyczaj dzięki temu, że znamy kontekst wypowiedzi, dość łatwo orientujemy się, po co nasz rozmówca mówi to, co mówi. Nas będą interesować głównie argumenty, przyjrzymy się jednak jeszcze dwóm innym rodzajom wypowiedzi, które czasem trudno od argumentów odróżnić.

Opis – to wypowiedź, która zawiera zdania odnoszące się po prostu do pewnych przedmiotów, zjawisk lub ciągów zdarzeń, w których mówi się coś na temat ich własności lub przebiegu. W opisie chodzi zazwyczaj o przekazanie drugiej osobie informacji posiadanych na dany temat.

Wyjaśnienie – to wypowiedź, w której ktoś stara się podać przyczyny zaistnienia pewnego skutku. Mamy więc zaobserwowane przez nas zjawisko (skutek) i mówimy, co uważamy za możliwą przyczynę tego zjawiska. Zaobserwowany skutek jest oczywiście pewniejszy, niż podawane przez nas możliwe przyczyny, które mogły go wywołać. Osoba podająca wyjaśnienie odpowiada na pytanie, „Dlaczego tak jest?”, bez sensu zazwyczaj byłoby pytanie jej, dlaczego tak sądzi (Jeśli ktoś mówi „Pralka cieknie, ponieważ zepsuła się uszczelka”, to spekuluje, dlaczego pralka cieknie, a nie mówi, dlaczego sądzi, że pralka cieknie – to, że cieknie jest dla obu stron wiadome).

Argument – to wypowiedź, w której ktoś chce uzasadnić pewne zdanie, to znaczy podaje racje, które mają świadczyć na rzecz tego zdania. To, co chce uzasadnić, jest zazwyczaj znacznie mniej pewne (często wręcz kontrowersyjne), od tego, na co wskazuje, by swoją tezę wesprzeć. Osoba argumentująca za czymś, odpowiada na pytanie „Dlaczego tak sądzisz”?

Jak rozpoznać, czy wypowiedź przedstawia jakiś argument, wyjaśnienie, czy może pełni jeszcze inne funkcje? Musimy przede wszystkim uważnie się jej przyjrzeć, zwłaszcza bowiem między argumentami a wyjaśnieniami są istotne różnice, które pozwalają je zazwyczaj dobrze rozróżnić. Interpretując takie wypowiedzi, powinniśmy potrafić odpowiedzieć sobie na kilka pytań:

a. Czy w wypowiedzi podaje się jakieś podstawy lub świadectwa na rzecz pewnego zdania? Czy raczej mówi o pewnych związkach przyczynowych?

b. Które zdania w wypowiedzi są podawane jako coś pewnego, a które są mniej pewne, są domniemaniami, przypuszczeniami, hipotezami?

c. W jakim celu i w jakim kontekście autor sformułował swą wypowiedź?

Żeby rozpoznać, czy dana wypowiedź jest argumentem, wyjaśnieniem, czy może na przykład jedynie opisem, musimy więc spróbować zrozumieć, jaką intencję miał jej autor oraz kontekst, w jakim pada

dana wypowiedź. Oczywiście nie zawsze jest to proste, czasem będziemy po prostu zgadywać. Dlatego część odpowiedzi może zależeć od naszej interpretacji. Rozważmy przykład:

Samochód nie zapalił. Gaźnik jest zepsuty.

W zależności od intencji mówiącego wypowiedź ta może być albo argumentem, albo wyjaśnieniem. Jeśli jest argumentem, to autor chce uzasadnić swoje przekonanie o tym, że zepsuł się gaźnik. Można spytać go, dlaczego myśli, że gaźnik jest zepsuty. Odpowiedziałby wtedy, że to dlatego, że samochód nie zapalił. Wypowiedź ta może być jednak pomyślana też jako wyjaśnienie, wtedy wyjaśnia się w niej pewien zaobserwowany fakt, a mianowicie to, że samochód nie zapalił, i stawia się hipotezę, że to dlatego, że zepsuł się gaźnik. Bez znajomości intencji mówiącego nie jesteśmy więc w stanie w tym wypadku rozstrzygnąć, co miał na myśli.

Ćwiczenie: rozpoznawanie argumentów

Przeczytaj podane fragmenty. O każdym z nich zdecyduj, czy jest to argument, wyjaśnienie, opis, czy może wypowiedzi te pełnią inną jeszcze funkcję. Jeśli mamy do czynienia z argumentem, wskaż, co jest uzasadniane, a jeśli mamy do czynienia z wyjaśnieniem, wskaż, co jest wyjaśniane.

1. Bakterie, które znajdujemy w odchodach kotów, mogą prowadzić do poronień, jeśli dostaną się do organizmu kobiety w ciąży. Większość właścicieli kotów jest jednak odporna na te bakterie. Króliki z kolei mogą roznosić listeriozę i salmonellę, a na te choroby trudniej się uodpornić.
2. W książkach ze statystyki rzadko spotkać można ćwiczenia, których celem jest opracowanie obszernego materiału statystycznego i przedstawienie go w postaci szeregu statystycznego. Jest tak, ponieważ dane do tego rodzaju ćwiczeń na ogół zajmują sporo miejsca. Poza tym wiązałyby się to z wykonaniem prostych, lecz czasochłonnych obliczeń, zatem walor dydaktyczny tych ćwiczeń byłby niewielki.

3. Nie mogę iść na narty, ponieważ nie ma wystarczająco dużo śniegu.
4. Nie ma wystarczająco dużo śniegu, ponieważ jest za ciepło.
5. Zbadano, że zamontowanie kamer w galeriach handlowych obniża przestępczość na ich terenach. Kamery nie są jednak nieproblematycznym rozwiązaniem. Wielu przestrzegających prawa obywateli, nie życzy sobie, by ciągle ich obserwować i nagrywać, co robią. Natomiast przestępcy uczą się, gdzie mogą popełniać swe występki tak, by być poza zasięgiem kamer.
6. Naprawdę jestem śmiertelnie znudzony. W telewizji są same powtórki. A do tego pogoda jest okropna.
7. Naprawdę jestem śmiertelnie znudzony. I mam do tego prawo. W telewizji są same powtórki. A do tego pogoda jest okropna.
8. W erze wiktoriańskiej haszyszu używano przeciw wszelkim dolegliwościom, np. skurczom mięśni, migrenom czy bólowi reumatycznemu. Dziś haszysz jest nielegalny, nawet do celów leczniczych nie można go wykorzystać. A odkryto, że rzeczywiście łagodzi objawy wielu chorób, w tym stwardnienia rozsianego.
9. Kiedy szedłem dziś wzdłuż ulicy, uderzyło mnie, że nasze parki są w bardzo złym stanie. Trawa, wzdłuż której szedłem, była cała wydeptana. Rowerzyści cały czas zmuszali mnie z zejścia ze ścieżki, na której w ogóle nie powinni jeździć. Wściekłem się tak, że poszedłem do domu.
10. Jeżeli płód nie jest osobą, to nie ma żadnych praw.
11. Ponieważ płód nie jest osobą, to nie ma żadnych praw.
12. Jeżeli jesteś jedynie żyjącym ludzkim ciałem – tak jak pudełko chusteczek jest tylko odpowiednio sklejonym kartonem – to śmierć twojego ciała jest końcem ciebie.
13. Urządzenia antywłamaniowe nie chronią samochodów przed złodziejami. Statystyki towarzystw ubezpieczeniowych pokazują, że samochody z alarmami i innymi urządzeniami antywłamaniowymi częściej padają ofiarą kradzieży niż te, które nie są w ten sposób zabezpieczone.
14. Często wypadki w miejscach pracy zdarzają się albo ponieważ zabezpieczenia, które mają sprawić, że maszyna będzie bezpieczna, są usuwane po to, by zwiększyć wydajność, albo po-

nieważ robotnicy nie zostali dobrze wyszkoleni w przepisach BHP.

15. Dobry polityk musi umieć przepowiedzieć, co będzie się działo jutro, za tydzień, czy za rok i musi umieć wytłumaczyć, dlaczego nie zaszło to, co przepowiedział.
16. Element odblaskowy najszybciej jest zauważalny, gdy zamocowany jest on na wysokości kolan pieszego. Jest tak, ponieważ światła samochodów najszybciej docierają do kolan pieszego idącego poboczem.
17. Walka bokserska najprawdopodobniej zostanie odwołana. Niewiele biletów zostało sprzedanych, a promotor zawsze znajduje jakąś wymówkę, jeżeli niewiele biletów się sprzedaje.
18. Winston Churchill żył 91 lat, całe życie palił cygara, a po pobycie w Indiach aż do końca życia pił whisky zarówno przed, w trakcie, jak i po posiłkach. Historycy spierają się, czy można go nazwać alkoholikiem.
19. Dzieci, które nie mają problemów z ortografią, mają zazwyczaj dobrze rozwiniętą pamięć wzrokową. Natomiast dzieci, które mają problemy z ortografią, nie nauczyły się często nigdy dokładnie przyglądać się słowom. Dużo ćwiczeń w czytaniu jest konieczne, by osoby, które mają problemy z ortografią, mogły się ich pozbyć.
20. Rano zgubiłem klucze do mieszkania, później pokłóciłem się z dozorcą, w czasie narady potłukłem akwarium w gabinecie dyrektywa, więc nie tryskam humorem.

Teoria

Jak widzieliśmy, z punktu widzenia logiki argumenty to odpowiednio ustrukturyzowane zbiory zdań, których ktoś chce użyć, by przekonać kogoś (być może siebie samego) do pewnego twierdzenia. Argumentem będzie każda taka grupa zdań, w której według autora wypowiedzi jedno ze zdań, to, którego chce bronić, wynika z pozostałych w pewien sposób, niekoniecznie czysto logiczny. Argument więc składa się z **tezy** (zdania, które ktoś uzasadnia lub dowodzi) i z **racji** (zdań, które

ktoś podaje, by uzasadnić tezę). Możemy też używać specjalnych wyrażań, by pokazywać rozmówcy, że właśnie podaliśmy lub będziemy podawać racje za naszą tezą. Mamy też wyrażenia, które wskazują, że mówiliśmy lub będziemy mówić teraz o tezie.

Popatrzmy: *Ona strasznie późno poszła wczoraj spać i prosiła, by dać jej się wyspać, a twoja sprawa naprawdę może poczekać, **dlatego** nie powinieneś teraz do niej dzwonić.*

„**Dlatego**” wprowadza tezę.

*Nie powinieneś teraz do niej dzwonić, **dlatego że** strasznie późno poszła wczoraj spać i prosiła, by dać jej się wyspać, a twoja sprawa naprawdę może poczekać.*

„**Dlatego że**” wprowadza racje.

Ćwiczenie: wskaźniki argumentacji

Które z poniższych wyrażań nadają się do użycia w charakterze słów-wskaźników argumentacji? Rozważ, czy *Q* stojące za rozważanymi wyrażeniami jest racją, tezą, czy też wyrażenie to nie wskazuje na to, że mamy do czynienia z argumentem)

wyrażenia	Wyrażenie wskazuje, że <i>Q</i> jest racją	Wyrażenie wskazuje, że <i>Q</i> jest tezą	Wyrażenie nie jest używane dla zaznaczenia, że mamy do czynienia z argumentacją
<i>P</i> , a nawet <i>Q</i>			
<i>P</i> . A to oznacza, że <i>Q</i>			
<i>P</i> , a zatem <i>Q</i>			
<i>P</i> , aczkolwiek <i>Q</i>			
<i>P</i> , albowiem <i>Q</i>			
<i>P</i> , ponieważ <i>Q</i>			
Jeśli <i>P</i> , to <i>Q</i>			
<i>P</i> , lecz <i>Q</i>			
<i>P</i> pod warunkiem, że <i>Q</i>			

Za P przemawia Q			
P , skoro Q			
P stanowi niezbity dowód tego, że Q			
P , więc Q			
P wynika z tego, że Q			
P , a zatem Q			

Teoria: struktura argumentu

W zrozumieniu i analizie konkretnych argumentów pomocne jest często zwizualizowanie jego struktury. Dzięki temu można pokazać, jakie związki zachodzą między racjami i w jaki sposób wspierają one uzasadnianą tezę. Analizę taką warto zawsze zacząć od ponumerowania zdań znajdujących się w wypowiedzi, którą się zajmujemy, a następnie od ustalenia, które z nich jest uzasadnianą tezą. Rekonstrukcję zaczynamy więc niejako od końca, szukając tezy, a następnie racji, które ją bezpośrednio uprawomocniają, kończąc na dalszych racjach uzasadniających racje wprost wspierające tezę. Wzajemne zależności między racjami oraz między racjami a tezą będziemy wizualizować za pomocą diagramów.

Rozważmy najprostszy argument (ponumerowaliśmy już zdania, by było łatwiej mówić o jego strukturze):

(1) Ona musi mieć więcej niż 40 lat, skoro (2) jej syn jest już przynajmniej na czwartym roku studiów.

„Skoro” wskazuje nam, że zdanie stojące za nim podaje, czyli (2), racje na rzecz (1). Na diagramie rozumowanie to będzie wyglądało tak:



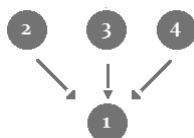
Czasami jednak chcemy wzmocnić argument, podając osobne racje, które uzasadniają podane już przez nas racje na rzecz naszej głównej tezy. W takiej sytuacji racja wspierająca bezpośrednio naszą tezę, sama staje się tezą pośrednią, na rzecz której podawane są dalsze racje:

(1) Ona musi mieć więcej niż 40 lat, skoro (2) jej syn jest już przynajmniej na czwartym roku studiów. Przecież (3) on chodzi z moją kuzynką na seminarium magisterskie do profesor Tarantuli.



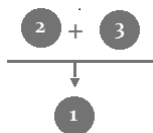
Gdy mamy do czynienia z kilkoma racjami podawanymi na rzecz jednej tezy, sprawa się nieco komplikuje, ponieważ racje mogą w różny sposób wspierać tezę. Po pierwsze, mogą wpierać jakąś tezę niezależną od siebie. Każda taka racja sama z siebie z pewną mocą wspiera zdanie, które chcemy uzasadnić. Jeśli udałoby się podważyć którąkolwiek z nich naszemu oponentowi, to nadal nasz argument wspierałby się na pozostałych przesłankach. Taki rodzaj argumentu nazywamy argumentem równoległym. Zobaczmy:

(1) Ona musi mieć znacznie więcej niż 40 lat, skoro (2) jej syn jest już przynajmniej na czwartym roku studiów. Poza tym wspominała kiedyś, że (3) pamięta, jak polscy siatkarze zdobyli złoto na Igrzyskach w Montrealu. No i (4) męża podobno poznała jeszcze w liceum, a Zbyszek w zeszłym roku hucznie obchodził pięćdziesiątkę.



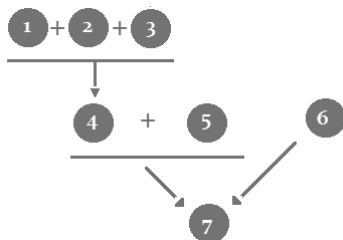
Istnieje też drugi rodzaj argumentów – argumenty, w których racje połączone są szeregowo. W tego typu argumentach żadna z racji sama z siebie nie wspiera tezy. Racje jedynie rozważane razem uzasadniają w jakimś stopniu tezę. Podważenie jednej z nich sprawia, że cały argument staje się bezwartościowy:

(1) Ona musi mieć znacznie więcej niż 40 lat, (2) gdyby była przed czterdziestką, byłaby mniej więcej w naszym wieku i pamiętalibyśmy ją ze szkoły, (3) a nikt z nas jej nie kojarzył, zanim nie pojawiała się z Wieśkiem na naszej rocznicy matury.



Zmieńmy przykład i przyjrzyjmy się na koniec znacznie poważniejszemu argumentowi, w którym ktoś stara się uzasadnić, że można pobrać od pacjenta organy:

(1) Pacjent jest w śpiączce, (2) zaobserwowano u niego brak odruchów pniowych i (3) trwały bezdech. (4) To wszystko wskazuje, że jego mózg jest w stanie śmierci. (5) Rozpoznanie śmierci mózgu pozwala na zaprzestanie dalszego, niecelowego leczenia oraz na pobranie ze zwłok narządów do celów transplantacyjnych. (6) Zespół transplantologów jest przygotowany do działania. (7) Można więc od pacjenta pobrać organy do transplantacji.



Niewątpliwie główną tezą jest zdanie (7). Teza(7) jest wspierana przez zdania (4), (5) i (6). Żeby rozwikłać dokładnie relacje między przesłankami (jeśli zakładamy, że analizujemy wypowiedź kogoś kompetentnego), warto wiedzieć kilka rzeczy. (4) i (5) są ze sobą ściśle

związane, łączą się więc szeregowo, ponieważ (5) stwierdza, w jakich warunkach można pobrać narządy, a (4) stwierdza, że warunki te zachodzą. (6) wspiera niezależnie od nich tezę (miejmy nadzieję jednak, że sama z siebie bardzo słabo ją wspiera!). Lekarze, aby stwierdzić śmierć mózgu, muszą przeprowadzić wiele badań, każde z nich musi dać pozytywny wynik. Dlatego też racje (1)-(3) wspierające zdanie (4) najprawdopodobniej w zamierzeniu autora wypowiedzi łączą się szeregowo, uzasadniając (4).

Ćwiczenie: struktura argumentów

Znajdź racje i tezy w podanych wypowiedziach argumentacyjnych, a następnie zbuduj ich diagramy.

1. (1) Jeżeli wciąż będzie rósł podatek od luksusu, to będę zmuszony sprzedać moją willę. (2) A podatek na pewno wzrośnie. (3) Tak więc będę zmuszony sprzedać willę. Ale ponieważ (4) rynek nieruchomości jest w kiepskim stanie, (5) stracę dużo pieniędzy, jeżeli **będę musiał sprzedać willę. (6) A więc stracę dużo pieniędzy.**

2. (1) To bardzo wątpliwe, aby Kalasanty przyszedł na przyjęcie, ponieważ (2) jest zajęty w pracy pisanem sprawozdania. (3) Muszę przyznać, że przykro mi, że nie przyjdzie. Ale (4) jeśli Wawrzyniec się zjawi, przyjęcie tak czy siak będzie udane. A (5) Wawrzyniec na pewno przyjdzie. A skoro tak, to (6) przyjęcie będzie udane.

3. (1) Będę się dobrze bawić dobrze na imprezie. (2) Będzie tam Adelajda, ponieważ (3) obiecała, że będzie, a (4) ona zawsze dotrzymuje obietnic. No i (5) na pewno będzie Kunegunda, bo (6) ona nigdy nie przepuści żadnej imprezy. A (7) zawsze, gdy na imprezie są one obie, ja się dobrze bawię.

4. (1) Straszny hałas dobywa się od sąsiadów. A więc (2) impreza musi być rzeczywiście **udana. No i (3) dużo samochodów stoi przez blokiem. A więc (4) tam musi być mnóstwo ludzi. (5) O, słyszę syreny. (6) Ktoś musiał wezwać policję.**

5. (1) Głębokość ciosów wskazuje na to, że (2) zabójca musiał być silny. (3) Ostry kąt, pod którym zostały zadane ciosy, wskazują, że (4)

zabójca miał więcej niż 180 cm wzrostu. (5) Prawie wszystkie osoby, które są silne i mają ponad 180 cm wzrostu to mężczyźni. (6) Najprawdopodobniej więc zabójcą jest mężczyzna.

6. (1) Od wieków słyszy się, że nasze postępowanie skończy się jakąś katastrofą, z którą ludzie sobie nie będą w stanie poradzić. (2) Nie powinniśmy jednak obawiać się takich scenariuszy. (3) Jak widzimy, ucząc się historii, nauka i technologia zawsze pozwalała nam poradzić sobie z naszymi problemami. (4) Wszystko wskazuje na to, że również w przyszłości nauka i technika będą nam pomagały rozwiązywać wszystkie problemy. (5) Nie będzie w przyszłości żadnej katastrofy, z którą nie bylibyśmy w stanie sobie poradzić.

7. (1) Źródła pisane wskazują, że (2) cesarz zmarł na początku dziewiątego wieku. (3) Nasze wiarygodne metody datowania węglem C_{14} wskazują, że (4) ciało znalezione w grobowcu ma mniej niż 600 lat. (6) A więc ciało, które znaleźliśmy, nie może być ciałem cesarza.

8. (1) Teraz jest bardziej niebezpiecznie niż kiedyś. (2) Właśnie parę dni temu zostałem napadnięty, a (3) nigdy mi się to nie zdarzyło wcześniej. Ponieważ (1) teraz jest bardziej niebezpiecznie niż kiedyś, (4) powinniśmy odstraszać potencjalnych przestępców. (5) Jedynym sposobem, by to zrobić, jest wprowadzenie surowszego kodeksu. (6) Musimy więc wprowadzić ostrzejsze prawo.

9. (1) Partia rządząca zazwyczaj nie ogłasza wyborów przed upływem kadencji, chyba że albo myślą, że jest wysoce prawdopodobne, że wygraliby wybory, albo istnieje jakaś ważna kwestia, do której rozwiązania potrzebują odnowienia politycznego mandatu. (2) Kiepskie wyniki, które partia rządząca otrzymuje w sondażach, wskazują na to, że (3) raczej nie wygraliby wyborów. Ponieważ (4) zamierzają wprowadzić ustawę, która uniemożliwia obywatelom głosowanie w referendum w sprawie poważnych zmian w konstytucji, (5) najprawdopodobniej nie zwołają wyborów, by odnowić swój mandat dla jakiegokolwiek ważnej kwestii. (6) Tak więc przyspieszonych wyborów raczej nie będzie.

10. (1) Nasze badanie wykazało, że ta kuracja jest dość skuteczna. (2) Śmiertelność w leczonej grupie była dwa razy mniejsza niż śmiertelność w grupie nieleczonej. Biorąc pod uwagę to, że (3) jest skuteczna i że (4) ma rozsądną cenę, (5) kuracja ta powinna być stosowana we wszystkich ośrodkach zdrowia jako podstawowa metoda leczenia.

11. (1) Normalność można zdefiniować jedynie w terminach tego, co nienormalne. Ponieważ (2) idea tego, co nienormalne, jest jedynie subiektywną ideą tego, czego się nie spodziewamy i czym czujemy się zagrożeni, to (3) również idea normalności jest czysto subiektywna. Skoro (4) czysto subiektywne idee nie powinny stać u podstaw regulacji społecznych, to (5) nie powinniśmy podejmować żadnych rozwiązań społecznych, opierając się na pojęciu tego „co jest normalne”.

12. (1) Nadszedł czas, by utworzyć nową partię polityczną. (2) Dwie istniejące partie są moralnymi i intelektualnymi bankrutami. (3) Partia R twierdzi, że są za ograniczeniem jakiejkolwiek ingerencji rządu. (4) Ale niech tylko natchną się na styl życia, który im nie odpowiada, a od razu stają zwartym szeregiem i starają się przepchnąć ustawy dokładnie tak zaprojektowane, by ingerowały w życie zwykłych obywateli. (5) Partia D szczyci się społeczną świadomością. (6) Ale jedyne, co robią to manipulowanie opinią publiczną we własnych interesach.

13. Ludzie mówią, że (1) psy znają swoje imię, ponieważ (2) przychodzą, gdy się na nie woła, i że (3) pamiętają swojego pana, ponieważ (4) wyglądają na smutne, gdy go nie ma w pobliżu, a (5) machają ogonem i (6) szczekają, gdy powraca.

14. (1) Bakterie odpowiedzialne za najczęstsze choroby zakaźne stają się odporne na antybiotyki. (2) Szczepy bakterii *enterococci* nie reagują już na vancomycin. (3) Vancomycin był uważany za ostatnią deskę ratunku przy trudnych infekcjach bakteryjnych. (4) W wyścigu o przetrwanie, mikroby wygrywają.

Odpowiedzi do zadań

Ćwiczenie na rozgrzewkę (*patrz: strona obok*)

Ćwiczenie: rozpoznawanie argumentów

1. Opis
2. Wyjaśnienie. Wyjaśniane jest to, dlaczego pewnego rodzaju ćwiczenia rzadko pojawiają się w podręcznikach.
3. Argument. Ktoś uzasadnia, dlaczego nie może iść na narty.
4. Wyjaśnienie. Ktoś wyjaśnia, dlaczego nie ma śniegu.

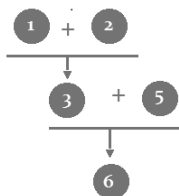
5. Argument. Ktoś uzasadnia, dlaczego kamery są problematycznym rozwiązaniem.
6. Najprawdopodobniej wyjaśnienie, dlaczego ktoś czuje się znudzony, wskazując za przyczynę swojej nudy powtórki w telewizji i pogodę.
7. Argument. Ktoś uzasadnia, dlaczego ma prawo być śmiertelnie znudzony.
8. Opis.
9. Opis.
10. Opis. Zdania złożone typu „jeżeli..., to...”, „gdyby..., to...” są po prostu zdaniami warunkowymi stwierdzającymi pewien związek (logiczny lub przyczynowo-skutkowy) między rzeczywistymi, możliwymi lub niemożliwymi zdarzeniami czy sytuacjami.
11. Argument. Ktoś uzasadnia, dlaczego płód nie ma żadnych praw. W wypowiedzi tej uzasadnia się nieposiadanie praw, wskazując po pierwsze na to, że istnieje taki związek, jak ten wyrażony w zdaniu warunkowym z przykładu 9., a po drugie na to, że płód nie jest osobą.
12. Opis. Wyjaśnienie takie jak w przykładzie 10.
13. Argument. Ktoś uzasadnia twierdzenie, że urządzenia antywłamaniowe nie chronią samochodów przed kradzieżą.
14. Wyjaśnienie. Ktoś wyjaśnia przyczyny wypadków w miejscach pracy.
15. Opis.
16. Wyjaśnienie. Ktoś wyjaśnia, dlaczego element odblaskowy najszybciej jest zauważalny, gdy zamocowany jest on na wysokości kolan pieszego.
17. Argument. Ktoś uzasadnia, dlaczego uważa, że walka zostanie odwołana.
18. Opis.
19. Opis.
20. Wyjaśnienie. Ktoś wyjaśnia, dlaczego nie ma humoru.

Ćwiczenie: wskaźniki argumentacji

wyrażenia	Wyrażenie wskazuje, że Q jest racją	Wyrażenie wskazuje, że Q jest tezą	Wyrażenie nie jest używane dla zaznaczenia, że mamy do czynienia z argumentacją
P , a nawet Q			x
P . A to oznacza, że Q		x	
P , a zatem Q		x	
P , aczkolwiek Q			x
P , albowiem Q	x		
P , ponieważ Q	x		
Jeśli P , to Q			x
P , lecz Q			x
P pod warunkiem, że Q			x
Za P przemawia Q	x		
P , skoro Q	x		
P stanowi niezbitý dowód tego, że Q		x	
P , więc Q		x	
P wynika z tego, że Q	x		
P , a zatem Q		x	

Ćwiczenie: struktura argumentów

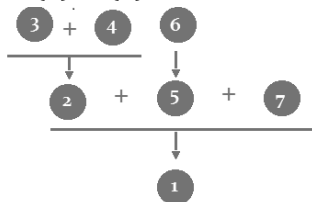
1. Teza: (6). Racje na rzecz (6) to (3) i (5). Racje na rzecz (3) to (1) i (2). Racja na rzecz (5) to (4).



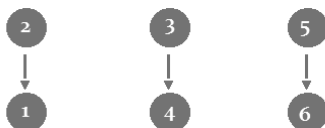
2. W tym przykładzie są dwa argumenty. Pierwszy ma za tezę (1), a racją na jej rzecz jest (2). Drugi ma za tezę zdanie (6), a racją jest (4) i (5). Zdanie (3) nie pełni żadnej funkcji argumentacyjnej.



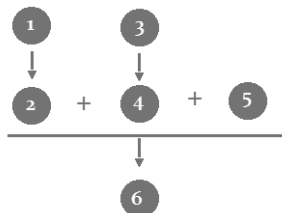
3. Teza: (1). Racje na rzecz (1) to (2), (5) i (6). Racje na rzecz (2) to (3) i (4). Racja na rzecz (5) to (6).



4. Tu mamy do czynienia z trzema osobnymi argumentami. Pierwszy ma za tezę (2), a racją za nią jest (1). Drugi ma za tezę (4), a racją na jej rzecz jest (3). Trzeci ma za tezę (6) uzasadnianą za pomocą (5).



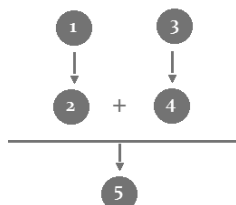
5. Teza: (6). Racje na rzecz (6) to (2), (3) i (4). Racja na rzecz (2) to (1). Racja za (4) to (3).



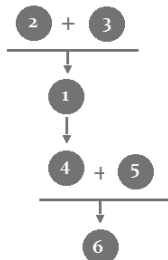
6. Pierwsze zdanie nie jest związane z argumentacją. Główna teza to (2), a racją za nią jest (5). Natomiast (5) jest uzasadnianie za pomocą (4), a (4) za pomocą (3).



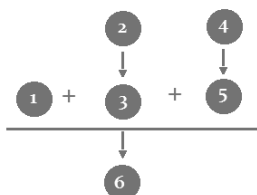
7. Teza: (5). Racjami na rzecz (5) są (2) i (4). Uzasadnieniem dla (2) jest (1), czyli posiadane przez nas dane za źródeł pisanych. Racją za (4) jest (3), czyli wyniki, które uzyskaliśmy dzięki metodzie datowania węglem C_{14} .



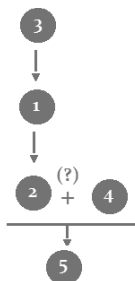
8. Główną tezą jest (6). Racje na rzecz (6) to (4) i (5). Racje za (4) to (1), a racje na rzecz (1) to (2) i (3).



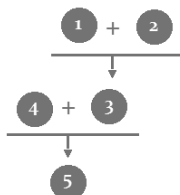
9. Teza: (6). Racjami na rzecz (6) są (1), (3) i (5). (3) jest wspierane za pomocą (2), a (5 za pomocą (4).



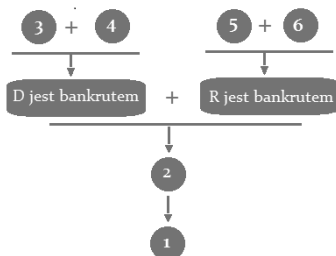
10. Tezą jest (5), a na jej rzecz świadczy (2) i (4). Prawdopodobnie nie da się rozstrzygnąć, czy mówiący uważa, że ogólnie rzecz biorąc, kuracje należy stosować pod warunkiem, że są jednocześnie skuteczne i tanie, czy skuteczność i niskie koszty są dwiema osobnymi racjami wspierającymi niezależnie od siebie (5). Dlatego trudno powiedzieć, czy w tym miejscu argument jest szeregowy czy równoległy. (2) jest uzasadniana przez (1), a racją na rzecz (1) jest (6).



11. Tezą jest (5), które jest uzasadniane razem przez (4) i (3). Racjami na rzecz (3) są natomiast (1) i (2).



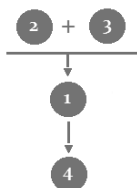
12. Tezą jest (1). Racją na rzecz (1) jest (2). (2) jest uzasadniane przed dwie racje, które nie są wprost wymienione: partia D jest moralnym i intelektualnym bankrutem oraz partia R jest moralnym i intelektualnym bankrutem. Bankructwo partii D uzasadniają (3) i (4), a bankructwo partii R (5) i (6).



13. Tu mamy do czynienia z dwoma argumentami. Tezę pierwszego jest (1), a racją za nią (2). Tezę drugiego jest (3), a racją za nią (4) i (5).



14. Tezą jest (4), które jest uzasadnianie przez (1). Racjami na rzecz (1) jest (2) i (3).



Literatura, którą się inspirowaliśmy,
przygotowując ćwiczenia

Archie Lee C., „Introduction to Philosophy”, materiały do teorii argumentacji dostępne na stronie: <http://philosophy.lander.edu/logic/index.html> (z tej strony pochodzi wiele z naszych przykładów)

Fisher Alec, „The Logic of Real Arguments”, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Fogelin Robert J., Sinnott-Armstrong Walter, „Understanding Arguments. An Introduction to Informal Logic”, Harcourt Brace Jovanovich, New York 1978.

Szymanek Krzysztof, Wieczorek Krzysztof A., Wójcik Andrzej S., „Sztuka argumentacji. Ćwiczenia w badaniu argumentów”, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003.

Thomson Anne, „Critical Reasoning. A Practical Introduction”, Routledge, London, New York 2009.

Tokarz Marek, „Argumentacja. Perswazja. Manipulacja”, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

Walton Douglas, „Informal Logic. A Pragmatic Approach”, Cambridge University Press, Cambridge 2008.

WYPOWIEDZI UCZESTNIKÓW

*Wszystkie rozmowy zostały przeprowadzone
przez Agnieszkę Budzyń (AB)*

1 lipca 2016

Józef Piwowarski, l. 16 – uczestnik LAF (JP)

AB: Wiesz jaka jest dzisiaj temperatura?

JP: Odczuwalna? Około 40, realna – nie wiem.

AB: Przyjmijmy, że jest 30. Świeci piękne słońce, masz wakacje, pewnie zasłużone...

JP: Tak, bardzo zasłużone, jestem dumny ze swoich wyników.

AB: Właśnie. I po roku intensywniej pracy...

JP: ...siedzę w SCEK i zakuwam filozofię!

AB: Dlaczego?

JP: Miałem wolne pierwsze dwa tygodnie wakacji. Moja mama znalazła informację o LAF i bardzo namawiała mnie na udział. Przyszedłem w poniedziałek, spodobało mi się i postanowiłem zostać.

AB: Interesowałeś się filozofią wcześniej?

JP: Tak, ale na pewno nie tak profesjonalnie. Nie chodziłem na żadne kursy. Dużo czytałem, dyskutowałem z moją mamą, która studiowała filozofię. Kiedy znalazłem interesujący problem potrafiłszyśmy rozmawiać o nim kilka godzin. Można powiedzieć, że zainteresowanie filozofią mam od niej.

AB: Uczestniczysz w zajęciach, wykładach, debatach, warsztatach LAF. Jest fajnie?

JP: Jest fajnie! I bardzo ciekawie. Każdy wykładowca ma nieco inny sposób prezentowania materiału i każdy dzień, a nawet każde zajęcia różnią się od siebie, dzięki czemu jest niezwykle ciekawie. Cieszy mnie, że mogę spojrzeć na świat z różnych perspektyw. Na przykład dzisiaj

mieliśmy Bergsona, dwa dni temu był *Leibniz*, to są dwa bardzo różne spojrzenia, sam jeszcze nie wiem, który z nich jest mi bliższy.

AB: Ale jest przyczynek, żeby się nad tym zastanowić.

JP: Tak, to jest wartość i korzyść z uczestniczenia w LAF. Mogę wybrać sposób postrzegania świata, a przynajmniej zrozumieć jak postrzegam go teraz, ku czemu bardziej się skłaniam. Jest to dla mnie rozwojowe i cenne.

AB: A co Ci się nie podoba w Letniej Akademii Filozofii?

JP: Na pewno bardzo trudne jest dla mnie wstawanie rano.

AB: Rano? Zajęcia LAF zaczynają się o 10.00!

JP: Tak, ale w wakacje powinno się wstawać później niż o 8.00. Tym niemniej szczerze polecam, wszystkim. Choćby przyjść na pierwsze zajęcia i zobaczyć jak jest. A kto zostanie będzie miał niezapomniane doświadczenie.

5 lipca 2016

Dominika Wójcik, l. 18 – uczestniczka LAF (DW)

AB: Co robisz na LAF?

DW: Poszerzam horyzonty. Zaczęło się od tego, że dużo rozmawiałam z mamą o filozofii, pojawiły się ciekawe pytania, zagadnienia, które poruszałyśmy w domu. Kiedy dostałam wiadomość od mojej nauczycielki, że jest organizowany kurs LAF, postanowiłam przyjść i zobaczyć co to takiego.

AB: Nie zawiodłaś się?

DW: Nie! Dowiedziałam się wielu ciekawych rzeczy, poznałam mnóstwo osób, z czego bardzo się cieszę. Jestem na LAF pierwszy raz, ale na pewno nie ostatni.

AB: A gdybyś mogła coś zmienić?

DW: Nic. Wiadomo, że jeden wykład jest ciekawszy, inny mniej, ale każdy coś wnosi, jest naprawdę w porządku.

AB: Twoi znajomi nie dziwią się, że wybrałaś filozofię?

DW: Najczęściej przebywam z osobami dwa-trzy lata starszymi ode mnie, to członkowie zespołu, w którym tańczę. Często rozmawiamy na tematy filozoficzne, czy polityczne. Dotychczas miałam wrażenie, że nie do końca odnajduję się w tych rozmowach, a odkąd uczestniczę w LAF czuję, że jestem już na ich poziomie.

AB: Czyli dzięki Letniej Akademii Filozofii stałaś się pewniejsza i bardziej otwarta na dyskusję.

DW: Oczywiście!

5 lipca 2016

Klaudia Woźniak, l. 18 – uczestniczka LAF (KW)

AB: Dlaczego wakacje z Letnią Akademią Filozofii, a nie gdzie indziej?

KW: Przede wszystkim dlatego, że interesuję się filozofią, jest to moja pasja. Nie jestem typem osoby, która w wolnym czasie zajmuje się odpoczywaniem, wolę się kształcić.

AB: Jasne. Obserwowałam Cię wczoraj podczas debaty byłaś bardzo aktywna, nieustępliwa, zdeterminowana. O co walczyłaś?

KW: O kolejny krok w samorozwoju.

AB: Udało się go zrobić?

KW: Zawsze staram się bronić swoich racji, ale zaskoczyło mnie, że wczorajsza debata osiągnęła aż taki poziom. W szkole mam rozszerzoną filozofie i często biorę udział w dyskusjach, ale są to rozmowy z rówieśnikami, ludźmi na podobnym poziomie. Wczoraj debatowałam z bardzo inteligentną, doświadczoną i utytułowaną osobą, która dłużej zajmuje się filozofią niż ja żyję. To niesamowite doświadczenie!

AB: Skoro jesteśmy przy debatach... Piątkowa zrobiła na Tobie podobne wrażenie?

KW: Tak, ale prawdę mówiąc tematy aksjologiczne są mi znacznie bliższe. Bardziej interesuję się filozofią człowieka, skupiającą się na

jego wnętrzu, a piątkowa debata bardziej dotyczyła państwa, polityki i ustroju, więc nie do końca czułam się w tym pewnie.

AB: Taka jest charakterystyka LAF, staramy się dotknąć różnych spraw i rzeczy, a każdy uczestnik bierze z oferowanego materiału to, co mu jest potrzebne...

KW: ...i dalej się w tym temacie rozwija.

AB: Drugi raz bierzesz udział w Letniej Akademii Filozofii. Polecasz ją swoim znajomym?

KW: Oczywiście, nawet tym którzy nie interesują się tak bardzo filozofią, ale przedmiotami humanistycznymi, bo każdy może tutaj znaleźć coś dla siebie.

6 lipca 2016

Kacper Gordziejuk-Nowak, l. 16 – uczestnik LAF (KGN)

AB: Jestem strasznie rozemocjonowany... Co się wydarzyło?

KGN: To dzisiejszy wykład! Jest bardzo niestandardowy. Wcześniej byli u nas profesorowie, magistrowie..., wysławiali się bardzo ładnie...

AB: Dzisiaj był doktor. [Krzysztof Wolański – przyp. red.]

KGN: Nie, naprawdę? Koleś wymiata. Mówił inaczej niż wszyscy pozostali, ma wspaniały styl, pociągnął nas za sobą. I mimo, że jest bardzo kontrowersyjny, z wielką przyjemnością go słuchałem.

AB: Człowiek, który trafił.

KGN: Tak, trafił, do takiej młodzieży jak my!

AB: Takiej, czyli jakiej? Możesz rozszyfrować to określenie?

KGN: Uczestnicy LAF, to są ludzie, którzy robią przedziwne rzeczy, tańczą, grają na skrzypcach, fotografują, ale wszystkich nas łączy zainteresowanie filozofią. Jesteśmy ludźmi z wieloma pasjami, którzy uznali, że dla rozwoju potrzebna jest filozofia. Każdy z nas wybiera tu coś dla siebie, a dzisiejszy wykładowca pokazał nam takie rzeczy, które każdemu się przydadzą. To było mistrzowskie!

AB: Jak trafiłeś do Letniej Akademii Filozofii?

KGn: Mama mnie zapisała i nie było szans, żebym się tym nie zainteresował. Dzisiaj tego nie żałuję i jestem jej wdzięczny. Jako jeden z najmłodszych uczestników LAF przyznaję, że czuję się tu bardzo dobrze. Mimo że dopiero skończyłem Gimnazjum, a niektórzy są już po maturze, doskonale mi się z nimi rozmawia, w ogóle nie czuję różnicy wieku. Co prawda w trakcie dyskusji muszę wspinać się na wyżyny elokwencji, żeby użyć odpowiednich argumentów, posłużyć się odpowiednim tekstem, żeby wstydu nie było, ale to dobrze.

AB: Jednym słowem, rozwijasz się.

KGn: Tak i bardzo się z tego cieszę. Dodatkowo powiem, że świetnie spędzam tutaj czas, chociaż zdarzyło mi się wyjść przed końcem zajęć, bo mój mózg nie przyjmował już wiadomości. Z drugiej strony poznaję kolejne nowe rzeczy, spotykam z ludźmi, mogę rozmawiać z nimi posługując się przeróżną wiedzą... Nauczyłem się rozmawiać z ludźmi w grupie, nie tylko wygłaszać swoje komentarze, ale też słuchać innych, dyskutować, rozważać. Myślę, że dzięki temu ludzie będą chętniej ze mną rozmawiali.

7 lipca 2016

Mateusz Dembny, l. 18 – uczestnik LAF (MD)

AB: Który raz uczestniczysz w Letniej Akademii Filozofii?

MD: Drugi.

AB: I jak ją oceniasz?

MD: Bardzo zacieśnione przedsięwzięcie. Jestem zadowolony, że istnieją instytucje wspierające zainteresowanie filozofią. Wykłady są bardzo ciekawe. Mimo, że filozofia nie jest mi obca, w czasie LAF miałem okazję poznać i zainteresować się dziedzinami, których wcześniej nie znałem. Ponadto Akademia daje wyobrażenie o tym jak może wyglądać współpraca na studiach. Wykładowcami LAF są ludzie z tytułami naukowymi, pracujący na Uniwersytecie, są autorytetami i możliwość współpracy z nimi jest naprawdę znakomitą doświadczeniem.

AB: Słyszałam, że wybierasz się na studia, ale nie jest to filozofia.

MD: To nie do końca prawda. Wybieram się na MISMAP, studia matematyczno-przyrodnicze, gdzie chciałbym połączyć kierunki, które mnie najbardziej interesują: matematykę, fizykę i filozofię.

AB: Poza tym, że bierzesz udział w LAF, uczestniczyłeś także w warsztatach filozoficznych odbywających się w SCEK w trakcie roku szkolnego.

MD: Tak i szczerze je polecam. SCEK, to miejsce gdzie można uprawiać naukę dla nauki, wiedzę dla wiedzy, a to coraz rzadsza tradycja. Dodatkowo ważne jest, że udział w zajęciach finansowany jest z budżetu miasta.

AB: Wracając do Letniej Akademii Filozofii, czy jest coś, co chciałbyś w niej zmienić?

MD: Postulowałbym kontakt z czystymi filozofami. Nie podobają mi się zajęcia prowadzone przez kognitywistów, bo postrzegam to jako zlepek różnych dziedzin, co nie daje wrażenia profesjonalizmu.

AB: A co podobało Ci się najbardziej w tegorocznej edycji Akademii?

MD: Najbardziej fascynujący był dla mnie wykład dr hab. Tadeusza Ciecierskiego „Wprowadzenie do metafizyki Leibniza”. Sam temat mnie przyciągnął, bo Gottfried Leibniz jest jednym z moich ulubionych filozofów epoki oświecenia. Ponadto wykład poprowadzony był bardzo profesjonalnie, prowadzący mimo że jest ogromnym autorytetem, nie był ani trochę protekcyjny, na nikogo z nas nie patrzył z góry. Czuło się, że przyszedł do nas z zamiarem przekazania wiedzy i ten cel doskonale zrealizował.

AB: Czyli pełna satysfakcja.

AB: Komu poleciłbyś LAF?

MD: Wykładowcom.

AB: O, to ciekawe.

MD: Tak, zachęcałbym jak najwięcej wykładowców do brania udziału w Akademii, żeby przekazywać młodym ludziom wiedzę o istotnych rzeczach. A jeśli chodzi o uczestników, poleciłbym LAF wszystkim, bo

warto skorzystać nawet jeżeli ktoś nie chce zajmować się filozofią do końca życia, ale po prostu spróbować. LAF to okazja do zastanowienia się nad problemami, o których większość ludzi na co dzień nie myśli, a szkoda, bo warto.

NOTY O PROWADZĄCYCH

Barbara Markiewicz – profesor zwyczajny, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, wiceprzewodnicząca Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, Przewodnicząca Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej

Tadeusz Ciecierski – doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, prezes Polskiego Towarzystwa Semiotycznego

Magdalena Gawin – doktor, pracuje w SCEK, LOS nr 17 w Warszawie, sekretarz Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej

Jan Molina – magister filozofii, doktoryzuje się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Katarzyna Kuś – doktor filozofii, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Jan Maliszewski – student w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Bartosz Maćkiewicz – magister filozofii, doktoryzuje się w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego

Tomasz Stawiszyński – filozofii, dziennikarz, pracuje m.in. w radiu RDC

Jan Swianiewicz – doktor, autor książki „Możliwość makrohistorii. Braudel, Wallerstein, Deleuze”

Magda Szalewicz – doktor, zajmuje się problemem roli obrazów w myśleniu

Tomasz Terlikowski – filozof, dziennikarz, pisarz, tłumacz i działacz katolicki

Mirosław Wieteska – wieloletni nauczyciel języka polskiego, dyrektor Liceum Ogólnokształcącego Społecznego nr 17 w Warszawie

Tomasz Wiśniewski – doktor habilitowany, pracuje w Instytucie Filozofii
Uniwersytetu Warszawskiego

Krzysztof Wolański – doktor, autor książki „Sędzia Schreber. Bóg, nerwy,
psychoanaliza”, pracuje w jednym z warszawskich liceów



POLSKIE TOWARZYSTWO FILOZOFICZNE

ISBN 978-83-945919-1-5