

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

60

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 (Duchesne 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

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

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

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcńska

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

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: 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 – Karen Sayce (j. angielski), Kamil Cekiera | e-dytor.pl (j. polski)

Korekta – Ewelina Piotrowska

Skład komputerowy – Iga Bańkowska

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2022

ISSN 1734-9923 | eISSN 2300-7621

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,5. Ark. druk. 8,4. Format A5. Nakład 78 egz.

Spis treści

Katarzyna de Lazari-Radek, Peter Singer, <i>Allocating Hospital Beds in the Pandemic</i>	5
Monika Walczak, <i>The interdisciplinary problem: an analysis</i>	21
Wojciech Lewandowski, <i>Cudzoziemiec jako uprzywilejowany podmiot moralny</i>	43
Piotr Sękowski, <i>Czy genetyka dowodzi, że zygota to człowiek? Teorioargumentacyjna analiza uzasadnienia kryterium genetycznego w Deklaracji o przerywaniu ciąży</i>	65
Jakub Dadlez, <i>Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem</i>	95
Maciej Urbanek, <i>Fetyszystyczny wymiar samorozwoju (zarys problematyki)</i>	113

Contents

Katarzyna de Lazari-Radek, Peter Singer, <i>Allocating Hospital Beds in the Pandemic</i>	5
Monika Walczak, <i>The interdisciplinary problem: an analysis</i>	21
Wojciech Lewandowski, <i>Foreigner as a privileged moral agent</i>	43
Piotr Sękowski, <i>Does genetics prove that a zygote is a human? Argumentation-theoretic analysis of the justification of the genetic criterion in the Declaration on Procured Abortion</i>	65
Jakub Dadlez, <i>Jacques Derrida as a philosopher of history – difference with Michel Foucault</i>	95
Maciej Urbanek, <i>Fetishistic dimension of self-realization (outline of the issues)</i>	113



„Analiza i Egzystencja” 60 (2022), 5–20
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.60-01

ARTYKUŁY

KATARZYNA DE LAZARI-RADEK

ORCID: 0000-0002-4357-5299

Uniwersytet Łódzki / The University of Łódź

email: katarzyna.delazari@uni.lodz.pl

PETER SINGER

ORCID: 0000-0003-3741-4314

Princeton University

email: singerp@gmail.com

Allocating Hospital Beds in the Pandemic

Słowa kluczowe: Covid-19, pandemia, racjonowanie pomocy medycznej, ograniczone zasoby, godność człowieka

Keywords: Covid-19, pandemic, rationing, health care, scarce resources, human dignity

Abstract

The Covid-19 pandemic put the views of bioethicists on the allocation of scarce health care resources to the test. We consider positions taken by medical organizations and national ethics councils in Italy, Spain, United Kingdom, Germany and Sweden. In several statements from these bodies, the concept of human dignity plays a central role. We argue that the use of this concept does not stand up to ethical scrutiny, and instead defend the view that decisions on the allocation of scarce resources should be guided by the goal of maximizing the net benefits to those affected. We conclude by asking whether the fact that, in some regions, after vaccination became widely available, the scarcity of hospital beds was largely caused by members of the community choosing not to be vaccinated against the virus that causes Covid-19 should play a role in allocating resources to unvaccinated people who subsequently became ill from that virus.

Introduction

It must be rare for a work of philosophy to be put through stringent testing in the way that Torbjörn Tännsjö's *Setting Health Care Priorities* was tested by the pandemic that hit us within a few months of the book's publication (2019). One of our aims in this paper is to examine the positions Tännsjö takes in the light of the pandemic and the decisions that had to be made for setting health care priorities, at a time when setting health care priorities was in the national and global media spotlight to an unprecedented degree. Observing the priorities of governments and health care providers in this extraordinary situation can shed light on the extent to which Tännsjö's views are part of the thinking of health care providers. And if they are not, and the providers did not follow the views that Tännsjö defends, we can ask: would they have done better to follow them?

Tännsjö's comments on crisis situations, and our situation today

Chapter 10 of *Setting Priorities in Health Care* is entitled "Triage in Situations of Mass Casualty" and in the introduction, Tännsjö writes:

I think of crisis situations where people are dying en masse. It could happen because of natural disasters such as an earthquake or a war, or it could be because of a pandemic outbreak of infectious disease. Here the scarcity is undeniable and there is no way to avoid the problem of allocation. When there are no ICU places available for people whose lives could be saved if they were taken care of properly, or if we have long ago run out of our supply of ventilators, then we have to face hard choices. Who should be saved?

In some parts of the world, the situation Tännsjö describes is here and now – and we are not talking about impoverished nations either. The *New York Times* published a guest essay headed: "I'm an E.R. Doctor in Michigan Where Unvaccinated People Are Filling Hospital Beds." The author, Rob Davidson, went on to say:

As of last Monday, nine hospitals in Michigan were 100 percent full, and at least 20 others were at or above 90 percent capacity. Statewide, nearly one in four hospital patients, has a confirmed or suspected case of Covid-19. In the last few weeks, my hospital has

been consistently at or near capacity and nearly every day the vast majority of those patients are sick with Covid-19. Nearly all have been unvaccinated...

Davidson is more precise about the acute critical care patients: 98% of them, he says, are unvaccinated. As a result:

On some shifts, the stress in the air is palpable. My colleagues and I know the patients are piling up, but there just are not enough nurses to properly triage everyone. A patient experiencing heart failure waits in an emergency room because inpatient rooms upstairs are all occupied. Patients who need surgery can't be transferred because nearly every hospital within a two-hour drive is near or at capacity, too.

Similar situations exist in other parts of the US where vaccination rates are low, and in some other countries as well. One can, and should, deplore the fact that insufficient resources were invested in hospital capacity to prepare for the situation that Tännsjö had envisaged – and of course, Tännsjö was not alone. For a decade, public health experts like Dr Michael Greger have been warning us of the likelihood of a pandemic caused by a virus transmitted to us from the animals we raise and kill for food.¹ Now that we are in this situation, however, without having heeded these warnings or prepared adequately for what was foretold, what should we do? We shall put aside, for the moment, the specific question Davidson raises, about those who are unvaccinated, and instead begin with the more general question: Who should we attempt to save, when we cannot attempt to save all?

Choosing who to treat

Tännsjö begins his discussion by assuming that in a crisis situation, saving infected physicians and paramedics, in preference to others, will increase the resources available to benefit others, and so, in these circumstances, this is what ought to be done. We agree. He then considers the “hard choice” of how to allocate ICU beds when there are not enough available for all the people whose lives might be saved by them. In his discussion of how utilitarianism approaches this situation, he notes that it holds that “we should allocate medical resources to the patient who can make the best use of them” and

¹ <https://www.livekindly.co/dr-michael-greger-warning-pandemics-decade/>.

adds that one popular way of assessing this is to use the resources so as to maximize the number of quality-adjusted life-years, or QALYs, that can be gained from them. This would, other things being equal, mean that younger patients would have preference over older patients, as they can be expected to live longer and thus gain more QALYs.

We agree with this general view, and in what follows, will address some objections to it. But QALYs, as they are presently used in assessing the benefits of particular forms of health care, focus only on the life of the patient. They do not take into account the benefits that the treatment may have on others, including the patient's family, if any, or on broader society. Tännsjö accepts that the fact that a patient has young children is a reason for giving them priority over an otherwise similar patient without children. He also asks if we should consider the impact a particular patient may have on society. As we have already noted, he accepts this idea for health care personnel in a pandemic, but thinks that to assess broader social benefits is simply too difficult. Staff admitting people to an ICU in an emergency can look at a patient's age, and perhaps some other relevant medical factors, and whether the patient is a parent, but they will not be able to assess social importance, and should not be asked to do so.

That seems right, for the difficulty lies not only in assessing an individual patient against agreed-upon criteria, but in setting the criteria for what it is to have a positive impact on society – something on which we are likely to get disagreement that goes as deep as the values on which such a judgment must rest. Nevertheless, in extreme cases, the situation will be clear enough. For example, if the local maximum-security prison calls up and asks if the already full ICU can find room for a recently convicted serial killer, we think the answer should be no, and we believe most people would support that decision. Conversely, in a crisis, we may give priority not only to health care workers but to other essential workers, for example, those who are keeping the electricity network running or the water safe and the sewage flowing.

What should we do when the ICU does not have the capacity to take all the patients whose chances of survival would be improved by admittance? Tännsjö notes that Robert Veatch, in discussing the utilitarian approach to such situations, argues that while utilitarian thinking may be acceptable in the United Kingdom, it would not be so in France or the United States. There, if the allocation of scarce resources is to gain public support, it would need to incorporate some principle of equity. Tännsjö indicates that

he has some doubts about this claim. He writes: “My experience is that most people ‘become’ utilitarians when they consider a situation of mass casualty.”

Does the experience of the coronavirus pandemic confirm or falsify Tännsjö’s observation? We cannot claim to have made a systematic global survey of what happened in the pandemic, but we can make a start by considering what happened in some European countries.

European Responses to the 2020 Coronavirus Pandemic: Italy and Spain

In March 2020 Northern Italy was the epicenter of the developing global pandemic. There were not enough intensive care beds or ventilators for all the patients who needed them. In these circumstances, the Italian Society of Anesthesia, Analgesia, Resuscitation, and Intensive Care set up a working group that came up with a radical solution: the traditional “first come, first served” rule for admittance to the ICU should be replaced with a system of triage designed quite explicitly to maximize the benefits that could be obtained with the limited health care resources available. The working group recommended admitting to the ICU those who have the greatest chance of survival and are likely to have the most years of life ahead of them. Not only age, but also the broader health status of the prospective patient is relevant. Patients who are elderly, frail, or have other health problems in addition to the virus may occupy an ICU bed for a much longer time than younger and healthier patients. Even if the more vulnerable patients survive, the time they spend on the ventilator may come at the cost of the deaths of two, three or even more patients who would have been in and out of the ICU during that time.

Not only did the working group recommend utilitarian criteria for admitting patients to the ICU when not all can be admitted, it also recommended moving out of the ICU patients who are not responding well in order to make room for others for whom there is hope of a better response. Of course, this recommendation was to be applied only in a time of extreme shortage of resources and the working group insisted that when patients are moved out of the ICU, this must not mean that they are simply abandoned. They must be given palliative care to reduce their suffering.²

² Il Consiglio Direttivo di Italian Resuscitation Council, *Raccomandazioni di etica clinica per l'ammissione a trattamenti intensivi e per la loro sospensione, in condizioni*

In the same month, March 2020, the Spanish Society of Intensive Medicine, Critical and Coronary Units published a document that is strikingly similar to that of their Italian colleagues. This statement also permitted departing from the usual rule of “first come, first served.” The Spanish society stated that: “In dealing with two similar patients, priority must be given to the person with more years of life, adjusted for quality... Give priority to life expectancy with quality.”³

Thus, the statements from the Italian and Spanish organizations of intensive care specialists do not shy away from bold recommendations, nor do they try to hide what they are doing in obscure or ambiguous language. They both demand transparency about what is being done in the emergency, and why. So far, then, we might consider that Tännsjö’s observation has been borne out, at least in its application to medical personnel: in an emergency, they follow utilitarian principles. But the sequel to these initial statements suggests something different. In Italy, the Order of Physicians issued a statement opposing that of the working group of intensive care specialists, stating that “our guide, before any document that subordinates ethics to rationing principles and that should in any case be discussed collegially by the profession, remains the Code of Medical Ethics. And the Code is clear: for us, all patients are equal and should be treated without discrimination.”⁴ Later, in October, the Italian National Committee for Bioethics issued a statement that refers to the fundamental principles of the Italian constitution as including a right to protection of health, the principle of equality, and the duty of solidarity, as well as “the universalistic and egalitarian criterion on which the National Health Service is based,” and then states that the Committee “recognizes the clinical criterion as the most appropriate point of reference,”

eccezionali di squilibrio tra necessità e risorse disponibili, <https://www.ircouncil.it/per-sanitari/raccomandazioni-etica-clinica-lammissione-trattamenti-intensivi-la-sospensione-condizioni-eccezionali-squilibrio-necessita-risorse-disponibili/>.

³ SEMICYUC (Sociedad Española de Medicina Intensiva, Crítica y Unidades Coronarias). Recomendaciones éticas para la toma de decisiones en la situación excepcional de crisis por pandemia Covid-19 en las unidades de cuidados intensivos, https://semicyuc.org/wp-content/uploads/2020/03/%C3%89tica_SEMICYUC-COVID-19.pdf. We owe this reference, and the translation, to MP Faggioni, FJ González-Melado, ML Di Pietro, “National health system cuts and triage decisions during the COVID-19 pandemic in Italy and Spain: ethical implications,” *J Med Ethics* 2021; 47:300–307.

⁴ As cited by MP Faggioni, et al., “National health system cuts and triage decisions during the COVID-19 pandemic in Italy and Spain: ethical implications.”

and considers “ethically unacceptable” any other selection criteria. The committee then lists these unacceptable criteria. The list includes age, sex, social role, ethnicity, disability, cost, and responsibility for behaviors that induced the pathology. The committee does say that it accepts the validity of triage, but it must be based on the premise of “preparedness” – that is, advance planning on the management of emergency situations – and then on the two “key concepts” of clinical appropriateness and the actual situation.

The committee’s premise of “preparedness” is, we noted earlier, good advice for the future, but as it was not heeded prior to the outbreak of the Covid-19 pandemic, it could not have been of any assistance when it was released in the midst of that pandemic. The committee’s explication of its two key concepts emphasizes the importance, in its view, of avoiding discrimination against people on the basis of the previously established categories it has listed. Thus, the only form of triage it accepts as valid, it seems, is triage on the basis of clinical judgement about the usefulness or futility of the treatment – in this case the ICU bed – for the individual patient. The committee acknowledges that its position creates a conflict between the collective public health goal of ensuring the maximum benefit for the greatest number of patients, and what it describes as “the ethical principle of ensuring the maximum protection of the individual patient.” This is, it says, “a difficult dilemma to resolve when it comes to make concrete choices” and notes that there is a vast literature on this topic, but it leaves the dilemma unresolved.

The Committee’s report does have a strong dissenting opinion from one member, Maurizio Mori, who regards the initial recommendations of the working group of Italian intensive care specialists as pointing in the right direction. We agree with Mori when he describes the majority report of the committee as moved more by the intent to provide reassurance than to address the reality of the need to make hard choices in an exceptional situation.⁵

⁵ Our account of the report of the Italian Committee for Bioethics draws on MP Faggioni et al., “National health system cuts and triage decisions during the COVID-19 pandemic in Italy and Spain: ethical implications,” supplemented with our own (Google assisted) translation and paraphrase of additional passage. The report itself, “Covid 19: la decisione clinica in condizioni di carenza di risorse e il criterio del ‘triage in emergenza pandemica,’” (8 April 2020) is available here: <https://bioetica.governo.it/it/pareri/pareri-e-risposte/covid-19-la-decisione-clinica-in-condizioni-di-carenza-di-risorse-e-il-criterio-del-triage-in-emergenza-pandemica/>.

The recommendations of the Spanish Society of Intensive Medicine, Critical and Coronary Units, were similarly disavowed by the Spanish Bioethics Committee, which said: “Although the adoption of an allocation criterion based on the patient’s ability to recover can be justified in a context of scarce resources, in any case the spread of a utilitarian mentality, or, worse still, negative prejudices towards elderly or disabled people, should be prevented.” The document also attacks the use of the term “social utility,” saying that it is “extremely ambiguous and ethically debatable, because every human being by the mere fact of being so is socially useful, in view of the ontological value of human dignity.” The Spanish Bioethics Committee explicitly rejects the recommendation of the medical society that “any patient with cognitive impairment, from dementia or other degenerative diseases, would not be on invasive mechanical ventilation”, suggesting that this puts “disability-free survival” ahead of mere survival and ends up discriminating against the disabled, particularly the mentally disabled.⁶

Human Dignity: A Problematic Concept

Although we recognize, as we have already mentioned, that what counts as socially useful is a contested idea and taking it into account in admitting patients to an ICU may place an excessive burden on medical personnel, to us the concept of social utility is far clearer than the concept of “the ontological value of human dignity.” We note that Laura Palazzini, who is a member of the Italian National Bioethics Committee, and in contrast to Maurizio Mori, supported its recommendation, also appeals to the concept of human dignity, which she describes as “the dignity of every human being recognised as a person without making extrinsic distinctions between lives with dignity or without dignity, lives with greater dignity or lesser dignity, based on conditions regarding quality of life, number of years left to live, or productivity” (Palazzani, 2020).

We have searched in vain for some explanation why every member of the species *Homo sapiens* should be regarded as possessing a dignity

⁶ Drawing on Faggioni et al., whose source is Comité de Bioética de España. Informe sobre los aspectos bioéticos de la priorización de recursos sanitarios en el contexto de la crisis del coronavirus, 2020. Available at: <http://assets.comitedebioetica.es/files/documentacion/Informe%20CBE-%20Priorizacion%20de%20recursos%20sanitarios-coronavirus%20CBE.pdf> [Accessed 30 Dec 2020].

that members of other species apparently lack. To be more specific, why should an anencephalic human infant, born without a cerebral cortex, and therefore permanently lacking conscious experiences, have greater dignity than Alex, an African grey parrot, who could express his own preferences, answer questions showing that he possessed the concepts of shape and color, and even, when looking in a mirror, ask “What color?” and learn the word “gray” after being told it only six times? We believe that there is no satisfactory answer to this question. Palazzini talks of “every human being recognized as a person” but should we recognize every human being as a person? In the seventeenth century, John Locke defined a person as “a thinking intelligent Being, that has reason and reflection, and can consider itself as itself, the same thinking thing in different times and places” (Locke, 1689). As the examples of anencephalic infants and Alex indicate, not all members of the species *Homo sapiens* are capable of this, whereas some nonhuman animals are.

Anencephalic infants are not, in practice, relevant to the allocation of ICU beds in a pandemic. Let us instead consider a severely demented adult, equally unable to function at a comparable level to Alex. The most important difference between the severely demented adult and an anencephalic infant is that the adult was capable of having preferences about whether to live or die in conceivable future circumstances, and the infant was not. But this cannot justify a blanket refusal to allow medical specialists to give priority to those with good life prospects, rather than those with dementia, including those who would not have wished to go on living in such circumstances. Clearly, on this issue, much depends on the degree of cognitive impairment, but many people do not wish to live in a state of severe dementia. To avoid this fate, when dementia is first diagnosed, they take steps to end their lives while they still can, even though this means foregoing some period of life when they are not severely demented and are still enjoying spending time with their families.⁷ It is bad enough that the law does not permit people in this situation to give advance directives permitting someone else to end their life when they are no longer able to do so themselves. (The Canadian parliament is currently discussing this possibility.) It would be worse still for a patient with good prospects of living a long and full life to be denied

⁷ For example, the case of Gillian Bennett: <https://www.cbc.ca/news/canada/british-columbia/gillian-bennett-suffering-with-dementia-dies-leaving-right-to-die-plea-1.2742440>.

the ICU bed they need to survive Covid-19 because the bed is occupied by a Covid-19 patient with dementia who, when competent, would not have wished to live in such a condition. We should recognize that discrimination, in the sense of choosing to give priority to some people rather than others, is not always wrong. Criteria for resource allocation *should* give priority to those people with better life prospects, when everything else is equal. To deny this is to follow a rule rigidly, without considering its consequences, and that can lead to outcomes that no one wants.

In one famous example of such an application of the concept of human dignity, in 2006 the German constitutional court was asked to decide about a hypothetical situation like that which arose in the United States on September 11th, 2001, when Al-Qaida terrorists hijacked four planes. At one point during that terrible day's events, two of those planes had been crashed by the hijackers into the World Trade Center killing thousands of people, and a third into the Pentagon. The fourth was still in the air, and a US air force fighter plane was moving into a position where it could consider shooting down the aircraft. That never happened because the passengers on that aircraft stormed the cockpit, tried to overpower the pilot, the pilot put the plane into a dive and everyone on board was killed. Now the German constitutional court was asked to decide whether in circumstances like that it would be appropriate for the German Air Force to shoot down a plane. The court ruled that to shoot down the plane would be a violation of the dignity of innocent people – the passengers on board the plane – and therefore a violation of the first article of the German basic law, which states that human dignity is inviolable.⁸ The fact that a group of German judges interpreted the concept of human dignity in that way is, in our view, evidence of the fact that the concept is so vague that it gives no guidance at all. Imagine that the plane is hijacked during the World Cup and the plane is heading for a football stadium jammed with 80,000 fans, many of whom will die if a plane full of jet fuel crashes into it. Remember, too, that the passengers in the plane certainly have only minutes to live, given that everybody is going to die when the plane crashes. Would it not be right to save the lives of thousands of people in the football stadium, at the cost of shortening the lives of the passengers who will otherwise live only for a few, terrifying, minutes? Does not the dignity of the football fans

⁸ https://www.bundesverfassungsgericht.de/SharedDocs/Entscheidungen/EN/2006/02/rs20060215_1bvr035705en.html.

count too? Is the fact that there are so many more of them at risk than the passengers completely irrelevant to determining what is the right thing to do?

As utilitarians, instead of making vague, empty and typically undefended references to “human dignity” we prefer to speak of equal consideration for similar interests. This idea was captured with greatest precision by Henry Sidgwick when he wrote:

...the good of any one individual is of no more importance, from the point of view (if I may say so) of the Universe, than the good of any other; unless, that is, there are special grounds for believing that more good is likely to be realised in the one case than in the other (Sidgwick, 1907, 382).

This principle is not only more defensible than appeals to human dignity. It also gives us a much clearer idea of what we should do in order to implement it.

The Right to the Protection of Health

In addition to the appeal to human dignity, Palazzini also criticizes utilitarian criteria for the allocation of scarce resources in a pandemic on the grounds that they “are in contrast with fundamental human rights, including the right to the protection of health, expressed in international constitutions and regulations, as well as in deontological codes.” Utilitarians support the idea that everyone’s health should be protected, to the maximum extent compatible with using our resources as effectively as possible to increase well-being for all sentient beings. But again, the idea of a right to the protection of health is vague and in situations in which it is not possible to protect everyone’s health, it gives us little guidance. In our view, such a right should be construed as directing authorities to use the available resources to produce the greatest health benefits. A recent study by Richard Wood, et al., shows that using triage is an effective way of doing just that. Wood and his colleagues drew on data from more than 9,000 admissions to UK intensive care units and used computer simulation to compare the effect of triage on the basis of age, admitting younger patients and rejecting those above an age cut-off, with the traditional “first come, first served” rule. They found that triage had negligible impact on total deaths, but did lead to more life-years saved.

Triage at the point of entry to the ICU would have reduced life-years lost by 8.14%. Moreover, if more controversially, admitted patients were promptly discharged if they subsequently failed to meet the criteria, and admission for new patients who did meet the criteria for admission could not otherwise be guaranteed, the reduction in life-years lost rose to 11.7% (Wood, 2021). Thus, if there is a right to the protection of health, then during a pandemic even a crude form of age-related triage may do more to guarantee that right than avoiding triage. We hasten to add that we are not in favor of a purely age-related form of triage, although this may usefully be one factor to consider, along with other clinical indications of the likelihood of a good outcome.

We note that the British Medical Association appears to share this view that the state's health care system best protects health by using its health care resources "to their best effect." The BMA's *Covid-19 – ethical issues. A Guidance Note*, offers the opinion that while it would not be lawful to deny a healthy 75-year-old access to treatment on the basis of age, "older patients with severe respiratory failure secondary to COVID-19 may have a very high chance of dying despite intensive care, and consequently have a lower priority for admission to intensive care." The *Guidance Note* then says that in the view of the authors, in the circumstances of a serious pandemic it would be lawful to use "capacity to benefit quickly" as a criterion for admission, "because it would amount to 'a proportionate means of achieving a legitimate aim', under s19 (1) of the Equalities Act – namely fulfilling the requirement to use limited NHS resources to their best effect."⁹

The BMA's *Guidance Note* also addresses the issue of removing patients from an ICU when that will reduce their prospects of survival, but makes a bigger difference to the survival prospects of patients who would otherwise not be admitted to an ICU at all. The note asserts that "there is no ethically significant difference between decisions to withhold life-sustaining treatment or to withdraw it, other clinically relevant factors being equal – although health professionals may find decisions to withdraw treatment more challenging." The authors go on to suggest that "in a setting of overwhelming demand" it may be necessary to consider the idea of a time-limited trial of therapy, so that if a patient is not responding to therapy within a specified period, treatment "should be withdrawn and the same facility offered to another patient reasonably believed to have the capacity to benefit quickly."

⁹ British Medical Association, *Covid-19 – ethical issues. A Guidance Note*, p. 6.

European Responses: Germany and Sweden

We agree with these recommendations, and they could be taken as confirmation of Veatch's suggestion that utilitarian thinking is more readily accepted in the UK than in some other countries. We note, however, that this at the level of the recommendations of medical societies, the thinking in Italy and Spain was also along broadly utilitarian lines, and it was only at the level of a national bioethics committee that there was strong opposition to utilitarian thinking. In Germany, one source says that "For reasons of justice, all patients who require intensive care treatment should be considered equally in the prioritization," and adds that it "may touch legal limits" to withdraw intensive care measures on the grounds that another patient would benefit more from such care. The same document adds, however, that "as there are currently no specific legal regulations in Germany, the decision-makers bear the responsibility for these decisions" (Marckmann, 2020).

Given the strength of utilitarian thinking among Swedish philosophers, we were surprised to discover that Sweden seems to be among the countries where utilitarian thinking regarding the allocation of scarce resources is explicitly rejected at the national level. The Swedish Council on Medical Ethics, in its report *Ethical Choices in a Pandemic*, notes that the ethical platform for priority setting by the Public Health Agency of Sweden, as specified in 1997 by the Riksdag, "takes as its starting point the principle of human dignity and the principle of need and solidarity, which take precedence over the principle of cost-effectiveness." The document links human dignity with the idea that people are "of equal worth, with the same entitlement to have their rights upheld, adding that human dignity is "not bound up with the circumstances of the individual, but is afforded to every person, irrespective of their performance, characteristics, or their social or economic status in society."¹⁰ We have already noted the problems with such invocations of human dignity.

It seems, then, that Tännsjö's observation, quoted earlier, that "that most people 'become' utilitarians when they consider a situation of mass casualty," has not been widely shown to be true of the Covid-19 pandemic. We have already indicated that Veatch may be correct to say that it is nearer to the truth

¹⁰ The Swedish Council on Medical Ethics, *Ethical Choices in a Pandemic*, Stockholm, 2020, pp. 61–62.

in the United Kingdom than most other countries. But it is also possible that the pandemic, bad as it has been and still is, is not quite the crisis situation that Tännsjö had in mind. It could have been much worse. In most countries – in part because of strict lockdowns, which of course have their own costs – it has not completely overwhelmed the health care system. Perhaps if the situation were much worse, most people would be prepared to abandon the deontological principles that stand in the way of obtaining the greatest health benefit from the available resources.

A Practical Summary and Conclusion

Obviously, we should already be striving to reduce the risk of future pandemics. Ending factory farming, which has already caused several epidemics of variations of avian influenza, and the 2009 swine flu pandemic, would be a great way to do that, and it would have other benefits, for tens of billions of animals and for the environment of our entire planet. Assuming, however, that we will not implement such a significant step, and we will also not extend our critical care facilities to the point at which they will be able, when the next pandemic arrives, to treat everyone who needs to be treated, how should we allocate our limited health care resources?

We support the utilitarian goal of minimizing, not lives lost, but years of life lost. We would take some account of quality, but only in extreme cases of lack of quality of life. Therefore, we would not give an ICU bed to someone with advanced dementia, nor to a patient in a persistent vegetative state with no realistic prospect of recovering consciousness. We have no objection, in principle, to the use, as a tie-breaker, of more fine-tuned judgments of the quality of life, but in practice moving to quality-adjusted life-years, or some similar set of criteria, would put an intolerable burden on the health care professionals required to make such decisions. We would, however, give priority to members of needed professions, for example health care workers, and those employed to maintain essential infrastructure.

Finally, what of the issue with which we began, raised by Rob Davidson, the desperately struggling Michigan physician with unvaccinated patients with Covid-19 making up 98% of the acute critical care cases in his hospital? Here is another passage from his essay:

With every shift, I see the strain people sick with Covid-19 put on my hospital. Their choice to not get vaccinated is not personal. It forces patients with ruptured appendixes and broken bones to wait for hours in my emergency department; it postpones surgeries for countless other people and burns out doctors and nurses.

We agree that the choice to get vaccinated is not personal. We have long known that it harms others by making it more likely that the virus will spread; and as Davidson points out, it deprives others of access to medical resources that would be adequate if everyone were vaccinated, but are scarce in regions where many people refuse to get vaccinated.

What can be done? One option could be for hospitals such as Davidson's, operating in regions with many unvaccinated people who take up a disproportionate share of health care resources, to make public announcements that, after a given date (say, one month from the date of the announcement) people who choose not to be vaccinated will receive lower priority than patients who have been vaccinated and have a similar need for an ICU bed. This policy could also be extended to withdrawing treatment facilities from unvaccinated patients when a vaccinated patient has a greater or equal need for the facility. Such a policy would be likely to increase vaccination rates, which would be a good thing for everyone. If that were to happen, such an announcement would benefit the unvaccinated as well as the vaccinated, and save more lives than are currently being saved. On the other hand, such a policy could, at least in the short-term, lead to more lives being lost. That possibility is a strong argument against it, but it could be seen as a price that has to be paid to enable people to understand, in full, the consequences of their choices, and thereby in the long run, to save more lives.

Bibliography

- Locke, J. (1689). *An Essay Concerning Human Understanding*. Book II, XXVII, 9. Available on Project Gutenberg, at: <https://www.gutenberg.org/cache/epub/10615/pg10615.html>.
- Marckmann, G. et al. (2020). "Decisions on the allocation of intensive care resources in the context of the COVID-19 pandemic: Clinical and ethical recommendations of DIVI, DGINA, DGAI, DGIIN, DGNI, DGP, DGP and AEM." *Medizinische Klinik – Intensivmedizin und Notfallmedizin* Suppl 3. Published online July 29, 2020.

- Palazzani, L. (2020). “The pandemic and the ethical dilemma of limited resources: Who to treat?” *Bioethics Update* vol. 6(2), 67–79.
- Sidgwick, H. (1907). *The Methods of Ethics* (7th ed.). London: Macmillan and Company.
- Torbjörn, T. (2019). *Setting Health Care Priorities: What ethical theories tell us*. New York: Oxford University Press.
- Wood, R. et al. (2021). “The Value of Triage during Periods of Intense COVID-19 Demand: Simulation Modeling Study.” *Medical Decision Making*, 41, 393–407.

Notes on the Authors

Katarzyna de Lazari-Radek – PhD, University of Łódź, ethicist and philosopher working on metaethical and normative issues. Co-author of two books with Peter Singer: *The Point of View of the Universe* (OUP, 2014), *Utilitarianism: A Very Short Introduction* (2017) and a new edition of J.S. Mill’s *Utilitarianism* (Norton, 2021). In 2021 she published a book on the good life and pleasure: *Godny pożądania stan świadomości* [A Desirable State of Consciousness] (WUŁ).

Peter Singer – Professor at Princeton University. One of the world’s most influential ethicists; author of several hundred works on practical ethics including *Animal Liberation* (Margins 2018), *Practical Ethics* (KiW, 2003), and *The Life You Can Save* (Black Sheep 2001).

Citation

de Lazari-Radek, K., Singer P. (2022). Allocating Hospital Beds in the Pandemic, *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 5–20. DOI: 10.18276/ae.2022.60-01.



MONIKA WALCZAK

ORCID: 0000-0003-1405-8855

The John Paul II Catholic University of Lublin

email: monika.walczak@kul.pl

The interdisciplinary problem: an analysis

Słowa kluczowe: interdyscyplinarność, problem, pytanie, problem interdyscyplinarny, pytanie interdyscyplinarne

Keywords: interdisciplinarity, problem, question, interdisciplinary problem, interdisciplinary question

Abstract

The purpose of this paper is to analyze the concept of the interdisciplinary problem using the categories of the logic of questions. The problem is seen in a logical and epistemic sense: the problem is the meaning of the question, and the question is a formulation of the problem in a particular language. Demonstrating that the interdisciplinarity of an interdisciplinary problem is understood in terms of a particular kind of complexity, I indicate the places where it is realized in the structure of the problem-question, in the problem's solution-answer to the question, and in the cognitive context of the problem solving – answer to the question. The paper also displays how an interdisciplinary problem is situated within the broader structure of an interdisciplinary research process. Thus, the paper provides not only a metatheoretical characterization of the interdisciplinary problem but also a general methodological tool for analyzing particular interdisciplinary problems.

Introductory remarks

The category of interdisciplinarity applied to science as a whole and to its various elements is a concept that characterizes an important area of doing science today. The specific concept which finds basic application in the description of interdisciplinary research is the “interdisciplinary problem”. However, the term is often used in an ambiguous, unclear and vague way. Therefore, the present paper deals analytically with the category of the interdisciplinary problem by proposing a clarification of its meaning by appealing to the tools of question theory (logic). My approach is metatheoretical. Because it is useful from the methodological point of view – i.e., with regard to control and the self-consciousness of the research process – the problem is seen here in a logical and epistemic sense: the problem is the meaning of the question, and the question (an interrogative sentence) is a formulation of the problem in a particular language. This methodologically operative understanding of the problem allows us to analyze it by taking the structural elements of the question as a reference point and also reveals the epistemic structure of the problem. Methodological concepts – including the concepts of problem, question, question presuppositions and question particles – have a dual nature. They are theoretical in that they serve to describe and interpret science, and practical in that they serve as tools for obtaining research self-awareness and methodological analysis, thus improving the research process and the researcher’s control over it. Thus, my analysis provides what I believe is not only the metatheoretical characteristics of the interdisciplinary problem but also a general methodological tool for analyzing particular interdisciplinary problems.

With the background presented above, the following sections attempt to state in detail what the interdisciplinarity of an interdisciplinary problem consists of. In the first section, the general concept of interdisciplinarity is introduced and the meaning elements of the category of interdisciplinarity relevant to the characterization of an interdisciplinary problem within an interdisciplinary research process are highlighted. The second section invokes the general notion of a problem and its solution as they are understood and expressed in logical semiotics with respect to their place in knowing. Then, the structure of the problem-question and its solution-answer are characterized by pointing out their elements, which are further used to analyze the interdisciplinary problem (the question’s presuppositions, the question’s

particle/unknown, background/context knowledge, input knowledge, desired output knowledge). The third section notes that complexity is a fundamental property of interdisciplinary problems, constitutive of their interdisciplinarity. The idea that the complexity of an interdisciplinary problem lies in the fact that it has several components and that they are of different disciplinary natures is developed in the subsequent sections of the paper, where these components are identified in the internal structure of the problem-question and the solution-answer, and in the broader structure of the knowledge context in which the problem-question is epistemically embedded. Section four examines the interdisciplinary complexity of the problem-question by analyzing the question's particle/unknown and its presuppositions in relation to two basic types of questions (decision and complementation) and their closed and open variants. The fifth section illustrates the dependency of the interdisciplinary complexity of the solution-answer on the interdisciplinary complexity of the problem-question by analyzing how it is realized for the types of questions discussed in the preceding section. The sixth section discusses the interdisciplinary complexity of the epistemic context of posing a problem and searching for its solution, since the existence of this context is one of the conditions for the interdisciplinarity of the problem itself. Section seven considers the place of the interdisciplinary problem in an interdisciplinary cognitive process defined as the process of solving such a problem. The interdisciplinary problem is seen here as an element of a larger structure, the construction and logic of which are determined by it. The conclusions recapitulate that the paper details and complements the proposals of A.F. Repko (2008) and Repko and Szostak (2020), characterizing interdisciplinary problems.

1. Interdisciplinarity and (mono)disciplinarity

The notion of interdisciplinarity has recently become a significant category in the theory and methodology of science. Many attempts to define it have been made. It is opposed to “disciplinarity”, while some see it as a kind of cross-disciplinarity,¹ with disciplinarity being a kind of monodisciplinarity

¹ I use the term *cross-disciplinarity* because it is already used like this, and the term *multidisciplinarity* has already been reserved to denote a specific version of combining research from different disciplines.

(Chettiparamb, 2007). “Interdisciplinarity” is sometimes used as a collective name to describe the phenomenon of conducting research across multiple scientific disciplines and transcending a single discipline. It appears in science in different versions and is known variously as multidisciplinary, transdisciplinarity, pluridisciplinarity, syndisciplinarity, etc. These are often variously distinguished and characterized. Differentiated ways to construct/project their meaning (i.e., postulates) are proposed and there is no consensus in understanding them (Repko, 2008, pp. 3–15; Repko and Szostak, 2020, pp. 24–28; Klein, 2010, p. 16; Poczobut, 2012).

I provisionally accept the broad meaning of the term interdisciplinarity and I use it as a collective name for various kinds of cross-disciplinarity. It is often used in the literature in this way (cf. in the title of *The Oxford Handbook to Interdisciplinarity*, 2010, 2017). However, I consider it more appropriate to treat interdisciplinarity as a variety of cross-disciplinarity and to use the latter term as the broadest category, covering all situations in which science goes beyond a single discipline and crosses the boundaries of individual disciplines to integrate research perspectives and knowledge.

Meaning elements of the category of interdisciplinarity, important from the point of view of the issues discussed in the article, are given by Allen F. Repko and Rick Szostak’s definition of interdisciplinary studies (research):

Interdisciplinary studies is a process of answering a question, solving a problem, or addressing a topic that is too broad or complex to be dealt with adequately by a single discipline, and draws on the disciplines with the goal of integrating their insights to construct a more comprehensive understanding (Repko and Szostak, 2020, p. 9).

It considers the research process as a process of solving a problem – answering a question which is interdisciplinary in the broad sense introduced earlier. Thus, this description gives a preliminary definition of the interdisciplinary problem. It also draws attention to the initiating and directing function of the interdisciplinary problem in the interdisciplinary research process. The existence of interdisciplinary problems and the need to solve them provide an important reason for crossing disciplinary boundaries and undertaking interdisciplinary research.

2. The problem and its solution

a) The logical-semiotic approach to the problem

There is no uncontroversial philosophical, logical, methodological, or semiotic definition of the problem. Many philosophical or logical dictionaries, encyclopedias, and companions neither list “problem” nor record it in the index.² Only a small number of logical or philosophical dictionaries, usually in general terms, state that it concerns unsolved tasks or simply interrogative sentences, i.e., questions (*The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020); *The Encyclopedia of Philosophy* (2005)). Both the term “problem” and the term “question” are understood ambiguously.

Because it is useful from the methodological point of view – i.e., with regard to control and the self-consciousness of the research process – I see the problem here in a logical and epistemic sense: the problem is the meaning of the question, and the question (an interrogative sentence) is the formulation of the problem in a particular language (Pelc, 1991, p. 292). I thus treat the question and the “problem behind it” as a kind of speech act (cf. Searle, 1969, 1979; Cross and Roelofsen, 2020). Being primarily a mental act, the act of asking a question can be expressed in various language forms. If you have a problem, you should properly express your intention to ask a question. To say that the question is a representation of the problem suggests that it exists before it is given linguistic form.

Problems or questions are not independent units of knowledge, but together create knowledge with solutions or answers. Moreover, stating an adequate problem is itself already dependent upon previously acquired knowledge. The procedure of clarifying questions by means of answers and answers by means of questions assumes a specific concept of knowledge extended by questions: knowledge is more than just a set of justified true beliefs, as traditionally quoted from Plato, but is wholly composed of questions and answers. A question and an answer are elements of one and the same knowledge. Both, as elements of knowledge, have propositional content.

² For example: *The Routledge Encyclopedia of Philosophy* (1998); *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (2020); *The Encyclopedia of Philosophy* (1967, 2005).

b) The structure of a problem

The (logical and epistemic) structure of a problem consists of two parts: the unknown – expressed by the question particle/the interrogative operator – and the known – expressed by *datum quaestionis* (the data of question/the input – in terms of system theory) in the form of the question's presuppositions (Ajdukiewicz, 1974, pp. 85–86; Ziemiński, 1976, p. 157–158; cf. Brożek, 2007, p. 66). They can be true or false; consequently, they are sentences with a logical sense (Wiśniewski, 2001, pp. 20–21). When posing a problem, a scholar generally does not know whether the input she accepts is appropriate or sufficient. In addition, the input

largely determines the variants of possible answers, as well as the form of the question itself. For these reasons, many of the problems that bother humanity today could not have been born before (Skarga, 1989, p. 39).

In other words, a question is an expression of a specific structure³ (often preceded by an interrogative operator (like *how?*, *why?*, or operators of place and time), consisting of a constant and a variable:

The interrogative operator is followed by an expression in which the variables are all free variables that occur in the operator. The variables shown in the interrogative operator represent what is asked for and what is not known to the inquirer (often, but not always). Because in one and the same question we sometimes ask about several different things or events, therefore there may be more variables in the interrogative operator (Kubiński, 1970, p. 95).

The structure of the problem can also be characterized by indications of its subjective and objective sides (Skarga, 1989, p. 41). The subjective side of the problem is formed by the individual and cultural knowledge of the subject, situating the problem in a certain epistemological field, on which “the shape of the initial theses largely depends.” The objective side of the problem is determined by the thematic field in which the object

³ Approaches which hold that questions are not reducible to expressions of other syntactic categories are classified by A. Wisniewski (2001, pp. 9–10) as anti-reductionist. He also includes among such approaches the inferential erotic logic (IEL) he develops (Wiśniewski, 1995; 2001, p. 5).

of the question appears. As an intentional act, the problem is directed towards an object, even though that object is not yet precisely defined, especially at the moment it is born, because there is more in the thinking of “doubt in relation to dogmatic theorems than in the positives of the question” (Skarga, 1989, p. 37). The fragments of the thematic field do not occupy a fixed place:

they may move in it towards the center or, contrary, towards the periphery, and then disappear completely. [...] Each new question, the sense of which has not previously been seen, even if it has not yet yielded a positive answer, enriches this field, bringing to existence a new fragment of it, and is therefore a creative act (Skarga, 1989, pp. 38–39).

As a mental response to various external stimuli (perception, conceptual thinking) and internal stimuli (emotional states), the problem also has a psychological component. Understanding the problem as a mental state, Jan Doroszewski (2001, p. 140 et seq.) distinguishes three of its elements: 1) a fragment of starting (initial) knowledge, considered insufficient by the subject, 2) the subject’s awareness of what she or he would like to enrich her/his knowledge (desired knowledge) with, and 3) motivation (with an emotional component) to undertake research to enrich the initial fragment of knowledge. The author calls what the subject wants to find by solving the problem the *explorandum* (desired knowledge) and what is found as a result of its solution the *exploratum* (knowledge actually obtained). When the subject solves the problem, i.e., accepts one of the initial sentences to be true, it becomes the *exploratum* of the problem. It can be expressed in the form of one or more alternative sentences/propositions that are more or less general. In the case of an attempt to achieve total certainty, only a single statement/proposition can be a satisfactory *explorandum*. When such certainty is not possible or required, a “group of alternative sentences/propositions with possible degrees of probability” is sufficient. A problem whose *explorandum* consists of a single statement/proposition of a narrow range is called a sharp problem by the author and is distinguished from fuzzy problems whose *exploranda* have a wide range of meaning and are composed of several alternative statements/propositions.

3. The interdisciplinary problem and its features (complexity)

a. Definition

In their *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, A.F. Repko and R. Szostak, referring to Ch. Myers and C. Haynes (2002), define the interdisciplinary problem/question (in the context of teaching how to do interdisciplinary research):

It should be open-ended and too complex to be addressed by one discipline alone, it should be researchable, and it should be verified using appropriate research methods (Repko, 2008, p. 344; cf. 145, 157; cf. Repko and Szostak, 2020, p. 84).

Because the definition is formulated in the context of developing a student's ability to ask an interdisciplinary question, it is formulated normatively, in the form of the criteria (rules) that should be fulfilled by a good interdisciplinary question. Additionally, it is noted that subsequent steps in the research process may require the researcher to revisit the statement of the problem (question) and modify it in some way (Repko, 2008, p. 145; Repko and Szostak, 2020, p. 86). At first sight, of these three criteria (features) of an interdisciplinary problem, the first strictly refers to interdisciplinarity, while the other two are basically features – conditions imposed on problems in general. The first criterion refers to the openness and complexity of interdisciplinary problems that cannot be taken up or asked (formulated) by one discipline, requiring materials and tools from at least two different disciplines to be raised. Neither the (correct) understanding of problems of this kind nor the setting and formulation of such problems is possible if one has only the point of view and approach of one scientific discipline.

An analysis of how Repko understands the next two criteria shows that these criteria also have an important connection to interdisciplinarity. The second criterion, which states that the interdisciplinary problem should be researchable, does not mean that it needs to be researchable at all, but that it is supposed to be researchable in an interdisciplinary sense, i.e., “it is the focus of two or more disciplines” and “there is a gap in attention to a problem beyond one domain” (Repko, 2008, p. 144; Repko and Szostak, 2020, p. 85). The problem “can be resolved only by taking subsequent steps in the interdisciplinary process” (Repko, 2008,

p. 157; Repko and Szostak, 2020, p. 98).⁴ The third criterion for a good interdisciplinary question is analogous to the general condition for correct (rational) questioning. i.e., the condition of decidability. It holds that the question should be resolvable, i.e., there should be an effective way of justifying the truthfulness/logical value of one of the possible answers to it. Although Repko writes about the decidability of the questions and not the answers to them, it is actually a matter of deciding which statements are answers to the questions. The understood justification is the use of appropriate (i.e., interdisciplinary) research methods.

The sense given to these three properties (criteria) of interdisciplinary problems ultimately lies in their complexity, which generally consists of combining elements from at least two different disciplines at the level of posing a problem, seeking a solution, and justifying it. I will therefore address the problem of their complexity as an essential property in their understanding. The issues and characteristics of the interdisciplinary problem fall within the framework of a structural approach (i.e., the trinity of genesis, structure, and function) if interdisciplinary complexity is the main feature of the interdisciplinary problem, its solution, and justification.

b. The complexity of interdisciplinary problems

One way to characterize the complexity of an interdisciplinary problem is in the context of the theory of systems.

In our context, complexity can be defined as the study of the behavior of systems. A system is any group of interacting components or agents around which there is a clearly defined boundary between the system and the rest of the world, but also clearly definable inputs from the world and outputs to the world that cross the boundary (Boyd, 2006, p. 27). As applied to interdisciplinary research, complexity means that the problem has several components and that each component has a different disciplinary character. [...] Examples of complex questions include these: What is consciousness? What is freedom? What is a family? What does it mean to be human? Why does hunger persist?

⁴ Question-answer/problem-solving processes can be conceptualized as interrogative inquiries in the sense explained and studied in papers by J. Hintikka (for a survey, see Hintikka, Halonen and Mutanen 1999a).

Admittedly, these problems are so fundamental and complex, requiring sophisticated analysis from so many disciplines (Repko, 2008, p. 152; cf. Repko and Szostak, 2020, p. 94).

The intuition of the complexity of an interdisciplinary problem lies in the fact that it has several components and that due to its different disciplinary nature it can be developed by attempting to identify these elements: a) in the structure of the problem, that is, the question; b) in the problem solution-answer to the question; c) in the structure of the cognitive context for the interdisciplinary problem and its solution, and d) in the process (method) of searching for the answer to the question, i.e., in particular activities of the method, especially in estimating an (epistemic) value of the answer.

A.F. Repko points to several aspects of the complexity of interdisciplinary problems: a) important insights concerning the problem have been produced by at least two disciplines, and this condition makes the problem researchable; b) no single discipline has been able to explain comprehensively or resolve the problem (the one-sidedness problem or unilaterality error); c) the problem is at the interface of disciplines; and d) the problem is an unmet societal need or unresolved question (Repko, 2008, pp. 152–155; Repko and Szostak, 2020, pp. 94–95). Since the aforementioned features explain the general sense of externally characterized “interdisciplinarity” rather than the interdisciplinary, internal complexity of the problem, I will further address the missing characteristics of its internal complexity, otherwise understood as the main feature of an interdisciplinary problem.

4. Interdisciplinary complexity in the structure of an interdisciplinary problem

When we assume that a problem consists of two parts – the unknown (expressed by the question particle/interrogative operator), and the known (expressed by *datum quaestionis* (the data of question/the input) in the form of presuppositions of the question) (Ajdukiewicz 1978, pp. 155–157; Ajdukiewicz, 1974, pp. 85–86; Ziemiński, 1976, pp. 157–158; cf. Brożek, 2007, p. 66) – we can analyze interdisciplinary complexity in these two components of the problem. This structure is completed by a potential answer to the question, the obtaining of which is equal to solving the problem (Hintikka, 1999a, p. 75; 1999b, p. 120).

The type of question particle/interrogative operator used determines what the answer to the question is to be, and thus determines the nature of the interdisciplinary complexity associated with these types of questions. The questions can be either decision questions (whether-or-not questions) or complementation questions (Ajdukiewicz, 1978, pp. 157–158; Ajdukiewicz, 1974, p. 87; Ziemiński, 1976, p. 159; Brożek, 2007, p. 84). Decision questions are those that require the selection of one of a number of mutually excluding/conflicting propositions/statements, such as: “Is thinking a physical process?” These are closed questions. The answer to such a question requires a choice between the answer: “Yes, thinking is a physical process” and the answer: “It is not so that thinking is a physical process” (in short, “yes” or “no”). The presupposition of the question is trivial here: that thinking is a physical process or not (Ziemiński, 1976, p. 159; Ajdukiewicz, 1974, p. 87). The components of this presupposition are concepts from different disciplines, such as “thinking” (e.g., philosophy or psychology) and “physical process” (e.g., philosophy or physics). Clarifying these concepts and giving them a precise meaning requires referencing the theses/statements and theories (knowledge) of these disciplines as well as linking them within a more general conceptual scheme (language, linguistic rules, and especially semantic rules). Moreover, answering the question, i.e., choosing a “yes” or “no” answer, requires methods of justification typical of any of these disciplines (e.g., a method of conceptual analysis characteristic of philosophy) or some methods combining them (a combination of the method of conceptual analysis and empirical verification or the modelling of cognitive processes).

Complementation questions are those in which we are asked not to choose the only answer given, but to formulate it without reference to a “yes” or “no” answer. In the simplest case, the answer to the question to be completed will consist of filling in the appropriate phrase in the place where the question particle was put (the question particle is different from “whether” or “which of the following” in decision questions) (Ziemiński, 1976, p. 159; Ajdukiewicz, 1974, p. 87). Such complementation questions define a category of expressions that can be meaningfully put in the place of a question particle and will result in true or false answers to the question, but in any case will answer the request formulated in the question. These types of complementation questions are closed questions because they determine the scheme for answering them, consisting in filling in the gap (*lacuna*) created in the question after the removal of the question particle by entering an appropriate

phrase (or replacing the question unknown/the unknown of the question with a specific expression). The class of elements whose names can be inserted in the place of the unknown of the question according to what the question concerns is called the range (scope) of the unknown of the question (Ziemiński, 1976, pp. 159–160; Ajdukiewicz, 1974, p. 87). Defining the scope requires knowledge of the disciplines in which the question is answered, and identification of the specific disciplinary elements being used.

An example of such an interdisciplinary question is: “Where is the structure of the nervous system with the function of transferring (consolidating) information from short-term memory to long-term memory located?”⁵ The presupposition of the illustrative quoted question is: “The function of transferring (consolidating) information from short-term memory to long-term memory is located in one of the structures of the nervous system.” The presupposition (thesis) is interdisciplinary. It not only involves concepts from different disciplines (psychology, anatomy, neuroscience) but also combines levels of analysis/research of human memory: psychological and biological as well as physical and chemical (cf. Poczobut, 2012, p. 49). Moreover, this question is resolvable by combining methods from psychology and neuroscience (e.g., observation methods used in cognitive task problem solving situations, and PET or fMRI methods).

There are also complementation questions (like why? how? or what?) – e.g., “How does the memorization process work?” – which do not have a specific answer pattern for giving the answer and are thus open questions (Ziemiński, 1976, p. 161; cf. Hintikka and Halonen, 1999c, pp. 183–204). In such questions, the interdisciplinary approach works differently. The answer here is not just something that fills in one gap in knowledge. The knowledge to be filled in is much broader in its scope. In these questions, the information in the question does not include presuppositions that guide one in a precise direction to search for answers. This makes the context and background knowledge available to researchers seeking answers even more important. In the case of such complex, open questions such as: What is consciousness? What is freedom? What is a family? What does it mean to be human? or Why does hunger persist?

⁵ If only very complex and wicked problems are considered problems, such a relatively simple question will not be treated as a problem, although it will not be denied interdisciplinarity.

(Repko, 2008, p. 152; Repko and Szostak, 2020, p. 94), because the questions' presuppositions are poor, the knowledge upon which the answer to the question is sought must be broad in scope and come from a number of different disciplines (input knowledge). The concepts used to formulate a question have interdisciplinary potential (e.g., concepts such as consciousness, freedom, family, human, etc.), and are interdisciplinary in the sense that, on the one hand, they are general and, on the other, they have multiple meanings, associated with different levels of understanding and different aspects of the characteristics of the objects they designate. These concepts integrate elements from different disciplines, which are distinct sections, aspects, or points of view of objects they designate (cf. Walczak, 2015).

5. Interdisciplinary complexity in the solution to the interdisciplinary problem – an answer to the question

The interdisciplinary complexity of the solution to the problem (the answer to the question) is somewhat derivative of the interdisciplinary complexity of the problem-question itself, its unknown (question particle/interrogative particle), and the data of the question (*datum quaestionis*). The range of this dependency is relativized to the type of question: closed/closed-ended questions (decision/whether-or-not questions or complementation questions) or open/open-ended questions. In the case of decision questions/whether-or-not questions, the interdisciplinary complexity of the answer is secondary to the interdisciplinarity of the question presuppositions, since the answer to such questions consists of choosing one of the alternative parts (e.g., “Yes, thinking is a physical process”) that constitute the question presupposition (“Yes, thinking is a physical process or No, thinking is not a physical process”). In formulating a thesis-answer to such a question, there are no content elements (propositional content) new to the presupposition of the question. However, a new element appears in the form of an assertion of one of the selected answers. It does not, however, have an interdisciplinary character, which can be attributed to this assertion's basis in the form of reasons supporting it or arguments in its favor, as well as the process of justifying it by seeking those reasons/arguments (justification of the answer method).

Also in the case of closed complementation questions, the interdisciplinary complexity of the thesis-answer to the question is derivative of

the interdisciplinary complexity of the problem-question: the scope of the unknown part of the question, especially its data, which determines the pattern of possible answers. This applies to a proper answer to a question, i.e.,

any statement which is obtained from the *datum quaestionis* by the substitution for the unknown of the question of a value which is in the range of that unknown (Ajdukiewicz, 1974, p. 89; cf. Ajdukiewicz, 1978, p. 159).

The proper (adequate) answer to a question can be true or false and the elements integrated within it from different disciplines are the same as those for the presupposition of the question and the answer scheme generated by it. For example, the presupposition “The function of transferring (consolidating) information from short-term memory to long-term memory is located in one of the structures of the nervous system” in the process of answering is transformed into the statement-answer: “The function of transferring (consolidating) information from short-term memory to long-term memory is located in the hippocampus” (a true answer) or “The function of transferring (consolidating) information from short-term memory to long-term memory is located in the amygdala” (a false answer). These answers integrate concepts from different disciplines. Having the theses and theories in the background helps introduce their meanings; moreover, justifying theses-answers and judging their logical value requires methods from the relevant disciplines.

As well as proper answers there are so-called improper (inadequate) answers. These are defined as answers that – while not proper – do fulfil the questioner’s intentions to a greater or lesser degree (Ajdukiewicz, 1978, pp. 159–160; Ajdukiewicz, 1974, p. 89), or as answers that are different from what is demanded by the person formulating the question (Ziembiński, 1976, pp. 162–163). With this second definition, closer to the approach represented in this paper, suggesting a syntactic-semantic account of the nature of the improper answer, giving such an answer may require additional knowledge beyond the scope of the question’s unknown and the question’s presupposition from different disciplines.

The interdisciplinary complexity of the answer to the open question is different in character. The answer is often not a single sentence, but a more or less complex set of multiple sentences. Because the open question does not have a specific pattern for answers, and the question does not contain presuppositions that precisely identify the direction of the search for an answer,

a significant role in the search for an answer is played by the knowledge of which it is sought, i.e., the broader, multidisciplinary epistemic context of the interdisciplinary problem and its solution (input knowledge).

6. Interdisciplinary complexity in the structure of the cognitive context of solving an interdisciplinary problem (input knowledge)

The posing of the problem-question and the search for the solution-answer is performed in a specific cognitive context: the input data needed to solve the problem. Typically, in science, this context is identified with

the body of theories within the discipline and, in particular, the body of methodological rules employed within the discipline (Brożek, 2007, p. 138).

In other words, the context is a set of theses (beliefs) and tools within which the solution to the problem and its formulation is sought, whereby, in the case of interdisciplinary problems, they belong to at least two scientific disciplines. In this sense, interdisciplinary research, solving the interdisciplinary problem, is based on disciplinary research and disciplinary knowledge. The existence of an interdisciplinary cognitive context of individual disciplines is considered a necessary condition for the resolvability of interdisciplinary problems (Repko, 2008, pp. 152–153; Repko and Szostak, 2020, p. 94).

The interdisciplinary complexity of the cognitive context for the interdisciplinary problem lies precisely in the fact that its elements – “perspectives, insights, assumptions, concepts, theories, and methods” – come from at least two disciplines and while simultaneously “focusing on the same problem create an overlapping area between them” (Repko, 2008, p. 152). In this sense, the problem is interdisciplinary, since its aspectual interpretations (meanings) are formulated by at least two disciplines that can offer, with these interpretations, some solution to it. The fact that solutions to a problem can be found in different disciplines does not necessarily constitute grounds for interdisciplinary research, but it does if

(a) no single discipline has been able to explain it comprehensively or resolve it, or if (b) each discipline offers a more or less misleading understanding of it (Repko, 2008, p. 153; cf. Repko and Szostak, 2020, p. 95).

This is the meaning of the word interdisciplinary: comprehensive and in this sense complex, i.e., multidimensional, taking into account many aspects of the problem or phenomenon under consideration. In this way, interdisciplinarity is the opposite of unidimensionality/one-sidedness and unilateralism. As is emphasized:

The value of using an interdisciplinary approach is that it can address complex problems in a more comprehensive way than is possible using a single disciplinary approach (Repko, 2008, p. 153; cf. Repko and Szostak, 2020, p. 95).

The interdisciplinary cognitive context of an interdisciplinary problem-question may include, on the one hand, general presuppositions about the existence and nature of the solution-answer, such as the claim that there is a solution to the problem, by which is meant a true answer to the question, the presupposition that not every answer is true, the belief that there is only one answer to the question that is correct, and the belief that the answer should be sought in a limited set, etc. (Giedymin, 1964, p. 8). These presuppositions are interdisciplinary in their generality because they are applicable to problems across disciplines and potentially to different types of problems.

On the other hand, the interdisciplinary, cognitive context for solving an interdisciplinary problem is created by knowledge from various disciplines that have already addressed the problem from their own perspective and relevant already existing interdisciplinary perspectives. If the context of discovery is taken into account – which is what we are primarily concerned with here – it consists of already existing disciplinary solutions to the problem at hand, together with theories, epistemic values, methodological rules, and their components, that create units in the form of paradigms (Kuhn 1962) or other extra-theoretical structures such as Laudan's research traditions (1977) or Lakatos' research programs (1968, 1970) operating in their respective disciplines. Concepts such as paradigms,⁶ research programs, or research traditions⁷ could be used to analyze the interdisciplinary cognitive context of solving interdisciplinary problems.

⁶ In Kuhn (2001, p. 303) one of the meanings of the term *paradigm* is a model solution to a certain problem.

⁷ In Laudan (1977) the concept of a problem is considered crucial in the research process.

7. The place of interdisciplinary problem in the interdisciplinary research process – the process of solving the problem

Models of the interdisciplinary research process are placed by theorists of interdisciplinarity within the problem-focused research approach (problem-based research, Mode II science, problem-solving for the life world). This approach is distinguished from traditional basic (purely theoretical) research because its aim is not only to obtain new knowledge, but first of all to solve practical problems and meet unresolved societal needs (cf. Repko, 2008, p. 154; Repko and Szostak, 2020, p. 95; Terpstra et al., 2010, pp. 516–517; Hirsch-Hadorn et al., 2010). However, examples of problems, including those provided by A.F. Repko (2008, p. 152; Repko and Szostak, 2020, p. 94), are not limited to practical problems, but also include problems belonging to basic research, such as: What is freedom? What is consciousness? etc. (cf. also e.g. Thagard, 2010). Therefore, it is important to remember that interdisciplinary problems are not only practical but also theoretical, belonging to basic research. The process of basic research is also problem-focused in the sense that problem-posing and problem-solving are the main activities that determine its course (cf. Giedymin, 1964, p. 7).

A.F. Repko and R. Szostak propose an integrated model of the interdisciplinary research process in which they distinguish between and recommend the implementation of the following stages and activities by formulating them in the form of methodological rules:

- A. Drawing on disciplinary insights
 1. Define the problem or state the research question.
 2. Justify using an interdisciplinary approach.
 3. Identify relevant disciplines.
 4. Conduct a literature search.
 5. Develop adequacy in each relevant discipline.
 6. Analyze the problem and evaluate each insight or theory.
- B. Integrating disciplinary insights.
 7. Identify conflicts between insights and their sources.
 8. Create common ground between insights.
 9. Construct a more comprehensive understanding.
 10. Reflect on, test, and communicate the understanding (Repko and Szostak, 2020, p. 77; Repko, 2008, p. 142).

They point out that the nonlinear nature of the interdisciplinary research process is similar to a feedback loop. It consists of the fact that the researcher should critically reflect on earlier work, which may need revisiting and is sometimes revised. It also draws attention to the overlap between the various steps of the research process, i.e., the parallel performance of the activities identified in it (Repko, 2008, pp. 142–143; Repko and Szostak, 2020, pp. 81–82).

In the interdisciplinary cognitive process, as in the monodisciplinary, problem-posing and formulation is the initial step of the research.⁸ The activities making up the traditionally characterized cognitive process are: a) raising the problem-question; b) collecting data; c) formulating a hypothesis/interpretation or explanation of the data – formulating a solution to the problem-answer, and d) justifying/testing the hypothesis – problem solution. In both the traditional model and A.F. Repko's integrated model, which combines various models of the interdisciplinary research process available in the literature (Hursh et al., 1983; Klein, 1990, pp. 192–193; Newell, 2001; Szostak, 2002), the problem and its solution form the main framework of the whole cognitive process, with other activities subjected to them. In the interdisciplinary cognitive process, there are other activities in addition to those in the monodisciplinary process. These are associated with its interdisciplinary nature. A.F. Repko's and R. Szostak's formulation of the methodological rules that guide these activities identifies within each activity the distinctive disciplinary elements that create its interdisciplinary complexity: insights, concepts, theories, methods, etc.

8. Conclusions

The above considerations provide the metatheoretical description of interdisciplinary problem and its analytical scheme that can be applied to the specific interdisciplinary problems within particular interdisciplinary research. They detail and complement the proposals of A.F. Repko (2008)

⁸ Some models of interdisciplinary research emphasize the specific position of an integrated interdisciplinary problem definition and theoretical framework, subsequent to a previously defined problem and monodisciplinary responses to that (cf. Menken and Keestra, 2016); taking them into account, however, does not change the central function of the problem that initiates and directs the research process.

and Repko and Szostak (2020) characterizing interdisciplinary problems in the external context of the structure of the interdisciplinary research process with the internal characterization of the problem (question) itself and its interdisciplinary complexity, the solution to such a problem (the answer to the question) and the cognitive context of solving the interdisciplinary problem. The issue of the types of potential integrative relations that occur in the structure of interdisciplinary problems, their solutions, and the cognitive context of their solution – omitted in this article – would require further analysis.

Bibliography

- Ajdukiewicz, K. (1974). *Pragmatic Logic*. Trans. O. Wojtasiewicz. Dordrecht: Reidel.
- Ajdukiewicz, K. (1978). "Interrogative Sentences (1934/1938)." Trans. J. Giedymin. In: K. Ajdukiewicz, *The Scientific World-Perspective and Other Essays, 1931–1963* (pp. 155–164). Synthese Library, Vol. 108. Dordrecht: Springer.
- Borchert, D. M. (2005). *The Encyclopedia of Philosophy* (2nd ed.). Detroit: Thomson Gale.
- Brożek, A. (2007). *Pytania i odpowiedzi*. Warszawa: Wydawnictwo Semper.
- Chettiparamb, A. (2007). *Interdisciplinarity: A Literature Review*. <https://www.llas.ac.uk/resources/3219> (accessed January 2nd, 2015).
- Craig, E. (ed.). (1998). *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*. London: Routledge.
- Cross, C., Roelofsen, F. (2020). "Questions." In: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. (<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/questions> (accessed February 21, 2021)).
- Doroszewski, J. (2001). "Pojęcie problemu w nauce i działalności praktycznej." *Studia Semiotyczne*, 23, 39–152.
- Edwards, P. (ed.). (1967). *The Encyclopedia of Philosophy* (1st ed.). New York: The Macmillan Corporation and The Free Press; London: Collier-Macmillan Ltd.
- Giedymin, J. (1964). *Problemy, założenia, rozstrzygnięcia. Studia nad logicznymi podstawami nauk społecznych*. Poznań: UAM.

- Harrah, D. (1998). "Questions." In: E. Craig (ed.), *The Routledge Encyclopedia of Philosophy*, vol. 8 (pp. 2–3). London: Routledge.
- Hanks, P.W. (2005) "Questions." In: D.M. Borchert (ed.), *The Encyclopedia of Philosophy*, Appendix, vol. 10. 2nd edition (pp. 32–37). Detroit: Thomson Gale.
- Hintikka, Jaakko. (1999). *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*. Jaakko Hintikka Selected Papers, vol. 5. Dordrecht: Springer.
- Hintikka, J., Halonen, I., Mutanen, A. (1999a). "Interrogative Logic as a General Theory of Reasoning." In: J. Hintikka, *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*. Jaakko Hintikka Selected Papers, vol. 5 (pp. 47–90). Dordrecht: Springer.
- Hintikka, J. (1999b). "True and False Logics of Scientific Discovery." In: J. Hintikka, *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*. Jaakko Hintikka Selected Papers, vol. 5. (pp. 115–126). Dordrecht: Springer.
- Hintikka, J., Halonen, I. (1999c). "Semantics and Pragmatics for Why-Questions." In: J. Hintikka, *Inquiry as Inquiry: A Logic of Scientific Discovery*. Jaakko Hintikka Selected Papers, vol. 5 (pp.183–204). Dordrecht: Springer.
- Hirsch-Hardon, G., Pohl, C., Bammer, G. (2010). "Solving Problems through Transdisciplinary Research." In: R. Frodeman, J.T. Klein, C. Mitcham (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity*, 1st ed. (pp. 431–452). Oxford: Oxford University Press.
- Hursh, B., Haas, P., Moore, M. (1983). "An interdisciplinary model to implement general education." *Journal of Higher Education*, 54(1), 42–59.
- Keestra, M., Menken, S. (eds.). (2016). *An Introduction to Interdisciplinary Research. Theory and Practice*. Amsterdam: Amsterdam University Press.
- Klein, J.T. (1990). *Interdisciplinarity: History, Theory and Practice*. Detroit: Wayne State University Press.
- Klein, J.T. (2010). "A Taxonomy of Interdisciplinarity." In: R. Frodeman, J.T. Klein, C. Mitcham (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp. 15–30). Oxford: Oxford University Press.
- Kubiński, T. (1970). *Wstęp do logicznej teorii pytań*. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Kubiński, T. (1980). *An Outline of the Logical Theory of Questions*, Berlin: Akademie-Verlag.
- Kuhn, T.S. (1962). *The Structure of Scientific Revolutions*. Chicago: The Chicago University Press.

- Kuhn, T.S. (1970). "Postscript-1969." In: T.S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*. 2nd edition (pp. 174–210). Chicago: The Chicago University Press.
- Kuhn, T.S. (2001). "Postscriptum (1969)." Trans. J. Nowotniak. In: T.S. Kuhn, *Struktura rewolucji naukowych* (pp. 301–360). Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Lakatos, I. (1968). "Criticism and the Methodology of Scientific Research Programmes." *Proceedings of the Aristotelian Society*, 69, 149–186.
- Lakatos, I. (1970). "Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes." In: I. Lakatos, A. Musgrave (eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge* (pp. 91–196). Cambridge: The Cambridge University Press.
- Laudan, L. (1977). *Progress and Its Problems. Towards a Theory of Scientific Growth*. London, Berkeley: University of California Press.
- Mayers, C., Haynes, C. (2002). "Transforming undergraduate science through interdisciplinary inquiry." In: C. Haynes (ed.), *Innovations in interdisciplinary teaching* (pp. 179–197). Phoenix, AZ: American Council on Education/ The Oryx Press.
- Newell, W.H. (2001). "A Theory of Interdisciplinary Studies". *Issues in Integrative Studies*, 19, 1–25.
- Pelc, J. (1991). "O poznawczej roli pytań." In: J. Pelc (ed.), *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki* (pp. 287–302). Wrocław: Ossolineum.
- Poczobut, R. (2012). "Interdyscyplinarność i pojęcia pokrewne." In: A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler (eds.), *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności. Między idea a praktyką* (pp. 39–61). Kraków: Impuls.
- Repko, A.F. (2006). "Disciplining Interdisciplinarity: The Case for Textbooks". *Issues in Integrative Studies*, 24, 112–142.
- Repko, A.F. (2008). *Interdisciplinary Research: Process and Theory* (1st ed.). Los Angeles: Sage Publications Inc.
- Repko A.F., Szostak, R. (2020). *Interdisciplinary Research: Process and Theory* (4th ed.). Los Angeles: Sage Publications Inc.
- Searle, J. (1969). *Speech Acts*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Searle, J. (1979). *Expression and Meaning*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Skarga, B. (1989). *Granice historyczności*. Warszawa: IFiS PAN.

- Szostak, R. (2002). "How to Do Interdisciplinarity: Integrating the Debate." *Issues in Integrative Studies*, 20, 103–122.
- Terpstra, J.L., Best, A., Abrams, D.B., Moor, G. (2010). "Health Sciences and Health Services." In: R. Frodeman, J.T. Klein, C. Mitcham (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp. 508–521). Oxford: Oxford University Press.
- Thagard, P. (2010). "Cognitive Science." In: R. Frodeman, J.T. Klein, C. Mitcham (eds.), *The Oxford Handbook of Interdisciplinarity* (pp. 234–245). Oxford: Oxford University Press.
- Walczak, M. (2015). "Interdyscyplinarny charakter kulturoznawczego pojęcia kultury." *Człowiek i Społeczeństwo*, 39, 135–152.
- Wiśniewski, A. (1995). *The Posing of Questions: Logical Foundations of Erotetic Inferences*. Dordrecht: Kluwer.
- Wiśniewski, A. (2001). "Questions and Inferences." *Logique et Analyse*, 173–175, 5–43.
- Zalta, E.N. (ed.). (2020). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. <https://stanford.library.sydney.edu.au/archives/fall2020/> (accessed February 21, 2021).
- Ziemiński, Z. (1976). *Practical Logic*. Trans. L. Ter-Oganian. Dordrecht: Springer.

Note on the author

Monika Walczak – hab. PhD, associate professor at the John Paul II Catholic University of Lublin (KUL), in the Department of Methodology of Sciences at the Faculty of Philosophy. Author of the books: *Wgląd i poznanie. Epistemologia Bernarda J. F. Lonergana* [Insight and Knowing. Bernard J. F. Lonergan's Epistemology] (Lublin: Wydawnictwo KUL 2012), *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty* [The Rationality of Science: Problems, Conceptions, and Arguments] (Lublin: TN KUL 2006), and over fifty articles in Polish and English. Editor and co-editor of four volumes of collective works.

Address for correspondence: Faculty of Philosophy, The John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin, Poland.

Citation

Walczak, M. (2022). The interdisciplinary problem: an analysis. *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 21–42. DOI: 10.18276/aie.2022.60-02.



„Analiza i Egzystencja” 60 (2022), 43–63
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.60-03

ARTYKUŁY

WOJCIECH LEWANDOWSKI

ORCID: 0000-0002-3649-4087

Katolicki Uniwersytet Lubelski

e-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl

Cudzoziemiec jako uprzywilejowany podmiot moralny

Słowa kluczowe: podmiot moralny, moralna niezależność, bezinteresowność, autentyczność

Keywords: moral agent, moral independence, selflessness, authenticity

Foreigner as a privileged moral agent

Abstract

In this paper I examine the moral experience of an agent who remains outside the network of close relationships. I analyze two rules of moral independence that might indicate that the agent is morally privileged in such situations. According to the first, an agent outside the relational network avoids the risks associated with identification with a social role. According to the second, the actions taken by the agent are characterized by a higher degree of selflessness and, therefore, have higher moral value. I argue that these rules can only have a prima facie nature and are constrained by many factors. I also show that the privileged position of the moral agent in the foreigner's situation is counterbalanced by difficulties in moral action in the areas of promises, blaming, shared responsibility and care giving.

Wśród doświadczeń moralnych wyróżnić można dwa charakterystyczne typy – relacyjne i nierelacyjne. Do relacyjnych należą te, w których czujemy się „jako jeden pośród innych”. W doświadczeniu tym podejmowane decyzje są przeniknięte świadomością, że nasze działanie odbywa się w siatce relacji z innymi ludźmi. Doświadczenie moralne tego typu ma charakter komunikacyjny. Jesteśmy w stanie dostrzec i właściwie zinterpretować potrzeby, oczekiwania i uprawnienia innych, korzystać z ich rad i wsparcia we własnym moralnym rozwoju i wyrażać prośby o współodpowiedzialność w podejmowanych przez nas zbiorowych moralnych wyzwaniach. Istotą relacyjnego doświadczenia moralnego jest świadomość, że istnieją inne podmioty moralne, które są w stanie ponosić odpowiedzialność za swoje działania, od których można wymagać spełnienia ich powinności oraz które mają prawo oczekiwać od nas uzasadnienia naszych decyzji. Ten często nieuświadomiany fakt stanowi milczące założenie wielu naszych decyzji. Komfort wiedzy, że istnieją inni, którzy pomogą nam, gdy moralne wyzwania okażą się zbyt wymagające, będą poczuwać się do odpowiedzialności za realizację swojej części zobowiązań lub przynajmniej nie utrudnią nam spełnienia naszych obowiązków, jest jednym z fundamentów naszej dyspozycji do moralnie dobrych działań. Relacyjne doświadczenie moralne dochodzi do głosu również wtedy, gdy inni potrzebują naszej pomocy. Relacja między podmiotem i adresatem działania (czy to uniwersalna, czy bliska) stanowi zarówno podstawę podjętych działań, jak i jest przez nie umacniana.

Drugi typ doświadczenia moralnego dochodzi do głosu, gdy czujemy, że jesteśmy lub powinniśmy być zdani tylko na własne siły i nie możemy liczyć na wsparcie innych ludzi, a zatem wiąże się z moralną samotnością. Jest ona szczególnie widoczna w sytuacjach, które można przedstawić jako sytuację cudzoziemca. Zazwyczaj postać ta jest utożsamiana z adresatem pomocy. Jeśli przyjmujemy tę perspektywę, to dlatego, że chcemy wyobrazić sobie jego potrzeby i prawa, by lepiej je zrozumieć i wypełnić nasze moralne obowiązki. Jeśli jednak spojrzymy na cudzoziemca nie jako na adresata działania, lecz na samotny podmiot moralny realizujący swoje obowiązki w nieidealnym świecie, otwiera się przed nami nowa perspektywa, w której nierelacyjne doświadczenie moralne w pełni dochodzi do głosu. Niniejszy tekst nie jest próbą całkowitej reinterpretacji etycznego pojęcia cudzoziemca¹.

¹ Filozofia dialogu zaczerpnęła obraz cudzoziemca, sieroty i wdowy z Tory. W Księdze Powtórzonego Prawa znajduje się nakaz poszanowania praw cudzoziemców oraz troski

Używam tego pojęcia w celu zidentyfikowania reguł niezależności moralnej². Pytanie, jakie zadaję, dotyczy tego, czy i w jakim zakresie niezależny podmiot moralny jest uprzywilejowany wobec innych podejmujących swoje relacyjne obowiązki podmiotów. W pierwszych dwóch częściach tekstu analizuję dwa aspekty tego uprzywilejowania, które można wyrazić w regulach niezależności moralnej. W kolejnych częściach wskazuję na trudności związane z niezależnością moralną w obszarze obietnic i obwiniania oraz nieautentyczności.

Niezależność moralna jako ochrona podmiotowości moralnej

Sytuacja cudzoziemca to sytuacja podmiotu, który znajduje się sam pośród ludzi tworzących wspólnotę, do której on sam nie należy. Każdy z tych ludzi funkcjonuje w kilku rolach społecznych, wyznaczających obszar ich odpowiedzialności, moralnie znaczących relacji i wynikających z nich zobowiązań. Doświadczenie moralne ludzi żyjących w tej społeczności jest głównie relacyjne. Podmiot moralny w sytuacji cudzoziemca nie jest w żadnej z ról społecznych i nie ma żadnych szczególnych relacji w obrębie tej społeczności. Jego kodeks moralny jest w tym kontekście ograniczony do podstawowych, uniwersalnych i niezależnych od ról społecznych zasad moralnych, takich jak m.in. zakaz wyrządzenia krzywdy i obowiązek pomocy osobom szczególnie na nią narażonym. Również z punktu widzenia członków społeczności głównymi zasadami moralnymi regulującymi ich relację do niego będą owe uniwersalne zasady moralne. Często będą oni jednak przypisywać większy priorytet pomocy osobom bliskim niż nieznanemu. Z ich perspektywy kontekst moralny tej sytuacji może być opisany jako koncentryczne kręgi wyznaczające obszar odpowiedzialności, a cudzoziemiec znajdzie się na najbardziej zewnętrznym z nich. Z perspektywy cudzoziemca przestrzeń moralna jest całkowicie homogeniczna, a każdy w tej społeczności posiada dokładnie taki sam status wobec niego (Bołtuć, 2013).

o sieroty i wdowy (Pwt 10,18–19; 24,17–22; 27,19). Stały się one paradygmatem adresata moralnego działania, który oddziałuje na nas swoją moralną mocą, wzbudzając poczucie odpowiedzialności i angażując w wypełnienie moralnego obowiązku.

² W literaturze kwestia niezależności moralnej najczęściej pojawia się w kontekście prób uzasadnienia prawa do niezależności (Dworkin, 2013).

Istnieją argumenty za tym, że podmiot moralny w sytuacji cudzoziemca znajduje się przynajmniej częściowo w uprzywilejowanej pozycji w aspekcie moralnym względem członków społeczności. Według Alasdaira MacIntyre'a niektóre struktury społeczne mogą stanowić zagrożenie dla działania moralnego ich członków. Jako przykład podaje sytuację osoby, którą nazywa J (niem. *jemand* – ktoś). J jest członkiem hipotetycznej społeczności, w której cenione role społeczne zostały niezwykle dobrze określone. Do każdej roli społecznej został przypisany pewien zbiór zobowiązań, które nie przynależą do innych ról. Podział ten jest szeroko akceptowany i stał się podstawą wzajemnych moralnych oczekiwań. Ktoś, kto nie realizuje swoich zobowiązań wynikających z roli społecznej, jest przedmiotem ostracyzmu lub innych sankcji. Ludzie, którzy nie wybrali żadnej z ról lub zostali uznani za niezdolnych do pełnienia którejkolwiek z nich, są uznawani za aspołecznych i nieodpowiedzialnych. W tym społeczeństwie za dobrego człowieka uważany jest ten, kto wypełnia swoje obowiązki i nie zajmuje się kwestiami wchodzącymi w zakres kompetencji innych ról społecznych. J jest ojcem, skarbnikiem w klubie sportowym, byłym żołnierzem, a obecnie pracownikiem kolei odpowiedzialnym m.in. za ustalanie rozkładu jazdy pociągów pasażerskich i towarowych i monitorowanie pracy maszynistów. Nie jest zainteresowany tym, co przewożą te pociągi. Gdy wychodzi na jaw, że za ich pomocą transportowani byli ludzie do obozów koncentracyjnych, J odmawia uznania swojej moralnej winy (MacIntyre, 1999, s. 311 i nn.).

Przykład MacIntyre'a można wykorzystać do uzasadnienia tezy, że istotą zagrożenia dla podmiotowości moralnej jest brak nierelacyjnego doświadczenia moralnego i możliwości postawienia się w sytuacji „cudzoziemca wśród swoich”. Cudzoziemiec jest przeciwieństwem J, „nie-każdym”. Aby móc podejmować właściwe działania moralne, J powinien przynajmniej w pewnych sytuacjach stać się cudzoziemcem. Postulat ten może być sformułowany w sposób kategoryczny.

Pierwsza reguła niezależności moralnej: aby uniknąć zagrożenia dla podmiotowości moralnej, należy rozumieć siebie i przedstawiać się innym w swojej codziennej praktyce jako jednostka różna od roli społecznej, którą się odgrywa, oraz zdolna do samodzielnego formułowania ocen moralnych niezależnie od przyjętych w danym społeczeństwie standardów (MacIntyre, 1999, s. 315 i nn.).

Choć powyższa reguła na pierwszy rzut oka jest dość łatwa do zaakceptowania, to wydaje się zakładać, że nierelacyjne doświadczenie moralne jest nie tylko uprzywilejowane, ale stanowi jedyny fundament podmiotowości moralnej. Wydaje się, że choć postulat oddzielenia roli społecznej od podmiotu jest słuszny, to nie trafia on w sedno nierelacyjnego doświadczenia moralnego. Jest tak dlatego, że jeśli potraktujemy role społeczne jedynie jako źródło zewnętrznych wobec podmiotu zobowiązań, to utracimy właściwe rozumienie doświadczenia relacyjnego, którego nie da się sprowadzić do formalnie i ogólnie zdefiniowanych ról społecznych oraz zewnętrznie przypisanych do nich obowiązków moralnych. Jeśli J jest dobrym ojcem, to nie dlatego, że spełnia obowiązki społecznie przypisane do tej roli, lecz dlatego, że realizuje wartości, które odkrywa w relacji do swojego dziecka. Ponadto wątpliwe jest założenie, że poza rolami społecznymi, które przyjmujemy, leży nasze prawdziwe i niezależne wobec tych ról „ja” (Hannah i in., 2020). Argument ten jest wspierany przez obserwację, że poczucie bycia sobą i poczucie wyalienowania są możliwe w obu obszarach naszego życia: zarówno w roli społecznej, jak i poza nią (Jaeggi, 2014, s. 74).

Tym, co świadczy o uprzywilejowaniu cudzoziemca wobec społeczności, w której żyje J, nie jest ogólna wyższość doświadczenia nierelacyjnego od relacyjnego, lecz moralnie niewłaściwy porządek społeczny. Przykład MacIntyre’a pokazuje niebezpieczeństwa związane z ograniczeniem moralności do błędnie rozumianego przez samych członków społeczności aspektu relacyjnego, który przesłonił wszelkie inne względy moralne. Sytuacja J wynika z funkcjonującego w jego społeczeństwie rozłącznego podziału zobowiązań moralnych między poszczególne role. Społeczność, w którym istniałaby możliwość, by niektóre obowiązki moralne były przypisane do wszystkich lub do wystarczająco dużej liczby ról społecznych, miałaby szansę uniknąć moralnego zła, jakie opisuje MacIntyre. Mimo to pierwsza reguła niezależności moralnej nadal mogłaby zostać utrzymana, jeśli jej zastosowanie zostanie ograniczone do kontekstu społecznego, w którym indywidualna odpowiedzialność moralna podmiotu mogłaby być zagrożona. Moralne doświadczenie niezależności polegałoby na możliwości spojrzenia na siebie, własne relacje i społeczeństwo z zewnątrz, koncentrując się na nieosobistych podstawach racji moralnych. Tego rodzaju niezależność nie jest alienacją, gdy nie wyklucza ani nie redukuje relacyjnego aspektu moralności, lecz stanowi jego uzupełnienie.

Postawa cudzoziemca a wartość bezinteresowności

Drugim argumentem za uprzywilejowaniem cudzoziemca w społeczności jest większa możliwość podejmowania działań bezinteresownych. Według Jonathana Dancy'ego choć w większości sytuacji mamy silne racje za tym, by pomagać raczej bliskim niż nieznanym, istnieją okoliczności, w których jest na odwrót (Dancy, 2004, s. 20). Faworyzowanie przyjaciół może mieć mniejszą wartość moralną w sytuacjach, gdy inni znajdują się w pilnej potrzebie, lub może być niesłuszne tam, gdzie wymagana byłaby bezstronność.

Bezinteresowność działań spełnianych z pozycji cudzoziemca wynika przede wszystkim z braku wewnętrznych nagród z nimi związanych, takich jak wzrost samooceny, zwiększenie pozytywnej reputacji czy satysfakcja z życia społecznego. Nagrody te łatwiej i częściej uzyskuje się w działaniach wobec bliskich. Sytuacja współodczuwającego z nieznanymi cudzoziemca niesie z sobą niewiele takich nagród. Ponadto ludzie zazwyczaj rezygnują z próby empatycznego odczytania emocji innych, gdy wysiłek z nią związany zdaje się przewyższać potencjalne nagrody (Ferguson i in., 2021). Wysiłek ten może mieć charakter zarówno kognitywny, jak i emocjonalny. W aspekcie kognitywnym zwraca się uwagę na subiektywną niepewność i ryzyko popełnienia błędu związane z próbą wczuwania się w perspektywę innej, zwłaszcza nieznannej osoby (Dunn i in., 2017; Cameron i in., 2019). W aspekcie emocjonalnym – na ryzyko emocjonalnego przytłoczenia cierpieniem innych (Cameron, Payne, 2011). Sytuację cudzoziemca można więc scharakteryzować jako drastyczną dysproporcję między możliwymi nagrodami a podejmowanym wysiłkiem. Choć samotność może pełnić funkcję motywującą do okazywania empatii w nadziei na społeczne wsparcie (Hu i in., 2020), to istnieją przypadki, w których podmiot w sytuacji cudzoziemca nie może na nie liczyć. Empatia i troska wobec innych w takiej sytuacji stanowiłyby jeden z ideałów bezinteresowności.

Jeśli uprzywilejowanie w aspekcie moralnym podmiotu poza siecią relacji polega na wynikającej z bezinteresowności większej wartości moralnej jego działań, to w pewnych okolicznościach mielibyśmy rację za przyjęciem tego rodzaju postawy. Rację tę można sformułować jako drugą regułę niezależności moralnej.

Druga reguła niezależności moralnej: aby zagwarantować lub zwiększyć wartość moralną podejmowanych działań, należy przyjąć postawę podmiotu niezwiązanego z innymi ludźmi.

Powyższa reguła może być interpretowana zarówno w sposób konsekwencjalny, jak i niekonsekwencjalny. W interpretacji konsekwencjalnej głosi ona, że jeśli istnieje jakakolwiek godna maksymalizacji wartość, która mogłaby wzrosnąć poprzez przyjęcie postawy cudzoziemca, to należy ją przyjąć, o ile pozostałe warunki pozostają niezmienione. W interpretacji niekonsekwencjalnej wartość moralna działania w charakterze cudzoziemca nie jest traktowana jako cel i skutek działania, lecz jako źródło i kryterium jego oceny. Obie interpretacje zakładają, że istnieją okoliczności, w których powinniśmy przyjąć postawę podmiotu niezwiązanego z innymi ludźmi i nie brać pod uwagę osobistych racji z nimi związanych.

Głównym założeniem powyższej reguły jest silny związek między bezinteresownością a wartością moralną działania. Aby ją uzasadnić, należałoby wskazać na intuicje moralne wspierające istnienie tego związku. Istnieją co najmniej dwie takie intuicje. Zgodnie z pierwszą z nich bezinteresowny wysiłek zwiększa wartość moralną działania podmiotów o niedoskonałym charakterze moralnym. Kelly Sorensen zauważa, że intuicję tę można odnaleźć nawet u Arystotelesa, autora tradycyjnie kojarzonego ze stanowiskiem głoszącym ogólny związek cnoty moralnej z brakiem wysiłku (Sorensen, 2010, s. 93). Intuicja ta pozwala na dostrzeżenie wartości wysiłku u osób, wobec których rozsądne byłoby obniżenie oczekiwań moralnych. Nawet jeśli intuicja ta jest trafna, nie może stanowić podstawy dla uzasadnienia drugiej reguły niezależności moralnej, gdyż w sposób absurdalny nakazywałaby ona celowe pogarszanie naszej kondycji moralnej poprzez zerwanie lub poluzowanie relacji z innymi po to, by wymagała ona większego wysiłku, a tym samym generowała wyższą wartość moralną działań.

Zgodnie z drugą intuicją bezinteresowność zwiększa wartość moralną działania każdego podmiotu moralnego, niezależnie od jego charakteru i okoliczności, dzięki zgodzie na niekorzystny dla niego bilans indywidualnych korzyści i kosztów. Powyższą intuicję ilustruje następujący przykład: A i B postanawiają niezależnie od siebie udzielić pomocy pilnie potrzebującym jej osobom. Sytuacja każdego z nich jest identyczna – w obu przypadkach sytuacja adresata pomocy polepszy się w taki sam sposób, każdy chce ponieść koszty tej pomocy, każdy przewiduje, że z jej udzielenia mogą wynikać pewne osobiste korzyści, ale nie są one zamierzonym skutkiem ich działania, wreszcie każdy działa z tych samych pobudek, ma takie same zasoby i takie same możliwości alternatywnych działań. Rozpatrzmy kilka wariantów tej sytuacji (pomijamy tu zysk beneficjentów pomocy, gdyż

w każdym przypadku będzie on taki sam). W pierwszych dwóch przypadkach indywidualne koszty ponoszone przez A i B są takie same. Różne są natomiast korzyści i bilans.

	Indywidualne korzyści	Indywidualne koszty	Bilans
A	1	2	-1
B	2	2	0

Zgodnie z omawianą intuicją działanie A ma wyższą wartość moralną. Wartość bezinteresowności leżałaby w tym przypadku w zgodzie na podjęcie działania, które generuje straty w osobistym życiu podmiotu. Czynnikiem decydującym o wyższej wartości moralnej nie musi być jednak ujemny bilans korzyści i kosztów. Działanie A może mieć wyższą wartość również wtedy, gdy bilans ten nie jest ujemny:

	Indywidualne korzyści	Indywidualne koszty	Bilans
A	2	1	1
B	3	1	2

Tym, co wydaje się zwiększać wartość działania A w tym przypadku, jest zgoda na mniejsze niż w przypadku B osobiste korzyści. Ponownie jak poprzednio zwiększona wartość moralna działania polega na rezygnacji podmiotu z tego, by działanie to było efektywne z punktu widzenia realizacji własnych interesów. Na pierwszy rzut oka intuicja ta wydaje się niespójna z drugą regułą niezależności moralnej w interpretacji konsekwencjalnej, gdyż A byłby w tym przypadku nieefektywnym altruistą, obniżając ogólną wartość skutków wynikających z udzielenia pomocy³. Nieefektywny

³ Argument przeciwko tak rozumianej intuicji dotyczącej bezinteresowności można sformułować również na gruncie etyki kantowskiej. Ryszard Wiśniewski wskazuje, że druga formuła imperatywu kategorycznego nie zabrania wybierania działań realizujących interesy podmiotu, lecz nakazuje zawsze respektować człowieczeństwo adresata działania (Wiśniewski, 2011, s. 15). Obrona omawianej intuicji może polegać na wykazaniu, że imperatyw kategoryczny nie zabrania również rezygnacji z realizacji własnych interesów, a zatem może być spójny z przekonaniem o wyższej wartości moralnej działań bezinteresownych.

altruizm mógłby być jednak uzasadniony nawet w tej interpretacji, o ile można byłoby wskazać, że przyjęcie takiej postawy („w tej sytuacji moje interesy są nieistotne”) stanowi szczególnie wyraz troski, generując wartość dodaną do skutków pomocy.

Omawiana intuicja pozwala również na wskazanie wyższej wartości moralnej pomocy przy takich samych korzyściach, ale różnych kosztach i bilansie.

	Indywidualne korzyści	Indywidualne koszty	Bilans
A	3	2	1
B	3	1	2

Ponownie wyższa wartość moralna działania wynikałaby z większej bezinteresowności, rozumianej w tym przypadku jako gotowość do poniesienia wyższych kosztów, i ponownie jak poprzednio podstawowym argumentem nasuwającym się wobec zarzutu o nieracjonalność bezinteresowności byłoby przekonanie o tym, że nieliczenie się z kosztami w trosce o innych jest pewną wartościową cechą działania. Problem polega na tym, że o ile argument ten można zrozumieć w kontekście bliskich relacji (w których tak rozumiana bezinteresowność byłaby wyrazem bezwarunkowej przyjaźni lub miłości), trudniej go uzasadnić w odniesieniu do sytuacji cudzoziemca, który nie jest wobec osób, którym pomaga, w żadnej tego typu relacji. Wydaje się, że jedynym sposobem obrony tej intuicji jest takie ujęcie wartości bezinteresowności, w której stanowi ona dobro samo w sobie. Bezinteresowna szczodrość cudzoziemca byłaby wówczas analogiczna do aktywności genialnego artysty, tworzącego dzieło, które nigdy nie będzie przez nikogo oglądane.

Granica dla omawianej intuicji moralnej byłyby sytuacje, w których: a) bilans indywidualnych kosztów i korzyści w obu przypadkach był taki sam; b) w których bilans A byłby nie tylko ujemny, lecz skrajnie niski, nieproporcjonalny do udzielonej pomocy lub zagrażałby fundamentalnym potrzebom A; oraz c) w których korzyści doświadczane przez podmiot nie miałyby tylko charakteru osobistego, lecz stanowiły inną obiektywną wartość.

W odniesieniu do sytuacji a) istnieją trzy warianty, w których bilans zysków i kosztów A i B może być taki sam: gdy bilans jest dodatni, gdy jest zerowy i gdy jest ujemny. W każdym z tych przypadków działanie o umiarkowanych kosztach i korzyściach zdaje się mieć przewagę nad działaniem,

w którym równoważą się skrajnie wysokie korzyści i koszty. Ta sama pomoc najprostszymi środkami jest bardziej czytelnym działaniem dla odbiorcy niż w przypadku, w którym podmiot poświęca znaczne środki, zyskując tyle samo. Tym, co ogranicza tu regułę niezależności moralnej, jest aspekt relacyjny. Oznaczałoby to, że dążenie do zwiększenia wartości moralnej naszego działania nie może zaburzać funkcji komunikacyjnej pomocy. Ta sama podstawa ograniczenia niezależności moralnej stosuje się do sytuacji typu b). Wydaje się, że bezinteresowność nie powinna w sposób zamierzony zagrażać fundamentalnym potrzebom podmiotu. Gdy podmiot zamierza poświęcić zbyt wiele, choć ma możliwość skutecznego udzielenia pomocy bardziej umiarkowanymi środkami, bezinteresowność wydaje się nie zwiększać wartości działania, gdyż działanie traci funkcję komunikacyjną związaną z udzieleniem pomocy. Dążenie do bezinteresowności byłoby również ograniczone w sytuacjach typu c), w których pomoc nie generowałaby jedynie osobistych korzyści podmiotu i adresata działania, lecz otwierałaby możliwości realizowania niezależnych od nich wartości, jak wartość relacji. Odmowa zawiązania przyjaznej znajomości tylko po to, by nie czerpać z niej osobistych korzyści, mogłaby wówczas zmniejszać wartość moralną udzielonej pomocy. Podobnie jak poprzednio, ograniczeniem dla niezależności podmiotu moralnego byłyby raczej, których źródłem jest doświadczenie relacyjne.

Analiza nierelacyjnego doświadczenia moralnego pozwala na stwierdzenie, że zaproponowany przez Richarda Hare'a i rozpowszechniony we współczesnej etyce podział myślenia moralnego na perspektywy archanioła i robota może być niekompletny. Doświadczenie moralne cudzoziemca wydaje się częściowo łączyć oba te rodzaje myślenia moralnego. Z jednej strony cudzoziemiec ma dostęp do myślenia intuicyjnego i zwykłej ludzkiej wrażliwości, nie mając pełnej wiedzy i doskonałej racjonalności. Z drugiej – nie jest częścią społeczności i może obserwować ją z zewnątrz, a pozostając poza siecią bliskich relacji, może być uprzywilejowany wobec niej w niektórych aspektach krytycznej oceny i działania moralnego⁴.

⁴ W ten sposób model cudzoziemca spełnia sformułowany przez Margaret Urban Walker postulat pragmatyki moralnej (Walker, 1991, s. 760 i nn.), wskazując na aspekty doświadczenia moralnego, które bywają pomijane w dyskusji między zwolennikami modeli stronniczości i bezstronności w etyce.

Każda z reguł niezależności wskazuje na cel niezależności moralnej – uniknięcie zagrożenia dla podmiotowości moralnej oraz umożliwienie bezinteresowności. Jednocześnie wskazane wyżej ograniczenia pokazują, że zarówno pierwsza, jak i druga reguła niezależności moralnej mają charakter *prima facie*. Jeśli wskazywany przez nie cel można byłoby zrealizować inaczej niż poprzez niezależność moralną lub gdy istnieją inne moralnie znaczące racje zaczerpnięte z doświadczenia relacyjnego, rozsądne wydaje się ograniczenie tych reguł.

Niezależność moralna a obietnice i praktyka obwiniania

Uprzywilejowana pozycja moralna cudzoziemca wiąże się z pewnymi trudnościami. Przede wszystkim dotyczą one aspektu związanego z oceną działań innych ludzi. Choć cudzoziemiec może być lepszym obserwatorem faktów moralnych, to nie będąc częścią społeczności, ma ograniczone możliwości wpływania na nią. Trudności te widoczne są w obszarze obietnic i obwiniania.

Moralną niezależność cudzoziemca można opisać jako znajdowanie się całkowicie lub częściowo poza obszarem praktyki składania oraz dotrzymywania obietnic. Zdaniem Jamesa Pennera obietnice zakładają uprzednie istnienie relacji opartej na zaufaniu i stanowią istotny element ich budowania (Penner, 2014). Obietnica pełni funkcję częściowego uniezależnienia planowanych przez nas działań od tego, jak w przyszłości będzie wyglądać sytuacja. Składający obietnicę zobowiązuje się do podjęcia pewnego działania i ma na celu zapewnienie drugiej strony, że wypełni swoje obowiązki. Paradoksalnie w relacjach opartych na zaufaniu składanie obietnicy często nie jest konieczne. Zobowiązania i oczekiwania są kreowane spontanicznie w odpowiedzi na zaistniałą sytuację. Obietnice pojawiają się wówczas, gdy zachodzi potrzeba ponownego zapewnienia o lojalności, osoby wchodzące w relację mają rozbieżne interesy lub istnieje ryzyko słabej woli którejś z nich. Obietnice stanowią jednak wówczas odwołanie do już istniejącego zobowiązania, a nie kreację nowego.

Podmiot moralny w sytuacji cudzoziemca jest wyłączony z tak rozumianej praktyki. Może on jedynie zawierać umowy, gdyż nie zakładają one uprzedniego istnienia relacji opartej na zaufaniu. Ważnym rysem sytuacji cudzoziemca jest brak wpływu na interesy, oczekiwania i uprawnienia innych

ludzi, z którymi nie jest on w żadnej relacji. Z tego powodu złożenie komuś nieznanemu obietnicy powstrzymania się od picia alkoholu przez rok nie miałoby sensu (Kolodny, Wallace, 2003, s. 148).

Gdyby cudzoziemiec znajdował się całkowicie poza systemem obietnic, jego rola sprowadzałaby się do biernego obserwatora oceniającego te praktyki. Jego niezależność nie jest jednak w tym aspekcie absolutna. Nierelacyjne doświadczenie moralne ustępuje miejsca relacyjnemu tam, gdzie pojawia się wspomniany wcześniej wpływ na interesy, oczekiwania i uprawnienia innych – zarówno w odniesieniu do dobra indywidualnych osób będących w potrzebie, jak i do dobra wspólnego. Wydaje się, że wypowiedziane przez cudzoziemca do nieznanego słowa „Pomogę ci. Obiecuję” mają inne znaczenie niż proste „Pomogę ci”. Odwołanie do obietnicy ma tu równoważyć asymetrię między pomagającym a będącym w potrzebie. Składając obietnicę, podmiot zmienia normatywny charakter pozycji, w jakiej znajduje się wobec innego: z osoby znajdującej się w lepszej sytuacji staje się stroną zobowiązaną do pomocy już nie tylko ze względu na uniwersalne obowiązki, lecz ze względu na nałożone na siebie zobowiązanie⁵.

Drugim obszarem, w którym podmiot moralny może posiadać doświadczenie cudzoziemca, jest kwestia obwiniania. Zdaniem Thomasa Scanlona obwinianie jest praktyką zakładającą relację i możliwą tylko w jej ramach. Obwinianie kogoś za podjęte działanie oznacza uznanie, że działanie to szkodzi relacjom, w które wchodzić może z innymi, zmuszając ich do ograniczenia zaufania (Scanlon, 2008, s. 128)⁶. Dokonane przez Scanlona utożsamienie obwiniania z zawieszeniem dotychczasowej pozytywnej postawy wobec drugiej strony na pierwszy rzut oka wyklucza cudzoziemca z tego obszaru moralności. Obwiniać mogą tylko strony już istniejących relacji, zakładających zaufanie, a zatem cudzoziemiec nie może ani obwiniać, ani być obwinianym. Nadal możliwe jest zastosowanie wobec niego innych kategorii moralnych, które nie odnoszą się do relacyjnego doświadczenia moralnego. Społeczność może uznać jego działania za słuszne lub niesłuszne, przypisywać mu odpowiedzialność za przestrzeganie lub łamanie

⁵ W podobnym duchu Seana Shiffirin interpretuje dziecięcą potrzebę bycia adresatem obietnic ze strony rodziców, niezależnie od uprzedniego poziomu zaufania w rodzinie (Shiffirin, 2008, s. 509 i nn).

⁶ Inne sposoby relacyjnego ujęcia kategorii obwiniania i ich problemy związane z zastosowaniem jej do nieznanomych przedstawia George Sher (2013).

uniwersalnych i niezwiązanych ze szczególnymi relacjami obowiązków moralnych i stosować odpowiednie sankcje. Tego rodzaju kategorie mają jednak zgodnie ze stanowiskiem Scanlona inny charakter niż oceny formułowane w kontekście osobistych relacji.

Niedostępność obwiniania ma charakter symetryczny. Również sam cudzoziemiec nie może obwiniać nikogo ze społeczności. Jego oceny moralne będą zawsze dokonywane z zewnątrz, z pozycji obserwatora i nie będą miały takiego wpływu na emocje i postawy ludzi, wobec których są formułowane, jak oceny ze strony osób bliskich. Scanlon mocno osłabia wydźwięk tej tezy, wprowadzając do uniwersalnej moralności możliwość przyjmowania przez niezających się nawzajem ludzi domyślnej życzliwej postawy. Jego zdaniem moralnie niesłuszne działania mogą mieć pewien wpływ na postawy obcych sobie ludzi. Nie jest on jednak tak silny jak w przypadku bliskich relacji i sprowadza się do zawieszenia lub wycofania owej życzliwej gotowości do przejścia z obszaru przestrzegania uniwersalnych norm moralnych na bardziej osobisty poziom moralności (Scanlon, 2008, s. 143). Według Erica Browna zabieg, jaki przeprowadza Scanlon, by móc przynajmniej częściowo zastosować kategorię obwiniania do obcych sobie osób, jest jednak nietrafny, gdyż zbyt optymistycznie zakłada, że uniwersalna moralność wymaga od nas przyjęcia życzliwej i przyjaznej postawy, podczas gdy domyślnym standardem moralnym może być neutralność (Brown, 2016, s. 17). Jeśli moralność niezajomych to moralność neutralnych wobec siebie podmiotów, a obwinianie zakłada zawieszenie pozytywnej postawy, to cudzoziemiec nie ma dostępu do tego moralnego narzędzia.

Próby odrzucenia tego argumentu mogą iść w dwóch kierunkach. Pierwszy z nich polega na stwierdzeniu, że nawet w przypadku przyjęcia przez podmiot neutralnej domyślnej postawy nadal istnieje sposób jej modyfikacji w stronę wrogości. W ten sposób obwinianie mogłoby być zinterpretowane nie tylko jako zmiana postawy z życzliwej na neutralną, lecz także z neutralnej na wrogą. Należy jednak zauważyć, że taka zmiana postawy nie zmienia podstawowego moralnego sposobu odniesienia do tego, kto miałby być obwiniony – minimalny zakres moralnych obowiązków dotyczących pomocy bądź powstrzymania się od krzywdy pozostaje taki sam niezależnie od tego, czy cudzoziemiec przyjmie postawę wrogą, czy neutralną. Drugi sposób przyznania cudzoziemcowi możliwości obwiniania nieznanym mu ludzi popełniających moralne zło polega na odrzuceniu relacyjnego ujęcia obwiniania. Jeśli zamiast definiować obwinianie przez

odwołanie do tego, w jaki sposób moralne zło modyfikuje relacje i postawy osób w nie wchodzących, zdefiniujemy je szerzej, jako jakąkolwiek reakcję związaną z negatywną oceną moralną i skierowaną wobec osoby, której działania ona dotyczy, wówczas cudzoziemiec może samotnie obwiniać tych, z którymi nie łączy go żadna relacja. Niezależność podmiotu moralnego będzie wówczas polegała na tym, że ocena działań innych ludzi jest czysto formalna, bez przełożenia na kształt sieci relacji.

Dyskusja nad stanowiskiem Scanlona ukazuje ważny aspekt perspektywy podmiotu moralnego. To, czy jego doświadczenie moralne będzie miało charakter relacyjny, czy nierelacyjny, częściowo zależy od domyślnej postawy, jaką przyjmuje on wobec innych. Im bardziej neutralna jest to postawa, tym większa jego niezależność przy tym samym zakresie obowiązków moralnych.

Cudzoziemiec wobec nieautentyczności

Kolejny obszar nierelacyjnego doświadczenia moralnego wiąże się z kategorią autentyczności⁷. Zarówno pragnienie bycia autentycznym, jak i oczekiwanie, że inni będą autentyczni, to jedne z podstawowych założeń relacji opartych na zaufaniu. Warunek autentyczności w rozwijaniu własnego życia i w relacjach z innymi wydaje się na tyle oczywisty, że zwracamy na niego uwagę wtedy, gdy napotykaemy na problemy z nią związane. Pytanie „czy naprawdę tego chcesz?” stawiamy wtedy, kiedy nie mamy pewności co do autentyczności pragnień wahającej się osoby. Podmiot moralny staje się cudzoziemcem wobec innych, gdy ma podstawy przypuszczać, że postawy innych ludzi, ich pragnienia lub działania nie są autentyczne. Brak autentyczności innych utrudnia lub uniemożliwia realizację obowiązków moralnych wobec nich. Troska o osobę przejawiającą nieautentyczne pragnienia może nie trafiać w jej rzeczywiste potrzeby.

⁷ Dyskusja nad etycznymi aspektami autentyczności poza kontekstem niezależności moralnej dotyczy m.in. tego, czym jest autentyczność i czy może służyć ona jako niezależny moralny i społeczny ideał oraz cel dążeń podmiotu (Bauer, 2017; Taylor, 2002), co jest przedmiotem autentyczności (Kraemer 2009; Ahlin 2018), jakie jest kryterium autentyczności i nieautentyczności (Kraemer, 2009; Frankfurt, 1971; Dworkin, 1988; Białystok, 2014) oraz czy odwołanie do autentyczności może pomóc w rozstrzygnięciu niektórych praktycznych problemów, np. bioetycznych (Parens, 2005; Kaczmarek, 2015; Ahlin, 2018).

Założmy, że podmiot znalazł się w społeczności, której członkowie są w pewnym sensie nieautentyczni. Brak autentyczności mógłby stanowić dla cudzoziemca trudność przede wszystkim w dwóch podstawowych obszarach: współodpowiedzialności i troski. Współodpowiedzialność zazwyczaj wiąże się z relacyjnym doświadczeniem moralnym. Niezwiązane z sobą podmioty moralne mogą jednak również podejmować decyzje dotyczące stworzenia grupy mającej na celu zrealizowanie jakiegoś dobra lub spełnienie moralnego obowiązku (Held, 1970; Isaacs, 2011). Na pierwszy rzut oka autentyczność innych ludzi nie jest konieczna do tego, by zaangażować się wraz z nimi z realizacją moralnych obowiązków. Jeśli kilku przechodniów widzi, że życie grupy dzieci jest zagrożone, a jedynym sposobem zapobiegnięcia tragedii jest skoordynowana akcja, wówczas każdy z nich ma powód do tego, by w niej uczestniczyć, niezależnie od tego, czy pozostali są w swoim działaniu autentyczni. Zgodnie z tym ujęciem autentyczność może być istotna jedynie w przypadku przypisywania każdemu jego indywidualnej odpowiedzialności za działanie⁸, jednak nie ma znaczenia, gdy liczy się tylko efekt skoordynowanych działań.

Obrona wymogu autentyczności w zbiorowych przedsięwzięciach może iść w dwóch kierunkach. Po pierwsze, nawet przyjąwszy, że wartość moralna zbiorowych działań wyczerpuje się w ich rezultatach, autentyczność współpracujących osób może mieć znaczenie, gdy realizacja przedsięwzięcia wymaga długofalowej współpracy. Autentyczna zgodność działań innych z ich pragnieniami zwiększa wówczas prawdopodobieństwo sukcesu. Ponadto będzie ona ważna w przypadkach, gdy podjęcie odpowiedzialności wiąże się z dużymi kosztami dla podmiotu. Jeśli uratowanie grupy dzieci wymaga narażenia na ryzyko własnego życia, fakt, że inni są autentycznie zmotywowani do pomocy i będą robić wszystko, co tylko możliwe, żeby wykonać ich własne zadania, może być kluczową racją przy podjęciu decyzji o wejściu we współpracę.

Drugim sposobem obrony warunku autentyczności jest stwierdzenie, że wartość moralna niektórych kolektywnych działań nie sprowadza się do ich efektów i przynajmniej częściowo zależy od autentyczności podejmujących je osób. Podmiot moralny pozostaje cudzoziemcem, gdy żyje

⁸ Istnieją argumenty za tym, że nawet w przypadku indywidualnej formalnej odpowiedzialności moralnej odniesienie do „rzeczywistego ja” podmiotu nie jest konieczne (Wolf, 1990; Wallace, 1994; Lippert-Rasmussen, 2003; Watson, 2004).

w społeczności, w której jest jedyną osobą w sposób autentyczny spełniającą swoje powinności. Argumentem za tym, że współodpowiedzialność nie jest w tym przypadku możliwa byłoby to, że autentyczna troska o będącą celem współpracy wartość wyklucza podejmowanie pewnych działań, które podmiot uznaje za niezgodne ze swoim „prawdziwym ja” w relacji do tej wartości (Seidman, 2009, s. 301). Dla autentycznego podmiotu niektóre środki do realizacji celu byłyby nie do pomyślenia, podczas gdy akceptowalne byłyby dla tych, którzy nie odnoszą danej wartości do swojego „prawdziwego ja”⁹. Argument ten nie oznacza, że autentyczność jest zawsze koniecznym warunkiem współodpowiedzialności, lecz pozwala na zidentyfikowanie sytuacji, w których brak autentyczności znacząco ogranicza współodpowiedzialność moralną wyłącznie do aspektu wspólnej formalnej realizacji celu.

Inny rodzaj trudności związanych z brakiem autentyczności innych ludzi dotyczy troski o osoby nieautentyczne¹⁰. Główna trudność, przed jaką stoi podmiot moralny w tym aspekcie, ma charakter epistemiczny (Ahlin, 2018). W przypadkach, o których mowa, określenie naszych moralnych obowiązków zależy od stwierdzenia potrzeb adresata działania. Według Harry’ego Frankfurta nasza skłonność do pomocy drugiej osobie zmniejsza się, gdy odczytujemy jej potrzeby jako nieautentyczne, to znaczy gdy podejrzewamy, że potrzebuje czegoś tylko dlatego, że tego pragnie (Frankfurt, 1984, s. 12). Potrzeby zrodzone wyłącznie z pragnień mogą wiązać się z wątpliwościami, czy druga strona faktycznie nie ma na nie wpływu. Jeśli potrzeba byłaby niezależna od pragnień, a więc autentyczna w rozumieniu Frankfurta, podmiot mógłby zinterpretować sytuację drugiej strony jako „zmagania się z naturą, która jest naszym wspólnym wrogiem” (Frankfurt, 1984, s. 13), co nadawałoby doświadczeniu moralnemu charakter relacyjny.

⁹ Zarzut wobec tego argumentu może być sformułowany na gruncie stanowiska Simona Feldmana (2015). Wskazuje on na pięć możliwych interpretacji autentyczności i trzy możliwe racje, ze względu na które podmiotowi może zależeć na zachowaniu autentyczności w każdej z tych interpretacji. Jego zdaniem w pewnych okolicznościach racje te mogą być lepiej realizowane przez działania nieautentyczne niż autentyczne. Stanowisko Feldmana nie wyklucza jednak, że autentyczność jest domyślnym warunkiem przyjmowania współodpowiedzialności w działaniach kolektywnych.

¹⁰ Sytuacje tego rodzaju są nietypowe. Zazwyczaj uznaje się, że w relacji troski głównym problemem może być nieautentyczność podmiotu moralnego wobec osoby, którą się opiekuje. Obecne we współczesnych dyskusjach etycznych klasyczne przykłady takich podmiotów moralnych dotyczą ludzi, którzy opiekują się innymi wyłącznie ze względu na ogólne zasady moralne, bez osobistego zaangażowania (Stocker, 1976; Railton, 1984).

Kryterium Frankfurta częściowo usuwałoby epistemiczną trudność. Jeśli wszystkie autentyczne potrzeby są zakorzenione we wspólnej, niezależnej od pragnień naturze ludzkiej, wówczas można o nich wiedzieć niezależnie od tego, jak ich doświadcza osoba potrzebująca pomocy. Takie ujęcie wydaje się jednak narażone na błędy i zbyt mocno upraszcza nierelacyjne doświadczenie moralne. Sytuacja cudzoziemca jest interesująca przede wszystkim dlatego, że nie zna on języka potrzeb drugiej strony i nie ma gotowego kryterium odróżnienia autentycznych od nieautentycznych potrzeb.

Powyższą trudność można osłabić, ograniczając zakres sądów dotyczących nieautentyczności innych ludzi. Według Jespera Ahlina możemy oceniać autentyczność lub nieautentyczność pragnień tylko tych osób, o których wiemy, że posiadają ogólne pragnienie życia z powszechnie przyjmowanymi społecznymi i moralnymi standardami. Przykładem takiej nieautentyczności, podanym przez Ahlina, jest pragnienie tancerki, by nie poddawać się operacji mającej na celu uratowanie jej nogi (Ahlin, 2018b, s. 44). Dzięki przyjęciu powyższego kryterium nieautentyczności możliwe jest uniknięcie wielu trudności, z jakimi borykały się dotychczas przyjmowane teorie autentyczności, odwołujące się do spójności pragnień podmiotu lub tego, w jaki sposób organizuje on je w swojej autobiograficznej narracji.

Sytuacja podmiotu moralnego w roli cudzoziemca stanowi wyzwanie dla rozstrzygnięcia Ahlina, gdyż nawet w sytuacjach, w których ocena nieautentyczności byłaby możliwa, podmiot ten stałby przed problemem, jaki charakter ma jego odpowiedzialność za nieautentycznego adresata. Najprostsze stanowisko rozstrzygające tę kwestię głosiłoby, że nieautentyczne potrzeby nie generują obowiązków po stronie podmiotu moralnego. Każdy sąd dotyczący nieautentyczności drugiej strony znosiłby lub ograniczał odpowiedzialność moralną za nią. Zwróćmy jednak uwagę, że tym, co w sytuacji tej eliminuje odpowiedzialność, jest nie tyle nieautentyczność pragnień i potrzeb, co ich niezgodność ze wskazywanymi przez Ahlina standardami. Odpowiedzialność mogłaby być zniesiona nawet wówczas, gdyby pragnienia te i potrzeby były autentyczne, lecz niezgodne ze standardami. Kryterium Ahlina przesuwa epistemiczny problem oceny autentyczności na inny epistemiczny problem, dotyczący tego, czy adresat działania ma pragnienie życia ze społecznymi i moralnymi standardami. O ile rozpoznanie tego rodzaju autentyczności wydaje się ułatwione w bliskich relacjach, stanowi ono poważną trudność dla cudzoziemca.

Argumentem przeciwko stanowisku eliminującemu odpowiedzialność za nieautentycznych byłoby zwrócenie uwagi na możliwość, że za każdą nieautentyczną potrzebą leży jakaś nierozpoznana potrzeba autentyczna. Z jednej strony, jeśli nieautentyczne potrzeby są sygnałem istnienia innych, które mogą stać się przedmiotem obowiązku, wówczas zrzeczenie się przez podmiot wszelkiej odpowiedzialności moralnej za adresata działania byłoby przedwczesne. Z drugiej jednak próba pomocy w realizacji nieautentycznych potrzeb i pragnień mogłaby powodować obiektywną krzywdę, utrzymując adresata działania na poziomie fałszywych przekonań o sobie i swoich pragnieniach. Ostatecznie cudzoziemiec nie jest w stanie ocenić autentyczności pragnień innych osób, a jego działania i odpowiedzialność za innych opierają się na założeniu, że mają oni pewne pragnienia wyższego rzędu, które zwiększałyby ich szanse na uzyskanie pomocy ze strony innych. Założenie to musi być stałym elementem perspektywy cudzoziemca i jest koniecznym rysem nierelacyjnego doświadczenia moralnego. Nie dochodzi ono do głosu tak mocno w doświadczeniu relacyjnym, w którym możliwości oceny autentyczności drugiej strony są znacznie szersze dzięki większej bliskości i znajomości jej historii.

Podsumowanie

Analiza obszarów, w których pojawia się nierelacyjne doświadczenie moralne, pokazuje, że w wielu wypadkach rola cudzoziemca jest narzucana przez kontekst sytuacyjny. Tego rodzaju wyzwania moralne wymagają podjęcia decyzji, czy należy dążyć do zachowania niezależności moralnej. Jeśli można powiedzieć, że cudzoziemiec jest uprzywilejowanym podmiotem moralnym, to jest to trudne uprzywilejowanie. Decyzje podejmowane w nierelacyjnej perspektywie pozwalają na uniknięcie zagrożenia dla integralności moralnej w źle zarządzonych społecznościach i w wielu przypadkach mają większą wartość moralną dzięki bezinteresowności. Jednocześnie reguły niezależności moralnej mają jedynie charakter *prima facie*, a zatem nie mogą być stosowane bez uwzględnienia całego kontekstu sytuacyjnego, w jakim znajduje się podmiot. Niezależność moralna pozwala na realizację pewnych wartości moralnych, ale równocześnie może wiązać się z przeszkodami nie do pokonania, jeśli chodzi o komunikację z adresatami działania lub innymi podmiotami moralnymi, czyniąc niektóre działania moralne niemożliwymi do spełnienia.

Bibliografia

- Ahlin, J. (2018a). The impossibility of reliably determining the authenticity of desires: Implications for informed consent. *Medicine, Health Care and Philosophy*, 21 (1), 43–50. DOI: 10.1007/s11019-017-9783-0.
- Ahlin, J. (2018b). What justifies judgments of inauthenticity? *HEC Forum*, 30 (4), 361–377. DOI: 10.1007/s10730-018-9356-5.
- Bauer, K. (2017). To be or not to be authentic. In defence of authenticity as an ethical ideal. *Ethical Theory and Moral Practice*, 20 (3), 567–580. DOI: 10.1007/s10677-017-9803-4.
- Bialystok, L. (2014). Authenticity and the limits of philosophy. *Dialogue*, 53 (2), 271–298. DOI: 10.1017/S001221731300111X.
- Bołtuć, P. (2013). Non-homogeneous moral space (from Bentham to Sen). *Analiza i Egzystencja*, 24, 43–59.
- Brown, E. (2016). Blame: Strangers and the moral relationship. *Analysis*, 77 (1), 10–20. DOI: 10.1093/analys/anw058.
- Cameron, C.D., Hutcherson, C.A., Ferguson, A.M., Scheffer, J.A., Hadjiandreou, E., Inzlicht, M. (2019). Empathy is hard work: People choose to avoid empathy because of its cognitive costs. *Journal of Experimental Psychology: General*, 148 (6), 962–976. DOI: 10.1037/xge0000595.
- Cameron, C.D., Payne, B.K. (2011). Escaping affect: How motivated emotion regulation creates insensitivity to mass suffering. *Journal of Personality and Social Psychology*, 100 (1), 1–15. DOI: 10.1037/a0021643.
- Dancy, J. (2004). *Ethics Without Principles*. Oxford: Clarendon Press.
- Dunn, T.L., Inzlicht, M., Risko, E.F. (2019). Anticipating cognitive effort: Roles of perceived error-likelihood and time demands. *Psychological Research*, 83 (5), 1033–1056. DOI: 10.1007/s00426-017-0943-x.
- Dworkin, G. (1988). *The Theory and Practice of Autonomy*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dworkin, R. (2013). Rights as trumps. W: A. Kavanagh, J. Oberdiek (red.), *Arguing about Law* (s. 335–344). Abingdon: Taylor and Francis Hoboken.
- Feldman, S. (2015). *Against Authenticity: Why you shouldn't be yourself*. Lanham: Lexington Books.
- Frankfurt, H.G. (1971). Freedom of the will and the concept of a person. *The Journal of Philosophy*, 68 (1), 5–20. DOI: 10.2307/2024717.

- Frankfurt, H.G. (1984). Necessity and desire. *Philosophy and Phenomenological Research*, 45 (1), 1–13.
- Hannah, S.T., Thompson, R.L., Herbst, K.C. (2020). Moral identity complexity: Situated morality within and across work and social roles. *Journal of Management*, 46 (5), 726–757. DOI: 10.1177/0149206318814166.
- Hu, T., Zheng, X., Huang, M. (2020). Absence and presence of human interaction: The relationship between loneliness and empathy. *Frontiers in Psychology*, 11, 768. DOI: 10.3389/fpsyg.2020.00768.
- Isaacs, T.L. (2011). *Moral Responsibility in Collective Contexts*. Oxford: Oxford University Press.
- Jaeggi, R. (2014). *Alienation*. New York: Columbia University Press.
- Kaczmarek, E. (2015). Autentyczność emocji w bioetycznym sporze o ulepszenie człowieka. Czy „pigulka szczęścia” może dać prawdziwe szczęście? *Etyka*, 51, 9–23. DOI: 10.14394/etyka.522.
- Kolodny, N., Wallace, R.J. (2003). Promises and practices revisited. *Philosophy & Public Affairs*, 31 (2), 119–154.
- Kraemer, F. (2009). Picturing the authenticity of emotions. W: M. Salmela, V. Mayer (red.), *Emotions, Ethics, and Authenticity* (s. 71–90). Amsterdam: John Benjamins.
- Lippert-Rasmussen, K. (2003). Identification and responsibility. *Ethical Theory and Moral Practice*, 6 (4), 349–376. DOI: 10.1023/B:ETTA.0000004623.85980.57.
- MacIntyre, A. (1999). Social structures and their threats to moral agency. *Philosophy*, 74 (3), 311–329. DOI: 10.1017/S0031819199000431.
- Parens, E. (2005). Authenticity and ambivalence: Toward understanding the enhancement debate. *Hastings Center Report*, 35 (3), 34–41.
- Penner, J. (2014). Promises, agreements, and contracts. W: G. Klass, G. Letsas, P. Saprai (red.), *Philosophical Foundations of Contract Law* (s. 116–134). Oxford: Oxford University Press. DOI: 10.1093/acprof:oso/9780198713012.003.0007.
- Railton, P. (1984). Alienation, consequentialism, and the demands of morality. *Philosophy & Public Affairs*, 134–171.
- Scanlon, T. (2008). *Moral Dimensions: Permissibility, meaning, blame*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press.
- Seidman, J. (2010). Caring and incapacity. *Philosophical Studies*, 147 (2), 301–322. DOI: 10.1007/s11098-009-9428-0.

- Sher, G. (2013). Wrongdoing and relationships: The problem of the stranger. W: D.J. Coates, N.A. Tognazzini (red.), *Blame: Its nature and norms* (s. 49–65). Oxford: Oxford University Press.
- Shiffrin, S. (2008). Promising, conventionalism, and intimate relationships. *Philosophical Review*, 117 (4), 481–524.
- Sorensen, K. (2010). Effort and Moral Worth. *Ethical Theory and Moral Practice*, 13 (1), 89–109. DOI: 10.1007/s10677-009-9159-5.
- Stocker, M. (1976). The schizophrenia of modern ethical theories. *The Journal of Philosophy*, 73 (14), 453–466.
- Taylor, C. (2002). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak.
- Walker, M.U. (1991). Partial consideration. *Ethics*, 101 (4), 758–774.
- Wallace, R.J. (1994). *Responsibility and the Moral Sentiments*. Cambridge: Harvard University Press.
- Watson, G. (2004). *Agency and Answerability: Selected essays*. Oxford: Oxford University Press.
- Wiśniewski, R. (2011). Interesy i wartości, użyteczność i godność – o potrzebie interwencji w moralne gry językowe. *Filozofia Chrześcijańska*, 8, 7. DOI: 10.14746/fc.2011.08.14.
- Wolf, S.R. (1990). *Freedom Within Reason*. Oxford: Oxford University Press.

Nota o autorze

Wojciech Lewandowski – adiunkt na Wydziale Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autor książki *Racje i relacje. Problem uzasadnienia obowiązków moralnych w bliskich relacjach* (Lublin 2020).

Address for correspondence: John Paul II Catholic University of Lublin, Al. Raclawickie 14, 20-950 Lublin. E-mail: wojciech.lewandowski@kul.pl.

Cytowanie

Lewandowski, W. (2022). Cudzoziemiec jako uprzywilejowany podmiot moralny. *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 43–63. DOI: 10.18276/aie.2022.60-03.



PIOTR M. SĘKOWSKI

ORCID: 0000-0003-1968-4257

Uniwersytet Medyczny w Łodzi

e-mail: piotr.sekowski@umed.lodz.pl

Czy genetyka dowodzi, że zygota to człowiek?
Teorioargumentacyjna analiza uzasadnienia
kryterium genetycznego w *Deklaracji o przerywaniu ciąży*

Słowa kluczowe: aborcja, argumentacja, tomizm, zygota, embrion, Kościół, biologia, embriologia

Keywords: abortion, argumentation, Thomism, zygote, embryo, Church, biology, embryology

Does genetics prove that a zygote is a human?
Argumentation-theoretic analysis of the justification of the genetic criterion
in the Declaration on Procured Abortion

Abstract

In the *Declaration on Procured Abortion*, 1974, the Catholic Church argues that the zygote is human because it has a human genotype. The article presents a logical analysis of this argument. It shows that this argument is largely faulty. Thomism plays the function of warranty in this argumentation. The enthymematic Thomistic assumptions are necessary for the inference from premise to conclusion at all. Moreover, it turns out that this argument presupposes a Thomistic interpretation of biological concepts that is inconsistent with modern biological knowledge. Thus, the statement contained in the *Declaration* has not been effectively argued on the grounds of biology, and it even seems that biology undermines it. It is possible only as a metaphysical statement and only on the basis of certain metaphysics.

Wstęp

Problem aborcji i w ogóle możliwości współczesnej medycyny czy wyzwania biotechnologii są przedmiotem krytycznego namysłu Kościoła katolickiego. Jawnie sprzeciwia się on dopuszczalności przerywania ciąży, wskazuje również na liczne moralne aspekty związane z badaniami na ludzkich embrionach czy klonowaniem ludzi. Szereg dokumentów Kościoła i komentarze teologów, filozofów i intelektualistów katolickich w rozmaity sposób podejmują tę problematykę. Naturalnie szczególną rolę odgrywają tu dokumenty Kościoła, gdyż to one – w przeciwieństwie do różnego rodzaju komentarzy – określają etykę katolicką i regulują, przynajmniej nominalnie, życie katolików. Spośród dokumentów tego rodzaju można wspomnieć *Deklarację o przerywaniu ciąży* (DAP, 18 listopada 1974 roku, AAS 66 (1974), s. 730–747) i *Instrukcję o szacunku dla rodzącego się życia* (DV, 22 lutego 1987 roku, AAS 80 (1988), s. 70–102). Oba dokumenty są stosunkowo obszerne. Poruszają wiele zagadnień teologicznych, filozoficznych i etycznych. Argumenty, które tam padają, obok wielu innych przesłanek wychodzą od kryterium genetycznego. W katolickiej redakcji zakłada ono, że na mocy dookreślenia genotypu w procesie zapłodnienia zygota jest człowiekiem, a wobec tego przysługuje jej pełnia ludzkich praw. Rozumowanie to stanowi przesłankę dla dalszych precyzacji oceny postępowania medycznego tudzież stosowania metod biotechnologii w celach terapeutycznych i badawczych.

Przedmiotem tego artykułu jest zagadnienie samego kryterium genetycznego, ale brane nie w ogólności, lecz w konkretnym sformułowaniu – zawartym w *Deklaracji o przerywaniu ciąży. Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia* w zasadzie nie dodaje nic do sformułowań z *Deklaracji*, a jedynie je przytacza. Z tego powodu skupimy się wyłącznie na *Deklaracji*. Problematyka ta wiąże się z pytaniami o początek ludzkiego życia i status zygoty, które były szeroko dyskutowane w bioetyce, również w literaturze polskiej (zob. Galewicz, 2013; Rutkowski, 2013a, 2013b). Nie będzie nas jednak interesować ani przydatność kryterium genetycznego, jako przesłanki dla oceny bioetycznej, którą Kościół wyłożył w tym i innych dokumentach, ani szerokie omówienie tego zagadnienia w literaturze bioetycznej. Zajmować nas będą logiczne aspekty samego kryterium w przytoczonym niżej, konkretnym jego sformułowaniu, a przede wszystkim kwestia jego uzasadnienia. Głównym celem artykułu jest zatem analiza teorioargumentacyjna konkretnej

wypowiedzi Kościoła i rekonstrukcja struktury argumentacji w zgodzie z założeniami modelu Toulmina (Toulmin, 2003; Tokarz, 2006, s. 125). Główna teza artykułu streszcza się w stwierdzeniu, że sformułowanie kryterium genetycznego w *Deklaracji o przerywaniu ciąży* jest logicznie wadliwe i **błędnie uargumentowane**, a przesłanki biologiczne nie wspierają tezy.

Sformułowanie kryterium

Deklaracja o przerywaniu ciąży jest dokumentem, w którym Kościół dokonał szczegółowej moralnej oceny aborcji. Argumentacje przywołane w dokumencie wychodzą od przesłanek zarówno teologicznych, jak i filozoficznych, a także – biologicznych. Kryterium genetyczne zostało przedstawione w punkcie 13. i częściowo w punkcie 12.

Pkt 12. [...] Niewątpliwie wszelkie życie ludzkie domaga się poszanowania już od chwili poczęcia. **Od chwili, w której jajo zostaje zapłodnione, rozpoczyna się życie** [wyr. – P.S.], które nie jest życiem ojca ani matki, lecz **nowej, żyjącej istoty ludzkiej**, która rozwija się niezależnie od nich. Nie stałaby się istotą ludzką, jeśli nie byłaby nią od samego początku.

Pkt 13. Najnowsza wiedza genetyczna bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste, niezależnie od dyskusji nad chwilą animacji. Pokazała ona, że **istota żyjąca ma już od pierwszej chwili stałą strukturę, czyli kod genetyczny: jest człowiekiem**, i to człowiekiem niepodzielnym jako jednostka, wyposażonym we wszystkie właściwe sobie cechy. Od chwili zapłodnienia rozpoczyna się cudowny bieg życia każdego człowieka, którego jednak wszystkie wielkie zdolności wymagają czasu na właściwe uporządkowanie i przygotowanie się do działania.

Punkt 13 jest tu jasny – z chwilą poczęcia określony zostaje genotyp¹, a istota mająca określony, ludzki genotyp, jest człowiekiem. Kryterium genetyczne

¹ Określenie „kod genetyczny”, padające w polskim tłumaczeniu *Deklaracji*, choć intuicyjnie zrozumiałe, nie jest jednak w tym kontekście poprawne. Kod genetyczny to przyporządkowanie określonym kodonom aminokwasów i jako taki jest nieomal uniwersalny w skali biosfery. Kod genetyczny jest więc rodzajem semantyki kwasów nukleinowych. Nadawcy najpewniej chodziło tu o genotyp, czyli zestaw genów konkretnego osobnika (zob. Krzanowska, Łomnicki, 1995, s. 23). W omówieniach dokumentów

zostało tu wyrażone wprost. Określenie genotypu określa wszystkie cechy właściwe konkretnej ludzkiej jednostce, gwarantując ludzką tożsamość². Innymi słowy, zygota czy embrion³ (i w ogóle organizm na każdym kolejnym etapie ontogenezy) jest człowiekiem z tej przyczyny, że ma ludzki genotyp. Wydaje się przy tym – choć nie jest to do końca jasne – że nadawca ma tu na myśli nie tylko pewien obiektywny związek przyczynowo-skutkowy, który stara się wyjaśnić, ale że formułuje pewną argumentację: stara się uzasadnić zdanie „zygota jest człowiekiem” pewnymi zdaniami biologii – założenie o illokucji argumentacyjnej [zał1]⁴.

Wspomniane sformułowanie zawarte w punkcie 13 nie pozostawia wątpliwości, a kryterium genetyczne zostało w nim wyrażone nader eksplicytnie. Podobną myśl implikują jednak również – choć już nie tak dobitnie – fragmenty punktu 12. Życie istoty ludzkiej rozpoczyna się z chwilą zapłodnienia komórki jajowej. To sformułowanie nie jest już jednak tak jednoznaczne. Warto byśmy zwrócili uwagę na pewne rozbieżności:

- a) nadawca w punkcie 12 posługuje się nazwą „istota ludzka”, a nie „człowiek”;
- b) w punkcie 12 nadawca nie mówi o determinacji genetycznej *sensu stricto*, ale o zapłodnieniu;
- c) nadawca w punkcie 12 mówi o początku życia ludzkiego, a nie o jego ludzkiej tożsamości.

będę konsekwentnie stosował pojęcie genotypu zamiast błędnego w tym kontekście pojęcia kodu genetycznego.

² Przez „ludzką tożsamość zygoty” będę tu rozumiał, że zygota jest człowiekiem, a nie tylko pewną strukturą przynależną ludzkiemu gatunkowi. Przyznanie ludzkiej tożsamości zygotie pochodzi tu rzecz jasna od samego nadawcy dokumentu, a zwrot „ludzka tożsamość zygoty” ma być tu po prostu zwartą nazwą na określenie stanowiska nadawcy.

³ W dalszym ciągu będę się posługiwał dla uproszczenia wywodu zazwyczaj jedynie terminem „zygota”, choć wiele analiz zachowuje ważność również dla etapu zarodkowego ontogenezy i kolejnych – jeśli genotyp nie jest wyczerpującą determinantą ludzkiej tożsamości, to nie jest nią na żadnym etapie ontogenezy.

⁴ Założenie to pozwala przypisać autorowi *Deklaracji* podanie kwestii genotypu jako przesłanki dla wniosku, że zygota jest człowiekiem. Założenie to wydaje się uzasadnione o tyle, że w pierwszym zdaniu punktu 13 nadawca wprost stwierdza, iż „najnowsza wiedza genetyczna [...] potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste [wyr. – P.S.]”. Rozpoznawanie wypowiedzi argumentacyjnych wbrew pozorom nie jest jednak rzeczą prostą (Budzyńska, 2010, s. 344–345) i możliwa jest również atrybucja illokucyjna konstatywy, przy której autor nie argumentowałby z genotypu o człowieczeństwie, ale konstatował owo potwierdzanie jako daną zaczerpniętą z nauk biologicznych.

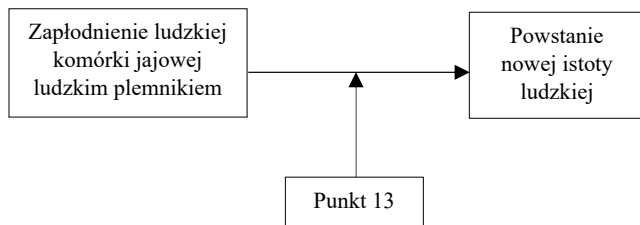
Punkt a) może sugerować, że Kościół czyni tu jakieś rozróżnienie między istotą ludzką a człowiekiem, jakby istota ludzka była czymś mniej niż człowiekiem. Nie wydaje się to jednak bardzo prawdopodobne, założymy więc, że: [zał2] istota ludzka znaczy tyle samo, co człowiek. W punkcie 13 pojawia się inne jeszcze, podobne pojęcie – istota żyjąca. Warto byśmy precyzyjnie je rozróżniali. O ile istota ludzka jest człowiekiem, o tyle istota żyjąca to pojęcie o potencjalnie szerszym znaczeniu. Rozumowanie w punkcie 13. wychodzi od tego, co jest skutkiem zapłodnienia – zygoty, a więc jakiejś istoty żyjącej i zmierza do ustalenia, czy ta istota żyjąca jest człowiekiem. Założenie [zał3]: pojęcie istoty żyjącej jest tu więc terminem mniejszym.

Z kolei b) może sugerować, że zapłodnienie jest innym niż genetyczne kryterium. Chodzi tu jednak – jak wynika z kontekstu – o zapłodnienie ludzkiej komórki jajowej ludzkim plemnikiem. Zapłodnienie jest jednak procesem⁵, na który – obok innych zjawisk, jak kapacytacja, fuzja gamet czy blok polispermii (Twyman, 2012, s. 172–173) – składa się kondensacja chromosomów, wskutek której z genomów gamet rodzicielskich powstaje genotyp organizmu potomnego. W tym sensie: [zał4] mocą związków analitycznych aspekt genetyczny jest tu wspomniany. Nadawcy chodzi prawdopodobnie o to, że z ludzkich gamet może powstać wyłącznie ludzka zygota. Tego rodzaju rozumowanie wymaga jednak *implicite* odniesienia do aspektu genetycznego, ponieważ to właśnie ludzki genom ukierunkowuje procesy po zapłodnieniu w stronę ontogenezy ludzkiego organizmu. Zdaniem nadawcy to wystarczy, by zygotę określić mianem człowieka. Istotnie, jeśli w ogóle cokolwiek gwarantować może (w sensie biologicznym) ludzki status zygoty, to jest to genotyp, a nie ludzkie pochodzenie gamet. Niejasność c) nie jest problematyczna. Początek życia ludzkiego jest czymś innym niż ludzka tożsamość, ale jeśli nadawca zapłodnienie nazywa początkiem życia ludzkiego, to siłą rzeczy musi przypisać zygotcie, która jest skutkiem zapłodnienia, ludzką tożsamość. To rozróżnienie nie wydaje się więc istotne dla prowadzonych dalej analiz.

Podsumowując, na podstawie przytoczonych wypowiedzi pochodzących z *Deklaracji o przerywaniu ciąży* można stwierdzić, że sens rozumowania rozciągniętego między punktami 12 a 13 sprowadza się do wykazania,

⁵ Procesualność zapłodnienia może być dla stanowiska Kościoła problematyczna, w tę pułapkę wpada choćby ks. Tadeusz Zadykowicz (2014, s. 242–243).

że wskutek zapłodnienia ludzkiej komórki jajowej ludzkim plemnikiem powstaje pewna istota żyjąca – zygota, którą (niezależnie od problemu animacji) trzeba uznać za człowieka, ponieważ w zapłodnieniu otrzymała ludzki genotyp⁶.



Jakkolwiek rozumowanie to wychodzi od zapłodnienia, ewidentnie na pierwszy plan wysuwa się kwestia genetyczna, bo dokładnie rzecz biorąc genotyp (a nie ludzkie pochodzenie gamet) określa (zdaniem nadawcy), że jakaś istota żyjąca jest istotą konkretną – ludzką. Innymi słowy, to właśnie szczegółowe ujęcie w punkcie 13 uprawomocnia dość ogólne rozumowanie sformułowane w punkcie 12. Z tego powodu dalszej analizie będzie poddany punkt 13, w którym przesłanka genetyczna jest wyraźnie wspomniana.

Standaryzacja i badanie poprawności formalnej

Sformułowanie zawarte w punkcie 13 jest w ogólnym zarysie jasne. Na mocy [zał1] niektóre twierdzenia genetyki stanowią więc zdaniem nadawcy przesłankę dla pewnego wniosku⁷.

⁶ Katolickie stanowisko ontologiczne tego rodzaju (w odróżnieniu od normatywnego sensu kryterium genetycznego) określiłbym mianem nukleinowego semiesencjalizmu. Lokuje ono istotę człowieka w jego wyposażeniu genetycznym, jest więc genocentryczne, ale przy tym (zważywszy na katolicki kontekst) o tyle dziwne, że *explicite* ignoruje zagadnienie animacji, choć w myśl Katechizmu Kościoła Katolickiego (KKK, 363–365) dusza jest warunkiem *sine qua non* człowieczeństwa (stąd przedrostek semi-).

⁷ Pod warunkiem, że [zał1]. W tej sytuacji nadawca bierze odpowiedzialność intelektualną za sformułowaną inferencję. W przeciwnym wypadku, gdyby założyć konstatyw (zob. przypis 4), nadawca przerzucałby intelektualną odpowiedzialność na nauki biologiczne.

Rozważmy jednak wypowiedź bliżej. Zdanie pierwsze (DAP, 13):

[z1]

Najnowsza wiedza genetyczna bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste, niezależnie od dyskusji nad chwilą animacji.

Ponieważ dyskusja nad chwilą animacji wskazana jest jako irrelevantna, otrzymujemy tu prosty wstępny schemat rozumowania⁸:

[s1]

[s1.1] Najnowsza wiedza genetyczna

[s1.2] Wszystko to, co zawsze było oczywiste

W przesłance nadawca lokuje pewną wiedzę genetyczną, która jego zdaniem wspiera pewien oczywisty wniosek. By wsparcie, jakie daje tu wnioskowi przesłanka, miało logiczną rację bytu, trzeba założyć, że między [s1.1] a [s1.2] zachodzi wynikanie analityczne – bowiem o logicznym ani o przyczynowo-skutkowym nie może być mowy – ponieważ mamy w przesłance i wniosku wyłącznie nazwy, co nie może być podstawą wynikania logicznego, przesłanka zaś mówi o czymś chronologicznie późniejszym, niż to o czym mówi wniosek, co wyklucza związek przyczynowo-skutkowy.

Drugie zdanie jest precyzyjniejsze (DAP, 13):

[z2]

Pokazała ona [wiedza genetyczna – P.S.], że istota żyjąca ma już od pierwszej chwili [czyli chwili zapłodnienia, zob. pkt 12 – P.S.] stałą strukturę, czyli kod genetyczny: jest człowiekiem i to człowiekiem niepodzielnym jako jednostka, wyposażonym we wszystkie właściwe sobie cechy.

⁸ Schemat ten ma charakter czysto orientacyjny. Zawiera jedną przesłankę i jeden wniosek, by jak najwierniej oddać to, co zawarte jest wprost w analizowanym sformułowaniu. Dopiero w toku analizy schemat ten (i następne) zostaną uzupełnione o niewyrażone wprost przesłanki.

Wyjaśnia to, co takiego wiedza genetyczna pokazała – istota żyjąca od chwili zapłodnienia:

[g1]

[α] ma stałą strukturę,
 [β] ma genotyp,
 [γ] jest człowiekiem,
 [δ] jest niepodzielna,
 [ε] posiada wszystkie właściwe sobie cechy.

Własności [α] i [β] są zdaniem nadawcy tożsame, na co wskazuje użyty w zdaniu spójnik *czyli*. Przy tym warunkiem *sine qua non* tego wynikania jest: [zał5] interpretacja genotypu ([β]) jako ludzkiego, w przeciwnym razie rozumowanie byłoby trywialnie fałszywe. Wprowadzony przed podaniem własności [γ]–[ε] dwukropek sugeruje z kolei, jakby nadawca chciał podać do wiadomości, że punkty te w jakiś sposób wynikają z dwóch poprzednich: [zał6] dwukropek znaczyłby tu więc tyle, co łączniki inferencyjne *zatem*, *a więc ...* albo inne tego rodzaju⁹. Wobec tego nadawca stwierdza najpewniej, że na mocy wiedzy biologicznej ludzki genotyp warunkuje ludzką tożsamość od chwili poczęcia. Przeprowadza więc, na podstawie badań genetycznych, rozumowanie o następującej postaci:

[g2]

[g2.1]	[β]
[g2.2]	[γ], [δ], [ε]

Schemat ten wymaga rzecz jasna uzupełnienia o przesłanki entymematyczne. Wrócimy do tego w dalszej części. Na razie postaramy się uchwycić intencję nadawcy w schemacie możliwie najbliższym tekstowi źródłowemu. Zważywszy na tę intencję, [g2] należałoby tłumaczyć tak: skoro [g2.1], to [g2.2]; nie zaś przez prostą implikację – [g2] jest bowiem rozumowaniem nadawcy¹⁰.

⁹ Jest to wprawdzie dość nietypowa interpretacja dwukropka, ale nie jest bezzasadna. Wydaje się przy tym, że to co następuje tu po dwukropku ma być wnioskiem z przesłanki sformułowanej przed dwukropkiem. Przeciwny kierunek nie miałby uzasadnienia w wypowiedzi, która – jak wynika z kontekstu dokumentu – ma uzasadniać właśnie to, co znajduje się po dwukropku.

¹⁰ Zastrzeżenie to ma *toutes proportions gardées* analogiczne zastosowanie do [o2] i [s2].

W kontekście [z1] i [s1] należy ponadto stwierdzić, że [z2] podaje również to wszystko, co zawsze było oczywiste. Jeśli wziąć rzecz literalnie, tym wszystkim, co zawsze było oczywiste, jest zatem to, że istoty żyjącej od chwili poczęcia dotyczy wszystko, co zostało wyliczone w [g1]. Nie jest jednak możliwe, by zawsze oczywiste było [β], że istota żywa ma genotyp. Pojęcie genotypu (genów, kwasów nukleinowych, DNA, kodu genetycznego i inne pojęcia genetyki) kształtowało się bowiem stopniowo od odkryć Mendla w latach 1856–1866 począwszy (Fletcher i in., 2013, s. 162; Allison, 2019, s. 2–3), przez wyizolowanie kwasów nukleinowych przez Fryderyka Mieschera w 1889 roku (Trence, 2020, s. 2), aż po odkrycie struktury DNA przez Jamesa Watsona i Francisa Cricka w roku 1953 (Gabryelska, 2009, s. 119) i rozszyfrowanie kodu genetycznego w 1961 roku (Ziemny, 2017, s. 73, 75). Wydaje się jednak, że poza tym jednym pojęciem pozostałe mogły być z grubsza rzecz biorąc znane od dawna jako oczywiste. Ponieważ nie ma powodu, by któryś z pozostałych predykatów wykluczyć, możemy zatem przyjąć, że tym wszystkim, co zawsze było oczywiste jest to, że istota żyjąca od chwili zapłodnienia:

[o1]

[α'] ma stałą strukturę,
 [γ'] jest człowiekiem,
 [δ'] jest niepodzielna,
 [ε'] posiada (od chwili poczęcia) wszystkie właściwe sobie cechy.

Jeśli zatem „najnowsza wiedza genetyczna bardzo jasno potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste” (DAP, 13), to co najmniej potwierdza wszystko, o czym mowa w [o1]. Zauważmy jednak dalej, że dwukropek, o którym (jako o znaku inferencji) mówiliśmy już formułując [g1], ma zastosowanie i tutaj. Można zatem sformułować przypuszczenie, że oczywista jest tu zdaniem nadawcy nie tylko prosta koniunkcja, ale jakaś forma inferencji:

[o2]

[o2.1] [α']

[o2.2] [γ'], [δ'], [ε']

Analiza doprowadziła zatem do wykrycia dwóch wątków w punkcie 13 *Deklaracji*. Odniesienie do genetyki stanowi osnowę rozumowania wyrażonego w [g2], jednak równoległe pojawia się wątek wyrażony w [o2].

Najprawdopodobniej (wrócimy jeszcze do tej kwestii) wątek [o2] wynika z wcześniejszych założeń natury filozoficznej. Dlatego będziemy nazywać te wątki odpowiednio biologicznym i filozoficznym. Mamy tu jednak do czynienia z pewną niejasnością. Literalnie wzięte [z1] i [z2] prowadzą do wniosku, że istnienie kwasów nukleinowych nadawca ma za zawsze oczywiste. W imię życzliwej interpretacji taką ewentualność odrzucamy, niemniej ostrożność każe też przypuścić, że ewentualność ta jest tylko śladem poważniejszych wad pragmatycznych. Trudności biorą się tu z łącznego wyrażenia obu wątków. W tej sytuacji bezpiecznie będzie zastrzec, że: [zał7] rozróżnienie wątków biologicznego i filozoficznego jest przynajmniej w części pewnym założeniem interpretacyjnym i najpewniej są tu możliwe inne ujęcia. Wyliczając oczywistości, posłużyliśmy się apostrofami dodanymi do greckich liter. Oba wyliczenia opierają się na numerycznie tych samych słowach tekstu, więc najprawdopodobniej nadawca utożsamia w jakiś sposób aspekt biologiczny z filozoficznym, a wobec tego rozróżnienie może wydać się zbędne. Ponieważ jednak nie jest do końca jasne, jak oba wątki mają się do siebie, a informacja o tym, czy odnosimy się do wątku filozoficznego, czy biologicznego, może mieć znaczenie w ewaluacji teorioargumentacyjnej, będziemy je rozróżniać. Może okazać się bowiem i tak, że rozumowanie w jednym wątku jest do obrony, a w drugim – nie. Nadawca przy tym najpewniej przyjmuje założenie o synonimiczności [zał8] – ponieważ genetyka potwierdza to, co jest już znane jako oczywiste, wnioski w [g2] muszą być synonimiczne z wnioskami [o2]. Na mocy tego założenia w zasadzie można [α], [γ], [δ], [ε] i [α'], [γ'], [δ'], [ε'] uznać za parami synonimiczne¹¹.

Istotna jest tu również różnica między [g2] a [o2]. W pierwszym wypadku w przesłance mamy [β], czyli genotyp, a w drugim [α], czyli stałą strukturę. [β] nie może mieć zastosowania w [o2], gdyż byłby to anachronizm – istnienie genotypów nie było zawsze oczywiste. [α] natomiast mogłoby mieć zastosowanie w [g2], ponieważ genotyp można byłoby nazwać opisowo (choć mało precyzyjnie) „stałą strukturą”. Jednak ponieważ istotą rozumowania [g2] jest oparcie na danych genetycznych, trzeba podkreślić obecność [β] w przesłance, co zarazem wystarczająco dobrze oddaje przebieg rozumowania – nie ma więc konieczności dodawania [α].

¹¹ Przez synonimiczność rozumiem tu bliskoznaczność i warunkową wymiennność, a nie równoważność.

W ogólnym zarysie rekonstruując rozumowanie z punktu 13 *Deklaracji*, możemy skonstruować zupełnie szkieletowy schemat, który prowadzi od uznania stałej struktury lub genotypu do uznania ludzkiej tożsamości:

[s2]

[s2.1] Istota żyjąca ma stałą strukturę (genotyp)

[s2.2] Istota żyjąca jest człowiekiem (gatunkowo, jednostkowo,
o komplecie cech)

W [s2] wątek biologiczny i filozoficzny potraktowane są łącznie, tak jak uczynił to nadawca. Schemat ten wymaga precyzacji, jeśli w tej postaci miałoby bowiem zachodzić wynikanie, to na mocy jakichś niewyeksplikowanych w nim związków analitycznych, względnie – przy pewnej interpretacji – przyczynowo-skutkowych (Łukowski, 2012, s. 235–251). Wada ta wynika jednak z tego, że schemat w prosty sposób oddaje porządek rozumowania wyrażony przez nadawcę i trudności dotyczące samego schematu w gruncie rzeczy dotyczą po prostu tekstu, który analizujemy. Nieodzowna wydaje się tu przynajmniej jedna przesłanka entymematyczna:

[p_{ent}]

Cokolwiek ma jakąś stałą strukturę zawierającą informacje o budowie i funkcjonowaniu tego czegoś, strukturę regulującą tę budowę i funkcjonowanie, jest zawsze na przestrzeni swego istnienia dokładnie tym samym bytem co do swojej tożsamości, którą rozstrzygająco określa ta właśnie struktura.

Materialna poprawność przesłanki entymematycznej [p_{ent}] może budzić wątpliwości. Jednak bez tej przesłanki inferencja nie zajdzie. Roboczo przyjmijmy więc tę przesłankę, by badać argumentację w całości, a do [p_{ent}] powrócimy w dalszej części rozważań. Zatem [za9]: zachodzi [p_{ent}]. Warto jednak zwrócić uwagę, że teoretycznie można rozważyć tak bogate pojęcie genotypu, że zawierałoby już założenia sformułowane w [p_{ent}], *ergo* już na mocy samej przesłanki [p₂] można by analitycznie wywnioskować, że zygota jest człowiekiem. Również tę kwestię – czy z punktu widzenia biologii możliwe jest takie pojęcie genotypu – rozeznamy przynajmniej *implicite* w dalszej części.

Rozróżnienie wątku biologicznego [g2] od filozoficznego [o2] wobec konstatacji w [z1], że „wiedza genetyczna [...] potwierdza to wszystko, co zawsze było oczywiste”, sugeruje jednak, że mamy do czynienia

z rozumowaniem dużo bardziej złożonym niż to [s2], o charakterze swoistej metaargumentacji przeprowadzonej w oparciu o pewne argumentacje podstawowe podobne w zarysie do [s2]. W tej metaargumentacji wątek biologiczny ma być uzasadnieniem dla wątku filozoficznego – wszystko to, co było oczywiste [o2], ma być uzasadnione przez najnowszą wiedzę genetyczną [g2]. Prawdopodobnie rozumowanie przebiega więc następująco:

[s3]

- [s3.1] Zachodzi analogia [g2] ~ [o2].
- [s3.2] Jeżeli ($A \sim B$) i A zostaje (lepiej) uzasadnienie, to B zostaje (lepiej) uzasadnienie.
- [s3.3] Jeżeli $[\alpha']$, to $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\varepsilon']$; ponieważ zachodzi $[\alpha']$, zatem $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\varepsilon']$.
-
- [s3.4] Genetyka uzasadnia [g2].
- [s3.5] $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\varepsilon']$.

Rozumowanie [s3] miałyby dać wątkowi filozoficznemu [o2] niezależne od argumentów filozoficznych oparcie w danych biologicznych [g2]. Inferencja wydaje się tu słaba. Oparta jest na jakiejś analogii (symbol: \sim), którą nadawca najpewniej dostrzeżę między [g2] i [o2] – analogia ta stanowi przesłankę [s3.1]. Konieczne jest przy tym założenie zawarte w wierszu [s3.2], które mówi o swego rodzaju przechodniości uzasadnienia w relacji analogii – jeśli jeden człon analogii zyskuje w jakichś okolicznościach lepsze uzasadnienie, to również drugi człon należy uznać za lepiej uzasadniony. Jest to założenie wysoce dyskusyjne, ponieważ zupełnie możliwe jest, że coraz wnikliwsze poznanie jednego z członów analogii i jego uzasadnienia zamiast do wsparcia drugiego członu analogii prowadzić będzie do stwierdzenia, że analogia ta była tylko pozorna. Taką ewentualność nadawca musi tu wykluczać. Słabość ta kładzie się cieniem na jakości rozumowania. Przesłankę [s3.3] w tym wypadku nadawca bierze z tego, co ma za oczywiste [o2], a co jest w zasadzie wystarczające do stwierdzenia $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\varepsilon']$. Niemniej jednak genetyka [s3.4], jak twierdzi nadawca, na mocy [s3.1] i [s3.2] jeszcze bardziej potwierdza [o2], przez co konkluzja rozumowania, które kryje się za [o2], a wyrażonego w wierszu [s3.3], jeszcze zyskuje na sile. Stąd we wniosku, tym bardziej zdaniem nadawcy $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\varepsilon']$ (co wobec [zał8] znaczy tyle, co $[\gamma]$, $[\delta]$, $[\varepsilon]$). W tym ujęciu genetyka nie byłaby konieczna do wsparcia tezy sformułowanej przez nadawcę, ale stanowiłaby rację,

która jeszcze dobitniej pokazuje trafność tej tezy. Chodziłoby tu więc o to, by pokazać, że w aspekcie propozycjonalnym wniosek i tak oczywisty na mocy filozoficznych założeń nadawcy, jest tym bardziej godny wiary ze względu na pewne uwarunkowania obiektywne, spoza systemu przekonań nadawcy. Argumentacja tak rozumiana nie prowadziłaby do uzasadnienia wniosku – ten w zasadzie uchodzi za uzasadniony na mocy [o2] i [s3.3] – ale miałyby odsunąć ewentualne podejrzenia o relatywizowanie względem własnych filozoficznych presupozycji.

Perspektywa zarysowanej już metaargumentacji dopuszcza jednak inną jeszcze ewentualność. Jeśli bowiem [o2] jest wedle przekonań nadawcy oczywiste, a więc niepowątpiewalne, to – by dać przekonaniom oparcie pozafilozoficzne – wystarczy, że genetyka potwierdzi prawdziwość przesłanek. W tej sytuacji formalna poprawność rozumowania (i w zasadzie – również materialna) byłaby zagwarantowana filozoficznie, a biologia jedynie konfirmowałaby materialną poprawność przesłanki. Za takim rozumieniem wyraźnie przemawia to, że w punkcie 13 nadawca wprost stwierdza, że stałą strukturą jest genotyp, a więc stwierdza, że $[\alpha'] = [\beta]$ ($= [\alpha]$). Schemat byłby tu następujący:

[s4]

[s4.1] Jeśli $[\alpha']$, to $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\epsilon']$; ponieważ zachodzi $[\alpha']$, zatem $[\gamma']$, $[\delta']$, $[\epsilon']$.

[s4.2] Genetyka stwierdziła, że $[\beta]$

[s4.3] $[\alpha'] = [\beta]$

[s4.4] $[\gamma]$, $[\delta]$, $[\epsilon]$

Inferencja w [s4] nie ulega wątpliwości, zatem rozumowanie jest formalnie poprawne. Materialna poprawność przesłanek jest już jednak bardziej dyskusyjna. Wiersz [s4.2] nie budzi najmniejszych wątpliwości – istotnie genetyka wykazała istnienie kwasów nukleinowych i związanych z nimi genotypów jako determinant ontogenezy i fenotypu. W zasadzie nie budzi też wątpliwości przesłanka [s4.1] – wynika ona z przekonań filozoficznych nadawcy, które ma za oczywiste [o2]. Jest w prawdzie dyskusyjna, ale ostatecznie wolno nadawcy przyjąć założenia filozoficzne takie, jakie zechce – w skrajnej sytuacji nawet zupełnie nieracjonalne. Zastanawiająca okazuje się tu natomiast przesłanka [s4.3], w której nadawca utożsamia genotyp ze stałą strukturą.

Ze względu na łączne wyrażenie dwóch odrębnych wątków – filozoficznego i biologicznego – w punkcie 13 i wszelkie wynikające z tego niejasności, uzyskaliśmy schematy dwóch potencjalnych rozumowań [s3] i [s4]. Rozumowania te w istotny sposób różnią się między sobą. Rozumowanie [s3] oparte jest w dużej mierze na analogii (między procesami biologicznymi i ontologią nadawcy) i dziedziczy wszelkie potencjalne trudności oraz błędy tego rodzaju argumentacji. Rozumowanie [s4] natomiast opiera się przede wszystkim na filozoficznej interpretacji roli kwasów nukleinowych w determinacji procesów biologicznych.

Ze względu na lapidarne sformułowanie zawarte w punkcie 13 nie jest możliwy precyzyjny rozdział wątków biologicznego i filozoficznego. Pociąga to za sobą szereg trudności teoretycznych. Przede wszystkim niepodobna na mocy analizy tekstu rozstrzygnąć, które rozumowanie miała na myśli nadawca – [s3] czy [s4]? Literalnie biorąc sformułowaną w języku naturalnym wypowiedź w punkcie 13, nadawca ma na myśli raczej [s3]. Jednak interpretacja [s4] pozwala przypisać nadawcy rozumowanie o zdecydowanie pewniejszej inferencji. Za [s4] przemawia więc zasada życzliwej interpretacji. Wobec tego dalsza analiza musi więc dotyczyć obu możliwych schematów. Zarysowują się tu zatem dwa fundamentalne pytania.

[pyt1]

Czy genetyka daje podstawy, by sądzić, że [g2] – czy prawdą jest, że [s3.4]?

[pyt2]

Czy prawdą jest, że $[\alpha'] = [\beta]$, a więc – że [s4.3]? Czy [s4.3] wynika z genetyki, czy z założeń filozoficznych nadawcy?

Badanie poprawności materialnej [s3.4], [s4.3]
oraz wniosków $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\epsilon]$

Rozważmy najpierw [pyt1] – czy możliwe, by genetyka potwierdziła [g2], a przez to [s3.4]? W pewnym stopniu ta kwestia łączy się z pytaniem o przesłankę entymematyczną $[p_{ent}]$, jeśli bowiem genetyka potwierdzać ma [g2], to albo przez na tyle bogate pojęcie genotypu, że zapewnia ono inferencję [g2], albo przez uzasadnienie wspomnianej przesłanki $[p_{ent}]$. Zauważmy jednak, że łatwo tu sformułować genetyczne kontrprzykłady do $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\epsilon]$, co podważa status ich naukowego umocowania, a przez negację wniosków

[s3.5] i [s4.4] rzuca światło na możliwe interpretacje przesłanek [s3.4] i [s4.3]. W tym miejscu zastąpimy zatem argumenty analityczne biologicznymi (por. Rutkowski, 2013a, 2013b).

Przede wszystkim bardzo problematyczne z punktu widzenia genetyki jest ostatnie twierdzenie z [g1], mianowicie [ε] – że istota żywa od chwili poczęcia ma wszystkie właściwe sobie cechy. Można tu sformułować argument z wzięcia genotypu za fenotyp. W biologii rozróżnia się między informacją zapisaną w genach a cechą, która jest skutkiem ekspresji tej informacji wobec określonej presji środowiskowej (Krzanowska, Łomnicki, 1995, s. 23). Z tego powodu niepodobna określić informacji z poziomu genetycznego mianem cechy, która przynależy poziomowi fenotypowemu. Genotyp zygoty zawiera komplet informacji, ale nie komplet cech. Oznacza to, że oczywistość [ε] nie ma oparcia w genetyce, ale co najwyżej w genetyce zinterpretowanej wedle jakiegoś karkołomnego klucza filozoficznego, który pozwoliłby informację wziąć za cechę abstrahując przy tym od wpływu środowiskowego¹².

Kolejnym problemowym punktem jest [δ] – że istota żywa od chwili poczęcia jest niepodzielna. Twierdzenie to podważa argument z bliźniąt monozygotycznych¹³. Są to bliźnięta, które rozwinęły się z jednej zygoty. Gdy w zygocie następują podziały komórkowe rozpoczynające rozwój zarodkowy, embriion w stadium moruli lub blastuli rozdziela się na dwa funkcjonalnie odrębne embriony, z których rozwijają się dwa samodzielne organizmy (Scott, 2002). To dobrze znane zjawisko pokazuje, że w sensie biologicznym istota żywa w pierwszych dniach życia jest podzielna i jest to zjawisko naturalne, występujące spontanicznie w przyrodzie. Wydaje się przy tym, że filozoficzna interpretacja, która pozwoliłaby utrzymać twierdzenie [δ], musiałaby być nader karkołomna – łatwo wpaść bowiem w pułapkę absurdalnych konsekwencji, wedle których albo niektóre zygoty (biologicznie nieodróżnialne od pozostałych) są od razu dwiema istotami

¹² W gruncie rzeczy nawet taki hipotetyczny klucz interpretacyjny prowadziłby jednak do kolejnych problemów – choćby pytania o to, jak ma się informacja genetyczna interpretowana jako cecha do cechy będącej modulowaną środowiskowo ekspresją tej informacji na poziomie fenotypowym. Ryzyko ekwiwokacji jest tu duże, a w istocie rzeczy pierwsze rozumienie cechy musiałoby być odmienne od drugiego, co w gruncie rzeczy nie dałoby nadawcy podstaw do przeprowadzenia zamierzonego rozumowania.

¹³ Szerzej ten i podobne problemy rozważa Anna Alichniewicz (2019, s. 17–21), warto również wspomnieć argumentację Piotra P. Stępnia (2012, s. 40–42).

żyjącymi, albo też dwie odrębne istoty żyjące – o ile pochodzą z jednej zygoty – są w rzeczywistości jedną istotą¹⁴. Sprawę komplikuje dodatkowo inna biologiczna możliwość – zjawisko wchłonięcia bliźniaka, którego skutkiem jest chimeryzm¹⁵. W efekcie tego procesu z dwóch wcześniej odrębnych embrionów ostatecznie – wskutek wchłonięcia jednego embrionu przez drugi – rozwija się jeden organizm o dwu genetycznie odrębnych liniach komórkowych. Nie ulega zatem wątpliwości, że oczywistość $[\delta]$ nie znajduje oparcia w genetyce.

Szczególnie ważny dla kryterium genetycznego jest punkt $[\gamma]$ oczywistości – że istota żywa jest człowiekiem. Odpowiedź na pytanie, czy genetyka potwierdziła $[\gamma]$, to punkt kulminacyjny problemu. Nasze rozważania mają charakter logiczny. Trudno więc – tym bardziej wobec ograniczenia formą wypowiedzi, jaką jest artykuł – rozważać ten problem szczegółowo. Jest to zagadnienie z pewnością w dużej mierze biologiczne, ale też silnie uwikłane w problematykę filozoficzną. Problem wciąż jest dyskutowany i trudno uznać sprawę za rozstrzygniętą. Przede wszystkim jednak pojawia się pytanie, w jaki sposób – jeśli w ogóle – genetyka mogłaby uzasadnić oczywistość $[\gamma]$. Hipotetycznie jedyną możliwością wydaje się tutaj wskazanie genetycznej tożsamości¹⁶ istoty, co do której nie zachodzi wątpliwość, że jest człowiekiem – a więc człowieka dorosłego – z istotą,

¹⁴ Gdyby bliźniacze rozgałęzienie ontogenezy było uwarunkowane genotypem zygoty (a więc wewnątrznie), wtedy możliwa byłaby jeszcze interpretacja, w myśl której zygotą dająca początek bliźniętom od chwili swego poczęcia jest nośnikiem dwu istot żywych. Jednak niektóre badania wskazują, że przyczyny rozwoju bliźniąt monozygotycznych leżą po stronie organizmu matki, a nie embrionu. To uniemożliwia przeprowadzanie interpretacji ciąży bliźniaczej jako uwarunkowanej genetycznie jeszcze na poziomie zygoty, tak by utrzymać twierdzenie o niepodzielności istoty żywej od jej poczęcia. Biologia dowodzi zjawiska raczej przeciwnego. Embrion jest w pierwszych dniach strukturą na tyle niesamodzielną i niedookreśloną, że gdy zajdą odpowiednie uwarunkowania środowiskowe, może dać początek wielu zupełnie funkcjonalnym organizmom i z tej przyczyny trudno go uznać za tożsamy z organizmem, który się z niego rozwinie. Ponadto argumentacja z zakodowanej w genotypie informacji o bliźniaczym rozgałęzieniu ontogenezy prowadziłaby wspólnie z przesłanką genocentryczną, do absurdu, że każde z dorosłych bliźniąt monozygotycznych jest *de facto* dwiema osobami.

¹⁵ Chimeryzm zachodzi, gdy w jednym organizmie występują co najmniej dwie linie komórkowe różne genetycznie, które pochodzą z różnych źródeł. Może być skutkiem wchłonięcia bliźniaka (Twyman, 2012, s. 63; Fletcher i in., 2013, s. 408).

¹⁶ Jedyną, ponieważ zasadniczo genetyczne ustalanie biologicznej tożsamości lub przynależności organizmu (że jest on organizmem tego-to-a-tego gatunku/rodzaju/

co do której ma to być ustalone – a więc zygotą lub embrionem. Biologia w zasadzie (gdy ontogeneza przebiega prawidłowo i typowo) tę tożsamość potwierdza – na przestrzeni typowej ontogenezy genotyp nie ulega bowiem zmianom¹⁷ – jest więc genotyp swoistym *constans* ontogenezy. Jest to jednak tożsamość pod pewnym względem – pod względem genotypu, a nie tożsamość w ogóle. Anomalią, która zadaje jednak kłam tej uproszczonej interpretacji, jest wspomniany już przypadek wchłonięcia bliźniaka, kiedy to dwie odrębne ontogenezy splatają się w jedną i trudno mówić o zachowaniu genetycznej tożsamości w powyższym sensie. Ponadto należy zważyć na problem zdegenerowanych produktów zapłodnienia i możliwość rozwoju po zapłodnieniu zaśnwiadu groniastego. Wszystko to wprost prowadzi do drugiego kluczowego pytania – o tożsamość [α] i [β].

Nie jest bowiem jasne, czy genotyp – który rzeczywiście jest pewną stałą strukturą – jest dokładnie tą stałą strukturą, której istnienie zawsze było oczywiste, a która miałaby gwarantować, że istota żyjąca jest człowiekiem. Nadawca najpewniej sądzi, że – niezależnie od genetyki – istota żyjąca ma pewną stałą strukturę, która gwarantuje człowieczeństwo [s4.3]. Dopiero wtórnie, wobec odkryć genetyki, twierdzi, że genotyp jest tego właśnie rodzaju stałą strukturą. To przejście inferencyjne obarczone jest ryzykiem błędnej operacji na kwantyfikatorze szczegółowym. Koniecznym warunkiem jego prawomocności jest taka interpretacja genotypu, przy której spełni on warunki nakładane uprzednio przez nadawcę na stałą strukturę. Rozstrzygnięcia wymaga wobec tego, czy taka interpretacja jest możliwa na gruncie biologii.

Samo człowieczeństwo [γ] w kontekście genetycznym wydaje się zagadnieniem zupełnie nieoczywistym, zważywszy na niekonkluzywność dotychczasowej dyskusji w biologii – argument z wciąż otwartej dyskusji. Z jednej strony formułowane są stanowiska genocentryczne, które w genomie widzą ostateczną determinantę ontogenezy, z drugiej akcentuje się rolę czynników środowiskowych w determinowaniu przebiegu ontogenezy. Wobec tych dyskusji okazuje się, że o ile genetyczna ciągłość na przestrzeni ontogenezy nie ulega wątpliwości, o tyle otwarte pozostaje pytanie o status ontologiczny zygoty – jeśli bowiem przyjąć, że kontekst

odmiany itp. albo że jest tym-a-tym organizmem) zawsze opiera się na ustalaniu podobieństwa genetycznego.

¹⁷ Wykluczamy tu mutacje *de novo*.

środowiskowy jest niezbędny do zgodnej z gatunkową normą realizacji programu genetycznego, dużo trudniej będzie w strukturze genetycznej upatrywać wystarczającej determinanty ludzkiej tożsamości. Z pewnością genom gwarantuje przynależność gatunkową, ale trudno na tej podstawie rozstrzygnąć, że gwarantuje równy status ontologiczny organizmowi na każdym etapie ontogenezy, zwłaszcza wobec coraz bardziej procesualnego obrazu przyrody ożywionej, jaki od czasów Darwina wyłania się z biologii (zob. Ziemny, 2017, s. 78–90; Proszewska, 2017, s. 108–113). Stąd zachowując ostrożność, można zasadnie stwierdzić najwyżej to, że genetyka wykazała, iż z pewnością powstała z połączenia ludzkich gamet zygota jest ludzką zygotą – że przynależy do gatunku ludzkiego, ale już nie to, iż jest człowiekiem *sensu stricto*. Takie twierdzenie jednak raczej nigdy nie budziło kontrowersji, jest natomiast niewystarczające z punktu widzenia rozważanej tu argumentacji.

Wobec argumentów z wciąż otwartej dyskusji, z bliźniąt monozygotycznych i z wzięcia genotypu za fenotyp, niepodobna uznać, że genetyka potwierdza punkty $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\varepsilon]$ – przeciwnie, wydaje się, że na mocy genetyki punkty te są wykluczone, ergo trywialnie wykluczone są wnioski $[s3.5]$ i $[s4.4]$, a także $[g2]$ i przesłanka $[s3.4]$. Nie unieważnia to rzecz jasna filozoficznego sensu $[o2]$, ale pokazuje, że biologia nie daje oparcia rozumowaniu $[o2]$, a zatem $[o2]$ może mieć znaczenie jedynie filozoficzne (o ile zgodzimy się dodatkowo, że filozofia jest zupełnie niezależna od nauki) i nie może być biologicznie zinterpretowane.

Zamknęliśmy tym samym gałąź analizy, w której badaliśmy $[pyt1]$. Należałoby przejść w tym miejscu do zbadania $[pyt2]$ – jakie są podstawy (genetyczne czy filozoficzne) dla uznania $[\alpha'] = [\beta]$.

Zauważmy, że argumenty, którymi posłużyliśmy się wyżej, dają też odpowiedź na $[pyt2]$ – wykluczają możliwość, że genetyka uzasadnia tożsamość $[\alpha'] = [\beta]$ w wystarczającym dla $[s4]$ stopniu. Argumenty te pokazują bowiem nie tylko to, że genetyka nie potwierdza $[\gamma]$ – $[\varepsilon]$, ale wręcz przeczy $[\gamma]$ – $[\varepsilon]$ (a z całą pewnością $[\delta]$ i $[\varepsilon]$), a w ten sposób (przez negację wniosku) neguje przesłankę $[s4.3]$ (przesłanka $[s4.2]$ jest bowiem prawdziwa, a o $[s4.1]$ zakładamy, że jako oczywista nie podlega dyskusji). Zatem genotyp nie jest (i nie może być) stałą strukturą w sensie, jaki zakłada $[s4]$; utożsamienie $[\alpha'] = [\beta]$ jest filozoficznej natury i jako takie jest **błędą interpretacją pojęcia biologicznego**; tym samym $[s4.3]$ można

uznać co najwyżej za uzasadnioną filozoficznymi założeniami nadawcy, a nie biologicznymi odkryciami. Nie znaczy to oczywiście, że kwasy nukleinowe nie są jakąś stałą strukturą, ale że z pewnością nie są tego rodzaju stałą strukturą, której istnienie zawsze było oczywiste, a która miałaby gwarantować ludzką tożsamość zygoty. Nie znaczy to również, że stała struktura w tym sensie, którego życzyłby sobie nadawca, z pewnością nie istnieje, ale jedynie to, że jest ona raczej metafizycznym postulatem niż czynnikiem biologicznym, a w każdym razie biologia jak dotąd nie potwierdza, iżby ona istniała.

Możemy zatem sformułować następujące twierdzenie:

[t1]

Genetyka nie potwierdza, a wręcz wyklucza $[\gamma]$, $[\delta]$, $[\epsilon]$, $[\alpha'] = [\beta]$, $[g2]$,
 $[s3.4]$, $[s3.5]$, $[s4.3]$ i $[s4.4]$.

Jeśli argumentacja przedstawiona w punkcie 13. *Deklaracji* ma wykazywać na mocy biologii (a nie tylko filozofii) człowieczeństwo zygoty, które stanowi podstawę prawa do życia, to zygota winna spełniać łącznie warunki $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\epsilon]$. Genetyka nie daje jednak podstaw, by cechy $[\gamma]$ – $[\epsilon]$ przypisać zygotie. Trzeba jednak pamiętać, że paralelnie do wątku biologicznego, obecny jest tu wątek filozoficzny. Rozstrzygnięcia [t1] dotyczą tego pierwszego. Wprawdzie przyjęliśmy założenie o synonimiczności – [zał8] – stwierdzające synonimiczność charakterystyk $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\epsilon]$ z $[\gamma']$, $[\delta']$ i $[\epsilon']$, lecz w tej sytuacji staje ono jednak pod znakiem zapytania. Gdy je utrzymamy, otrzymane wnioski w [t1] każą uznać również wątek filozoficzny za błędnie przeprowadzony i na mocy [t1] i [zał8], wykluczone jest również, że $[\gamma']$, $[\delta']$ i $[\epsilon']$. Ewentualność ta jest zupełnie możliwa. Wydaje się jednak, że to właśnie założenie o synonimiczności jest problematyczne i ujawnia fundamentalny punkt oparcia dla całej argumentacji. Pojawia się bowiem pytanie o pochodzenie wątku filozoficznego. Wprawdzie w badanym fragmencie nigdzie *explicite* nadawca tego nie stwierdza, ale z całą pewnością chodzi tu o tomizm, który odegrał ogromną rolę w kształtowaniu katolickiej doktryny i został uznany za filozofię wieczystą i oficjalną filozofię Kościoła (Dubel, Łuszczynska, 2013, s. 110–114). Wpływa na myśl katolicką od bez mała tysiąca lat (w mniejszym stopniu po Vaticanum II, ale jednak w dalszym ciągu). Nie dziwi więc to, że analiza nawet współczesnych wypowiedzi Kościoła ujawnia porządkującą myślenie rolę kategorii

tomistycznych. Filozofia tomistyczna, z jej kategoriami materii i formy, możliwości i aktu, pozwala mówić o stałej strukturze [α'] jako o gwarantującej niezmienną ontologiczną tożsamość na przestrzeni całej ontogenezy, a przez to o człowieczeństwie już od momentu poczęcia [γ], o niepodzielności [δ] i komplecie cech obecnym już u zygoty [ε]. Właśnie tomizm wydaje się być źródłem wspomnianej na początku przesłanki entymematycznej [p_{ent}]. Zastrzeżenia nadawcy, że „[istota żyjąca] nie stałaby się istotą ludzką, jeśli nie byłaby nią od samego początku [w możliwości – P.S.]” (DAP, 12), a „człowiekiem jest ten, kto ma nim być [przyczyna celowa – P.S.]” (DAP, 13), nie pozostawiają wątpliwości, że to właśnie tomizm stanowi oparcie całego rozumowania.

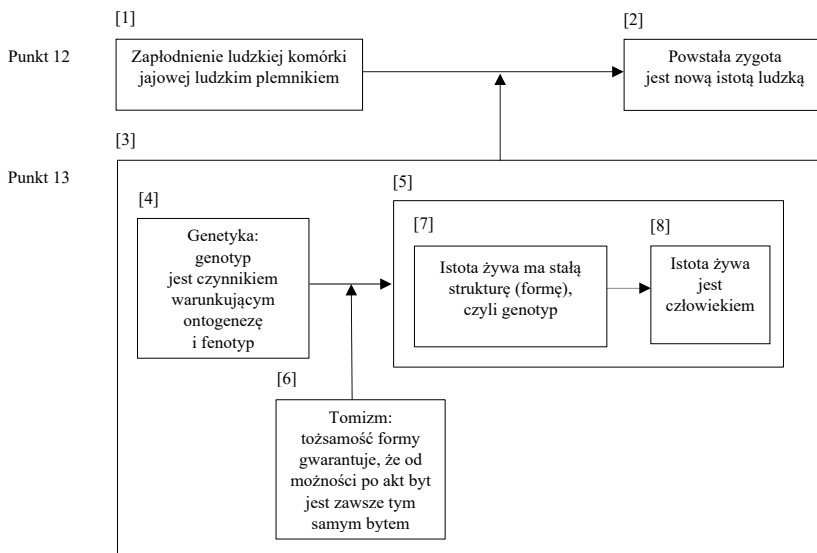
Przeprowadzone analizy nie dają podstaw, by uznać tomistyczną argumentację za błędną. Nie wchodząc w zakamarki innej zgoła debaty, można ostrożnie przyjąć, że na gruncie tomizmu wykazanie ludzkiej tożsamości płodu jest do pomyślenia. Nie ulega jednak wątpliwości, że argumenty biologiczne pozostają względem rozumowań tomistycznych irrelevantne, w żaden sposób nie wspierają przesłanek, a wręcz je obalają ([t1], [s3.4] i [s4.3]). Ponieważ argumentacje biologiczne obalają również konkluzje [γ], [δ] i [ε], to pod groźbą falsyfikacji wniosku filozoficznego, należałoby odrzucić założenie o synonimiczności [zał8] i przyjąć, że tomistyczna konkluzja [γ'], [δ'] i [ε'] jest ze swej natury metafizyczna i niepodobna zinterpretować jej w kategoriach biologicznych. Zabieg ten wprawdzie ratuje wątek filozoficzny, ale czyni argumentację bezwartościową w dokumencie, który dotyczy bioetyki i mówi o zygocie jako materialnym obiekcie (niezależnie od chwili animacji, jak zaznacza sam nadawca), a nie w kontekście jej możliwych metafizycznych korelatów. Dyskurs podjęty w dokumencie wymaga uzasadnienia [γ], [δ] i [ε], a więc biologicznej (a nie filozoficznej) redakcji problemu. Zatem wolno stwierdzić, że w badanym argumencie mamy w istocie rzeczy do czynienia z tomistyczną interpretacją zjawiska biologicznego, która w ogóle, wobec przeprowadzonych analiz, nie jest możliwa.

[t2]

Wykluczone jest również założenie o synonimiczności [zał8]. W przeciwnym razie również [γ'], [δ'] i [ε'] należy uznać za fałszywe. Wątek filozoficzny jest tomistyczną interpretacją zjawiska biologicznego, która opiera się na założeniu o synonimiczności [zał8], ale wobec [t1] nie jest możliwa.

Wnioski z analiz

Przypomnijmy, że badany tu punkt 13 ma być uprawomocnieniem dla bardzo ogólnego rozumowania przeprowadzonego w punkcie 12. Wobec tego przeprowadzone analizy pozwalają na konstrukcję następującego diagramu argumentacyjnego:



Zasadnicze rozumowanie biegnie od [1] do [2], na mocy [3]. [3] stanowi jednak rozbudowaną strukturę argumentacyjną. Diagram ujawnia fundamentalną rolę zaplecza tomistycznego [6] w badanej argumentacji. Tomizm [6] pełni tu funkcję uprawomocnienia inferencji z [4] do [5] i pośrednio z [7] do [8]. Gdyby nie tomizm ani jedna, ani druga inferencja nie byłyby możliwe i argument by upadł. Podkreślmy jednak, że wobec kontrowersji [s3]/[s4] nie jest do końca jasne, czy [4] na mocy [6] wspiera [5], czy jedynie [7]. Nadawca jednak co najmniej nie jest świadom roli, jaką w przedstawionym rozumowaniu odgrywa tomizm, a być może świadomie w celach perswazyjnych ubiera w istocie tomistyczną teorię przyrody w terminologię współczesnej biologii. Tomistyczne uwikłanie jest jednak mniejszym problemem przedstawionej argumentacji. Przede wszystkim interpretacja biologii w kategoriach tomistycznych nie jest bowiem możliwa

(przynajmniej w presuponowanym tu kształcie), *ergo* [6] nie zapewnia uprawomocnienia inferencji [5] z [4] (i [8] z [7]). Trudności występują tu w kilku punktach. Przede wszystkim biologia wyklucza przynajmniej częściowo [8] – z pewnością nie pozwala mówić o komplecie cech i niepodzielności zygoty, a także co najmniej nie rozstrzyga, iżby można mówić o człowieczeństwie. W ten sposób, poprzez obalenie wniosku, w zasadzie unieważnia całą argumentację. Trudności występują jednak jeszcze w innych miejscach. Biologia nie daje podstaw by uznać w ogóle [5]. Z posiadania genotypu [7] nie wynika bowiem ani człowieczeństwo, ani niepodzielność, ani komplet cech [8]. W końcu najogólniej rzecz biorąc, nie jest możliwa interpretacja genetyki [4] w kategoriach tomistycznych [6], wobec czego nie można powiedzieć, że [4] na mocy [6] pozwala przeprowadzić rozumowanie [5].

Trudności na linii biologia–tomizm są na tyle duże, że pod znakiem zapytania staje, czy w ogóle powyższy diagram ma rację bytu. Można bowiem odnieść zupełnie zasadne wrażenie, że tak naprawdę mamy tu rozumowanie tomistyczne, tylko dla niepoznaki opowiedziane językiem biologicznym na zasadzie prostej wymiany niektórych pojęć tomistycznych na biologiczne, choć wbrew znaczeniu tych drugich. W takiej sytuacji tomizm nie byłby już tylko teoretycznym kontekstem uprawomocniającym inferencję, ale właściwą dziedziną argumentacji, a właśnie biologia (błędnie zinterpretowana) stałaby się tylko pewnym uprawomocnieniem. W tej sytuacji biologia zostałaby przez nadawcę sprowadzona jedynie do roli dostarczyciela dowodu, że istnieje stała struktura gwarantująca człowieczeństwo zygoty.

Trzeba przy tym jasno zdać sprawę z ograniczeń biologii. Nauka ta może dowodzić jedynie tożsamości biologicznej. Natomiast człowieczeństwo, rozumiane jako warunek przyznania praw, może być rozumiane ponadbiologicznie. Co ciekawe, nadawca w *Deklaracji*, w dalszej części punktu 13, zwraca na tę ostatnią kwestię uwagę (DAP, 13):

[m1]

nie do nauk biologicznych należy wydawanie decydującego orzeczenia o zagadnieniach ściśle filozoficznych i moralnych, a tego rodzaju jest zagadnienie chwili, w której powstaje osoba ludzka.

Już samo posłużenie się pojęciem „osoby ludzkiej” sytuuje tu dyskusję ponadbiologicznie. Zagadnienie tożsamości i początku osoby określone zostało wprost jako filozoficzne i moralne, a więc wymykające się metodologicznym

dyspozycjom nauk biologicznych. Rodzi się więc pytanie: w jakim celu nadawca sięga po argument biologiczny, skoro następnie wyklucza w ogóle możliwość takiej argumentacji w badanej sprawie? Ta osobliwość skłania do przypuszczenia, że argumentacja biologiczna pełni tu funkcje jedynie perswazyjne, by nie powiedzieć – manipulacyjne. Być może nadawca, świadom epistemicznej niewydolności kategorii tomistycznych, wobec braku innych argumentów na rzecz z góry powziętej jako nieomylna i niezmienna tezy, przedstawia tomistyczną wizję przyrody pod przykryciem języka biologicznego, w taki sposób, by odsunąć podejrzenia o przestarzały i nieadekwatny język i stworzyć pozory argumentacji liczącej się z aktualnym obrazem przyrody.

Nauki przyrodnicze z biegiem swego rozwoju stanowiły dla Kościoła coraz to poważniejsze wyzwanie filozoficzne. Wieki XIX i XX wydają się tu szczególnie, jako że wtedy to rozwijają się szczególnie pręźnie nauki o życiu – biologia ewolucyjna i genetyka – dotykające zagadnienia, które wcześniej w dużej mierze zarezerwowane było dla dociekań filozoficznych i teologicznych. Ponadto przełom obu stuleci to okres, gdy – między innymi z inspiracji naukowej, ale też wskutek przemian społecznych i formowania się społeczeństwa nowoczesnego – pojawia się modernizm teologiczny. Zmagania z tym prądem teologicznym są dla Kościoła (zwłaszcza sprzed Soboru Watykańskiego II) iście granicznym doświadczeniem. Kościół, bombardowany odkryciami biologicznymi, które podają ustalenia teologii w wątpliwość, i posądzany o nienadążanie za zmianami kulturowymi, z pewnością mógł w powołaniu się na przesłankę z najnowszej wiedzy genetycznej widzieć szansę, by zademonstrować rozeznanie w rozwoju nauk i zasugerować mocne oparcie dla własnych twierdzeń w czasach, gdy abstrakcyjne argumenty filozoficzne i teologiczne straciły zupełnie autorytet. Gdyby argumentację tego rodzaju dało się logicznie przeprowadzić, jej walor perswazyjny byłby dodatkowym atutem. Pokazaliśmy jednak, że wyrasta ona z nadinterpretacji zjawiska biologicznego, logicznie jest więc wadliwa. Przez powiązanie z autorytetem nauki zachowuje wprawdzie walor perswazyjny, ale eksploatacja aspektów perswazyjnych wobec braku ugruntowania logicznego i naukowego łatwo wyradza się w erystyczny fortel.

Konkluzja

Problem ustalania argumentacyjności i w ogóle mocy illokucyjnej wypowiedzi teologicznych jest poważnym wyzwaniem, dlatego trudno uznać dyskusję za zamkniętą. Fundamentalnym założeniem przeprowadzonych tu analiz jest to, że mamy w *Deklaracji* do czynienia z wypowiedzią argumentacyjną [za1]. Standaryzacja argumentu jest tu jednak utrudniona wskutek niejasnego sformułowania i wymaga szeregu kolejnych założeń *ad hoc*: [za2]–[za7], [za9]. Wątki tomistyczny i genetyczny zostały przez nadawcę wyrażone łącznie, co utrudnia klarowną analizę, nie jest bowiem jasne, które stwierdzenia dotyczą zarówno aspektów biologicznych, jak i teologicznych, a które tylko jednego rodzaju. Nadawca wydaje się przy tym *implicite* zakładać [za8] synonimiczność obu wątków. Problemy tego rodzaju są jednak skądinąd powszechne w teorioargumentacyjnych badaniach nad teologią (Rudkouski, 2016, s. 130). Przedstawione analizy opierają się ponadto na polskojęzycznym tłumaczeniu łacińskiego tekstu. Wprawdzie jest to tłumaczenie oficjalne, ale na tym poziomie szczegółowości analizy możliwe jest, że tekst oryginalny w pewnych niuansach różni się od omawianego. Analiza pozwoliła jednak na sformułowanie dość ogólnych wniosków i te – wolno ostrożnie przypuścić – zachowują ważność niezależnie od możliwych niuansów na poziomie drobiazgowej analizy. Trzeba mimo to podkreślić, że wyniki uzyskane w toku przeprowadzonych analiz są skutkiem serii rzeczonych założeń *ad hoc*. Wprawdzie wydają się one dość prawdopodobne, ale nie są bezdyskusyjne. Wnioski zaś nigdy nie są bardziej prawdopodobne niż przyjęte w toku analiz założenia, są zatem w badanym wypadku również dyskusyjne. Niemniej wolno sformułować tu pewne – opatrzone okresem warunkowym rzeczonych zastrzeżeń – konkluzje.

Genetyczne przesłanki argumentacji mogłyby wspierać wniosek jedynie na mocy tomistycznej interpretacji. Tomizm sam jest jednak doktryną dyskusyjną i z pewnością nie stanowi rozstrzygającego uprawomocnienia inferencji. Ponadto tomistyczna interpretacja genetyki nie wydaje się możliwa. Wręcz przeciwnie, genetyka sugeruje wnioski zgoła przeciwne przedstawionym w *Deklaracji*. Sformułowany natomiast w argumentacji wniosek wynika z tomizmu również bez przesłanki genetycznej, co sprawia, że przesłanka biologiczna jest irrelevantna. Powołanie się na autorytet nauki jest wprawdzie zabiegiem o dużej mocy perswazyjnej, ale wobec

niezapewnienia inferencji rodzi podejrzenie o fortel erystyczny i wyłącznie perswazyjną (a nie dowodową) intencję nadawcy.

Rozumowanie, o które opiera się argumentacja przedstawiona w punktach 12 i 13 *Deklaracji o przerywaniu ciąży*, nie zapewnia inferencji. W interpretacji [s3] poważne zastrzeżenia budzi przesłanka [s3.2], co w ogóle stawia inferencję pod znakiem zapytania. W interpretacji [s4] natomiast formalna poprawność nie budzi wprawdzie wątpliwości, ale pojawiają się poważne trudności z uznaniem materialnej poprawności przesłanki [s4.3]. Zwraca uwagę silne uwikłanie rozumowania w kategorii tomistyczne. Tomistyczną genezę zdradzają też przesłanki [s3.1], [s3.3], [s4.1] i [s4.3], ponadto również $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\varepsilon]$ wydają się możliwe jedynie na gruncie tomizmu, a więc jedynie w redakcji $[\gamma']$, $[\delta']$ i $[\varepsilon']$. Biologia wyklucza $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\varepsilon]$, zatem wyklucza również wnioski [s3.5] i [s4.4]. Wobec tego przesłanki [s3.4] i [s4.3] należy uznać za fałszywe. Przyczyną ich fałszywości jest natomiast błędna tomistyczna interpretacja zjawiska biologicznego. Przeprowadzenie takiej interpretacji miało zapewnić założenie o synonimiczności [zał8], wobec [t1] jest ono jednak nie do utrzymania pod groźbą falsyfikacji również filozoficznego wątku argumentacji, czyli wniosków w redakcji $[\gamma']$, $[\delta']$ i $[\varepsilon']$ (a więc pod warunkiem [zał8]). Na gruncie tomizmu i przy odrzuceniu [zał8] być może wnioski $[\gamma']$, $[\delta']$ i $[\varepsilon']$ są do uzyskania, w tej sytuacji jednak przesłanka genetyczna pozostaje irrelevantna. Wówczas jednak sens $[\gamma']$, $[\delta']$ i $[\varepsilon']$ pozostaje *stricte* metafizyczny i skutek wykluczenia [zał8] niemożliwy do przełożenia na $[\gamma]$, $[\delta]$ i $[\varepsilon]$, co z kolei jest niezbędne, by argumentacja miała sens w kontekście rozważań bioetycznych nad statusem biologicznej zygoty, a nie jej metafizycznych korelatów. Należy stwierdzić, że badana argumentacja *Deklaracji*, literalnie wzięta (włącznie z [zał8]), na mocy [t1] i [t2] jest sprzeczna, ponieważ filozoficznie potwierdza tezę, którą biologicznie obala. Jest przy tym, skutek odwołania do nauki, silnie perswazyjna. Biologia jest równocześnie przesłanką irrelevantną. Nadawca jest tego świadom, co wyraża w [m1], tym bardziej więc zastanawia cel, w jakim została przytoczona. Możliwe wobec tego, że badana argumentacja jest wyłącznie fortem erystycznym.

Kryterium genetyczne wyrażone w punkcie 13 *Deklaracji* jest sformułowane niejasno i wadliwie. Argumentacja rozpada się na wątki filozoficzny i biologiczny, które nadawca traktuje synonimicznie. O ile konkluzja wątku filozoficznego jest do obrony na gruncie zakładanego przez nadawcę

tomizmu, o tyle konkluzja wątku biologicznego nie znajduje wsparcia we wskazanych przesłankach, a wręcz wydaje się, że biologia prowadzi do zgoła przeciwnych wniosków. Z tego powodu ogólne sformułowanie punktu 12 traci biologiczne oparcie, wobec czego nie można mieć tu za genetycznie uzasadnione (jak chciałby tego nadawca), że bezpośredni produkt zapłodnienia ludzkich gamet – zygota – jest człowiekiem (w sensie biologicznym). Przy założeniu o synonimiczności oznacza to również refutację konkluzji filozoficznej. Jeśli odrzucić założenie o synonimiczności, konkluzja o ludzkiej tożsamości istoty poczętej (w sensie filozoficznym) jest do uratowania. W tej wersji jednak jest do utrzymania jedynie na mocy tomizmu, który – jako filozofia wysoce dziś dyskusyjna – nie daje w pełni intersubiektywnie pewnego oparcia dla tezy i – wbrew zamierzeniom nadawcy – pozostaje biologicznie irrelevantna. Jeśli więc zgodzić się, że zamiarem nadawcy było podanie argumentacji biologicznej na rzecz ludzkiej tożsamości zygoty, należy stwierdzić, że argumentacja się nie powiodła.

Na zakończenie warto dodać jeszcze trzy uwagi. Po pierwsze, nie wydaje się, żeby odrzucenie [za1] na rzecz założenia konstatywu (zob. przypis 4) podważyło zasadnicze konkluzje. Wobec wniosku, że biologia nie daje oparcia tezie nadawcy, konstatyw byłby po prostu fałszywy. Po drugie, wskazane wady dotyczą przede wszystkim samej argumentacji. Błąd w argumentacji nie dowodzi natomiast fałszywości tezy. Z tego powodu możliwość stosowania teorioargumentacyjnych zarzutów sformułowanych w tekście do dyskusji na temat etycznej dopuszczalności aborcji jest ograniczona. Po trzecie, analizy wymagały przytoczenia kilku znanych w dyskusji bioetycznej kontrargumentów, które zadają kłam przesłankom i założeniom ujawnionym w toku analizy jako niezbędne dla argumentacji, i czynią w ogóle wysoce wątpliwą możliwość przyznania zygocie status człowieka, a tym bardziej osoby jako podmiotu praw na podstawie samych danych biologicznych. Argument z bliźniąt monozygotycznych jest rozumowaniem szczególnie budzącym w badanej sprawie wątpliwości daleko głębsze, niż tylko dotyczące samej wypowiedzi zawartej w *Deklaracji*. Biologia nie daje wystarczającego oparcia dla twierdzenia, że zygota jest człowiekiem, zwłaszcza jeśli przez człowieczeństwo będziemy rozumieć bycie podmiotem praw. Wydaje się zatem, że tego rodzaju twierdzenia w ogóle możliwe są jedynie w drodze niektórych filozoficznych interpretacji biologii.

Bibliografia

Literatura podmiotu

DAP, Kongregacja Nauki Wiary. *Deklaracja o przerywaniu ciąży (18 listopada 1974)*, *AAS 66 (1974)* (s. 730–747). Pobrano z : <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-66-1974-ocr.pdf> (11.03.2022); https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19741118_declaration-abortion_pl.html (11.03.2022).

DV, Kongregacja Nauki Wiary. *Instrukcja o szacunku dla rodzącego się życia ludzkiego i o godności jego przekazywania. Donum vitae (22 lutego 1987)*, *AAS 80 (1988)* (s. 70–102). Pobrano z: <https://www.vatican.va/archive/aas/documents/AAS-80-1988-ocr.pdf> (11.03.2022); https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_19870222_respect-for-human-life_pl.html (11.03.2022).

KKK. *Katechizm Kościoła Katolickiego*. (2002). Poznań: Pallottinum.

Literatura przedmiotu

Alichniewicz, A. (2019). The Ontological and Moral Status of the Human Embryo. W: A. Alichniewicz, M. Michałowska (red.), *Medicine of the Beginning of Life* (s. 12–32). Warszawa: Oficyna Naukowa.

Allison, L.A. (2019). *Podstawy biologii molekularnej*. Tłum. Z. Szweykowska-Kulińska, A. Jarmołowski. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.

Brown, T.A. (2020). *Genomy*. Tłum. P. Węgleński. Warszawa: PWN.

Budzyńska, K. (2010). Argumentacja jako akt mowy. *Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria*, 19, (3). 339–358.

Dubel, L., Łuszczzyńska, M. (2013). Od myśli Tomaszowej do tomizmu. Dzieje doktryny. *Studia Iuridica Lublinensia*, 19. 101–118.

Fletcher, H. i in. (2013). *Genetyka. Krótkie wykłady*. Tłum. W. Prus-Głowacki. Warszawa: PWN.

Gabryelska, M.M. i in. (2009). DNA – cząsteczka, która zmieniła naukę. Krótka historia odkryć. *Nauka*, 2. 111–134.

Galewicz, W. (2013). *Status ludzkiego zarodka a etyka badań biomedycznych*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

- Krzanowska, H., Łomnicki, A. (red.). (1995). *Zarys mechanizmów ewolucji*. Warszawa: PWN.
- Łukowski, P. (2012). *Logika praktyczna z elementami wiedzy o manipulacji*. Warszawa: Wolters Kluwer.
- Proszewska, A.M. (2017). Redukcja, emergencja, wieloraka realizacja. W: K. Chodasewicz i in. (red.). *Główne problemy filozofii biologii* (s. 97–114). Warszawa: IFiS PAN.
- Rudkouski, P. (2016). *Problem argumentacji w teologii*. Praca doktorska napisana pod kierunkiem prof. Jacka Juliusza Jadackiego. Pobrano z: <https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/1685/3501-DR-FF-78072700000.pdf?sequence=1> (11.03.2022).
- Rutkowski, M. (2013a). *Kiedy powstaje istota ludzka? Aborcja i doświadczenia na zarodkach*. Kraków: Universitas.
- Rutkowski, M. (2013b). Kryterium genetyczne w sporze o aborcję. *Analiza i Egzystencja*, 22. 33–66 .
- Scott, L. (2002). The origin of monozygotic twinning. *Reproductive BioMedicine Online*, 5 (3). 276–284.
- Stępień, P.P. (2012). Nowe osiągnięcia genetyki a odrzucenie osobowego statusu wczesnych embrionów. W: E. Podrez, T. Stawecki (red.). *Badania nad embriionami ludzkimi w świetle etyki i prawa*. Warszawa: Wydawnictwo Uniwersytetu Warszawskiego.
- Tokarz, M. (2006). *Argumentacja. Perswazja. Manipulacja. Wykłady z teorii komunikacji*. Gdańsk: Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne.
- Toulmin, S.E. (2003). *The Uses of Argument*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Twyman, R.M. (2012). *Biologia rozwoju. Krótkie wykłady*. Tłum. C. Jura i in. Warszawa: PWN.
- Zadykowicz, T. (2014). Początek ludzkiego życia – z perspektywy nauczania Kościoła Katolickiego. Próba określenia oraz konsekwencje etyczne. *Rocznik Teologii Katolickiej*, 13 (1). 241–250.
- Ziemny, A.A. (2017). Natura dziedziczenia. W: K. Chodasewicz i in. (red.). *Główne problemy filozofii biologii* (s. 65–94). Warszawa: IFiS PAN.

Nota o autorze

Piotr M. Sękowski – doktor nauk humanistycznych, adiunkt w Zakładzie Bioetyki Uniwersytetu Medycznego w Łodzi.

Adres do korespondencji: piotr.sekowski@umed.lodz.pl.

Cytowanie

Sękowski, P. (2022). Czy genetyka dowodzi, że zygota to człowiek? Teorioargumentacyjna analiza uzasadnienia kryterium genetycznego w Deklaracji o przerywaniu ciąży. *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 65–93. DOI: 10.18276/aie.2022.60-04.



„Analiza i Egzystencja” 60 (2022), 95–112
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2022.60-05

ARTYKUŁY

JAKUB DADLEZ

ORCID: 0000-0003-1381-5965

Uniwersytet Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie

e-mail: jakub.dadlez@mail.umcs.pl

Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem

Słowa kluczowe: Jacques Derrida, Michel Foucault, filozofia historii, historyczność, poststrukturalizm

Keywords: Jacques Derrida, Michel Foucault, philosophy of history, historicity, poststructuralism

Jacques Derrida as a philosopher of history – difference with Michel Foucault

Abstract

The article presents Jacques Derrida as a philosopher of history. The concepts he developed during his long intellectual career turn out to be linked to a specific vision of history. This vision manifests itself from Derrida's very first texts and is not one of the minor themes of his thought but its fundamental element. The article focuses on a particular essay by Derrida that led to his argument with Michel Foucault. The comparison of these two philosophers – both poststructuralist – serves to highlight the key role of the problem of historicity in Jacques Derrida's work. The article thus encourages a revision of Derrida's status in Polish philosophy, and more broadly in humanities.

1. Poststrukturalizm a historia

Fredric Jameson (2011) w swoim *Postmodernizmie, czyli logice kulturowej późnego kapitalizmu* twierdził, że poststrukturaliści na dobre porzucili diachronię. Dzięki nim teoria zerwała z rzekomymi ciągami przyczynowymi, z pytaniami o źródła, pierwotną naturę i tym podobnymi mirażami wyblakłej dziś metafizyki. Liczyć się mają już tylko synchroniczne współzależności, niemal chaotyczne wymiany między reprodukowanymi bez szczególnej potrzeby tekstami. Inaczej mówiąc, historia traci sens, dzieje przestają być interesujące, ba, nie są już w ogóle istotne dla naszej rzeczywistości. Otóż moim zdaniem Jameson nie mógł się co do poststrukturalistów bardziej pomylić, przynajmniej odnośnie do Jacques'a Derridy i Michela Foucaulta.

I Derrida, i Foucault rozwijali swoje koncepcje w burzliwych intelektualnie i społecznie latach powojnia. Ówczesne środowisko akademickie, nie tylko we Francji, z dzisiejszej perspektywy wydaje się aż nabrzmiewać różnymi stylami uprawiania humanistyki. To wtedy równolegle rozwijano rozmaite nurty psychoanalityczne, marksistowskie, fenomenologiczne, egzystencjalne, teoriokrytyczne, neopozytywistyczne czy wreszcie strukturalistyczne. Rzecz jasna wszystkie się nawzajem przenikały i można wskazywać na różne motywy przewodnie u kolejnych myślicieli. W tym artykule jednak siłą rzeczy musimy się ograniczyć do tego ostatniego, czyli strukturalizmu, skoro zaczęliśmy od uwagi o jego niewiernych rozwinięciach. Ta niewierność dotyczy zaś właśnie uczynienia z historii kluczowego wymiaru w funkcjonowaniu struktur.

Relacje protoplastów strukturalizmu z nauką historii nie są bynajmniej jednoznaczne, a dokładniej wcale nie uważali oni badań nad dziejami za sprawę drugorzędną (por. Lévi-Strauss, 1977; Geertz, 1990). Być może stąd bierze się pogląd, że poststrukturaliści zrobili kolejny krok w rozważaniu synchronicznych układów zamiast diachronicznego upływu czasu. Nie chodziłoby przy tym o to, że nie sięgają do przeszłości – Foucault wręcz nie pisze o niczym innym tylko o minionych realiach. Miałoby więc chodzić o to, że relacje następstwa i wynikania tracą znaczenie na rzecz aktualnych konfiguracji sił. Nie można już badać ewolucji czy rozwoju cywilizacji, lecz tylko lokalne sieci zależności, które powtarzają się w różnych sferach i dziedzinach, niezależnie od miejsca i epoki. Do pewnego stopnia to prawda, ale u Foucaulta sytuacja jest znacznie bardziej subtelna. Rzeczywiście porzucił on historię, która szukałaby tego, co źródłowe, a tym samym

fundamentalne. W zamian natomiast dzieje nie ulegały w jego analizach zawieszeniu, lecz zmieniały charakter: zamiast teleologii postępu lub upadku trzeba się przyglądać złożonemu splutowi genezy konkretnych realności, a w ten sposób nauka historii wraca do łask (por. Foucault, 2000b). O ile w ramach archeologii wiedzy Foucault badał „złożony splot relacji funkcjonujących jako reguła” (Foucault, 2002, s. 87), o tyle później pod mianem genealogii już wprost interesowały go złożone i wieloczynnikowe dzieje stosunków władzy.

Przypadek Derridy jest mniej oczywisty. Tu rzeczywiście można odnieść wrażenie, że nie jest istotne, czy podejmuje się lekturę Platona, czy Hegla, czy Heideggera. Sens ma jedynie ujawnianie ruchu dekonstrukcji, który powtarza się w dowolnym tekście. Określony moment dziejowy nie ma tu najmniejszego znaczenia. Znow po części to prawda – paralogika *différance*, zamiast logiki tożsamości, przecina czas. Ale na tym nie koniec. Jak się okazuje, to ona stanowi wedle Derridy warunek historii, to przez nią ujawnia się historyczność, pojawiają się kolejne osobliwe zdarzenia i w pozornie jednostajnym tempie toczą się wielowiekowe procesy. Powszechnie wykładnie myśli Derridy (np. Banasiak, 1995; Norris, 2002; Markowski, 2003; Lawlor, 2021) zdają się bagatelizować tę dość, podkreślmy, fundamentalną kwestię: mianowicie że historia i historyczność są w samym centrum rozważań nad dekonstrukcją filozoficznej tradycji. Nie jest zagadnieniem pobocznym czy drugorzędnym, lecz sednem rozwijanych przez Derridę w kolejnych dziełach idei i pojęć.

Nie byłoby oczywiście słuszne twierdzić, że dotąd zupełnie tego nie widziano. Sami historycy od dawna przyswajali zarówno ogólną koncepcję, jak i poszczególne pojęcia Derridy, nawet jeśli nieraz pochopnie uznawali go za główną postać tak zwanego zwrotu lingwistycznego w humanistyce (por. LaCapra, 1980; Domańska, 2006, 2012; Spiegel, 2010; White, 2010; Chakrabarty, 2011; Falkowski, 2013). Na dobrą sprawę zaczęto jednak przedstawiać myśl Derridy jako wręcz skupioną na problemie historyczności dopiero niedawno (por. Goldschmitt, 2011; Baring, 2014; Dunstall, 2015; Naas, 2015). Należy tu wyróżnić wnikliwą monografię *Jacques Derrida and the Challenge of History* Seana Gastona (2019)¹. Zgodnie z tymi ujęciami o ile w *Widmach Marksa* (Derrida, 2016) kwestia dziejów stanowi wyraźną

¹ Warto także wspomnieć o książce *Haunting History* Ethana Kleinberga (2017), który jednak w mniejszym stopniu przedstawia zagadnienie historii w dziele Derridy, za to

oś rozważań, o tyle to samo dotyczy już pierwszych śladów refleksji francuskiego filozofa. Nie może to dłużej umykać uwadze szerokiej publiczności, zwłaszcza – wspomniani autorzy są tu zgodni – po wydaniu w 2013 roku jego wykładów z połowy lat sześćdziesiątych o Heideggerze i kwestii historii (Derrida, 2013). Dziś rzetelna lektura pierwszych publikowanych dzieł Derridy pozwala bez przesady stwierdzić, że historia jako żywioł naszej rzeczywistości – uwikłanie w dziedzictwo i nieuchronność jutra – stanowiła motyw przewodni w całym jego myśleniu. To właśnie postaramy się krótko pokazać w niniejszym artykule. Kanwą zaś będzie słynny, choć w Polsce raczej niedopowiedziany, spór Derridy z Foucaultem.

2. Historia szaleństwa

Zdaniem Derridy żyjemy w epoce metafizyki, a nawet więcej – sama kategoria epoki jest znakiem dogłębnie metafizycznego myślenia i postrzegania świata. Co oznacza tu metafizyczność? Chodzi o tak zwaną metafizykę obecności, czyli taki tryb myślenia, który nakazuje sprowadzać wszystko do jednej fundamentalnej obecności, obecności prawdziwej, źródłowej lub docelowej, pełnej. Nie dostrzega się w takim ujęciu, jak głosi Derrida, metaforycznego charakteru pojęć, które tę obecność miałyby nazywać.

Historia metafizyki, podobnie jak historia Zachodu, jest historią tych metafor i metonimii. Jej matryca [...] to ustalenie bytu jako obecności we wszystkich znaczeniach tego słowa. Można by wykazać, że wszystkie nazwy odnoszące się do podstaw, zasad czy centrum, zawsze dotyczyły jakiejś stałej obecności – *eidōs*, *archè*, *telos*, *energeia*, *ousia* (istota, egzystencja, substancja, podmiot), *aletheia*, transcendentalność, świadomość, sumienie, Bóg, człowiek itd.

(Derrida, 1986, s. 252–253)

Ludzka historia, zgodnie z naszym jej poznaniem, to dzieje sprowadzania ulotnej i przepływającej rzeczywistości do czegoś stałego i pozbawionego zmian. Na tym opiera się historyczna *episteme* człowieka, przynajmniej człowieka Zachodu. Pojęcia epoki czy samej historii przynależą do tej tradycji.

omawia jego wpływ na historiografię oraz rozwija własną teorię historii w duchu dekonstrukcji i widmontologii.

Powyższe koncepcje zostały jasno wyrażone i uzasadnione w *O gramatologii*, co do dziś umyka odbiorcom tego nieszampowego dzieła². Postawmy sprawę jasno i wyraźnie: stawką całej myśli Derridy jest ukazanie zawsze już domykającej się epoki metafizyki i otwarcie na dziejowość. Znaczyłoby to otwarcie aktualnego świata przez pytanie, które narusza zastane granice, lecz nie zostawia ich za plecami i nie wkracza na żadne radykalnie nowe obszary³. Domagając się odpowiedzi, pytanie powraca do języka i ujawnia możliwości nowych metafor; ten ruch powtarzającego się uzupełniania ustanawia historię myśli jako filozofii czy też *episteme*⁴, której quasi-zasadą okazuje się ciągle samopobudzanie i wzywianie do przekształceń, do reformacji; wewnętrzne poruszenia, by tak rzec, herezji lub dysydencji. „Gdy pojawia się znak, czyli od zawsze, nie ma żadnej szansy na to, by napotkać gdzieś czystą »rzeczywistość«, »jednorodność«, »poszczególność«” (Derrida, 2011, s. 135). „Nieskończony proces uzupełniania zawsze już naruszył [entamé] obecność, zawsze już wpisał w nią przestrzeń powtórzenia i rozdwojenia” (Derrida, 2011, s. 217, przekład zmodyfikowany). Czas tradycji, wbrew jej własnym oczekiwaniom lub bezwiednym założeniom, nie napotyka kresu w żadnych momentach ostatecznych prawd. Historia – jako ciąg zdarzeń, w których uczestniczą rozumne podmioty ludzkie, jako opowieści o nich, jako faktograficzna lub strukturalistyczna wiedza o nich – otwiera się na własną historyczność. Zwraca się wtedy ku samej możliwości linearno-teologicznego, archeo-teleologicznego pojmowania dziejów, które hołduje ideałowi obecności i ugruntowuje powszechną wizję czasu.

To nieustannie zapytujące o skończoność, o granice myślenia otwarcie nie zaczęło się u Derridy. On tylko rejestrował odwieczną pracę dekonstrukcji

² Książka *O gramatologii* (Derrida, 2011) została wydana w 1967 roku równoległe z dwiema innymi, *Pismem i różnicą* oraz *Głosem i fenomenem*. Był to potrójny właściwy debiut kariery Derridy. O problemie historii jako fundamentalnym dla tego dzieła por. Dunstall, 2015.

³ „Nie ma sensu obywać się bez pojęć metafizycznych, aby atakować metafizykę. Nie mamy języka – składni i słownika – który nie dotyczyłby tej historii; nie potrafimy wymówić ani jednego destrukcyjnego zdania, które już nie wśliznęło się w formę, logikę i dające się wywnioskować postulaty tego właśnie, co próbuje kwestionować” (Derrida, 1986, s. 254).

⁴ Już we wspomnianych wykładach o Heideggerze Derrida zauważał, że historia przez swój źródłosłów, *istorein*, wiąże się nierozzerwalnie z tradycyjną *episteme*, czyli z metafizycznym brzemieniem, które do dziś ciąży na ludzkim myśleniu (Derrida, 2013, s. 155).

jako warunku historii. „Nic z tego, co usiłuję robić, nie byłoby możliwe bez otwarcia pytań Heideggerowskich” (Derrida, Ronse, 1997, s. 13). To u Heideggera szczególnie wyraźnie pojawiło się, czy raczej zapowiedziało, domknięcie metafizyki. Jednak i przed pojęciem różnicy ontologicznej mieliśmy do czynienia z wieloma podobnymi zapowiedziami. Derrida wskazuje przecież na Nietzschego i Freuda, dostrzega i uwytatnia rozspojenia u Husserla, Hegla, Rousseau i wielu innych⁵. Sięga aż do starożytności i Platońskiego pojęcia *pharmakon*. Zapowiedzi epoki *différance*, czyli przekroczenia epoki metafizycznej *epoché*, w której żyjemy, Derrida (2004a) doszukuje się również u kanonicznego autora, zwanego w podręcznikach ojcem filozofii nowożytnej albo też nowoczesnej – u Kartezjusza.

Ponad różnicami następujących po sobie okresów, które niewątpliwie przynoszą wyraźne zmiany w naukach i technologii, zmiany społeczne, polityczno-instytucjonalne czy nawet mentalnościowe, rozciąga się metafizyczna struktura powtórzenia z różnicą, czyli uzupełniania tekstu, w którym zapisują się dzieje człowieka. Czy jednak Kartezjusz nie był swego rodzaju punktem zwrotnym, istotnym zerwaniem z epoką wcześniejszą, właściwym początkiem nowej, wszechobejmującej metafizyki, nowej mentalności w dużo głębszym sensie? W tej kontrowersji ujawnia się – szczególnie dla nas interesująca – różnica między rozumieniem historyczności Derridy i Foucaulta. Podziw dla tego ostatniego, uznanie dla jego przedsięwzięcia Derrida wyraża wprost w eseju *Cogito i historia szaleństwa*. Niemniej krytyka, jakiej poddaje on *Historię szaleństwa w dobie klasycyzmu*, jest dogłębna i silna, mimo że opiera się na drobnym – mogłoby się zdawać – elemencie. W tekście tym, w pierw wydrukowanym i opublikowanym w „Revue de métaphysique et de morale” w 1963 roku, potem zaś wydrukowanym z nielicznymi modyfikacjami w zbiorze *Pismo i różnica* z 1967 roku, ujawnia się głębokie skupienie Derridy na problemie historyczności myślenia.

Nacisk położony na ten problem nie powinien zaskakiwać, skoro w powojennych środowiskach intelektualnych na Zachodzie szczególną popularnością cieszył się wspomniany już strukturalizm. Derrida nie godził się ze strukturalistyczną totalizacją, a zatem mimo wszystko redukcją dziejów

⁵ Gaston (2019) omawia przede wszystkim Derridiańskie krytyki Hegla, Husserla i Heideggera, a także związki z Ricoeuem, innym odniesieniom w kontekście problemu historii – w tym Foucaultowi – poświęcając znacznie mniej miejsca.

przez wielu zwolenników tej metody⁶. Tymczasem w *Historii szaleństwa* Foucault dokonuje właśnie takiej generalizacji, gdy sprowadza wszelkie przejawy myśli do omawianej przezeń struktury wykluczenia. To ostatnie polega zdaniem Foucaulta na oddzieleniu rozumności od jej innego, sankcjonowanym przez relacje wiedzy i władzy oraz swoiste działania dyskursywne, technologiczne i instytucjonalne, szczególnie wyraźne w czasach nowożytnych. Szaleństwo zostało wówczas wypchnięte poza ramy życia społecznego, dzięki czemu rozum ugruntował swoje panowanie, a tym samym ugruntował dzieje postępu racjonalności. Foucault chciał pokazać ten stan rzeczy i zdecydował się opisać strukturalno-dyskursywne zdarzenie wykluczenia szaleństwa. Jednakże ani ta chęć, ani ta decyzja – co dostrzegamy dzięki komentarzowi Derridy – nie mierzyły się wprost z wywołaną w ten sposób aporią: jak w ogóle możliwa jest tego rodzaju historia szaleństwa?

Pisząc o losach szaleństwa, udzielamy mu głosu, użyczamy naszego języka. W tym właśnie momencie szaleństwo zostaje podporządkowane logosowi. Samo z siebie szaleństwo milczy, nie przez nabytą niemotę, lecz z właściwej mu bezrozumności; należałoby więc napisać historię tej swoistej ciszy. Ciszy zdominowanej przez dyskursy, przez dyskursywność jako aktualizację rozumu, a zarazem dialektycznie utrzymującej język w mocy. Niemożliwość takiego przedsięwzięcia jest ewidentna. Mimo to Foucault rozwija projekt „archeologii ciszy”, co można by uznać za próbę dotarcia przez *logos* do *arché* milczącego szaleństwa. Nie porzuca tradycji racjonalności, w którą jest uwikłany, lecz stara się wypracować „język bez odniesienia i bez oparcia” (Derrida, 2004a, s. 68, przekład zmodyfikowany), by przełamać tę dialektyczną zależność. Czy aby na pewno przełamać? Czy Foucault nie próbuje jednak osiągnąć swego rodzaju heglowskiej syntezy? Czy ujawnienie struktury, aby naruszyć pozorną oczywistość obowiązującego stosunku władzy, nie byłoby spełnieniem i powrotem do „wspólnego źródła” (*racine commune*)? Jak przypomina Derrida, autor *Historii szaleństwa* rozpoczyna tę książkę od przedstawienia względnej swobody ludzi obłąkanych w średniowieczu, dalej zaś szczegółowo opisuje moment nastania „protekcjonizmu pewnego rozumu” (Derrida, 2004a, s. 69).

⁶ Redukcja czasowości i historyczności do inwariantnych struktur była dla Derridy właściwą cechą metafizyki obecności, a fenomenologia, co ciekawe, mogła uchodzić za rodzaj strukturalizmu: „Intencjonalność transcendentálna opisana jest w *Ideen I* jako jakaś struktura pierwotna, archi-struktura (*Ur-struktur*)” (Derrida, 2004b, s. 281).

Czy zatem nie zakłada pierwotnego wymiaru, do którego należałoby wrócić, czegoś na wzór stanu natury? „Decyzja” o przejściu przez racjonalność władzy i wykluczeniu szaleństwa miała zapaść w konkretnym momencie. Wydarzenie to, jak cięcie, radykalnie zmieniło dotychczasowy układ między rozumem i jego innym, a nawet wytworzyło nową, epokową mentalność pośredniowiecznych Europejczyków.

Na bardziej szczegółowym poziomie wątpliwości Derridy wobec projektu *Historii szaleństwa* są trojakiemu rodzaju. Po pierwsze dotyczą założeń historiograficznych, spraw „banalnych”: periodyzacji czy arbitralnego doboru źródeł. Po drugie zaś, co ważniejsze, Derridę niepokoi brak konsekwencji w wizji panowania logosu: czy zaczęło się ono wraz z „wielkim zamknięciem” we wczesnej nowożytności, czy raczej już w starożytności wraz z Sokratejską dialektyką? Foucault sam stwierdził bowiem, że dawne greckie *logos* nie znało przeciwieństwa, które pojawiło się dopiero u Sokratesa (Derrida, 2004a, s. 71). Co więcej, podział ten stanowił dla Foucaulta początek historii, jej warunek możliwości. Przemocowe wykluczenie inności przez rozum, a więc napięcie w konkretnej różnicy, było dla Foucaulta samą historycznością. Z takim poglądem Derrida nie mógł się zgodzić. Wykluczenie przez rozum jego innego u progu epoki klasycyzmu było według Foucaulta jednorazowym zdarzeniem, ale zarazem intelektualno-instytucjonalny gest zamknięcia szaleńców stanowił dlań przejaw struktury dużo ogólniejszej – totalnej w swych kolejnych odsłonach. Była to pozahistoryczna, bo tworząca dopiero dziejowość struktura wykluczenia, system pierwotnego logosu, który odrzuca swych innych – nie zaś struktura zawsze już czasowa i czasowo różnicująca, która sama ciągle się przekształca i wytwarza różnice. Derrida ukazuje Foucaultowską próbę pochwały szaleństwa jako sprowadzenie go do wspólnej płaszczyzny z rozumnością, a skoro, pod mianem „archeologii”, dokonuje się ona na warunkach logosu, jest paradoksalnie „pochwałą rozumu”. Wbrew wysiłkom zerwania z dominującym porządkiem dzieło Foucaulta wpisuje się – przez samą decyzję pisania pewnej historii, pewnej opowieści o wybranym okresie, mimo deklarowanego braku odniesienia – w dzieje heglowskiego pragnienia samowiedzy ducha absolutnego. Heglowskiego, ale także kartezyjańskiego.

Interpretacja krótkiego ustępu z Kartezyjańskich *Medytacji* jest trzecim – i zarazem głównym – punktem, w którym Derrida dostrzega słabość przedsięwzięcia Foucaulta. Autor *Historii szaleństwa* krytykuje Kartezyjańskie pominięcie zjawiska szaleństwa na rzecz kwestii snu, której rozważenie prowadzi

do wątpienia, a ostatecznie – do czystej rozumności. Szaleństwo nie zasłużywało na refleksję; wykluczone poza obręb *cogito*, nie groziło wątpieniem, którego nie było nawet w stanie wzbudzić (por. Foucault, 1987, s. 136 i nn.). Derrida interpretuje Kartezjański gest zupełnie inaczej. Dostrzega w nim wybieg retoryczny: dla bardziej skutecznej perswazji Kartezjusz odcina się od szaleńców. Wskazuje w zamian na sen, potem zaś wprowadza hipotezę – określoną przez Derridę mianem hiperboli – która idzie jeszcze dalej niż wizje szaleńców, mianowicie hipotezę złośliwego demona. Wyolbrzymienie i przeniesienie myśli w inny wymiar, do sfery jej własnej inności, czyli właśnie do myśli (nie do głosu!) jej własnej nienormalności czy nienormalności – tego dokonuje Kartezjusz. I ten hiperboliczny ruch poza siebie, który okazuje się ruchem płynącym z siebie, samopobudzeniem, zwróceniem ku sobie, by sięgnąć gdzieś indziej w poszukiwaniu nowych pozycji, stanowi możliwość filozofii. Historia myśli jest według Derridy zawsze już historią szaleństwa jako nie tyle serii jednoznacznych, prostych zdarzeń negacji w określonej strukturze, ile różnicowania ogólnej struktury *différance*.

Chodziłoby zatem o pomyślenie historyczności nie jako ciągu epokowych aktów przemocy, lecz czasowego napięcia, które bezustannie produkuje momenty przesilen i wykroczeń. Chodziłoby o powtarzanie struktury wykluczenia, ale nie w „linearnym porządku” od jakiegoś punktu zero, tylko w ramach „dialogu pomiędzy hiperbolą a skończoną strukturą” (Derrida, 2004a, s. 105–106). Historia myślenia – jako dzieje rozumu i szaleństwa zarazem – byłaby więc zapisem ciągłej ucieczki od totalności zastanego świata przez nową myśl, która wygląda poza tę faktyczność. Kartezjusz wątpiący nie sankcjonował nowożytniej mentalności i rzeczywistości społeczno-kulturowej, lecz dołączał, pod swym nazwiskiem, do listy koniecznych zdarzeń myślenia, które nachodząc zastane struktury, nadają dziejom bieg⁷. Derrida upatruje historycznej roli myślenia w krytyce dziedzictwa, szalonym ruchu hiperboli, wydatkowania swoich mocy ponad stan, mimo kryzysu, być może nawet na rzecz kryzysu, dokładając się do autodekonstrukcji znanego świata. „Właściwa filozofii historyczność ma swoje miejsce i konstytuuje się

⁷ Nie ma przy tym wątpliwości, że Kartezjusz, wnioskujący z *cogito* o istnieniu podmiotu, Boga i cielesności, tworzący swój filozoficzny system, brał udział w powstawaniu kolejnej wersji struktury wykluczenia o dających się określić cechach szczególnych. Jednakże nie totalnej. Według Derridy moment, w którym Kartezjusz zgłasza akces do niewątpliwie nowej struktury historycznej, następuje po metodycznym wątpieniu (por. Derrida, 2004a, s. 100 i nn.). Derrida (2004a, s. 105) sam podkreśla więc bliskość z Foucaultem.

w owym przejściu, w owym dialogu pomiędzy hiperbolą a skończoną strukturą, pomiędzy wykraczaniem poza całość a zamkniętą całością, w różnicy między historią a historycznością” (Derrida, 2004a, s. 106).

Czytajmy dalej:

Od pierwszego tchnienia słowo, poddane owemu rozłożonemu w czasie rytmowi kryzysu i przebudzenia, otwiera swą przestrzeń słowa tylko poprzez zamknięcie szaleństwa. [...] Tylko dzięki owej opresji wobec szaleństwa panować może pewna myśl-skończona, czyli historia. Nie trzymając się jakiegos określonego momentu historycznego, lecz rozciągając tę prawdę na historyczność w ogóle, można by powiedzieć, że owo panowanie pewnej myśli-skończonej może się ustanowić wyłącznie poprzez zamknięcie i poniżenie, skucie łańcuchem i – mniej lub bardziej zakamuflowane – wyszydzenie szaleńca w nas, szaleńca, który zawsze może być jedynie szaleńcem pewnego logosu jako ojca, jako pana, jako króla.

(Derrida, 2004a, s. 106–107)

3. Poróżnienie

Wskazanie przez Foucaulta nagłego zerwania w relacji rozumu i jego innego, a przez to ustanowienia nowej epoki podmiotu rozumnego, było błędem. Błąd ten, na którym oparła się *Historia szaleństwa*, był jednak nie kłamstwem czy fałszem, lecz błędzeniem, myślą podejmującą wyzwanie, by przekroczyć utarte szlaki. O tyle też sam Foucault był w swoim przedsięwzięciu szalony, wykonał gest kartezyjańskiej hiperboli, samopodważenia rozumu, ale przez to zarazem jego nowego ograniczenia – gest protekcjonizmu logosu dla XX wieku (Derrida, 2004a, s. 95). W tym szaleństwie, spragniony totalności i dokonujący strukturalistycznej hiperboli, usiłował przenieść język do wymiaru jego innego, poza jego własne marginesy, licząc na odnalezienie właściwszego terytorium dla myśli. Jednakże z takim wnioskiem Derridy nie zgodziłby się sam Foucault, który po latach odpowiedział osobnym komentarzem. W *Moim ciebie, tym papierze, tym ogniu* skupił się na wykazaniu słuszności własnej interpretacji Kartezyusza (Foucault, 2000a). Kontrowersja między nimi wydawała się zatem, rzecz intrygująca, w klasycznym sensie hermeneutyczna. Autorzy dowodzili sobie nawzajem, czyje uchwycenie właściwego znaczenia było poprawne.

Dla nas istotniejszy jest ciężki zarzut, jaki Foucault postawił Derridzie:

Winien [błędnej interpretacji słów Kartezjusza – J.D.] jest system. System, którego jest dziś Derrida najbardziej skrajnym przedstawicielem: redukcja praktyk dyskursywnych do tekstualnych śladów; [...] oznaczenie jako źródłowego tego, co wypowiedziane i niewypowiedziane w tekście, ażeby nie przenosić praktyk dyskursywnych w pole transformacji, w którym się urzeczywistniają.

(Foucault, 2000a, s. 161)

Oskarżenie jeszcze się zaostrza:

Nie powiem, że to metafizyka, ta, a nie inna metafizyka lub jej zamknięcie kryje się za tą „tekstualizacją” praktyk dyskursywnych. Pójdę dalej: powiem, że przejawia się tu doskonale mała, historycznie zdeterminowana pedagogika. Pedagogika, która naucza ucznia, że nie ma nic poza tekstem, ale że [...] w słowach jako przekreśleniach, w ich siatce wypowiada się „sens bytu” [*sens de l'être*, a więc raczej „bycia” – J.D.]. Pedagogika ta nadaje głosom nauczycieli tę bezgraniczną suwerenność, która pozwala im bez końca powtarzać tekst.

(Foucault, 2000a, s. 161)

Jak widać, oskarżenie dotyczyło tekstualizmu metafizycznego, bo próbującego sięgnąć źródłowej rzeczywistości, ale ponadto tekstualizmu jako specyficznej formy dominacji. Czy nie była to jednak po pierwsze pomyłka, by w dekonstrukcjonizmie widzieć hermeneutę, a po drugie zwykła niezyczliwość (być może zrodzona z reakcji na zarzut o totalizm), gdy Foucault sprowadził jego esej do przejawu autorytatywnej władzy?⁸

Również w *Archeologii wiedzy* Foucault odnosi się właśnie do takiego, w jego przekonaniu Derridiańskiego, tekstualizmu. Sam odcina się od prób uchwycenia milczącego sensu, który miałby wyzierać z zawartych w dziełach i książkach zdań (Foucault, 2002, s. 28–29). Z drugiej strony gdzie indziej przypuszczalnie nawiązuje do Derridy, trafniej ujmując jego stanowisko: „można wreszcie podjąć próbę oczyszczenia jej [historii redukującej dzieje wypowiedzi do ekspresji podmiotu – J.D.], stawiając problem śladu, co byłby – przed jakimkolwiek wysłowieniem – jedynie załącznikiem zapisu i różnicą czasu. Zawsze jednak włącza się tu wątek historyczno-transcendentalny” (Foucault, 2002, s. 144). Jeśli ta i kilka innych uwag z *Archeologii*

⁸ Na temat wzrastającej frustracji Foucaulta z powodu tekstu Derridy i rozejścia się ich dróg por. Eribon, 2005, s. 165–166.

wiedzy rzeczywiście miały być wymierzone w Derridę, to znów chybiły celu. Dla Foucaulta główne przedmioty badań, czyli dokumenty, były elementami serii przekształceń, a nie zapisami skrywającego się w nich źródła. Nie szukał w nich wyrazów logosu, co zarzucał Derridzie. Trzeba jednak wreszcie zauważyć, że poróżnienie między omawianymi myślicielami wiązało się chyba z odmiennym zastosowaniem słów „tekst” i „dokument”. Autor *O gramatologii* rozumiał tekst nie jako skrywający się *logos*, ale też nie jako właśnie „dokument”, dający nie wprost świadectwo swego ontologicznego fundamentu, lecz jako proces różnicowania, którego jednym z aspektów są bez wątpienia ludzkie praktyki dyskursywne. Tekst nie ma zewnątrz, bo jest środowiskiem kształtowania się tego, co swoje, i tego, co obce – przez powtarzanie zastanych i odciskanie nowych śladów⁹. Dokumenty jako poszczególne zapisy są efektami rzeczywistości plastycznych sił i form, której Derrida nadał miano *différance*. Oczywiście *différance* ma charakter quasi-transcendentalny i jest quasi-źródłem historii. Ale nie jest, na co ma tu wskazywać przedrostek „quasi”, ani stałym i konkretnym warunkiem możliwości, ani punktem początkowym w rozumieniu metafizyki obecności. Przypomnijmy, że „nie istnieje źródłowy ślad” (Derrida, 2011, s. 96), Derrida nie zakłada pierwotnego i zapomnianego głosu bycia, który skrywałby się w archiwach. Jego pojęcia tekstu, śladu czy *différance* także są próbą niemożliwego języka bez odniesienia; co najmniej tak szaloną jak historia szaleństwa, gdy Derrida stawia pytanie – bez rozwiązań, bez sugestii, bez oczekiwań – o epokę *différance*.

Przedmiotem badań Foucaulta „nie są oczywiście stany końcowe dyskursu, ale systemy, które umożliwiają ostateczne formy. Chodzi tu więc o regularności przedostateczne, w stosunku do których stan końcowy, nie będąc bynajmniej miejscem powstawania systemu, funkcjonuje raczej jako jeden z jego wariantów” (Foucault, 2002, s. 90). Czy Derrida nie działa podobnie? Analogicznie do Foucaulta odwraca się od badania książek czy dzieł, zwracając się ku pismu lub tekstowi, widząc w nich wcale nie ślad bytu, lecz strukturę rzeczywistości, zwłaszcza rzeczywistości historycznej, doświadczanej w różnych wymiarach. Nie chodzi o pierwotne miejsce narodzin myśli, lecz właśnie o strukturalne nie-miejsce, atopiczną dziejowość wytwarzania różnic, od tych najbardziej abstrakcyjnych,

⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć o różnicy między księgą a tekstem, jaką wprowadza Derrida (2011, s. 127–129).

metafizycznych, po te najzwyczajsze i powszednie. Co do różnic między dwoma autorami, poza oczywistą odmiennością stylu i warsztatu, można by powiedzieć, że u Derridy więcej jest freudowskiego skupienia na jednostce niż nietzscheańskiej genealogii wspólnot, być może w odwrotnych proporcjach niż u Foucaulta. Ten ostatni, przeglądając z mozołem archiwa, pragnął opisać konkretne struktury historyczne, nowatorsko dostrzegając w seriach dokumentów transformacje, pęknięcia, przesunięcia dyskursów i metod działania w stosunkach władzy. Ten pierwszy natomiast skupiał się na wskazaniu pomniejszych niespójności, luzów w pozornie trwałych zespoleniach, wewnętrznego rozchwiania różnych koncepcji – a w ten sposób ujawniał możliwości ich otwarcia, które zawsze już nawiedzają każdy dokument z osobna, jak i tekst w ogóle. Dla Derridy istotniejsze były momenty, w których struktura pęka przez własne naprężenie i wykracza poza siebie, ku swemu innemu – niemożliwej przyszłości – nawet jeśli tylko po to, by zaraz wrócić i powtórzyć jedyny znany gest przemocy metafizyki. Przyglądał się nie tyle dominującym formacjom, ile osobliwym przypadkom, w których ujawniają się transgresje; nie systemom rządzącym zbiorami dokumentów, lecz wewnętrznej organizacji prac wybranego autora; wydobywał nie geograficznie i epokowo określone regularności, lecz jednostkowe momenty zachwiania stabilnością panujących relacji. Momenty, w których widoczna staje się historia – jak to określał – logocentryzmu, historia jako logocentryzm, jako pełny luk system uzupełniania czy wykluczania, zawsze już wytwarzającego (i wytwarzanego przez) stosunki władzy i zdecydowane gesty przemocy wobec innych.

W rozważaniach Derridy z pewnością brakowało tego, na co autor *Historii szaleństwa* otworzył badania humanistyczne: rzetelnej analizy kontekstu dyskursywnego, społecznego i instytucjonalnego, który nie tyle towarzyszył indywidualnym twórcom dzieł, ile ich jako takich – racjonalnie upodmiotowionych – wytwarzał. Kontekst ten, czyli obowiązujące w jakiejś epoce praktyki, stanowi jednak część tekstu w szerokim sensie, który wyżej wskazaliśmy. A zarazem tekstu jako pewnej praktyki pisarskiej, która generuje efekty inskrypcji takie jak książki czy – jak powiedziałyby sam Foucault – dzieła¹⁰. Derrida rozważa filozoficzną praktykę pisma

¹⁰ „Obłęd jako ostatni moment twórczości – ona go spycha poza własny kraniec; nie ma obłędu tam, gdzie jest dzieło [*oeuvre*]; a jednak obłęd jest z dziełem jednoczesny, ponieważ inauguruje czas jego prawdy” (Foucault, 1987, s. 483).

i możliwość powstawania archiwów. Archiwów, które zawierają liczne zapomniane już nieraz kodeksy, głęboko osadzone w społecznej i indywidualnej codzienności style życia, zakazy i powinności, długie listy moralnych i nieludzkich, bluźnierczych i pobożnych zachowań. Warto przypomnieć, że Derrida w każdym bodaj tekście nawiązywał do systemu różnic między *de iure* i *de facto*, by opisać, jak jurydyczna metafizyka walczy z empiryczną rzeczywistością łamania oczekiwanych czy wymaganych praw. Wydobywał liczne przykłady takiego determinowania różnic między prawem i faktem, uzupełniania natury przez kulturę, *physis* przez *techne*, albo jak w komentarzu do *Historii szaleństwa*: logosu przez jego hiperboliczne przekroczenie. Derridiański logocentryzm oraz Foucaultowska struktura wiedzy i władzy są sobie nad wyraz bliskie¹¹, podobnie jak błędzące próby – odpowiednio – dekonstrukcji i archeo-genealogii.

Zarzut logocentryzmu wobec Foucaulta byłyby niesłuszny, w każdym razie z perspektywy *Archeologii wiedzy*; podobnie oskarżenie Derridy o pedagogikę tekstualizmu nie jest trafne. Być może wskazane wyżej podobieństwa również okażą się chybione. Tak czy inaczej dwaj francuscy autorzy są sobie bliscy przynajmniej w jednym, za to kluczowym aspekcie, mianowicie w krytyce powszechnej historii myślenia. Jako krytycy wykonują bliźniaczo podobną pracę: z nieco odmiennymi nastawieniami do tradycji, podejmując ją w inny sposób – otwierają historię i ukazują historyczność. Zarówno jeden, jak i drugi postrzegają dzieje jako wielowarstwowe, złożone, różnicujące. I próbują, wbrew gramatyce naszego języka oraz związanej z nią powszechnej wizji postępu rozumności, które determinują tak polityki czy ekonomie państw, jak i codzienne praktyki zwykłych ludzi, naruszać *status quo*. *Status quo* nie tyle w historii, ile historii jako takiej, która w heglowskim pragnieniu samowiedzy, pod sztandarem filozofii i nauki, szuka obecności; chce jednej, nadrzędnej formy, samoregulującej, sprawnej, wydajnej

¹¹ Piszę to wbrew intuicjom samego Foucaulta, który w jednym z wykładów z Collège de France z 1983 roku wprost odrzucił pogląd, jakoby niechęć Platona do pisma była znakiem narodzin logocentryzmu (Foucault, 2018, s. 269). Czy ta aluzja trafia w myśl samego Derridy? Wydaje się to wątpliwe, zwłaszcza gdy uwzględnimy jego analizy pojęcia *pharmakon*, związanego tyleż z pismem, ile z logosem (por. Derrida, 1993). Ponadto logocentryzm nie miał przecież wskazywać na epistemologiczne cięcia w dziejach, lecz na specyfikę ludzkiej formy historyczności. Jeśli więc nawet Foucaultowskie odczytania starożytnych są trafniejsze niż te Derridy (skądinąd kolejny spór hermeneutyczny), to niekoniecznie podważa to moc stworzonych przez tego drugiego pojęć.

struktury. Derrida i Foucault próbują otwierać tę historię, a raczej zamkniętą przez historię historyczność na jej własne możliwości – przeszłe, a więc też przyszłe, kiedyś niewykorzystane, ale dzięki powtórzeniu dziś *de facto* umożliwiające zmianę panujących relacji *de iure*, stosunków władzy i wiedzy. I nie jest to prześwit dla *Sein*, lecz nie-miejsce dla czasoprzestrzennej różnicy, którą jesteśmy, dla innego, którym zawsze już, niezależnie od faktycznie wprowadzanej struktury, się stajemy – dla nowych myśli, języków, ciał i działań.

* * *

Jacques Derrida, zwłaszcza w zestawieniu ze współczesnym mu Michélem Foucaultem, okazuje się konsekwentnym filozofem historii, a może lepiej: myślicielem historyczności¹². Taki wniosek jest tylko z pozoru oczywisty, gdyż przeważające ujęcia Derridańskiej twórczości jako swoistej historii filozofii czy kultury nietrafnie skupiają się na wątkach tekstualizmu oraz teorii lub metody krytyki. Wadliwe okazuje się także ogólnikowe, podręcznikowe łączenie Derridy i Foucaulta jako czołowych przedstawicieli *French theory* czy poststrukturalizmu – za dużo w tym zwykle dopowiedzeń, a za mało rzetelnej analizy pism obu autorów. Błąd podstawowy to redukcja Derridy i Foucaulta do rzekomego zwrotu lingwistycznego czy kultu synchronii. Wspólna im idea historyczności nie sprowadza się do dziedzictwa znaków i dyskursów, które miałyby uczestniczyć w powierzchniowej grze różnicowania. Opisywane przez obu filozofów różnicowanie sięga dalej i głębiej, dotyczy tego, co myślimy o sobie i świecie, a przez to kim jesteśmy i czym jest – lub raczej się staje – aktualna rzeczywistość. Dzieje to bezustanne przekształcenia struktur naturalnych, społecznych i podmiotowych. Myślenie zaś próbuje ten bieg uchwytować, paradoksalnie nadając mu dodatkowy pęd. Takie myślenie historii, ukazujące historyczność myślenia, proponował Derrida.

W ten sposób rozumiana praca dekonstrukcji była i pozostaje do dziś nader pilna. Bez niej, o czym dobrze wiemy *nomen omen* z historii, nasze dzieje wpadają bowiem w koleiny rzekomych prawd i wartości absolutnych. Te zaś wiodą prostą drogą do przemocy, tyleż metafizycznej, co realnej. Tak przynajmniej zdawał się sądzić Derrida, któremu warto na koniec, choć w imię kolejnego nowego początku, oddać głos:

¹² Mimo wątpliwości Sean Gaston (2019) obstaje przy mianie filozofa historii.

[...] chodzi o przemieszczenia tekstowe, których bieg, forma i konieczność nie mają nic wspólnego z „ewolucją” „myśli” czy teleologią dyskursu. [...] począwszy od pierwszych opublikowanych tekstów próbowałem usystematyzować dekonstrukcyjną krytykę autorytarności sensu [*autorité du sens*] jako transcendentального *signifié* lub jako *telos*, inaczej mówiąc, krytykę historii określanej ostatecznie jako historia sensu, historii w jej przedstawieniu logocentrycznym, metafizycznym, idealistycznym [...], to, co wydało mi się konieczne i pilne w sytuacji historycznej naszej epoki, to ogólne określenie warunków pojawienia się i granic filozofii, metafizyki, wszystkiego, co ją niesie, i wszystkiego, co ona niesie.
(Derrida, Houdebine, Scarpetta, 1997, s. 48–49)

Bibliografia

- Banasiak, B. (1995). *Filozofia końca filozofii. Dekonstrukcja Jacquesa Derrida*. Warszawa: Wydawnictwo Spacja.
- Baring, E. (2014). Ne me raconte plus d’histoires: Derrida and the problem of the history of philosophy. *History and Theory*, 53, 2, 175–193.
- Chakrabarty, D. (2011). *Prowincjonalizacja Europy. Myśl postkolonialna i różnica historyczna*. Tłum. D. Kołodziejczyk, T. Dobrogoszcz, E. Domańska. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Derrida, J. (1986). Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych. Tłum. M. Adamczyk. *Pamiętnik Literacki*, 77, 2, 251–267.
- Derrida, J. (1993). *Farmakon*. Tłum. K. Matuszewski. W: J. Derrida, *Pismo filozofii* (s. 43–69). Kraków: Inter esse.
- Derrida, J. (2004a). *Cogito i historia szaleństwa*. W: J. Derrida, *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński (s. 57–109). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2004b). „Geneza i struktura” a fenomenologia. W: J. Derrida, *Pismo i różnica*. Tłum. K. Kłosiński (s. 267–292). Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Derrida, J. (2011). *O gramatologii*. Tłum. B. Banasiak. Łódź: Wydawnictwo Oficyna.
- Derrida, J. (2013). *Heidegger: la question d’l’Etre et l’Histoire. Cours de l’ENS-Ulm (1964–1965)*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (2016). *Widma Marksa. Stan długu, praca żaloby i nowa Międzynarodówka*. Tłum. T. Załuski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Derrida, J., Houdebine, J.-L., Scarpetta, G. (1997). *Pozycje*. W: J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. Tłum. A. Dziadek (s. 39–105). Katowice: Wydawnictwo Fa-art.

- Derrida, J., Ronse, H. (1997). *Implikacje. Rozmowa z Henri Ronsem*. W: J. Derrida, *Pozycje. Rozmowy z Henri Ronsem, Julią Kristevą, Jean-Louis Houdebinem i Guy Scarpettą*. Tłum. A. Dziadek (s. 7–17). Katowice: Wydawnictwo Fa-art.
- Domańska, E. (2006). *Historie niekonwencjonalne. Refleksja o przeszłości w nowej humanistyce*. Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- Domańska, E. (2012). *Historia egzystencjalna. Krytyczne studium narratywizmu i humanistyki zaangażowanej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Dunstall, A. (2015). The impossible diagram of history: „History” in Derrida’s Of Grammatology. *Derrida Today*, 8, 2, 193–214.
- Falkowski, T. (2013). *Myśl i zdarzenie. Pojęcie zdarzenia historycznego w historiografii francuskiej XX wieku*. Kraków: Universitas.
- Eribon, D. (2005). *Michel Foucault. Biografia*. Tłum. J. Levin. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Foucault, M. (1987). *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*. Tłum. H. Kęszycka. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (2000a). *Moje ciało, ten papier, ten ogień*. W: M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*. Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński (s. 136–162). Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2000b). *Powrót historii*. W: M. Foucault, *Filozofia. Historia. Polityka. Wybór pism*, przeł. D. Leszczyński, L. Rasiński, Warszawa–Wrocław: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Foucault, M. (2002). *Archeologia wiedzy*. Tłum. A. Siemek. Warszawa: DeAgostini–Altaya.
- Foucault, M. (2018). *Rządź się sobą i innymi*. Tłum. M. Herer. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Gaston, S. (2019). *Jacques Derrida and the Challenge of History*. London–New York: Rowman & Littlefield.
- Goldschmitt, M. (2011). Le mouvement métaphorique de l’histoire sous la peau métaphysique du langage – Notes sur un cours inédit de Jacques Derrida (novembre 1964–mars 1965). *Revue de métaphysique et de morale*, 3, 371–384.
- Geertz, C. (1990). History and Anthropology. *New Literary History*, 21, 2, 321–335.
- Jameson, F. (2011). *Postmodernizm, czyli logika kulturowa późnego kapitalizmu*. Tłum. M. Płaza. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kleinberg, E. (2017). *Haunting History: For a Deconstructive Approach to the Past*. Stanford: Stanford University Press.

- LaCapra, D. (1980). Rethinking Intellectual History and Reading Texts. *History and Theory*, 19, 3, 245–276.
- Lawlor, L. (2021). Jacques Derrida. W: E.N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/derrida/> (20.03.2022).
- Lévi-Strauss, C. (1977). *Strukturalizm a krytyka literacka*. Tłum. J. Skoczyła. W: *Znak, styl, konwencja*, wybór i wstęp M. Głowiński (s. 78–81). Warszawa: Czytelnik.
- Markowski, M.P. (2003). *Efekt inskrypcji. Jacques Derrida i literatura*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Naas, M. (2015). Violence and Historicity: Derrida's Early Readings of Heidegger. *Research in Phenomenology*, 45, 2, 191–213.
- Norris, Ch. (2002). *Deconstruction: Theory and Practice*. London–New York: Routledge.
- Spiegel, G.M. (2010). *Zadanie historyka*. Tłum. P. Stachura. W: E. Domańska (red.), *Teorie wiedzy o przeszłości na tle współczesnej humanistyki* (s. 23–47). Poznań: Wydawnictwo Poznańskie.
- White, H. (2010). *Poetyka pisarstwa historycznego*. Tłum. E. Domańska i in. Kraków: Universitas.

Nota o autorze

Jakub Dadlez – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej w Lublinie. Zajmuje się filozofią współczesną, głównie francuską, oraz myślą wczesnonowożytną, w szczególności Michelem de Montaigne. Publikował w polskich czasopismach naukowych i tomach pokonferencyjnych. Redaktor humanistyki w wydawnictwach naukowych.

Adres do korespondencji: al. Wojska Polskiego 31 m. 16, 01-515 Warszawa.
E-mail: jakub.dadlez@mail.umcs.pl.

Cytowanie

Dadlez, J. (2022). Jacques Derrida jako filozof historii – poróżnienie z Michelem Foucaultem. *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 95–112. DOI: 10.18276/aie.2022.60-05.



MACIEJ URBANEK

ORCID: 0000-0002-5825-3014

Uniwersytet Pedagogiczny im. KEN w Krakowie

e-mail: maciej.urbanek@up.krakow.pl

Fetyszystyczny wymiar samorozwoju (zarys problematyki)

Słowa kluczowe: samorealizacja, dyskurs, fetysz, magia, ja

Keywords: self-realization, discours, fetish, magic, self

Fetishistic dimension of self-realization (outline of the issues)

Abstract

In this text I would like to argue that individualistic culture of today is imbued with a very specific notion of the self. Phenomena like life-style blogs, „cult” of celebrities or (especially) self-realization gurus and literature are all signs of and co-create discourse on essence of a man where self is no longer regarded as an inner essence, substance or existential potency of a man but rather as a tangible, concrete object. Thus „being yourself” ceases to function as a verb and starts to be a noun – name of a form of psycho-somatic wholeness that we can and should incorporate. As a consequence the self is ultimately brought to a number of styles of living with its rules, worldviews and modes of behavior and ultimately is reified. It begins to function as an anthropologically perceived fetish, an object imbued with magico-religious power the “acceptance” of which becomes a source of life success and happiness.

Wprowadzenie: w stronę obiektywizacji „ja”

Współczesna kultura kładzie silny nacisk na jednostkowość i indywidualność. Podwalin takiej *idée fixe* należałoby szukać w powstałym w połowie XX wieku dyskursie autentyczności, widzącym „ja”¹ jako główny przedmiot troski i zabiegów człowieka wokół siebie. Tendencja ta napędzana jest przez dwa do pewnego stopnia przeciwstawne trendy. Z jednej strony zgłasza ona postulat, aby „ja” stało się czymś w pełni zindywidualizowanym i autonomicznym względem otaczającego ją świata. Z drugiej jednak postępująca instrumentalizacja i komercjalizacja życia codziennego – w odpowiedzi na którą zrodził się ów ruch afirmacji indywidualności (zob. Taylor, 1996, s. 11–14) – prowadzi do uznania jednostki za niewystarczająco wykwalifikowaną, aby mogła samodzielnie kształtować własne wnętrze, a właściwa dbałość i troska o „siebie” domagają się oddania go w ręce specjalistów (zob. Lasch, 2015, s. 51–58).

Charakterystycznym rysem współczesności jest przy tym systematyczne poszerzanie się kręgu profesji zgłaszających kompetencje w kwestii wskazywania właściwego sposobu kierowania jednostkowym życiem oraz przekształcanie się dyskursu autentyczności w dyskurs samorealizacji. „Na refleksyjność nowoczesności składają się nie tylko badania akademickie, ale także wszelkie podręczniki, przewodniki, działalność terapeutyczna i poradnictwo” (Giddens, 2007, s. 4). Wyliczenie to można obecnie poszerzyć o np. mówców motywacyjnych, influencerów, blogi lifestyle’owe, coachów, a przede wszystkim literaturę i trenerów samorozwoju². Poszerzenie grona „drogowskazów” sztuki życia dokonuje się przy tym nie tylko poprzez uznanie nowych rodzajów specjalizacji i wiedzy eksperckiej, ale przede wszystkim poprzez multiplikację modelowych stylów życia, co powoduje odwrót od widzenia „ja” w sposób jedynie formalny, a rozpoczyna jego afirmację jako konkretnego (por. Elliott, 2007, s. 17–19; Sendyka, 2015, s. 12–14), jakościowo określonego quasi-obiektu bądź stanu będącego

¹ Ciekawe omówienie wielorakości sensów, jakie współczesna humanistyka nadaje terminowi „ja”, znajdziemy w książce Romy Sendyki (2015) *Od kultury ja do kultury siebie*. Reprezentatywnym przeglądem współczesnych teorii dotyczących „ja” jest książka *The Oxford Handbook of the Self* pod redakcją S. Gallaghery (2013).

² Analiza tych procesów jest przedmiotem wielu opracowań autorstwa czołowych „diagnostów” współczesności jak np. M. Foucault, Z. Bauman, Ch. Taylor, A. Giddens czy A. Melucci.

celem dążenia samorealizacyjnego. Fraza „być sobą” traci czynnościowy charakter czegoś niedokonanego i zaczyna funkcjonować jak rzeczownik – nazwa pewnej postaci psychosomatycznej jedności, którą jednostka może (powinna) urzeczywistnić w toku swojego życia. Teoretyczne i niejednoznaczne „ja” jest sprowadzane do stylu życia³, który staje się następnie przedmiotem pożądania. Mówiąc inaczej, pytanie „czym jest ja?” ustępuje miejsca pytaniu „jak być sobą?”, a następnie pytaniu „jak być takim jak...?”⁴. Paradoksalnie zatem na gruncie indywidualistycznej kultury „bycie sobą” jest w coraz mniejszym stopniu kwestią kreacji, a w coraz większym przedmiotem wyboru spośród szeregu predefiniowanych modeli z właściwymi dla nich regułami, światopoglądami i schematami zachowania (por. np. Bauman, 2007; Giddens, 2007).

Proces konkretyzacji „ja” można jednak widzieć również jako proces fetyszyzacji. Akcentowanie „bycia sobą” w ramach dyskursu samorealizacji prowadzi bowiem do umacniania się przekonania o nadzwyczajnych właściwościach przypisywanych urzeczywistnieniu „prawdziwego Ja”, a realizacja „Siebie” jest przedstawiana jako równoważna osiągnięciu osobistego szczęścia czy zawodowego sukcesu. Jak gdyby przemiana wewnętrzna człowieka pozwalała zapanować nad nieprzewidywalnością i przypadkowością świata⁵. Takie podejście do „Ja” (czy „Siebie”) nadawałoby procesowi samorealizacji wymiar quasi-magiczny, a z jego przedmiotu czyniłoby współczesny odpowiednik fetyszu.

Fetysz

Próba przyłożenia kategorii fetyszu do problemu samorealizacji domaga się jednak, abyśmy najpierw przyjrzeni się ogólnym ramom rozumienia tego pojęcia. Nie ma oczywiście potrzeby, aby streszczać przy tej okazji wszelkie jego zawłości i ewolucję (zob. np. H. Böhme, 2012, s. 414; Pietz, 1985, s. 5 i nn.; Apter, 2018, s. 4 i nn.), tym bardziej że poświęcono

³ Czyli do m.in. zachowania, przeżywania świata, światopoglądu, hierarchii wartości itd.

⁴ Ewolucję tę widać choćby w literaturze samorozwojowej, która proces odkrywania prawdziwego „ja” sprowadza do przejścia drogi przebytej wcześniej przez „guru” (por. np. Tolle, 2006, s. 16–18).

⁵ Świadczyłaby o tym np. popularność haseł: „Chcieć to móc!”, „Możesz być kim chcesz” czy reklamowe „Just do it!”.

im wiele miejsca w literaturze przedmiotu (zob. np. H. Böhme, 2012; Skrzypek, 1992, s. VI–IX). Istotne jest jednak, aby zwrócić uwagę na dwie najbardziej podstawowe, a tym samym najbardziej znaczące kwestie.

Otóż słowo *fetisso* wywodzi się z portugalskiego *feitiço*, którego w późnym średniowieczu używano na oznaczenie „praktyki magicznej”, „praktykowania czarów”. Charles de Brosses – twórca terminu „fetyszyzm” (zob. de Brosses, 1756) zauważa; „[...] termin ten został ukuty przez naszych kupców handlujących z Senegalem na podstawie portugalskiego wyrazu *fetisso*, to znaczy *rzecz cudowna, zaczarowana, boska* albo *będąca wyrocznią*” (de Brosses, 1992, s. 8). O ile jednak termin „fetysz” pochodzi od *feitiço*, o tyle samo *feitiço* wywodzi się od łacińskiego przymiotnika *facticius*, odnoszącego się do wszelkich rzeczy wytworzonych za sprawą działań ludzkich i jako takich przeciwstawionych rzeczom powstałym wskutek działania natury czy Boga. William Pietz pisze np.:

W Historii naturalnej Pliniusza *facticius* oznacza „wytworzony”. Słowo to odnosi się do towarów wykonanych przez człowieka, w przeciwieństwie do dóbr powstałych w wyniku czysto naturalnych procesów (tj. takich dóbr, które są zbierane i sprzedawane bez konieczności bycia kształtowanymi, bądź w inny sposób zmienianymi przez człowieka).
(Pietz, 1987, s. 24; 1988, s. 107–108)

Większość badaczy przypisuje takiej etymologii słowa „fetysz” wagę zasadniczą. Zauważają oni bowiem, że właśnie od zakresu rozumienia tego terminu zależy jest sam sposób identyfikacji przedmiotów jako fetyszy, a tym samym kwestia swoistości oraz autonomii samego zjawiska (np. jego odróżnienie od idolatrii).

Na co jednak wskazuje ta etymologia? Otóż przede wszystkim pozwala sformułować fundamentalną i obowiązującą niezależnie od dodatkowych odcieni znaczeniowych definicję fetyszu jako przedmiotu obdarzonego mocą sprawczą. „Fetysze to rzeczy mające nierzadko jakąś figuratywną formę. Fetysz składa się z dwóch elementów: (1) duchowej siły, tzn. mocy sprawczej [...], oraz (2) materialnego obiektu zawierającego tę siłę” (H. Böhme, 2012, s. 170; por. de Brosses, 1992, s. 8). To z kolei oznacza, że fetysz jest zawsze do pewnego stopnia zależny od człowieka. Nie należy przy tym rozumieć, że fetyszem może się stać wyłącznie wytwór rąk ludzkich. Już u wspomnianego wcześniej de Brosses’a znajdujemy bowiem coś na kształt katalogu fetyszy, gdzie wymienia on jako przedmioty kultu fetyszystycznego przede

wszystkim przedmioty naturalne (zob. de Brosses, 1992, s. 8). „Sztuczność” czy „bycie wytworzonym” – średniowieczne *facticus* należy odróżnić od stwarzania (Pietz, 1987, s. 24) – oznaczałaby w tym kontekście raczej związaną z aktywnością człowieka niż rozumiane literalnie bycie wytworem pracy. O ile to nie od jednostki zależy bowiem najczęściej faktyczne istnienie bądź nieistnienie samej rzeczy, o tyle właśnie wskutek ulokowania/dostrzeżenia w niej określonej mocy sprawczej rzecz ta może się niejako przeobrazić i zyskać naturę nadzmysłową. Rys ten uwidacznia się w tzw. oświeceniowej teorii pierwszego spotkania, będącej jedną z pierwszych prób odpowiedzi na pytanie o sposób, w jaki mieszkańcy wybrzeża Afryki⁶ dokonują wyboru fetyszu. Zacytujmy fragment książki Willema Bosmana z 1704 roku:

[...] liczba ich Bogów była nieskończona i niepoliczalna: ponieważ (mówił on) każdy z nas będąc zdecydowanym przedsięwziąć coś istotnego szuka przede wszystkim Boga, który by sprzyjał naszemu przedsięwzięciu; i wychodząc za drzwi z takim zamysłem bierze on sobie za swego Boga pierwsze zwierzę, na które natkną się jego oczy – czy będzie to pies, kot, czy najbardziej podłe zwierzę na świecie; czy czasami zamiast tego jakikolwiek nieożywiony przedmiot, który wejdzie w drogę, czy to kamień, kawałek drewna czy cokolwiek innego tego rodzaju.
(Bosman, 1907, s. 367–368)

U de Brosses’a czytamy z kolei: „Owe boskie fetysze, to nic innego, jak pierwszy materialny przedmiot, który zechce spodobać się jakiemuś ludowi albo pojedynczej osobie i zostaje przez nią wybrany, a następnie uroczyście poświęcony przez kapłanów” (de Brosses, 1992, s. 8).

Jak zatem widzimy, materialny korelat fetyszu istnieje jako znany z codziennego życia przedmiot bądź w formie powszechnie dostępnych elementów składowych. Sama moc jest mu przypisywana wskutek wpisania w określony kontekst sytuacyjny oraz związaną z wyobrażeniem i potrzebą człowieka. „Rzecz zmienia się w fetysz wtedy, gdy siła, z którą chce się wejść w relację, kryje się w tejże rzeczy, a ona staje się dzięki temu »poręczna«” (H. Böhme, 2012, s. 171). Z chwilą gdy moc ta się w nim znajdzie, sama cielesna postać fetyszu zyskuje rys „boskości”, jako taka staje się emanacją owej mistycznej siły i zostaje uznana za *sacrum* (por. Pietz, 1987, s. 26)⁷.

⁶ Współcześnie okolice Nigerii, Beninu, Ghany, aż po Gwineę.

⁷ Odróżniałoby to zresztą fetysyzm od np. totemizmu, gdzie rzecz czczona jest raczej jako emblemat (zob. Durkheim, 2010, s. 150; por. Evans-Pritchard, 2007, s. 169).

Dlatego też z perspektywy lokującego swoje nadzieje w fetyszu „pierwsze spotkanie” nie jest ostatecznie czymś dowolnym. I nawet jeżeli za oświeceniowymi badaczami chcielibyśmy akcentować jego przypadkowość, to koniecznie należy dodać, że przypadek ten jest jednocześnie znaczący, tj. ma w sobie coś z konieczności i nieuchronności zdarzenia nadnaturalnego (por. H. Böhme, 2012, s. 176).

Co jednak szczególnie zasługuje na uwagę w kontekście dalszych rozważań, to że stosunek do fetyszu nacechowany jest swoistą ambiwalencją. Z jednej strony jest on przedmiotem czci jako wcielenie mocy sprawczej, która może człowiekowi pomagać bądź szkodzić, z drugiej jednak jego wybór ma służyć określonym celom praktycznym, a co za tym idzie – wierność fetyszowi i jego świętość nie są bezwarunkowe. Znane są przypadki porzucania czy wręcz karania fetyszu za brak skuteczności: „Chińczycy [...] grzmocą, ile się da swoje idole, jeśli te zbyt długo nie chcą wysłuchać ich próśb; u Rzymian August straciwszy dwakroć flotę na skutek burzy, ukarał Neptuna zakazując noszenia jego wizerunku w czasie procesji obok wizerunków innych bóstw” (de Brosses, 1992, s. 40). Edward Evans-Pritchard podkreślał będzie z kolei, że część ludów nilotyckich handluje fetyszami (2007, s. 166). Jak zatem widzimy, moc fetyszu wiąże i zniewala jednostkę ponieważ o tyle tylko, o ile godzi się ona i akceptuje to zniewolenie, a jego trwanie wymaga aktywnego zaangażowania ze strony jednostki.

I tutaj dochodzimy do drugiego istotnego aspektu podanej wcześniej definicji fetyszu. Otóż przedmiot staje się nim dopiero jako uosobienie i nośnik mocy o ponadludzkiej proveniencji.

Niektóre fetysze mogą nią dysponować „same z siebie”; zazwyczaj jednak wytworzenie fetyszu wiąże się z uroczystą konsekracją, dzięki której specjali eksperci wprowadzają „moc”, „siłę” lub „ducha” w rzecz, tak iż zyskuje ona zdolność sprawczą (którą trzeba rytualnie odnawiać). [...] Precyzyjnie rzecz ujmując, w fetyszyzmie wszystkie obiekty to semiofory. Dlatego zawsze też są nośnikami tajemnicy, „obecna w nich siła” pozostaje nienazwana – ale można „ją uaktywnić i nią manipulować przez dary i ofiary”.

(H. Böhme, 2012, s. 170–171)

Moc fetyszu, podobnie jak jego cielesna postać, naznaczona jest zatem dwoistością. Z jednej strony stanowi emanację siły już obecnej w przyrodzie, którą jednostka może się starać zaprząć do własnych celów. Z drugiej jednak

wykorzystanie tej siły domaga się jej powiązania z określonym przedmiotem poprzez rytuał czy zaklęcia. Działając sama z siebie, jest niepodległą człowiekowi, jeżeli ma zacząć mu służyć, to trzeba ją niejako do tej służby zaprząć. Można zatem powiedzieć, że siła zewnętrzna wobec człowieka właśnie w fetyszu zyskuje swoje praktyczne znaczenie. Tam natomiast znaleźć się może jedynie za sprawą przewodnika, który ją ukierunkuje i zmagazynuje w rzeczy. Jeżeli zatem fetysze „rozszerzają pole działania” (H. Böhme, 2012, s. 173), to funkcję tę spełniają wyłącznie ze względu na człowieka. O ile sama moc fetyszu nie pochodzi bowiem od niego, o tyle przenika w przedmiot i daje się kontrolować właśnie wskutek ludzkich działań i w nierozzerwalnym związku z nimi. Tak jak człowiek pośredniczy między przedmiotem a mocą, tak jednocześnie przedmiot pośredniczy między mocą a człowiekiem.

Powyższe rozważania pozwalają sformułować dwa wnioski odnośnie do natury fetyszu: po pierwsze, jest on odpowiedzią na doświadczanie przez człowieka ograniczonej sprawczości, a celem jego powstania nie jest kult jako taki, a raczej poszerzenie zakresu wpływu na rzeczywistość – stąd też jest on pokrewny raczej działaniom magicznym niż religijnym (por. H. Böhme, 2012, s. 173–174). Po drugie, człowiek i fetysz współkonstytuują się nawzajem: tak jak moc przypisywana fetyszowi nie istnieje bowiem w oderwaniu od projekcji woli i intencji jednostki, tak sam fetysz konstytuuje i ukierunkowuje tę wolę. Zauważmy przy tym, że – tak ujmowany – fetyszyzm jest formą manifestacji życia wewnętrznego jednostek, która w ramach struktur gospodarczych koncentrujących się na przedmiotach produkcji i konsumpcji ma szczególne warunki, aby stać się formą uprzywilejowaną.

Ja a fetysz

a) Struktura

Już powyższe ogólne uwagi pozwalają zauważyć pewne istotne strukturalne podobieństwa między sposobami odnoszenia się „wierzących” do przedmiotów fetyszystycznego kultu a sposobami odnoszenia się jednostek do modeli Ja i stylów życia będących przedmiotem dyskursu samorealizacji.

Po pierwsze, zbieżność nasuwałaby się tutaj ze względu na dialektyczny charakter relacji występującej między jednostką a stylem życia. Z jednej strony dopiero ucieleśniając dany obraz Ja człowiek daje mu siłę faktycznego oddziaływania, a swoim wyborem legitymizuje go i uzasadnia. Bez tej aktywności pozostawałby on zaledwie pustą abstrakcją – o ile w ogóle dałby się uchwycić. Z drugiej jednak wybrany styl życia jest istotnym źródłem norm, „nawyków i orientacji” (por. Giddens, 2007, s. 114–115), a co za tym idzie potraktowany poważnie (podobnie jak fetysz) uwalnia i wiąże jednocześnie.

Po drugie, tak jak wyborowi fetyszu, tak i utożsamieniu z określonym ideałem Ja towarzyszy poczucie osiągnięcia swoistej autentyczności istnienia. W obu przypadkach wybieramy bowiem określoną narrację, przy użyciu której porządkujemy i opowiadamy sobie własne życie. Ta natomiast nie jest jedynie prostym wysłowieniem jakiejś obiektywnej charakterystyki nas samych, ale ma moc performatywną – tj. stwarza i sankcjonuje to, czym jesteśmy oraz nakłada na nas wymagania, które jawią się nie tylko jako konieczne, ale jako wynikające z samej naszej natury. W przypadku ideału osobowego są one realizacją wymagań wpisanych w sam ten ideał (warunków jego autentyczności); w przypadku fetyszu, podążaniem za jego wskazaniami, wypełnianiem warunków jego wierności oraz zadośćuczynieniem za jego skuteczność. Poczucie autentyczności nie jest zatem związane z treścią konkretnej aktywności, ale wpisuje się w sam akt wybierania i wierności temu, co wybrane (performatywna moc autonarracji). Zauważmy przy tym, że tak rozumiana narracja nigdy nie jest całkowicie spójna, a tym samym, statyczna. Opiera się na swoistej dialektyce tego, co konwencjonalne i naturalne (zob. Gehlen, 2001, s. 118; 124–133; Plessner, 1988), co pozwala z kolei wyjaśnić, dlaczego jednostka po czasie jest w stanie uznać sztuczność działań, które uprzednio uznawała za własne, czy porzucić fetysz, który wcześniej sama wybrała.

Po trzecie wreszcie, oba zjawiska wpisują życie jednostki w rzeczywistość o charakterze absolutnym. Jak gdyby stała za nim transcendentna siła legitymizująca subiektywne motywy i nadająca im charakter urzeczywistniania *sacrum*. Przykładowo, Eckhart Tolle w książce *Potęga terażniejszości*⁸ podkreśla: „Pozostając w tym stanie [skupieniu na terażniejszości – M.U.], jesteś połączony z czymś niezmiernym i niezniszczalnym,

⁸ Jeden z największych bestsellerów literatury samorozwojowej – według informacji z oficjalnej strony autora przetłumaczony został na 52 języki.

z czymś, co – choć zakrawa to na paradoks – w istocie jest tobą, a zarazem jest od ciebie znacznie większe” (Tolle, 2006, s. 26). Stąd zarówno do zachowań fetyszystycznych, jak i sposobów stylizacji życia stosuje się to, co Émile Durkheim pisze o doświadczeniu transcendencji: „Jeżeli nawet podtrzymująca wyznawcę siła moralna nie płynie z wielbionego przezeń idola czy czczonego emblematu, to przecież i tak znajduje się ona poza człowiekiem, który to czuje. Obiektywizacja symbolu wyraża właśnie tę zewnętrżność” (Durkheim, 2010, s. 200–201). W tym też sensie przyjęcie określonego ideału osobowego funkcjonuje na pewnej płaszczyźnie analogicznie do przyjęcia klanowego emblematu. Różni je oczywiście to, że siła wskazywana przez Durkheima jest siłą społeczną, a siła stylu życia – jakkolwiek również ma ona źródła ponadindywidualne – uznawana jest na mocy znacznie bardziej osobistych doświadczeń. Uznanie modelu Ja opiera się przede wszystkim na akcji jednostkowej woli, jako takie pozostawia większą swobodę działania (aż po możliwość porzucenia czy zmiany na inny) i nie jest tak zrytualizowane jak choćby zaliczenie w poczet klanu, plemienia czy grupy wiekowej. Jakkolwiek wybór określonego stylu życia może wiązać się bowiem z przynależnością do grupy i być obwarowany wieloma warunkami przejścia, tak zaangażowanie osobowo-egzystencjalne i przynależność grupowa nie są bezpośrednio skorelowane.

Ograniczenie analizy wyłącznie do trzech wskazanych motywów mogłoby jednak rodzić pytania o to, czy do opisu przedstawionych zależności nie wystarczy po prostu wskazanie, że mechanizm samookreślenia jednostki w ramach funkcjonujących w świadomości społecznej ideałów osobowych (będących przedmiotem dyskursu samorealizacji) zbliżony jest do mechanizmów quasi-religijnych. W takim wypadku zestawienie modeli Ja i fetyszy stanowiłoby jedynie metaforę, ewentualnie mniej lub bardziej trafną analogię. Tymczasem postulowana w ramach tej pracy odpowiedniość omawianych zjawisk nie ma być zabiegiem jedynie retorycznym, ale pokazywać, że dyskurs samorozwojowy jest faktycznie pewną formą fetyszyzmu. Pełna argumentacja na rzecz tej tezy domagałaby się osobnej monografii, a zadaniem, jakie stawiam sobie w tym tekście, jest jedynie zarysowanie tej problematyki i wskazanie na jej główne wątki. Niemniej już realizacja tak ograniczonego celu domaga się od nas dokładniejszego przeglądu przynajmniej dwóch wątków: kwestii materialności oraz magicznych własności Ja.

b) Materialność

Pierwszą cechą, która powinna być wskazana jako istotna dla pojęcia fetyszu, jest nieredukowalna materialność przedmiotu fetyszystycznego. Prawda fetyszu spoczywa w jego statusie materialnego ucieleśnienia; jego prawda nie jest prawdą idola, gdyż dla idola prawda spoczywa w relacji ikonicznego podobieństwa do niematerialnego modelu czy istoty (Pietz, 1985, s. 7).

Kluczem do uchwycenia specyfiki fetyszu jest podkreślenie zasadniczej nierozdzielności przedmiotu i przenikającej go mocy. W tym sensie siła sprawcza nie istnieje poza obiektem materialnym i nie daje się bez niego pojąć. Zarówno wymiar religijno-magiczny (zależność między mocą a przedmiotem ją ucieleśniającym), jak i psychologiczny (zależność między aktywnością psychiczną a przedmiotem kultu) ogniskują się na obiekcie, który stanowi ich niedający się pominąć korelat. Nie istnieje fetyszizm realizujący się wyłącznie na poziomie idei czy aktów wolicjonalnych. Jest co prawda pewnym rodzajem zjawiska religijnego, nie może być jednak uznany za religię *par excellence*. O ile brak możliwości sprowadzenia treści wiary do uchwytnej, materialnej postaci jest do pewnego stopnia istotnym elementem kultu religijnego (por. Frazer, 1969, s. 72), o tyle nie daje się pomyśleć jako część kultu fetyszystycznego. Ten bowiem skierowany jest zawsze na coś materialnie obecnego. Stąd też Pietz, podsumowując swoje rozważania, może stwierdzić, że to właśnie: „»materia«, bądź materialny przedmiot, widziane są jako ogniskujące aktywność religijną czy zaangażowanie psychiczne” (Pietz, 1987, s. 23). Czy jednak taka charakterystyka nie przesądza o bezowocności wszelkich prób wykazywania podobieństwa między materialnym fetyszem a inteligibilnym obrazem Ja?

Otóż nie, o ile zgodzimy się, że model Ja nigdy nie jest jedynie zbiorem abstrakcyjnych idei, lecz ma moc performatywną i normatywną, kształtującą przebieg codziennego życia jednostki. Co więcej, sam jest poniekąd przejawem tej codzienności – to właśnie w niej ustanawiane są bowiem pierwotne kryteria wyboru wzorca zachowania, określona jest jego wartość czy sposób urzeczywistniania. Tym samym możemy uznać, że w samą istotę wzorca Ja wpisana musi być jakaś forma ucieleśnienia i fenomenalnej konkretyzacji. Bez nich nie mógłby on w ogóle zaistnieć. O ile jednak fetysz (w klasycznym rozumieniu) ucieleśnia się w materialnym przedmiocie bądź w jakimś ich złożeniu, o tyle *locus* wzorów osobowych jest kształt relacji jednostka–świat oraz jej fenomenalne, przedmiotowe korelaty

(por. Plessner, 1988, s. 86–88). Ucieleśnienie mocy magicznej w fetyszu różni się od ucieleśnienia mocy wzorca osobowego w życiu jednostki co do rodzaju wykorzystywanej „materii”, odpowiada mu jednak w tym, że oba potrzebują materialnych przejawów jako tworzywa kształtowanego w ramach procesu ucieleśniania. Można wręcz powiedzieć, że w ramach dyskursu samorealizacji propagującego „gotowe” wzorce postępowania i style życia, życie jednostki jest *de facto* sprowadzone do roli medium ponadjednostkowej, autorytarnej siły osobowego modelu. Sam człowiek jest natomiast ograniczany w swojej podmiotowości do możliwości jego afirmacji (inicjacji dążenia do „bycia sobą”), bądź ewentualnej negacji⁹.

Tak rozumiane ucieleśnienie zakłada estetyzację i stylizację życia (por. np. Foucault, 2010, s. 174), która ma dwa wymiary: bezpośredni – jako próba wykształcenia wewnętrznej (mentalnej) podstawy zachowań, nawyków (*habitus*), hierarchii wartości czy „sposobów posługiwania się ciałem” (zob. Mauss, 2001, s. 533–545; por. Plessner, 1988, s. 85–86); oraz pośredni – tj. kształtowanie otoczenia zgodnie z wymogami przyjętego modelu. Szczególnie drugi z tych poziomów wydaje się przy tym istotny. Tak jak uprawnione jest bowiem twierdzenie, że na poziomie życia społecznego technologia modyfikuje relacje międzyludzkie (zob. np. G. Böhme, 1998, 2014; por. Latour, 2010), tak coraz szerzej akceptowana jest teza, że współcześnie to właśnie przedmioty materialne zapośredniczają i współtworzą stosunek człowieka do samego siebie. Oto „[...] ludzie nie stapiają się z ludźmi, lecz z tym, co materialne” (Gergen, 2009, s. 22), a ich istnienie ulega niejako rozpuszczeniu w tym, co posiadają (zob. Latour, 2002, s. 132; Dant, 1996). Zależność ta uwidacznia się przy tym choćby poprzez to, że znaczna część wysiłku jednostek koncentruje się na personalizacji otoczenia oraz gromadzeniu artefaktów mających stanowić zarówno świadectwo, jak i projekcję ich życia wewnętrznego (zob. Baudrillard, 1996, s. 79, 101; Dant, 2007, s. 86–92; Barański, 2007; Zuchowska-Zimnal, 2019). I choć oczywiście tego typu tendencja nie jest właściwa wyłącznie współczesności, to jednak znakiem kultury XX i XXI wieku staje się to, że materialne komponenty życia,

⁹ Zauważmy, że o ile opis ten jest zasadny w stosunku do dyskursów określających zarówno treść, jak i sposób ucieleśnienia wzorca, to kwestią do rozważenia pozostaje, czy da się go odnaleźć w „zwykłym” przejęciu się ideałem osobowym, gdzie jednostka, obierając jakiś punkt dojścia, zmuszona jest sama decydować tak o sposobach jego realizacji, jak faktycznym sensie.

które wcześniej traktowane były raczej jako przejawy statusu społecznego (np. wystrój mieszkania czy styl ubioru), urastają do roli probierzy wartości i autentyczności najbardziej wewnętrznych pokładów życia jednostki. Zaczynają świadczyć nie tyle o zewnętrznej pozycji człowieka, ale o jego wewnętrznej wartości i jakości. Stąd też brak „widzialnego” komponentu „Siebie” traktowany bywa jako świadectwo nieautentyczności samego ucieleśnienia bądź bezwartościowości ucieleśnianego wzorca. „Bycie sobą” musi być zarówno widzialne, jak i widziane. Człowiek „będący sobą” – według popularnego przekonania – to taki, który „odciska w świecie swój ślad”, w przeciwieństwie do tych wszystkich, którzy „nie będąc sobą”, są jedynie projekcjami przeciętności, a ich rzeczywistość pozostaje „nijaka” (nieindywidualizowana).

Ten sposób myślenia, szeroko rozpowszechniony w przekazach medialnych (np. w programach typu *makeover* czy *talent show*) oraz w literaturze samorozwojowej (zob. np. Caprino, b.d.), naznaczony jest ukrytym paradoksem. Jeżeli bowiem przyjmiemy, że każde działanie człowieka z konieczności odbywa się w ramach już do pewnego stopnia ukształtowanych rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej, to musimy jednocześnie przyznać, że każde jednostkowe działanie jest (przynajmniej w pewnych swych aspektach) konwencjonalne, tj. ma swoje źródło poza jednostką. Różnica między autentyzmem a jego brakiem nie jest zatem kwestią samych działań (ich celu, przebiegu czy efektów), a wynika raczej z zaangażowania i powagi przypisywanej im przez działającego. Liczy się nie tyle to, czy działania są moje, ale czy jako moje je postrzegam. Z tego wynika, że – z perspektywy konkretnego człowieka – poczucie sprawczości jest warunkiem *sine qua non* doświadczenia faktycznego sprawstwa. Tymczasem sankcjonując jakościową różnicę między działaniami autentycznie i jedynie pozornie własnymi (np. poprzez odróżnienie sfery prawdziwego i pozornego Ja) dyskurs samorealizacji zdaje się dążyć do rozdzielenia tych dwóch momentów, tj. podkreślenia, że w jednostce może być coś, co będąc od niej różnym, jednocześnie działa przez nią (zob. Tolle, 2006, s. 52). To jednak oznacza, że jednostka nie może zaufać autorefleksji, ale zmuszona jest poszukiwać jakichś pozasubiektywnych kryteriów autentyczności. W efekcie zaś wyeksponowaniu ulega zakres zmian, jakim jednostka poddaje samą siebie oraz swoje otoczenie, czyli *de facto* sposób przejawiania się różnicy między nią a innymi.

Paradoksalnie zatem choć celem i zwińczeniem procesu samorozwojowego ma być przemiana wnętrza, to dyskurs tego typu nie może obejść się bez przedmiotowych i materialnych korelatów życia. Nie są one przy tym okazjonalnymi akcesoriami, ale – choć w swojej konkretnej formie przypadkowe – stanowią niezbędne elementy legitymizujące wartość wszelkiej osobistej przemiany. Widać to wyraźnie np. w *Potędze terażniejszości*, gdzie czytamy: „[...] z ciała nie można uciec, nie ma zresztą takiej potrzeby. Ciało to niewiarygodnie wypaczony obraz twojej prawdziwej natury. Kryje się ona jednak gdzieś w tym omamie, a nie poza nim, toteż ciało pozostaje jedyną do niej drogą” (Tolle, 2006, s. 230). Kilka stron dalej znajdziemy z kolei następujący fragment: „Zaniechanie oporu wznosi na nieporównanie wyższy poziom świadomość, a w ślad za nią wszystko, co robisz lub tworzysz. Owoce pracy potrafią same o siebie zadbać i odzwierciedlać twój nowy stan” (Tolle, 2006, s. 240). Skuteczność ucieleśnienia na poziomie stylizacji bezpośredniej zależy przede wszystkim od stylizacji pośredniej, a postulowana marginalizacja znaczenia wymiaru materialnego (cielesnego czy przedmiotowego) tym bardziej domaga się właśnie takiej manifestacji.

Jak zatem widzimy, dyskurs realizacji siebie jest postacią fetysyzmu przynajmniej w tym sensie, że zakłada ucieleśnianie wzorca osobowego, a tym samym akcentuje to, co materialne jako swój warunek i konieczną przestrzeń realizacji. Charakter materialności jest tu co prawda odmienny niż w fetyszyzmie wąsko pojmowanym – choć tam również może nim być samo życie człowieka (por. MacGaffey, 1994, s. 128–129) – niemniej zarówno mechanizm, jak i schemat owego procesu wydają się sobie odpowiadać.

c) Racjonalność partycypacyjna (magiczna)

Ostatnią kwestią pozostałą do omówienia jest kwestia magicznych podstaw procesu „urzeczywistniania siebie”. Współczesny dyskurs samorealizacji niejednokrotnie przywołuje transcendentny, absolutny wymiar rzeczywistości. Nie są to jednak odwołania mające charakter religijny *sensu stricto*. Owszem, wiele pozycji – jak choćby cytowana *Potęga terażniejszości* czy przywoływane dalej *7 nawyków skutecznego działania* – może być widzianych jako uwzględniające elementy konkretnych konfesji, jednak ich zalecenia co do zasady mają charakter uniwersalny i praktyczny, a jako takie pozostają a-wyznaniowe. Nie oznacza to oczywiście, że ten rodzaj poradnictwa nie ma swoich odmian religijnych (np. *Przebudzenie* autorstwa

jezuity Anthony'ego de Mello), ale bardziej adekwatne wydaje się stwierdzenie, że będąc sam z siebie zjawiskiem innego typu, znajduje po prostu zastosowanie również na gruncie religii. Mniej jednoznacznie przedstawia się natomiast kwestia magicznego wymiaru samorozwoju. O ile autorzy podręczników „bycia sobą” nie przywołują bowiem bezpośrednio sił magicznych ani nie zalecają stosowania zaklęć, talizmanów czy rytuałów o takim charakterze, to dokładniejsze spojrzenie na stosowany przez nich język i przyjmowane założenia wskazuje, że przywołują je oni pośrednio. Sam ten dyskurs okazuje się natomiast ufundowany na formie racjonalności, którą wielu teoretyków opisywało wcześniej jako magiczną (m.in. Frazer, 1969; Evans-Pritchard, 2008; Mauss, 2001; Malinowski, 1990), a Stanley Jeyaraja Tambiah (za Lucienem Lévy-Bruhlem oraz Mauricem Leenhardtem) w nieco bardziej ogólnych kategoriach nazywa partycypacyjną¹⁰. Istotę tego sposobu myślenia oddał on w następujący sposób:

Ego/osoba zespolona ze światem, produkt świata. Socjocentryzm. Język solidarności, jedności, holizmu i ciągłości w przestrzeni i czasie. Działanie ekspresyjne, przejawiające się poprzez konwencjonalne intersubiektywne rozumienie, opowiadanie mitów i odprawianie rytuałów. Performatywna skuteczność działania. Uznawanie wzorów i totalizacja zjawisk. Poczucie dominującej jedności kosmicznej. Język „kompleksowej” klasyfikacji (Piaget) wynikający ze stosunku styczności i logiki interakcji. Doktryna „podobieństwa” (Foucault). „Forma życia” (Wittgenstein) i totalność doświadczenia z nim związanego.

(Tambiah, 2007, s. 124)

Podstawowymi wyznacznikami myślenia partycypacyjnego (magicznego) byłyby wiara w naturalną jedność rzeczywistości oraz wynikająca z niej wzajemna determinacja człowieka i jego otoczenia. Powiązanie poszczególnych elementów takiego świata realizuje się nie w oparciu na zasadzie – przyczynowości, logikę niesprzeczności i wyłączonego środka, ale mistycznie, tj. na mocy praw magii sympatycznej (podobieństwo i styczność), asocjacji czy metonimii, których znajomość i właściwe wykorzystanie otwiera drogę

¹⁰ Dla porządku zauważmy, że przykładem partycypacji (według Tambiaha) są zarówno magia, jak i religia. Ponieważ jednak aspekt religijny jest w kontekście tych rozważań mniej istotny – osobną kwestią jest pytanie o możliwość oddzielenia magii i religii bądź uznania nadrzędności, którejś z nich – to pozwalam sobie na potrzeby tych rozważań stosować wymiennie terminy racjonalność partycypacyjna i magiczna.

do bezpośredniego kształtowania wszelkich zjawisk. Związek ten widziany jest jako ustanowiony na początku świata przez jego twórcę (prawodawcę), a co za tym idzie, uporządkowany, ścisły i nieprzypadkowy. Z perspektywy naszych rozważań najistotniejszymi konsekwencjami takiej „teorii”¹¹ mistycznego związku wszystkich rzeczy byłoby po pierwsze to, że skuteczność magii zależna jest w znacznie większym stopniu od spełnienia określonych wymagań proceduralnych i formalnych niż od faktycznego przedmiotu działań. Właściwy schemat wykorzystywania powiązań między rzeczami gwarantuje efektywność, a niewłaściwy ją wyklucza, natomiast zakres możliwości wpływania na rzeczywistość zależny jest od znajomości i prawidłowego wykonania określonych procedur. Po drugie, istota działania magicznego tkwi w technice wykonania, a nie w wykonawcy, *ergo* „czarownikiem” – przy pewnych zastrzeżeniach¹² – może się stać każdy, kto ma odpowiednią wiedzę „techniczną” (zna odpowiednie rytuały i zaklęcia), a samej magii można się nauczyć od innego czarownika. Pierwotnym źródłem wszelkiej magii jest najczęściej boska (transcendentna) interwencja bądź jakaś forma mistycznego doświadczenia. Na marginesie zauważmy, że w kulturach pierwotnych podobne źródła mają również innego rodzaju techniki (np. rolnicze, garncarskie czy połowu ryb), a co za tym idzie sama magia jest często postrzegana jako kolejny rodzaj rzemiosła. W jaki sposób jednak taka charakterystyka działalności magicznej stosuje się do dyskursu i praktyk samorozwojowych?

Otóż należy zauważyć, że możliwość i skuteczność wewnętrznej przemiany, postulowana w ramach dyskursu samorealizacji, opiera się właśnie na myśleniu, które realizuje zarysowany schemat¹³. Po pierwsze, dyskurs tego typu odwołuje się do naturalnego porządku rzeczy, którego poznanie funduje możliwość kształtowania przez jednostkę jej świata: „[...] podstawą jest paradygmat efektywności pozostający w harmonii z naturalnym

¹¹ W kwestii pytania o magię jako pewien system teoretyczny zob. np. Jarvie, Agassi, 1967.

¹² Wymagania stawiane przed praktykującym bywają elementem techniki magicznej i czasami obejmują posiadanie przez wykonawcę określonych atrybutów (np. u Azande jest to „substancja czarów”).

¹³ Poniższe cytaty z książki *7 nawyków skutecznego działania* autorstwa Stephena Coveya traktuję jako reprezentatywne dla większości poradników *self-development* czy *self-help*. Jakkolwiek treść konkretnych nauk jest bowiem różna, to wykorzystują one podobne motywy – por. np. książki E. Tolle’a, J. Murphy’ego, szkolenia motywacyjne Tony’ego Robbinsa itp.

prawem [wyróżnienia w tym i kolejnych cytatach – M.U.]” (Covey, 2019, s. 50); „Zasady są prawami naturalnymi, które są względem nas zewnętrzne i całkowicie nadrzędne wobec konsekwencji naszego działania” (Covey, 2019, s. 336). Widziane z tej perspektywy „bycie sobą” jest tym samym kwestią poznania zasad rządzących naturalnym porządkiem rzeczy¹⁴, określenia i właściwego wykorzystania swojego miejsca w nim: „Gdy poznasz swój wpływ na każdą współzależną interakcję, będziesz mógł stopniowo skupić swoje wysiłki w zgodzie z naturalnymi prawami wzrostu” (Covey, 2019, s. 49). Po drugie, skuteczność działań opartych na zasadach zgodnych z tym naturalnym porządkiem jest gwarantowana – choć bywa odsunięta w czasie – o ile dopełnione zostaną określone procedury: „[...] istnieją podstawowe zasady skutecznego działania i tylko ci osiągną prawdziwy sukces i trwałe szczęście, którzy je poznają i na ich podstawie kształtują swój charakter” (Covey, 2019, s. 15); „Mając w głowie jasną wizję końca, możesz mieć pewność, że cokolwiek byś zrobił w danym dniu, nie naruszy to twoich najważniejszych kryteriów, a każdy kolejny dzień będzie znaczącym wkładem w twoją wizję życia jako całości” (Covey, 2019, s. 97). Efekty działań samorozwojowych są tym samym prezentowane jako wyłączone spod władzy przypadku, a jednostka stosująca się do postulowanych zasad zyskuje faktyczną możliwość kreacji rzeczywistości wewnętrznej i zewnętrznej¹⁵. Po trzecie, sukces na drodze samorealizacji jest egalitarny i uniwersalny, tj. dostępny dla każdego, kto postępuje w zgodzie z postulowaną techniką: „Nie tylko doszukałem się zasad ujętych w ramach 7 nawyków we wszystkich sześciu głównych religiach świata, ale wręcz posługiwałem się cytatami ze świętych ksiąg tych religii, kiedy uczyłem przedstawicieli owych kultur. [...] Wszyscy, zarówno mężczyźni, jak i kobiety, zmagamy się z podobnymi problemami, mamy podobne potrzeby i pulsują w nas owe podstawowe zasady” (Covey, 2019, s. 336). Nieco dalej czytamy z kolei: „Pracowaliśmy z tysiącami organizacji w ramach większości gałęzi przemysłu i profesji i przekonaaliśmy

¹⁴ Symptomatyczne jest, że zarówno w przypadku dyskursu samorealizacji, jak i praktyk magicznych depozytariuszem „prawdziwej” wiedzy jest nauczyciel/mistrz, który sam wcześniej doznał oświecenia (bądź pobierał nauki), a jej przekazanie musi być najczęściej odpowiednio opłacone.

¹⁵ Na marginesie zauważmy, że podobny „program absolutyzacji człowieka” O. Marquard znajdował i krytykował u Hegla czy w egzystencjalizmie (zob. Marquard, 1994).

się, że te same podstawowe zasady zawarte w 7 nawykach mają zastosowanie również tutaj i tak samo określają skuteczność” (Covey, 2019, s. 336–337).

Jak zatem widzimy daje się wykazać zasadniczą zbieżność ukrytych założeń dyskursu samorozwojowego i myślenia magicznego. Nie oznacza to oczywiście ich pełnej tożsamości – różnice stają się ewidentne, gdy zaczynamy porównywać źródła czy społeczno-ekonomiczne znaczenie obu zjawisk – obie te formy „porządkowania” świata odwołują się jednak do racjonalności tego samego typu. Wykraczają poza prostą kauzalność i naukową logikę, tworzą swoiste dla siebie mity, rytuały i formy kultu¹⁶, a co za tym idzie – wykazują niejako „rodzinne podobieństwo”¹⁷, które pozwala nam uznać dyskurs samorealizacji za pewną formę racjonalności magicznej.

Konkluzja

Reasumując, celem niniejszego tekstu było wykazanie, że współczesny dyskurs samorealizacji postrzega „ja” jako pewien rodzaj fetyszu, czyli przedmiotu przenikniętego mocą sprawczą. Zasadność tej tezy opiera się – jak starałem się pokazać – na istotnym strukturalnym podobieństwie procesu urzeczywistniania siebie i fetyszyzmu. Kluczowe okazuje się przy tym dostrzeżenie wagi komponentów fenomenalnych (a w konsekwencji materii i cielesności) na gruncie obu analizowanych zjawisk oraz partycypacyjnego charakteru racjonalności przenikającej oba procesy.

Tak bowiem jak nie sposób mówić o fetyszu bez wskazania materialnego przedmiotu, tak „bycie sobą” (i mówienie o „byciu sobą”) na gruncie współczesnego dyskursu samorealizacji domaga się wskazania konkretnego, przedmiotowo określonego „Ja” jako właściwego celu dążenia jednostki. Środek do realizacji tego celu oraz jego rzeczywistość stanowi przekształcanie świata materialnego (w tym ciała jako przedmiotu w tym świecie) oraz kształtowanie widzialnych atrybutów „siebie”, które wyznaczają istotę, efekty i faktyczną wartości wszelkiej przemiany wewnętrznej.

¹⁶ Mit i kult tworzą się wokół „guru” i jego drogi do oświecenia, natomiast rytuały pozwalają na wdrożenie nowego sposobu myślenia.

¹⁷ *Uwagi o Złotej Gałęzi Frazera* oraz tezy z *Dociekań filozoficznych* stanowią istotny wkład Wittgensteina we współczesne dyskusje na temat racjonalności magicznej i były punktem wyjścia wielu szczegółowych analiz – np. P. Wincha (zob. Mokrzycki, 1992, s. 259–265).

Dopiero poprzez niemożliwe staje się samoodniesienie jednostki. Co za tym idzie, istotą „Ja” okazuje się kształt jego widzialnej rzeczywistości, czyli wymiar przedmiotowy. Dostrzeżenie fetyszystycznego aspektu samorozwoju pokazuje ponadto, że urzeczywistnienie osobowe nie może być rozpatrywane wyłącznie w kategoriach egzystencjalnych możliwości człowieka, ale powinno być przedmiotem analizy również (a może przede wszystkim) jako rodzaj techniki pozwalającej jednostce zwiększyć poczucie sprawstwa i poradzić sobie z doświadczeniem kontyngencji. To z kolei oznaczałoby, że rozwój osobowy nie jest skierowany *de facto* na „siebie” (do wewnątrz), ale przede wszystkim na świat (na zewnątrz), który stanowiłby jego ostateczny cel, a przemiana wewnętrzna byłaby jedynie przestrzenią i narzędziem tej zmiany. Logika „bycia sobą” nie może być przy tym logiką intersubiektywnie dostępnych powiązań kauzalnych, wyłączonego środka czy niesprzeczności, ale domaga się myślenia magicznego, rytuału i mitu, a jej kluczowym elementem jest ostatecznie performatywna moc autonarracji.

Kwestią otwartą pozostaje przy tym, czy przedstawione analizy i wnioski z nich płynące dają się rozciągnąć na wszelkie sposoby mówienia o urzeczywistnieniu osobowym (np. egzystencjalizm), czy też są uprawnione jedynie dla specyficznej formy współczesnego dyskursu samorealizacji.

Bibliografia:

- Apter, E. (2018). *Feminizing the Fetish: Psychoanalysis and narrative obsession in turn-of-the century France*. Ithaca: Cornell University Press.
- Barański, J. (2007). *Świat rzeczy: Zarys antropologiczny*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Baudrillard, J. (1996). *The System of Objects*. Tłum. J. Benedict. London-New York: Verso.
- Bauman, Z. (2007). Tożsamość ze sklepu, tożsamość ze spiżarni. W: H. Mamzer (red.). *W poszukiwaniu tożsamości. Humanistyczne rozważania interdyscyplinarne* (s. 49–70). Poznań: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza.
- Böhme, G. (1998). *Antropologia filozoficzna: Ujęcie pragmatyczne. Wykłady z Darmstadt*. Red. S. Czerniak. Tłum. P. Domański. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.

- Böhme, G. (2014). Cywilizacja naukowo-techniczna. *Filozofia i Nauka. Studia Filozoficzne i Interdyscyplinarne*, 2, 403–420.
- Böhme, H. (2012). *Fetyszizm i kultura: Inna teoria nowoczesności*. Tłum. M. Falkowski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bosman, W. (1907). *A New and Accurate Description of the Coast of Guinea: Divided into the Gold, the Slave, and the Ivory Coasts*. London: Ballantyne.
- Brosses, Ch. de. (1756). *Histoire des navigations aux terres australes*. Paris: Hachette Livre-Bnf.
- Brosses, Ch. de. (1992). *O kulcie fetyszów*. Tłum. M. Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Caprino, K. (b.d.). *How To Make Your Big Mark In The World With Six Essential Steps*. Pobrano z: <https://www.forbes.com/sites/kathycaprino/?sh=4e57ee0241c9> (14.06.2021).
- Covey, S.R. (2019). *7 nawyków skutecznego działania*. Tłum. I. Majewska-Opielka. Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.
- Dant, T. (1996). Fetishism and the Social Value of Objects. *The Sociological Review*, 44 (3), 495–516. DOI: 10.1111/j.1467-954X.1996.tb00434.x.
- Dant, T. (2007). *Kultura materialna w rzeczywistości społecznej: Wartości, działania, style życia*. Tłum. J. Barański. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Durkheim, E. (2010). *Elementarne formy życia religijnego: System totemiczny w Australii* (A. Zadrożyńska, Tłum.). Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Elliott, A. (2007). *Koncepcje „ja”*. Tłum. S. Królak. Warszawa: Wydawnictwo Sic!
- Evans-Pritchard, E.E. (2007). *Religia Nuerów*. Tłum. K. Baraniecka, M. Olszewski. Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Evans-Pritchard, E.E. (2008). *Czary, wyrocznie i magia u Azande: Wersja skrócona*. Tłum. S. Szymański. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Foucault, M. (2010). *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Gdańsk: Słowo/obraz terytoria.
- Frazer, J. (1969). *Złota Galgą*. Tłum. H. Krzeczkowski. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Gallagher, S. (red.). (2013). *The Oxford Handbook of the Self*. Oxford: Oxford University Press.

- Gehlen, A. (2001). *W kręgu antropologii i psychologii społecznej: Studia*. Tłum. K. Krzemień-Ojak. Warszawa: Czytelnik.
- Gergen, K.J. (2009). *Nasycone Ja: Dylematy tożsamości w życiu współczesnym*. Tłum. M. Marody. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Giddens, A. (2007). *Nowoczesność i tożsamość: „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*. Tłum. A. Szulżycka. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Hollis, M., Lukes, S. (red.). (1982). *Rationality and relativism*. Cambridge: MIT Press.
- Lasch, C. (2015). *Kultura narcyzmu: Amerykańskie życie w czasach malejących oczekiwań*. Tłum. G. Ptaszek, A. Skrzypek. Warszawa: Wydawnictwo Akademickie SEDNO.
- Latour, B. (2002). Gabriel Tarde and the End of the Social. W: *The Social in Question. New Bearings in History and the Social Sciences* (s. 117–132). New York: Routledge.
- Latour, B. (2010). *Splatając na nowo to, co społeczne: Wprowadzenie do teorii aktora-sieci*. Tłum. K. Abriszewski. Kraków: Universitas.
- MacGaffey, W. (1994). African Objects and the Idea of Fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 25, 123–131.
- Malinowski, B. (1990). *Mit, magia, religia*. Tłum. B. Leś. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Marquard, O. (1994). *Apologia przypadkowości: Studia filozoficzne*. Tłum. K. Krzemieniowa. Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Mauss, M. (2001). *Socjologia i antropologia*. Tłum. K. Pomian, M. Król, J. Szacki. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Mokrzycki, E. (red.). (1992). *Racjonalność i styl myślenia*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Pietz, W. (1985). The Problem of the Fetish, I. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 9, 5–17.
- Pietz, W. (1987). The Problem of the Fetish, II: The Origin of the Fetish. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 13, 23–45.
- Pietz, W. (1988). The Problem of the Fetish, IIIa: Bosman’s Guinea and the Enlightenment Theory of Fetishism. *RES: Anthropology and Aesthetics*, 16, 105–124.
- Plessner, H. (1988). *Pytanie o conditio humana: Wybór pism*. Tłum. A. Załuska, M. Łukasiewicz. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.

- Sendyka, R. (2015). *Od kultury ja do kultury siebie: O zwrotnych formach w projektach tożsamościowych*. Kraków: Universitas.
- Skrzypek, M. (1992). Rozwój teorii fetyszyzmu od de Brossesa do Freuda. W: Ch. de Brosses, *O kulcie fetyszów*. Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN.
- Tambiah, S.J. (2007). *Magia, nauka, religia a zakres racjonalności*. Tłum. B. Hlebowicz. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taylor, Ch. (1996). *Etyka autentyczności*. Tłum. A. Pawelec. Kraków: Znak.
- Tolle, E. (2006). *Potęga terażniejszości*. Tłum. M. Kłobukowski. Kraków: Wydawnictwo A.
- Żuchowska-Zimnal, G. (2019). *Ponowoczesne szaty kultury: Ubiór jako narzędzie konstruowania i komunikowania tożsamości jednostkowej*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Nota o autorze

Maciej Urbanek – adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego. Jego zainteresowania naukowe koncentrują się wokół refleksji nad człowiekiem, a w szczególności na współczesnej antropologii filozoficznej, filozofii egzystencji, zaś ostatnio również antropologii kulturowej oraz etnologii.

Adres do korespondencji: Uniwersytet Pedagogiczny w Krakowie, Instytut Filozofii i Socjologii, Podchorążych 2, 30-084 Kraków. E-mail: maciej.urbanek@up.krakow.pl

Cytowanie

Urbanek, M. (2022). Fetyszystyczny wymiar samorozwoju (zarys problematyki). *Analiza i Egzystencja*, 60 (4), 113–133. DOI: 10.18276/aie.2022.60-06.

