

# **Analiza & Egzystencja**

czasopismo filozoficzne

**AiE!V**

**57**

**2022**

Uniwersytet Szczeciński

**Rada Naukowa** – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzinski (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Józef Dębowski (Uniwersytet Warmińsko-Mazurski, Olsztyn), Adam Drozdek (Duquesne University, USA), Piotr Gutowski (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Andrzej Klawiter (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Dariusz Łukasiewicz (Uniwersytet Kazimierza Wielkiego, Bydgoszcz), Josef Moural (Usti nad Labem, Czech Republic), Zbysław Muszyński (Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin), Robert Piłat (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego, Warszawa), Roger Pouivet (Université de Lorraine, France), Alexander Pruss (Baylor University, USA), Andrzej Przyłębski (Uniwersytet im. Adama Mickiewicza, Poznań), Włodek Rabinowicz (Lund University, Sweden), John Skorupski (University of St Andrews, UK), Marek Szulakiewicz (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń), Jerzy Szymura (Uniwersytet Jagielloński, Kraków), Monika Walczak (Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Lublin), Urszula Żegleń (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: [wnus.edu.pl](http://wnus.edu.pl)

**Redaktor naczelna** – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

**Komitet redakcyjny** – Mirosław Rutkowski (Uniwersytet Szczeciński),  
Adriana Schetz (Uniwersytet Szczeciński), Tadeusz Szubka (Uniwersytet Szczeciński)

**Sekretarz redakcji** – Katarzyna Ciarcińska

**Adres Redakcji** – Instytut Filozofii i Kognitywistyki Uniwersytetu Szczecińskiego  
71-017 Szczecin, ul. Krakowska 71, e-mail: [egzystencja@usz.edu.pl](mailto:egzystencja@usz.edu.pl)

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: [wnus.edu.pl](http://wnus.edu.pl)

Czasopismo jest indeksowane w bazach: SCOPUS, DOAJ (Directory of Open Access Journals), ERIH PLUS (European Reference Index for the Humanities), CEJSH (The Central European Journal of Social Sciences and Humanities), CEEOL (The Central and Eastern European Online Library) oraz BazHum

**Redaktor językowy** – Wojciech Markowski

**Korekta** – Paulina Kaczyńska-Domagalska

**Skład komputerowy** – Wiesława Mazurkiewicz

**Projekt okładki** – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022

**ISSN 1734-9923 | eISSN 2300-7621**

**WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO**

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 8,5. Format A5. Nakład 71 egz.

## Spis treści

|                                                                                                                                                                                       |     |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Anna Musioł, <i>Krytyka poznania w marburskiej szkole neokantyzmu:<br/>Hermann Cohena ujęcie Platońskiego idealizmu<br/>w perspektywie Kantowskiej logiki transcendentalnej</i> ..... | 5   |
| Katarzyna Gurczyńska-Sady, <i>Czy istnieje percepcja nieuwarunkowana?<br/>Wittgenstein a Bohm</i> .....                                                                               | 25  |
| Piotr Gutowski, <i>Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie<br/>Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego</i> .....                                                 | 49  |
| Mariusz Wojewoda, <i>Autointerpretacja osoby i problem „mocnego<br/>wartościowania” w filozofii Charlesa Taylora</i> .....                                                            | 71  |
| Joanna Hańderek, Katarzyna Zawadzka, <i>Idea równości<br/>dla społeczności LGBT w kontekście praw człowieka</i> .....                                                                 | 91  |
| Marcin Jaranowski, <i>Primo Leviego „przemoc zbędna”:<br/>rozwińnięcie pojęcia</i> .....                                                                                              | 115 |

## Contents

|                                                                                                                                                                                                |     |
|------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----|
| Anna Musioł, <i>Criticism of cognition at the Marburg school<br/>of neo-Kantism: Hermann Cohen's approach to Platonic idealism<br/>in the perspective of Kant's transcendental logic</i> ..... | 5   |
| Katarzyna Gurczyńska-Sady, <i>Does it exist an unconditional perception?<br/>Wittgenstein and Bohm</i> .....                                                                                   | 25  |
| Piotr Gutowski, <i>Panentheism and classical theism.<br/>Comments on the basis of Jacek Wojtysiak's criticism<br/>of Józef Życiński's position</i> .....                                       | 49  |
| Mariusz Wojewoda, <i>Self-interpretation of person and the problem<br/>of "strong evaluation" in the philosophy of Charles Taylor</i> .....                                                    | 71  |
| Joanna Hańderek, Katarzyna Zawadzka, <i>The concept of equality<br/>for the LGBT people in the context of human rights</i> .....                                                               | 91  |
| Marcin Jaranowski, <i>Primo Levi's "useless violence":<br/>extension of the notion</i> .....                                                                                                   | 115 |

---

## ARTYKUŁY

---

ANNA MUSIOŁ

ORCID: 0000-0001-7325-4456

Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: anna.musiol@us.edu.pl

### Krytyka poznania w marburskiej szkole neokantyzmu: Hermann Cohena ujęcie Platońskiego idealizmu w perspektywie Kantowskiej logiki transcendentalnej

Pamięci prof. dr. hab. Andrzeja J. Norasa

Słowa kluczowe: idealizm, aprioryzm, krytycyzm poznającego podmiotu, logika transcendentalna, matematyka, *sichere Hypothesis*, fakty nauki, Platon-Cohen

Keywords: idealism, apriorism, criticism of the knowing subject, transcendental logic, mathematics, *sichere Hypothesis*, science facts, Plato-Cohen

Criticism of cognition at the Marburg school of neo-Kantism:  
Hermann Cohen's approach to Platonic idealism  
in the perspective of Kant's transcendental logic

#### Abstract

The article is an attempt to characterize Platonic idealism as interpreted by Hermann Cohen – founder and the same time a leading representative of Marburg school of Neo-Kantism. The course of analysis includes Cohen's theses put forward in the epistemological work *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. The postulates to which Cohen refers connect the reflection on classical idealism and the status of the Platonic idea with logical-mathematical reflection and the problem of *sichere Hypothesis* as a certain hypothesis. Defining the role of mathematics: arithmetic and geometry, becomes indispensable in understanding the idealism of both Plato and Kant. Both emphasize the importance of thought, logic of pure thinking, criticism as a path and character-shaping.

The argumentation presented in the article, rooted in the historical and philosophical analyzes of the problem, in the summary is also an attempt to define the meaning of Platonic and Neo-Kantian idealism for contemporary scientific and philosophical issues.

## Wprowadzenie

W artykule skupiam uwagę na opisie Platońskiego idealizmu, którego dokonał Hermann Cohen (1842–1918), opierając się na logiczno-matematycznych podstawach<sup>1</sup>. Filozof ten wyróżnionemu problemowi poświęca kilka specjalistycznych publikacji, m.in. niewielką monografię *Platons Ideenlehre und die Mathematik*<sup>2</sup>, której tezy traktuję jako priorytetowe w analizach prowadzonych w dalszej części artykułu (zob. Cohen, 2014; 2017). Jako podstawę badań przyjąłem historyczno-filozoficzną refleksję nad strukturą idealizmu Platona i Cohena, aby w następstwie prowadzonego wywodu określić aktualność znaczenia matematycznie ujętego idealizmu w rozwiązywaniu współczesnych teoriopoznawczych dylematów filozofii i nauki oraz aby udzielić odpowiedzi na pytanie: jaką poznawczą wartość ma współcześnie idealizm, którego skrajną, krytyczno-poznawczą formę – inspirowaną myślą Platona – głosi Cohen?

Artykuł jest próbą wykładni Platońskiego idealizmu w perspektywie fundamentalnych problemów Kantowskiej logiki transcendentalnej. W toku analiz łączę intelligibilny system Platona z apriorycznym systemem Cohena. Dowodzę, że logika transcendentalna w systemie tego neokantysty – podobnie jak w filozofii Kanta – dotyczy problemu idei nauki o poznaniu intelektualno-rozumowym przedmiotów ujmowanych a priori<sup>3</sup>. Wykorzystu-

---

<sup>1</sup> Hermann Cohen był filozofem piszącym swoje prace w języku niemieckim, dlatego przygotowując niniejszy artykuł, sięgałam po niemieckojęzyczne dzieła tego filozofa (niezbędnych tłumaczeń dokonałam samodzielnie). Wykorzystałam również polskojęzyczną, niemieckojęzyczną oraz anglojęzyczną literaturę tematu.

<sup>2</sup> Pierwsze wydanie niniejszej publikacji ukazało się w Marburgu w 1878 roku (Cohen, 1878).

<sup>3</sup> Jak píše Immanuel Kant, na podstawach logiki transcendentalnej „tworzymy sobie z góry ideę nauki o czystym intelekcie i o poznaniu rozumowym, za pomocą którego o przedmiotach myślimy całkowicie a priori. Tego rodzaju nauka, która określałaby pochodzenie, zakres i przedmiotową ważność takich poznań, musiałaby nazywać się logiką transcendentalną, gdyż zajmuje się wyłącznie prawami intelektu i rozumu, ale

jąc metodę analizy porównawczej, uzasadniam także, że w systemie marburskiego neokantyzmu poznania intelektualno-rozumowe przebiegają zgodnie z apriorycznymi prawami działania intelektu oraz rozumu. Sponuję, że poznania te mają formę dynamicznego procesu zmierzania ku prawdzie ujętej w postaci idei regulatywnej jako logicznej zasady; jednocześnie przekonuję, że zasada logiczna rozpatrywana w perspektywie transcendentalnej ma aprioryczny charakter. Zgodnie z zamysłem Cohena transcendentalną metodę filozofowania rozpatrzę w kategoriach przechodzenia momentów poznania zmysłowego i myślowego. W artykule podejmuję także próbę uchwycenia roli, jaką w idealizmie Platońsko-Cohenowskim odgrywa matematyka, wraz z wysiłkiem zgłębienia znaczenia logicznych relacji i matematycznych porządków w kształtowaniu marburskiego systemu krytyki poznania jako czystego myślenia. Analizując Platoński idealizm w perspektywie logiki transcendentalnej, przytaczam również Cohenowskie rozumienie idei jako hipotezy stanowiącej aksjomatyczną podstawę poznania, które kwalitatywnie/jakościowo dokonuje się na poziomie czystej, idealnej myśli (idealizm).

### Wokół zagadnień krytyczno-poznawczych: idea regulatywna oraz idea jako logiczna zasada intelektu

Idealizm w systemie Hermanna Cohena ujawnia się w systematycznej prezentacji zagadnień krytyczno-poznawczych oraz manifestuje w jego koncepcjach etyki, estetyki i religii (zob. Musioł, 2019, s. 59–67). Analizy prowadzone w artykule tylko pobocznie odnoszą się do etyki, estetyki czy religii, nie wychodząc poza obszar teoretycznej refleksji epistemologicznej. Refleksja ta jest próbą określenia miejsca Platońsko-neokantowskiego idealizmu w filozofii i nauce. Cohen podejmuje rozważania nad problematyką rozumienia nauki w filozofii rozpatrywaną w perspektywie antycznego idealizmu Platona. Jak wiadomo, ten starożytny mędrzec łączy teoretyczną wykładnię idealizmu z etyką kształtowania ludzkiego charakteru. Etyczny wątek kształtowania charakteru pojawia się także w wykładni Cohena. Z tego powodu, krocząc ścieżką analiz Cohenowskich, uwzględniłam również problem etyczny związany z budowaniem krytyczno-badawczej

---

tylko o tyle, o ile dotyczą one przedmiotów a priori, a nie – jak logika ogólna, która bez różnicy odnosi się zarówno do poznań empirycznych, jak i do czystych poznań rozumowych” (Kant, 2001, s. 102).

postawy poznającego: filozofa/naukowca dążącego do zbadania ostatecznej prawdy.

Prawda jako wartość obiektywna o statusie wiedzy ogólnej, koniecznej i niezmienniej, przyjmująca w systemie Platona postać triady: Prawda–Piękno–Dobro, w filozofii neokantystów marburskich staje się Kantowską ideą regulatywną: ostateczną prawdą jako celem, do którego zmierzamy, nigdy go nie osiągając. Tym samym nauka i poziom naukowego rozwoju są uzależnione od kolejnych naukowych odkryć, a dokonujący odkrycia naukowiec pozostaje zorientowany na osiągnięciu prawdy obiektywnej jako pewnego zasobu wiedzy ogólnej, koniecznej i niezmienniej. Każde następne potwierdzone odkrycie naukowca/badacza jest kolejnym krokiem wiodącym ku prawdzie.

Naukowo potwierdzone odkrycie wiąże się z rozumowo wywiedzioną wiedzą. Ta sformułowana zostaje w logiczno-aprioryczną zasadę intelektu, w logiczne prawo uchwycone w ideę rozumu. W filozofii neokantyzmu marburskiego idea zostaje ujęta w formę rozumowo wyprowadzonej, obiektywnej, niezmysłowej, czystej, logiczno-matematycznej i apriorycznej zasady intelektu. W związku z powyższym rodzą się pytania: czy Cohenowskie zestawienie systemu Platona z krytyczno-poznawczym systemem Immanuela Kanta oraz sposobem postępowania i osiągnięciami naukowców/badaczy różnych dyscyplin jest uprawnione oraz co z tych Cohenowskich połączeń wynika wspólnie?

### Idealizm transcendentalny jako aprioryczny idealizm krytyczny

Mimo że rozliczne pisma Cohena popadły w zapomnienie, nie zmałało znaczenie nowożytnej myśli jego przewodnika – Immanuela Kanta; nie nie przyćmiewa także roli Kantowskiego idealizmu transcendentalnego jako logiki czystego poznania. Cohen jest czołowym przedstawicielem zachodnioeuropejskiej filozofii neokantowskiej, w której „wszystkie czyste poznania muszą być odmianami pryncypium źródła” (Cohen, 1902, s. 33; zob. też Stolzenberg, 1995, s. 47–58). Aby odpowiedzieć na pytanie, czym jest to pryncypium źródła w filozofii Cohena, należy przestudiować idealistyczne postulaty Cohenowskiej epistemologii, rozpatrywanej w kategoriach apriorycznej teorii poznania jako logiki transcendentalnej. Ma to związek ze

wspomnianym wcześniej Cohenowskim łączeniem filozofii z nauką, której wzorcowym przykładem jest matematyka.

Historycy filozofii najczęściej dostrzegają w Cohenie orędownika naukowego ujmowania filozofii. Tę naukowość filozofii Cohen dostrzega w jej matematycznym, apriorycznym, myślno-logicznym charakterze. Ci sami historycy filozofii uznają Cohena za wyjątkową postać niemieckiej filozofii spod znaku idealizmu logicznego marburskiej szkoły neokantyzmu. Jako neokantysta systematycznej i nośnej w Marburgu analizy faktów nauki u podstaw swojego programu Cohen kładzie logikę transcendentalną Kantowskiej *Krytyki czystego rozumu*, jednocześnie – jako filozof dążący do obiektywnej prawdy – nawołuje do radykalnego odrzucenia zsubiektywizowanego psychologizmu (zob. Moynahan, 1919, s. 3–26; Noras, 2012, s. 543–620; 2019, s. 139).

Głoszący antypsychologizm oraz silnie akcentujący epistemologiczne wątki filozofii transcendentalnej, dążącej do rzetelnej oceny intelektu/roзумu jako władzy poznawczej, Cohenowski idealizm określany jest najczęściej mianem apriorycznego idealizmu krytycznego. Jego rolą jest bowiem krytyczne zbadanie ludzkich władz poznawczych: intelektu oraz rozumu. Zarówno intelekt, jak i rozum odnoszą się do wyższego, ponadmysłowego poziomu poznania. Ten aprioryczny poziom dotyczy m.in. idei logiki transcendentalnej, Kantowskiej analityki transcendentalnej, transcendentalnej dedukcji czystych pojęć intelektu, schematyzmu czystych pojęć intelektu oraz Kantowskiej analityki zasad. Z tego powodu przytoczona wcześniej nazwa marburskiego systematu (aprioryczny idealizm krytyczny) jest powszechnie stosowna i wśród znawców tematu nie budzi większych zastrzeżeń (zob. Noras, 2005b, s. 142–145; 2018, s. 137). Jednak sam program neokantyzmu marburskiego w swoim całokształcie prowokuje liczne kontrowersje, gdyż proponuje osobliwe rozwiązania filozoficznych problemów (zob. Tatariewicz, 2010, s. 53–54). Owej skrajności dowodzi chociażby ultracyzm przyjmowanych założeń skupiających się wokół filozofii nauki oraz dociekań logicznej architektoniki nauk przyrodniczych<sup>4</sup>.

---

<sup>4</sup> „Hermann Cohen war als Philosoph der strengste Idealist unserer Zeit” (Klatzkin, 1921, s. 27; zob. Buczyńska, 1963, s. 18).

## Kantowski transcendentalizm wobec metody filozofowania opartej na przechodzeniu momentów poznania zmysłowego i myślowego

System marburskiej filozofii najczęściej znamionuje ekstremalność proponowanych rozwiązań epistemologicznych. Charakteryzuje go również jednostronność i spójność metodologiczna. W konsekwencji jawi się on jako stosunkowo hermetyczny. Tę hermetyczność/zamkniętość fundują starannie prowadzone w szkole marburskiej analizy filozoficzno-naukowe, zwłaszcza głębokie studia historyczne nad naukową myślą klasyków filozofii: m.in. nad myślowymi postulatami Parmenidesa, Platona, Kartezjusza, Leibniza, Kopernika, Newtona oraz – rzecz jasna – przywołanego wcześniej Kanta (zob. Klatzkin, 1921, s. 28; Kubok, 2004). Wszyscy wymienieni myśliciele akcentują znaczenie matematyki i matematycznej metody w obszarze refleksji filozoficznej. Czyni tak zwłaszcza Platon, którego myśl staje się motorem działania intelektualistów skupionych wokół marburskiej Katedry Filozofii. Starożytny Platon jako *spiritus movens* marburskiej szkoły neokantyzmu kształtuje także intelektualną sylwetkę Hermanna Cohena – przodującego skrajnego idealisty przełomu XIX i XX wieku.

Pragnąc skoncentrować uwagę na sposobie Cohenowskiego ujęcia zmatematyzowanej koncepcji idealizmu Platona, uwzględnić należy Kantowski transcendentalizm. Cohen jako założyciel *stricte* idealistycznej, wybitnie abstrakcyjnej i panmetodycznej wersji neokantyzmu, określanego często mianem logiki czystego poznania, proponuje nowe, unikatowe ujęcie transcendentalizmu, wiążącego matematyczne elementy systemu Kanta z matematyczną (arytmetyczną i geometryczną) koncepcją „dialektyki wznoszącej” jako drogi poznania w teoriopoznawczym programie Platona (zob. Cohen, 2017, s. 15; Stolzenberg, 1995, s. 30–34).

Cohenowskie ujęcie idealizmu łączy refleksję nad zagadnieniem nauki, której się hołduje w Katedrze Filozofii Philipps-Universität Marburg, z umiłowaniem transcendentalnej logiki, fascynacją matematyką oraz niepowседневnym rozumieniem Platońskiej idei (zob. Musioł, 2011, s. 31–41). Cohen stoi na stanowisku, że nie kto inny jak Platon buduje *sui generis* gmach dojrzałej idealistycznej filozofii; zresztą, jak zakłada: „dopiero wraz z Platonem rozpoczyna się dojrzałość idealistycznego filozofowania” (Cohen, 2014, s. 420; zob. też Noras, 2018, s. 60). Korzystając z mocy oddziaływania przytoczonych słów, uznać więc można, że Platoński idealizm

stanowi dla Cohena ważne intelektualne centrum kształtowania właściwej metody uprawiania filozofii. Metoda ta wiąże się ze sceptyczną (krytyczną), pobłażliwą nieufnością wobec realno-zmysłowego (sposprzeżeniowego) pierwiastka poznania oraz przyjęciem faktu realności tego, co bytując w myśleniu (*im Denken Seienden*), staje się duchowe (spirytualizm) (zob. Noras, 2018, s. 60). Właściwy idealizm opiera się na sprawnym przechodzeniu obu momentów, jednego w drugi, to znaczy: momentu zmysłowego, sceptycznego (krytycznego) w moment myślowy, spirytualny (duchowy) i momentu myślowego, spirytualnego (duchowego) w moment zmysłowy, sceptyczny (krytyczny) (zob. Cohen, 2017, s. 7).

O ile moment pierwszy (sceptyczny), stanowiący wyłącznie przez empiryczne dane zmysłowe naturalnego poglądu na świat, jest zsubiektywizowanym mniemaniem dalekim od obiektywizmu pewnej, koniecznej i niezmiennej wiedzy naukowej, o tyle moment drugi (spirytualny) zawiera się w granicach apriorycznej, intelligibilnej i logicznej myśli (zob. Tatariewicz, 2010, s. 29). Tą aprioryczną, intelligibilną – ujmowaną wyłącznie intelektem i rozumowaniem – logiczną myśl znamionuje to, co matematyczne. Stąd więc już tylko krok do uznania matematyki i matematycznej fizyki za dyscypliny pouczające o właściwej naturze świata (zob. Fischer, 1882, s. 3–5). Dokładnie tak, jak tę kwestię artykułuje Platon w swoim programie filozofii.

### Matematyczny idealizm logiki transcendentalnej

W myśli Platona interesuje Cohena co najmniej kilka aspektów. Po pierwsze, intensywnie eksponowany wątek teoriopoznawczy (krytyczno-poznawczy). Po drugie, uzależnienie teorii poznania (krytyki poznania) od idealizmu; właściwie ufundowanie całej epistemologii jako krytyki poznania na idealizmie. Jak zaznaczam wcześniej, to przecież Cohen, nie popadając w absolutnie żadne wątpliwości, przekonuje, że Platon buduje jego w pełni rzeczową, solidną i dojrzałą postać. Po trzecie, Platon inspirował Cohena położeniem u podstaw tej zaawansowanej postaci idealizmu aprioryczno-intelligibilnej idei. W systemie marburezyków idea ta pojęta jest niestandardowo, bowiem w kategoriach logicznej zasady/logicznego prawa warunkującego poznanie oraz *omni iure* decydującego o jakości tego poznania, zwłaszcza o jego pewności. Po czwarte, Platon zachęca

również Cohena konsekwentnym dążeniem do wypracowania właściwej, precyzyjnej metodologii zakładającej wspomnianą nieco wcześniej pewność, konieczność oraz niezmiennność wiedzy, a także jej obiektywność uchwyconą w formę – wspomnianej wcześniej – idei regulatywnej (zob. Cohen, 2017, s. 1). Cohen dostrzega i opisuje możliwe zależności występujące pomiędzy systemem starożytnego Platona i zamysłem Kanta, tworząc niemal awangardowy i prekursorski – jak na swoje czasy – projekt filozofii krytyczno-transcendentalnej, oparty na źródłach matematycznie usankcjonowanego idealizmu skojarzonego z założeniami Kantowskiej logiki transcendentalnej (zob. Renner, 1920, s. 5–59).

Zainteresowanie Cohena poszczególnymi wątkami myśli starożytnej dotyczy nie tylko idealizmu Platona, ale także myśli przedplatońskiej, która oddziałuje na Platoński idealizm, a także – mniej lub bardziej krytycznie – na budowanie naukowych fundamentów w systemach pozostałych reprezentantów neokantyzmu szkoły marburskiej. W związku z tym Cohenskie inspiracje myślą starożytną ujawniają się m.in. w krytyce filozofii eleackiej; także w Cohena refleksji nad Demokrytejskim znaczeniem próżni (*σχήμα* «*das Leer*») oraz atomu jako widzianej intelektem idei (*Ἀτομοειδέα*); w Heraklitejskim wariabilizmie jako powszechnej zmienności rzeczy oraz w pitagorejskich spekulacjach na temat liczby. Starożytna myśl stanowi – według Cohena – pomyślną przepowiednię dla wielu systemów filozofii epok późniejszych. Przykładem służą systemy Kartezjusza oraz angielskiego empirysty Johna Locke’a, po które sięga marburski neokantysta<sup>5</sup>. Niemniej jednak, odrzuciwszy empiryzm, to właśnie w antycznym systemie

---

<sup>5</sup> „Es ist nun aber eine leichtverständliche Konsequenz dieser durchgreifenden Umwandlung des eleatischen Grundbegriffs, dass Demokrit, in dem σχήμα das Leere einschliessend, dieses sein neues Sein als das von unserm wechselnden Wahrnehmungs-Denken einzig Unabhängige bezeichnet, – und damit zum Urheber des Gedankens von dem Unterschiede primärer und sekundärer Qualitäten wird, den nach ihm Descartes und Locke von Neuem entdecken [...]. Zu dieser bis in die modernen Philosopheme vorausgreifenden Tragweite ist das idealistische Motiv in dem μῆδ'ον des Demokrit gediehen. Und dennoch war damit die Reife des Idealismus noch nicht gekommen. Wie aber die Platonische Dialektik mit diesem Fundamentalbegriff der atomistischen Kritik innigst verwachsen ist, das wird freilich am leichtesten bestreitbar, wenn man die Echtheit des Sophistes in Abrede stellt. Aber auch wenn man andererseits eine höhere Meinung von der Bedeutung der χοινώνια τῶν γενῶν für die Begründung der Ideenlehre gefasst hat, als solche von Bonitz vertreten wird, so dürfte dennoch der Vorwurf der Trivialität jene Abschnitte nicht treffen, in denen Platon für seine Idee Problem des μῆδ'ον von dem

Demokryta dostrzega Cohen idealistyczne motywy, których wyrazem są Demokrytejskie *principia mentis* jako atomy duszy oraz antyczne pojęcie *μήν* (zob. Cohen, 2017, s. 6; Natorp, 2011, s. 256).

W antycznym pojęciu *μήν* (*he on*) Cohen wyczuwa matematyczny sposób myślenia, który decyduje o prymarnym znaczeniu problemu poznania w filozofii; właściwie w zasadny sposób ustanawia źródłowe znaczenie teorii poznania w próbach rozstrzygnięcia filozoficznych problemów. Zresztą sam problem poznania, rozpatrywany w kontekście matematycznie usankcjonowanego idealizmu Platona, regularnie uobecnia się w filozofii do czasów współczesnych Cohenowi. Platon – jak uznaje Cohen – poza scentralizowaniem własnej filozofii na problemie idealizmu oraz idei nie omieszkła wyznaczyć szczególnego miejsca myśleniu matematycznemu, które umiejętnie kojarzy z poziomem *dianoia* i *noesis*: teorią idei ujętą w postać „myślowego pierwiastka wiedzy” (Tatarkiewicz, 2010, s. 50; zob. Platon, 1982a; 1982b, s. 114) oraz wyższym, rozumowo-intelektualnym poziomem dialektyki sprawnie wyłożonej w formie opisu kolejnych stopni poznania znaczonych określonymi pryncypiami, czyli cechami znamionnymi dla danej formy poznania<sup>6</sup>. Przechodzenie kolejnych poziomów poznania zakłada zmianę, dynamikę i ruch. Owa zmiana dotyczy nie tylko przejścia z poziomu zmysłowego do poziomu logicznych rozumowań, ale odnosi się także do dynamiki myślenia, logiki myślenia, budowania sensów na poziomie, który w akcentującej idealizm epistemologii Platonskiej ma status wiedzy rozumowo-intelektualnej (*dianoetyczno-noetycznej*) (zob. Cohen, 2017, s. 5–6). Wiedza ta rodzi się w procesach myślenia. Myślenie to budowanie logicznych sensów, układających się w matematyczną relację.

---

»Jeder seinen *μῦθος* mache«, beleuchtet, und zu neuer Deutung und Verwerthung bringt” (Cohen, 2017, s. 5).

<sup>6</sup> Platonska dialektyka wznosząca jest drogą poznania jako odwrotu duszy od niestałego świata zmysłów i zwróceniu się duszy w stronę świata intelligibilnej stałej myśli. Dialektykę tę starożytny filozof opisuje w dialogu *Państwo* słowami: „kto istotnie kocha wiedzę, ten się z natury na wyścigi rwie do tego, co istnieje, a nie potrafi się zatrzymać przy licznych poszczególnych wypadkach, które tylko uchodzą za rzeczywistość; on będzie szedł dalej, nie osłabnie i nie przestanie kochać, zanim nie dotknie istoty każdej rzeczy tą częścią swojej duszy, której dane jest dotykać czegoś takiego. A to dane jest tej, która sama jest bytowi pokrewna. On się nią do bytu istotnego zbliży, zespoli się z nim, płodzić zacznie rozum i prawdę, dostąpi poznania i będzie żył naprawdę i tym się karmił” (Platon, 1999, s. 194, 490B).

## Krytyczny idealizm logicznych relacji i matematycznych porządków wobec Kantowskiego aprioryzmu

W ten sposób także Cohen, natchniony idealizmem Platona, nadaje swojemu systemowi filozofii postać skrajnego krytycznego idealizmu, u podstaw którego leżą logiczne relacje, szeregi i porządki matematyczne (*mathematischen Dinge*). Podług własnego stanowiska, wyrażonego w dziele *Platons Ideenlehre und die Mathematik*, swój program idealizmu marburczyk sprawnie wiąże z przytoczonymi wcześniej dwoma fazami poznania Platońskiego (zmysłową, sceptyczną, krytyczną i rozumową, spirytualną, duchową), które określa mianem motywów. Motywy te przenikają – twierdzi Cohen – całą historię idealizmu. Ponadto każdy z nich bierze odpowiedzialność za inną fazę procesu poznania: moment sceptycyzmu (*Moment des Skepticismus*) eksponuje nieważność realności (*Realen*) zmysłowego spostrzeżenia; natomiast moment spirytualizmu (*Moment des Spiritualismus*), implikuje duchowość (*Geistigen*) poprzez uchwytowanie rzeczywistości w myśleniu<sup>7</sup>.

Obydwa wskazane przez Cohena motywy są obecne już w Platońskim idealizmie, stanowią jego swoiste teoretyczne źródło. W związku z refleksją powziętą nad problematyką matematyki oraz idealizmu, Cohen wspomina, że to teoretyczne źródło uobecnia się także w krytycznym systemie Immanuela Kanta. Zarówno Kantowski krytycyzm jako pewna postać sceptycyzmu, jak i Kantowska charakterystyka procesu myślenia jako wymiaru tego, co ponadmaterialne i aprioryczne, stanowią według Cohena wątki łączące myśl Platona z myślą Kantowską, zwłaszcza transcendentalizmem, który Kant projektuje, wiedziony potrzebą ustalenia metody przybliżającej poznającego do obiektywnej prawdy. Rzeczywistość tę buduje sygnowany matematyką aprioryzm. To matematyka, a w jej ramach arytmetyka jako nauka formalna, bazuje na apriorycznych stosunkach liczbowych; szerzej: posiłkuje się aprioryczną myślą, sięgając do Platońskiej sfery intelekcyjnej, czyli poziomu *νόημα* (Reale, 2001, s. 201).

---

<sup>7</sup> „Der Idealismus vereinigt zwei Motive, in deren Durchdringung seine Geschichte verläuft. Er enthält: ein Moment des Skepticismus, indem er die Nichtigkeit des Realen der sinnlichen Wahrnehmung hervorhebt; und ein Moment des Spiritualismus, indem er die Realität des im Denken Seienden, des Geistigen lehrt” (Cohen, 2017, s. 7).

## Myślenie matematyczne jako epikryza czystego myślenia w perspektywie idei ujętej w formę hipotezy jako aksjomatycznej podstawy poznania

Matematyczne myślenie Platona oraz krytyczny idealizm Kanta łączy epikryza (*die Epikrise*)<sup>8</sup> czystego myślenia (Cohen, 2017, s. 18). W przypadku Platona akt poznania – jak zauważa Cohen – zakłada m.in. matematyczną geometrię<sup>9</sup>. Wszelkie kształty i obiekty matematyczno-geometrycznego myślenia początkowo znajdują swoje źródło w zmysłowym spostrzeżeniu skończonego i przemijalnego pierwiastka realnego (zob. Cohen, 2017, s. 19). Zmysłowe spostrzeżenie wiąże się z doświadczaniem, a w starożytnej Grecji nierzadko z doświadczaniem astronomicznych obiektów kosmosu, w tym także z obserwacyjnym eksplorowaniem jego zmysłowych, kosmiczno-konstelacyjnych, geometrycznych kształtów. Następnie uświadamianiem ich sobie poprzez wznoszącą dialektykę przekształcania treści zmysłowej w wiedzę opartą na rozumie i procesie rozumowania. Innymi słowy – procesie poznania polegającym na sprawnym przenoszeniu spostrzeżonej treści w sferę matematyczno-apriorycznej myśli: zmysłowej rzeczy jako odbicia oraz idei jako prawzoru (zob. Cohen, 2017, s. 24).

Prowadzonymi analizami Cohen potwierdza, że Platoński świat idei jest oczywiście światem *ratio*. To rozum wskazuje na to, co wieczne i nieprzemijające. To rozum jako nośnik logiczno-apriorycznych treści dotyka sfery idealnej. Do sfery tej przybliża poznającego nauka matematyki i ogólnie pojęta wiedza matematyczna (zarówno w postaci wyróżnionej wcześniej arytmetyki, jak i geometrii). Dlatego nie budzi żadnych obiekcji widniejące na frontonie Platońskiej Akademii pisemne wezwanie: μηδεὶς ἀγεωμέτρητος εἰσίτω<sup>10</sup>.

Oto systematyczne kształcenie się w rozpoznawaniu matematycznych tworców geometrycznych pozwala poznającemu wznieść się na wyższy poziom poznania. To stopień wiedzy prawdziwej, wywiedzionej rozumowo w procesach rozumowania. Platońskie stanowisko Cohen puentuje

---

<sup>8</sup> Pojęcia epikryzy użyłam w znaczeniu analizy procesu poznania, którego istota wyraża się w czystym myśleniu (aprioryzm).

<sup>9</sup> Platon nie pozostawił dzieł *stricte* matematycznych, aczkolwiek w wielu swych dialogach porusza kwestie matematyczne (m.in. *Menon*, *Timajos* i *Parmenides*).

<sup>10</sup> „Niechaj nie wchodzi tu nikt, kto nie zna geometrii” (zob. Dembiński, 2003, s. 57).

przekonaniem, według którego nauka o ideach (idealizm Platona) jako swoiście pojęta metoda postępowania jest legitymowana wyznawaną przez starożytnego myśliciela teorią poznania. Epistemologią, której źródeł należy upatrywać w geometryczno-matematycznym sposobie myślenia. Co więcej, w przywołanej monografii *Platons Ideenlehre und die Mathematik* Platońską ideę Cohen w pewnym miejscu definiuje jako *hypothesis* (hipotezę), stwierdzając, że „sama idea zostaje pomyślana jako hipoteza”<sup>11</sup>, by nieco dalej wyeksponować tę swoją wykładnię Platońskiej idei zdaniem: „Tutaj zatem w bardzo wyraźnych słowach idea została określona jako hypothesis. W jeszcze bardziej demonstracyjnym i drastycznym wywodzie teoria idei zostaje nazwana »pewną hypothesis« (*sichere hypothesis*)”<sup>12</sup>.

W przytoczonym fragmencie idea jako *sichere hypothesis* zyskuje cechę *hypothesis pewnej*, stanowiącej niejako szczególny rdzeń teoriopoznawczej krytyki lub – odnosząc się do słów komentującego Platońską myśl Cohena – będącej ostatnią kotwicą, jaką Platoński system teoriopoznawczy mógł rzucić, a zarazem konieczną hipotezą jako aksjomatyczną podstawą lub największą pewnością, jaką poznający powinien przyjąć (zob. Cohen, 2017, s. 27). Przypisana tej *hypothesis* źródłowość, konieczność oraz niewzględność uwalniają ją i cały misternie budowany system idealizmu od zsubiektywizowanego psychologizmu. Z kolei niezmienność i ogólność jednoznacznie czynią tę hipotezę niezależną od trącących jednostronnością i uznaniowością adaptacji psychologicznych (zob. Cohen, 2017, s. 27).

## Matematyczne źródła etyki

Warto dodać, że wiedza rozumowa ma w systemie Platońskiego idealizmu nie tylko status *stricte* naukowy i teoretyczny. Jest to również status szczególny – etyczny, a także estetyczno-religijny. Otóż dzięki edukowaniu się w matematyce, zwłaszcza w geometrii, która kojarzy się z proporcjonalnością,

---

<sup>11</sup> „[...] der Grundbegriff seiner eigentümlichen philosophischen Methode – wie er denn die Ideenlehre als METHODOS bezeichnet – ist wenigstens seiner erkenntnistheoretischen Legitimation nach, aus diesem Charakteristikum des geometrischen Denkens entsprungen. Die Idee selbst wird gedacht als Hypothesis” (Cohen, 2017, s. 26).

<sup>12</sup> „Hier ist also in deutlichsten Worten die Idee als *Hypothesis* bezeichnet. In noch gesteigert demonstrativer und drastischer Ausführung wird ein wenig darauf die Ideenlehre die »sichere *Hypothesis*« genannt” (Cohen, 2017, s. 27; zob. też Noras, 2018, s. 61).

symetrią i równowagą, poznający nabywa cnót, w tym także prymarnej cnoty umiłowania mądrości. Cnota umiłowania mądrości wraz z rozumnością harmonijnie urabiają człowieka, czyniąc z Platońskiej filozofii starożytny wzorzec – terapeutycznej, kształtującej charakter – sztuki życia. Kształtowanie charakteru to według Platona sytuacja, w której:

wznoszący się bez wytchnienia miłośnik ujrzy w końcu „cudowny rodzaj Piękna” – platońską ideę Piękna, a wtedy [...], „otwiera się przed nim to, do czego szły wszystkie jego trudy poprzednie”. Miłość do wszystkich napotkanych wcześniej rzeczy – ciał, dusz, praw, dzieł wyobraźni i nauki – była sposobem na stopniowe zbliżanie się do owego „cudownego, boskiego rodzaju Piękna”.

(Vlastos, 1994, s. 24)

Takie systematyczne i wielostronne formowanie/urabianie charakteru to „wychowywanie do prawdziwej *arete*” (Jaeger, 1964, s. 143); to także działanie w zgodzie z ideałem *kalokagatii*. Holistycznie ujęty i zharmonizowany człowiek wypełnia Platoński postulat rozmyślenia o tym, co prawdziwe, czucia tego, co piękne, i miłowania tego, co dobre. W tej homeostatycznej postawie skrywa się przecież cel życia rozumnego<sup>13</sup>.

### Logiczno-matematyczny idealizm obszarem łączącym intelligibilny system Platona z apriorycznym systemem Kanta

Jak przekonuje Cohen, Platoński system filozofii jest budowany na kanwie arytmetyki i geometrii: założeniach wiedzy matematycznej uwydatniającej czysto teoretyczny namysł nad logiczno-apriorycznymi pryncypiami nauk<sup>14</sup>. Bazę dla tego systemu stanowią dwa – opisane wcześniej – momenty: sceptycyzmu oraz spirytualizmu, nadające tej teoriopoznawczej formie idealizmu wyjątkową postać. Jest to idealizm zakotwiczony w formie

<sup>13</sup> Triadę: Prawda–Piękno–Dobro opisują poczesne dialogi Platona. Sens Platońskiej triady tłumaczą fragmenty *Uczty* (209d, 212a) (Platon, 1982b), *Fajdrosa* (279c) (Platon, 1958), *Fileba* (66a-d) (Platon, 1888), *Parmenidesa* (130b) (Platon, 2021) oraz *Państwa* (księga VI, 509a) (Platon, 1999).

<sup>14</sup> „Es bedarf nicht der Ausführung, dass diese an den Voraussetzungen der Mathematik geübte Kritik, abgesehen von aller Beziehung auf die in der Ethik herzustellende Einheit alles Denkstrebens, auch der rein theoretischen Untersuchung über die logischen Principien der Wissenschaften zu Gute kommt” (zob. Cohen, 2017, s. 30).

myślenia matematycznego czyniącego z apriorycznej analizy właściwą metodę naukowego postępowania. Już:

historia matematyki wskazuje na Platona jako twórcę analitycznej metody, która polega na tym, że od danych cofa się do założeń, jakie koniecznie zrobione być muszą, by z nich owe dane twierdzenia wyprowadzić było można. Niczym innym, jak tylko ogólnym, logicznym zastosowaniem tej metody jest idea jako *hypothesis*.

(Stolzenberg, 1995, s. 51)

W ten sposób matematyka staje się „narzędziem filozofii, co w przekonaniu Cohena łączy teoriopoznawcze/epistemologiczne postulaty dwóch myślicieli, których dotychczas w filozofii raczej nie łączono, a mianowicie Platona i Kanta” (Noras, 2018, s. 61). Obaj przywołani filozofowie uznają, że fizyczno-mechanistyczne ujęcie rzeczy, przyrody oraz człowieka w przyrodzie jest niewystarczające i wymaga rozstrzygnięcia intelektualnego, właściwego wymiarowi intelligibilnemu (czyli racjonalno-logicznemu/myślowemu) poznania.

### Głos marburskich współpracowników Cohena w kwestii filozoficznej relacji Platon–Kant

Specyfika sposobu uchwycenia problemu matematyki w kontekście przedmiotu poznania, rzeczy, przyrody i człowieka sprawia, że Cohenowskie badania nad systemem Platońskiego idealizmu oraz myślą Kanta stają się cenną inspiracją dla innych reprezentantów marburskiej szkoły neokantyzmu, w tym m.in. dla Paula Natorpa. Natorp w ponadtrzystustronicowym dziele *Platons Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus* formułuje o Cohenie, swym marburskim współpracowniku, następującą opinię: „Nie zawaham się Hermanna Cohena nazwać tym, który otworzył nam oczy zarówno na Kanta, jak i na Platona” (Noras, 2018, s. 62; zob. też Musioł, 2019). Celem Cohena, a także Natorpa jest podążanie drogą Kanta oraz Platona. Czołowi marburscy filozofowie – Cohen i Natorp – postrzegają zarówno Kanta, jak i Platona w perspektywie epistemologicznej i traktują jako myślicieli kroczących tą samą drogą apriorycznego poznania.

Jak stwierdza jeszcze inny reprezentant logiczno-apriorycznej szkoły neokantyzmu, a mianowicie polski marburczyk Władysław Tatarkiewicz,

obaj – Cohen i Natorp – „Kanta interpretują w duchu Platona, a Platona w duchu Kanta, tak że między poglądami tych dwu prawie żadna nie pozostaje różnica” (Tatarkiewicz, 2010, s. 40; zob. też Kubalica, 2015, s. 390–391). Obaj uznają Platońską ideę za powszechną i niezsubiektywizowaną formę umysłu (logiczno-apriorycznej myśli). Idea jest „najistotniejszym posiadaniem naszego ducha” (Tatarkiewicz, 2010, s. 48); idea staje się obiektywną kategorią wiedzy, jej myślowym pierwiastkiem, logiczną podstawą, logiczną zasadą i „metodą szukania logicznych podstaw wiedzy w ogóle” (Tatarkiewicz, 2010, s. 51); a zarazem jest także źródłowym pojęciem badania i poznawania rzeczywistości. W konsekwencji ta apriorycznie i logicznie postrzegana idea wpływa na sposób tłumaczenia roli matematyki oraz naukowego rozstrzygania teoriopoznawczych kwestii, zarówno w systemach Platona i Kanta, jak i w neokantyzmie szkoły marburskiej (zob. Gordon, 2010, s. 52–64).

### Aktualność inspirowanego Platońskim idealizmem panlogicznego systemu Cohena – wnioski i konkluzje

Cohenowskie zestawienie systemu Platona z krytyczno-poznawczym systemem Kanta jest w pełni uprawnione. Zestawienie to potwierdza wyjątkowy charakter panlogicznego systemu marburskiej szkoły neokantyzmu, zwłaszcza w odniesieniu do postulatów Cohena. Budowany na fundamentach Platońskiej filozofii logiczno-matematyczny idealizm tego marburskiego neokantysty także współcześnie zachowuje swoją aktualność i poznawczą wartość, wskazując techniki kształtowania krytycznych postaw, m.in. umiejętnie kreśląc sylwetkę poznającego podmiotu – człowieka badającego świat rzeczy, przyrodę i samego siebie.

Neokantowski krytycyzm jako logiczno-matematyczny idealizm umacnia poznającego w jego postawie systematycznego kroczenia ku zracjonalizowanej wiedzy obiektywnej (wiedzy ogólnej, koniecznej i niezmiennej). Wyodrębnia krytyczną postawę poznającego; uwrażliwia i wyczula go na trafną obserwację zjawisk i wykrywanie prawidłowości. Usprawnia rozumowo-logiczną analizę zjawisk oraz doskonali dedukcyjne zdolności poznającego, w tym poprawia jego biegłość w przeprowadzaniu logicznych wnioskowań jako ciągu ukierunkowanych zmian. Pomaga także poznającemu w trafnym budowaniu logicznych sensów.

Marburski neokantyzm definiując naukę w kategoriach postępu, utożsamia ją z ciągłym poszerzaniem wiedzy jako wiecznym *fieri* (wiecznym stawaniem się); innymi słowy, ta postać neokantyzmu uświadamia nam, że prawda jest ideą regulatywną – ideą, do której dążymy, wciąż poszukując, odkrywając, wydobywając i kumulując wiedzę; granice wiedzy/wiedzy naukowej wciąż przekraczamy<sup>15</sup>. Aproksymacyjne zbliżanie się twórców naukowych teorii do prawdy, poprzez stopniowe kroczenie w stronę obiektywnego i adekwatnego poznania danej dziedziny rzeczywistości, przejawia się w stale poszerzającym się horyzoncie naukowej wiedzy. W postulacie stałego poszerzania się horyzontu wiedzy wypełnia się marburska definicja filozofii, w myśl której: „Filozofia jest, zgodnie z klasycznym znaczeniem jej nazwy, wiecznym dążeniem do fundamentalnej prawdy, a nie pretensją do jej posiadania” (Natorp, 1912, s. 194; zob. też Noras, 2005a, s. 105).

Opisując problem starożytnego idealizmu w marburskim neokantyzmie Cohena, posłużyłam się formą zwięzłej analizy tematu. W artykule nakreśliłam możliwą propozycję postrzegania i rozumienia Cohenowskiej *stricte* transcendentальной wykładni Platońskiego idealizmu budowanego na logiczno-matematycznej podstawie (*hypothesis*)<sup>16</sup>. Świadoma ograniczeń przeprowadzonego wywodu, wobec zindywidualizowanych postaw filozofów reprezentujących marburską szkołę neokantyzmu, artykuł chciałam uczynić wyłącznie zachęcającym przyczynkiem do dalszych systematycznych prac nad myślą Platona według wykładni tej panlogicznej i panmetodycznej szkoły krytycyzmu, pod którą Cohen położył trwałą, teoretyczno-filozoficzny fundament.

## Bibliografia

Auffarth, A. (1883). *Die Platonische Ideenlehre*. Berlin: Dümmler.

Buczyńska, H. (1963). *Cassirer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

---

<sup>15</sup> Przykładem obrazującym przekraczanie kolejnych granic wiedzy są zmieniające się w czasie naukowe paradygmaty.

<sup>16</sup> Warto wspomnieć, że Platońskim idealizmem żywo interesują się nie tylko Cohen i Natorp. Starożytny Platoński idealizm staje się przedmiotem analiz mniej znanych marburezyków: Augusta Auffartha (zob. Auffarth, 1883) i Elisabeth Rotten (zob. Rotten, 1913), a także wielu reprezentantów badeńskiej szkoły neokantyzmu, m.in. Wilhelma Windelbanda (zob. Windelband, 1902), Emila Laska (zob. Lask, 2003), Johannesesa Rehmkego (zob. Rehmke, 1880) i Jonasa Cohna (zob. Cohn, 1896, 1921).

- Cohen, H. (1878). *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. Marburg: Elwert'sche.
- Cohen, H. (1902). *System der Philosophie. Teil I: Logik der Reiner Erkenntnis*. Berlin: B. Cassirer.
- Cohen, H. (2014). Teoria idei Platona a matematyka. Tłum. A.J. Noras. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 26, 417–443.
- Cohen, H. (2017). *Platons Ideenlehre und die Mathematik*. London: FB &c Ltd.
- Cohn, J. (1896). *Geschichte des Unendlichkeitsproblems im abendländischen Denken bis Kant*. Leipzig: Verlag von Wilhelm Engelmann.
- Cohn, J. (1921). *Führende Denker. Geschichtliche Einleitung in die Philosophie*. Leipzig–Berlin: Verlag und Druck von B. G. Teubner.
- Dembiński, B. (2003). *Późna nauka Platona*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Fischer, K. (1882). *Immanuel Kant und seine Lehre*. München: Bassermann.
- Gordon, P.E. (2010). *Continental Divide. Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge–Massachusetts–London: Harvard University Press.
- Jaeger, W. (1964). *Paideia*. T. 2. Tłum. M. Plezia. Warszawa: PAX.
- Kant, I. (2001). *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Kęty: Antyk.
- Klatzkin, J. (1921). *Hermann Cohen. Mit Einem Bildnis von Hermann Cohen nach Einer Radierung von Hermann Struck*. Berlin: Jüdischer Verlag.
- Kubalica, T. (2015). Die Beziehung zwischen dem Lehrmeister und dem Schüler in der neukantischen Philosophie. *Idea. Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 27, 383–394.
- Kubok, D. (2004). *Prawda i mniemanie. Studium filozofii Parmenidesa z Elei*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Lask, E. (2003). *Die Logik der Philosophie und die Kategorienlehre*. Jena: Schlegelmann.
- Moynahan, G.M. (2014). *Ernst Cassirer and the Critical Science of Germany, 1899–1919*. London: Anthem PRes.
- Musiół, A. (2011). Ernsta Cassirera refleksja nad problemem matematyki. Ujęcie historyczno-systematyczne. *Ruch Filozoficzny*, LXVIII, 31–41.
- Musiół, A. (2019). Judaizm wobec ducha natury ludzkiej. Hermann Cohena ujęcie kultury w perspektywie etyki i antropologii. *Studia Philosophica Wratislaviensia*, XIV, 59–67.

- Natorp, P. (2011). Kant a szkoła marburska. W: A.J. Noras, T. Kubalica (red.), *Neokantyzm badeński i marburski. Antologia tekstów* (s. 241–266). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Natorp, P. (1912). Kant und die Marburger Schule. *Kant-Studien*, 17, 193–221.
- Natorp, P. (2014). *Platos Ideenlehre. Eine Einführung in den Idealismus*. Berlin: Zenodot Verlagsgesellschaft.
- Noras, A.J. (2005a). Historia filozofii – nauka niepotrzebna? W: B. Szotek, A.J. Noras (red.), *Filozofia i czas przeszły: Profesorowi Czesławowi Głombikowi w 70. Rocznice urodzin* (s. 97–108). Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras, A.J. (2005b). *Kant a neokantyzm badeński i marburski*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras, A.J. (2012). *Historia neokantyzmu*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras, A.J. (2018). *Filozof czystego poznania. Rzecz o Hermannie Cohenie*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Noras, A.J. (2019). *Niedocenieni myśliciele – zapomniane historie filozofii*. Katowice: Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.
- Platon (1958). *Fajdros*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon (1982a). *Fedon*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon (1982b). *Uczta*. Tłum. W. Witwicki. Warszawa: PWN.
- Platon (1999). *Państwo*. Tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Platon (2021). *Parmenides*. Tłum. W. Witwicki. Kęty: Antyk.
- Reale, G. (2001). *Historia filozofii starożytnej*, t. 2. Tłum. E.I. Zieliński. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Rehmke, J. (1880). *Die Welt als Wahrnehmung und Begriff. Eine Erkenntnisstheorie*. Berlin: De Gruyter.
- Renner, H. (1920). *Kant und seine Philosophie. Beobachtungen über des Gefühl des Schönen und Erhabenen*. Berlin: Insel-Bücherei.
- Rotten, E. (1913). *Goethes Urphänomen und die platonische Idee*. Gießen: Verlag von Alfred Töpelmann.
- Stolzenberg, J. (1995). *Ursprung und System. Probleme der Begründung systematischer Philosophie im Werk Hermann Cohens, Paul Natorps und beim frühen Martin Heidegger*. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht.

- Tatarkiewicz, W. (2010). *Szkola marburska i jej idealizm*. Kęty: Antyk.
- Vlastos, G. (1994). *Platon. Indywidualizm jako przedmiot miłości*. Tłum. P. Paliwoda. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Windelband, W. (1902). *Platon*. Tłum. S. Bouffał. Warszawa: Wydawnictwo „Przeglądu Filozoficznego”.

#### Nota o autorze

Anna Musioł – dr filozofii, pracuje w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach, autorka monografii *Neokantyzm epistemologiczny i ontologiczny. Ernst Cassirer – Martin Heidegger* (Katowice 2020). Zajmuje się neokantyzmem marburskiej i badeńskiej szkoły neokantyzmu, recepcją Kantowskiego transcendentizmu w polskiej filozofii nowokrytycznej, filozofią człowieka jako podmiotu i egzystencji, a także wpływem filozofii klasycznej na jakość życia współczesnego człowieka; łączy zainteresowania filozoficzne z psychologią i coachingiem.

Address for correspondence: University of Silesia in Katowice, Institute of Philosophy, Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland. E-mail: animus77@wp.pl.

#### Cytowanie

Musioł, A. (2022). Krytyka poznania w marburskiej szkole neokantyzmu: Hermanna Cohena ujęcie Platońskiego idealizmu w perspektywie Kantowskiej logiki transcendentnej. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 5–23. DOI: 10.18276/aie.2022.57-01.



---

## ARTYKUŁY

---

KATARZYNA GURCZYŃSKA-SADY

ORCID: 0000-0002-7804-6434

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

e-mail: katarzyna.sady@gmail.com

### Czy istnieje percepcja nieuwarunkowana? Wittgenstein a Bohm

Słowa kluczowe: Wittgenstein, Bohm, postrzeganie nieuwarunkowane, widzenie jako, myśl, propriocepcja

Keywords: Wittgenstein, Bohm, unconditional perception, seeing as, thought, proprioception

Does it exist an unconditional perception? Wittgenstein and Bohm

#### Abstract

The article deals with the issue of perception. In it I present Wittgenstein's concept of "seeing as" and Bohm's concept of thinking as a reflex. By pointing to the similarities and differences in their views, I am trying to pose the question of what makes our perception conditioned. Having assessed this fact, I then pose a question about the possibility of unconditioned perception. Thus, I will try to answer two questions: are there reasons why we should free ourselves from this type of perception (?), and whether and how it is possible at all (?).

#### Wprowadzenie

Pytanie o status przedmiotu ludzkiego poznania należy do najstarszych i zarazem najbardziej podstawowych. Czy to, co poznajemy, istnieje

obiektywnie? Jak ma się nasze poznanie do poznawanego przedmiotu? Czy ludzkie poznanie jest wierne, czy odpowiada temu, co jest w świecie? Kwestie te były wielokrotnie omawiane przez różnych filozofów. W związku z udzielanymi na nie odpowiedziami pojawił się szereg szkół, powstało wiele nurtów i kierunków filozoficznych. I mimo że każdej nowo pojawiającej się odpowiedzi grozi to, że, przynajmniej w jakiejś mierze, będzie powtórzeniem już sformułowanych, to współcześnie kwestie te nadal są podejmowane.

Myślicielami, którzy mierzyli się z tym klasycznym pytaniem w XX wieku, byli m.in. Ludwig Wittgenstein oraz David Bohm. Obu interesowała nie tyle kwestia samego przedmiotu naszego postrzegania, ile przebieg tego procesu. Skupili się więc nie na tym, kto postrzega i co jest postrzegane, ale na tym, co się dzieje, albo raczej co musi się stać, aby percepcja miała miejsce.

W procesie poznawczym tradycyjnie wyróżnia się dwie strony: podmiot i przedmiot. I zgodnie ze zdrowym rozsądkiem pierwszą z nich traktuje się jako aktywną (w niej dokonuje się poznanie), a drugą jako bierną – jako przedmiot, który rozumie się jako to, co sprawia, że postrzegane treści nie są kształtowane przez podmiot. Tym samym po stronie przedmiotowej lokuje się to, co warunkuje treść postrzeżeń. Koncepcje zarówno Wittgensteina, jak i Bohma różnią się od tego zdroworozsądkowego podejścia. Tym, co według nich sprawia, że postrzegane nie jest dowolne, czyli tym, co warunkuje jego treść, jest coś, co leży bardziej po stronie podmiotowej niż przedmiotowej. Omówienie tej właśnie kwestii, owego enigmatycznie brzmiącego *bardziej i niż*, będzie przedmiotem niniejszego artykułu.

Wskazując podobieństwa i różnice w poglądach Wittgensteina i Bohma, zmierzać będę do postawienia pytania o to, co sprawia, że nasze postrzeganie jest uwarunkowane. Po dokonaniu oceny tego faktu w dalszej kolejności postawię pytanie o możliwość percepcji nieuwarunkowanej. Tym samym spróbuję odpowiedzieć na dwa pytania: czy istnieją powody, dla których powinniśmy wyzwać się z tego rodzaju percepcji, a także czy i jak jest to w ogóle możliwe?

## „Widzenie jako” u Wittgensteina

Czym jest to, co jest przez nas postrzegane? Na to pytanie Wittgenstein odpowiada<sup>1</sup>, analizując zjawisko widzenia, zdecydowanie szerzej rozumianego, niż sugerowałaby nazwa. Ze względu na znaczenie, jakie dla naszej percepcji ma wzrok, jej całość – odnosząca się również do innych zmysłów – zostaje określona jako widzenie.

Zagadnienie postrzegania/widzenia wiąże się z poczuciem realności. Tym, co postrzegamy, zdaje się być to, co tkwi w naszym polu widzenia w sposób, na który nie mamy wpływu. Jest „tam”, my zaś pozostajemy wobec naszych spostrzeżeń bierni, receptywni. Przyznajemy co prawda, że w niewielkim stopniu zależą one od nas: od nastroju, w jakim jesteśmy, od stanu naszego organizmu, wieku, wykształcenia itd., ale ostatecznie twierdzimy, że nie ma to zasadniczego wpływu na treść naszych postrzeżeń. Bo nawet kiedy ulegamy iluzji – a zatem widzimy to, czego nie ma lub nie to, co jest – to sądzymy, że jesteśmy w stanie dokonać korekty treści percepcji. Ponadto sam fakt, że pośród postrzeżeń wyróżniamy takie, które są wynikiem poznania iluzorycznego, i te, które nie są, pozwala nam sądzić, że spotkanie z częścią z nich to spotkanie z obiektywną rzeczywistością<sup>2</sup>.

Przeświadczenie, że nasze postrzeganie rzeczywistości jest jej percepcją, Wittgenstein uznaje za pewien przesąd, któremu ulegamy. Poglądu tego nie atakuje jednak od strony uznania nieistnienia obiektywnej rzeczywistości, ale od strony jej „odbioru”. W swoich rozważaniach na ten temat wychodzi od

---

<sup>1</sup> Prawie wszystkie uwagi na ten temat znajdują się w pismach Wittgensteina powstałych po 1945 roku, a wydanych zwłaszcza jako część druga *Dociekań filozoficznych* (1972) i *Kartki* (1999). Korzystam też z *Remarks on the Philosophy of Psychology* (Wittgenstein, 1980). W 2008 roku wyszedł zmieniony angielski przekład *Dociekań filozoficznych*, w którym dawna część druga nosi tytuł *Filozofia psychologii – fragment*; w tym wydaniu ponumerowano fragmenty tego tekstu (Wittgenstein, 2008). Poniżej korzystam z tej numeracji – stosuję znacznik (np. Wittgenstein, 1972, § II.231) – mimo że nie ma jej w dotychczasowych wydaniach polskich.

<sup>2</sup> Wittgenstein rozważa status wrażeń zmysłowych w kontekście istnienia świata prywatnego, świata przeciwstawianego światu obiektywnemu, niezależnemu od podmiotu. W dociekaniach tych jego argumentacja idzie w stronę zaprzeczenia słuszności solipsyzmu. Jako że nasze wrażenia zmysłowe nie są prywatne, nie może istnieć prywatny świat z nich złożony. Kwestie te omawia Peter Hacker w klasycznym już dziele z tego zakresu (Hacker, 1972, s. 199–214).

pytania nie o to, co widzimy, ale – jak zostało to już podkreślone – o proces widzenia.

## Widzenie jako odbiór

Widzenie – w szerokim znaczeniu postrzegania czegoś – zwykle ujmuje się jako odbiór. Tym samym uznaje się percepcję za bierną. Czy tak jest? Czy postrzegając, „odbiera” się to, co istnieje poza podmiotem? W takim ujęciu odbierający „kopiuje” widziany przedmiot, czego dobrym odpowiednikiem jest czynność wykonywania rysunku technicznego odnoszącego się do danego obiektu. Widzenie pojmowane jest w tym wypadku jako „zdejmowanie”, odwzorowanie przedmiotu. Ale czy rzeczywiście widzenie jest czymś takim? Kwestię tę Wittgenstein omawia, analizując słynny rysunek kaczk-zająca, figury zaczerpniętej z *Fact and Fable in Psychology* Jastrova: „Widząc kaczk-zająca jako zająca, widziałem: takie oto barwy i kształty (dokładnie je odtwarzam – a oprócz tego jeszcze coś: i tu pokazuję różne obrazki zajęcy” (Wittgenstein, 1972, § II.137).

Rysunek kaczk-zająca to figura, którą można widzieć jako zająca lub jako kaczkę. Zwraca uwagę fakt, że chociaż nic się nie zmienia w samym obrazie – narysowane linie pozostają na swoim miejscu – to zmienia się jego odbiór. Figura ta jest frapująca (choć podobnych przykładów jak ten można podać wiele) ze względu na to, że jeśli akceptujemy ideę widzenia jako odbioru, zmiana tego, co jest widziane, pozostaje zagadką. Dlaczego widziane się zmienia? Pierwszą odpowiedzią, która przychodzi do głowy, jest ta, że zarówno figura kaczk, jak i zająca to *interpretacja* tego, co rysunek *faktycznie* przedstawia. Tym czymś, w przypadku omawianej figury, byłyby barwy i kształty. Rozumowanie takie opiera się na założeniu, że skoro coś jest widziane, to musi mieć pewną postać, a jeśli niekoniecznie jest podobną kaczk lub zająca, to musi być tam coś, co łączy obie postacie, jakaś ich wspólna część rozumiana jako podstawa tych rozbieżnych interpretacji.

## Widzenie jako interpretacja

Pomysł ten na pierwszy rzut oka jest udany: barwy i kształty wydają się czymś, co tkwi w obu obrazach i co je łączy. Rodzi się jednak pytanie, czy

rzeczywiście widząc, dajmy na to, kaczkę, widzimy *również* pewne barwy i kształty (układające się potem w figurę kaczkę)? W jakim sensie w widzeniu kaczkę byłoby „założone” widzenie barw i kształtów? Przecież nie jest tak, że widzimy je „najpierw”, a następnie „przekształcają” się one w widzenie czegoś określonego.

Wątpliwości te pogłębia fakt, że widzenie barw i kształtów, które nie składa się na obraz żadnego ze zwierząt, można potraktować jako trzeci, osobny sposób widzenia rysunku. Co więcej, obraz ten pozostaje niezależny od tamtych. Ujrzenie go wymaga szczególnej percepcji, takiej, która ma miejsce tylko wtedy, kiedy barwy i kształty nie układają się w widzenie czegoś określonego: „Gdybym powiedział: »Nie wystarczy, że postrzegam groźny wyraz twarzy, muszę go najpierw zinterpretować«. Ktoś dobywa na mnie noża, a ja mówię »pojmuję to jako groźbę«” (Wittgenstein, 1999, § 218).

Kłopot z ideą interpretacji polega na tym, że wydaje się, że aby do niej doszło, musi istnieć jakaś jej podstawa, coś, na czym się jej dokonuje. A zatem sądzimy, że muszą istnieć jakieś dane *uprzednio* postrzegane, które następnie widzi się jako *jakieś*. Ale jeśli niczego takiego nie ma, oznacza to, że idea interpretacji jest fałszywa: „Czy rzeczywiście widzę za każdym razem co innego, czy może interpretuję tylko rozmaicie to, co widzę? Powiedziałbym raczej to pierwsze. Ale dlaczego? – Interpretacja jest myśleniem, pewnym działaniem; widzenie zaś jest stanem” (Wittgenstein, 1972, § II.248).

To, co jak się zdaje widzimy w jej następstwie – widzimy bezpośrednio.

„*Widzimy emocje*”. W przeciwieństwie do czego? – Nie jest tak, że widzimy grymasy twarzy i wnioskujemy (niczym lekarz, który stawia diagnozę) o radości, smutku, nudzie. Opisujemy twarz człowieka bezpośrednio jako smutną, promieniującą szczęściem, znudzoną, nawet jeśli nie jesteśmy w stanie podać innego opisu jego rysów twarzy. – Smutek jest uosobiony w twarzy, chciałoby się rzec.

(Wittgenstein, 1999, § 225)

Nie przeprowadzamy interpretacji, choć skłonni jesteśmy upierać się, że *ta musi* zachodzić. Jest to dla nas tym bardziej przekonujące, że rzeczywiście istnieją sytuacje, które zdają się to potwierdzać. Tak jest np. wtedy, kiedy w płataninie kresek czy jakichś znaków nagle dostrzegamy, dajmy na to, ludzką postać – wydobyć jej z nich nazwiemy interpretacją. Czy jednak ma to miejsce zawsze? Czy raczej jest tak, że widząc coś tylko czasami,

*rozpoznajemy* to w czymś, co na pozór nie układało się w nic konkretnego? Zwykle przecież widzimy coś *od razu, bezpośrednio*. Kiedy popatrzymy na roześmianą twarz, widzimy ją jako taką bez rozpoznawania jej. Wtedy być może bylibyśmy skłonni powiedzieć, że materiał wyjściowy tak ściśle przylega do zinterpretowanego, że nie jesteśmy w stanie ich rozdzielić. Ale co wtedy świadczyło o tym, że istnieje baza do interpretacji? „A gdyby powiedzieć: »Wyobraź sobie tego motyla dokładnie takim, jakim jest, ale niech będzie brzydki, a nie piękny«?!” (Wittgenstein, 1999, § 199).

Jeśli zatem zgodzimy się na argumenty Wittgensteina i uznamy tezę mówiącą o istnieniu podstawy odpowiadającej temu, co jest, jak też interpretacji pojętej jako działanie podmiotu w związku z nią, to jak właściwie objaśnić, na czym polega widzenie?

Pierwszym krokiem będzie konstatacja, że to, co widziane – przedmiot widzenia – nie „narzuca” się nam ze swoją treścią. Jeśli może przedstawiać się tak lub inaczej, nie może zostać uznany za agregat koniecznych komponentów widzenia, czyli za obiektywny składnik rzeczywistości. Ten krok myślowy jednak wydaje się całkowicie sprzeczny z naszym doświadczeniem. Żeby twierdzenie takie przyjąć, musielibyśmy uznać, że nasze widzenie, niezdeterminowane niczym przedmiotowym, całkowicie zależy od nas. A przecież całe nasze życiowe doświadczenie mówi nam, że nie mamy wpływu na to, co postrzegamy, a jeśli nawet mamy, to w bardzo niewielkim stopniu. Jak zatem zaakceptować to ekstrawaganckie, z tego punktu widzenia, twierdzenie Wittgensteina?

### Status treści widzianego: dostrzeżenie aspektu

Odpowiedź, której udziela autor *Dociekań filozoficznych*, należy poprzedzić uwagą, że cały problem został źle przedstawiony. Postrzeganie nie jest *odbior*em koniecznych komponentów rzeczywistości, w przeciwieństwie do niekoniecznych, dowolnych elementów, ale w ogóle nie należy o nim myśleć jako o odbiorze. A zatem niezgoda filozofa nie jest tożsama z przekonaniem o wolicjonalnym udziale podmiotu w tym, co widziane. Dlaczego? Widzenie według Wittgensteina nie jest odbiorem, bo istnieje coś, co po stronie podmiotu je kształtuje, choć – i to zastrzeżenie łągodzi ekstrawagancje tej tezy – nie w sposób przez podmiot kontrolowany. Elementem tym jest sąd o tym, co ma być zobaczone. Sąd taki pojawia się w związku

z jego doświadczeniami, przede wszystkim zbiorowymi, i dlatego też nie jest dobrany świadomie, zaaplikowany przez wybór. Jego ulokowanie się w tym, co widziane, nie zależy od naszej woli. Jest elementem aktywnym i znajdujemy go – w klasycznym rozdziale na podmiot i przedmiot widzenia – po stronie podmiotowej. Ale nie jest tak, że podmiot widzi to, co *chciałby* widzieć. Najczęściej obecność sądu w tym co widziane całkowicie uchodzi jego uwadze.

Wittgenstein przytacza liczne tego przykłady. Jeden z nich odnosi się do omawianej figury kaczk-zająca. Charakterystyczne wydłużenia w obrazie zająca widzimy jako jego uszy. A zatem wiedząc, że zając jest zwierzęciem, które reaguje na dźwięki, nasłuchuje, na bazie owego sądu o nim widzimy bezpośrednio wydłużenia jako uszy, nie dokonując interpretacji na „surowym materiale z doświadczenia”. Kwestię tę Wittgenstein omawia pod postacią zjawiska „dostrzeżenia aspektu”: „Wpatruję się w jakąś twarz i nagle dostrzegam jej podobieństwo do innej. *Widzę*, że się nie zmienia; a jednak widzę ją inaczej. Przeżycie takie nazywam »dostrzeżeniem aspektu«” (Wittgenstein, 1972, § 279).

Dostrzeżenie aspektu to sytuacja, kiedy to, co widzimy, zmienia się co do pewnego szczegółu, co z kolei wpływa na postrzeganie całości, np. w widzianej twarzy dostrzegamy coś, co sprawia, że twarz jest widziana inaczej, jako inna twarz. Jak to się dzieje? Schemat jest ten sam co w przypadku kaczk-zająca: obraz nie ulega zmianie, ale jego widzenie tak. Widząc, dajmy na to, rysunek kwadratu z zaznaczonymi przekątnymi (Wittgenstein, 1980, § 31), możemy widzieć *to* właśnie (lub *tak* właśnie), albo jako piramidę widzianą z góry. Możemy także zobaczyć to (tak) jako zaklejoną koperkę. Za każdym razem dochodzi do tego, że dostrzeżemy inny tego aspekt, nastąpi inne ukierunkowanie naszego widzenia.

Wiedza, która tego dokonuje, nie pochodzi wprost z samego obrazu. Bywa, że związki naszych sądów z tym, co widziane, są bardzo bliskie, ale bywa też, że pozostają odległe lub nawet żadne (możemy widzieć to, czego nie ma). Widzenie obrazu konia jako pędzącego nie polega na tym, że pędzi coś w obrazie. Nie znaczy to również, że pędzi nasze wrażenie zmysłowe (Wittgenstein, 1972, § II.175). Tym, co pozwala nam w ten sposób ów obraz zobaczyć, jest coś spoza obrazu: sąd o koniu jako zwierzęciu, które zdolne jest do galopu, wcześniejsza pamięć o nim jako tym, które, wyglądając tak i tak, biegnie itd. Wiedzę wyrażoną w postaci takich sądów podmiot przyswaja, a potem bezwiednie, w określonych okolicznościach, aplikuje.

Nauczyciel rysujący na tablicy kwadrat z zaznaczonymi przekątnymi uczy nas patrzeć nań w ten sposób. Tym samym dostarcza nam wiedzy, co widzieć, jak też wiedzy o tym, w jakich okolicznościach w dany sposób ją aplikować. Ujrzenie w tym rysunku koperty wymaga, jak powiedziałaby Wittgenstein, innej tresury: przyswojenia pewnej formy, a także umiejętności jej stosowania w odpowiednich okolicznościach.

Ta forma, którą widzę – chciałbym powiedzieć – nie jest po prostu *jakaś* formą, lecz jedną ze znanych mi form; jest ona formą z góry wyróżnioną. Jedną z form, których obraz był we mnie już wcześniej; i tylko dlatego, że odpowiada takiemu obrazowi, jest formą dobrze mi znaną. (Noszę ze sobą niejako katalog takich form i te właśnie przedmioty, które są w nim odwzorowane, są dobrze znane).

(Wittgenstein, 1999, § 209)

## Widzenie jako umiejętność

Poprawny na gruncie rozważań Wittgensteina będzie wniosek, że widzimy coś jako coś, nauczywszy się tego, co mamy widzieć. Nauka ta, co podkreśla myśliciel, jest równocześnie nauką języka, nazw<sup>3</sup>. Aby to wyjaśnić, wystarczy przywołać sposób, w jaki uczymy się rozpoznawania barw. Widzenie czegoś jako czerwonego, niebieskiego lub jeszcze innego jest równoznaczne z opanowaniem sztuki nazywania tych kolorów. Dostrzec można, że ich rozpoznawanie nie jest, by tak rzec, umiejętnością *samych* oczu. Człowiek nie może też rozwinąć jej w samotności, dlatego Wittgenstein podkreśla jej społeczny charakter.

Metaforą, za pomocą której można uchwycić sposób użycia nazwy, jest gra. Podobnie jak np. gramy w piłkę nożną, tak samo gramy ze słowem. Istnieją zasady, wedle których taka gra się odbywa, istnieją też te, które pozwalają na użycie nazwy. W przypadku barw przykładowymi zagraniami będą: „wyobraź sobie, że to jest zielone”, „wybierz odpowiedni odcień”,

---

<sup>3</sup> Pośród komentatorów pism Wittgensteina twierdzenie, że zdolność widzenia wiąże on ze zdolnością mówienia, jest szeroko podzielane. Mówić oznacza wprost widzieć, czyli wiedzieć, z czym i jak wiązać określone znaczenie. Wydaje się to słuszne, dopóki mówienie rozumieć się będzie w bardzo szerokim znaczeniu, również np. jako język gestów czy nieartykułowanych wykrzyknień (które Wittgensteina rozumie jako proto-język) (Barry, 1996, s. 71–73).

„nie pomył tych kolorów”, „odczytaj symbol w tych barwach” itd. Możemy kolory sobie wyobrazić, porównać, odróżnić, ale nie możemy ich dopingować, opuszczać czy wspierać. Takie zagrania są niedopuszczalne (niezrozumiałe). Dzięki nauce tego, jak grać z danym słowem, wiemy, jak mamy patrzeć i co widzieć. Nauka gry ze słowem oznaczającym kolor nie tyle odnosi się do rozpoznania określonej barwy, co decyduje o rodzaju doświadczenia, jakie w związku z tym będziemy mieć. Dlatego też niezależnie od tego, czy jesteśmy sami, czy w grupie, wcześniej odpowiednio przyuczeni doświadczamy tego samego<sup>4</sup>.

Umiemy wymieniać kolory, rozpoznawać je, porównywać odcienie barw, gdyż przeszliśmy odpowiednią społeczną tresurę. Ma to niewiele wspólnego z tym, co określilibyśmy jako odbiór tego, co jest dane, co istnieje w sposób obiektywny. Biorąc pod uwagę rozważania Wittgensteina, można zatem powiedzieć, że to, co widzimy, znacznie bardziej odnosi się do tego, co widzą inni, niż do tzw. świata obiektywnego. Tym, co widzę, nie jest coś, co mogę zobaczyć subiektywnie jako pewne indywiduum, ale coś, co widzę jako człowiek wdrożony w pewną praktykę społeczną. Co ciekawe, odbywa się to pod dyktando reguł, których najczęściej nie pamiętamy, że je w ogóle przyswajaliśmy.

Czy jest sens mówić, iż ludzie są na ogół zgodni w swych sądach o kolorach? Jak by to było, gdyby było inaczej? – Ano, jeden mówiłby, że kwiat jest czerwony, a drugi, że jest niebieski itd., itd. – Ale jakim prawem uznawalibyśmy wtedy wyrazy „czerwony” i „niebieski” u tych ludzi za *nasze* „nazwy kolorów”?

(Wittgenstein, 1972, § II.346)

## Sposób życia

Kończąc, można zatem ogólnie powiedzieć, że to, co widzimy, zdaniem Wittgensteina nie wspiera się na samym bycie, ale na umowach, które pozwalają nam być zgodnymi w odbiorze tego, co wydaje się tkwić w świetle

---

<sup>4</sup> Ciekawego argumentu za przyjęciem stanowiska, że widząc (jako), każdy widzi coś innego, dostarcza Avner Baz. Zwraca on uwagę na to, że Wittgenstein czyni to, podkreślając specyfikę gramatyki słowa „widzieć”. Gdyby pojęcie widzenia odnosiło się do odbioru danych zmysłowych, byłaby ona inna (Baz, 2000, s. 107–109).

w sposób obiektywny (zgodność ta jest zgodnością naszych sądów). Umowy te składają się na coś, co filozof określa sposobem życia (Wittgenstein, 1972, II.345). Termin ów, jeden z najogólniejszych, jakie pojawiają się w jego pismach, nie został jasno przez niego sprecyzowany. Odnosi się do form, które przyjmuje ludzkie życie i które Wittgenstein prezentuje poprzez podanie przykładów. Idąc za nim, można wymienić m.in.: kupowanie, rachowanie, prowadzenie wojen, wznoszenie modłów, opłakiwanie, chowanie zmarłych itd. Są to formy relacji międzyludzkich i jako takie, choćby lokalnie, pozostają uniwersalne. Są wyrazem ludzkiego doświadczenia w jego najbardziej uogólnionej postaci i stanowią ostateczne oparcie dla tego, co kształtuje treść widzianego<sup>5</sup>. Do wątku tego, na razie pobieżnie zarysowanego, powrócę w ostatniej części tego artykułu.

## Myślenie u Bohma

Wittgenstein to w świecie filozoficznym klasyk, o którym wiedzą wszyscy. O Bohmie warto na wstępie podać parę informacji. Doktorat, pod kierunkiem Roberta Oppenheimera, uzyskał za badania w zakresie fizyki plazmy. Związany z ruchami lewicowymi, został w 1951 roku zmuszony do opuszczenia Stanów Zjednoczonych. Pracował w Brazylii, Izraelu, a wreszcie na Uniwersytecie Londyńskim. Wkrótce po emigracji zaprzestał prawie badań w zakresie „twardej” fizyki, a poświęcił się pracom nad przyczynową interpretacją mechaniki kwantowej. Teoria parametrów ukrytych, jaką przedstawił w 1952 i 1957 roku, została powszechnie zignorowana przez fizyków, wzbudziła natomiast duże zainteresowanie w kręgach filozofów przyrody. Bohm pracował nad nią do końca życia (Bohm, Hiley, 1993).

W zupełnie innych kręgach znana jest jego współpraca z Jiddu Krishnamurtim. Opublikowano 33 ich rozmowy z lat 1972–1983 (zob. zwł. Bohm, Krishnamurti, 1985; 1999). W książce *Ukryty porządek* (Bohm,

---

<sup>5</sup> Problematyka „widzenia jako”, zdaniem Stephena Mulhalla, nie dotyczy wyłącznie kwestii sposobu, w jaki „widzimy” rzeczywistość, ale wiąże się z tym, jak jesteśmy w świecie. Sposób ów pozostaje przez nas nieuświadomiony, ukryty, choć nie do końca. Odzwierciedlają go bowiem formy naszego języka, w którym o świecie mówimy, choć nadal nie bezpośrednio. Dopiero refleksja nad użyciem słów pozwala nam sobie to uświadomić. I takie zadanie dla filozofii Mulhall w dziele Wittgensteina dostrzega (Mulhall, 1990, 126–131).

1980) połączył rozważania nad mechaniką kwantową z holonomiczną teorią umysłu, jaką pod jego wpływem opracował neurofizjolog Karl Pribram, oraz z tym, co przejął od Krishnamurtiego. Gdy Krishnamurti zmarł w 1986 roku, Bohm wcielił się nieco w jego rolę. Organizował tzw. dialogi Bohmowskie (Bohm, 1996), a także serie spotkań dyskusyjnych. Transkrypcja jednego z cykli złożyła się na książkę *Thought as a System*, stanowiącą podstawę poniższych rozważań.

Problematyka, którą Wittgenstein porusza pod postacią fenomenu „widzenia jako”, u Bohma pojawia się pod postacią rozważań dotyczących natury myśli. Zasadnicze pytanie, które uczony stawia, brzmi: na czym polega wadliwość myślenia? Co myśl robi źle? Pytanie zadane w tej formie może dziwić. Dlaczego myśl miałaby coś w ogóle źle robić? Bohm tymczasem – za Krishnamurtim – wini ją za wszelkie problemy, z jakimi boryka się człowiek, i wyjaśnia to, tworząc – już samodzielnie – koncepcję sposobu, w jaki percypujemy rzeczywistość. Do problemów, które dostrzega, należą zarówno te, które mają zasięg planetarny, jak i te powstające w obrębie poszczególnych społeczności, a wreszcie nasze problemy prywatne. Za wszystkie one, jego zdaniem, odpowiada myśl. W jaki sposób ją pojmuje, winiąc za tak wiele?

### Myśl jako *pomyślane*

Myśl, twierdzi uczony, ma ogromny wpływ na to, co dzieje się w świecie. Wynika to z faktu, że zawładnęła ona ludzką percepcją. Stanowiąc jej część, przejęła kontrolę nad tym, co postrzegamy i co w związku z tym robimy. W ten sposób ma nad nami władzę, zniewala nas w naszych decyzjach, uniemożliwia je praktycznie. My zaś pozostajemy całkowicie tego nieświadomi (Bohm, 1992, s. 6). By to wyjaśnić, zacznijmy od rzeczy najbardziej podstawowej: czym myśl w ogóle jest?

Angielskie *thought* pojmować tu należy jako wynik dokonanej czynności myślenia (Bohm, 1992, s. 8). W dosłownym tłumaczeniu słowo to powinno brzmieć: „pomyślane” i oznaczać coś, co zostaje przez nas przechowane w pamięci i – pod wpływem różnych okoliczności – wydobywa się na powierzchnię. Takie jej rozumienie należy odróżnić od angielskiego *thinking*, oznaczającego aktualnie dokonujący się proces myślowy, czyli myśl, która się tworzy na bieżąco. Mówiąc o myśli i jej niedostatkach, Bohm ma

na uwadze tę w pierwszym z podanych znaczeń. To ją właśnie obwinia za wszelkie problemy, z którymi boryka się człowiek.

Na pierwszy rzut oka, jak zostało to już powiedziane, wydaje się to dziwne: będąc tym, co już się wydarzyło, myśl należy do przeszłości. Dlaczego miałyby sprawiać kłopoty? Sedno sprawy leży w tym, że odnosi się do tego, czego już nie ma, a równocześnie nie znika. Lokując się w pamięci, pozostawia po sobie ślad i w określonym momencie uaktywnia się. Mimo że należy do przeszłości, staje się czynnym aspektem terażniejszości, uobecnia się, choć – i ze względu na to, że jest nieaktualna – czyni to nie zawsze adekwatnie. W przeciwieństwie do myślenia dokonującego się na bieżąco nie podlega łatwo korekcie. Jako gotowa, niezależnie od swojej przydatności, oddziałuje na nas, a właściwie na naszą percepcję.

## System

Dla zrozumienia koncepcji Bohma ważne jest podkreślenie, że pomyślane nie jest wynikiem indywidualnego procesu myślowego. Myśli, w ich przytłaczającej większości, nie są nasze. Niemal nigdy nie daje się im przypisać jednostkowego autora. Krążą między nami, a my od czasu do czasu coś do nich dodajemy, coś w nich modyfikujemy, ale na ogół jesteśmy wobec nich bierni, odbiorczy. Te, które z rozlicznych powodów do nas przemawiają, uznajemy za własne, przez nas wytworzone. Tymczasem głównie je odtwarzamy – choć zwykle wydaje nam się, że podążamy wyłącznie własnymi, indywidualnymi ścieżkami myślowymi. Najczęściej jednak idziemy śladem tego, co już zostało pomyślane i co obecne jest w kulturze, niezależnie od nas.

Jedną z ważniejszych konstatacji Bohma na temat tak pojętych myśli jest to, że odnosząc się do myśli kolejnych, tworzą ciągi. Te uczony określa mianem systemu. Najprościej można go ująć jako międzyludzki kanał przepływu informacji, wraz z powiązanymi z nimi uczuciami. System jest względnie otwarty: przyjmuje nowe myśli, niektóre z niego uchodzą. W tym sensie myśli, które uznalibyśmy za „nasze”, już zwykle w nim są (Bohm, 1992, s. 16). Dlatego właśnie należy uznać je za powtórzenie. Myślimy to, co pomyśleli inni. Nie pozostaje to bez konsekwencji dla jednej z najbardziej charakterystycznych cech myśli, a mianowicie, że pojawia się ona jako odruch. Właściwie jest tego treścią.

## Myśl jako odruch

Myśl, którą powtarza się często, za którymś razem pojawi się niezależnie od naszej woli, niezauważalnie, jako reakcja na bodziec. Wraz z pewnymi okolicznościami pojawia się i ona. Im częściej sekwencja ta jest powtarzana, tym mocniejszy staje się związek pomiędzy nią i bodźcem. Ten splot Bohm nazywa uwarunkowaniem. Myśl pojawia się w sposób przez nas niezaplanowany, a wraz z nią pojawiają się określone emocje i działania, które, będąc jej następstwem, podobnie jak ona stają się mechaniczne. Zależność tę wykorzystuje się np. w reklamie. Uśmiechnięta rodzina siedząca przy stole i spożywająca reklamowany produkt wywołuje pogodne myśli i wzbudza ciepłe emocje – co powoduje, że również i ów produkt postrzegany jest w ten sam sposób. Cała nasza percepcja, twierdzi Bohm, przebiega w ten sposób. Złożona jest z reakcji o charakterze myślowym, które mają charakter odruchowy.

[...] kiedy myślimy, myśl zostaje zarejestrowana w pamięci. Zapisuje się tam w postaci odruchu. Wspomnienia często przybierają pewną formę – widzimy coś i to coś przypomina nam coś innego lub skłania nas do zrobienia czegoś, albo też sprawia, że widzimy coś w pewien sposób. To są rodzaje odruchów.

(Bohm, 1992, s. 6)

Bohm podkreśla, że myśli, które wywołują określone działanie lub nastrój, zazwyczaj nie są przez nas uświadamiane. Zachowanie wedle wzoru bodziec–myśl–reakcja charakteryzuje się tym, że ów drugi człon zdaje się w ogóle w tym ciągu nie istnieć. Zwykle – ze względu na to, że jest częścią mechanizmu odruchowego – uchodzi naszej uwadze<sup>6</sup>. Tymczasem to właśnie myśl jest właściwym motorem naszych działań: „Odruch po prostu działa [...] jak w przypadku odskakującego kolana. Jednakże zwykle nie uznaje się, że myśl jest odruchem jak ten kolanowy. Sądzimy, że mamy ją pod

---

<sup>6</sup> Tillmanns, analizując koncepcje Bohma, twierdzi, że sposób, w jaki się uczymy czegoś nowego, musi pozostawać nieuświadomiony, bo taki jest potrzebny, by nauka ta była efektywna. Uświadomienie sobie treści, które wywołują określone zachowanie, zawsze będzie procesem wtórnym. Gdyby było inaczej – gdybyśmy uświadamiali sobie to, dzięki czemu nabywamy jakieś odruchowe umiejętności – żadnej tak naprawdę nie moglibyśmy nabyć (Tillmanns, 2019, s. 62–82).

kontrolą, że ją tworzymy. Taki sposób ujęcia jest częścią naszego kulturowego dziedzictwa” (Bohm, 1992, s. 7).

Charakterystyka myśli jako odruchu daje asumpt do uchwycenia sensu, jaki Bohm nadaje jej wpływowi na to, co jest postrzegane. Będąc reakcją, ukierunkowuje postrzeganie, lokując się w nim. Staje się elementem spostrzeganego, choć w sposób niedostrzegalny dla nas.

### Niekompletność myśli

Jedną z głównych cech myśli, według Bohma, jest niekompletność. Myśląc o czymś, nigdy nie obejmujemy całości. Myśl, dajmy na to, o stole obejmuje tylko wybrane jego aspekty. Kiedy myślimy o nim jako o sprzęcie kuchennym, wymyka się nam np. jego budowa atomowa, wewnętrzna struktura materiału itd. Kiedy chcemy na nim zjeść posiłek, pomijamy to, że stanowi materiał opałowy. I tak jest ze wszystkim. Myśl o czymś abstrahuje od pewnych treści, jedne reprezentuje, inne pomija. I taka właśnie – niekompletna – uczestniczy w postrzeganiu (Bohm, 1992, s. 56).

Poprawne jest powiedzenie: „Ten stół jest stosunkowo solidny, przyznaję to”. A niepoprawnym będzie: „Stół jest absolutnie solidny”. Daje się w nim odkryć strukturę atomową – jest to w większości pusta przestrzeń. Jeśli rozpalimy pod nim ogień, stół zamieni się w gaz.

(Bohm, 1992, s. 62)

W spostrzeżeniu ukierunkowanym przez myśl zawsze pozostaje coś, co nie zostało nią objęte. Coś innego i coś więcej, jak mówi Bohm. Zwykle tego nie zauważamy, bo w praktyce naszego codziennego życia najczęściej nie stwarza to problemów<sup>7</sup>. Myśl dopasowuje się do obiektu w zależności od okoliczności. Te wyzwala ją, jak zostało to powiedziane, na zasadzie odruchu.

[...] daną rzecz rozpoznaje się po tym, że pasuje do określonej reprezentacji – jest jedną z możliwych jej form. Każda z nich zadziała na

---

<sup>7</sup> Automatyzm naszych reakcji, postrzeganie zgodne ze wzorem bodziec–reakcja, jak twierdzi wielu psychologów, pojawiło się po to, by pomóc istocie żywej, jaką jest człowiek, przetrwać w środowisku, w którym ta może stracić życie. Piszą o tym np. Bargh i Chartrand (1999).

odruch, a tym samym rozpoznajemy ją. [...] Wszystko, o czym myślimy, wiąże się z odruchami, które dotyczą tego, co możemy z owymi rzeczami zrobić.

(Bohm, 1992, s. 56)

Niekompletność myśli, co warto raz jeszcze podkreślić, przekłada się na to, że postrzegane pozostaje nieco inne niż jego myślowa reprezentacja. Myśl nie jest taka jak przedmiot, nie reprezentuje go w pełni. Mimo jednak, że niekompletna, pozwala człowiekowi działać, i to niekoniecznie w sposób niespójny. Myśl o stole jako miejscu, gdzie kładzie się talerz i łyżkę, czyli ta, która nie uwzględnia jego struktury atomowej, pozwala nam przy nim zasiąść i zjeść posiłek. Nie będąc kompletną reprezentacją, pozostaje w pełni przydatna. Nie zawsze jednak tak jest. Istnieją przypadki, kiedy ze względu na niekompletność wynikające z niej działanie jest niespójne. Kiedy powinna podlegać korekcie, ale tak się nie dzieje, myśl staje się fałszywa, zwodzi nas. I w tym leży źródło wielu naszych problemów. Myśl, będąca odruchem, sprawia, że nie dostrzegamy jej jako błędnej, nieadekwatnej reprezentacji i zamiast ją skorygować, idziemy za nią. Tym samym jej mechaniczne uobecnienie się w tym, co postrzegane, prowadzi do niespójności w działaniu.

[...] jeśli nie widzimy tego, jak myśl uczestniczy w postrzeganiu, to możemy przyjąć to za fakt, na który myśl nie ma wpływu, a następnie oprzeć nasze założenia, działanie i myślenie na tym tak zwanym fakcie. W ten sposób wpadamy w pułapkę – taką jak wtedy, kiedy zakładamy, że pewni ludzie nie są dobrzy, by następnie powiedzieć: „Widzę, że nie są dobrzy”.

(Bohm, 1992, s. 64)

Myśl ze względu na to, że pojawia się odruchowo (pod wpływem określonego bodźca), ukierunkowuje naszą percepcję, często w sposób nieadekwatny do okoliczności. Dlatego nie można powiedzieć, że nic nie robi, a tylko przedstawia, jak się rzeczy mają, reprezentuje to, co jest. Według Bohma czyni to często fałszywie. My zaś idziemy za nią, wierzymy jej ślepo, nie dostrzegając jej czynnego, a zarazem zwodniczego udziału w postrzeganych. To, jak bardzo może nas zwodzić, uwidacznia się szczególnie dla nas boleśnie w domenie prywatnej, ale również religijnej i politycznej.

[...] myśl wpływa na to, co widzimy. Reprezentacja jest obecna w percepcji. Czasami wiemy, że coś jest reprezentacją – na przykład kiedy

rysujemy diagram lub w przypadku zdjęcia. Ale reprezentacja uobecnia się w percepcji na wiele różnych sposobów i możemy przeoczyć to, że jej źródłem jest myśl. Kiedy reprezentacją danej osoby jest wróg, wpływa to na postrzeganie tej osoby jako takiej lub głupiej lub jeszcze innej.

(Bohm, 1992, s. 65)

## Nie uświadamiamy sobie udziału myśli w tym, co postrzegane

Jak zostało to już powiedziane, myśli, będącej możliwą reprezentacją tego, co postrzegane, pojawiającej się na zasadzie odruchu, najczęściej nie jesteśmy świadomi. Bohm zastanawiając się nad historią ludzkości, zauważa, że ludzie pierwotni czuli owo własne, „myślowe” uczestnictwo w odbiorze świata w dużo większym stopniu niż my, współcześni. Z czasem bowiem nasiliła się tendencja, aby myśl rozumieć jako obiektywną, niezaangażowaną przekazicielkę tego, jak rzeczy się mają. Bo rzeczywiście, przynajmniej uczony, istnieje obszar, gdzie myśl zbliża się do tak pojętego ideału. Jest nim nauka. Myśl naukowa niezaprzeczalnie pozostaje bardziej obiektywna niż ta potoczna, krążąca w społeczeństwie. Bohm charakteryzuje ją jako stosunkowo czystą, osiągnącą najwyższy stopień spójności. Twierdzi jednak, że nawet ona ulega zamięceniu w wyniku tego, że pojawia się w środowisku naukowym, a więc tym, w którym występują takie zjawiska jak współzawodnictwo naukowców, którzy mają swoje uprzedzenia, bywają nieufni wobec rewolucyjnych twierdzeń, niechętni do zmiany poglądu itd. Wszystko to nie pozostaje bez wpływu na obiektywność myśli. Niemniej jednak ta naukowa pozostaje najczystsza. Swojej stosunkowej obiektywności i spójności zawdzięcza ogromną efektywność. (Niespójny, zdaniem Bohma, pozostaje sposób, w jaki je wykorzystujemy).

Sądząc, że myśl jest obiektywna w ogóle, nie dostrzegamy jej uczestnictwa w tym, co postrzegamy. A gdy złudnie sądzimy, że myśl tylko reprezentuje, nie bierze udziału w postrzeganiu, to działa ona przeciw nam. Tymczasem w ewolucyjnym rozwoju gatunków pojawiła się po to, by nam, żywym istotom, pomóc. Dzięki niej możemy lepiej niż gatunki, które nie myślą, orientować się w świecie. Jest w tym podobna zmysłom, które temu właśnie celowi służą – dlatego też Bohm określa ją mianem szóstego zmysłu. I gdyby służyła tylko temu celowi, nie byłoby z nią problemu. Tak się jednak nie stało: myśl wyemancypowała się, wpędzając nas w kłopoty: „Myśl

działa poprzez uwarunkowanie. Musi mu ulec. Jest nam ono potrzebne, aby przyswoić język, nauczyć się pisać lub robić inne rzeczy. Gdy uwarunkowanie staje się zbyt sztywne, myśl nie może się zmienić, a powinna” (Bohm, 1992, s. 71).

## Propriocepcja

Czy coś może to zmienić? Czy myśl może być świadoma swojego udziału w tym, co postrzegane? Bohm uważa, że tak. Odbywa się to, a raczej może się odbyć, dzięki zdolności człowieka do propriocepcji<sup>8</sup>.

Termin ten zwykle odnosi się do ciała i jego ruchów<sup>9</sup>. Propriocepcja to świadomość pozycji i poruszeń naszej *physis*. Gdy wykonujemy jakiś ruch, możemy o tym wiedzieć, ale może to też odbywać się bardziej lub całkowicie bezwiednie. Ludzie, którzy wykonują zawody wymagające precyzyjnych ruchów, pozostają bardziej od innych świadomi swych ciał. Niemniej jednak wszyscy – poza dotkniętymi niedowładem lub chorobą o podłożu neurologicznym – posługują się propriocepcją. Zachodzi ona np. kiedy siedzimy na krześle i z niego nie spadamy. Przejawia się w kontroli pozycji i ruchów naszych ciał.

I tego typu kontroli, zdaniem Bohma, mogą również podlegać nasze myśli. Rozumieć ją należy wtedy jako świadomość lokowania się myśli w tym, co postrzegane. Propriocepcja tym samym pozwala na kontrolę tego, co warunkuje proces postrzegania. W jej wyniku myśli stają się bardziej elastyczne, a zatem łatwiej je wymienić na inne, bardziej adekwatne dla danej sytuacji. Osłabienie ich sztywności pozwala je korygować. Myśl, która staje się samoświadoma, uwalnia nas, jako postrzegających, od własnego dyktatu.

Gdyby myśl próbowała spojrzeć na siebie w zwykły sposób, oddzielając się od siebie, nie mogłaby stać się siebie świadoma. Ale załóżmy, że myśl, nie oddzielając się w żaden sposób od siebie, staje się świadoma

---

<sup>8</sup> Związek pomiędzy propriocepcją, która prowadzi do tzw. czystego myślenia, a kulturowo-społecznym przeobrażeniem świata omawiają w ciekawy sposób Alice Northon i Charles Smith (Northon, Smith, 2020).

<sup>9</sup> Wendy Scholz w swojej pracy wskazuje, podobnie jak Bohm, na ścisły związek pomiędzy myślą, emocją i stanem organizmu, a tym samym na możliwość szerszego użycia terminu „propriocepcja” jako świadomości, która wykracza poza to, co nazwalibyśmy świadomością stanu organizmu (Scholz, 2010).

swojego ruchu. I wiele się w związku z tym dzieje, zarówno na zewnątrz, jak i wewnątrz – wpływa nie tylko na uczucia i tym podobne, ale także na percepcję i tak dalej. Czy możemy być świadomi postrzec to bezpośrednio – że zmiana percepcji następuje poprzez myśl i że percepcja się zmienia, ponieważ faktycznie zmienił się obiekt? To ważne.

(Bohm, 1992, s. 73)

Dobrym antyprzykładem, pozwalającym zrozumieć, co to propriocepcja, jest paranoja. W jej przypadku propriocepcja zawodzi całkowicie. Paranoik nie potrafi oddzielić tego, co jest udziałem jego wyobraźni, od tego, co faktycznie postrzega. Dlatego widzi np. zagrożenie tam, gdzie go nie ma. Są to przykłady skrajne, ale dobrze ilustrujące niedostrzeganie udziału myśli w percepcji, jak też tego konsekwencje, które mogą być bardzo poważne (Bohm, 1992, s. 59).

Wkładamy naszą wyobraźnię, naszą przeszłość, naszą wiedzę w to, co widzimy – nie „my” to robimy, ale robi się to samo. I niekoniecznie jest złe. W wielu sytuacjach może być bardzo przydatne. Jeśli jednak nie widzimy, że to się dzieje, narażamy się na niebezpieczeństwo, zwłaszcza gdy istnieje opór co do tego, co ma się zobaczyć. Jesteśmy tak uwarunkowani, żeby nie widzieć, że to się dzieje.

(Bohm, 1992, s. 73)

## Porównanie i to, co z niego wynika

Głównym celem, jaki przyświecał zestawieniu myśli Wittgensteina i Bohma odnośnie do problematyki „widzenia jako” u pierwszego i natury myślenia u drugiego, było znalezienie odpowiedzi na pytanie o to, co warunkuje ludzkie widzenie/postrzeganie, by z kolei zastanowić się, czy może się ono dokonywać w sposób nieuwarunkowany. Wybór owych myślicieli nie był podyktowany wyłącznie podobieństwem podjętej przez nich tematyki ani nawet faktem, że obaj dostrzegli aktywną rolę podmiotu w procesie postrzegania. Zestawieniu ich myśli przyświecał cel prześledzenia ewolucji rozumowania, które – mimo że podobne w zasadniczych krokach – zakończyło się innymi konkluzjami. Owocem rozważań Wittgensteina jest twierdzenie o konieczności istnienia uwarunkowania w widzeniu (aby do niego w ogóle dochodziło), u Bohma znajdujemy zaś tezę na temat możliwości uwolnienia

się od niego jako winnego problemów, z jakimi zмага się ludzkość od niepamiętnych czasów. Prześledźmy zatem ich drogi myślowe pod kątem podobieństw i różnic.

Obie koncepcje łączy krytyczny stosunek do pojmowania widzenia/ postrzegania jako odbioru tego, co można nazwać obiektywną rzeczywistością. W podobieństwie tym tkwi jednak szereg różnic. Pierwsza z nich – nieistotna co do meritum omawianego zagadnienia – wyraża się w tym, że kiedy Wittgenstein obala mit niezależności postrzeganego od postrzegającego, to nie wdaje się w rozważania dotyczące ontologicznego statusu postrzeganego bytu (przedmiotu). Jego argumenty zmierzają do wykazania, że treść widzianego jest zależna od podmiotu (od jego sądów), sam zaś byt – status jego istnienia niezależnego od procesu postrzegania – nie zostaje przez niego poddany refleksji. W myśli Bohma tymczasem spotykamy się z bardziej klasycznym ujęciem, które uwidacznia się już w samym pojmowaniu myślenia jako reprezentowania rzeczywistości. Myśl przedstawia przedmiot, jednak nie w postaci kopii. Reprezentacja zbliża się do reprezentowanego, ale zawsze pozostaje niekompletna. Odzwierciedla zaledwie część z jego możliwych aspektów. I jako taka wypada raz lepiej, raz gorzej, precyzyjniej lub mniej precyzyjnie. I zdarza się też, że mija się z reprezentowanym całkowicie. Postulując istnienie stopni zgodności z tym, co reprezentowane, Bohm tym samym pośrednio przyznaje, że przedmiot istnieje obiektywnie: niezależnie od podmiotu. Ta – z pewnego punktu widzenia dość ważna – różnica w poglądach myślicieli nie odgrywa jednak roli, jeśli chodzi o ich tezę na temat istnienia pozaprzedmiotowego czynnika decydującego o treści postrzeganego.

Aktywny udział sądów w tym, co widziane, Wittgenstein omawia, opisując zjawisko zmiany aspektu. Bohm ten sam problem porusza, przedstawiając koncepcję myśli jako odruchu. Porównanie poglądów tych myślicieli pozwala dostrzec, że ta koncepcja bardzo dobrze wyjaśnia zjawisko przedstawione przez austriackiego myśliciela. Przypomnijmy, że chodzi o sytuację, w której widzenie zmienia się, mimo że w samym obrazie do zmiany nie dochodzi. Co zmienia widziane? Łącząc poglądy obu myślicieli, można by odpowiedzieć: myśl, która pojawia się pod postacią bodźca typu: „zobacz kaczkę” lub „zobacz zającą”. Przykład ten uwidacznia, jak bardzo cały ten proces pozostaje mechaniczny. To, co zostało przez nas pomyślane, działa jako bodziec wywołujący określoną reakcję. Co więcej: im częściej pojawia się dany bodziec, tym bardziej sztywna staje się reakcja, która z kolei

wpływa na postrzeganie stale tego samego. Można zatem powiedzieć, że to, czy widzimy zającą czy kaczkę, zależy od ilości powtórzeń, które kształtują *praktykę* naszego widzenia. To, że widzenie czegoś jako czegoś przychodzi nam w sposób niewymuszony, świadczy o tym, że treść widzianego pojawia się mechanicznie, jako pewien odruch.

Warto zauważyć, że w rozważaniach Wittgensteina brak tego typu konkluzji. Wprowadza on zagadnienie, które umożliwia obalenie tezy, jakoby postrzeganie polegało na odbiorze obiektywnych komponentów tkwiących w polu widzenia. Wyciąga z tego wniosek na temat aktywnej roli podmiotu w kształtowaniu się widzianego, lecz nie dopełnia charakterystyki procesu, w którym się to dzieje. Nie jest to jedyny brak w jego pismach.

Na przykładzie figury Jastrova Wittgenstein ukazuje kwestię udziału treści odpodmiotowych w postrzeganiu, ale ze względu na specyfikę tego obrazu gubi podkreślany przez Bohma fakt, że udział ów pozostaje najczęściej nieuświadamiany. Widząc zającą, a chcąc zobaczyć kaczkę, skłaniamy się do tego (przekierowujemy) świadomie, niejako popychamy się ku temu. Czynimy zatem to do jakiegoś stopnia z własnej woli. Wittgenstein zdaje się nie zauważać faktu, że sytuacja taka ma miejsce stosunkowo rzadko. Udział myśli w spostrzeganiu, na co zwraca uwagę Bohm, jest zwykle niejawny. Myśl biorąca udział w postrzeganym – będąc odruchem – nie jest chciana czy zamierzona, nie ma wolicjonalnego charakteru. Wittgenstein, przedstawiając zmianę aspektu jako grę typu: „a teraz zobacz zającą”, „a teraz kaczkę”, nie pozwala uświadomić sobie sposobu, w jaki dzieje się to poza taką sytuacją, w praktyce naszego życia.

Problematykę niejawności i zarazem możliwości uświadomienia sobie obecności myśli w spostrzeganym Bohm dopełnia dzięki wprowadzeniu pojęcia propriocepcji. Ją również – co nie może dziwić – daje się odnieść do zjawiska zmiany aspektu. Widząc zmieniający się obraz, możemy uświadomić sobie, *pod wpływem czego – jakich treści* – do tego dochodzi. Dzięki propriocepcji możemy *doświadczyć* udziału myśli w tym, co postrzegamy w momencie, w którym ulega ona zmianie. Dodatkowo również możemy uświadomić sobie, że tego zwykle sobie nie uświadamiamy. *Zanim* zobaczymy np. obrazek jako zającą, możemy uświadomić sobie myśl, która umożliwia nam to, czyli ukierunkowuje nasze postrzeganie. Tym samym możemy przekonać się, że nasze postrzeganie jest uwarunkowane, a ponadto „zobaczyć”, jak to się dzieje. I z tym wiąże się bardziej znacząca różnica

w poglądach myślicieli, różnica dotycząca meritum tych rozważań. Dotyczy możliwości postrzegania nieuwarunkowanego.

Analizy Wittgensteina zdają się zmierzać ku temu, by ukazać nasze postrzeganie jako uwarunkowane, a tym samym przekonać nas, że nieuwarunkowane widzenie nie jest możliwe. Oznacza to, że bez ukierunkowujących sądów dotyczących tego, co ma zostać zobaczone, będziemy niczym ślepcy. Bohm tymczasem uważa, że w momencie, w którym stajemy się świadomi ukierunkowania, może ono utracić swoją ukierunkowującą moc. Propriocepcja tym samym uwalnia nas od niego, dzięki czemu postrzegamy w sposób wolny (nieuwarunkowany). Nie oznacza to, że ukierunkowane widzenie zawsze jest inne od tego, które dzięki propriocepcji następuje. Ono *może* być inne. Uświadomienie sobie udziału myśli w treści postrzeganego *może* sprawić, że ta *osłabnie*, a tym samym odsłoni się aspekt postrzeganego, który owa myśl *zasłaniała*. Świadome postrzeganie, uwolnione od dyktatu myśli, przestanie być *mechaniczne*. W tym sensie stanie się nieuwarunkowane. Jaki wniosek Bohm z tego wyciąga?

Uwarunkowanie sprawia, że podjęte na podstawie obciążonych nim postrzeżeń działanie pozostaje niespójne, czyli prowadzi do rezultatów, których nie chcemy. Przykładem, który uczony podaje, jest postrzeganie człowieka, który nam schlebia, jako tego, który docenia walory naszej osobowości czy intelektu. Ponieważ komplementy tej osoby są nam miłe, będziemy ją postrzegać jako nam przychylną, przez co nie dostrzeżemy możliwego aspektu owej przymilności, a mianowicie tego, że może być interesowna. Propriocepcja, dzięki której wyłoniona zostaje myśl nam miła, ale fałszująca obraz pochlebcy, pozwala uwolnić się od niej ku dojrzeniu aspektów, które stawiają zachowanie owego człowieka w innym świetle. Przykład ten, choć trywialny, obrazuje coś, co można nazwać zaślepieniem, a co w dużo poważniejszych okolicznościach może okazać się bardzo dla nas niebezpieczne.

Można zatem stwierdzić, że Bohm, w przeciwieństwie do Wittgensteina, dostrzega możliwość nieuwarunkowanego postrzegania, które chroniłoby nas przed różnego rodzaju niebezpieczeństwami. Wittgenstein, który nie dostrzega ani mechaniczności uwarunkowanego postrzegania, ani tego, że pozostaje ono nieuświadomione, nie dostrzega tych zagrożeń, o jakich pisze Bohm. Na czym zatrzymuje się myśl Wittgensteina?

By odpowiedzieć na to pytanie, wróćmy do przywoływanego przez niego obrazu człowieka, którego widzimy jako wspinającego się pod stromą górę

i wspierającego się na lasce. To, że widzimy go w tej pozycji – jako podchodzącego pod górę, a nie ześlizgującego się z niej – zawdzięczamy sądom, które każą nam w ten sposób go widzieć (rysunek moglibyśmy zobaczyć na wiele różnych sposobów). Skąd one wynikają? Można by powiedzieć: z innych sądów, które warunkują te właśnie. Jednak łańcuch ten powinien się na czymś kończyć. Musi istnieć coś, na podstawie czego sąd powstaje. I rzeczywiście, według Wittgensteina, istnieje. Jest to sposób życia – ostateczne oparcie dla naszych sądów. To, że widzimy owego człowieka jako wspinającego się, wiąże się z faktem, że jesteśmy mieszkańcami Ziemi, a nie np. Marsa, i z tego względu tak na ów rysunek *musimy* patrzeć.

*Przymus* ten, zdaniem austriackiego myśliciela, nie wynika z mechaniczności (powtarzalności sądu), ale z faktu, że żyjemy w taki sposób, że daną treść widzimy tak a nie inaczej. Sposób ów ostatecznie warunkuje nasze postrzeganie świata. Dotyczy tego, jak wiążemy się ze światem i jak w nim uczestniczymy. Wspólnie. I to ostatnie pojęcie – przy szeregu różnic w poglądach – znów zbliża obu myślicieli.

Bohm, mówiąc o myśli, która uczestniczy w postrzeganiu, zaznacza, że nie jest ona nigdy jedną myślą: jest zawsze pośród innych myśli, a właściwie całego ich systemu. W jego skład, przypomnijmy, wchodzi to, co zostało pomyślane przede wszystkim przez ludzi w ich mnogości, jak też – w niewielkim stopniu – przez jednostkę. Składa się nań to, co krąży w społeczeństwie jako powtarzane i zapamiętywane. Myśli biorące udział w postrzeganiu czerpane są z systemu niczym z magazynu. Dlatego też na pytanie o to, co postrzegamy, kiedy postrzegamy w sposób uwarunkowany, Bohm odpowiada: postrzegamy to, co widzimy wspólnie. Tak też odpowiedziałby Wittgenstein, jednak na tym podobieństwo obu koncepcji się kończy. Ten ostatni bowiem dociera do ostatecznej podstawy naszego uwarunkowania, traktując ją jako nienaruszalną. Bohm, który także dostrzega taką wspólną platformę, widzi równocześnie możliwość uwolnienia się od niej, nie traktuje jej jako ostatecznej. System łączy ludzi, ale równocześnie – inaczej niż u Wittgensteina – odgradza od świata.

Chociaż nie jest on czystym złem, bo pojawił się w toku ewolucji, by nam jako istotom żywym pomóc, to jednak z czasem, ze względu na to, że usztywnia naszą percepcję, staje się źródłem licznych problemów, z którymi się borykamy. Myśli, odnosząc się do siebie, pozbawiły nas możliwości kontaktu z rzeczywistością, wyemancypowały się i zastąpiły ją nam. Stały się wszystkim, co postrzegamy, a my, nie będąc tego świadomymi, żyjemy

w iluzji przez nie stworzonej, czyli w oderwaniu od rzeczywistości. Wniosek ten jest zarazem ostateczną konkluzją dotyczącą odniesienia myśli Wittgensteina do myśli Bohma: tam, gdzie pierwszy z nich dostrzega spoiwo, coś, co łączy nas ze światem, drugi widzi źródło stałego kryzysu, w którym od niepamiętnych czasów znajduje się ludzkość.

## Bibliografia

- Bargh, J.A., Chartrand, T.L. (1999). The unbearable automaticity of being. *American Psychologist*, 54 (7), 462–479.
- Barry, D.K. (1996). *Forms of Life and Following Rules. A Wittgenstein Defence of Relativism*. Leiden: E.J. Brill.
- Baz, A. (2000). What's the Point of Seeing Aspects. *Philosophical Investigations*, 23, 97–121.
- Bohm, D. (1980). *Wholeness and the Implicate Order*. New York: Routledge (wyd. pol. *Ukryty porządek*. Tłum. M. Tempczyk. Warszawa: Pusty Obłok).
- Bohm, D. (1992). *Thought as a System*. New York: Routledge.
- Bohm, D. (1996). *On Dialogue*. London: Routledge.
- Bohm, D., Hiley, B.J. (1993). *The Undivided Universe: An Ontological Interpretation of Quantum Theory*. London: Routledge.
- Bohm, D., Krishnamurti, J. (1985). *The Ending of Time*. Londyn: Gollancz (wyd. pol. *Wolność od czasu*. Tłum. nieznany. Wrocław: Thesaurus).
- Bohm, D., Krishnamurti, J. (1999). *Limits of Thoughts: Discussions between J. Krishnamurti and David Bohm*. London: Routledge.
- Hacker, P.M. (1972). *Inside and Illusion*. Oxford: Clarendon Press.
- Mulhall, S. (1990). *On Being in the World: Wittgenstein and Heidegger on Seeing Aspects*. London: Routledge.
- Northon A., Smith Ch. (2020). Towards the Source of the Thought: Insight from David Bohm on a Sustainable Future. *The Journal of New Paradigm Research*, 76, 153–166.
- Scholz, W. (2010). *The Phenomenology of Movement: Action, Proprioception and Embodied Knowledge*. Iowa City: University of Iowa. DOI: 10.17077/etd.s22md1wn.
- Tillmanns, M. (2019). The Application of Proprioception of Thinking to Doing Philosophy with Children. *Socium i vlast*, 78 (4), 62–68.

- Wittgenstein, L. (1972). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (1999). *Kartki*. Tłum. S. Lisiecka. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Wittgenstein, L. (1980). *Remarks on the Philosophy of Psychology*, t. I. Oxford: Basil Blackwell.
- Wittgenstein, L. (2008). *Philosophical Investigations*. Transl. by G.E. Anscombe, P.M. Hacker, J. Schulte. Wiley-Blackwell: Oxford.

#### Nota o autorze

Katarzyna Gurczyńska-Sady – profesor w Katedrze Antropologii Filozoficznej i Filozofii Społecznej na Uniwersytecie Pedagogicznym im. KEN w Krakowie. Jej publikacje mieszczą się w kręgu zagadnień filozofii kultury i antropologii filozoficznej. Książki jej autorstwa to: *Podmiot jako byt otwarty. Problematyka podmiotowości w późnych pismach Wittgensteina* (Lublin 2007), *Człowiek jako słowo i ciało. W poszukiwaniu nowej koncepcji podmiotu* (Kraków 2013), *Troska o świat. Antropologia filozoficzna Hannah Arendt* (Kraków 2019).

Address for correspondence: Pedagogical University of Krakow, Kremerowska 14/6, 31-130 Kraków, Poland. E-mail: katarzyna.sady@gmail.com.

#### Cytowanie

Gurczyńska-Sady, K. (2022). Czy istnieje percepcja nieuwarunkowana? Wittgenstein a Bohm. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 25–48. DOI: 10.18276/aie.2022.57-02.

---

## ARTYKUŁY

---

PIOTR GUTOWSKI

ORCID: 0000-0002-9105-4973

Katolicki Uniwersytet Lubelski

e-mail: gutowski@kul.pl

### Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego

Słowa kluczowe: Józef Życiński, Jacek Wojtysiak, teizm, panenteizm, teizm klasyczny, boska niecierpliwość, wszechmoc, wszechwiedza, stworzenie świata *ex nihilo*

Keywords: Józef Życiński, Jacek Wojtysiak, thesim, panentheism, classical theism, God's impassibility, omnipotence, omniscience, *creatio ex nihilo*

Panentheism and classical theism. Comments on the basis of Jacek Wojtysiak's criticism of Józef Życiński's position

#### Abstract

The article was inspired by the tenth anniversary of the death of Archbishop Życiński and the article containing polemic with his panentheism published by Wojtysiak. Wojtysiak claims that the essence of theism is the thesis about the existential self-sufficiency of God and the resulting asymmetry of his causal relationship with the world, which consists in the fact that God can exert causal influence on the world, but the world cannot influence God in this way. Since Życiński contradicts this thesis, according to Wojtysiak, his panentheism is not theism at all. I do not agree with this judgment, and what Wojtysiak calls 'theism' I call 'classical theism'. Both panentheism and classical theism constitute legitimate versions of theism.

I show that the classical theism in the version proposed by Wojtysiak is entangled in serious difficulties. One of them is that on cosmological level it harmonizes best with

occasionalism, that is, with full theological determinism. Another one is connected with the thesis that God is impassible, which deprives him of the possibility of fulfilling these pro-religious functions, which are crucial for Christianity, such as God's experiential involvement in the history of the world. I propose that the recognition of divine passibility be the minimum condition for any panentheism or position similar to it. Meeting this condition does not require the rejection of the thesis about the classically understood divine immutability, omnipotence or the creation of the world ex nihilo, but it is conducive to the revision of these notions. I point out that revisions proposed by Życiński in his version of panentheism were incomparably smaller than those proposed by Whitehead or especially Hartshorne, but still they cannot be treated as a minor supplement to classical theism. They constitute version of panentheism or neoclassical theism, which is a much better philosophical basis for Christianity.

## Wprowadzenie

Bezpośrednią inspiracją do napisania tego artykułu była dziesiąta rocznica śmierci abpa Józefa Życińskiego (1948–2011), wybitnej postaci polskiego i powszechnego Kościoła katolickiego, a jednocześnie oryginalnego myśliciela, który pozostawił po sobie pokaźny dorobek w dziedzinie filozofii (zob. wybrane pozycje wymienione w Bibliografii). Czytając jego liczne prace z zakresu filozofii nauki, kosmologii i filozofii przyrody, trudno jest pozbyć się wrażenia, że motywowane były one chęcią wykazania spójności tezy o istnieniu Boga i podstawowych tez chrześcijaństwa z nowym naukowym i aksjologicznym obrazem świata. Życiński dochodził jednak do wniosku, że filozoficzna idea Boga wyłaniająca się z tego poszukiwania jest nieco inna niż ta opracowana przez św. Tomasza z Akwinu, którą wiele wpływowych środowisk w Kościele katolickim uważa za wzorcową filozoficzną podstawę dla teologii. Tę inność akcentował m.in. na poziomie terminologicznym przez określenie swojej koncepcji Boga, a zwłaszcza jego relacji do świata jako pewnej odmiany panenteizmu.

Pośrednim powodem był dla mnie artykuł Jacka Wojtysiaka *Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli zwrotu panenteistycznego*, który ukazał się rok po śmierci Józefa Życińskiego w specjalnym numerze „Roczników Filozoficznych” poświęconym jego filozofii (Wojtysiak, 2012). Napisany jest on w tonie dobrotliwego prokuratora kościelnego, który nie szczędzi arcybiskupowi

pochwał za nieprzeciętną osobowość, ożywienie polskiej filozofii nowymi ideami, wskazanie na potrzebę uwzględnienia w filozofii chrześcijańskiej rezultatów współczesnej nauki i filozofii, za zbliżanie się do właściwego poglądu w znacznie większym stopniu niż inni panenteiści, ale kończy swoje wywody oskarżeniem: winny zanegowania teizmu:

Podstawową bowiem intuicją, która stoi u podłoża naturalnego myślenia o Bogu, jest intuicja niesamowystarczalności i niedoskonałości wszystkiego, co stanowi świat. Jeśli jednak taki świat nie może istnieć sam z siebie, musi istnieć byt, od którego jest on zależny i który jest w pełni samowystarczalny i doskonały.

(Wojtysiak, 2012, s. 334)

Główny błąd Życińskiego polega na nierozpoznanie owej kluczowej własności Boga, jaką jest jego absolutna samowystarczalność, a wyrasta on z uznania za pierwotną perspektywy kosmologicznej (Bóg–świat), a nie – bardziej podstawowej – perspektywy ontologicznej (Bóg–nicość). Choć Wojtysiak dostrzega, że sam Życiński uważał swój panenteizm za odmianę teizmu, to jednak uznaje tę autodeskrypcję za nietrafną: „z punktu widzenia kluczowych idei teizmu, tak jak one były rozumiane przez jego średniowiecznych klasyków, panenteizm (o ile jest stanowiskiem wyraźnie sformułowanym, a nie »rozmytym«) istotnie różni się od teizmu”. W tej perspektywie „jawi się co najwyżej jako wyrafinowana lub bardziej proreligijna forma panteizmu” (s. 327) i jest koncepcją fałszywą (s. 334).

W niniejszym tekście na określenie tego, co Wojtysiak nazywa teizmem, będę używał terminu „teizm klasyczny”. Termin ten jest na tyle nobilitujący, że określenie koncepcji Boga proponowanej przez Życińskiego jako teizm nie powinno budzić sprzeciwu. Najpierw postaram się wykazać, że teizm klasyczny w wersji proponowanej przez Wojtysiaka – bo tylko taką wersję lub do niej zbliżoną będę miał na myśli – jest uwikłany w poważne trudności. Jedną z nich jest to, że najlepiej harmonizuje ona z okazjonalizmem, czyli z pełnym determinizmem teologicznym. Następnie będę bronił tezy, że przypisanie Bogu niecierpliwości, czy szerzej: nieczułości lub obojętności (łac. *inpassibilitas*) pozbawia go możliwości spełniania tych funkcji proreligijnych, które są kluczowe zwłaszcza dla chrześcijaństwa, domagającego się *doświadczalnego* zaangażowania Boga w dzieje świata. Ponieważ słowo „panenteizm” nie ma jeszcze jasno ustalonego znaczenia, proponuję, aby za jego minimalny warunek uznać boską *passibilitas*. W dalszej kolejności

uzasadnić pogląd, że spełnienie tego warunku nie wymaga odrzucenia tezy o klasycznie rozumianej boskiej niezmienności, wszechmocy czy stworzeniu świata *ex nihilo*, ale sprzyja rewizji tych koncepcji. Rewizje proponowane przez Życińskiego w jego wersji panenteizmu były nieporównanie mniejsze niż te proponowane przez Whiteheada czy zwłaszcza Hartshorne'a, ale mimo to nie są one jedynie drobnym uzupełnieniem klasycznego teizmu. Sugerowanie, że panenteizm w tym kształcie jest koncepcją fałszywą, może znaczyć tylko tyle, że wykracza on poza wąsko rozumiany teizm klasyczny, którego prawdziwość arbitralnie się zakłada (na temat różnych koncepcji alternatywnych wobec klasycznego teizmu zob. Buckareff, Nagasawa, 2016).

## Transcendencja i immanencja Boga

Choć panenteiści i klasyczni teiści wydają się stać ramię w ramię w opozycji do deizmu, to powszechne jest przekonanie, że pierwsi bardziej eksponują boską immanencję w świecie, a drudzy kładą nacisk na boską transcendencję. Sprawa jednak przedstawia się nieco inaczej, gdy wyróżnimy kilka sensów, w jakich można mówić o immanencji i transcendencji Boga. Z punktu widzenia interesującego nas zagadnienia dobrze będzie wyróżnić dwa spośród nich: sens *metafizyczny*, dokładniej mówiąc, chodzi o metafizykę egzystencjalną uprawianą w kontekście byt–nicość, i sens *kosmologiczny*, dotyczący głównie kwestii przyczynowania w świecie fizycznym lub szerzej: w świecie stworzonym.

Klasyczny teista nie ma wątpliwości, że Bóg transcendujący świat w sensie *metafizycznym* stwarza ów świat *ex nihilo*. Zdaniem Wojtysiaka wynikają z tego ważne tezy dotyczące natury Boga, który „od początku”, nawet w hipotetycznym stanie „przed” stworzeniem świata, jest w pełni samowystarczalny i doskonały. Oznacza to, że stworzenie świata i podtrzymywanie go w istnieniu nie odejmuje nic z jego mocy czy istnienia, a dzieje świata nic nie dodają do jego absolutnie pełnej wiedzy – wiedza Boga o świecie jest częścią jego pełnej *samowiedzy* o sobie jako przyczynie świata (Wojtysiak, 2012, s. 331). Tak więc żadne zdarzenie zachodzące w świecie, nawet samo stworzenie świata, nie może wszechmocnego i wszechwiedzącego Boga „poruszyć”. W tym sensie Bóg klasycznego teizmu jest spadkobiercą w linii prostej Arystotelesowskiej idei Absolutu jako nieporuszonego poruszciciela.

W Bogu jako Czystym Akcie nie może być bowiem żadnej pasywności (potencjalności), nie może też więc być przechodzenia z możliwości do aktu.

Rzadko się zauważa, że w klasycznym teizmie mocno jest wyeksponowana Boża immanencja w świecie w wymiarze *kosmologicznym*: Bóg nie tylko stwarza świat *ex nihilo* i w sposób ciągły utrzymuje go w istnieniu, ale jest też pierwotną przyczyną zdarzeń zachodzących w świecie fizycznym. Gdyby rola klasycznie pojętego Boga sprowadzała się wyłącznie do stwarzania i ciągłego podtrzymywania świata w istnieniu, nie różniłby się on znacząco od Boga deistów, bo funkcjonowanie świata w wymiarze treściowym (esencjalnym lub nieegzystencjalnym) byłoby odeń niezależne. Tak jednak być nie może: w pełni wszechmocnemu, wszechwiedzącemu i dobremu Stwórcy, który udziela światu istnienia, nie wolno odmówić pełnej kontroli nad nim.

Ponieważ od początków myślenia naukowego pojawiała się idea wyjaśniania nieodwołującego się do Boga, a jedynie do przyczyn naturalnych, w dziejach filozofii chrześcijańskiej pojawiło się rozróżnienie dwóch rodzajów przyczyn: wtórnych, którymi są przyczyny naturalne, i Boga jako przyczyny pierwotnej. Jeśli jednak klasycznie pojęty Bóg jest pierwotną przyczyną zdarzeń zachodzących w świecie zarówno w aspekcie egzystencjalnym, jak i treściowym, to powstaje pytanie o faktyczną rolę przyczyn wtórnych, czyli naturalnych. Alfred J. Freddoso, wybitny współczesny teista klasyczny (tomista) i mediewista, w artykule zatytułowanym *Powszechne współdziałanie Boga z przyczynami wtórnymi – trudności i perspektywy* w następujący sposób dookreśla ten problem:

[J]eśli przyjmuje się podstawowe teistyczne założenie, że Bóg jest opatrnościowym Panem natury, Pierwszą Przyczyną Sprawczą, która stwarza wszechświat, podtrzymuje go w istnieniu, oraz istnieje we wszystkich rzeczach przez swą istotę, obecność i moc, to w jaki sposób pogodzić działanie przyczyn wtórnych (tj. stworzonych) z działaniem Boga w zwykłym biegu natury? Czy też, wyrażając to nieco bardziej neutralnie – jaki jest związek działania Boga jako pierwszej przyczyny w naturze z przyczynowym działaniem istot przez niego stworzonych, zakładając, że stworzenia w ogóle działają?

(Freddoso, 2019, s. 655)

Założenie o obecności Boga w świecie natury Freddoso uzasadnia przez odwołanie się do następującego tekstu św. Tomasza z Akwinu:

Bóg jest [...] we wszystkich rzeczach przez swoją moc, ponieważ wszystko podlega Jego potędze. Jest we wszystkim przez obecność dlatego, że wszystko jest odkryte i jawne jego oczom. Jest też we wszystkim przez istotę, ponieważ jest obecny we wszystkim jako przyczyna istnienia.

(św. Tomasz z Akwinu, 1999, s. 105, za: Freddoso, 2019, s. 655)

Zaznacza, że problem relacji przyczyny pierwotnej do przyczyn wtórnych pojawił się historycznie w filozofii chrześcijańskiej w związku z neoplatońskim necesytaryzmem, który wywierał duży wpływ na filozofię islamską i zdawał się podważać możliwość boskich cudownych interwencji w bieg dziejów oraz w związku z niedopuszczalnym (z punktu widzenia ortodoksyjnego chrześcijaństwa) domniemaniem przyczynowego udziału Boga w grzesznym ludzkim postępowaniu (por. Freddoso, 2019, s. 655–656).

Jakie więc były według Freddosa dopuszczalne rozwiązania tych problemów na gruncie teizmu klasycznego? Otóż sprowadzały się one do dwóch stanowisk: okazjonalizmu i konkurentyzmu.

Pierwsze z tych stanowisk uznaje pełną immanencję Boga w świecie na poziomie kosmologicznym w tym sensie, że to Bóg jest *wyłączną* przyczyną sprawczą wszystkiego, co zachodzi w świecie. W skrajnej postaci jest to więc pełny determinizm teologiczny. Taka koncepcja jest elegancka z filozoficznego punktu widzenia, lecz w praktyce całkowicie ignoruje wspomniany problem wyrosły na gruncie religijnym, dlatego też Freddoso ją odrzuca. Warto jednak zastanowić się, dlaczego zwolennicy okazjonalizmu zlekceważyli ten problem. Najprostsze wyjaśnienie jest takie, że deprecjonowali religię względem metafizyki i uznawali, że to ta pierwsza winna się dostosować do drugiej, a nie odwrotnie.

Drugie stanowisko – zmiękczone już przez wymóg religijny – to konkurentyzm (od łac. *con curro*, czyli „biec razem”), który można by też określić po polsku mianem teorii współbieżności przyczyny pierwotnej i przyczyn wtórnych. Freddoso uznaje je za najbardziej atrakcyjne dla (klasycznego) teisty. Zasadnicza idea jest taka, że Bóg i przyczyny wtórne powodują wspólny skutek, choć działają osobno. Freddoso przyznaje, że konkurentyzm boryka się z trudnościami wskazanymi już w debatach średniowiecznych, a jedna z nich jest taka, że skoro działania dwóch różnych przyczyn wydają się odrębne, choć ich skutek jest jeden, to Bóg musiałby być jedynie przyczyną częściową – to zaś uwłaczałoby jego doskonałości (Freddoso, 2019, s. 662). Uważa jednak, że te trudności da się przezwyciężyć.

Jest jeszcze trzecie stanowisko, które wymienia, a mianowicie zwykły konserwacjonizm, zgodnie z którym Bóg stwarza i podtrzymuje w istnieniu naturalne substancje, i to one są właściwymi i bezpośrednimi sprawcami zdarzeń w świecie. Bóg jest więc tutaj jedynie przyczyną dalszą tych zdarzeń. Freddoso pisze, że współcześnie stanowisko to przyjmuje wielu filozofów i teologów chrześcijańskich, dodaje jednak, że historycznie większość *wybitnych* teologów chrześcijańskich słusznie odrzucało je „jako filozoficznie wadliwe i teologicznie podejrzanę” (Freddoso, 2019, s. 658). Taki pogląd jest zrozumiały z perspektywy klasycznego teizmu, którego zwolennicy domagają się bezpośredniej kontroli Boga nad tym, co dzieje się w świecie. W tej perspektywie zwykły konserwacjonizm może się jawić jako koń tojański deizmu (o deizmie zob. Drozdowicz, 2020).

Tyle wystarczy, aby uzasadnić wniosek, że w klasycznym teizmie immanencja Boga w świecie w aspekcie kosmologicznym jest wyjątkowo mocno wyakcentowana. Przypomnijmy, że Freddoso zakończył pytanie o związek Boga jako pierwszej przyczyny w naturze z przyczynowym działaniem istot przez niego stworzonych znaczącym zastrzeżeniem: „zakładając, że stworzenia w ogóle działają”. Nie jest bowiem pewne, czy w świetle idei doskonałości Boga wyznaczonej przez jego absolutną ontyczną samowystarczalność i niczym nieograniczoną aktywność można w ogóle przypisać stworzeniom jakiegokolwiek autentyczne działanie przyczynowe. Boska transcendencja rozumiana jako absolutna samowystarczalność znajduje najbardziej harmonijne połączenie z radykalną immanencją Boga w wymiarze kosmologicznym, której znamieniem jest jego *wszechobecność jako pierwszej przyczyny zdarzeń zachodzących w świecie* (o powiązaniach okazjonalizmu i panteizmu zob. Mander, 2020, 2.2).

Pod tym względem konsekwencje teizmu klasycznego są podobne do konsekwencji współczesnego skrajnego naturalizmu, zgodnie z którym istnieje tylko jeden rodzaj przyczyn, a mianowicie przyczyny fizyczne, te zaś, które z perspektywy subiektywnej moglibyśmy określić mianem przyczyn wtórnych (np. nasze decyzje), są jedynie przyczynami pozornymi. Ze względu na głęboko zakorzenione nawyki językowe ludzkości i oparty na nich porządek społeczny możemy zachować sposób mówienia zakładający autonomię przyczyn wtórnych, ale konsekwentny filozof-naturalista wie, że ściśle rzecz ujmując, są one bezsilne. Próbuje się oczywiście na różne sposoby łagodzić tę epifenomenalistyczną czy eliminatywistyczną konkluzję, twierdząc, że takie korekty nie przekreślają zasadniczej idei naturalizmu.

W rzeczywistości nawet uznanie dalece ograniczonej, ale *autentycznej* wolności i przyczynowania mentalnego prowadzi do destrukcji tej koncepcji, która w najbardziej konsekwentnej i eleganckiej postaci całkowicie rozchodzi się z dominującym potocznym spojrzeniem na tę kwestię. Zwolennicy naturalizmu traktują zresztą tę rozbieżność z podejściem zdroworozsądkowym jako powód do dumy.

Z podobnym poczuciem wyższości klasyczni teiści zdają się traktować popularną antropomorficzną pobożność, opierającą się na również antropomorficznych biblijnych opisach Boga. Preferowany przez Freddoso konkueryzm, będący wyrazem takiej „zdroworozsądkowej” religijności, nie jest oczywiście logicznie sprzeczny z teizmem klasycznym, ale dopuszczenie konkurowania ze sobą przyczyn wtórnych i przyczyny pierwotnej wymaga samoograniczenia przez Boga własnej wszechmocy (ograniczenie obiektywne, np. naturalną kreatywnością świata, nie wchodzi w grę). Powstaje jednak wówczas pytanie, czy nawet stosunkowo niewielka autonomia przyczyn wtórnych nie wymaga także samoograniczenia boskiej wszechwiedzy, oraz pytanie o „mechanizm” powodujący, że Bóg współprzyczynuje *wszystkie* zdarzenia, z wyjątkiem grzesznych – a więc odwrotnie niż zakłada to zakorzenione w zwykłej religijności przekonanie o *wyjątkowych* boskich ingerencjach w postaci cudów.

Gottfried W. Leibniz dostarczył w ramach klasycznego teizmu odpowiedzi na wszystkie te problemy w swojej udoskonalonej postaci okazjonalizmu, jaką była teoria harmonii wprzód ustanowionej: Bóg ingeruje tylko raz, na początku stworzenia, a świat, w którym żyjemy, wzięty w całości (w sensie przestrzennym i czasowym), mimo obecności w nim zła i grzechu, jest i tak najlepszym z możliwych. Klasycznie rozumiane boskie atrybuty są tu nie tylko uratowane, ale i wzmocnione. Absolutna wszechmoc potrzebna jest do stworzenia świata *ex nihilo*, a absolutna wiedza i dobroć do wyboru świata najlepszego z możliwych. Co więcej, istnienie wolności w świecie nie tylko nie stoi w sprzeczności z wszechmocą i wszechwiedzą, ale właśnie przez nie jest gwarantowana, z tym że skutki wolnych działań są niezbrane jedynie z naszej czasowej perspektywy, natomiast w pełni dostępne poznawczo dla Boga. Ironiczną uwagę Woltera po tragicznym w skutkach trzęsieniu ziemi w Lizbonie w 1755 roku, że i tak wszystko toczy się najlepiej w naszym najdoskonalszym z możliwych światów, mógłby Leibniz skwitować zdziwieniem z powodu filozoficznej ignorancji swojego interlokutora i założonej

w jego uwadze naiwnej religijności – bo przecież jest oczywiste, że w konflikcie dwóch „Bogów”: religii i filozofii, ustąpić musi ten pierwszy.

### Spór o boską niecierpiętlivość (*impassibilitas*)

Nawet gdyby przyjąć Leibnizjańską wersję klasycznego teizmu, pozostanie jeszcze jeden ważny problem: wydaje się, że Bóg, który zna przyszłe losy stworzeń, nie może być „poruszony” ich losem, tzn. nie może im współczuć. Tę cechę wyrażał łaciński termin *impassibilitas* (ang. *impassibility*), którego znaczenie zbliżało się do znaczenia stoickiej „*apatēi*”. Po polsku tłumaczy się go jako „niecierpiętlivość”, czyli niemożliwość doznawania cierpienia, ale jego znaczenie jest zawężone w stosunku do oryginału – pod pewnymi względami lepsza byłaby tu „nieczułość”, „obojętność” lub „beznamiętność”. Warto podkreślić, że w przypisaniu Bogu owej *impassibilitas* nie chodzi tylko o negatywną ocenę cierpienia jako rodzaju niedoskonałości, ale o *niedoskonałość samego doznawania*, wiążącego się z potencjalnością i biernością (termin *passio* przeciwstawiony jest terminowi *actio*). Nie można więc przypisać cierpiętlivości, czułości czy namiętności istocie, której doskonałość wyraża się w byciu Czystym Aktem.

Gwoli uczciwości trzeba przyznać, że w „dogmacie” boskiej nieczułości można dopatrzeć się interesującego motywu moralnego, bo sprawiedliwy sąd ostateczny ma być bezstronny, a – przynajmniej w schemacie bliskim stoicyzmowi – emocje generują stronniczość. Z jednej strony, bezstronność wiąże się m.in. ze zneutralizowaniem emocji, z drugiej jednak strony, nieczuły Bóg wydaje się intuicyjnie mniej doskonały niż Bóg czuły na los stworzeń.

Najprostszym sposobem objaśnienia kluczowej intuicji panenteizmu w preferowanym przeze mnie poszerzonym znaczeniu jest stwierdzenie, że zwolennicy tego stanowiska nie akceptują koncepcji Boga jako nieczułego intelektu i odmawiają uznania własności „bycia nieporuszonym” za wskaźnik doskonałości. Dla nich właśnie *bycie poruszonym* przez zdarzenia w świecie jest oznaką boskiej doskonałości. I w tym właśnie sensie (a niekoniecznie w sensie przestrzennym) świat jest w Bogu. U źródeł takiego stanowiska było m.in. przekonanie, że chrześcijańska religijna wizja Boga radykalnie różni się od koncepcji filozofów starożytnych – pisałem o tym w książce *Stare i nowe* (Gutowski, 2016, s. 67–80). Na tę różnicę wskazują nie tylko myśliciele, którzy gotowi są określić swoje poglądy mianem

panenteistycznych, ale także ci, którzy termin „panenteizm” rozumieją wąsko, jako np. powiązany z filozofią procesu, i dlatego wolą być wiązani raczej z teizmem klasycznym. Tutaj odwołam się do Stanisława Judyckiego, który w artykule opublikowanym w „Analizie i Egzystencji” zatytułowanym *Filozofia i chrystologia*, pisze tak:

Bóg jest rzeczywiście doskonały, ponieważ bierze udział w losie tego, co skończone. Nie chodzi tu tylko o implikację aksjologiczną, która obowiązuje i nas, i Jego, jak również wszystkie skończone osoby pozaludzkie. Chodzi tu o coś więcej, a mianowicie o samo *pojęcie doskonałości*. Ta istota może być nazwana doskonałą, która nie tylko jest nieskończenie mocna, wszechwiedząca, posiadająca nieskończoną pełnię idealnie zrealizowanych różnorodnych własności itd., lecz również, która jest taka, że zna, na podstawie bezpośredniego doświadczenia, czym jest cierpienie, a ogólniej, która potrafi doświadczyć ‘głębi’ skończoności w postaci cierpienia. Nie da się jednak cierpieć, nie cierpiąc, nie jest możliwe cierpienie na niby, wczucie w cierpienie nie jest także rzeczywistym cierpieniem – wszystkie te niemożliwości są niemożliwe nawet dla istoty wszechmocnej.

(Judycki, 2009, s. 17)

I nieco dalej:

Bóg chrześcijan nie jest samomyślącym własną doskonałość absolutem Arystotelesa, nie jest żadnym demiurgiem, zachowującym dystans do całej konstrukcji świata, nie jest pozaświatową prajednią Plotyna, która ‘wylewa’ swoje istnienie. Jest On natomiast doskonały pełnią atrybutów, wśród których znajduje się inkarnowane uczestnictwo w świecie. Jedyną rzeczą, którą Bóg zna, lecz w niej nie uczestniczy, jest zło. Zna On zło, ponieważ zna wszystko, lecz nigdy nie spełnia aktów złej woli. Przez zło rozumiem tutaj właśnie złą wolę, to znaczy dążenie do szkodzenia innym osobom i w związku z tym można powiedzieć, że cierpienie nie jest złem, choć oczywiście zostaje zachowane potoczne rozumienie cierpienia jako czegoś – w nieokreślonym bliżej znaczeniu – złego. Ujmując to bardziej precyzyjnie, trzeba powiedzieć, że cierpienie jest neutralne moralnie, może stać się okazją do aktów złej lub dobrej woli.

(Judycki, 2009, s. 22)

Gdyby spróbować wskazać minimalny warunek, jaki musi spełnić klasyczny teista, aby życzliwie spojrzeć na współczesny przełom panenteistyczny – jak określa to Wojtysiak – byłyby to akceptacja czegoś w rodzaju

koncepcji inkarnacji w sensie proponowanym przez Judyckiego. Z perspektywy boskiej inkarnacja może mieć charakter pozaczasowy, a z perspektywy ludzkiej – czasowy i wiązać się nie tylko z historycznym Wcieleniem, ale już ze stworzeniem świata. Istotą tak rozumianej inkarnacji nie jest literalne przyobleczenie się Boga w materialne ciało; nie jest nią też zanegowanie stworzenia świata *ex nihilo* czy absolutnie rozumianej boskiej wszechmocy i dobroci; jest nią uznanie, że Bóg w pewnym sensie *doświadcza* losu stworzeń. Moim zdaniem warunkiem autentyczności współczucia czy doznawania cierpienia jest natomiast odrzucenie tezy, że boska wiedza o świecie jest jedynie – jak pisze Wojtysiak – częścią jego samowiedzy (Wojtysiak, 2012, s. 331). W panenteizmie dokonuje się modyfikacja pojęć wszechwiedzy i dobroci akceptowanych w klasycznym teizmie: składnikiem boskiej wiedzy jest teraz także doznawanie (a więc *passio*), w tym także doświadczanie cierpienia, którego nie można sprowadzić do samowiedzy; natomiast składnikiem boskiej dobroci jest rodzicielska czułość czy współczucie, a nie jedynie apatyczna (lub lepiej: apateiczna) bezstronność sędziego.

Na propozycję uznania powyższego minimalnego warunku jako źródła zwrotu ku panenteizmowi mógłby ktoś powiedzieć, że próbuję przeciągnąć linę utrzymaną z jednej strony przez drużynę panenteistów, a z drugiej przez klasycznych teistów, na stronę tych pierwszych, aby pozbawić Wojtysiaka części sprzymierzeńców (o różnych sposobach rozumienia panenteizmu zob. Culp, 2020). Nie chodzi tu jednak o odniesienie retoryczno-terminologicznego zwycięstwa, lecz o uchwycenie najważniejszych cech odróżniających obydwie koncepcje. Trzeba jednak powiedzieć, że *kwestie terminologiczne także mają znaczenie*. Teizm klasyczny zajmuje bowiem w tradycji chrześcijańskiej tak dominującą pozycję jak światowy monopolista w produkcji jakiegoś towaru, eliminujący każdego konkurenta albo przez utrudnienie mu funkcjonowania, albo przez wrogie przejęcie, albo wreszcie przez przejęcie przyjazne i potraktowanie jego oferty jako własnej. Jak wiadomo, najlepszym sposobem na monopolistów, choć trudnym z technicznego punktu widzenia, jest podzielenie ich biznesu na mniejsze jednostki. W przypadku klasycznego teizmu podział taki miałby merytoryczne uzasadnienie, bo różnice między koncepcją Boga św. Augustyna, św. Tomasza, św. Anzema czy Dunsza Szkota, Leibniza, Swinburna czy Plantingi są znaczące. Natomiast panenteizmowi jako jednej z najpoważniejszych konkurencyjnych koncepcji przydałoby się wzmocnienie, choćby poprzez proponowane wyżej poszerzenie jego znaczenia.

## Boska *passibilitas* a niezmienność, *creatio ex nihilo* i wszechmoc

Jacek Wojtysiak pisze, że scholastyczna teza o niezmienności Boga nie oznacza jego nieaktywności czy bierności, a jedynie to, że Bóg „nic już nie traci (na gorsze) i nie zyskuje (na lepsze)”. Dodaje, że:

teza ta doprowadziła św. Tomasza z Akwinu do przekonania braku realnych relacji między Bogiem a światem (w przeciwieństwie do – realnych – relacji odwrotnych). Nie neguje on jednak relacji intencjonalnych. Relacje te są [...] czymś ‘intencjonalnie realnym’, a więc czymś faktycznie zachodzącym i ważnym dla obu stron. Nie wprowadzają one żadnej zmiany w porządku istoty Boga, choć przynoszą coś rzeczywiście nowego w skutkach Jego działania i w Jego intencjonalnych odniesieniach osobowych.

(Wojtysiak, 2012, s. 232)

Czy to oznacza, że można pogodzić boską niezmienność z boską *passibilitas*? Jeśli dysponujemy w systemie tak mocnym aksjomatem, jak ten o absolutnie wszechdoskonałym Bogu, to właściwie każdą zgłoszoną trudność można usunąć. Można np. stwierdzić, że boska wszechwiedza obejmuje nie tylko wiedzę obiektywną, ale też wszelkie treści umysłowe każdego podmiotu wraz ze sposobem ich dania (Zagzebski, 2013). Gdyby tak było, Bóg współczułby każdej istocie w sposób doskonały. Wydaje mi się jednak, że warunkiem nawet tak pojętego współczucia czy współcierpienia jest realne oddziaływanie na Boga czegoś odeń autentycznie niezależnego. Kwestia źródła tej niezależności jest z logicznego punktu widzenia drugorzędna: może ona być pochodną odwiecznie istniejącego wraz z Bogiem „materiału”, z którego świat jest ulepiony, może też być pochodną decyzji wszechmocnego (w klasycznym sensie) Boga, aby po stworzeniu świata *ex nihilo* obdarować go pewnym stopniem niezależności. W drugim przypadku boskie cierpienie rozumiane jako rodzaj współczucia będzie realne, o ile Bóg ma możliwość „pohamowania” swojej aktywności.

Jeśli jednak *stan bierności nie jest dla wszechmocnego Stwórcy możliwy*, wówczas jego wiedza o świecie stanowi – jak podkreśla Wojtysiak – wyłącznie część jego *samowiedzy*. W takiej sytuacji zamiast o boskiej *passibilitas* można mówić co najwyżej o jakiejś jej namiastce, podobnie jak relacje międzyludzkie z perspektywy solipsysty będą jedynie namiastką relacji prawdziwych. Solipsysta może mieć *poczucie* oporu, jaki stawiają mu

wyobrażone istoty, ale i ono wytworzone jest przez aktywność podmiotu. Z autentyczną odbiorczością będzie ono miało tyle wspólnego, co jedzenie jabłka wyobrażonego z jedzeniem jabłka rzeczywistego. Naszkicowaną przez Wojtysiaka propozycję zbliżenia cierpiętliwego Boga panenteistów i Boga klasycznego teizmu, który jest Czystym Aktem pozbawionym potencjalności, określiłbym jako błyskotliwą i niepozbawioną retorycznego wdzięku, ale zupełnie nieprzekonującą.

Choć, jak podkreślałem, nie ma wyraźnej sprzeczności między boską *passibilitas* a koncepcją boskiej niezmienności, stworzenia świata z niczego czy absolutną wszechmocą Boga, to jednak bardziej naturalne jest łączenie jego czułości z negacją przynajmniej jednej z tych koncepcji. Zatem przy założeniu, że minimalnym, ale zarazem kluczowym wyznacznikiem panenteizmu byłaby akceptacja tezy o boskiej *czułości* rozumianej jako rezultat *realnego* wpływu losów świata na Boga, moglibyśmy wyróżnić trzy odmiany tego stanowiska: 1) zachowujące tezę o boskiej niezmienności, klasycznie rozumianej wszechmocy i stworzeniu świata *ex nihilo*; 2) zachowujące tezę o boskiej niezmienności, ale kwestionujące klasycznie rozumianą boską wszechmoc i stworzenie świata *ex nihilo*; 3) kwestionujące tezę o boskiej niezmienności, klasycznie rozumianej wszechmocy i stworzeniu świata *ex nihilo*. Najbliższe pierwszej odmiany panenteizmu byłoby stanowisko Józefa Życińskiego, które miałoby sprzymierzeńców wśród takich myślicieli po stronie klasycznego teizmu jak Stanisław Judycki i wymienieni w jego artykule średniowieczni autorzy: Rupert von Deutz, Rajmund Lulla, Jan Duns Szkot (Judycki, 2009, s. 16, przypis 11). Najlepszym przykładem drugiej odmiany panenteizmu jest Alfred North Whitehead, twórca filozofii procesu, a trzeciej – jego kontynuator Charles Hartshorne, który rozpropagował termin „panenteizm” na oznaczenie własnych poglądów, co spowodowało wątpliwości dotyczące użycia tego terminu u zwolenników stanowiska pierwszego.

### Whitehead, Hartshorne i Życiński

Atrakcyjność koncepcji Whiteheada polegała m.in. na tym, że zaproponował nową metafizyczną koncepcję natury, której głównym składnikiem są momentalne, stające się byty aktualne. Posiadają one niejako dwa bieguny, a dokładniej dwie fazy rozwoju: fizyczną – w której następuje absorpcja

minionego stanu świata w zakresie dostępnym poszczególnym typom bytów aktualnych, i mentalną – w której możliwa jest ich kreatywna reakcja na ów stan świata. Jest to więc panpsychistyczna koncepcja natury – nie w tym sensie, że kwestionuje istnienie świata fizycznego, ale w tym, że podstawowe metafizyczne składniki świata mają aspekt odbiorczości (określany jako biegun fizyczny) i aspekt mentalny (aktywności i kreatywności). W przypadku materii określonej jako nieożywiona wymiar mentalny jest praktycznie pomijalny, bo kreatywność tworzących ją bytów aktualnych jest minimalna, jednak w bardzo długich przedziałach czasu nawet ta minimalna kreatywność może doprowadzić np. do zmian praw natury. Na poziomie bytów ożywionych i rozumnych owa kreatywność jest znacznie większa. Whitehead, który był matematykiem i fizykiem, uważał, że zaproponowana przez niego spekulatywna kosmologia dostarcza jednolitej, zgodnej ze współczesną fizyką wizji przyrody, w której nie powstaje niekorzystny dualizm umysłu i materii nieożywionej, a jednocześnie pewne podstawowe cechy umysłu (a więc też zaczątkowej podmiotowości) zostają wpisane w każdy najmniejszy jej składnik.

Jako teista Whitehead zastanawiał się w tym kontekście nad miejscem Boga i doszedł do wniosku, że – w przeciwieństwie do wszystkich pozostałych bytów aktualnych, które są momentalne (pojawiają się i niemal natychmiast przemijają), i w przeciwieństwie do złożań przez nie utworzonych, które istnieją w dłuższych perspektywach czasowych, ale narażone są na rozpad organizującej je struktury – jest on *pojedynczym, wiecznie aktualizującym się i nigdy nieprzemijającym bytem aktualnym*. Ponieważ zmiana i czas są w tym systemie pochodną następowania po sobie przemijających bytów aktualnych, tak pojęty Bóg jest *niezmienny i pozaczasowy*. Pod tym względem Whiteheadowska koncepcja Boga bliska jest koncepcji klasycznych teistów.

Różnica jest taka, że „życie wewnętrzne” Boga pojmuje Whitehead jako *proces*, wieczny i beczasowy, zawierający nie tylko aktywność (kreatywność), ale także odbiorczość. Boska doskonałość nie generuje więc przy czynowej asymetrii w relacji Bóg–świat. Wprost przeciwnie: metafizyczna budowa ciągle aktualizującego się boskiego bytu jest taka, że pozostaje on w związku ze światem, który sam z siebie, a nie ze względu na wolę Boga, jest kreatywny. Rezultaty tej kreatywności nie mogą być przez Boga dokładnie przewidziane, więc absorbuje on niejako to, co w świecie zostało kreatywnie wytworzone i dostarcza każdemu nowemu bytowi aktualnemu

idealnego (ze swoje pozaczasowej perspektywy) celu, którego realizacja prowadziłaby do celu nadrzędnego: powiązania wolności i harmonii (por. Gutowski, 2020; Whitehead, 1978).

Zupełnie inaczej pojmował Boga Charles Hartshorne, uczeń i kontynuator Whiteheada. Uznał on, że Bóg nie jest pojedynczym i pozaczasowym bytem aktualnym, lecz uporządkowanym i podlegającym czasowi, wszechogarniającym szeregiem następujących po sobie momentalnych (a więc przemijających) bytów aktualnych (Hartshorne, 1948, s. 5–34). Owo uporządkowanie zapewnia boski umysł, który również jest szeregiem (czy raczej pod-szeregiem owego wszechogarniającego szeregu) utworzonym przez byty aktualne, w których biegun mentalny zdecydowanie przeważa and fizycznym. Taki Bóg jest wprawdzie również nieprzemijający, ale brak mu cechy ontycznej jedności. W tym wypadku stwierdzenie, że posiada on ciało, którym jest świat, należy traktować literalnie. Etymologicznie rozumiany panenteizm ma tutaj swoją dosłowną, zdecydowanie antropomorficzną wykładnię. Cierpienie Boga jest więc mniej więcej takie jak cierpienie człowieka, który cieleśnie odczuwa ból fizyczny lub psychiczny.

Gdzie na tej mapie znajdowałby się panenteizm Józefa Życińskiego, który nawiązywał do różnych pomysłów Whiteheada i także Hartshorne'a, ale – to trzeba mocno podkreślić – nie akceptował ich rozwiązań w całości? Z jednej strony, tam, gdzie dostrzegał niezgodność z tym, co uznawał za ortodoksję chrześcijańską, modyfikował ich stanowisko, co jest zrozumiałe w przypadku arcybiskupa Kościoła katolickiego. Z drugiej jednak strony, był krytyczny wobec tego, co jego zdaniem niesłusznie uznawano za składnik filozoficznej ortodoksji w obrębie chrześcijaństwa, a mianowicie odbieranie Bogu możliwości wchodzenia w obustronne przyczynowe relacje ze stworzonym przez siebie światem. Jego zdaniem nie przeczy to boskiej niezmienności, o ile rozumie się ją aspektowo, jako np. niezmiennosc boskiej dobroci (Życiński, 1992a, 205 i nn.). Józef Życiński nie odrzucał idei stworzenia świata z niczego, która mocno wrosła w chrześcijańską teologię. Podkreślał jednak pluralizm możliwych interpretacji tej idei (por. Życiński, 1998, 177 i nn.). Kwestionując wniosek, jaki klasyczni teiści z niej wyciągają: o boskiej doskonałości jako ontycznej niemożliwości bycia poruszonym przez to, co w świecie się dzieje, skłaniał się do tezy, że Stwórca nie tyle nie może, co *nie chce* w pełni kontrolować dziejów świata, lub – w języku pozytywnym – *chce* podtrzymać kreatywność i wolność (por. Życiński, 2014, s. 47–48). Takie rozwiązanie bliższe byłoby więc tzw. teizmowi

otwartemu niż filozofii procesu, ale ciągle – ze względu na symetryczność wzajemnego oddziaływania między Bogiem i światem – zasługiwałoby na miano panenteizmu.

Zasadniczym powodem, dla którego Życiński starał się wykorzystać filozofię Whiteheada i porzucić filozofię św. Tomasza, było to, że znaczna część tomistów – głównych reprezentantów klasycznego teizmu – artykułowała filozoficzne podstawy tego stanowiska w języku metafizyki Arystotelesa, której odrzucenie uznawano w środowiskach uczonych za milowy krok w rozwoju nowożytnej nauki. Życiński nie ufał deklaracjom tomistów, że można łatwo oddzielić metafizycznie wartościowe elementy jego teorii od tych, które słusznie odrzucono. Na przykład Arystotelesowska teza o odwiecznym uporządkowaniu rodzajów naturalnych i gatunków przeczyła dobrze ugruntowanej w nauce koncepcji ewolucji międzygatunkowej, zaszczepiając wśród zwolenników św. Tomasza niezdrowy i kompromitujący dla chrześcijaństwa sceptycyzm wobec tego aspektu teorii ewolucji.

W wersji teizmu proponowanej przez Życińskiego w trakcie rozwoju świata powstają na zasadzie emergencji nowe własności i coraz bardziej złożone formy organizacji materii, a także nowe formy przyczynowania, np. umysłu na ciało, ale wszystkie one mieszczą się w ramach jednej przyczynowości naturalnej. Nie jest jednak tak, że Bóg nie ma *żadnego* udziału w dziejach świata, wyznacza on bowiem kosmologiczne i aksjologiczne warunki początkowe, w ramach których świat i istoty go zamieszkujące się rozwijają. Jest więc Bóg obecny w tych warunkach początkowych czy raczej warunkach najszerzych (bo one nie są tylko początkowe w sensie czasowym) oraz w niedeterminującej zachęcie do tego, aby świat jako całość i każda zamieszkująca go istota zmięrzali w określonym przezeń kierunku (Życiński, 2014). Stanowisko to pod pewnymi względami bliskie jest zwykłemu konserwacjonizmowi, które Freddoso – z perspektywy klasycznego teizmu – uznał za teologicznie podejrzane.

Dla zobrazowania swojej koncepcji Życiński lubił posługiwać się zaczerpniętą od Arthura Peacockea metaforą Boga jako dyrygenta koncertu symfonicznego. Muzycy i instrumenty to świat, którego poszczególne składniki dysponują pewną autonomią i mogą działać niezgodnie z wolą dyrygenta, ale jeśli podążają za jego wskazaniem, są w stanie zagrać najpiękniejszy koncert. Dyrygent współcierpi z orkiestrą, gdy któryś z muzyków lub śpiewaków zacznie fałszować, a więc to, co dzieje się w świecie, *realnie* oddziałuje na Boga.

Taki schemat pozwalał również na zachowanie autonomii nauki, która poszukując przyczyn naturalnych, nie musi uwzględniać Boga jako jednej z nich. Pozwalał też na zachowanie autentycznej odrębności i podmiotowości stworzeń oraz na przynajmniej częściowe zasypanie przepaści między Bogiem filozofii i Bogiem religii. W szerszej perspektywie dawał podstawy do zachowania roli Boga jako Stwórcy świata, Dobrego Ojca i Zbawcy – nawet jeśli indywidualne zbawienie rozumie się zgodnie z tradycyjnie rozumianą eschatologią, a nie tak, jak proponował Whitehead lub Hartshorne, a więc jako wieczne zachowanie każdego w boskiej pamięci. Bóg tak rozumianego panenteizmu ma także wystarczającą moc, aby zagwarantować szczęśliwe zwieńczenie dziejom świata jako całości.

## Zakończenie

Jeśli przez ontyczną samowystarczalność rozumieć po prostu to, że boskie istnienie nie ma początku ani końca, wówczas nie ma kontrowersji między klasycznym teizmem a panenteizmem. Co więcej, panenteista może uznać stworzenie świata *ex nihilo* w radykalnym sensie słowa „nic”. Życiński w przeciwieństwie do Hartshorne’a i Whiteheada nie wykluczał tej możliwości. Problematiczna dla niego była natomiast taka postać klasycznego teizmu, która zawiera tezę o pełnej kontroli przez Boga jako pierwszej przyczynie wszystkiego, co stało się, staje i w przyszłości się stanie (a może i odstanie) połączoną z przekonaniem, że Bóg, choć w pewnym aspekcie niezmienny, nie może być realnie „poruszony” dziejami świata. W niniejszym artykule taką kombinację określiłem jako powiązanie radykalnej transcendencji Boga względem świata w aspekcie metafizyki egzystencjalnej z radykalną immanencją Boga z aspekcie kosmologicznym.

Panenteista łagodzi ów radykalizm boskiej transcendencji metafizycznej i immanencji kosmologicznej, uznając, że Bóg albo nie może (jak u Hartshorne’a), albo z jakiegoś ważnego powodu, np. dla zapewnienia ludziom wolności, nie chce (jak u Życińskiego) kontrolować wszystkiego, co w świecie się dzieje, i że częścią jego doskonałości jest możliwość bycia poruszonym przez sytuacje zachodzące w świecie. Według Życińskiego ta nowa koncepcja filozoficzna musi oprzeć się na całkiem innej podstawie niż metafizyka Arystotelesa, nabudowana na nieaktualnej już fizyce i kosmologii. Trzeba w niej uwzględnić np. współczesną einsteinowską koncepcję

czasu, tezę o skuteczności matematyki w badaniach naukowych i dzisiejsze – inspirowane chrześcijaństwem – rozumienie doskonałości jako związanej przede wszystkim z dziedziną Dobra.

Można w tym upatrywać powrotu do Platona, ale znacznie lepszego obrazu metafizycznych poszukiwań Życińskiego dostarczałaby metafora zbierania okruszków prawdy zarówno z koncepcji dawnych, jak i nowych, także z teizmu klasycznego, w celu sformułowania jak najbardziej adekwatnej filozoficznej koncepcji Boga, zgodnej przede wszystkim ze współczesną wiedzą naukową, ale przy okazji zgodną także z intuicjami religijnymi zaczerpniętymi z Biblii. Życiński wyraźnie podkreśla, że:

poważnym błędem metodologicznym byłoby kategoryczne wiązanie się z jedną z dyskutujących stron. Praktycznym następstwem takiego podejścia u przedstawicieli teizmu klasycznego jest podtrzymywanie Tomaszowej koncepcji doskonałości czy prostoty Boga, mimo iż nie przedstawia ona obecnie żadnych wartości eksplanatywnych. Przeciwnym nieporozumieniem jest podnoszenie wypowiedzi Whiteheada czy Hartshorne’a do rangi ostatecznego kryterium prawdy.

(Życiński, 1992a, s. 210–211)

I jeszcze jedna uwaga na koniec. Jacek Wojtysiak podkreśla, że właściwą perspektywą dla sformułowania poprawnej koncepcji Boga jest perspektywa ontologiczna, w której podstawowy kontrast stanowi opozycja byt–nicość. Jego zdaniem z tego kontrastu można logicznie wywnioskować tezę o egzystencjalnej przygodności bytu, o konieczności istnienia Boga, który stworzył świat i utrzymuje go w istnieniu oraz o atrybutach Stwórcy. Warto jednak zwrócić uwagę, że wśród filozofów akceptujących przekonanie o wyróżnionej pozycji perspektywy ontologicznej nie ma zgodności w sprawie poprawności takiego wnioskowania. Przypomnę, że choćby Parmenides, odkrywca perspektywy byt–nicość, wyciągał z niej inne wnioski niż Wojtysiak, i że nawet wśród klasycznych teistów istnieje wątpliwość np. w sprawie wspomnianego przez Życińskiego boskiego atrybutu prostoty. Większość boskich atrybutów, może z wyjątkiem wszechmocy (w sensie tomistycznym), „wydedukowana” jest przy użyciu przesłanek pochodzących z obszaru dominującej w danym czasie matematyki, fizyki, kosmologii, etyki czy organizacji życia społecznego. Ta obserwacja nie pociąga za sobą żadnego relatywizmu: Bóg – jeśli istnieje – ma określoną naturę, ale domniemanie, że 750 lat temu przy użyciu wówczas dostępnej wiedzy można było

tę naturę ostatecznie i precyzyjnie określić i że nowsze próby jej określenia są niewiele warte, jest przejawem epistemicznej nieostrożności.

## Bibliografia

- Buckareff, A., Nagasawa, Y. (red.) (2016). *Alternative Concepts of God: Essays on the Metaphysics of the Divine*. Oxford: OUP.
- Culp, J. (2020). Panentheism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/panentheism/> (3.10.2021).
- Drozdowicz, Z. (2020). Kontrowersje wokół deizmu. *Humaniora*, 2 (30), 13–22.
- Freddoso, A.J. (2019). Powszechne współdziałanie Boga z przyczynami wtórnymi – trudności i perspektywy. Tłum. R. Koszkało. W: P. Gutowski, M. Iwanicki (red.), *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w anglosaskiej filozofii analitycznej* (s. 655–683). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Gutowski, P. (2013). Józefa Życińskiego koncepcja relacji między nauką a religią. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 22 (1), 15–30.
- Gutowski, P. (2016). *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątplenia w religii*. Kraków: Dominikańskie Studium Filozofii i Teologii.
- Gutowski, P. (2020). Alfred North Whitehead i jego metafizyka oraz filozofia cywilizacji. W: A.N. Whitehead, *Przygody idei* (s. IX–XLVIII). Tłum. M. Piwowarczyk. Warszawa: PWN.
- Harsthorne, Ch. (1948). *Divine Relativity, A Social Conception of God*. New Haven: Yale University Press.
- Harsthorne, Ch. (1970). *Creative Synthesis and Philosophic Method*. London: SCM Press.
- Harsthorne, Ch. (1984). *Omnipotence and Other Theological Mistakes*. Albany: SUNY.
- Judycki, S. (2009). Filozofia i chrystologia. *Analiza i Egzystencja*, 10, 7–32.
- Mander, W. (2020). Pantheism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/entries/pantheism/> (3.10.2021).
- św. Tomasz z Akwinu (1999). *Traktat o Bogu. Summa teologii. Kwestie 1–26*. Tłum. G. Kurylewicz, Z. Nerczuk, M. Olszewski. Kraków: Znak.
- Whitehead, A.N. (1978). *Process and Reality*. New York: The Free Press.

- Wojtysiak, J. (2012). Panenteizm. W związku z poglądami Józefa Życińskiego, Charlesa Hartshorne'a i innych przedstawicieli „zwrotu panenteistycznego”. *Roczniki Filozoficzne*, 60 (4), 313–337.
- Zagzebski, L. (2013). *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. Milwaukee: Marquette University Press.
- Życiński, J. (1985). *Teizm i filozofia analityczna*, t. 1. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (1988). *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (1990). *Trzy kultury*. Poznań: W drodze.
- Życiński, J. (1992a). *Bóg Abrahama i Whiteheada*. Tarnów: Biblos.
- Życiński, J. (1992b). *Ułaskawianie natury*. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (1993). *Język i metoda*. Kraków: Znak.
- Życiński, J. (2000). *Inspiracje chrześcijańskie w powstawaniu nauki nowożytnej*. Lublin: RW KUL.
- Życiński, J. (2002). *Bóg i ewolucja*. Lublin: TN KUL.
- Życiński, J. (2006). The Rationality Field and the Laws of Nature. W: S. Wszolek, R. Janusz (red.). *Wyzwania racjonalności* (s. 87–101). Kraków: WAM.
- Życiński, J. (2009). *Wszechświat emergentny. Bóg w ewolucji przyrody*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Życiński, J. (2010). Jak rozumieć matematyczność przyrody? W: M. Heller, J. Życiński (red.), *Matematyczność przyrody* (s. 19–35). Kraków: Petrus.
- Życiński, J. (2011a). *Bóg i stworzenie. Zarys teorii ewolucji*. Lublin: Gaudium.
- Życiński, J. (2011b). *Bóg postmodernistów*. Lublin: RW KUL.
- Życiński, J. (2011c). *Świat matematyki i jej materialnych cieni*. Kraków: Copernicus Center Press.
- Życiński, J. (2014). *Transcendencja i naturalizm*. Kraków: Copernicus Center Press.

#### Nota o autorze

Piotr Gutowski – prof. dr hab., kierownik Katedry Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej KUL. Zajmuje się zagadnieniami z zakresu historii metafizyki, antropologii filozoficznej i filozofii religii w nurtach współczesnej filozofii amerykańskiej i brytyjskiej: filozofii procesu, pragmatyzmu i filozofii analitycznej. Autor m.in. książek dostępnych darmowo w Internecie: *Filozofia procesu i jej*

*metafilozofia. Studium metafizyki Ch. Hartshorne'a* (1995); *Między monizmem a pluralizmem. Studium genezy i podstaw filozofii Johna Deweya* (2002); *Nauka, filozofia i życie. U podstaw myśli Williama Jamesa* (2011); antologii przygotowanej z T. Szubką *Filozofia brytyjska u schyłku XX wieku* (1998); antologii przygotowanej z M. Iwanickim *Teizm, ateizm i religia. Najnowsze spory w filozofii analitycznej* (2019); książki dostępnej jedynie w wersji drukowanej *Stare i nowe. Esej o roli jednostkowych podmiotów, zmiany i wątplenia w religii* (2016).

Address for correspondence: Catholic University of Lublin, Institute of Philosophy, Aleje Racławickie 14, 20-950 Lublin, Poland. E-mail: gutowski@kul.pl.

#### Cytowanie

Gutowski, P. (2022). Panenteizm a teizm klasyczny. Uwagi na kanwie Jacka Wojtysiaka krytyki stanowiska Józefa Życińskiego. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 49–69. DOI: 10.18276/aie.2022.57-03.



---

## ARTYKUŁY

---

MARIUSZ WOJEWODA

ORCID: 0000-0003-0732-7500

Uniwersytet Śląski w Katowicach

e-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl

### Autointerpretacja osoby i problem „mocnego wartościowania” w filozofii Charlesa Taylora

Słowa kluczowe: autointerpretacja, „mocne wartościowanie”, osoba, rozmowa, uznanie, Charles Taylor

Keywords: self-interpretation, “strong evaluation”, person, conversation, recognition, Charles Taylor

#### Self-interpretation of person and the problem of “strong evaluation” in the philosophy of Charles Taylor

##### Abstract

This article aims to analyse the issue of self-interpretation concerning the person and the formula of “strong valuing” in Charles Taylor’s conception. The cognition of one’s own “self” takes place in the context of discovering and realizing the values inscribed in cultural tradition, language, and the meanings associated with it. In the thought of the Canadian philosopher, one can point to the relation between the structure of the world of values and the concept of person. On the one hand, thanks to values, a person interprets the meaning of his actions; on the other hand, values define a “community of meanings”; they allow for a dialogue between persons. The social recognition of values such as the dignity of the human person and respect for the other makes it possible to create rules for understanding. From the recognition of these values, we can also identify the causes of misunderstanding and articulate the difference of individual attitudes and views to the narratives dominating the cultural message. A person’s sensitivity to the world of values is

mediated through cultural expression and conversation about moral attitudes and behaviours. Taylor's concept is an interesting attempt to combine reflections from value theory, philosophy of man, and philosophy of culture.

Rozmowa nie jest w pierwszym rzędzie polemicznym dyskursem. [...] Rozmowa nie jest też mówieniem obok siebie. Z rozmowy wyłania się raczej wspólny aspekt tego, o czym mowa. [...] Rozmowa całkowicie przekształca oba poglądy. Udana rozmowa polega na tym, że nie można w niej powrócić do wyjściowej kontrowersji. Dopiero taka wspólnota, która tak bardzo jest wspólna, że nie istnieje już mój, ani twój pogląd, lecz tylko wspólna wykładnia świata, umożliwia społeczną etykę i solidarność.

(Gadamer, 2003, s. 10)

## Wprowadzenie

Kanadyjski filozof Charles Taylor jest jednym z bardziej znanych i liczących się współczesnych filozofów. Zazwyczaj omawia się jego myśl z pozycji filozofii religii, filozofii polityki lub jako współczesną interpretację myśli chrześcijańskiej. Autor artykułu stawia sobie za cel ukazanie aksjologii zaproponowanej przez kanadyjskiego myśliciela ze szczególnym zwróceniem uwagi na problematykę autointerpretacji osoby i „mocnego wartościowania”. Ten aspekt filozofii autora *Sources of the Self* jest rzadziej komentowany, jest to jednak ważne stanowisko, gdy chodzi o współczesną debatę na temat rozumienia roli wartości w procesie samorozumienia osoby, zaangażowania społecznego i budowania relacji międzyludzkich. Dla Taylora autointerpretacja stanowi zasadniczy sposób na poznanie siebie. Składa się na nią rozumienie relacji osoby do świata wartości i kultury oraz analiza znaczenia pojęć do oceny trafności procesu rozumienia siebie.

W kontekście sporu o istnienie wartości Taylor przyjmuje stanowisko relacjonizmu aksjologicznego (umiarkowana wersja obiektywizmu). W tym ujęciu wartości są relacjami wpisanymi w strukturę języka i kultury i stanowią ważny element w dialogu między osobami, który umożliwia porozumienie. Autointerpretacje osób dokonują się przez hermeneutyczne pośredniczenie w narracjach kulturowych związanych z określoną tradycją.

### Czym jest „mocne wartościowanie”?

Do terminu „mocne wartościowanie” (*strong evaluation*) Taylor odwołał się po raz pierwszy w artykule *Responsibility for Self* z 1976 roku. Artykuł ten został poprawiony przez autora i ponownie opublikowany w 1985 roku w zbiorze *Philosophical Papers* pod tytułem *What is Human Agency?* Kanadyjski filozof korzystał z określenia „mocne wartościowanie” także w następnych pracach, również w niedawno wydanej *The Language Animal* (Taylor, 2016, s. 63, s. 192). „Mocne wartościowanie” dotyczy określenia aksjologicznej podstawy, na której podmiot dokonuje rozróżnień między poziomami wartości, a następnie wybiera określone formy zaangażowania w ich realizację (Taylor, 1985, s. 3). Koncepcja „mocnego wartościowania” odgrywa ważną rolę w etyce, antropologii filozoficznej i filozofii kultury. Kojarzenie tego terminu tylko z „wartościowaniem” lub „ocenianiem” zbyt zawęży jego znaczenie. Kanadyjski filozof zdawał sobie sprawę z trudności wynikających z użycia terminu „mocne wartościowanie”, ale nie zaproponował innego (Taylor, 1985, s. 28–29).

Taylor przyjmował realistyczne stanowisko w poglądzie na wartości. Zakładał, że istnieją one niezależnie od podmiotu dokonującego wartościowania. Przez interpretatorów stanowisko to jest określane mianem realizmu aksjologiczno-kulturowego (Laitinen, 2002, s. 255–257). Wartości nie są tutaj traktowane jako obiekty idealne w typie Platońskich idei, ale aksjologiczne i kulturowe tło wartościowań dokonywanych przez podmiot. „Mocne wartościowanie” określa transcendentalne warunki pozwalające na odróżnianie wartości na różnych poziomach ontycznych; to rodzaj intuicyjnej oczywistości, zakorzeniony w tradycji kulturowej (Smith, 2002b, s. 33).

Formułę „mocnego wartościowania” można rozpatrywać na trzech poziomach: krytycznym, antropologicznym i językowym.

Kanadyjski filozof krytycznie odnosił się do naturalizmu aksjologicznego. Dla naturalisty wartości stanowią następstwo biologicznych i społecznych reakcji podmiotu na warunki życia, w jakich funkcjonuje. W tym ujęciu struktura wartości jest konwencją kulturową, zbiorem jednostkowych i społecznych preferencji moralnych, estetycznych i światopoglądowych. Taylor nie zgadza się z takim poglądem. Według niego ludzkiej zdolności do „mocnego wartościowania” nie da się wyprowadzić z podstaw biologicznej struktury życia i związanego z nią redukcjonizmu. Złożonego świata wartości nie należy umieszczać na jednym poziomie ontycznym. Na „niższym”

poziomie wartości łączymy z potrzebami uwarunkowanymi biologicznie lub społecznie, na „wyższym” – wartości należy wiązać z możliwością wyboru różnych strategii życia i działania. Formalnie autointerpretacja jest możliwa, gdy zakładamy istnienie różnicy między tymi poziomami. Wybór między „lepszym” lub „gorszym” wariantem życia dokonuje się przy użyciu kryterium „mocnego wartościowania” (Smith, 2002a, s. 59–60).

Krytyczna analiza naturalizmu aksjologicznego doprowadziła Taylora do poszukiwania transcendentalnej zdolności dokonywania wyborów między wartościami. Jego argumentacja wpisuje się w szerokie stanowisko antynaturalistyczne i sprzeciwia się tezie, że rozstrzygnięcia nauk przyrodniczych trafnie wyjaśniają istotę ludzkich wyborów moralnych (Nowak, 2008, s. 166). Wprawdzie kanadyjski filozof sugerował istnienie podziału na wartości znajdujące się w układzie „wyżej”/„niżej”, ale nie podjął problematyki hierarchii wartości. Stanowiła ona dla niego przejaw skrajnego obiektywizmu aksjologicznego. Taylor uznawał, że wartości są częścią kultury, historii i języka, dlatego nie zgadzał się z tezą o ahistorycznym i ponadkulturowym istnieniu wartości. Niemniej jednak wątek różnicowania wartości ze względu na kryterium „wyżej”/„niżej” to ważny aspekt w aksjologii zaproponowanej przez autora *What is Human Agency?* Odróżnienie to stanowi rozwinięcie problematyki tego, co podmiot uznaje za właściwe rozwiązanie w ramach przyjętej przez siebie strategii poszukiwania najlepszego objaśnienia własnej sytuacji życiowej i dokonania najlepszego wyboru.

Formuła „mocnego wartościowania” jest oparta na koncepcji człowieka rozumianego jako autonomiczny podmiot własnych decyzji moralnych. Człowiek jest istotą autointerpretującą siebie w tym sensie, w jakim reflektuje nad dokonanymi przez siebie wyborami wartości i wynikającymi z tego wyboru sposobami zaangażowania. Wewnętrzna struktura życia osobowego pozwala na odróżnienie wartościowania „słabego” od „mocnego”. „Słabe” wartościowanie dotyczy momentu, w którym podmiot wybiera pomiędzy równoważnymi wartościami lub równoważnymi nośnikami wartości. „Mocne” związane jest z wyborem między wartościami z różnych poziomów, np. gdy podmiot ocenia własną wcześniejszą decyzję i dochodzi do wniosku, że jego zaangażowanie w realizację wartości z jednego poziomu (np. przyjemności lub korzyści) jest błędne w stosunku do wartości, którą uznaje za wyższą (np. zdrowia).

Taylor uznał, że zdolność do dokonywania „mocnych” rozróżnień aksjologicznych jest wpisana w nasze bycie osobą. Używał terminu „ontologia”,

ale jego analizy odnoszą się raczej do antropologii filozoficznej (Taylor, 2003, s. 306). Użycie określenia „wartościowanie” jest w tym wypadku mylące, ponieważ nakierowuje naszą uwagę na ocenę wyboru wartości bądź ocenę działania, a nie na antropologiczną podstawę, która ów wybór umożliwia. Termin „mocne wartościowanie” stanowi rodzaj przedzałożenia dla ludzkich pragnień, celów i przyjętych sposobów zaangażowania.

Owo tło łączące się z „mocnym wartościowaniem” ujawnia się w sytuacjach związanych z użyciem języka, gdy nakierowujemy naszą uwagę na to, co wartościowe, „lepsz” w stosunku do czegoś innego, w obrębie uznawanej przez nas struktury wartości (Taylor, 2016, s. 191). W języku wyraża się ludzka zdolność do dokonywania aksjologicznych rozróżnień, takich jak słuszny/niesłuszny, autentyczny/nieautentyczny, odmiennych od zestawień w typie szkodliwy/pomocny bądź korzystny/niekorzystny. Ponadto „mocne wartościowanie” stanowi część „wspólnoty znaczeń językowych”, czyli tego aspektu rozumienia pojęć, który dzielimy z innymi, np. znaczenie wartości, jaką jest „godność”. Odkrywamy wtedy, że podobnie rozumiemy znaczenie tego terminu, a jednocześnie dostrzegamy potrzebę przestrzegania tej wartości w relacjach międzyludzkich (Taylor, 1985, s. 250). Można mówić o intuicyjnym nakierowaniu uwagi na wartość godności osoby ludzkiej, chociaż możemy mieć problem z określeniem cech, które wiążemy z osobową godnością. Zatem trudność dotyczy nie tylko przyznania osobie praw związanych z godnością, ale także zbioru cech, które z nią identyfikujemy, np. świadomości istnienia, rozumności, zdolności do empatii, umiejętności podejmowania samodzielnych decyzji itp. (Meijer, 2018, s. 149–178). W dalszej kolejności rozważymy, czy są to warunki konieczne czy niekonieczne do przyznania jednostce tego rodzaju praw.

Formuła mocnego wartościowania była przedmiotem komentarzy ze strony interpretatorów myśli Taylora. Między innymi Owen Flanagan rozumiał „mocne” i „słabe” wartościowanie jako idealne typy osobowościowe, wskazujące na zdolność podmiotu do dokonywania rozróżnień aksjologicznych. Rozumiał je jako wewnętrzne dyspozycje osób o określonych zdolnościach i zaletach charakteru do stosowania kryteriów „mocnego wartościowania”. Kontrast do nich stanowią te osoby, które preferują „słabe” wartościowanie (Flanagan, 1996, s. 142–146). Tego typu interpretację należy jednak uznać za błędną, dlatego że Taylor powiązał formułę „mocnego wartościowania” z istotą człowieka, a nie z jego osobowościowymi

preferencjami. Nie chodzi o rozważenie tej problematyki z perspektywy analizy aktów woli, ale przesłanek, które ten wybór umożliwiają.

Z kolei Ruth Abbey twierdziła, że jedynie w niektórych sytuacjach ludzie odwołują się do „mocnego wartościowania”, szczególnie w tych, które określają jako ważne dla siebie, w innych natomiast dokonują rozróżnień na podstawie kryteriów „słabego” wartościowania (Abbey, 2000, s. 17–19). Krytycznie wobec tej interpretacji należy uznać, że Taylorowskie „mocne wartościowanie” stanowi stały element ludzkiego „wyposażenia” i „uruchamia” się w każdej sytuacji wyboru, a nie jedynie w sytuacjach wyjątkowych. Aksjologiczne tło nie jest przedmiotem wyboru, ale czymś, co sprawia, że inne wartości nabierają dla nas specyficznego znaczenia i stają się przedmiotem wyboru. Na przykład uznanie wartości szacunku za prymarną wpływa na rozumienie takich wartości jak odpowiedzialność za drugiego człowieka bądź bezinteresowność, gdy troszczymy się o czyjeś dobro, nie oczekując wzajemności.

### „Pragnienia wyższego rzędu” i aksjologia

W przedstawieniu dwupoziomowej struktury wartości Taylor inspirował się pomysłem Harry’ego Frankfurta i używanym przez niego rozróżnieniem na pragnienia „pierwszego” i „drugiego rzędu” (*first order desires and second-order desires*). Zdaniem tego ostatniego pragnienia pierwszego rzędu wskazują na to, że ludzie mają skłonności wynikające z potrzeb uwarunkowanych biologicznie, np. przyjemności, użyteczności, witalności; następnie dobierają odpowiednie nośniki, aby je urzeczywistnić. W trakcie życia zmieniają się nasze pragnienia ze względu na wiek, miejsce zamieszkania, sumę życiowych doświadczeń i powiększającą się wiedzę o świecie. Oprócz pragnień pierwszego rzędu dysponujemy także pragnieniami drugiego rzędu, które wiążą się ze zdolnością podmiotu do dokonywania refleksyjnej samooceny własnych wyborów.

Pragnienie drugiego rzędu ma się albo wtedy, gdy chce się po prostu mieć określone pragnienie, albo wtedy, gdy chce się, by określone pragnienie było naszą wolą.

(Frankfurt, 1997, s. 27)

Akty związane z tymi pragnieniami można określić jako osobowe akty woli. Pragnienia drugiego rzędu są konstytutywnie związane ze światem osób, szczególnie z uczuciami nakierowanymi na treści aksjologiczne, takimi jak przyjaźń, życzliwość i miłość.

Według Taylora odpowiednikiem pragnień drugiego rzędu jest zdolność osoby do dokonywania wyboru między różnymi poziomami wartości. Z tymi zdolnościami związane są akty woli umożliwiające podejmowanie decyzji moralnych, a także tworzenie kryteriów do oceny własnych wyborów i zachowań innych ludzi (Taylor, 1985, s. 47). Niekiedy odróżnienie pragnień pierwszego i drugiego rzędu w perspektywie aksjologicznej jest problematyczne. Pragnienia pierwszego rzędu dotyczą bowiem wartości wiscerogennych, związanych z doznawaniem przyjemności, użytecznością działania, troską o własne zdrowie i życie. Realizacja tych wartości wpisana jest w potrzeby biologiczne – musimy jeść, pić, spać, odczuwamy także przyjemności z tym związane. Na tym poziomie zachodzi związek między wartościami a elementarnymi potrzebami człowieka.

W przypadku odczuwania pragnień drugiego rzędu ujawniają się konflikty związane z „właściwą” realizacją pragnień pierwszego rzędu. Na przykład, kiedy jedzenie smakujących nam posiłków nie pasuje do przyjętego przez nas stylu życia; dzieje się tak w sytuacji, gdy chcemy być wegetarianami, a jednocześnie lubimy smak mięsnych posiłków. Wtedy konflikt o podłożu aksjologicznym odczuwamy jako konflikt pragnień. Wprawdzie uświadamiamy sobie możliwość odróżniania wartości dla nas „lepszey” i odczuwamy powinność jej urzeczywistnienia, ale konflikt pragnień pozostaje. W przypadku wyboru postawy wegetariańskiej akceptacja dla wartości „wyższej” nie pociąga za sobą konieczności jej realizacji, chociaż jest ona oczekiwana. W sytuacji, w której wybieramy wartość poznaną jako „wyższą”/ „lepszą”, interpretujemy siebie jako istotę wrażliwą na cierpienie innych istot czujących, a jednocześnie zdolną do zmiany swoich wcześniejszych preferencji aksjologicznych (Abbey, 2000, s. 23–24). Możliwość ta wynika z podmiotowej autointerpretacji zorientowanej na afirmację wartości życia i minimalizowanie cierpień istot czujących.

Odczucia związane z pragnieniami drugiego rzędu mogą kolidować ze sobą, możemy się oszukiwać, doświadczać rozterek związanych z orientacją na różne wartości, w równym stopniu dla nas ważne. Na przykład, gdy afirmacja dobra wspólnego wymaga od nas mówienia nieprawdy bądź części prawdy; przy założeniu, że wartość prawdomówności jest dla nas ważna.

Doświadczenia tego typu można interpretować jako źródło dyskomfortu w momencie podejmowania trudnych decyzji bądź podstawę napięć w relacjach z innymi ludźmi. Zrównanie wartości z poziomem pragnień drugiego rzędu sprawiłoby, że utracilibyśmy zdolność do dokonywania wyborów, gdy musimy określić daną wartość jako „lepszą” od innych. Wartości poznajemy w tego rodzaju relacjach.

Frankfurt koncentrował się na analizie celów ludzkiego działania, natomiast Taylor badał wartości w odniesieniu do pragnień. Interesowała go analiza działania, motywów, uczuć i aprobowanych przez podmiot stylów życia. Podmiotowe nastawienie na świat wartości może wynikać z: 1) indywidualnej orientacji aksjologicznej osoby; 2) zewnętrznych wobec podmiotu kryteriów społecznych i związanych z nimi praktyk; 3) struktury wartości wpisanych w kulturę, w której podmiot uczestniczy. To ostatnie rozwiązanie jest najtrafniejsze (Taylor, 2001c, s. 63).

Krytycznie należy stwierdzić, że Taylor nie odróżniał wyraźnie wartości moralnych od innego rodzaju wartości, np. estetycznych lub kulturowych. W tym sensie zaproponowana przez niego koncepcja „mocnego wartościowania” prowadzi do możliwie „najlepszego” wyjaśnienia podstaw moralności i zaangażowania w realizację wartości, ale nie rozwiązuje problemu ontycznego statusu wartości. Arto Laitinen, chcąc uzupełnić ten wątek, zaproponował zastąpić formułę „mocnego wartościowania” inną, czyli „mocnym wartościowaniem bez ontologicznych źródeł” (*strong evaluation without sources*), i uzupełnić ją o kryteria pozwalające na rozstrzyganie sporów moralnych (Laitinen, 2003, s. 23–24). Tego rodzaju podejście zmienia jednak intencje samego Taylora, który nie koncentrował się na rozwiązywaniu konkretnych konfliktów moralnych, ale na aksjologii osoby ludzkiej i opisie kulturowo-ekspresyjnych podstaw wartościowania (Taylor, 1985, s. 15–16).

Taylor wyróżnił dwie wartości – szacunek dla drugiego człowieka oraz godność osoby ludzkiej. Ta pierwsza, czyli szacunek, oznacza wartość, którą przypisujemy sobie i innym, ale także wskazuje na wartość uznania (*recognition*) dla przyjętej przez podmiot orientacji aksjologicznej (Taylor, 2001c, s. 31). Akceptacja dotyczy samej osoby oraz uznania dla dokonywanych przez nią wyborów moralnych. Godność zaś oznacza uznanie okazane osobie w przestrzeni publicznej. Te dwie wartości wyznaczają „ramy pojęciowe” służące do oceny sposobów realizacji innych wartości. Wnioskujemy, że zachodzi związek między ramami pojęciowymi „mocnego

wartościowania” a uznaniem dla różnorodności podmiotowych form autointerpretacji. Szacunek i powiązana z nim godność stanowią podstawę dla relacji międzyludzkich. Bez tych wartości trudno byłoby nam wyobrazić sobie funkcjonowanie współczesnych społeczeństw demokratycznych.

Rozumienie wartości polega na ich przypomnieniu, a w dalszym etapie na nadaniu im zrozumiałego znaczenia. Na przykład, afirmując wartość wiedzy, podmiot może wybrać zawód nauczyciela, terapeuty, naukowca. Zaangażowanie w realizację wartości wiedzy wymaga od nas urzeczywistniania takich wartości, jak: pracowitość, cierpliwość, sumienność, otwartość. To prowadzi do ukształtowania osobowych kompetencji aksjologiczno-moralnych (*exercise-concept*). Dzięki nim podmiot może panować nad swoimi emocjami, kształtem swojego życia, nadawać znaczenie swoim wyborom. Wynika to z ćwiczeń w podejmowaniu trudnych i odpowiedzialnych decyzji (Taylor, 1985, s. 213). Można także dokonać korekty indywidualnego planu autointerpretacji, chociaż wymaga to odwagi i pracy nad sobą. To, kim jesteśmy, zależy od zrozumienia relacyjnych odniesień, w których funkcjonujemy (Laitinen, 2003, s. 169–170; Smith, 2002a, s. 89–90). Podstawowy wymiar refleksji Taylora jest w istocie hermeneutyką wartości i „etycznego modelu życia”, umieszczającego jednostkowe wybory moralne w kontekście narracji kulturowych.

Należy jednak zwrócić uwagę na problem pojawiający się w momencie łączenia wartości z pragnieniami. Użycie terminu „pragnienie” w odniesieniu do ruchu woli skierowanej na wartości wskazuje na powiązanie pragnień „pierwszego” i „drugiego” rzędu. W wielu sytuacjach pragnienie drugiego rzędu (np. miłości) łączy się z pragnieniami pierwszego rzędu (np. przyjemności wynikającej z bliskości przebywania z drugą osobą). W innych sytuacjach mogą być one ze sobą skonfliktowane, np. gdy pragniemy realizować wartość wolności, a jednocześnie nie chcemy utracić tych dóbr, które gwarantują bezpieczne funkcjonowanie w organizacji zmuszającej pracowników do podporządkowania się regułom życia instytucjonalnego. W takich sytuacjach podmiot musi dokonać wyboru między wartościami, chociaż obie z nich, czyli wolność i stabilność, stanowią równoważny przedmiot jego pragnień. Użycie terminu „pragnienie” stwarza problem rzeczywistego ich odróżnienia na poziomie urzeczywistnienia wartości przypisanych pragnieniom. Wyróżnienie dwóch poziomów pragnień nie prowadzi jednak do teorii dwóch jaźni (Taylor, 1985, s. 118–119). Problem niespójności pragnień w kontekście

aksjologii miała rozwiązać integralna koncepcja osoby, w której zakłada się jedność pragnień, stanów afektywno-wolicjonalnych i intelektualnych.

## Aksjologia osoby i autointerpretacja

Problem osoby w filozofii możemy analizować w aspekcie opisowym, gdy chcemy: zwrócić uwagę na unikatowy charakter ludzkiego istnienia, wyrazić jednostkowy wymiar doświadczeń, zwrócić uwagę na konstytutywne elementy określające człowieka. W sensie normatywnym odwołujemy się do koncepcji osoby, gdy wskazujemy, że człowiek ma być traktowany zawsze jako cel, a nie środek prowadzący do celu (imperatyw Immanuela Kanta). Taylor analizował zagadnienie osoby na poziomie opisowym i normatywnym. W tym drugim sensie interesowała go nie tyle problematyka oceny postępowania, ile to, jakim człowiekiem warto być w sensie realizacji postulatu spełnionego życia. Zrozumienie fenomenu bycia osobą jest wkomponowane w kontekst kulturowy i aksjologiczny. W koncepcji Taylora w procesie autointerpretacji istotną rolę odgrywają trzy elementy: 1) usytuowanie siebie w relacji do innych osób; 2) afektywno-wolicjonalne nastawienie na świat wartości; 3) artykulacje wpisujące biografie jednostek w sensotwórcze narracje kulturowe (Note, Merus, 2009, s. 139).

Taylor zakładał, że zdolność do dokonywania „mocnych wartościowań” jest charakterystyczna dla osoby ludzkiej. Jej wewnętrzne doświadczenia odsłaniają przed nami „sytuację ludzką”.

Osoba to taka istota, która ma świadomość samej siebie, dysponuje pojęciem przyszłości i przeszłości, ceni wartości, dokonuje wyborów, krótko mówiąc – może planować swoje życie. Osobą może być tylko istota, która jest do tego zdolna, chociaż w praktyce zdolność tę może utracić. [...] Osoba musi być istotą, która ma własny pogląd na świat. Plany życiowe, wybory, samoświadomość muszą być własnościami, które można o niej orzec jak o istocie będącej ich źródłem. Osoba to także istota, do której można się zwracać i która może udzielać odpowiedzi.

(Taylor, 2001a, s. 401)

Poszukujemy odpowiedzi na dwa ważne pytania: a) w jaki sposób można wyjaśnić specyficzne ludzkie zachowania osoby?; b) na czym opiera się społeczne uznanie dla podmiotowych form autointerpretacji?

Niejako w odpowiedzi na te pytania Taylor analizował dwie filozoficzne koncepcje osoby – postkartezjańską i postlockowską. W pierwszym przypadku osoba jest świadoma swojego działania, jest substancjalnie odmienna od swojego otoczenia – koncepcja „podmiotu oderwanego”. W drugim przypadku osobą stajemy się przez oddziaływanie środowiskowe innych osób i rzeczy na umysł ludzki – koncepcja „podmiotu punktowego” (Taylor, 2001c, s. 269–331). Koncepcje te powstały w określonym kontekście historycznym, wpłynęły także na współczesne sposoby autointerpretacji. Model „kartezjański” wskazuje na wyjątkowość podmiotu, człowiek jako istota świadoma siebie jest różny od zwierząt i przedmiotów świata materialnego. Model „lockowski” uznaje rozwój świadomości podmiotu za wynik oddziaływania bodźców zmysłowych, autorefleksja pozwala podmiotowi na uzyskanie świadomości samego siebie. W ujęciu postkartezjańskim uznaje się, że tożsamość podmiotu jest elementem niezmiennym, natomiast w postlockowskim osobowa tożsamość zmienia się w czasie i zależy od czynników zewnętrznych (Parfit, 2001, s. 65–91). W przypadku obu tych poglądów umysł decyduje o byciu osobą, z tym że według Kartezjusza dokonuje się to na początku ludzkiego życia, a według Locke’a w jego trakcie. Taylor omówił wnikliwie oba modele. Dostrzegał, że u ich podstawy znajduje się radykalny „zwrot ku wnętrzu” i autointerpretacji, wtedy też wyrażamy siebie z pozycji pierwszej osoby. Uznał, że rozważanie problemu osoby poza kontekstem interpretacji jest bezzasadne, bycie osobą jest czytelne jedynie w procesie samorozumienia i zaangażowania (Taylor, 2001c, s. 66).

Kanadyjski filozof inspiracji dla początków idei poznania siebie przez autointerpretację szukał w filozofii wczesnego średniowiecza (św. Augustyn). Dystansował się wobec Kartezjańskiej koncepcji „ja niezaangażowanego” (*disengaged self*), oderwanego od swoich uczuć, a także wobec Lockowskiej koncepcji „ja” punktowego (*punctual self*), z której wynika, że tożsamość podmiotu zmienia się w czasie. Przyjmował Augustiańską formułę „ja” zaangażowanego, nastawionego na poznanie swojego „duchowego wnętrza”, a jednocześnie zaangażowanego w realizację wartości oraz życie wspólnotowe (Taylor, 2001c, s. 240–268). Do poglądów zapożyczonych od Augustyna Taylor wprowadził wątek kultury ekspresji. Wynika z niej, że indywidualne interpretacje uczuć są zapośredniczone w narracjach opartych na rozmowie z innymi osobami oraz narracjach historycznych i kulturowych kształtujących nasz obraz świata. Z tekstów kultury czerpiemy pojęcia i towarzyszące im znaczenia do opisu własnych stanów emocjonalnych.

Kolejną istotną cechą osoby jest umiejętność planowania i działania zgodnie z tymi planami i realizacji celów. Świadomość celu jest wkomponowana w formułę „mocnego wartościowania”. Wewnętrzne cechy osoby stanowią konsekwencję wyboru wartości konstytutywnych i partykularnych oraz rozwoju dóbr wewnętrznych, inaczej zalet moralnych (Taylor, 2001b, s. 409). Autointerpretacja osoby zależy od interpretacji wartości stanowiących część „duchowego” wyposażenia kultury. Używamy tutaj terminu „duch” w kontekście kulturowym, a nie religijnym. Taylor jako znawca filozofii niemieckiej (Hegel, filozofia hermeneutyczna) traktował nauki o kulturze jako nauki o duchu (*Geisteswissenschaften*). Hermeneutyczną naukę o duchu łączył z kulturą ekspresji skupioną na analizie wątku romantycznego zapisanego w tradycji romantycznej i współczesnej. Tradycja kulturowa dostarcza jednostce klucza interpretacyjnego do rozumienia siebie i kryterium właściwego postępowania, aby dokonać wyboru między tym, co dla nas „lepsze”/„bardziej wartościowe”, i odrzucić to, co „gorsze”/„mniej wartościowe” (Smith, 2002a, s. 74). Na przykład, gdy wartość zdrowia i zdrowego stylu życia wiążemy z samodyscypliną. Idąc dalej za tym przykładem – możemy wiedzieć, że objadanie się nie jest dla nas dobre, ale i tak się objadać. Co więcej, zazwyczaj wiemy, że objadanie się nie staje się „dobre” nawet wtedy, gdyby okazało się, że istnieje lekarstwo, które zabezpiecza nas przed otyłością. Zaprzecza to przekonaniu wywodzącemu się z tradycji antycznej, ale akceptowanemu także w kulturze współczesnej, że należy żyć z umiarem i panować nad sobą (Taylor, 1995, s. 34). Sens normatywny tego uznania oznacza, że wybieramy rozwiązania trudniejsze, wymagające samoograniczenia, nawet wtedy, gdy nie jest to dla nas przyjemne i oznacza dystans wobec odczuwanych potrzeb.

„Mocne wartościowanie” jest otwarte na „artykulacje w szerokim znaczeniu”. Należy je odróżnić od „artykulacji w wąskim znaczeniu”. „Wąskie wartościowanie” dotyczy określonych opcji wyboru, np. gdy rozważamy, jaki wybrać profil kształcenia. Gdy bierzemy pod uwagę „głębsze” intencje, wtedy dodajemy do swoich decyzji wzniosłe motywacje. Możemy stwierdzić, że dzięki wybranemu profilowi wykształcenia zrealizujemy siebie albo wypełnimy jakieś ważne zadania społeczne. Nie opieramy się wówczas na chłodnej kalkulacji, ale odwołujemy do takich wartości jak samospełnienie, działanie na rzecz dobra wspólnego, patriotyzm itp. (Abbey, 2000, s. 45–46). Artykulacje dotyczące namysłu nad sensownością wyboru bazują na języku „głębszych” motywacji, są też nastawione na szerszy zasięg oddziaływania.

Wewnętrzny charakter tych pragnień opiera się na zadaniu rozwoju osoby, odkrywaniu powiązań między wartościami i nabywaniu nowych kompetencji aksjologiczno-moralnych. „Głębokość” odnosi nas do poczucia godności, osobistego zaangażowania, a także umiejętności trafnego podejmowania decyzji (Taylor, 1995, s. 25–26). Taylor nie zaproponował jednak zbioru powinności moralnych, które mogłyby stanowić praktyczną wskazówkę, jak to uczynić. To istotny mankament jego koncepcji. Wartości stanowią element tożsamości biograficznej jednostki. Należy wziąć pod uwagę także te wymiary tożsamości, które wynikają z realizacji ról społecznych.

Można krytycznie ocenić, że kanadyjski filozof nie odróżnił precyzyjnie różnych wymiarów samoidentyfikacji. W jego koncepcji osoby nakładają się na siebie różne horyzonty znaczeń tożsamościowych – biograficzny, kulturowy i społeczny, co sprawia, że trudno tu odnaleźć wspólne tło „mocnego wartościowania”. Społeczna akceptacja osoby oznacza uznanie przejętego przez nią modelu interpretacji siebie. W związku z tym należy się przyjrzeć różnicy między indywidualnymi orientacjami aksjologicznymi a koniecznością uznania uniwersalnego wymiaru „mocnego wartościowania” (Taylor, 1985, s. 228–229).

### „Mocne wartościowanie” i polityka uznania

Autointerpretacja osoby nie dokonuje się w izolacji, gdyż język do nazywania tego, co sensowne, wymaga odniesień i inspiracji. Poznanie siebie jest nieustającą rozmową z innymi oraz „cichym” dialogiem z sobą samym. Taylor, aby pogodzić to, co uniwersalne, z tym, co partykularne, bazuje na postulatcie szacunku dla różnorodności (*respect for multiplicity*) i formule polityki uznania (*politics of recognition*). Chcąc zrealizować postulat spełnionego życia, potrzebujemy uznania praw jednostki do jej odrębności ze strony innych osób i instytucji życia publicznego. Wartość szacunku odnosi nas do wcześniej opisanego wymiaru uznania praw osoby oraz do modelu afirmującego różnorodność orientacji aksjologicznych (Taylor, 1992, s. 22).

„Polityka uznania” w sensie formalnym wymaga: 1) koncepcji osoby nastawionej na autointerpretację, pozostającej w dialogu z innymi osobami; 2) określenia form zaangażowania i związanych z nimi praktyk; 3) sensotwórczych narracji wynikających z kultury „ducha”, pozwalających na językowe określenie tego, na czym polega wewnętrzny rozwój; 4) kontekstu

„mocnego wartościowania”; 5) wartości szacunku dla różnorodności jednostkowych sposobów samorealizacji; 6) określenia granic odrębności osób i ich sposobów postępowania wobec społecznych standardów życia; 7) „zasłony różnorodności”, dzięki której żaden z podmiotów społecznych lub politycznych nie będzie przypisywał sobie prawa do wymuszania aprobaty dla przyjętego przez siebie ładu aksjologicznego.

Taylor chciał pogodzić uznanie dla odrębności indywidualnych orientacji na wartości z formułą aksjologicznej „wspólnoty znaczeń”. Uznał, że rozmowa na temat wartości jest możliwa przy założeniu, że dla interlokutorów zakłada się istnienie zbioru wspólnego w sensie aksjologicznym. Inaczej w rozmowie mamy do czynienia z wymianą odmiennych poglądów, ale bez efektu porozumienia. Dążenie do sformułowania wspólnego horyzontu znaczeń stwarza jednak określone niebezpieczeństwa. Wynikają one m.in. z dwóch powodów: 1) barier komunikacyjnych – kiedy odkrywamy, że wprawdzie mówimy o tych samych wartościach, ale rozumiemy je inaczej; 2) naruszania praw osoby do indywidualnego rozumienia wartości w imię artikulacji większościowej. Dzieje się tak wtedy, gdy któryś z modeli rozumienia wartości zostaje uprzywilejowany w przestrzeni publicznej.

Praktyki autointerpretacyjne kształtują się w obszarze kultury uznania bądź kultury wykluczania wobec tych, którzy nie pasują do przyjętego modelu życia. Nie wszystkie formy samorealizacji są możliwe do zaakceptowania, szczególnie te, które naruszają godność innych ludzi bądź niszczą dobro publiczne. Nie możemy mieć jednak pewności, że indywidualne rozumienie wartości jest zrozumiałe w kontekście społecznym. Jednostki mogą formułować nierealistyczne oczekiwania, domagając się uznania dla poglądów, które nie znajdują odzwierciedlenia w przekonaniach zbiorowych. To w konsekwencji może prowadzić do braku uznania dla przyjętego przez nas modelu narracji o wartościach. Pojawia się pytanie, czy w sytuacji sporu w przestrzeni publicznej będziemy w stanie docenić wagę porozumienia? Na czym w istocie polega otwartość na różnorodność poglądów, gdy nie pasują one do przyjętego przez nas obrazu świata?

Taylor zgodnie z koncepcją „wspólnoty znaczeń” przyjmuje, że rozmowa osłabia siłę konfliktu, przedstawia uwagę dyskutantów z konfrontacji na poszukiwanie płaszczyzn zbliżenia. Ćwiczenie się w tworzeniu relacji zmierzającej do konsensusu związane jest z wprawą w rozwiązywaniu sytuacji trudnych. Krytycznie można zauważyć, że jakość współczesnych debat publicznych nie potwierdza tezy, że rozmówcy reprezentujący różne

opcje polityczne lub światopoglądowe są zdolni do porozumienia. Niejako w odpowiedzi na to Taylor twierdził, że korekta zachowań mogłaby się dokonać na podstawie uznania uniwersalnych pryncypiów aksjologicznych. Takich jak omówiona wcześniej wartość szacunku dla drugiego człowieka bądź postulat równego dostępu do mediów publicznych. Należy jednak zdawać sobie sprawę z tego, że pragnienie wymuszonej jedności może prowadzić do stworzenia narracji większościowej na temat aprobowanych wartości i wymuszania zgody na ich przestrzeganie na tych, którzy nie chcą ich dobrowolnie przyjąć (Anderson, 1996, s. 18).

Aby zabezpieczyć „wspólnotę znaczeń” przed interpretacją wymuszającą jedność, Taylor odwoływał się do koncepcji „zasłony różnorodności” (*difference-blindness*). Wynika z niej, że żaden z dyskutantów biorących udział w rozmowie nie może zakładać, że przysługują mu prawa większościowe (Taylor, 1992, s. 39–40). Zasadniczo reguła „zasłony różnorodności” dotyczy modelu państwa wielokulturowego i idei federalizmu grup „mniejszościowych”, ale z powodzeniem można ją odnieść do aksjologicznej „wspólnoty znaczeń”. Wspólnota ta nie oznacza zrównania wszystkich narracji, ale wskazuje na jakość komunikacyjną zapisaną w języku wartości, z której wynika nastawienie na to, co łączy rozmówców i umożliwia porozumienie. Spotkanie różnych grup i kultur zakłada w sensie normatywnym, że należy uznać idee prymatu wartości nad regułami politycznymi stojącymi na straży porządku społecznego. Ostatecznie rozmowa może nie przynieść pożądanych rezultatów i zakończyć się spisaniem protokołu odmiennych zdań. Rozbieżność ta nie podważa samej wartości dialogu.

W innym sensie odmowa uznania może wyrządzać krzywdę, stać się formą opresji dla inaczej myślących bądź uwięzienia kogoś w fałszywym, wykrzywionym obrazie „odmieńca”, z którym nie warto podejmować rozmowy. W wartości uznania zawiera się przyzwolenie na autoidentyfikację w ramach zgody na współistnienie odrębnych modeli narracji. Nie chodzi tu zatem jedynie o równoprawność osób, ale równoprawność narracji, z którą się one identyfikują. Żadna z narracji nie powinna odgrywać roli narracji dominującej. Konsekwentnie Taylor stawia „wyżej” wartość szacunku dla osoby niż wartość szacunku dla praw grup mniejszościowych. W momencie, gdyby grupy te naruszały wartość godności osobowej wobec członków własnej społeczności, wtedy prawo państwowe powinno bronić praw konkretnych osób (Taylor, 1992, s. 65). W tym sensie państwo i prawo nie są neutralne aksjologicznie.

Specyficzna „walka o uznanie” stanowi wyraźny aspekt naszych czasów, w których mierzymy się z problem uznania dla jednostkowych i grupowych sposobów autointerpretacji w przestrzeni publicznej. Wartość uznania zawiera w sobie wymiar normatywny, wymaga akceptacji dla tego, że jesteśmy różni, ale jednocześnie uznania uniwersalnej ważności szacunku dla prawa odrębności osób. Pod warunkiem jednak, że model realizacji tej odrębności nie zagraża innym członkom społeczności. Wartość uznania ma w sobie „moc” perswazyjną przy założeniu, że bazujemy na podobnym jej rozumieniu (Laitinen, 2006, s. 50–53). W modelu życia społecznego powinniśmy bronić tego, co ważne dla nas jako odrębnych osób. Jednak aby to uczynić, potrzebujemy wspólnego horyzontu znaczeń. W ramach tej wspólnoty bierzemy pod uwagę ekspresję języka symbolicznego, jego aspekty historyczne i dialogiczne. Ekspresywistyczna teoria języka zawiera w sobie uznanie dla wymiany, dialogu i szacunku dla różnych modeli autointerpretacji.

Tworząc realną „przestrzeń” współżycia, jesteśmy „skazani” na rozmowę. Dialog polega na odkrywaniu kontrastów i sprzeczności oraz wypracowaniu pojęć do ich wyjaśniania i translacji. Należy jednak unikać pułapek wymuszanej jednomyślności, zachowując wrażliwość i szacunek dla tego, co nas różni, a niekiedy dzieli. Język, za pomocą którego chcemy zrozumieć wspólny horyzont aksjologiczny, powinien być „czuły” na kontrasty. „Siła” języka wartości polega na jego zdolności przypominania tego, co wynika z przeszłości i odnosi nas do tego, co aktualnie ważne (Taylor, 1992, s. 68–69). Wyrażona w języku wartość uznania sugeruje postawę zaangażowaną, nastawioną na afirmację rozmówcy oraz założonej w rozmowie przestrzeni wspólnej. Afirmacja ta jest oparta na uniwersalnej ważności szacunku okazywanego innej osobie, nawet wtedy, gdy nie podzielamy jej poglądów.

Krytycznie można zauważyć, że wyrażanego przez Taylora optymizmu mówiącego o porozumieniu i usuwaniu nieporozumień nie potwierdza jakość rozmów prowadzonych w przestrzeni publicznej. Obecnie rozmowy toczone w mediach lub za pośrednictwem mediów polegają na przekazywaniu informacji zorientowanych na wywołanie skrajnych emocji, plotkarskiej ciekawości bądź konfliktu aktorów życia publicznego. Wówczas rozmowy z poziomu sporu o pojęcia przechodzą na poziom sporu ideologicznego. Pozostaje uznać koncepcję Taylora za propozycję normatywną, w tym znaczeniu, w jakim powinny wyglądać relacje w sferze komunikacji społecznej.

## Konkluzja

W filozofii Taylora problematyka wartości łączy antropologię filozoficzną z etyką normatywną. Struktura wartości jest wpisana w ludzkie działanie. Opis złożonego charakteru tego działania zakłada znajomość ludzkiej sytuacji i wyborów, których dokonuje człowiek. Z tym też powiązany jest głoszony przez kanadyjskiego filozofa postulat „etycznego rozumienia świata”. Z jednej strony, wybory aksjologiczne związane są z życiem osobowym człowieka i jego wewnętrznym dojrzewaniem, z drugiej strony, wybory te są zapośredniczone w historycznych i kulturowych modelach interpretacji wartości.

Język wartości oznacza coś więcej niż schemat pojęciowy, na którym bazuje, mianowicie odnosi do podmiotu zaangażowanego w działanie. Powiązanie przez Taylora ludzkich pragnień drugiego rzędu ze światem wartości sprawia, że sytuację ludzką widzimy przez pryzmat możliwości i wyboru różnych wariantów spełnionego życia. Wolny człowiek dokonuje wyborów aksjologicznych przy braku pewności, że jego oczekiwania zostaną spełnione. Kryteria oceny sensowności tych wyborów czerpiemy z narracji kulturowo-historycznych, z którymi się identyfikujemy. Tradycja jest specyficznym „miejscem” przechowywania wiedzy o wartościach i sposobach ich urzeczywistniania.

Wyróżniona w artykule formuła „mocnego wartościowania” dotyczy założeń dla dokonywanych przez podmiot wyborów moralnych. Nakierowuje naszą uwagę na „kulturę ducha” jako narracyjne źródło wiedzy o wartościach. Poznanie wartości prowadzi do określonych form zaangażowania w różne formy autointerpretacji i związanych z nimi aktywności społecznych. „Mocne wartościowanie” stanowi rodzaj kulturowego tła dla indywidualnych preferencji aksjologicznych. Osoba poznaje owo tło jako formalny warunek dokonania wolnego wyboru wartości „lepszey” od pozostałych wartości w ramach tej struktury. Ramy pojęciowe „mocnego wartościowania” pozwalają na odróżnienie tego, co godne aprobaty, od tego, co odrzucamy, w co się nie angażujemy. Autointerpretacje sprawiają, że jednostkowe wybory wartości zostają wpisane w szerszy horyzont kulturowo-aksjologiczny. Sami siebie i innych rozumiemy w perspektywie narracyjnej. Indywidualne biografie odczytujemy, odkrywając ich zapośredniczenie w sensotwórczych narracjach wypracowanych w ramach znanych nam tradycji kulturowych.

Wartości stanowią element podstawy komunikacyjnej w rozmowie. Celem rozmowy jest poszukiwanie sposobów na porozumienie bądź usuwanie nieporozumień. Nie musimy się ze sobą zgadzać, jednak aby współistnieć obok siebie, musimy podzielać uznanie dla tych samych wartości, jak godność osoby ludzkiej oraz szacunek dla drugiego człowieka. Podejmując wysiłek dialogu w przestrzeni prywatnej, a tym bardziej publicznej, podejmujemy ryzyko nieporozumienia. Nie mamy jednak pewności, czy osiągniemy porozumienie albo czy rozmowa nie będzie prowadziła do eskalacji konfliktu. „Wspólnota wartości”, o której pisał Taylor, to „czuły”, a jednocześnie „słaby” element komunikacyjny. Bardzo często przegrywa z argumentem chłodnej kalkulacji nastawionej na realizację pragmatycznych celów albo z argumentem skuteczności działania wynikającego z przyjętego w organizacji sposobu sprawowania władzy.

Filozofia wartości Taylora stanowi ciekawą próbę połączenia różnych aspektów namysłu nad człowiekiem, w którym problematyka wartości łączy się z antropologią osoby i filozofią kultury. Jego koncepcja pozwala na opisanie procesu wewnętrznego rozwoju podmiotu w kontekście poszerzonego i pogłębionego rozumienia „sytuacji ludzkiej”. Sytuacja ta dotyczy dokonywania wyborów moralnych, poszukiwania reguł współżycia społecznego osób o różnych poglądach. Oznacza to poszukiwanie specyficznej „wspólnoty znaczeń”, pomimo istniejących różnic między osobami, a także reguł obrony odrębności osób w momencie sztucznego wymuszania jedności poglądów i postaw.

## Bibliografia

- Abbey, R. (2000). *Charles Taylor*. London & New York: Routledge.
- Anderson, J. (1996). The Personal Lives of Strong Evaluators: Identity, Pluralism and Ontology in Charles Taylor's Value Theory. *Constellations: An International Journal of Critical and Democratic Theory*, 3 (1), 17–38.
- Flanagan, O. (1996). *Self Expressions. Mind, Morals, and the Meaning of Life*. New York–Oxford: Oxford University Press.
- Frankfurt, H.-G. (1997). Wolność woli i pojęcie osoby. Tłum. Justyna Nowotniak. W: J. Hołówka (red.), *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna* (s. 21–40). Warszawa: Wydawnictwo Spacja–Fundacja Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2003). *Język i rozumienie*. Wybór i tłum. P. Dehnel, B. Sierodzka, Warszawa: Fundacja Aletheia.

- Laitinen, A. (2003). *Strong Evaluation Without Sources. On Charles Taylor's Philosophical Anthropology and Cultural Moral Realism*. Jyväskylä: University of Jyväskylä.
- Laitinen, A. (2006). Interpersonal Recognition and Responsiveness to Relevant Differences. *Critical Review of International Social and Political Philosophy*, 9 (1), 47–70.
- Meijer, M. (2018). Strong Evaluation Down the Decades: Rearticulating Taylor's Central Concept. *Philosophy & Theology*, 30 (1), 149–178.
- Note, N., Merus, P. (2009). Charles Taylor and a Hermeneutical Understanding of Meaningfulness. *Sofia Philosophical Review*, 3 (1), 137–149.
- Nowak, M.N. (2008). *Spór o nowoczesność w poglądach Charlesa Taylora i Alasdaira MacIntyre'a. Analiza krytyczna*. Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Parfit, D. (2001). Tożsamość osobowa. Tłum. R. Wieczorek. W: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (s. 65–91). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Smith, N.H. (2002a). *Charles Taylor. Meaning, Morals and Modernity*. Cambridge: Polity Press.
- Smith, N.H. (2002b). Overcoming Representationalism. W: A. Laitinen, N.H. Smith (red.), *Perspectives on the Philosophy of Charles Taylor* (s. 29–42). Helsinki: Societas Philosophica Fennica.
- Taylor, Ch. (1985). *Philosophical Papers. Vol. 1: Human Agency and Language*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Taylor, Ch. (1992). *Multiculturalism and „The Politics of Recognition”*. Princeton: Princeton University Press.
- Taylor, Ch. (1995). *Philosophical Arguments*. Cambridge MA: Harvard University Press.
- Taylor, Ch. (2001a). Pojęcie osoby. Tłum. R. Wieczorek. W: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (s. 420–421). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2001b). Samointerpretujące się zwierzęta. Tłum. R. Sierszulska. W: J. Górnicka-Kalinowska (red.), *Filozofia podmiotu. Fragmenty filozofii analitycznej* (s. 261–298). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Taylor, Ch. (2001c). *Źródła podmiotowości. Narodziny tożsamości nowoczesnej*. Tłum. M. Gruszczyński i inni. Warszawa: PWN.

Taylor, Ch. (2003). Ethics and Ontology. *The Journal of Philosophy*, 100 (6), 305–320.

Taylor, Ch. (2016). *The Language Animal: The Full Shape of the Human Linguistic Capacity*. Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press.

#### Nota o autorze

Mariusz Wojewoda – dr. hab., prof. UŚ., pracuje na Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, w Instytucie Filozofii. Kierownik zespołu badawczego „Filozofia wobec cywilizacyjnych wyzwań współczesności”. Członek zarządu międzynarodowej grupy badawczej CultMedia. Autor monografii *Pluralizm aksjologiczny i jego implikacje we współczesnej filozofii religii* (Katowice 2010).

Address for correspondence: University of Silesia in Katowice, Institute of Philosophy, Bankowa 11, 40-007 Katowice, Poland. E-mail: mariusz.wojewoda@us.edu.pl.

#### Cytowanie

Wojewoda, M. (2022). Autointerpretacja osoby i problem „mocnego wartościowania” w filozofii Charlesa Taylora. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 71–90. DOI: 10.18276/aie.2022.57-04.



„Analiza i Egzystencja” 57 (2022), 91–113  
ISSN (print): 1734-9923  
ISSN (online): 2300-7621  
DOI: 10.18276/aie.2022.57-05

---

## ARTYKUŁY

---

JOANNA HAŃDEREK

ORCID: 0000-0001-7482-2718

Uniwersytet Jagielloński

e-mail: joanna.handerek@uj.edu.pl

KATARZYNA ZAWADZKA

ORCID: 0000-0001-9263-8244

Uniwersytet Szczeciński

e-mail: katarzyna.zawadzka@usz.edu.pl

### Idea równości dla społeczności LGBT w kontekście praw człowieka

Słowa kluczowe: równość, prawa człowieka, LGBT, mniejszości seksualne

Keywords: equality, human rights, LGBT, sexual minorities

The concept of equality for the LGBT people in the context of human rights

#### Abstract

The paper analyzes the concept of equality in theoretical, philosophical, and practical context, as it appears in the programs of the Polish political parties. Inquiries regard the concept of equality for the LGBTQ community (lesbian, gay, bisexual, transgender, queer) in the context of human rights. The concept of human rights is discussed within the vertical and horizontal approach.

The following questions are addressed: How do political parties relate to the concept of equality? Does equality appear in the political programs, and if it does, then in relation to which social groups? Do political parties engage in the problem of equality with regard to the LGBTQ community? The aim of the paper is to indicate significant differences in this respect between political parties.

## Wprowadzenie

Idea równości szans przedstawiana jest często w dyskursie prawnospołecznym jako fundament nowoczesnego, demokratycznego społeczeństwa. Rzeczywistość wygląda jednak inaczej, a tym samym potrzebne są konkretne działania antydyskryminacyjne, w tym regulacje prawne.

Michael Freeman wskazywał na zdominowanie przez prawników badań naukowych dotyczących praw człowieka. Przyczyn takiego stanu rzeczy upatrywał w utożsamianiu ich z techniczną eksperckością. Zaznaczał jednocześnie, że to tylko złudzenie, że możemy odnosić się do obiektywnych standardów, które uchronią prawa człowieka przed moralnymi kontrowersjami (Freeman, 2007). Stosowanie standardów praw człowieka oraz ich znaczenie można uznać za mocno kontrowersyjne politycznie. Prawo tworzą bowiem działające z pobudek politycznych rządy, które aprobują kwestie dotyczące praw człowieka pod wpływem czynników pojmowanych jako polityczne (Freeman, 2007).

Idea równości szans przedstawiana jest często w dyskursie filozoficznym jako ideał. Od czasów Friedricha Nietzschego trudno jest uznawać równość ludzi za fakt. Nietzsche zwrócił uwagę na różnice, które mogą spowodować asymetrie. W XX wieku filozofia przeanalizowała całe spektrum asymetrii. Postkolonializm, feminizm i poststrukturalizm to tylko niektóre nurty filozofii ujmujące kwestię równości oraz jej zaburzenia zarówno w historii, jak i we współczesnych społeczeństwach. Badania takich myślicieli i myślicielek, jak: Michael Foucault, Zygmunt Bauman, Robert Young, Rossi Braidotti czy Magdalena Środa, ukazują, że asymetria jest wręcz czymś naturalnym. Dlatego równość to luksus kulturowy wypracowywany w konsensusie prawnych i społecznych rozwiązań. Równość jest też zjawiskiem, które wprowadzane do społecznego życia, wymaga nieustannej pielęgnacji i rozwijania.

Richard Rorty zwraca uwagę na brak równości związany z pochodzeniem, środowiskiem, w jakim się wyrasta, możliwościami finansowymi oraz kulturowymi uwarunkowaniami. Jest wiele czynników, które powodują, że pomiędzy ludźmi równość nie zachodzi, dlatego – jak utrzymuje amerykański badacz – istotne są parytety. To właśnie parytety umożliwiają wyrównanie wielu asymetrii społecznych, przynosząc poprawę sytuacji osób, które nie mają szans na edukację, znalezienie pracy czy udział w życiu społecznym bez takiego instytucjonalnego i państwowego wsparcia (Rorty, 1997).

Należy wspomnieć, że relacje między demokracją a prawami człowieka można uznać za problematyczne. Z jednej strony demokracje, choć zazwyczaj przestrzegają praw człowieka lepiej niż systemy autorytarne, mogą je łamać, a ochrona tych praw może wymagać nałożenia na demokrację ograniczeń. Zachodnie rządy interpretowały w praktyce demokrację jako wolne i sprawiedliwe wybory, które – jak się okazało – nie stwarzały wystarczających warunków do ochrony praw człowieka (Grabowska, Szawiel, 2003).

Z drugiej strony, jak wykazał Robert A. Dahl, demokracja to w istocie system polityczny, który nigdzie nie został w pełni zrealizowany. Wiele niespójności widać już na poziomie praw wyborczych (kto może głosować, a kto tego głosu jest pozbawiony) czy korzystania z nich (kto idzie do głosowania, a kto się dystansuje wobec polityki). Dlatego według Dahla demokracja jest pewnego rodzaju konstruktem politycznym, realizowanym w wielu, czasami nieprzystających do siebie wariantach (Dahl, 2012). W świetle powyższego relacja demokracji do praw człowieka czy równości społecznej może okazać się zindywidualizowana do poszczególnych państw i ich systemów realizacji demokratycznej polityki. Dla społeczności LGBT oznacza to albo uszczuplenie ich praw i równego traktowania, jak np. w Polsce, gdzie ciągle nie zostały zalegalizowane małżeństwa par jedнопłciowych czy możliwość adopcji dzieci, albo uzyskanie tych praw, jak np. w Wielkiej Brytanii, gdzie obie wspomniane możliwości są prawnie zagwarantowane, co wyrównuje nierówności społeczne. Te nierówności w traktowaniu praw osób ze środowisk LGBT i respektowaniu ich wolności w dużej mierze wiążą się z rozumieniem samej demokracji i jej realizacji w życiu politycznym danej społeczności.

Prawa człowieka powstają, a następnie poddawane są interpretacji w trakcie całego procesu tworzenia się polityki (Freeman, 2007). Społeczność LGBT podnosi argument, że prawa gejów i lesbijek są prawami człowieka, a demokratyczny system polityczny zakłada ich respektowanie, chroniąc przed dyskryminacją (Leszkowicz, Kitliński, 2005). Historia filozofii pokazuje, że prawa człowieka formułują się od czasów oświeceniowych, co nie oznaczało jednak całkowitej inkluzji wszystkich ludzi wobec nich ani przełamania asymetrii społecznych. Od czasów Thomasa Paine’a i jego traktatu prawa człowieka są stale dyskutowane i rozwijane w filozofii społecznej i politycznej. Rozszerzanie się praw człowieka w kosmopolitycznym wymiarze nie tylko oznacza nowe możliwości tworzenia zasad społecznego funkcjonowania, ale również przynosi nowe możliwości pracy

na płaszczyźnie prawa międzynarodowego i krajowego. W ten sposób idea wyrosła z rewolucyjnej walki o równość klas społecznych oraz ugrupowań religijnych i niereligijnych rozwija się na przestrzeni wieków we współczesną koncepcję praw człowieka – widoczną zarówno w rezolucjach ONZ, jak i prawie międzynarodowym (Hitchens, 2008).

Można stwierdzić, że problem równości tak jak inne fundamentalne zagadnienia wymyka się definicjom. Nie oznacza to jednak, że jest nie do określenia. W ujęciu filozoficznym i uwarunkowaniach metafizycznych równość określana jest na wiele sposobów. Do tego stopnia, że można stworzyć swoistą historię jej idei i definicji (Kozłowski, 2019). Jako kategoria personalna i społeczna równość jest rzeczywistością pierwotną, wieloaspektową i wielostopniową.

Przede wszystkim trzeba zwrócić uwagę na rozbieżności w koncepcjach równości, które są podkreślane przez napięcie pomiędzy interpretacją równości jako wynikającą z niezbywalnych praw człowieka i jego natury a koncepcją mówiącą o równości jako polityczno-społecznej właściwości czy kategorii nakładanej na obywatelkę i obywatela. W klasycznych rozważaniach (od Platona po myśl renesansową) można dostrzec założenie, że etyka czy cnoty opierają się na braku równości, zwłaszcza tej społecznej. Już Platon, a za nim Arystoteles wskazywali na istniejące podziały między ludźmi, a także na ich kompetencyjną i moralną różnorodność. W myśli Platona wszystko zależy od samej duszy i jej zdolności, co przekłada się na ludzkie kompetencje. Z kolei we współczesnych ideach filozoficznych można spotkać założenie, tak jak u Karla Poppera, że równość to polityka, a otwarcie państwa mierzy się równymi szansami obywateli.

Dlatego mówienie o równości społecznej czy o równych prawach obywaterek i obywateli musi brać pod uwagę społeczne napięcie, jakie ujawnia się w samym tym pojęciu. Robert Dahl wymienia takie czynniki, jak: powszechne prawo wyborcze, wolność słowa, dostęp do informacji czy swoboda stowarzyszeń, wskazując przez to całe spektrum kategorii, jakie muszą być spełnione przez państwo, byśmy mogli mówić o równości obywaterek i obywateli względem prawa (Dahl, 2021, s. 310–311). W świetle kwestii równości osób ze środowisk LGBT sprawa komplikuje się jeszcze bardziej. Jak zauważył Richard Jenkins, identyfikacja płciowa staje się jedną z kategorii tożsamości, które mogą spowodować społeczne odrzucenie bądź akceptację, a przez to marginalizację albo inkluzję do rządzącej większości (Jenkins, 2014). Dlatego równość społeczna staje się kwestią zarówno

przesunąć kulturowych i społecznych, jak i prawnych czy ekonomiczno-politycznych kontekstów, w jakich funkcjonuje dana jednostka.

### Pojęcie praw człowieka w ujęciu wertykalnym i horyzontalnym

Prawa człowieka działają wertykalnie, czyli w stosunkach pomiędzy państwem a jednostką ludzką – i na tym właśnie polega ich wyjątkowe znaczenie. Horyzontalne działanie praw człowieka oznacza relacje między jednostką a jednostką lub innym podmiotem, który nie jest elementem aparatu państwa. Współczesne koncepcje praw człowieka wskazują na trzy rodzaje takich praw. Mowa tu o wolnościach i prawach osobistych, wolnościach i prawach politycznych oraz wolnościach i prawach społecznych, ekonomicznych i kulturalnych (Hołda i in., 2014).

Prawo osobiste, polityczne czy społeczne oznacza z kolei, że po stronie państwa leży obowiązek określonego działania, będący tzw. prawem pozytywnym (Hołda i in., 2014). Natura wyżej wymienionego obowiązku państwa może być różna. W przypadku praw politycznych polega na zaspokojeniu konkretnego roszczenia jednostki, natomiast w przypadku praw ekonomicznych, kulturalnych czy społecznych sprowadza się jedynie do zobowiązania, aby organy państwowe podjęły określone działania na rzecz obywateli. Tym samym prawa kulturalne, ekonomiczne i społeczne są normowane przepisami o charakterze programowym. Oznacza to, że nie nakładają na państwo obowiązku pełnej i natychmiastowej reakcji (Hołda i in., 2014).

Prawa i wolności jednostki występują w jej relacjach z państwem, a więc uprawniona z tytułu praw człowieka jest jednostka, a zobowiązaną czy naruszającą te prawa może być tylko władza. Kierunek wskazanych praw jest wertykalny, czyli pionowy. W odniesieniu do wolności (praw negatywnych), „państwo nie może ingerować w życie prywatne i wybory zawodowe czy polityczne człowieka” (Bracichowicz, 2010, s. 20). System ochrony praw człowieka może ingerować wówczas, gdy państwo nie ściga sprawców lub jeśli nie ma odpowiednich przepisów prawa wewnętrznego, na które można powołać się celem obrony praw (Bracichowicz, 2010). Za istotną zmianę uznaje się podpisanie w 2007 roku traktatu lizbońskiego, który nadał prawny charakter Karcie praw podstawowych. Doszło do tego poprzez włączenie jej do prawa pierwotnego Unii Europejskiej. Obywatele UE, z wyłączeniem państw, które podpisały tzw. protokół brytyjski, mogą dochodzić swoich

praw (powołując się na Kartę praw podstawowych) przed sądami unijnymi (Bracichowicz, 2010).

W tym kontekście problem równości ujawnia swoją dwuznaczną naturę. W relacji jednostka–państwo mamy do czynienia nie tylko z czynnikami politycznymi, prawnymi czy ekonomicznymi, ale również kulturowymi. Jak pokazała Magdalena Środa w pracy *Obcy, inny, wykluczony*, relacja jednostka–państwo zawsze obarczona jest kulturowym i społecznym kontekstem. Już samo uznanie, kto posiada prawa, a kto ich nie posiada, kto ma podmiotowość, a komu jest ona odmawiana, ma fundamentalne znaczenie. Jak zostało wspomniane, równość wcale nie miała oczywistego waloru. Dla myślicieli klasycznych mogła stanowić nawet zagrożenie dla cnót, jakie reprezentowała dana jednostka. Tym samym równość z osobą niższą stanem mogła zostać potraktowana jako zniewaga. Stąd w sposób naturalny asymetria społeczna tworzyła nierówności.

Magdalena Środa pokazuje, że nierówności związane są ze stygmatem, uznaniem drugiego człowieka za radykalnie innego, obcego, a przez to zagrażającego społecznym normom i zasadom funkcjonowania państwa (Środa, 2020, s. 279 i nn.). Gdy wraz z rozwojem dominacji kościoła i religii uznano sodomie za grzech, sytuacja osób homoseksualnych czy nienormatywnych w perspektywie heteronormatywności (w stosunku do czasów antyku) uległa gwałtownemu pogorszeniu. Środa uświadamia swoim czytelnikom, że „homoseksualista” stał się figurą obcości, tym, kto znajduje się poza prawem, a więc tym, komu nie przysługują prawa takie same jak pozostałym członkom i członkiniom społeczności. Co więcej, ta nierówność wobec prawa stała się również stygmatem deprecjonującym homoseksualność moralnie. „Homoseksualista” uznany za innego stał się odmieńcem, tym, kto nie należy do społeczności, komu równość nie przysługuje z samego faktu bycia osobą homoseksualną.

Współczesność dziedziczy ten problem stygmatyzacji i wykluczania. Fakt, że znajdziemy jeszcze środowiska tradycjonalistów nieuznających równości praw osób ze środowisk LGBT, można tłumaczyć brzemieniem stygmatyzującej historii. Proces, jaki nastąpił w XX wieku, przede wszystkim zmiana paradygmatu myślenia o homoseksualności i uznanie homoseksualności jako normy seksualnej, a nie dewiacji czy choroby, to pierwszy krok przemiany, za którym poszły prawne i społeczne regulacje. W wielu państwach Unii Europejskiej małżeństwa jedнопłciowe, adopcja dzieci czy dofinansowywanie tranzycji dla osób transpłciowych przestało być

aberracją. Te pozytywne zmiany nie objęły jednak wszystkich środowisk. Konserwatyści, ultrakonserwatyści i osoby o religijnych światopoglądach często mają problem ze zrozumieniem praw i równości osób ze środowisk LGBT. W argumentach, jakie padają, ujawnia się ta dawna stygmatyzująca postawa, opisana przez Magdalenę Środę, ujmująca homoseksualność w kategoriach obcości i zagrożenia (Środa, 2020). To m.in. dlatego możemy usłyszeć argumenty mówiące, że małżeństwem jest tylko związek kobiety i mężczyzny, a związki homoseksualne „zagrożają” „normalnej” rodzinie. Zarówno pojęcie „normalne”, jak i „zagrożają” bazują na stygmacie inności. Inność w tym znaczeniu oznacza brak normalności, moralności i stabilizacji, a więc czynników potrzebnych do funkcjonowania społeczeństwa.

Jak bardzo społeczności tradycjonalistów nie radzą sobie z innością, widać po figurze lesbijki. Pierwszy stygmat to sama kobiecość, rozumiana jako niemęskość, nie bycie mężczyzną, a więc nie w pełni ludzkie istnienie. W tradycyjnym myśleniu kobieta wiąże się z prokreacją i odgrywa rolę żony oraz matki. Dla wielu filozofów, od Arystotelesa, po Kanta czy Schopenhauera, wizja kobiety nie wykraczała poza ten schemat matki i żony, uznający równocześnie emocjonalną i irracjonalną naturę kobiety (Kiejzik, 2012). W tym kontekście lesbijka czy kobieta biseksualna narusza w sposób znaczący porządek męskości i społecznej normy patriarchy. Stąd bardzo długo albo nie zauważano lesbijek, albo uważano, że miłość między kobietami jest największym wynaturzeniem. Lesbijka, transpłciowa kobieta czy biseksualistka burzą mit matki-Polki, matki-rodzicielki, żony jako podległej i w mężczyźnie szukającej dopełnienia. W ten sposób osoby LGBT dla tradycyjnego i szowinistycznego porządku kulturowego stają się największym niebezpieczeństwem i – jak ujęła to Środa – wnoszą „inność” do kulturowych wzorców. Nakazują przepracować i przemyśleć od nowa standardy, przesuwają granice równości i prawa.

Nawiązując jeszcze do spostrzeżenia Ireny Bracichowicz o nieingerującym w życie prywatne państwie, możemy dostrzec próbę przepracowania społecznych nierówności oraz współczesne dyskusje inkluzji wcześniej stygmatyzowanych środowisk (Bracichowicz, 2010). Jak uświadamia nam jednak Środa, konstruowanie równości społecznej, zarówno w prawnym, jak i społeczno-kulturowym charakterze, jest zadaniem wciąż bardzo trudnym. Związane jest bowiem z walką z tradycyjnymi przesadami czy asymetrycznymi strukturami społecznymi. Innymi słowy, w problemie ze środowiskami LGBT, jaki mają konserwatywni członkowie i członkinie naszego

społeczeństwa, widać bardzo dobrze, że równość nie ma matematycznego charakteru i bardzo łatwo wiąże się z założeniem, kogo nazywamy obywatelem, komu przysługuje podmiotowość i kogo uznajemy za spełniającego normy społeczne. Tym samym można zaryzykować stwierdzenie, że sama równość jest wybiórcza, co widać, gdy próbujemy ująć prawa człowieka działające wertykalnie.

W Karcie praw podstawowych w rozdziale dotyczącym wolności mowa jest o prawie do wolności i bezpieczeństwa osobistego, poszanowaniu życia prywatnego i rodzinnego, prawie do zawarcia małżeństwa i założenia rodziny. Artykuł 9 doprecyzowuje, że „[p]rawo do zawarcia małżeństwa i prawo do założenia rodziny są gwarantowane zgodnie z ustawami krajowymi regulującymi korzystanie z tych praw” (Karta praw podstawowych, 2016). Artykuł 21 KPP mówi o zakazie dyskryminacji, m.in. ze względu na płeć, przekonania, poglądy polityczne (lub wszelkie inne poglądy) czy orientację seksualną.

Karta praw podstawowych Unii Europejskiej z perspektywy filozoficznych narracji jest ciekawym dokumentem. Przede wszystkim pojawiają się w niej takie kategorie, jak: wolność, równość, godność czy solidarność. W filozofii Richarda Rorty’ego są to wartości definiujące zachodnie społeczeństwa oparte na liberalnych fundamentach. Wedle amerykańskiego filozofa to właśnie ideały mieszczańskie, a więc obywatelskie, które przyniosły potrzebę współpracy pomimo różnorodności postaw i przynależności do różnych grup społecznych, budują politykę zmierzającą do jak największego przezwyciężania asymetrii społecznych i uzyskania realnej równości. Jak ujmuje to Rorty, w postmodernistycznym, liberalnym społeczeństwie zachodniej kultury hamowanie możliwości rozwoju i realizowania siebie jakiegokolwiek grupy społecznej staje się działaniem przeciwko całej tradycji liberalnej myśli i postmodernistycznej dekonstrukcji (Rorty, 1996).

Z perspektywy etyki wolność bez równości czy solidarności mogłaby się szybko zamienić w samowolę czy egoistyczne realizowanie własnych potrzeb, bez refleksji, jakie przyniesie to konsekwencje dla drugiego człowieka. W filozofii Kanta pojawia się jednak narzędzie pozwalające uniknąć takich negatywnych konsekwencji: imperatyw, mówiący, że człowiek jest zawsze celem, nigdy środkiem. Nie można więc poświęcić drugiego w imię realizowania własnych celów lub w imię własnej wygody, tradycji czy wyznawanych zasad. Człowiek jako cel, a nie środek do celu, oznacza skrajne upodmiotowienie i przyznanie pełni praw obywatelskich. W Karcie praw

podstawowych Unii Europejskiej zostaje podkreślona równość wobec prawa i zakaz dyskryminacji, wyrażona jest solidarność w zapisach mówiących o równym traktowaniu wszystkich pracowników i pracowniczek, równym dostępie do oświaty, pomocy specjalnej czy pomocy medycznej. W ten sposób kategoria solidarności (art. 27–38) staje się realizacją równości i wolności obywatelskiej. Karta praw podstawowych jest próbą wprowadzenia równości i wolności w stan realizacji, a więc wyjścia poza jedynie ideały i filozoficzne koncepcje. Dlatego tak dużo w niej praktycznego ujęcia poszczególnych kategorii formułujących prawa człowieka i równość. Z tej właśnie perspektywy prawa i wolności osób ze środowisk LGBT nabierają charakteru naturalnej konsekwencji kształtowania się społeczeństwa, opierającego się na modelach liberalnych i obywatelskich.

### Równość według partii politycznych

Zakaz dyskryminacji kogokolwiek i bez względu na jakąkolwiek przyczynę jest zapisany w polskiej Konstytucji, jednak w kontekście praw dla społeczności LGBT uważany jest za tzw. martwy zapis (Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r.).

Można wymienić kilka powodów, dla których przywiązuje się wagę do równości. Nierówności mogą zagrażać spójności społeczeństwa, skutkując społecznie niepożądanymi konsekwencjami, jak wzrost przestępczości czy niedostateczne wykorzystywanie talentów obywateli. Można jednocześnie przypuszczać, że społeczeństwo demokratyczne, które tworzy nierówności na dużą skalę, zrodzi prawdopodobnie powszechne niezadowolenie oraz konflikt (Giddens, 2001). Trzeba też zauważyć, że dążenie do wprowadzenia równości w społeczeństwie wiąże się z progresem społecznej świadomości. To, co jeszcze sto lat temu nie było uznawane za stygmat i wykluczenie, współcześnie może razić lub być oceniane jako niemoralne. Świadczą o tym dobitnie prawa kobiet czy właśnie próby wprowadzenia równości osób ze środowisk LGBT wobec osób objętych kategorią normy. Zmienia się sama norma, jej rozumienie, a przez to przeobrażają się stosunki równości i nierówności.

Myśl konserwatywna łączona jest z przedkładaniem zobowiązań ponad uprawnienia, jak również z zasadami moralnymi wywodzącymi się z nakazów religijnych, którym hołdują tzw. zachowawcy (Borowik, 2008).

Jak wskazała Ewa Maj, myśl narodowa i nacjonalistyczna zawierała koncepcję tradycyjnych form ludzkiego bytu, którego życie optymalizuje przynależność do specyficznego kolektywu, jakim jest naród (Maj, 2008). Myśl polityczna tzw. ludowców propaguje ideę budowy sprawiedliwego ustroju społecznego, w duchu systemu wartości i szeroko rozumianej wizji ładu społecznego pod hasłem neoagraryzmu (Jachymek, 2008). Wartości takie jak godność ludzka, wolności obywatelskie czy prawo do samorealizacji stanowiły bazę dla postulatów liberalno-demokratycznych. To właśnie wolność można uznać za kluczową wartość ugrupowań liberalnych, według których jest ona niezbywalnym i niepodzielnym dobrem, pozwalającym na nieskrępowany rozwój materialny i duchowy jednostki i społeczeństwa (Wójcik, 2008).

Te koncepcje (zarówno konserwatywne, narodowe, jak i liberalne) znajdują swoje odzwierciedlenie w kulturowych wzorcach motywujących społeczne wartościowanie danej sytuacji czy samych jednostek (lub grup społecznych) oraz w realnej polityce. Prawa i równość praw lokują się w przestrzeni napięcia pomiędzy konserwatyzmem, postrzegającym rzeczywistość w zamkniętych strukturach tradycji, a liberalizmem i progresywnymi ideami, znajdującymi w społeczeństwie miejsce na zmianę i rozwój.

Partia Zieloni nawiązywała do dokumentu programowego Europejskiej Partii Zielonych *Prawa LGBT to prawa człowieka*, przyjętego w 2006 roku. Zieloni zaznaczali także, że są pierwszą i jedyną partią w Polsce, która wpisała równość praw dla osób LGBT do swojego programu. Partia Zieloni domagała się przyjęcia przez polski rząd Karty praw podstawowych. Jej zdaniem Unia Europejska powinna wzmocnić przestrzeganie ustawodawstwa antydyskryminacyjnego, zwłaszcza dotyczącego dyskryminacji ze względu na płeć, pochodzenie etniczne, wyznanie religijne lub jego brak, jak również niepełnosprawność i orientację seksualną (Zieloni, 2011, s. 42). Zieloni wspierali także wysiłki organizacji pozarządowych, związków zawodowych oraz inicjatyw obywatelskich, zabiegających o uzyskanie statusu konsultacyjnego przy instytucjach, które mają znaczenie dla ich pracy. Wsparcie dotyczyło także działań związanych ze staraniami o lepszy dostęp do Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości (Zieloni, 2011, s. 45).

Fakt, że partia Zielonych ma wpisaną w program równość, i to w pełnym zakresie, jest znamienny. Z perspektywy ekoetyki, filozofii rozwijającej się prężnie przez cały XX wiek, równość pomiędzy wszystkimi graczami relacji społecznych jest podstawowa. Jak ujął to Bruno Latour, w momencie, kiedy

zaczynamy sobie uświadamiać skomplikowaną sieć powiązań pomiędzy poszczególnymi podmiotami ludzkimi i pozaludzkimi, rozwija się nasza świadomość społeczna, wówczas bardzo trudno by było nam nie reagować na asymetrii zarówno te dotyczące życia społecznego, jak i te dotyczące życia w ogóle (Latour, 2009). Równościowy i prowolnościowy program partii Zielonych jest też oznaką wejścia w życie społecznej idei ekoetyki. W poglądach takich myślicieli, jak: Albert Schweitzer, Arne Næss, Peter Singer czy Carol J. Adams, bardzo wyraźnie zaznaczona jest równość wszystkich istot żyjących. Oznacza to tym samym poszerzenie podmiotu działań etycznych i prawnych, a podmiotowość człowieka, zwierzęcia czy ekosystemu staje się politycznym zadaniem. Prace wymienionych filozofów, jak również cały nurt głębokiej ekologii czy filozofii zrównoważonego rozwoju, doprowadziły z jednej strony do pojawienia się ruchów aktywistycznych, a z drugiej do realnych politycznych postulatów, które są widoczne w programach różnych partii Zielonych (Kemmerer, 2011).

W 2011 roku Zieloni głosili chęć doprowadzenia „do przyjęcia ustawy o związkach partnerskich, zarówno hetero- jak i homoseksualnych, dających dostęp do wspólnych praw i obowiązków cywilnych, podatkowych i majątkowych” (Zieloni, 2011, s. 37). Ich zdaniem przyjęcie regulacji dotyczących takich związków mogłoby przyczynić się do zmiany negatywnego nastawienia społeczeństwa oraz wpłynąć na stabilizację, zarówno heteroseksualnych konkubinatów, jak i homoseksualnych związków partnerskich.

W programie wyborczym Zjednoczonej Lewicy z 2015 roku znalazł się zapis mówiący o potrzebie pełnej ratyfikacji Karty Praw Podstawowych. Miałoby to oznaczać wypowiedzenie protokołu brytyjskiego, przez który zdaniem ZL Polacy nie mogą dochodzić swoich praw, zagwarantowanych w KPP, przed sądami krajowymi oraz Trybunałem Sprawiedliwości Unii Europejskiej (Zjednoczona Lewica, 2015).

Prawo i Sprawiedliwość w projekcie Konstytucji z 2010 roku zazna-  
czało, że Rzeczpospolita szanuje podstawowe wolności i prawa człowieka oraz obywatela, których źródłem jest nienaruszalna godność osoby. Jednocześnie partia wskazywała na możliwości w ograniczaniu tych wolności, w zakresie, w jakim byłoby to konieczne w państwie demokratycznym. Celowość takiego zastosowania widziano w ochronie wolności i praw innych osób lub w celu realizacji dobra wspólnego. Za szczególnie istotne uznano względy ochrony zdrowia oraz moralności publicznej (Prawo i Sprawiedliwość, 2010, s. 9–10). W programie z 2019 roku PiS nawiązywało do praw

człowieka, wskazując, że łamano je podczas tzw. wojny z kibicami, kiedy zatrzymano setki osób bez jakiegokolwiek podstawy prawnej i znęcano się później nad częścią z nich na różne sposoby. Łamano je też przy innych okazjach, np. pacyfikując z użyciem broni gładkolufowej protesty górników, przetrzymując na upale ludzi, w tym rodziny z małymi dziećmi, którzy chcieli zaprotestować przeciw „demonstracjom homoseksualistów” (Prawo i Sprawiedliwość, 2019, s. 32). PiS twierdziło, że przyłączenie się Polski do tzw. protokołu brytyjskiego miało służyć zabezpieczeniu przed narzuceniem Polsce niezgodnych z chrześcijańskim dziedzictwem rozwiązań prawnych (Prawo i Sprawiedliwość, 2011, s. 23).

W obronie wartości partie prawicowe występują na całym świecie. Mówiąc o wartościach, ugrupowania prawicowe i narodowe wymieniają: naród, boga, tradycję, zdrowie społeczne. Nierzadko pojawiają się też sugestie dotyczące czystości narodu. W tym zestawie stosowanym przez prawą stronę sceny politycznej widać dwa założenia: istnienia wiecznych i niezmiennych wartości w duchu modelu Platońsko-Schelerowskiego oraz fakt, że wyrastają one z życiowych sił samego narodu, któremu może zagrażać ich utrata. Założenie istnienia niezmiennych i wiecznych wartości nie daje się w dzisiejszych czasach w żaden sposób udowodnić. Dzięki badaniom postkolonialnym dobrze już wiemy, że co najwyżej pewne wartości imperialna Europa próbowała narzucić innym kulturom. Nie jest to jednak dowód na żadną transcendencję wartości, a jedynie na użycie koncepcji tychże idealnie bytujących wartości przeciwko innym kulturom (Young, 2004).

Jak pokazał w swoich wykładach z biopolityki Michel Foucault, jest to dość dobrze rozpoznana socjotechnika, modelująca poczucie wyższości narodowej i umacniająca nacjonalistyczne przekonania (Lemke, 2010). Postulat ochrony moralności publicznej, dbałość o to, by do świadomości społeczeństwa nie docierały żadne alternatywne wzorce, jest postulatem, który opiera się na założeniu, że to „nasze” ugrupowanie posiada prawdę, rozumie, co jest dobre, a zatem to „my” mamy prawo narzucać nasze wartości. Ten model, jak pokazał Foucault, sprawdza się nie tylko w świecie feudalnym czy w dyktaturze, ale również w demokracji. Manipulacja i socjotechnika mogą mieć bowiem różne oblicza. Jak uświadamia nam Magdalena Środa, w takim ujęciu socjotechnicznym każdy, kto zostanie zakwalifikowany jako „inny”, może stać się wrogiem. I to niezależnie od faktu, czy przynależy do grupy wewnętrznej czy zewnętrznej wobec narodu (Środa, 2020). To właśnie

dlatego w retoryce partii prawicowych odstępstwo od przyjmowanej normy jest od razu traktowane jako zagrożenie dla samego narodu i jego istnienia.

Każda kultura wytwarza pewne normy wyznaczające, co jest słuszne, a co nie należy do wartościowego postępowania. W ten sposób każda kultura staje się w pewien sposób opresyjna (Marcuse, 1991). Ten efekt potęguje manipulacja ujmująca normy i wartości jako stałe, niezmiennie, wręcz o pozaludzkim pochodzeniu. Przy tak ujętej normie to, co jest anormatywne, ulega stygmatyzacji i zostaje naznaczone jako niebezpieczne. Prowadzi to do kolejnego kroku – eliminacji ze społeczeństwa. W tym wypadku można powiedzieć, że realizuje się wolność negatywna grupy społecznej, przyznającej sobie prawo do odmawiania innej grupie społecznej wolności.

Zjednoczona Lewica wspominała o potrzebie prowadzenia polityki *gender mainstreaming*, czyli uwzględniającej interesy kobiet i mężczyzn. W programie z 2015 roku była mowa także o skutecznym przeciwdziałaniu przemocy wobec kobiet i dzieci (Zjednoczona Lewica, 2015). Poruszano tematy pomocy ofiarom, skutecznego ścigania sprawców, nieuchronności kar za powodowanie przemocy, a w tym przemocy seksualnej. ZL wspominała również o kompleksowych szkoleniach dla służb (takich jak policja, prokuratura czy sądy) w zakresie pomocy ofiarom przemocy oraz walki ze stereotypami rasowymi, etnicznymi, płciowymi i seksualnymi.

Prawica RP deklarowała swój sprzeciw wobec związków homoseksualnych (Prawica Rzeczypospolitej, 2019, s. 6). Solidarna Polska w projekcie nowej Konstytucji podkreślała konieczność niezmienności artykułu 18, który mówi, że małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny, rodzina, macierzyństwo i rodzicielstwo znajdują się pod szczególną ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej (Solidarna Polska, 2013).

Zjednoczona Lewica opowiadała się za przyjęciem ustawy o związkach partnerskich. Ugrupowanie postulowało zwalczanie wszelkich form dyskryminacji oraz realizację „zasady równości wobec wszystkich, w szczególności ze względu na płeć, wiek, stan zdrowia, niepełnosprawność, orientację seksualną, tożsamość płciową, status ekonomiczny, światopogląd, wyznawaną religię, bezwyznaniowość, rasę czy pochodzenie etniczne” (Zjednoczona Lewica, 2015). Zaznaczano, że ustawa o związkach partnerskich ma obejmować zarówno pary heteroseksualne, jak i homoseksualne. W programie Lewicy z 2019 roku w rozdziale „Wolność” wspomniano o równości małżeńskiej i związkach partnerskich dla wszystkich.

Między programem Zjednoczonej Lewicy (obecnie nowej lewicy) a filozofią nowej lewicy zachodzi w tym aspekcie ciekawa korelacja. Już w latach sześćdziesiątych XX wieku Herbert Marcuse pisał o zmianie lewicowego paradygmatu. W świecie nadmiernej konsumpcji oraz możliwości, jakie przyniósł rozwój gospodarczy kultury zachodniej, wedle Marcusego nie walka klas (jak w klasycznym ujęciu marksizmu), ale walka o równość powinna być pierwszym i podstawowym celem. Ponieważ każda kultura ma wymiar represji ukrytej albo jawnej, dlatego społeczeństwo, tak samo jak i jednostki, powinno zmierzać do poszerzania zakresu wolności. Zwłaszcza tych grup społecznych, które w tradycji swych kultur były wykluczane. Nowa lewica jako filozofia równości, analizująca nieetyczne aspekty rasizmu, seksizmu, klasizmu oraz zagrożenia przyrody, stawiała na kulturową świadomość i budowanie nowych postaw.

W latach 1996–2002 rozwijał się Centre for Contemporary Cultural Studies. Tacy badacze jak Stuart Hall, Richard Johnson i Richard Hogart wytyczyli nowy kierunek nie tylko badań nad kulturą, ale również nowej lewicowej filozofii. To, co charakterystyczne dla tego rodzaju filozofii, to równościowe myślenie i potępienie wszelkiej asymetrii. Dla filozofii nowej lewicy nie jest istotne, jaka tradycja i jaka historia stoi za danym wzorcem kulturowym. Jeżeli ma on szowinistyczny czy rasistowski charakter, wymaga przepracowania i zmiany. Dlatego nowe spojrzenie: niewartościujące, niehierarchizujące (zarówno kultury, jak i ich uczestników), w tym ujęciu ma fundamentalny charakter. Patrząc na deklaracje programowe współczesnych partii lewicowych, nietrudno dostrzec powinowactwa. Można założyć, że filozofia nowej lewicy lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych uitorowała drogę do dzisiejszych programów postulujących równość płci, prawa dla wszystkich oraz zniesienie barier i podziałów prawnych osób ze środowisk LGBT.

Platforma Obywatelska w programie z 2015 roku głosiła, że wszyscy obywatele powinni mieć te same prawa i obowiązki. Partia obiecywała również, że trzymając się tej zasady, ureguje status związku partnerskiego, „tak by mogły z niego korzystać wszystkie osoby, różnej lub tej samej płci, które chcą się związać i żyć razem, ale jednocześnie nie chcą lub nie mogą zawrzeć związku małżeńskiego” (Platforma Obywatelska, 2015, s. 84).

Według Partii Razem „właściwym sposobem zapewnienia równości osobom nieheteronormatywnym jest umożliwienie im zawierania małżeństw o skutkach identycznych do tych, jakie obecnie wywołuje małżeństwo osób

różnej płci” (Razem, 2015). Dodawano, że takie rozwiązanie umożliwi nieheteronormatywnym rodzinom korzystanie z praw i wolności, które obecnie zarezerwowane są dla rodzin heteroseksualnych. Mowa była o prawie do posiadania wspólnego majątku, do wspólnego rozliczania dochodów, możliwości objęcia współmałżonka ubezpieczeniem zdrowotnym i uzyskania informacji o stanie zdrowia, wspólnym korzystaniu z ubezpieczenia społecznego, adopcji dzieci niespokrewnionych lub pozostających już wcześniej pod opieką współmałżonków. Wspomniano także o uregulowaniach dotyczących rozwiązania związku w sposób, który zapewni sprawiedliwy podział majątku, uzyskanie alimentów oraz utrzymania kontaktów z dziećmi, które wcześniej pozostawały pod opieką współmałżonków. Jednocześnie Partia Razem zapewniała, że ma świadomość, że prawne zrównanie statusu związków osób tej samej i różnej płci nie jest warunkiem, który byłby wystarczający dla zapewnienia osobom LGBT równego traktowania.

Według PiS koncepcja Polski liberalnej zakłada, że „status jednostki zależy od jej siły określonej stanem majątkowym, sprytem, układem znajomości i wpływów, niekiedy także możliwością bezkarnego stosowania bezprawnych nacisków i środków przymusu w celu realizacji swoich interesów” (Prawo i Sprawiedliwość, 2011, s. 14). Jako przeciwwagę dla koncepcji liberalnej Prawo i Sprawiedliwość przedstawiało koncepcję Polski solidarnej, z naczelną maksymą troski o wspólne dobro oraz godne i sprawiedliwe warunki funkcjonowania każdego członka wspólnoty. Warto zwrócić także uwagę na widoczne w programie elementy wolnościowe i jednocześnie nawiązania do godności osoby ludzkiej. Za podstawowe zadanie wspólnoty politycznej przyjęto w nim ochronę i realizację praw człowieka. Nawiązywano do niego jako indywidualności i podmiotu społecznego zarazem, który obdarzony intelektem i zdolnością tworzenia wyższych wartości, „może chronić i rozwijać swoje człowieczeństwo jedynie dzięki przynależności do różnych wspólnot, od rodziny przez różne grupy pośredniczące aż po społeczeństwo jako całość” (Prawo i Sprawiedliwość, 2011, s. 8). PiS przedstawiało się także jako oponent koncepcji Polski liberalnej, która zdaniem partii stanowi postkomunistyczną postać społecznego darwinizmu, maskowanego hasłami o wolności jednostki i nieingerencji państwa. Oceniając sytuację międzynarodową Polski, PiS zadeklarowało pogląd, że Unia Europejska nie może ingerować w sprawy mające związek z prawem rodzinnym, moralnością publiczną oraz poszanowaniem moralnej integralności człowieka. Prawo i Sprawiedliwość twierdziło jednocześnie, że niektóre

środowiska lewicowo-liberalne próbują wykorzystać UE jako instrument dechrystianizacji Europy. Wspominano również o próbach nadużywania instytucji unijnych do krytykowania niektórych państw członkowskich z powodu rzekomej „homofobii” oraz do lansowania zmian w polityce rodzinnej niezgodnych z europejskim dziedzictwem kulturowym i prawnym oraz z polskim ustawodawstwem.

Polskie Stronnictwo Ludowe deklarowało, że chce państwa, które będzie współdziałało z Kościołem katolickim oraz z innymi Kościołami w najważniejszych dla Polski i Polaków sprawach. Zaznaczano jednocześnie, że ideologia PSL jest w szerokim zakresie inspirowana etyką chrześcijańską, która eksponuje „podmiotowość człowieka i jego niezbywalne prawo do godnego życia, zgodnie z myślą społeczną Papieża – Polaka Jana Pawła II” (PSL, 2001). W programie z 2019 roku PSL postulowało wzmocnienie roli wyborców w kontroli władz oraz zwiększenie wpływu obywateli na sprawy publiczne. Według PSL Polska powinna być państwem, w którym najważniejszym głosem jest głos obywateli, a nie liderów partii politycznych (PSL, 2019, s. 3).

Deklaracja ideowa Platformy Obywatelskiej RP zwracała uwagę na fundamenty wartości, za zadanie państwa przyjmując „roztropne wspieranie rodziny i tradycyjnych norm obyczajowych, służących jej trwałości i rozwojowi” (Platforma Obywatelska, 2007, s. 7). Obywatelskie państwo widziane oczami Platformy definiowano jednocześnie jako państwo, które „nie narzuca obywatelowi przekonań, nie poucza i nie wyklucza nikogo” (Platforma Obywatelska, 2011, s. 11). Koalicja Obywatelska w programie z 2019 roku deklarowała przywrócenie konstytucyjnej zasady mówiącej o tym, że „każdy w Polsce jest równy, zasługuje na szacunek, możliwości rozwoju, niezbędną ochronę – i gdy zachodzi taka potrzeba – opiekę” (Platforma Obywatelska, 2019, s. 9). Wspominano także o obietnicy legalizacji związków partnerskich. Dodawano, że demokracja ma służyć Polakom, a podporządkowanie jej interesom partyjnym prowadzi do zniszczenia ładu konstytucyjnego, stając się zagrożeniem dla wolności i praw obywatelskich (Platforma Obywatelska, 2019, s. 11).

W programie Konfederacji wspomniano o społeczności LGBT w haśle „Rodzice decydują o dzieciach, stop propagandzie LGBT”. Deklarowano obronę szkół przed „inwazją samozwańczych »seksedukatorów« i propagandystów ruchu LGBT” (Konfederacja, 2019, s. 11). Gwarantowano także prawo do wychowania dzieci w zgodzie z wartościami rodziców. Wolność

była rozpatrywana także w kontekście gospodarczym oraz w odniesieniu do wolności od ideologizacji w przestrzeni nauki, sztuki i kultury narodowej.

Wszystkie ugrupowania polityczne podejmowały zagadnienie wolności w odniesieniu do funkcjonowania obywateli w życiu społecznym, zarówno publicznym, jak i prywatnym. Pojęcie wolności w nawiązaniu do społeczności LGBT rozpatrywano w szerokim kontekście światopoglądowym.

## Podsumowanie

Po tym zarysie założeń poszczególnych partii politycznych warto przyjrzeć się ich konsekwencjom, co z kolei prowadzi nas do konkluzji pozwalającej ująć, w jaki sposób prawa człowieka realizowane są w Polsce. Można też spytać, na ile realizowane są prawa człowieka w Polsce i czy te realizacje mają wymiar pełny i realny, czy jedynie deklaracyjny.

Od czasów Thomasa Paine'a prawa człowieka stają się znakiem świeckiej władzy, dążącej do równości pomiędzy poszczególnymi grupami społecznymi. Współcześnie rozgrywa się polityczna gra o realną równość poszczególnych grup społecznych, a kulturowo o przepracowanie i przezwyciężenie dyskryminującego myślenia zawartego w konserwatywnych i prawicowych kręgach. W myśli Paine'a dominowało przekonanie, że tylko państwo oparte na zasadach liberalnej polityki, ze świeckim podłożem, jest w stanie zagwarantować równość i wolność społeczną. Choć sam Paine nie był zawodowym filozofem, to w jego myśli widoczna jest zasada świeckości sformułowana przez Johna Locke'a, który w *Liście o tolerancji* zwraca uwagę na konieczność oddzielenia instytucji państwowych i prawnych od kościelnych, co zagwarantuje pokój i równość pomiędzy obywatelkami i obywatelami.

Po II wojnie światowej prawa człowieka uporządkowano i zadekretowano w konwencji ONZ, którą ratyfikowały poszczególne kraje członkowskie. Jak w takich przypadkach bywa, ratyfikacja nie odbyła się bez negocjacji i odrzucania niektórych punktów konwencji. Niemniej prawa człowieka stały się faktem prawnym i politycznym, współcześnie flagowym dla zachodniej kultury. W tym kontekście kwestia wolności oraz możliwości rozwoju środowisk LGBT w Polsce spotyka się z bardzo trudną sytuacją. Przede wszystkim prawa człowieka bardzo często są marginalizowane w imię tradycji. Przedstawiane przez nas poszczególne partyjne programy w sposób

jawny uświadamiają nam, że dla wielu partii w programie ważniejsze jest podkreślanie tradycyjnych wartości czy chrześcijańskich wartości, kosztem realnej równości osób ze środowisk LGBT. W wielu wypadkach mamy do czynienia jedynie z poziomem deklaratywnym, co cechuje społeczeństwa o wysokim stopniu tradycjonalizmu.

Christopher Hitchens, analizując koncepcje praw człowieka, zwraca uwagę, że jest ona nadal wyzwaniem dla wielu współczesnych społeczeństw. Ciągłe bowiem wolność obywatelska nie jest definiowana przez pryzmat etyczny. A zatem gdy mówi się o wolności jednej grupy do zachowania jej tradycji i poglądów, nie bierze się pod uwagę ograniczenia i represji innej grupy, którą taka postawa automatycznie wyklucza. Oznacza to jedno: wolności obywatelskiej jako świadomego ustępowania pola innym (czy postawy tolerancyjnej) bardzo trudno jest się wyuczyć i niełatwo ją wypracować. Zwłaszcza tam, gdzie do tradycji przywiązuje się bardzo dużą wagę. Co więcej, jeżeli tradycję rozumie się na modłę Rogera Scrutona jako coś, co daje wywyższenie grupom społecznym kultywującym tradycyjne zachowania, grozi nam dyskryminacja właśnie poprzez użycie tradycji jako przestrzeni niezamiennych i jedynie słusznych wartości. Z kolei jeżeli do tradycji podejmiemy na wzór Arnolda Gehlena, może się okazać, że wartości i tradycja nieustannie się współtworzą. Dlatego poszerzenie np. definicji rodziny o małżeństwa homoseksualne jest nie tylko możliwe, ale wręcz naturalne. Tak samo jak redefiniowanie płci kulturowej czy wartości obywatelskich.

Zakaz dyskryminacji kogokolwiek i ze względu na jakąkolwiek przyczynę jest zapisany w polskiej Konstytucji, jednak w kontekście praw dla społeczności LGBT uważany jest za tzw. martwy zapis (Abramowicz, Bratkiewicz, 2005). Obecnie osoby homoseksualne żyjące razem są w świetle polskiego prawa uznawane za osoby obce, nie mają więc tym samym wielu praw, które przysługują np. małżeństwom. Polska nie respektuje również związków par homoseksualnych zawartych przez obywateli polskich w krajach Unii Europejskiej, w których istnieje możliwość zawarcia takiego związku. Oznacza to, że w momencie przyjazdu do Polski para jedнопłciowa automatycznie traci wszelkie prawa, które miała za granicą (Abramowicz, Bratkiewicz, 2005).

Kwestia legalizacji związków partnerskich osób tej samej płci pozostaje tematem problemowym i szeroko analizowanym w kontekście dyskursu społeczno-politycznego. Temperatura dyskusji podnosi się zdecydowanie w momencie pojawiania haseł mówiących o tym, że związki partnerskie mają

być środkiem do celu, jakim jest małżeństwo (Rostowska, 2008). Najczęściej chcąc wskazać, co odróżnia rejestrowane partnerstwo od małżeństwa cywilnego, wskazuje się na kwestie związane z rodzicielstwem (Stone, 2012). Obawy związane ze zmianą klasycznej formuły małżeństwa próbują rozwiewać socjologowie, którzy uważają, że stanie się to nie koniecznością, ale wyborem (Kwak, Bańko, 2012).

To właśnie wolność można uznać za kluczową wartość ugrupowań liberalnych, według których jest ona niezbywalnym i niepodzielnym dobrem, pozwalającym na nieskrępowany rozwój materialny i duchowy jednostki i społeczeństwa (Wójcik, 2008). Jak zauważył Anthony Giddens, polityczne poglądy, zarówno lewicowe, jak i prawicowe, zawsze koncentrowały się na pojęciu emancypacji. Autor ten definiował emancypację jako wolność różnego rodzaju. Miał tu na myśli wolność od tradycji i przeszłości, od arbitralnej władzy czy od braku perspektyw. Politykę emancypacyjną, mówiąc o powiększaniu autonomii działania, nazwał polityką szans życiowych (Giddens, 2001).

Można stwierdzić, że jakichkolwiek idei, w tym praw człowieka, nie można oddzielić od ich funkcji społecznej. W rozważaniach na temat funkcji politycznej praw człowieka mowa jest o przypisywaniu ideom politycznym funkcji legitymizacji interesów grup społecznych i stronnictw politycznych. Idee polityczne nie są ideami aksjologicznie neutralnymi, lecz stanowią światopoglądowy i filozoficzny wyraz interesów konkretnych ludzi i grup społecznych (Bała, Wielomski, 2016).

Rozróżnienie między lewicą a prawicą w kontekście LGBT bazuje przede wszystkim na czynnikach takich jak wartości, religia i moralność. Partie z prawej strony sceny politycznej prawa dla społeczności LGBT określają mianem przywilejów. Argument za tym, że prawa LGBT wchodzą w zakres praw człowieka, jest podnoszony jedynie z lewej strony sceny politycznej. To właśnie ukształtowało myślenie o partiach lewicowych jako o sojusznikach społeczności mniejszości seksualnych (Zawadzka, 2019).

## Bibliografia

- Abramowicz, M., Bratkiewicz, A. (2005). *Jestem gejem. Jestem lesbijką. Komu mogę o tym powiedzieć?* Warszawa: Kampania Przeciw Homofobii.
- Bała, P., Wielomski, A. (2016). *Prawa człowieka i ich krytyka. Przyczynek do studiów o ideologii czasów ponowoczesnych*. Warszawa: Fijorr.

- Borowik, B. (2008). *Myśl konserwatywna*. W: E. Maj, A. Wójcik (red.), *Myśl polityczna w Polsce po 1989 roku. Wybrane nurty ideowe* (s. 61–80). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Bracichowicz, I. (2010). Historyczne i współczesne uwarunkowania przestrzegania i rozumienia definicji praw człowieka w kontekście Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i w polskiej perspektywie. W: I. Bracichowicz (red.), *Spór o prawa człowieka* (s. 11–40). Nysa: PWSZ.
- Dahl, A.R. (2012). *Demokracja i jej krytycy*. Tłum. S. Amsterdamski. Warszawa: Aletheia.
- Freeman, M. (2007). *Prawa człowieka*. Tłum. K. Nadana. Warszawa: Sic!
- Gehlen, A. (2001). *W kręgu antropologii i psychologii społecznej*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Czytelnik.
- Giddens, A. (2001). *Poza lewicą i prawicą. Przyszłość polityki radykalnej*. Tłum. J. Serwański. Poznań: Zysk i S-ka.
- Grabowska, M., Szawiel, T. (2003). *Budowanie demokracji. Podziały społeczne, partie polityczne i społeczeństwo obywatelskie w postkomunistycznej Polsce*. Warszawa: PWN.
- Hitchens, Ch. (2008). *Thomasa Paine prawa człowieka*. Tłum. J. Dzierzgowski. Warszawa: Muza SA.
- Hołda, J., Hołda, Z., Ostrowska, D., Rybczyńska, J.A. (2014). *Prawa człowieka. Zarys wykładu*. Warszawa: Wolters Kluwer Polska.
- Jachymek, J. (2008). Współczesna myśl polityczna ruchu ludowego. W: E. Maj, A. Wójcik (red.), *Myśl polityczna w Polsce po 1989 roku. Wybrane nurty ideowe* (s. 161–182). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Jenkins, R. (2014). *Social Identity*. London–New York: Routledge.
- Karta Praw Podstawowych Unii Europejskiej (2016/C 202/02)*. Dziennik Urzędowy Unii Europejskiej.
- Kemmerer, L.A. (2011). *Sister Species: Women, Animals and Social Justice*. Illinois: University of Illinois Press.
- Kiejzik, L. (2012). *Kobiety w filozofii. Filozofowie o kobietach*. Zielona Góra: Wydawnictwo Uniwersytetu Zielonogórskiego.
- Konfederacja (2019). *Polska dla Ciebie. Piątka Konfederacji*. Program Konfederacji Wolność i Niepodległość.

- Kozłowski, R. (2019). Godność a najwznioślejszy sens i cel życia człowieka. W: D. Bieńkowska, R. Kozłowski, M.J. Łuczak (red.), *Prawa człowieka według koncepcji human security* (s. 13–22). Poznań: Silva Rerum.
- Kwak A., Bieńko M. (red.) (2012). *Wielość spojrzeń na małżeństwo i rodzinę*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Latour, B. (2009). *Polityka natury. Nauki wkraczające do demokracji*. Tłum. A. Czarnacka. Warszawa: Krytyka Polityczna.
- Lemke, T. (2010). *Biopolityka*. Warszawa: Sic!
- Leszkowicz, P., Kitliński, T. (2005). *Miłość i demokracja. Rozważania o kwestii homoseksualnej w Polsce*. Kraków: Aureus.
- Lewica (2019). *Polska jutra. Główne postulaty Lewicy*.
- Maj, E. (2008). Myśl narodowa i nacjonalistyczna. W: E. Maj, A. Wójcik, *Myśl polityczna w Polsce po 1989 roku. Wybrane nurty ideowe* (s. 113–148). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Marcuse, H. (1991). *Człowiek jednowymiarowy*. Tłum. S. Konopacki. Warszawa: PWN.
- Platforma Obywatelska (2007). *By żyło się lepiej. Wszystkim! Program wyborczy Platformy Obywatelskiej*.
- Platforma Obywatelska (2011). *Następny krok. Razem*.
- Platforma Obywatelska (2015). *Polska Przyszłości – Program Platformy Obywatelskiej RP*.
- Platforma Obywatelska (2019). *Twoja Polska*.
- Prawica Rzeczypospolitej (2019). *Silna Polska dla cywilizacji życia. Założenia polityki Prawicy RP*, Warszawa.
- Prawo i Sprawiedliwość (2010). *Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – projekt Prawa i Sprawiedliwości*.
- Prawo i Sprawiedliwość (2011). *Nowoczesna, solidarna, bezpieczna Polska. Program Prawa i Sprawiedliwości*.
- Prawo i Sprawiedliwość (2019). *Polski model państwa dobrobytu*.
- PSL (2001). *Deklaracja wyborcza Polskiego Stronnictwa Ludowego*.
- PSL (2019). *Łączymy Polaków*.
- Razem (2015). *Karta praw LGBT*.

- Rorty, R. (1996). *Przygodność, ironia, solidarność*. Tłum. W.J. Popowski. Warszawa: Spacja.
- Rorty, R. (1997). *What Do You Do When They Call You a 'Relativist'*. Brown 1997.
- Rostowska, T. (2008). *Małżeństwo, rodzina, praca a jakość życia*. Kraków: Impuls.
- Solidarna Polska (2013). *Nowa Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej – projekt Solidarnej Polski*.
- Stone, L. (2021). *Pokrewieństwo i płeć kulturowa*. Tłum. W. Usakiewicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Środa, M. (2020). *Obcy, inny, wykluczony*. Gdańsk: Słowo Obraz/Terytoria.
- Wójcik, A. (2008). *Myśl polityczna ugrupowań liberalno-demokratycznych*. W: E. Maj, A. Wójcik (red.), *Myśl polityczna w Polsce po 1989 roku. Wybrane nurty ideowe* (s. 61–80). Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Young, R. (2004). *White Mythologies*. London–New York: Routledge.
- Zawadzka, K. (2019). *Społeczność LGBT a partie i ugrupowania polityczne w Polsce*, Szczecin: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Szczecińskiego.
- Zieloni (2011). *Zielone jutro bez obaw. Program wyborczy Zielonych*. Zjednoczona Lewica (2015). *Program wyborczy Zjednoczonej Lewicy* (SLD+TR+PPS+UP+Zieloni).

#### Nota o autorze

Joanna Hańderek – dr hab., prof. UJ, wykładowczyni w Instytucie Filozofii UJ. Zajmuje się: filozofią kultury i filozofią współczesności, ze szczególnym uwzględnieniem postkolonializmu, globalizacji, gender, multikulturalizmu i ekoetyki. Autorka książek *Metamorfozy i muzea*, *Czas i spotkanie*, redaktorka tomu *Wykluczenia? Działaczka społeczna*. Współredaktorka kwartalnika popularnonaukowego „Racje”, członkini Towarzystwa Humanistycznego, Akademickiego Stowarzyszenia Przeciwko Myślistwu Rekreacyjnemu, Kongresu Świeckości, członkini rady głównej Kongresu Kobiet. Wolontariuszka Centrum Praw Kobiet. Prowadzi projekt społeczno-naukowy „Kultura wykluczenia?”.

Address for correspondence: Jagiellonian University in Kraków, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-002 Kraków, Poland. E-mail: joanna.handerek@uj.edu.pl.

Katarzyna Zawadzka – dr, adiunkt w Instytucie Nauk o Polityce i Bezpieczeństwie Uniwersytetu Szczecińskiego. Interesuje się zagadnieniami związanymi z feminizmem, polityką antydyskryminacyjną, społeczeństwem obywatelskim

oraz partiami politycznymi. Prowadzi badania naukowe w ramach działalności Pracowni Badań Wyborczych Uniwersytetu Szczecińskiego.

Address for correspondence: University of Szczecin, Institute of Political Science and Security Studies, Krakowska 71-79, 71-003 Szczecin, Poland. E-mail: [katarzyna.zawadzka@usz.edu.pl](mailto:katarzyna.zawadzka@usz.edu.pl).

#### Cytowanie

Hańderek, J., Zawadzka, K. (2022). Idea równości dla społeczności LGBT w kontekście praw człowieka. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 91–113. DOI: 10.18276/aie.2022.57-05.



---

## ARTYKUŁY

---

MARCIN JARANOWSKI

ORCID: 0000-0002-8590-6703

Uniwersytet Mikołaja Kopernika

e-mail: Marcin.Jaranowski@umk.pl

### Primo Leviego „przemoc zbędna”: rozwinięcie pojęcia

Słowa kluczowe: przemoc, bezużyteczność, poniżenie, nazizm, etyka

Keywords: violence, uselessness, humiliation, Nazism, ethics

Primo Levi’s “useless violence”: extension of the notion

#### Abstract

The article presents, analyzes, and interprets the concept of useless violence, which appears in the fifth part of Primo Levi’s book *The Drowned and the Saved*. Levi tries to capture the specificity of the violence used by the German Nazis with this concept. The author’s approach to the phenomenon of useless violence is extended to include additional accounts by witnesses and the findings of researchers who deal with the functioning of concentration camps and the phenomenon of Nazi terror. In this way, the description of a certain form of violence developed by the author who is also a victim of it obtains support and broad commentary.

#### Wprowadzenie

W niniejszym artykule dokonam rozszerzenia opisu rodzaju przemocy, którą zgodnie z zamysłem autora tego opisu, Primo Leviego, nazywam „przemocą zbędną”. Zapewne wielu czytelników wie, że Levi jest ocalonym z Auschwitz włoskim chemikiem i pisarzem. Co więcej, bywa on uznawany

za modelowego świadka Holokaustu (Agamben, 2008, s. 14) ze względu na zogniskowanie się w jego twórczości wielu motywów uznawanych za charakterystyczne dla syndromu byłych więźniów nazistowskich obozów koncentracyjnych (Kępiński, 2005, s. 101–116). W niniejszym artykule, którego zamysł jest etyczny i zmierza do opisu konkretnego rodzaju zła moralnego, najbardziej istotną cechą narracji Leviego jest specyficzna refleksyjność. Pojęcie „przemocy zbędnej” jest rezultatem jego indywidualnej próby wieloaspektowego zrozumienia przyczyn własnego doświadczenia i wysiłku jego intelektualnego przepracowania. Zdeterminowany w realizacji tego celu Levi czasami ucieka się do rozważań o filozoficznym niemal ciężarze albo do kłopotliwego dla ofiary przyjmowania sposobu myślenia oprawców, co nie zdarza się często w literaturze więźniarskiej (por. Sofsky, 2016, s. 254, przyp. 69).

Artykuł ten można też potraktować jako rozszerzenie treści pojęcia<sup>1</sup> przemocy zbędnej, które jest wpisane w strategię rozwijania myśli etycznej na temat skrajnej formy zła, opierającą się na refleksji ofiar<sup>2</sup>. Wypracowane niemal indywidualnie i osobiście twierdzenia Leviego będą rozszerzane z użyciem prac i pojęć innych autorów. Najczęściej zostaną w ten sposób teoretycznie wzmocnione i zyskają poparcie, gdyż badania poświęcone funkcjonowaniu nazistowskich obozów koncentracyjnych oraz przytoczone wspomnienia innych więźniów nie wchodzą w sprzeczność z zasadniczymi wnioskami Leviego na temat natury stosowanej tam przemocy. Życzyłbym sobie, aby w ten sposób powstała możliwość rozpatrzenia refleksji ofiary w szerszym kontekście teoretycznym, co być może ułatwi wykorzystanie tytułowego pojęcia w innych obszarach szeroko rozumianej refleksji etycznej i może stanie się do tego zachętą.

### Pojęcie przemocy zbędnej w użyciu Leviego

Pojęcie przemocy zbędnej pojawia się w książce Leviego *Pogrążeni i ocaleni* (Levi, 2007b), wydanej po raz pierwszy w 1986 roku. Levi wprowadził je w piątym rozdziale tej książki, wierząc, że odnosi się ono do cechy

---

<sup>1</sup> Pojęcie rozumiem tutaj jako myślowe odzwierciedlenie istotnych cech przedmiotu.

<sup>2</sup> Strategię tę szerzej opisałem we wprowadzeniu do książki *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”* (Toruń 2015).

wyróżniającej hitleryzm i może pomóc w zrozumieniu specyfiki stosunku niemieckich nazistów do osób, które uważali za ludzi niższego rzędu. Uważam, że szczególna wartość operowania tym pojęciem przez ocalonego z Auschwitz wynika z tego, że *Pogrążeni i ocaleni* są bardziej relacją z doznania zła, jakie stało się udziałem ofiar niemieckiego nazizmu, niż ekspertyzą na temat ruchu ideologiczno-politycznego. Bez udziału Leviego, który zmarł już w następnym roku po wydaniu *Pogrążonych i ocalonych*, nie da się rozstrzygnąć, czy owo świadectwo, które z pewnością pomaga czytelnikowi zrozumieć pewien rodzaj cierpienia, nie było – wbrew wstępnym deklaracjom autora – właściwym celem napisania tekstu o przemocy zbędnej.

Z rozważań Leviego można wyprowadzić pewną syntetyczną definicję interesującego nas pojęcia: przemoc zbędna to przemoc, która jest czyniona tylko po to, by zadawać cierpienie, przez co staje się ona dla sprawcy celem samym w sobie i niczemu innemu nie służy<sup>3</sup>. W początkowej części piątego rozdziału *Pogrążonych i ocalonych* czytamy:

[...] dwanaście lat hitlerowskiej Rzeszy naznaczone było, moim zdaniem, przemocą jak wiele innych miejsc i okresów historycznych, ale w odróżnieniu od tamtych cechowało się szerokim stosowaniem przemocy niepotrzebnej, będącej celem samym w sobie, używanej jedynie po to, by zadawać cierpienie.

(Levi, 2007b, s. 129)

W tekście znajdujemy kilka pokrewnych wariantów rozumienia pojęcia przemocy zbędnej (wł. *violenza inutile*)<sup>4</sup>, które składają się w pewną całość. Najczęściej słowo „zbędna” (lub w ścisłym tłumaczeniu: „bezużyteczna”)

<sup>3</sup> Levi nie definiuje samego pojęcia przemocy, zatem wstępnie przyjmijmy względnie neutralną definicję, zgodnie z którą przemocą nazwiemy użycie siły wobec osoby lub osób w celu wymuszenia określonego działania lub wyrządzenia krzywdy. W dalszej części artykułu odniosę się jeszcze krótko do kwestii cech przemocy jako takiej.

<sup>4</sup> Nie zmieniam tutaj translacji tytułowego pojęcia, na którą zdecydował się Stanisław Kasprzysiak w polskim przekładzie *Pogrążonych i ocalonych* (Levi, 2007b) i nie kwestionuję wyborów tłumacza. Warto jednak zaznaczyć, że dążąc do dosłownego oddania tytułu oraz centralnego pojęcia rozdziału, można przełożyć je jako „przemoc bezużyteczną”. W tłumaczeniu Kasprzysia tekst Leviego jest nieco bardziej urozmaicony niż oryginał, gdyż słowo *inutile* przełożone jest tutaj w różny sposób (także jako „niepotrzebna”). W nielicznych przypadkach, gdy uznałem, że trzymanie się tekstu oryginalnego jest potrzebne do zrozumienia zamysłu Leviego – podaję odnośnik bezpośrednio do wydania włoskiego (Levi, 2007a).

używane jest przez Leviego jako przeciwieństwo słowa „niezbędna” (lub „użyteczna”) i wskazuje na przemoc, której stosowanie nie było potrzebne do osiągnięcia jakiegoś praktycznego celu. Ponadto przemoc tego typu opisywana bywa jako nieproduktywna, a także autoteliczna, oderwana od zewnętrznego celu, co czasami autor określa jako bezcelowość (Levi, 2007b, s. 153). Warto odnotować, że przykładowe akty przemocy tak rozumianej zostały przez autora nazwane także bezinteresownymi (por. Levi, 2007a, s. 95). Pojęcie przemocy zbędnej bywa również stosowane w odniesieniu do aktów ucisku, które nie mają zrozumiałych powodów i nazwane są wręcz „głupimi” (por. Levi, 2007a, s. 99). Wreszcie, w tekście spotykamy także sporadycznie używany zamiennik: „okrucieństwo zbędne” (np. Levi, 2007b, s. 154). Zatem – podsumowując powyższe powiązania pojęciowe – możemy przyjąć, że ten rodzaj wywierania nacisku zostaje wyodrębniony dzięki użyciu kryterium teleologicznego (brak zewnętrznego celu), utylitarnego (brak wyraźnych korzyści) oraz epistemicznego (niedostateczne lub pozbawione sensu uzasadnienie).

Przyjrzyjmy się teraz sposobowi, w jaki autor wypełnia to pojęcie konkretnymi treściami. Aby wyjaśnić fenomen niepragmatycznej przemocy, przytacza on liczne przykłady związane z własnymi doświadczeniami obozowymi. Tekst Leviego jest niemal wyłącznie poświęcony tym przykładom. Podejmując próbę ich klasyfikacji, spostrzegamy, że są to przypadki nieprzynoszących znaczących korzyści *zaniechań* lub *decyzji*, przy których obstaje sprawca, pomnażając w ten sposób cierpienie ofiar. W tym kontekście Levi przedstawia czytelnikowi m.in. doświadczenia osób transportowanych do KL Auschwitz-Birkenau. Na płaszczyźnie wiedzy obiektywnej sceny związane z tymi transportami są w naszej kulturze już dość dobrze znane: bezbronnych i niepewnych swojego losu Żydów umieszczano w wagonach towarowych, aby przewieźć ich z różnych krajów Europy do miejsc, gdzie mieli zostać zmuszeni do niewolniczej pracy lub zamordowani. Warunki transportu były tak surowe, że niezależnie od jego zbrodniczego przeznaczenia, ofiary już podczas podróży doznawały trudnych do wyobrażenia cierpień. Według relacji Leviego w tej sytuacji najbardziej bolesne poczucie utraty godności wiązało się z brakiem możliwości ukrycia się podczas wypróżniania, które było nieuniknione w czasie długiej podróży i musiało się odbywać w stłoczonej masie ludzi (por. Wolski, 2018, s. 208–209). Levi skupia się na pewnym aspekcie tej sytuacji: aby zapobiec owemu upokorzeniu, wystarczyło jedynie umieścić w każdym wagonie wiadro

i koc bądź po prostu częściej zatrzymywać transport. Autor ukazuje więc szczególną dysproporcję pomiędzy rozmiarem krzywdy fizycznej i moralnej całej masy ludzi a niewielkimi kosztami, jakie trzeba było ponieść, żeby jej zapobiec. Dostarczenie do wagonów wiadra, koca lub wody wydaje się zadaniem bardzo prostym, jeśli rozpatrujemy je w kontekście sprawnej organizacji tak ogromnego przedsięwzięcia, jakim były transporty Żydów z całego kontynentu do miejsc straceń lub pracy. W transporcie z Fossoli do Auschwitz, który wspomina Levi, umieszczano także osoby umierające już wcześniej w izbie chorych, skazując je na agonię w wagonach. Raz jeszcze Levi podkreśla, że trudno tę decyzję zrozumieć w odniesieniu do samego planu przewozu tych osób w inne miejsce (Levi, 2007b, s. 148). Zatem sposób traktowania deportowanych zaczyna odrywać się od właściwego celu deportacji i zupełnie niepotrzebnie wzmacnia udrękę ofiar. Do tej samej grupy przykładów możemy zaliczyć eksperymenty medyczne, które przeprowadzano na więźniach obozów koncentracyjnych. Levi podkreśla, że w żadnym razie nie przynosiły one zysków, które choćby w niewielkim stopniu uzasadniały cierpienie poświęconych dla nich osób. To, co na ich podstawie ustalono, można było przeanalizować bez wykorzystywania ludzi. Tym samym te metodyczne praktyki przyjęły formę „jawnie bezcelowego”, symbolicznego okrucieństwa (Levi, 2007b, s. 152–153).

Pokrewne przykłady ukazują wprowadzanie i egzekwowanie *stałych nakazów* lub *zakazów* obozowych, które przynosiły niewielkie korzyści instytucji obozu, a jednocześnie znacząco wzmacniały fizyczne i psychiczne cierpienie ofiar. Jednym z przykładów, jakie przywołuje Levi, jest sposób liczenia więźniów podczas codziennych apeli w KL Buchenwald. Stosowano tam zasadę przynoszenia na plac i umieszczania w szeregu więźniów także osób umierających oraz ciał osób, które tego dnia zmarły (por. Szmaglewska, 2020, s. 43–44). W tym przypadku udogodnienie, polegające na tym, że więzień funkcyjny mógł w tej sytuacji łatwiej policzyć więźniów, zupełnie nie przystaje do bolesnej zniewagi, jaka wiązała się z tą praktyką (Levi, 2007b, s. 141–142). Owych zasad, zdaniem Leviego, nie da się uzasadnić, wskazując na jakikolwiek roztropny zamysł związany z działaniem instytucji obozu. Zauważa on także, że sprawne funkcjonowanie obozu nie wymagało tatuowania więźniów. Praktyka umieszczania na przedramionach więźniów szeregu cyfr, jakby miały zastępować ich nazwisko już do końca życia, służyła traumatyzacji doświadczenia wdrażania w życie obozu; była – jak to ujmuje Levi – „celem samym w sobie, czystą zniewagą” (Levi, 2007b,

s. 146). Przemoc zbędna przenosiła się także na niższe szczeble obozowej władzy. Czytamy, że mogła się zdarzyć sytuacja, gdy blokowy nie zgodził się na to, aby więzień, który moczy się w nocy, zajął niższy siennik na piętrowej pryczy. Taki pragmatyzm zdawał się wymagać od więźnia funkcyjnego zbyt wiele wysiłku, choć jednocześnie podejmował on bezsensowny wysiłek bicia szeregowego więźnia za to przewinienie (Levi, 2007b, s. 138–139).

Levi sięga także po przykłady zmuszania więźniów do *wykonywania pozbawionej sensu pracy*. Utrzymuje przy tym, że zgodnie z logiką hitleryzmu przywilej pracy w zwykłym znaczeniu tego słowa nie mógł przypadać w udziale osobom uznanym za wrogów Niemiec. Bezczynność tych wrogów jako elementu podlegającego karze była również nie do pomyślenia. W związku z tym, zwłaszcza w początkowym okresie funkcjonowania nazistowskich obozów koncentracyjnych<sup>5</sup>, skazani często wykonywali prace, które nie mogły przynosić żadnej satysfakcji. Otrzymywali zadania „zwierząt pociagowych” (Levi, 2007b, s. 149). Skrajnym przykładem przemocy zbędnej tego rodzaju był przypadek zmuszenia więźniarek obozu w Ravensbrück do bezcelowego przerzucania piasku z miejsca na miejsce po obwodzie koła (Levi, 2007b, s. 149).

Przenieśmy jeszcze uwagę ze zła wyrządzanego na doznawane. Rozpoznana przez Leviego przemoc opisywana jest tak, jakby wzmagala doświadczenie cierpienia ofiar oraz dodawała do niego nową jakość. Oprócz fizycznych konsekwencji przemocy ofiary doświadczały także poczucia, że sprawcy je obrażają. W tym kontekście najczęściej czytamy o poczuciu zniewagi i upokorzenia. Ofiary doświadczające przemocy zbędnej czuły się tak, jakby były rozmyślnie dręczone i pozbawiane godności. Więzień musiał znosić doznanie bycia traktowanym jak masa, którą można całkowicie arbitralnie i marnotrawczo dysponować. Jego udręka obiektywnie niczemu nie służyła. Ów pozbawiony celu ucisk budził szczególne zdziwienie, które przenika cały tekst Leviego.

---

<sup>5</sup> Sytuacja ta ulegała zmianie wraz ze wzrastającą koniecznością rozbudowy przemysłu zbrojeniowego w związku z prowadzeniem przez III Rzeszę wojny.

## Taktyka sprzecznych reguł

Naturalnie Levi nie jest jedynym ocalonym z nazistowskich obozów koncentracyjnych, który zastanawiał się nad specyfiką bezcelowego krzywdzenia osadzonych tam więźniów. Proponuję przytoczyć kilka przykładów pochodzących z innych świadectw i opracowań, aby za ich pomocą wzmocnić przekaz Leviiego, przede wszystkim w tej mierze, w jakiej dotyczył on stałych nakazów i zakazów obozowych, zarówno formalnych, jak i zwyczajowych. Twierdzenie o stosowaniu przemocy zbędnej w powyżej wyłożonym znaczeniu można poprzeczyć, wskazując na przykłady sprzeczności pomiędzy regułami obozowymi, które narzucano więźniom. W ten sposób nie tylko potwierdzimy istnienie niepragmatycznych form opresjonowania więźniów, ale dodatkowo pokażemy, że stosowana w obozach przemoc zbędna stała się znormalizowana i systematyczna.

Osadzeni mieli wiele przesłanek ku temu, by przyjąć, że jednym z celów przetrzymywania ich w obozie było wykorzystanie jako skuteczną siłę roboczą. Przecież zachowano ich przy życiu, utrzymywano w stałym, zorganizowanym ruchu, często pośpiechu, narzucano ścisły rygor działania, przydzielano im ciężkie prace i zadania. W kontekście owej organizacji niefunkcjonalność niektórych zasad i rytuałów wywoływała u nowoprzybyłych wrażenie nonsensu. Takiemu zdziwieniu daje wyraz inny świadek wydarzeń w KL Auschwitz-Birkenau, austriacki publicysta Jean Améry:

Trzeba było być zawsze gładko ogolonym, a jednocześnie surowo zakazane było posiadanie przyborów do golenia, a do fryzjera szło się tylko raz na dwa tygodnie. Pod groźbą kary nie mogło brakować przy pasiaku ani jednego guzika, jeśli jednak zgubiło się jakiś w czasie pracy, co było nie do uniknięcia, to praktycznie nie było możliwości zastąpienia go innym. Trzeba było być silnym, a człowiek był systematycznie osłabiany. W chwili przyjmowania do obozu zabierano człowiekowi wszystko, a potem grabieżcy sztychli z niego, że nic nie posiada.

(Améry, 2007, s. 41)

Eugenia Kłodecka-Kaczyńska, również osadzona w KL Auschwitz-Birkenau, opowiada o nietypowym przebiegu wykonywania rozkazu czyszczenia obozowej remizy. Polka, wraz z dwiema więźniarkami z Grecji, otrzymała polecenie wyszorowania tam podłogi. Aby wyczyścić podłogę, należało wziąć wiadro i zaczerpnąć wodę z kranu, który znajdował się

przy kuchni. Jednakże czerpanie wody w tym miejscu było więźniom zabronione, a pełniąca swoją służbę przy kuchni kapo wymierzała im karę za próby skorzystania z kranu. Więźniarki musiały czerpać wodę ukradkiem, aby wykonać polecenie. Zdaniem autorki wspomnień, gdy kobiety zostały zauważone, były bite także w przypadku, gdy kapo dowiadywała się, po co potrzebna jest woda, i akceptowała rozkaz czyszczenia remizy. „Ale czy tam – pisze autorka – można było doszukać się w czymkolwiek sensu?” (Kłodecka-Kaczyńska, 2003, s. 124–125).

Skrajnym przypadkiem stosowania tej samej metody była praktyka, o której zaświadcza Mieczysław Mołdawa, były więzień obozu koncentracyjnego KL Gross-Rosen: czasami nadzorcy obozowi zabijali więźniów, rzucając ich czapkę, będącą częścią więziennego stroju, w obszar znajdujący się blisko ogrodzenia okalającego obóz i nakazując przyniesienie jej z powrotem. Więzień, który nie wykonał rozkazu zwierzchnika (więźnia funkcyjnego lub SS-mana), mógł zostać pobity na śmierć. Jednocześnie pójście po czapkę oznaczało zastrzelenie na miejscu przez strażników pełniących służbę na „postach” (wieżach strażniczych), gdyż obowiązywał ich rozkaz strzelania do każdego więźnia, który zbliży się do ogrodzenia. Znajdujący się w takiej pułapce więzień musiał dokonać wyboru pomiędzy śmiercią jako karą za niewykonanie rozkazu a śmiercią jako rezultatem próby jego wykonania (zob. Mołdawa, 1967).

Spśród badaczy instytucji nazistowskich obozów koncentracyjnych Eugen Kogon jest tym, który zwrócił uwagę na niedorzeczność szeroko rozumianych zasad traktowania więźniów oraz „gąszcz systemu kar”, przez który nie sposób było przejść bez szwanku (Kogon, 2017, s. 147–159). Kogon podaje przykład kapo więzionego w KL Buchenwald, uwikłanego w pułapkę, której elementem była niechęć między rodzinami komendanta i lekarza obozowego. Kapo znalazł się w takim położeniu, że otrzymał karę chłosty za złamanie zasady obozowej, a później odebrał tę samą karę za odmowę złamania tej zasady. Wolfgang Sofsky, analizując sposób sprawowania władzy w nazistowskich obozach koncentracyjnych, także zwrócił uwagę na technikę wikłania więźniów w niedające się pogodzić żądania, która krystalizowała się w zwyczajowe prawa obozowe. Sofsky pisze, że czasami władza w obozie

[k]onstruowała normę na bazie dwóch sprzecznych reguł, tak że cokolwiek ofiara zrobiła, można było zinterpretować na jej niekorzyść.

Za zabłocone buty groziła kara, ponieważ było to naruszenie przepisów schludności. Z drugiej strony czyste buty były wskazówką, że więzień wymiguje się i nie spełnia powszechnego obowiązku pracy. Przestrzegając jednej reguły, więzień automatycznie naruszał inną.

(Sofsky, 2016, s. 282; por. Kogon, 2017, s. 151)

Podtrzymywanie i bezwzględne egzekwowanie sprzecznych reguł obozowych może być rozumiane jako krzepnięcie przemocy w układzie normatywnym, którego celem staje się samo mnożenie cierpienia. Trudno rozpatrywać taki regulamin z perspektywy korzyści, jakie przynosi jego przestrzeganie, gdyż akceptacja sprzeczności w regulaminie jest zrazu potwierdzeniem jego niefunkcjonalności, niezależnie od celów, jakim miałyby służyć. Regulamin usprawniał przemoc. Zestaw reguł zwyczajowych pozbawiał więźnia szansy na przestrzeganie ich wszystkich, a więc również utrudniał lub wręcz uniemożliwiał adaptację do warunków obozowych. System ten produkował wciąż figury więźniów niesubordynowanych, winnych wykroczeń i zasługujących na karę, co dawało asumpt do kolejnych aktów przemocy. Tę tendencję potwierdzają niektóre ze sposobów wymierzania więźniom regulaminowych kar. Nawet pozbawione oporu przyjęcie kary chłosty mogło być uznane za naganne i zasługujące na dodatkową karę, jeśli np. więzień nie był w stanie samodzielnie liczyć (w języku niemieckim) uderzeń, jakie mu wymierzano. W przypadku pomyłki odliczanie rozpoczynało się od nowa. W tej sytuacji samo wymierzanie kary stanowiło okazję do podnoszenia jej wymiaru.

### Wątpliwości Leviego związane z pragmatyzmem nazistowskiej przemocy

W refleksjach Leviego kilkakrotnie dochodzą do głosu wątpliwości co do zasadności określania słowem „zbędna” przemocy sprowadzającej się do nękania więźniów obozów koncentracyjnych (zob. Levi, 2007b, s. 141, 142, 149, 155). Znajdujemy więc w tekście wyrażenia, które wskazują na niepewność autora co do przyjętej interpretacji: „Wahałbym się, czy nazwać całkiem zbędnym inny rodzaj dręczenia nas i przemocy...” (Levi, 2007b, s. 141). Levi zdał sobie sprawę, że możliwa jest inna interpretacja sensu rozpatrywanych czynów i reguł, choć jednocześnie nie uważał jej za możliwą do przyjęcia. Ta podwójna świadomość autora przyjmuje formę

nietypowych zestawień akceptowalnej i nieakceptowalnej (choć logicznie możliwej) interpretacji i wprowadza do narracji napięcie, które jest jedną z najbardziej interesujących cech tekstu.

Prowadzenie rozumowania pomiędzy dwiema interpretacjami jest wyraźne we fragmencie tekstu poświęconym zadreczaniu więźniów długotrwałymi apelami. W tym miejscu Levi zdecydował się przeprosić czytelników za przyjęcie perspektywy sprawców („niech mi będzie wybaczony cynizm: próbuję tu rozumować, nie kierując się logiką własną”) i dopiero po takiej deklaracji kontynuuje wywód dotyczący celowości analizowanych działań. Dochodzi w nim do wniosku, że nie tylko wycieńczająca praca i głodzenie więźniów, ale także eksterminacja dorosłych i dzieci mogą być rozpatrywane jako użyteczne z perspektywy celu, jakim jest wyeliminowanie podrzędnego narodu (Levi, 2007b, s. 142).

Od samego początku tekstu Levi sugeruje, że pozbawianie ludzi życia, nawet bez przypisywania im win, zazwyczaj jest hipotetycznie możliwe do uzasadnienia w odniesieniu do jakiejś korzyści: „ten kto zabija – pisze on – wie dlaczego to robi” (Levi, 2007b, s. 129). Jednak tekst służy zobrazowaniu faktu, że naziści zabijali w szczególny sposób: w sposób znieważający ofiary. To nadmiarowe nękanie wchodzi już w zakres znaczenia przemocy zbędnej oraz w sferę osobistego zdumienia Leviego. Jednak i tu musiał on skonfrontować się z możliwością podania uzasadnienia, które wskazuje na korzyść. Zapoznał się bowiem z rozmowami przeprowadzonymi przez Gittę Sereny z komendantem obozów zagłady w Treblince i Sobiborze, Franzem Stanglem (Sereny, 2002). Odnalazł w nich możliwą odpowiedź sprawcy na pytanie o sens okrucieństw, które praktykowano w stosunku do bezbronnych ofiar, mimo przeznaczenia ich do eksterminacji. Co prawda Sereny nie dostrzegła w tych praktykach pożytku, ale Stangl go widział. Stwierdził, że akty te dehumanizowały ofiary, ułatwiając wykonawcom wywiązywanie się z obowiązków. Levi przyznaje: „Jest to wyjaśnienie nie pozbawione logiki, ale budzi grozę: w przemocy zbędnej jedynie to było niezbędne” (Levi, 2007b, s. 155).

Możemy też rozpoznać pewną ambiwalencję Leviego w stosunku do możliwości zinterpretowania przemocy jako środka terroru. W *Przemocy zbędnej* uwzględnia on trzy cele działania obozów koncentracyjnych: wykorzystanie niewolniczej pracy, eliminację przeciwników oraz zagładę ras podrzędnych (Levi, 2007b, s. 148). W partii tekstu, w której autor wymienia te cele, pomija możliwość ujęcia terroru jako celu przemocy (choć we

wstępie do *Pogrążonych i ocalonych* nazywa obozy „ośrodkami terroru”, por. Levi, 2007b, s. 10). Jednakże nieobecność tego motywu w tekście jest jedynie chwilowa, gdyż już rozważając pierwszy z wymienionych celów, wyjaśnia on, że praca więźniów w pierwszych obozach koncentracyjnych – którą skądinąd uznaje za zbędną – była im narzucana „jedynie po to, by ich sterroryzować” (Levi, 2007b, s. 148). Nieco dalej Levi dopuszcza możliwość, że przemoc doświadczana przez więźniów wykonujących pozbawioną sensu pracę może być rozumiana jako „niezbędna może tylko do tego, by zapobiec ewentualnemu oporowi czy ukarać za opór w przeszłości” (Levi, 2007b, s. 149). Zauważmy, że w ten sposób autor ponownie wskazuje na możliwą korzyść, jaką może przynieść wzmaganie terroru, mianowicie zapobieganie oporowi<sup>6</sup>.

Możemy więc uznać, że w toku rozważań Leviego okazuje się, że trudno jest znaleźć przykłady przemocy, które wykluczałyby *jakąkolwiek* interpretację popierającą tezę o pragmatyzmie działań oprawców w ich stosunku do ofiar, w tym interpretację, która wydaje się możliwa, choć jednocześnie karykaturalna lub budząca niepokój. Wywołuje to pewnego rodzaju zakłopotanie autora, który samodzielnie odkrywa możliwość tego typu wyjaśnień, ale pozostawia je bez szerszego komentarza, tak jakby sama ich treść zmuszała do ich odrzucenia. Pozostawia czytelnika z ową niemożliwą do wybrania opcją, kończąc tekst wyjaśnieniem Stangla udzielonym Sereny i wstrzymując się od krytyki tego wyjaśnienia.

Ta krytyka byłaby trudniejsza do przeprowadzenia, niż może się na pierwszy rzut oka wydawać. Trudność wiąże się z faktem, że wiele ekstremalnych aktów przemocy można w sposób mniej lub bardziej ścisły powiązać z nazistowskim systemem wartości, które to wartości mogą być rozumiane jako ogólne wyznaczniki kierunku działania. Mamy też pewną swobodę w definiowaniu sytuacji, zwłaszcza tych, w których nie uczestniczymy i na które możemy spoglądać z dystansu. W ten sposób możliwy i stosunkowo łatwy staje się zabieg intelektualny polegający na przeniesieniu celu działania sprawców poza konkretną sytuację przemocy i usytuowanie w bardziej abstrakcyjnym systemie idei, wskazującym, co jest w myśl nazizmu pożądane,

---

<sup>6</sup> W sprawie terroru w obozach koncentracyjnych jako środka kontroli całego społeczeństwa niemieckiego zob. artykuł Brunona Bettelheima (Bettelheim, 1980, zwłaszcza s. 40–41). Na temat sposobu, w jaki terror w pierwszych obozach koncentracyjnych przenikał do świadomości społeczeństwa niemieckiego i powodował efekt paraliżu u przeciwników reżimu, zob. Wachsmann (2020, s. 77–94).

korzystne czy godne wyboru. Pojawiają się różne możliwości interpretacyjne, pozwalające przedstawić konkretne działanie jako służące realizacji takich czy innych nadrzędnych celów. Tak jak zjedzenie ciasta dla smaku można wytłumaczyć, wskazując na konieczność odżywiania się w celu podtrzymania życia, tak wyrafinowanym aktom agresji można przypisywać znaczenie np. w odniesieniu do idei praktycznej realizacji dobra państwa i narodu poprzez ucisk i przemoc. Zatem Stangl może łatwo poprowadzić myślenie po linii: chcieliśmy likwidować ludzi szkodzących państwu i narodowi; uznaliśmy Żydów za wrogów państwa i narodu; likwidacja ludzi jest emocjonalnie trudna do przeprowadzenia, więc trzeba było odczłowieczyć Żydów; okrucieństwo i poniżanie służyło odczłowieczeniu Żydów, zatem było działaniem służącym dobru państwa i narodu.

Jednak możemy mieć uzasadnione przekonanie, że jest to ciąg myślowy preparowany *post factum* i wiążący elementy, które w praktyce nie musiały się ze sobą łączyć. Przyjmijmy hipotetycznie, że praktyki tłumaczone przez Stangla faktycznie w jakiś sposób służyły dobru państwa i narodu; także przy takim założeniu z faktu, że ktoś potrafi wyobrazić sobie powiązanie tych praktyk z owym dobrem, nie wynikałoby, że było ono następstwem motywującym sprawców. Odniesienie praktyki do systemu wartości nie wystarcza do ustalenia podstawowej zasady działania każdego oprawcy (por. Ricken, 2001, s. 78–81, 90). Dynamika sytuacji często wyklucza świadome wiązanie działania z abstrakcyjnymi ideami. Świadomość nadrzędnych celów nie musiała kształtować motywów, jakie kierowały oprawcami wywierającymi wpływ na los ofiar w konkretnych okolicznościach. Należy też uwzględnić fakt, że decyzje, jakie spontanicznie podejmowano w żywiole wewnętrznego życia obozu, mogły być częściowo rozbieżne z ideologią przemocy, wliczoną w funkcję obozów w aparacie państwowym (podkreśla to szczególnie Sofsky, 2016, s. 23). Życie obozowe w pewnej mierze się autonomizowało i mogło wytwarzać praktyki, których sens nie wynikał wyłącznie, lub wręcz wcale, z oficjalnej roli, jaką ideologia oraz aparat państwowy przewidywały dla tych instytucji.

Jednak niewątpliwie niektóre skrajne formy przemocy w pewien sposób wiązały się z tą rolą, a także z jej aksjologiczną oraz ideologiczną podbudową, znajdując w niej źródło, czasami wykrzywiając ją i naginając do brutalnych realiów obozowych. Daje to asumpt do interpretacji tych aktów przemocy jako pragmatycznych. Przykładowo, wspomniane przez Kogona karanie więźnia za to, że podczas wietrznej pogody podniósł kołnierz, może

być rozumiane jako realizacja misji uczenia wrogów społecznych schłodności i dyscypliny, niezbędnych do skutecznej resocjalizacji. Ta zaś wiąże się z oficjalną funkcją pierwszych obozów koncentracyjnych jako miejsc, w których naprawia się charaktery osób szkodzących państwu. W KL Sachsenhausen więźniowie, dla których danego dnia nie udało się zorganizować pracy, byli kierowani do komanda, w którym musieli przez kilka godzin stać bezczynnie w zatłoczonym pomieszczeniu, bez żadnego celu (Sofsky, 2016, s. 250, przyp. 63). Trudno wyobrazić sobie bardziej stereotypowy przykład przemocy zbędnej, a jednak wciąż można logicznie powiązać tę praktykę np. z ideą, że obozy koncentracyjne były miejscami wymierzania wrogom społeczeństwa surowej kary, co wykluczało bezczynny odpoczynek więźniów w ciągu dnia, kiedy wolni obywatele Niemiec pracują. Analogicznie, sam Levi zauważył, że np. obozowa praktyka stosowania kar za minimalne odstępstwa od szczegółowego wzoru ścielenia pryczy sprawiała wrażenie karykaturalnego wykrzywienia przepisów i manier wojskowych, które w Niemczech w połowie lat 30. wniknęły do dziedziny wychowania (Levi, 2007b, s. 145; por. Sofsky, 2016, s. 292)<sup>7</sup>. Przemoc partycypuje w wariacji kulturowej, wykorzystuje pewne wzory zachowań i organizacji społecznej, daje wyraz systemowi wartości. Ułatwia to zbudowanie interpretacji (czasem czysto spekulatywnej), w której przypisuje się jej pragmatyzm owych wzorów oraz znaczenie w odniesieniu do wartości.

Odkrywamy w ten sposób pewną niewystarczalność kryteriów użytecznych i teleologicznych do uchwycenia specyfiki zła moralnego, z jakim mierzy się Levi. Istnieje pewna swoboda preparowania uzasadnień użyteczności aktów przemocy stosowanej przez nazistów w instytucjach zorganizowanego terroru. Możemy uznać, że w takim przypadku mamy cały czas do czynienia z niedostatecznym lub wadliwym uzasadnieniem skrajnych form przemocy (kryterium epistemiczne). Jednakże stwierdzenie Leviego, że uzasadnienie takie woła o pomstę do nieba (por. Levi, 2007a, s. 101), wskazuje także na pewną emocję, która odrzuca tę interpretację. Owa interpretacja jest nieakceptowalna w moralnym znaczeniu tego słowa. Zrekonstruowanie przemilczanego przez Leviego podłoża tego niepokoju mogłoby być zadaniem na osobny artykuł. Można spekulować, że autor wyraża w ten sposób obawę, że użyteczne lub teleologiczne uzasadnienie

---

<sup>7</sup> Sofsky pisze o „przeregulowanym łańdźie dyscyplinarnym”, jaki służy zorganizowanemu terrorowi obozowemu.

może ułatwić usprawiedliwienie działania sprawców poprzez wskazanie zrozumiałych zasad podstawowych dla ich decyzji.

### Poza logiką zysków i strat

W niniejszej części przywołam koncepcje, które rzucają światło na zjawisko, nad którym zastanawiał się Levi, gdy zbierał przykłady przemocy zbędnej, ale umieszczają je w innych ramach pojęciowych. W tych charakterystykach, które zarysuję tu tylko skrótowo, interesująca nas forma wywierania destrukcyjnego nacisku na bezbronne osoby nadal może zostać nazwana niepotrzebną, bezcelową lub nieuzasadnioną, ale nie są to już podstawowe pojęcia tych opisów. Na początek chciałbym nawiązać do antropologii filozoficznej Heinricha Popitza, która uświadamia nam, że motyw ekspresji i kreatywności można powiązać z pojęciem przemocy jako takiej, niezależnie od tego, czy jest użyteczna. Według Popitza uchwycenie istoty międzyludzkiej przemocy powinno przede wszystkim opierać się na zrozumieniu, że jest to działanie siły nacelowane na przełamanie ograniczeń i przeszkód (Popitz, 2017, s. 29–32). Jak powiada, jedną z „antropologicznych podstaw” przemocy jest możliwość doznania przez człowieka ulgi jako rezultatu przełamania barier i uwolnienia w ten sposób jakiegoś ładunku energii. Drugą podstawą jest nieskrępowanie ludzkiej wyobraźni, która podpowiada umysłowi człowieka sposoby użycia siły wobec innych osób. Tym, co łączy przemoc i wyobraźnię, jest ich transgresywny charakter. Przemoc łączymy tutaj nie tyle z dążeniem do tego, co dla podmiotu wartościowe, ile z przełamywaniem ograniczeń.

Mając na uwadze zaproponowane przez Popitza połączenie przemocy z wyobraźnią, wróćmy do nazistowskiej przemocy. Na motyw odejścia od jej efektywności na rzecz autotelicznej kreacji zwrócił uwagę Berel Lang. Podjął się on imponującej pracy etycznego uzasadnienia oceny moralnej nazistowskiego ludobójstwa, w tym podważenia wadliwych prób odciążania sprawców z winy. W tym kontekście rozważa również kwestię instrumentalizacji terroru. Wyraża opinię, że Leviego pojęcie przemocy zbędnej jest niewystarczające do ujęcia wymiaru zła moralnego, jakim stała się nazistowska przemoc (Lang, 2006, s. 66, przyp. 12). Jeśli dobrze rozumiem Langa<sup>8</sup>,

---

<sup>8</sup> Nie rozwija on szerzej tej krytycznej uwagi, ale można odtworzyć przyczyny jej sformułowania, analizując kontekst, w którym się pojawia.

wskazujące na brak praktycznych korzyści słowo „zbędna” nie przywołuje na myśl wyjątkowej inwencji, jaką wykazywali się naziści, opracowując formy przemocy stosowanej wobec domniemyanych lub realnych wrogów (Lang, 2006, s. 65–68). Stwierdzić, że mamy tu do czynienia z przemocą zbędną, to za mało, żeby uchwycić specyfikę praktyk, w których tak wyrażoną rolę odegrała fantazja i pomysłowość. Ów element zasadniczo utrudnia umysłowi, który życzy sobie zrozumieć cel tych aktów, przeniesienie się na płaszczyznę narodowosocjalistycznego systemu wartości. Jest tak dlatego, że wyobraźnia sprawców czyni konkretną sytuację opresji niejako sceną spektaklu, który rozgrywa się w pewnych ramach, jakby jego celem było samo wydarzenie się przemocy w określonym miejscu i czasie. Świadkowie Holokaustu w licznych relacjach donoszą, że zachowanie członków obozowej SS świadczyło o tym, że często czerpali oni osobiste zadowolenie z samego udziału w owych „upokarzających spektaklach”<sup>9</sup>. Trudno jest rozpatrywać w kategoriach utylitarnych przemoc, która przyjmuje formę ponurej groteski, jak np. praktykę aranżowania sytuacji cierpienia przy akompaniamencie wesołej muzyki albo zmuszania schwytanych i skazanych na śmierć uciekinierów do prezentowania się z wypisanym na tablicy hasłem: *Hurra! Ich bin wieder da!* („Hurra! Znowu tu jestem!”). W obozach koncentracyjnych zdarzały się przypadki nękania więźniów poprzez staranne aranżowanie sytuacji egzekucji, którą personel strażniczy w ostatniej chwili odwoływał, czerpiąc nieskrywaną radość z szoku, jaki przeżył więzień (por. Wachsmann, 2020, s. 51). Widzimy w tym przypadku inwencję sprawców, którzy działają bardziej jak niezależni twórcy niż wyrobnicy systemu. Bez wątplenia praktyki tego rodzaju łatwiej zinterpretować jako przemoc zbędną niż niezbędną, ale – jak sugeruje Lang – potrzebujemy wyjść poza kryteria utylitarne, aby lepiej opisać kreatywność i ekspresję oprawców oraz źródła energii, jaka uwalniała się w sytuacjach opresjonowania więźniów.

Motywy inwencji i wyobraźni nazistów w sposobie opresjonowania więźniów obozów koncentracyjnych analizował również Wolfgang Sofsky (2016). Zwrócił on uwagę na powstanie w środowisku obozu wyjątkowych warunków, w których dochodziło do „ekscesów władzy absolutnej”. Ekscesy nie brały się z kalkulacji, lecz ze szczególnego wyuzdania w dysponowaniu władzą. Charakterystyczne dla ujęcia Sofsky’ego jest wyraźne odejście od rozumienia przemocy wyrządzanej przez personel obozowy w kategoriach

---

<sup>9</sup> Używam określenia Nikolausa Wachsmanna (2020, s. 51; por. Levi, 2007b, s. 137).

popędowych i emocjonalnych. Sofsky rekonstruuje społeczne mechanizmy powstawania terroru zinstytucjonalizowanego, który miał miejsce w obozach, i utrzymuje, że skostnienie terroru w obiektywnej sferze utartych wzorów zachowania stworzyło warunki, w których przemoc stała się nawykowa. To zaś powodowało szereg konsekwencji, z których część na swój sposób rozpoznał Levi. Jedną z nich jest zdolność oprawców do szczególnej inwencji w metodach stosowania przemocy. Zdaniem Sofsky'ego taka kreatywność byłaby niemożliwa, gdyby działali oni w stanie silnego afektu, dając upust złości czy nienawiści. W takim przypadku łatwo traciliby kontrolę nad sytuacją. Formy opresji, które podpadają pod Leviego pojęcie przemocy zbędnej, powstają raczej w środowisku, w którym przemoc staje się beznamiętną rutyną i jest bezkarna. Właśnie w takich warunkach działanie oprawców zatracza związek z przyczynami i celami. Powstaje fenomen „przemocy nieumotywowanej”, przemocy, która nie ma celu poza samą sobą. W owej codziennej rutynie wyobraźnia zaczyna podpowiadać sprawcom wysublimowane scenariusze krzywdzenia ofiar, które czasami realizują dla rozrywki lub na zasadzie kaprysu. Ekscesy te nie służą już niczemu innemu. Jednocześnie są one tryumfem nieograniczonej władzy nad drugim człowiekiem, absolutnej wolności sprawcy wobec bezsilnej ofiary.

Sofsky, inaczej niż Lang, z aprobatą przywołuje Leviego pojęcie przemocy zbędnej jako odpowiednik używanego przez siebie pojęcia „czynu ekscesywnego” (Sofsky, 2016, s. 293 wraz z przyp. 45), ale i on poszedł dalej w budowaniu nieużytecznego opisu obozowej przemocy. Po przeczytaniu jego *Ustroju terroru* dochodzimy do wniosku, że stwierdzenie, że przemoc stosowana przez obozową SS często nie była konieczna, jest dopiero początkiem opowieści o wyszukanych figuracjach nieograniczonej władzy (por. Sofsky, 2016, s. 293–313).

Ta nieustannie ponawiana i na nowo obmyślana przemoc nie służyła już utrzymaniu władzy, lecz stała się jej ekspresją. Hannah Arendt jest autorką, która wielokrotnie wskazywała na pewne odchylenie nazistowskiego terroru oraz przemocy jako jego instrumentu od celów związanych z utrzymaniem władzy. Twierdzenie, że w III Rzeszy terror nie służył tylko do utrzymania władzy, jest częścią jej rozumienia totalitaryzmu jako podlegającego „prawu ruchu”. Zgodnie z hipotezą prawa ruchu terror jest zarówno istotą rządów totalitarnych, jak i ustanawianym przez nie środkiem urzeczywistniania nieustannego oddziaływania na ludzi pewnej ponadludzkiej siły (Arendt, 2021, s. 540–542). W przypadku nazizmu za tę siłę uznaje się przyrodę,

która – zgodnie z zaadaptowaną darwinowską wizją człowieka jako efektu naturalnego rozwoju – podporządkowuje słabych działaniu silnych. Czyny silniejszych stają się nośnikami naturalnej energii, której nie zatrzymują kulturowe hamulce humanitaryzmu, poczucia sprawiedliwości czy utartych obyczajów. Arendt podkreśla, że owa ekspresja wszechmocnego prawa trwa nieustannie i nie prowadzi do zatrzymania się przemocy, lecz do jej mnożenia (Arendt, 2021, s. 544). Proces przyrodniczy karmi się rozpoznawaniem rzekomo słabszych i nieprzystosowanych ras oraz jednostek, rodzeniem się i wzrastaniem wrogów rasy silniejszej, których należy nieustannie podporządkowywać lub likwidować. Oprawcy czują się pełnomocnikami tej niewyczerpanej siły.

Prawo ruchu wiąże się przynajmniej z dwiema konsekwencjami, istotnymi dla zagadnienia przemocy jako środka terroru: jedną z nich jest trwanie ucisku i przemocy, mimo realizacji politycznych celów, którym mogą służyć. Arendt pisze:

[...] w warunkach władzy totalitarnej nie ma co liczyć na okres śmiertelnej ciszy, która następuje w kraju pod panowaniem klasycznego tyra [...] Terror trwa nadal, a sama natura reżimów totalitarnych wyklucza możliwość jakiegokolwiek ciszy i spokoju. Zgodnie z tym, co twórcy ruchów totalitarnych obiecują zanim dojdą do władzy – wszystko pozostaje w nieustannym przepływie.

(Arendt, 2008, s. 247)

Mimo że do 1936 roku w Niemczech zlikwidowano opór wobec władz nazistowskich, który mógłby stanowić dla niej realne zagrożenie, w kolejnym roku Heinrich Himmler ogłosił konieczność zwiększenia liczby obozów koncentracyjnych, słusznie przewidując, że zostaną wypełnione (Arendt, 2008, s. 248). Przemoc stosowana w obozach, niezależnie od rozstrzygnięcia kwestii jej użyteczności dla reżimu, miała być *nieprzerwana*.

Według mojej interpretacji to samo zjawisko uwidacznia się także w mikroskali, kiedy sprawca wybiera znieważanie wroga, choć więcej zyskałby, gdyby odebrał mu życie. Zdaniem Popitza zabójstwo stawia granice przemocy, która – przypomnijmy jego sposób myślenia – jest z natury transgresywna. W przypadku szczególnego spotęgowania przemocy śmierć ofiary może stać się z perspektywy oprawcy niepożądana, ponieważ nie pozwala posunąć się dalej. Popitz przytacza myśl Solżenicyna: „Na niekorzyść podległych, zaś na korzyść rządzących, człowiek jest tak ukonstytuowany,

że póki żyje, zawsze można mu jeszcze coś zrobić” (cyt. za: Popitz, 2017, s. 26, tłum. M.J.). Po zabiciu ofiary sprawca nagle traci nad nią władzę i nie może już jej skrzywdzić, stając się wobec tego faktu bezradny. Następuje „cisza i spokój”. Idea prawa ruchu oraz teza o transgresywnej naturze przemocy mogą zostać powiązane, by pomóc w opisanu skłonności nazistów do mnożenia i podtrzymywania sytuacji ucisku: uzupełniania zamordowanych wrogów nowymi, czynienia zabijania długotrwałym procesem (np. poprzez głodzenie oraz wycieńczającą pracę), beczeszczenia zwłok (a więc symbolicznego poniżania osób jeszcze po ich śmierci), zabójstw ostentacyjnych, dokonywanych w obecności innych ofiar (których doświadczenie staje się kontynuacją krzywdy wyrządzonej umierającemu).

Inną konsekwencją prawa ruchu, na którą zwraca uwagę Arendt, jest arbitralność doboru ofiar. Terror totalitarny w końcu zwracał się ku ludziom, którzy nie zrobili niczego złego, nawet w odniesieniu do nazistowskich wyobrażeń możliwych szkód wyrządzonych państwu. Pod rządami nazistów wciąż wzrastała liczba osób, które nie wiedziały, dlaczego stają się ofiarami przemocy ani czemu służy wymierzana im kara. Niektórzy „wrogowie” – jak Jean Améry – zaczynają rozumieć, że po prostu wpadli pod koła potężniejszego wehikułu, miażdżącego tych, którzy akurat znaleźli się na jego drodze. Nawet po likwidacji liczącej się opozycji – zauważa Arendt – ustanowienie drakońskich praw umożliwia izolowanie w ośrodkach przemocy nowo pozyskanych przestępców, którym przygotowano rolę niższej kategorii ludzi. Autorka *Korzeni totalitaryzmu* utrzymuje również, że istnieją przesłanki (hitlerowski projekt uchwały na temat zdrowia z 1943 roku), aby twierdzić, że w przypadku wygrania II wojny światowej przez nazistów oraz likwidacji ofiar przynależnych do starych kategorii rasy niższej pojawiłyby nowe kategorie, takie jak np. kategoria osłabiających państwo osób chorych na serce lub płuca (Arendt, 2008, s. 244). Zatem do przemocy transgresywnej i połączonej z kreatywną wyobraźnią oraz przemocy jako ekscesu władzy absolutnej dodajemy jeszcze przemoc nieprzerwaną. Wszystkie te pojęcia mogą zostać użyte do rozwinięcia charakterystyki wypracowanej własnym wysiłkiem przez ofiarę przemocy zbędnej.

## Podsumowanie

Twierdzenie, że w nazistowskich obozach koncentracyjnych dochodziło do zorganizowanego uprzedmiotowienia ludzi, jest jednym z tych, których nie wypada już nawet powtarzać. Jednak spostrzeżenia Leviego, wskazujące na istnienie przemocy, która niczemu nie służyła, oraz rozwinięcie charakterystyki obozowej przemocy przez innych autorów doprowadzają nas do wniosku, że sprowadzanie więźniów do roli instrumentu, którego się używa do określonych celów, nie musiało być najtrudniejszą do zniesienia formą ich opresjonowania. Zniewaga wiązała się z czymś jeszcze. Osadzeni stawali się dla oprawców także materiałem, którym się nie tylko gospodaruje, ale który się także *marnuje*, a więc – wykorzystując odcienie znaczeniowe tego słowa – zużywa bez potrzeby ani pożytku i bezmyślnie niszczy. Sądzę, że artykuł Leviego, oprócz tego, że jest niepewnym i podjętym na własną rękę studium nazistowskiej przemocy, jest także świadectwem tego, jak trudne do pojęcia i obce każdej jednostce ludzkiej jest myślenie o sobie w takich kategoriach. Trudno dać wiarę, że inni ludzie mogą przeprowadzić tak daleko idącą degradację naszej osoby, w wyniku której jej wartość – chociaż nosimy w sobie cały subiektywny świat myśli i uczuć, mamy jakieś poczucie godności, a także po prostu ręce, nogi oraz umiejętności, które można by wykorzystać – zostaje usytuowana poniżej wartości narzędzia.

Starając się rozpatrzeć zjawisko przemocy zbędnej z perspektywy ofiary, musimy dopuścić możliwość, na którą zwrócił uwagę Levi: w sytuacji długotrwałego narażenia na takie upokorzenie ofiara może chronić resztę godności nawet za pomocą dążenia do skutecznego działania jako narzędzie w rękach oprawcy. Może więc np. chętnie i sumiennie wykonywać pracę zgodną z zawodem, pomimo że praca ta służy opresjonującemu ją systemowi. Chce bowiem znów być pożyteczna, być może ubocznie dążąc także do tego, by przemoc pochodząca z rąk ponaglącego ją sprawcy zaczęła czemuś służyć. Jednak wiemy także, że w warunkach obozowych nawet rola sumiennego więźnia nie stanowiła niezawodnej ochrony przed ekscesywną przemocą. Zgodnie z prawem ruchu zawsze mogła ją odegrać następna osoba.

## Bibliografia

- Agamben, G. (2008). *Co zostaje z Auschwitz. Archiwum i świadek (Homo sacer III)*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Sic!
- Améry, J. (2007). *Poza winą i karą. Próby przełamania podjęte przez złamanego*. Tłum. R. Turczyn. Kraków: Homini.
- Arendt, H. (2008). *Ludzkość i terror*. W: H. Arendt, *Salon berliński i inne eseje*. Tłum. M. Godyń, S. Szymański. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Arendt, H. (2021). *Korzenie totalitaryzmu*. Tłum. D. Grinberg, M. Szawiel. Warszawa: Świat Książki.
- Bettelheim, B. (1980). *Surviving and Other Essays*. New York: Vintage Books.
- Kępiński, A. (2005). *KZ-syndrom*. W: Z.J. Ryn (red.), *Refleksje oświecimskie*. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Kłodecka-Kaczyńska, E. (2003). *Byłam numerem 45887*. W: K. Piechowski (red.), *Byłam numerem... Świadectwa z Auschwitz*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Kogon, E. (2017). *Państwo SS. Organizacja i funkcjonowanie niemieckiego obozu koncentracyjnego*. Tłum. I. Ewertowska-Kłaja. Zakrzewo: Replika.
- Lang, B. (2006). *Nazistowskie ludobójstwo. Akt i idea*. Tłum. A. Ziębińska-Witek. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Levi, P. (2007a). *I sommersi e i salvati*. Torino: Einaudi.
- Levi, P. (2007b). *Pogrążeni i ocaleni*. Tłum. S. Kasprzyśiak. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Levi, P. (2008). *Czy to jest człowiek*. Tłum. H. Wiśniowska. Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Mołdawa, M. (1967). *Gross-Rosen. Obóz koncentracyjny na Śląsku*. Warszawa: Polonia.
- Popitz, H. (2017). *Phenomena of Power. Authority, Domination and Violence*. Transl. G. Poggi. New York: Columbia University Press.
- Ricken, F. (2001). *Etyka ogólna*. Tłum. P. Domański. Kęty: Antyk.
- Sereny, G. (2002). *W stronę ciemności. Rozmowy z komendantem Treblinki*. Tłum. J.K. Mielicki. Warszawa: Cyklady.
- Sofsky, W. (2016). *Ustrój terroru: obóz koncentracyjny*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Żydowski Instytut Historyczny im. E. Ringelbluma.

- Szmaglewska, S. (2020). *Dymy nad Birkenau*. Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Wachsmann, N. (2020). *Historia nazistowskich obozów koncentracyjnych*. Tłum. M. Antosiewicz. Warszawa: Świat Książki.
- Wolski, P. (2018). *Wstręt i Zagłada. Nowoczesność Tadeusza Borowskiego*. Kraków–Budapeszt–Syrakuzy: Austeria.
- Young, J. (1988). *Writing and Rewriting the Holocaust. Narrative and the Consequences of Interpretation*. Bloomington: Indiana University Press.

#### Nota o autorze

Marcin Jaranowski – dr hab., prof. UMK, pracownik Wydziału Filozofii i Nauk Społecznych. Obecnie w swojej pracy naukowo-dydaktycznej kładzie nacisk na pojęcie zła doznawanego jako podstawę dla filozoficznej refleksji nad złem oraz analizuje problem zła w kontekście etyki sytuacyjnej. Jest autorem lub współautorem książek: *Transcendencja jako ocalenie* (Kraków 2007), *Sześć cnót mniejszych* (wraz z Piotrem Domerackim i Marcinem Zdrenką, Toruń 2012), *Rekonstrukcja zła. Etyczne aspekty opresji w świetle refleksji „ocalonych”* (Toruń 2015).

Address for correspondence: Nicolaus Copernicus University, Faculty of Philosophy and Social Sciences, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland. E-mail: marcin.jaranowski@umk.pl.

#### Cytowanie

Jaranowski, M. (2022). Primo Leviego „przemoc zbędna”: rozwinięcie pojęcia. *Analiza i Egzystencja*, 57 (1), 115–135. DOI: 10.18276/aie.2022.57-06.

