

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE!V

66

2024

Uniwersytet Szczeciński

Rada Naukowa – Arianna Betti (Vrije Universiteit Amsterdam, Netherlands), Piotr Bołtuć (University of Illinois, Springfield, USA), Arkadiusz Chrudzimski (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 Żeglén (Uniwersytet im. Mikołaja Kopernika, Toruń)

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

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

Sekretarz redakcji – Katarzyna Ciarcińska

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

Wersja papierowa jest wersją podstawową

Elektroniczna wersja czasopisma jest dostępna na stronie: wnus.usz.edu.pl/aie

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

Dofinansowane ze środków Ministerstwa Edukacji i Nauki na podstawie umowy nr RCN/SP/0352/2021/1 z dnia 20.10.2022; kwota środków finansowych stanowiących pomoc przyznaną w ramach programu „Rozwój czasopism naukowych” 40 890,00 zł

Redakcja językowa – Kamil Cekiera / e-DYTOR (j.polski), Karen Sayce (j. angielski)

Korekta – Paulina Iwan

Skład komputerowy – Iga Bańkowska

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2024

ISSN (print) 1734-9923 | ISSN (online) 2300-7621

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 7,0. Ark. druk. 10,1. Format A5. Nakład 36 egz.

Spis treści

Giorgi Tskhadaia, <i>A Liberal Proposal to Justify State Authority</i>	5
Joanna Zegzuła-Nowak, <i>The Problem of Dehumanisation in the Light of Mieczysław Wallis' Intellectual Biography</i>	25
Stanisław Łojek, <i>Nietzsche i Foucault o pochodzeniu (nowoczesnej) podmiotowości</i>	79
Aleksander Krzyżanek, <i>Perspektywy badań nad językiem w oparciu o hermeneutykę filozoficzną Hansa-Georga Gadamera</i>	101
Monika Woźniak, <i>Zmagania z metodą. Dialektyka i fenomenologia u Hegla a projekt „fenomenologii doświadczenia duchowego” Bierdiajewa</i>	123
Anna Starościc, <i>Ciąg dalszy kłopotów z postępem nauki. Stanowisko Philipa Kitchera</i>	145

Contents

Giorgi Tskhadaia, <i>A Liberal Proposal to Justify State Authority</i>	5
Joanna Zegzuła-Nowak, <i>The Problem of Dehumanisation in the Light of Mieczysław Wallis' Intellectual Biography</i>	25
Stanisław Łojek, <i>Nietzsche and Foucault on the Origin of (Modern) Subjectivity</i>	79
Aleksander Krzyżanek, <i>Language Research Perspectives Based on the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer</i>	101
Monika Woźniak, <i>Wrestling with Method. Dialectics and Phenomenology in Hegel and Berdyaev's Project of a "Phenomenology of Spiritual Experience"</i>	123
Anna Starościc, <i>Scientific Progress as an Ongoing Problem. Philip Kitcher's Stance</i>	145



GIORGI TSKHADAIA

Caucasus School of Governance, Caucasus University
ORCID: 0000-0001-7274-9166
email: gtskhadaia@cu.edu.ge

A Liberal Proposal to Justify State Authority

Keywords: political obligation, consent, voluntariness, liberalism, the argument of fair play, non-excludable goods, the original position, George Klosko

Słowa kluczowe: obowiązek polityczny, zgoda, dobrowolność, liberalizm, argument fair play, dobra niewykluczające, stanowisko pierwotne, George Klosko

Abstract

In this article, I set out to design a plausible liberal theory of political obligation that a) revolves around the idea of voluntary consent, and b) explains why in certain instances, obligations toward political authorities may arise. To achieve this goal, I build upon and radically revise George Klosko's theory of fair play, which is centered on the unavoidability of non-excludable goods. I argue that the theory of fair play suffers from a critical deficiency as it cannot withstand the libertarian charge first propounded by Robert Nozick. In particular, it cannot explain why certain non-excludable goods should be held "presumptively beneficial," regardless of actors' preferences. I propose to abandon the notion of "presumptively beneficial" goods altogether. Instead, I contend that freedom (and the possibility of voluntary consent, for that matter) is severely curtailed in the hypothetical original position, in which individuals are supposed to pursue their economic activities; for this reason, the exchange of existentially necessary material goods cannot be based on consent. I underscore that such a conception of political obligation does not have an apodictic character. Moreover, it still suffers from several unresolved problems characteristic of general approaches to political obligation. However, it provides a promising starting point to develop a truly liberal justification for obeying modern state authority.

Introduction

Justifying coercive state authority has proved to be an uneasy task for liberals. Liberalism is grounded in the idea of voluntary consent, which makes it a powerful alternative to authoritarian modes of thinking. The canonical texts of the liberal tradition, such as John Locke's ([1689] 2016) *Second Treatise on Civil Government*, appeal to the will of the people as a core constituent element of sovereign power. Despite such firm roots in the liberal tradition, the consent theory of authority has often come under intense scrutiny. Following A. John Simmons's (1979) seminal work on political obligation, some liberals coalesced around the view that defining political obligation is a futile task. However, some of them found a way to circumvent this problem by arguing that one can still justify the legitimacy of the government, for example, by appealing to the notion of natural duties without providing a universal definition of political obligation (see Edmundson, 1998; Buchanan, 2004).

Amidst such a climate of skepticism toward the universal justifications of authority, the argument of fair play is one prominent exception that stubbornly attempts to normatively justify a legitimate government from a liberal point of view and shows why the citizens are required to obey it. The starting point of this approach is in line with the basic liberal premise that voluntary consent is the main normative reason for complying with the orders of coercive authority. Because of this, the approach allows for the protection of such values as autonomy and ensures that individuals give voluntary consent to the demands of collective bodies. At the same time, by demonstrating that consent is not possible in all circumstances, the approach offers us a way to legitimize the state without giving up on its liberal foundations.

The origin of the argument of fair play can be traced back to H. L. A. Hart (1955). At some point, John Rawls (1964) also shared a similar view.¹ However, the most famous and well-argued version of the argument is offered by George Klosko (1992, 2005, 2018). In contrast to the previous versions, Klosko's account is more cognizant of the libertarian, consent-based objections, against which it advances an argument of "presumptively beneficial"

¹ It is also noteworthy that later, Rawls (1999, p. 294) rescinded his earlier view and started to argue that the duty to obey the government is a natural one.

non-excludable goods. Klosko (1992, pp. 34–36; 2018, pp. 35–60) contends that coercive authority cannot be justified when it comes to the production and exchange of excludable goods (i.e., goods—both natural and human-created—that can be physically split among individuals). Such goods can be freely deprived of individuals who do not fulfill their end of the bargain. However, as the argument goes, the situation changes radically when it comes to the fair distribution of non-excludable goods, such as security and a clean environment, as they are unavoidable in the sense that the beneficiary cannot be deprived of their effects. Consequently, Klosko (1992, pp. 36–37) claims that since non-excludable goods naturally forego consent, their existence is a sufficient basis for justifying coercive authority.

The major problem with Klosko’s argument of fair play is that it cannot explain on what basis certain non-excludable goods can be considered to be “presumptively beneficial.” As Robert Nozick (1974, pp. 93–94) famously argues, the existence of any type of supposedly beneficial non-excludable goods, such as a neighborhood entertainment scheme, can be used as justification for coercive authority. In the standard libertarian view, what counts as “presumptively beneficial” for each person depends solely on the demonstrated preferences of that person. Thus, imposing “thick” ethical conceptions of goods on individuals would be tantamount to establishing coercive authorities before even providing justifications for their existence.

To accommodate the libertarian objection, I will radically alter the theory of fair play, and instead of the non-excludability of public goods, I will focus on how, in extreme circumstances, individual choices to produce and exchange certain existentially necessary material goods are involuntary. To drive home this point, I will devise a highly hypothetical original position in which all relevant natural resources are equally distributed. I will show that in such circumstances, individuals have no choice but to cooperate in order to secure the material goods necessary to meet the standards of survivability and healthy life that are prevalent in the 21st century. A hypothetical situation described in this article, despite its radical nature, allows much more freedom for individuals to produce and exchange material goods individually than is possible in today’s world, in which glaring inequalities are rampant. And since acceptable alternatives to cooperation are absent even in the most propitious circumstances described by the hypothetical situation, modern-day political obligations toward state authorities are justified.

Of course, my justification for obeying coercive authority is not apodictic. Instead, this argument leaves open the possibility of renouncing state authority in such circumstances where each individual has an acceptable alternative *not* to cooperate in order to produce existentially necessary material goods. Moreover, there are a handful of serious problems plaguing general theories of political obligation that are impossible to address within the limits of this article and that require substantial future research. In this sense, the argument that is sketched out here only prepares the ground for a full-fledged liberal account of political obligation.

Below, I will first unravel the basic premises of the argument of fair play, as it is offered by Klosko, and show where the major weakness of such an approach lies. In the next two sections, I will put forward the notion of voluntariness that is relevant to a liberal theory of political obligation. Then, I will demonstrate that in the highly hypothetical scenario of the original position, the production and exchange of certain existentially necessary material goods have no acceptable alternatives other than cooperation. I will argue that the results of this thought experiment have a direct bearing on our understanding of voluntariness and political obligations. Finally, I will conclude by emphasizing the importance of the present argument for the liberal theory of political obligation in the context of some of the remaining hurdles for constructing such an account.

The Argument of Fair Play, Its Main Strength and Weakness

To understand the gist of the argument of fair play, one needs to first distinguish between excludable and non-excludable goods. As is generally accepted, excludable goods are those that an individual can be *physically* deprived of. Consider the example of a group of individuals who decide to set up a collective farm and produce some physically divisible agricultural goods, which they dole out among themselves according to the size of their respective contributions. If any of them ceases to do their *fair* share in a collective effort, others will stop supplying that person with the excludable good in question. In other words, it is physically possible to deprive the excluded individual of the good that was produced thanks to the concerted effort of the whole collective. In contrast, non-excludable goods, such as security or clean air, cannot be *deprived of in a physical sense*,

even if an individual refuses to accept them for some reason. The physical inability to forego a good creates a situation where one can evaluate one's own preferences but cannot act accordingly. Klosko's theory of fair play states that because, in the case of non-excludable goods, individuals have no choice in deciding whether or not to exclude others from the benefits of the non-excludable goods, a coercive authority should be set up to ensure their fair allocation (Klosko, 1992, pp. 36–37).

The main advantage of Klosko's approach is that it is inherently liberal—that is, it starts from the premise that a voluntary production of goods and services determines fairness. If I freely exchange my smartphone with someone and receive an ordinary pencil in return, then such a deal is fair because it was made between two consenting adults. However, as Klosko's argument goes, one cannot determine what is fair in this subjective way in all circumstances. Most notably, in the case of non-excludable goods, it is impossible to ascertain what fair production or exchange is from a subjective point of view, and that's why we are justified in resorting to "objective" standards of fairness. And the latter, supposedly, leads to political obligations since there should be someone who would determine what fairness is in the absence of subjective criteria. In formal terms, Klosko's argument looks as follows:

A Subjective Fairness Premise (SFP): The production and exchange of goods are fair if the participants have an opportunity to evaluate and act on their own subjective preferences regarding the terms of the agreement. In other words, in ideal circumstances, fairness involves voluntary consent.

A Non-Excludability Premise (NEP): If the benefits of certain goods are non-excludable, then their production and exchange cannot be judged either fair or unfair from a subjective point of view.

An Objective Fairness Premise (OFP): If the production and exchange of certain goods cannot be judged either fair or unfair from a subjective point of view, then it is justified to allocate the goods fairly in an objective manner. Objectivity, in this case, refers to the standards of fairness that are not evaluated from the subjective point of view of each participant in a voluntary enterprise but instead are judged from the standpoint of moral authority.

The most important objection to the theory of fair play comes from its libertarian critics. It should be noted that the libertarian objections to Klosko's theory that I present in this section only involve either normative considerations or practical observations that affect the normative rationale

behind upholding the theory of fair play. I do not discuss such libertarian rejections of the concept of non-excludable goods that are made merely on technical grounds—for example, the view that the physical excludability of a “public” good depends on the ingenuity of a producer and the current technological level of development. I will pursue a charitable reading of Klosko’s argument and assume that there are at least certain non-excludable goods that are physically unavoidable, given the current state of technological development.

In contrast to the technical objections to the concept of non-excludable goods, ethical criticisms, propounded by libertarians, question the normative side of Klosko’s argument—in particular, the *NEP*. Most famously, Nozick (1974, pp. 93–94) mounts a powerful challenge to the idea that the existence of non-excludable goods incurs political obligations. He provides an example of a neighborhood entertainment scheme where different neighbors take turns to provide entertainment for the rest. If one of them refuses to participate, that person cannot reject the service since the latter is non-excludable. Nozick (1974, pp. 93–94) argues that it would not be right to maintain that a non-cooperative neighbor should be forced to participate in the scheme. So, even if it is true that non-excludable goods are unavoidable and hence the *SFP* cannot be met, it is still unclear why, following the same logic, we cannot apply the *OFP* to many private goods that may have relatively minor unavoidable effects. Indeed, as libertarian critics show, there are lots of private goods that can be deemed non-excludable, and without knowing the demonstrated preferences of consumers, it is hard to argue that any of them can even be considered “goods” (see Hoppe, 1989; Block, 2003, pp. 313–314; Wiśniewski, 2018, pp. 27–29; Rothbard, 2006, pp. 47–50). To put it differently, the libertarian objection states that because we have no reliable information about the actors’ subjective preferences, we cannot regard something as valuable for everyone (even if it is considered to bring overwhelmingly positive benefits for many people).

In response to the libertarian challenge, Klosko (1992, pp. 38–47) contends that Nozick hastily dismisses the argument of fair play because his example involves a trivial, non-excludable good, whereas receiving more serious or “presumptively beneficial” goods, such as security, should create an obligation to contribute. To put it differently, trivial goods could have been refused had an individual possessed a physical alternative. In contrast, on this view, security is a non-excludable good that can be more or less

uncontroversially considered beneficial, and for this reason, its existence should elicit fairness-based considerations. In such a case, Klosko (1992, pp. 34–36) argues that as the fair distribution of security cannot be guaranteed via free production and exchange, it is justified to resort to coercion.

Obviously, libertarians would not be content with Klosko's solution. For one thing, it is questionable on what basis certain goods are considered to be "presumptively beneficial" in an objective manner. As was mentioned above, the definition of a "public good" cannot be provided from a neutral point of view. Thus, because of its defense of "presumptively beneficial" goods, Klosko's theory of fair play comes close to a natural duty account of political obligation. The latter implies that we have a natural duty to defend certain goods or values, which in turn leads to political obligations (see Rawls, 1999, p. 99; Wellman, 2005; Buchanan, 2004).

It should be noted that, despite similarities, there are significant differences between natural duty accounts and Klosko's theory of fair play. First, the theory of fair play is more cognizant of the so-called particularity problem (see Klosko, 2020). As A. John Simmons (1979, p. 31) famously argues, any plausible theory of political obligation should explain why we are obliged to obey a particular political authority. Natural duty theories unequivocally fail to pass this test since they cannot "localize" those political obligations that arise out of the duties they defend (see Simmons, 2005; Klosko, 2020). However, the particularity requirement is not fully met by Klosko's theory of fair play, either, as it is not entirely clear according to what specific criteria individuals are obliged to obey particular authorities and not others. For example, certain powerful states, such as the United States, provide security protection to those individuals who do not reside on their own territory, and based on the argument of fair play, it is deeply ambiguous what the limits of their authority are. The second difference is that the theory of fair play appeals to fairness considerations, whereas the natural duty accounts of justice do not. Political obligations that are based on natural duties arise independently of how fairly individuals contribute to the valuable effort, whereas according to the theory of fair play, individuals are only obliged to do their fair share in the production and exchange of such goods from which they personally benefit (see Klosko, 2020). However, following Simmons (2005), I argue that despite these differences, the theory of fair play is still a type of natural duty account of political obligation because of the central role the ethically "thick" notion of "presumptively beneficial goods" plays in it.

I argue that there is a way to reformulate Klosko's theory of fair play without smuggling "thick" ethical notions, such as the concept of "presumptively beneficial goods," into it. In my view, the basic intuition of Klosko's approach is correct: To develop a plausible liberal theory of political obligation, one should start from the fundamental liberal premise that the free production and exchange of goods are fair and show that in certain cases, such a model is unworkable and incurs political obligations. As Klosko (2018, pp. 37–39) rightly acknowledges, in this respect, his fairness theory of authority comes very close to the consent theory of authority since both are premised on the moral importance of voluntary consent. However, I contend that because the theory of fair play cannot overcome the libertarian challenge posed by Nozick without collapsing into a natural duty theory of political obligation, another way needs to be found to devise a proper liberal theory of political obligation.

Freedom and Voluntariness

Before I move on to the explication of my main argument, I need to expound on what is meant by "freedom" and "voluntary consent." I start with a critical discussion of the distinction offered by Serena Olsaretti (1998) between freedom and voluntariness. In Olsaretti's view, "freedom" is a state of affairs that gives an agent the physical possibility to choose an acceptable alternative. In other words, it is about the options that are available to us (Olsaretti, 1998, p. 53).² In contrast, voluntariness is an expression of a person's inner state—the will of an agent—that is independent of freedom. Olsaretti (1998, p. 71) suggests that "a choice is voluntary if and only if it is not made because there is no acceptable alternative to it." According to this argument, since voluntariness is about a person's inner state, in certain circumstances an agent can make a voluntary choice, even in the absence of freedom. For example, an inhabitant of an insurmountably walled city is unable to leave. However, the city has all that anyone could ever ask for, and aware of this, the inhabitant has no wish to leave it. According to Olsaretti (1998, p. 71), it can be said that this person voluntarily remains in the city. On the opposite side,

² Such a definition of freedom should not be confused with that of freedom as the diversity and/or quality of options.

if one accepts a job offer out of desperation, one *is* free (because there is an option not to work) but may act non-voluntarily because the person may find the alternative to be too unpalatable, and this might be a reason why the offer was not declined (Olsaretti, 1998).

While Olsaretti's distinction is useful in delineating two ontologically different phenomena, freedom (the presence of external conditions that indicate that there is an acceptable alternative) and voluntariness (a truly free decision from the inner perspective of an actor), it does not have much practical purchase, epistemologically speaking. In reality, even if actor A stated a reason, according to which the act was not motivated by the absence of alternatives, we cannot conclude that the behavior was voluntary. Determining whether or not a person acted voluntarily depends on the evaluation of non-internal, external criteria. For example, a hostage might be called in the middle of a hostage crisis and asked about a specific act undertaken at gunpoint. The hostage may reply that the act was perfectly voluntary. But mere confirmation on behalf of an actor does not suffice to conclude that the behavior was truly such. If even expressed consent cannot automatically imply voluntariness, then without evaluation of additional, external conditions, it is impossible to judge whether an action was voluntary in all circumstances. In view of this, epistemologically speaking, we decide whether a person acted voluntarily or not in the same manner as we determine either the presence or absence of freedom—that is, by examining the conditions of action—to find out whether there was an acceptable alternative.

Based on the foregoing, we should infer whether or not an act was voluntary by looking at the conditions of freedom. And because such an inference depends on how we evaluate concrete external circumstances, our judgments could always be wrong.

For this reason, it is safer to judge whether an action was voluntary or not by examining the conditions of freedom in the most extreme scenarios. In less than extreme scenarios, it can be more or less successfully argued that the existence of particular circumstances may indicate that the actor's choice might have been voluntary, even in the absence of freedom (or alternatively, might have been involuntary, even in the presence of freedom). For example, of course, there is a chance that I would make a decision at gunpoint that I had already decided to make before I was taken hostage, but in most cases, this would be extremely unlikely. We normally assume that the decisions that are made in such extreme, life-threatening circumstances are not voluntary

because there is a very high chance that they were made because the person had no other choice. In such circumstances, it is justified to say that the person was not acting voluntarily because of the total absence of freedom. Such a total absence of freedom is not very common, beyond the realm of criminal acts, and for this reason, normally, we assume that in such situations in which there are some sorts of alternatives, individuals act more or less voluntarily.

It can be argued, especially from a libertarian standpoint, that my equation of unfreedom with involuntariness in certain circumstances is as arbitrary as Klosko's characterization of certain goods as "presumptively beneficial." However, there are important differences between the two. First, Klosko offers a "thick" ethical conception and accordingly defines specific goods as presumptively beneficial in most circumstances. In contrast, it is only in exceptional circumstances that I assume that unfreedom implies involuntariness. Second, Klosko introduces an external ethical criterion with which he tries to stabilize his theory of fair play in the face of the libertarian charge. I, on the other hand, take the basic liberal concept of voluntary consent as a starting point and argue that in only certain extreme circumstances, the absence of freedom implies the absence of voluntariness. The existence of such circumstances is very hard to deny, as is seen in the example of a person at gunpoint.

In general, it is not possible to devise a successful model of a political society without taking for granted at least some notions that have a *minimal* normative value. For example, the concept of freedom, as used by liberals, begs the question of what it means to be free. Does freedom imply doing whatever one wants to do? Or does it imply doing whatever one wants, given that others' similar rights are expected? Is acting freely tantamount to acting voluntarily? If yes, how do we assess whether a choice is voluntary? For example, if a person expressly states that a choice was voluntary, should this be taken at face value? These kinds of questions are virtually unavoidable for any plausible conception of politics, and all of them require us to take a normative point of view. For example, as is well known, for a Nozickian-type libertarianism, voluntariness implies a prior grounding in rights (Olsaretti, 1998; Wysocki, 2021, pp. 49–51). Such a conception of voluntariness is, arguably, normatively even thicker than the one presented in this article, since the latter remains agnostic toward the justifiability of particular rights. Instead, it only asks whether a person has an acceptable alternative to pursue or not.

In the next section, I will show that if my conception of freedom is correct, then it leads to the realization that, in some extreme circumstances, certain actions are involuntary and hence unavoidable. As we shall see, such a logic will eventually lead us to the justification of political obligations.

Involuntariness and Political Obligations

What does it mean for the liberal theory of political obligation that in certain, most extreme circumstances, an absence of freedom automatically indicates an absence of voluntariness? Recall that we discarded Klosko's proposed solution to devise a liberal theory of political obligations and started to look for a premise that could guarantee a transition from the *SFP* to the *OPF*, after the failure of the *NEP*. In my opinion, such a feat can be accomplished by the following principle, which is based on the conclusions made in the previous sections:

The Involuntariness Premise (IP): In the most extreme circumstances, action is involuntary in the virtual absence of freedom, and for this reason, the production and exchange of goods cannot be judged to be fair or unfair from a subjective point of view.

The validity of this premise is easy to see in the example of a person at gunpoint, which is uncontroversially about the most extreme circumstance in which freedom is virtually absent. However, to justify extensive political obligations, the gunpoint situation and other similar scenarios are less relevant for two reasons. First, what happens at gunpoint is not a permanent state of affairs that could justify political obligations toward the state authority. If it were permanent, one could argue, in a quasi-Hobbesian manner, that it is justified to relegate our rights to a state authority that would be able to judge what is fair and unfair from an objective point of view.³ However, such an argument would largely depend on general assumptions about human psychology (or what Hobbesians and others would call "human nature"). It is dubious to what extent such generalizations are possible. Second, even if the situation in which individuals are under constant threat were to be permanent,

³ As Thomas Hobbes (1651/1998, p. 85) famously argues, "to this war of every man against every man, this also is consequent; nothing can be unjust. The notions of right and wrong, justice and injustice have there no place. Where there is no common power, there is no law: where no law, no injustice."

it is still not obvious why the establishment of a permanent political authority is needed. We can argue that once all major threats coming from aggressive individuals are removed, individuals can dismantle state structures and resort back to an anarchic way of living. Especially if it is guaranteed that an anarchic mode of living will generate sufficient wealth and income for everybody, and all participating parties are known to be well-cultured, responsible, and amicable individuals with strong communal bonds, it is hard to justify permanent obligations owed to the state authorities. At some point, in such circumstances, the “withering away of the state” could become a reality.

However, despite the difficulties with gunpoint scenarios, the usefulness of the *IP* for our purposes can still be redeemed. In the next section, I will show that voluntariness is much more durably deprived in the production and exchange of certain existentially necessary material goods. For this reason, an establishment of coercive authority is warranted in the current period of human history.

The Original Position to Justify the Modern State Authority

I find it plausible that when it comes to cooperation to produce and exchange certain types of material goods, voluntary consent alone cannot dictate what is fair. This is because, as we shall see, the cooperation to produce and exchange existentially necessary material goods is necessarily involuntary, given the current level of technological development. If my argument is correct, by following the logic implicit in the argument of fair play, we can justify overriding consent in securing the existentially most valuable goods until their *independent* provision cannot be achievable for a single individual.

To show that the production and exchange of certain material goods violate the *SFP*, I will construct a highly ideal original position. The aim of such a thought experiment is to devise the best possible scenario in which the parties will be maximally ensured that they have an opportunity to subjectively assess and voluntarily act on their preferences. This hypothetical original position stands in stark contrast with the realities of everyday life, which are rife with the facts of coercion and extreme material depravity due to the existence of inequalities arising from natural, sociopolitical, and other sorts of differences. If the production and exchange of excludable goods

cannot be established as *subjectively* fair in such a highly idealized original position, this would mean that the *SFP* cannot be satisfied in real life as well (since everyday reality is much less conducive to the voluntary production and exchange of material goods than the original position).

I divide the construction of the original position into two stages. First, I consider an initial hypothetical situation in which certain natural resources are distributed fairly; and second, I look at a hypothetical situation in which those goods derived from initial natural resources are produced and exchanged based on the requirements of the *SFP*. In this way, we will be able to test whether or not the production and exchange of certain material goods violate the *SFP* by satisfying the *IP*.

In contrast to my version of the original position, the famous Rawlsian original position does not consist of two stages, as it assumes that the individuals have already decided to cooperate and accepted the coercive basic structure of a society as legitimate. As Harry Beran (1987, pp. 58–59) notes, Rawls completely disregards the possibility of voluntarily opting out of the cooperative scheme to such an extent that he does not consider such rights as the right to emigration or secession to be fundamental parts of the initial agreement. For this reason, it is apparent that Rawls is not interested in the initial distribution either, since under his scenario, no such distribution is relevant before the coercively binding cooperation takes place. In this article, I am interested in determining whether, after the initial distribution takes place, coercion can be avoided in the process of production and exchange of certain material goods. Below, I will first show that, despite such idealized assumptions in place, it is still problematic to devise an objectively egalitarian original position. Then I will argue that at the next stage, granted that the perfectly egalitarian initial distribution is somehow achieved, the *SFP* would still be violated because the distribution of certain material goods satisfies the *IP*.

The Original Position I: Before the Production and Exchange of Goods Takes Place

How should the initial pool of natural resources be divided to give everyone an acceptable opportunity to voluntarily act on their preferences and thus satisfy the *SFP*? Let us first consider famous hypothetical scenarios that,

unlike the Rawlsian one, deal with the hypothetical distribution of initial resources. For example, Ronald Dworkin (2000, pp. 65–120) seriously considers the problem of an initial distribution in his famous desert island example. In Dworkin's scenario, people who are stranded on a desert island are given a fixed amount of token money to participate in an auction to divide unclaimed land. In contrast to Dworkin, in establishing the terms of the initial distribution of resources, Nozick (1974, pp. 178–182) adheres to the Lockean formula, according to which the right to own property originates from the individuals' efforts to mix their labor with natural resources. Both of these scenarios are appealing for various purposes, but they can hardly serve as ideal candidates for constructing the original, in which the justifiability of the *SFP* as applied to material goods can be tested. This is because, in both of these scenarios, inequality would naturally occur for different reasons. In Dworkin's scenario, such inequality is the result of individual preferences, whereas in Nozick's scenario, the productivity of workers and sheer luck affect the gradual appropriation of natural resources in the original position.

Because of the foregoing, I choose to consider a much more egalitarian initial distribution of natural resources, where the latter are more or less equally divided among the individuals. I assume that such a division could be fair. But if someone chooses to adhere to a different initial distributive pattern—for example, Nozickian, Dworkinian, or some other—this does not affect my argument since, compared to the perfectly equal distribution, the others are more likely to result in less opportunity for an individual to assess and act on subjective preferences. Recall that we are much more interested in the best possible scenario, in which the likelihood of satisfying the *SFP* for each individual is greater.

Now, a perfectly egalitarian division of initial resources cannot be theoretically possible. The first stage of such a division would be the distribution of land. Provided such a division can be accomplished fairly, the equal distribution of other natural resources would encounter considerable difficulties. For example, one may get entitled to a remote oil deposit, but it would require an additional effort from that person to gain access to the resource compared to those owners of the deposit that are settled in the vicinity of the oil field. Arguably, this makes land the only natural resource that does not require additional logistical effort to access.

Other natural resources that are equally divided could be traded but not exploited in an equal manner by sparing the same effort.

Thus, the unequal distribution of natural resources on Earth creates the first serious problem for the *SFP*. Even if we assume that the equal distribution of land is possible, the equal distribution of natural resources seems impossible. The inability to equally distribute natural resources would inevitably distort the fair terms of the exchange later, as those who have easier access to the resource will be able to use it much more easily than those who live far from it. We may rectify this hypothetical problem by granting more resources to those who live far away, thus compensating for the extra effort they need to spare to use the given resource. However, this would violate the *SFP at least temporarily*, as we are not allowed to use non-subjective preferences (the objective assessments of a theorist or a policymaker) in order to determine how much each resource costs.

Despite such difficulties with the initial distribution of natural resources, we can still choose to adhere to the highly idealized model of the original position and presume, for the sake of argument, that a perfectly egalitarian distribution of resources is theoretically possible. For example, we can imagine a hypothetical planet where natural resources are equally distributed across the whole land, or where the natural resources are already extracted and can be divided equally. Or we can assume that such an initial distribution of natural resources can be achieved by violating the *SFP*, and then the governing authority could be dissolved to allow an anarchic society to flourish.

Another major difficulty with the egalitarian distribution of initial resources is that genetic differences among humans cannot be equally distributed (due to technological constraints and our present ethical or religious beliefs). But for the sake of argument, we can assume that such differences will not be too great and would not generate inequalities under the ideal scenario where all material resources are distributed equally. Taking into consideration the above-mentioned obstacles, we devise a far-fetched hypothetical scenario in order to test the *IP* in the most idealized circumstances, where the likelihood of its success is far greater than in less-than-ideal circumstances, such as in an everyday sociopolitical life, which is full of material depravity and coercion.

The Original Position II: An Involuntariness of Cooperation

Once natural resources are equally distributed in our highly hypothetical scenario, we can inquire whether, at all subsequent stages, it is possible for individuals to cooperate in order to produce and exchange certain material goods without being deprived of the means to subjectively evaluate the terms of cooperation and voluntarily act on their own preferences. I believe that the answer to this question is fairly straightforward.

It is obvious that the alternatives to receiving essential material goods in the original position are extremely unpalatable. For each individual in the original position, a refusal to cooperatively produce and exchange some basic necessities, such as food, clean water, clothing, or shelter, means facing an existential, or life-or-death, dilemma. Essentially, an alternative to not producing and exchanging such material goods is the prospect of pursuing a solitary economic life that would gradually result in starvation, disease, and eventual premature death. In the most favorable case, if someone somehow manages to get these basic necessities without the requisite tools that are usually collectively produced and exchanged, that would not be enough to secure *a basic contemporary standard of living*. For example, it would still be extremely difficult and sometimes almost impossible for any one individual to produce modern, existentially necessary material goods, such as basic medicine, hygienic goods, heating devices, etc.

Here, a further specification of what “existentially necessary goods” means is needed. Undeniably, what constitutes an “existentially necessary material good” is relative and varies from time to time or from country to country. For this reason, I consider something to be existentially necessary if it can be produced and distributed globally on a massive scale with the use of modern technologies. For example, in medieval Europe, access to modern life-saving healthcare services could not be considered “existentially necessary” simply because such services did not exist. But from today’s perspective, access to vaccines or professional medical treatment is an existential matter (even a mere unattended toothache can make a person’s life utterly unbearable). Moreover, even nowadays, in many developing countries, people do not have access to adequate healthcare services. For example, according to a study by the World Bank and the World Health Organization, more than half of the world’s population cannot access essential healthcare services (Taylor, 2023). According to a study in *The Lancet*,

around 1.4 million deaths and 74 million disability-adjusted life-years could have been prevented by safe drinking water, sanitation, and hygiene in 2019 (Wolf et al., 2023). But this should hardly be used as a yardstick for measuring what cooperation among humans can accomplish with modern technologies.

Considering the baseline of what counts as an existentially necessary good, it is apparent that the collective development and maintenance of modern technologies are needed for around 7.8 billion people on Earth to survive. Thus, it seems that if we apply the *IP* to our highly hypothetical original position, it is plausibly satisfied. Recall that despite it being an extreme scenario, the hypothetical original position offers much more individual freedom to produce and exchange goods *independently* than is possible in today's world, where millions of individuals live in abject poverty. For this reason, the transition from the *SFP* to the *OFFP*, via the *IP*, is plausibly accomplished in real life as well.

Conclusion

In this article, I set forth an argument that strengthens the liberal theory of political obligation by demonstrating in what ways the unavailability of voluntary consent seems to warrant the establishment of coercive authority. As I mentioned at the outset, such a view does not reject consent as a cornerstone of the theory of political obligation and allows for the protection of such pivotal liberal values as autonomy. Instead, it proves that the impossibility of voluntary consent in certain extreme circumstances warrants the establishment of legitimate political authority, at least against the background of the current level of technological development.

It is noteworthy that the argument developed in this article leads to the justification of modern state authority to a much greater extent than Klosko's original account. For one thing, it warrants the existence of coercive authority for governing the production and distribution of existentially necessary material goods, not just of "presumptively beneficial" non-excludable goods. Such authority may or may not adhere to the specific rules of egalitarian distribution (e.g., a particular model of welfare capitalism). But regardless of the preferred distributive scheme, coercive authority is needed to figure out and enforce the principles of fairness.

Admittedly, there are still substantial hurdles left in the way of establishing a proper liberal theory of obligation, even if we accept the present argument. First and foremost, it is not clear what role voluntary consent plays in the overall liberal conception of political obligation. Apparently, consent cannot be totally overridden in all circumstances if we are willing to give individuals the right to emigration or grant collective entities the right to self-determination. Provisionally, we can contend that satisfying fair play considerations (as they are described in this article) is a sufficient but not necessary condition for justifying obedience to a coercive authority. Second, like Klosko's original account, the argument developed in this article cannot solve the so-called "particularity problem." It is entirely unclear why an individual should obey one particular political authority but not another. Moreover, it needs to be decided whether the scope of the argument of fair play is local or cosmopolitan. Third, the current argument makes no effort to address the so-called "boundary problem," that is, the question regarding the limits of coercive authority. How many people, fewer or more, should be included in the coercive distribution of resources? Which geographical borders are legitimate and which are illegitimate, based on the arguments discussed in this article? Such questions remain entirely unresolved. And last but not least, there is a problem with the scope of coercive authority. For example, should such authority govern the distribution of those goods that are impossible to produce and exchange in a free manner, or should all goods be produced and distributed according to the rules and regulations that are coercively enforced? One may argue that if we follow the approach advocated in this article, substantial chunks of modern economies will be left to their own devices. Will such an arrangement be justified?

Addressing the above-mentioned questions is clearly beyond the scope of this article. The best we can hope for is to solve this large puzzle in a piecemeal manner and assume that one day a more complete picture will appear on the horizon.

References

- Beran, H. (1987). *The consent theory of political obligation*. Routledge.
- Block, W. (2003). National defense and the theory of externalities, public goods, and clubs. In H.-H. Hoppe (Ed.), *The myth of national defense: Essays on the theory and history of security production* (pp. 301–334). Ludwig von Mises Institute.

- Buchanan, A. (2004). *Justice, legitimacy, and self-determination: Moral foundations for international law*. Oxford University Press.
- Dworkin, R. (2000). *Sovereign virtue: The theory and practice of equality*. Harvard University Press.
- Edmundson, W.A. (1998). *Three anarchical fallacies: An essay on political authority*. Cambridge University Press.
- Hart, H.L.A. (1955). Are there any natural rights? *Philosophical Review*, 64, 175–191.
- Hobbes, T. (1998). *Leviathan*. Oxford University Press. (Original work published 1651)
- Hoppe, H. (1989). Fallacies of the public goods theory and the production of security. *The Journal of Libertarian Studies*, 9(1), 27–46.
- Klosko, G. (1992). *The principle of fairness and political obligation*. Rowman & Littlefield Publishers.
- Klosko, G. (2005). *Political obligations*. Oxford University Press.
- Klosko, G. (2018). *Why should we obey the law?* Polity.
- Klosko, G. (2020). Fair play, reciprocity, and natural duties of justice. *Ratio Juris*, 33, 335–350.
- Locke, J. (2016). *Second treatise of government and a letter concerning toleration* (M. Goldie, Ed.). Oxford University Press. (Original work published 1689)
- Nozick, R. (1974). *Anarchy, state, and utopia*. Blackwell Publishers.
- Olsaretti, S. (1998). Freedom, force and choice: Against the rights-based definition of voluntariness. *The Journal of Political Philosophy*, 6(1), 53–78.
- Rawls, J. (1964). Legal obligation and the duty of fair play. In S. Hook (Ed.), *Law and philosophy* (pp. 3–18). New York University Press.
- Rawls, J. (1999). *A theory of justice* (revised edition). The Belknap Press.
- Rothbard, M.N. (2006). *For a new liberty The libertarian manifesto*. Ludwig von Mises Institute.
- Simmons, A.J. (1979). *Moral principles and political obligations*. Princeton University Press.
- Simmons, A.J. (2005). The duty to obey and our natural moral duties. In C.H. Wellman and A.J. Simmons (Eds.), *Is there a duty to obey the law?* (pp.3–18). Cambridge University Press.

- Taylor, L. (2023). More than half the world's population lack basic health services as progress stalls. *BMJ*, 382, 2160.
- Wellman, C.H. (2005). Samaritanism and the duty to obey the law. In C.H. Wellman and A.J. Simmons (Eds.), *Is there a duty to obey the law?* (pp. 3–89). Cambridge University Press.
- Wiśniewski, J.B. (2018). *The economics of law, order, and action: The logic of public goods*. Routledge.
- Wolf, J., Johnson, R.B., Ambelu, A., Arnold, B.F., Bain, R., Brauer, M., Brown, J., Caruso, B.A., Clasen, T., Colford Jr., J.M., Mills, J.E., Evans, B., Freeman, M.C., Gordon, B., Kang, G., Lanata, C.F., Medlicott, K.O., Prüss-Ustün, A., Troeger, C., ... Cumming, O. (2023). Burden of disease attributable to unsafe drinking water, sanitation, and hygiene in domestic settings: A global analysis for selected adverse health outcomes. *The Lancet*, 401(10393), 2060–2071.
- Wysocki, I. (2021). *An Austro-Libertarian theory of voluntariness: A critique*. Nicolaus Copernicus University in Toruń Press.

Author Note

Giorgi Tskhadaia works at the intersection of Continental and Anglo-American traditions of political philosophy. He is currently interested in the issues that problematize the core of liberalism, such as political obligations, the state of emergency, the Anthropocene, the paradox of tolerance, and so on.

Address for correspondence: Caucasus School of Governance, Caucasus University, 1 Paata Saakadze St, Tbilisi, Georgia.

Acknowledgements

I would like to express my gratitude toward the two reviewers of this article who made me fundamentally rethink my project and improve my argument substantially.

Citation

Tskhadaia, G. (2024). A Liberal Proposal to Justify State Authority. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 5–24. <https://doi.org/10.18276/aie.2024.66-01>



„Analiza i Egzystencja” 66 (2024), 25–78
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2024.66-02

ARTYKUŁY

JOANNA ZEGZUŁA-NOWAK

University of Zielona Góra

ORCID: 0000-0003-4280-849X

email: j.zegzula-nowak@ifil.uz.zgora.pl

The Problem of Dehumanization in the Light of Mieczysław Wallis’s Intellectual Biography

Keywords: problem of dehumanization, 20th-century Polish philosophy, representatives of the Lvov-Warsaw School, Mieczysław Wallis, aesthetics, aesthetic experience

Słowa kluczowe: problem dehumanizacji, filozofia polska XX wieku, reprezentanci Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Mieczysław Wallis, estetyka, przeżycie estetyczne

Abstract

The article discusses the problem of dehumanization from the perspective of the works and experiences of the Polish scholar Mieczysław Wallis, who was a representative of the philosophical Lvov-Warsaw School. During the Second World War he was held captive in German POW camps for nearly 5 years. However, he never succumbed to the atmosphere of terror and despondency, nor did he give in to the fear of prolonged imprisonment, but instead continued his academic and educational work. As a result, he not only illustrated the mechanisms of dehumanization occurring in the camp environment, but also devised an original intellectual “preventive program” which made it possible to defend the human psyche, personality, sensations and emotions against harmful and destructive influences. The main inspiration for Wallis’s intellectual program at the camp came from his pre-war aesthetic works. The program was focused on a human being’s inner life, in particular values and aesthetic experiences, as well as on the specifically human activities

implied by them. Wallis believed that aesthetic experiences can have spectacular adaptive significance in human life. He claimed that by providing joy, these experiences can counterbalance suffering. Importantly, in the light of Wallis's Woldenberg notes, it appears that the intellectual conclusions he had adopted in captivity became an essential component of his existential attitude and protected him from moral degradation.

“Art should abolish rape. And only art can do this.”

Leo Tolstoy, *Co to jest sztuka (What is Art)?* 1987.

M. Wallis, *Pozaestetyczna funkcja sztuki (The extra-aesthetic function of art)*,

Rps 23, Vol. II, p. 28.

Introduction

The problem of dehumanization in interpersonal relations is a constant subject for analyses and research in the contemporary world. One of the attempts, both intellectual and practical, to deal with the dehumanization process can also be found in the biography and scientific writings of Mieczysław Wallis, one of the representatives of the Lvov-Warsaw School.¹ He was an eminent 20th-century Polish thinker—art critic, aestheticist, art historian and researcher, with a philosophical provenance.²

Wallis had many opportunities to experience this process directly and to face its mechanisms and consequences, in particular while held captive in prisoner-of-war camps during World War II. Facing dehumanization in the form of camp repressions and deprivations undoubtedly had an impact on Wallis's life and creative profile. These are reflected in his archival notes, which raise many cognitively intriguing questions that are significant in the context of research analysis and for reconstructing his intellectual

¹ M. Wallis was a representative of the second generation of the Lvov-Warsaw School, one of the closest students of Tadeusz Kotarbiński and Jan Łukasiewicz (see Woleński 1985, p. 339; Woleński, 2011, pp. 12, 353).

² The most important of his academic works are: *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki i nauki o sztuce 1931–1949, Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne, Wybór pism estetycznych. (Experience and Value: Writings on Aesthetics and Art Science 1931–1949, Arts and Signs: Semiotic Writings, A Selection of Aesthetic Writings).*

biography. Did the phenomenon of dehumanization leave a lasting mark on Wallis's life? Did it resonate with his creative approach? Did Wallis, confronting the mechanisms of the camp's dehumanization machine, manage to oppose their detrimental impact on the human psyche? Did he find an intellectual remedy in the world of his intellectual activity that would allow him to oppose this process both effectively and permanently? And within a human being's inner creative life, in the sphere of aesthetic experience, which he had assiduously explored for decades of his academic and research work, did he manage to create a universal anti-dehumanizing mental weapon that would allow a person to fend off the threat to the axiological foundations of their existence? And finally, can his work be a creative inspiration for contemporary individuals and help them in their struggle against the degradation of human relationships?

When analyzing Wallis's intellectual biography in the context of dehumanization-related topics, it is important to reconstruct the path of his intellectual development and the evolution of his research interests prior to his time in the POW camp. Then, his work from his Woldenberg captivity should be explored and compared with his existing oeuvre. Finally, the question of whether and how these experiences influenced his mature intellectual profile should be addressed.

The research objective set out in the article is significant. It has the potential to enhance the current understanding of Wallis's intellectual profile with new interpretive directions that have hitherto not been explored. Perhaps this analysis will shed new light on the work, placing it within the context of contemporary interdisciplinary issues related to the study of human inner life and interpersonal relations, particularly in the context of their conflicts. Thus, the work will contribute to the ongoing academic discussions on the Lvov-Warsaw School, adding another important voice to the study of twentieth-century Polish humanities.

The Phenomenon of Dehumanization: Its Essence, Mechanisms and Ethical Dimension

In order to analyze the influence of dehumanization process in Mieczysław Wallis's intellectual biography, it is important to first understand the nature of this phenomenon. Dehumanization is a process that leads to

the denial of the humanity of another person or group of people. This process results in perceiving and treating other people as lacking typically human qualities (Winclaw, 2016). This can lead to the stripping of fundamental human rights and privileges. Although this phenomenon has only been studied for several decades, it has been present throughout history (Baran, 2007). Currently, social psychologists, sociologists, cultural anthropologists, philosophers and ethicists analyze it. Its mechanisms and consequences trigger moral controversies as they are an attack on the modern world's fundamental values, such as humanity, human life, dignity, liberty, tolerance, equality, and justice. Therefore, they constantly provoke intellectual enquiry and prompt deeper interdisciplinary reflection.

Scholars claim that the phenomenon of dehumanization does not occur randomly, but appears under certain conditions and is composed of specific processes and circumstances that can have a broad spectrum of impacts on collective life (Leyens et al., 2007; Leyens et al., 2001; Morera et al., 2018). Dehumanization is thus a multidimensional psychosocial phenomenon that fulfills certain functions in interhuman relations at the intersection of disparate groups such as race, nationality, culture, or religion. It is important to note that these groups are autonomous and often in competition with each other. Cases of dehumanization occur when there is a dissonance between these groups, not only in the cognitive sphere but also, or perhaps predominantly, in the moral sphere. This leads to a division into two human camps: our own (us) and foreign (others). This division is based on the assumption that "our own" are fully worthy of humanity, whereas "others" are human only to a certain extent. However, it is important to question why such opposition between groups occurs in the first place, and what its sources, functions and goals are.

When contemporary researchers work on this phenomenon, they mostly refer to the psychological theory of dehumanization,³ which was formulated by J.-Ph. Leyens and his research team. It is based on the assumptions of psychological essentialism, an approach that

suggests that people tend to endow social groups with essence. By attributing essences to groups, people believe that they can define the very nature of these groups. The essence is supposed to identify those elements

³ The concept is also called *infrahumanization* (see Leyens et al. 2007, pp. 141–143).

that unite members into an entitative coherent group as well as those elements that distinguish one's group from another group.⁴

(Leyens et al., 2001, p. 396)

Importantly, among the elements that determine the essence of human groups, the category of humanity is most salient. It treats humanity as an essential quality of the ingroup and denies the same to the outgroups (Haslam, et al., 2000; Yzerbyt et al., 1997), which leads to an extremely disturbing phenomenon, namely, favoring representatives of one's own group and devaluing the members of the other group (Tarnowska, et al., 2012, pp. 134). According to Baran, as a result, "Only 'our own' are attributed with typically human qualities—intelligence, creativity or ability to experience human emotions" (Baran, 2007, p. 9). This phenomenon has extremely significant implications for social life, influencing the way groups perceive and treat each other, as well as regulating intra-group processes, as a type of social binder. Acts of dehumanization directed at the members of the other group are intended to consolidate a sense of separateness and foster a sense of group belonging among the perpetrators; they also aim at strengthening social bonds within their own community. Paradoxically, this can provide people with the opportunity to satisfy an important, typically human need—possessing and developing their own individual identity. It is important to note that applying moral double standards to people has significant implications, not only for analyzing accompanying psychological and social mechanisms, but also, or predominantly, in the philosophical and ethical dimension. It can help explain many types of human behavior that are considered highly controversial morally, such as perpetrating or sanctioning deeds that are clearly harmful to others. For years, many theoreticians have been asking the same question: How is it possible that there is a place in intergroup relations for antagonisms, in which people can "suspend" moral standards they once considered binding, and become insensitive to the suffering of the others, or even contribute to it, without experiencing any moral discomfort? Furthermore, research has shown that individuals who engage in abusive behavior are not exclusively those who exhibit depraved or amoral tendencies. In fact, some individuals who are typically empathetic, sensitive

⁴ All quotations from non-English-language reference sources in this work have been translated by the author of this article in cooperation with English Translator Agnieszka Ziajka-Malecka.

to human suffering, helpful and caring, may also engage in abusive behavior. This was noted by Wallis in his hand-written *Diaries*, where he wrote:

It is a depressing fact (...) that the same people who listened to Beethoven's Ninth Symphony (...) and were in awe of the magnificence of Copernicus's vision of the universe, gave heartless orders to murder people in extermination camps.

(Wallis, Rps 9, Vol. I, p. 140)

At first glance, such phenomena appear to be a moral absurdity that is difficult to comprehend or explain. However, the psychological concept of inhumanization provides some justification, particularly when considering two major mechanisms of dehumanization, moral exclusion and delegitimization. It has been found that these two mechanisms allow people to forge a sense of group separateness by antagonizing others, without harming their own self-esteem (Allport, 1979). Even people with strong moral values and humanitarian beliefs can succumb to these mechanisms, and begin to view and treat others in an objectifying manner, resulting in various forms of antisocial behavior. Dehumanizers perceive others as an inferior category of people or sub-humans, stripping them of their status as fully-valuable representatives of the *Homo sapiens* species. This leads to the dehumanizers no longer seeing them as people with the same thoughts, feelings, desires or goals as themselves (see Bandura, 2002).⁵ In their eyes, others have lost all fundamental rights pertaining to human beings and are thus pushed outside the moral horizon, which leads the dehumanizers to commit amoral deeds without any sense of guilt or moral responsibility. As Zimbardo states, they become morally “justified,” since they view others, due to their ontic status, as undeserving of fair treatment or respect for their dignity and individuality (see Zimbardo, 2007, p. 307). This is how mechanisms of dehumanization can lead to a situation in which harming somebody is morally sanctioned, and the perpetrators maintain their moral *status quo*.

Dehumanization is a destructive process that triggers negative phenomena in interhuman relations, i.e., hostility, cruelty, enslavement, aggression, humiliation, violence, discrimination or stereotyping, thus contributing to the outbreak and escalation of many international conflicts.

⁵ “This phenomenon also explains why a tendency to empathize ‘with the others’ and sensitivity to their suffering is so negligible” (Tarnowska et al., 2012, pp. 132–133).

However, they become particularly acute and painful in the context of individual human experience because they pose a tremendous threat to a person's psychophysical well-being. They expose their victims to severe physical pain and result in dire and destructive consequences for their personality and psyche.

Mieczysław Wallis's Paths to the Humanities: Biographical Traces Shaping His Anti-dehumanizing Attitude

The specificity of the dehumanization mechanisms and their effects on individuals is also recognized in Mieczysław Wallis's works. However, prior to experiencing dehumanization in his personal and intellectual life, Wallis underwent an intellectual evolution⁶ that greatly influenced his creative personality with a strong humanistic focus.⁷ He developed a valuable mental pillar to creatively confront phenomena that undermine the value of human life in the world.

Wallis was a thinker with diverse intellectual interests, driven by his innate curiosity about the world around him and his eagerness to comprehend it.⁸ Initially, Wallis was drawn to the biological, natural and pure sciences;⁹ however, as he continued to develop intellectually, he also became interested in psychology, history, the methodology of sciences and philosophy (see Wallis, Rps 5, pp. 68, 13; Rps 10, Vol. I, p. 58; Vol. III, pp. 59, 64–65). It was his philosophical reflections that inspired him to search for the cognitive foundations that ultimately led him to the humanities.¹⁰

⁶ Wallis himself was also aware of the fact that he had undergone an intellectual transformation, which he emphasized in his handwritten notes (see Wallis, Rps 10, Vol. I, p. 48).

⁷ I write about the intellectual evolution of M. Wallis in (Zegzuła-Nowak, 2014 pp. 99–112).

⁸ As a small boy, Wallis collected stamps and postcards, then minerals, coins, fossils, insects and shells (see Wallis, Rps 10, Vol. III, p. 23).

⁹ Wallis's interests initially found their expression in a passion for collecting, and then making herbariums. He also enrolled at the University of Heidelberg with the intention of developing his passion for nature and botany. He intended to study primarily natural sciences and physics there.

¹⁰ This direction of Wallis's intellectual development was also reflected in his handwritten notes. As he wrote in his on his intellectual evolution, "From biology and

He remained on this intellectual path, pursuing his creative passions in the fullest way through aesthetics and art sciences. His pro-humanistic approach became a distinguishing feature of his creative profile and the core of his intellectual opposition against dehumanizing phenomena.¹¹ It was precisely in the humanities that he sought intellectual tools to defend humanity from degradation. His student, Jan Białostocki, aptly captured the essence of his mentor's pro-humanistic intellectual approach when he wrote after Wallis's death:

Mieczysław Wallis was a representative of an ancient humanistic formation, researcher of arts and art lover, a reader of poets and philosophers. He lived in a world of thoughts and culture, and he contributed to this world through his works.

(Białostocki, 1983, p. 335)

Several factors influenced Wallis's pro-humanistic creative personality, including his personal intellectual preferences, but also his family background, academic and scientific inspirations and various life experiences. The intellectual atmosphere in Wallis's family home played a significant role in shaping his intellectual profile. His mother and father's parenting style emphasized exposure to cultural experiences and exploration, as they believed it to be a crucial aspect of human life.¹² The numerous trips in Poland

psychology I moved along various paths to the ontology, epistemology, and methodology of the humanities" (Wallis, Rps 20, Vol. I, p. 50).

¹¹ Importantly, as an intellectual committed to defending humanistic values, Wallis fought for them not only with the pen, but also armed with actual weapons. His first experience of this was during his academic years. In 1918 he joined the Academic Legion, and two years later, as a soldier of the 1st Battalion of the 142nd Infantry Regiment, he fought in the Polish–Bolshevik war (see Zegzuła-Nowak, 2021, pp. 84–85).

¹² In Wallis's family home, a love of Arts in their different forms played an important role. Not only did they value painting, but also music, theatre, and literature, both *belles lettres* and scientific writings (see Kazimierska-Jerzyk, 2020, p. 34). Over the years, his father amassed a sizeable home library, with "many volumes of academic textbooks on physics and chemistry from his time at Zurich Polytechnic, but also many books on art." As Wallis wrote of himself, "I leafed through all these books and read them avidly: I owe the basics of my knowledge of art to them" (Wallis, Rps 10, Vol. II, pp. 16, 25). Then he wrote about his first inclinations for art in a note entitled *First Contact with the History of Art*: "I collected postcards, not so much landscape, but (...) reproductions of works of art, mostly Italian Cinquecento religious paintings (Leonardo,

and abroad that they took together gave them an excellent opportunity to do just that (see Wallis, Rps 10, Vol. I, p. 3). These experiences helped the young Wallis develop an appreciation for the richness and diversity of the human spirit. They certainly enhanced his sensitivity to the value of its products.¹³ Perhaps these experiences contributed to his future pluralistic approach to science.¹⁴

During his early years in his family home, Wallis was also exposed to activities related to the human spirit. His father, a painter, made creative activity an important part of his life.¹⁵ Thanks to him, Wallis was able to closely observe the creative process and its impact on an individual. He was also able to experience the emotions evoked by contact with the products of the process.¹⁶ Therefore, Bronisław Walfisz should be considered as

Raphael) and 18th-century English portrait and genre painting (...) and restored Roman copies of Greek sculptures. Still, they introduced me to the magical world of the visual arts. But above all, it was the art publications and books from my father's library that did that" (Wallis, Rps 10, Vol. III, p. 71).

¹³ Importantly, his curiosity of the world, other cultures and a penchant for travelling became an inseparable part of his lifestyle. His hand-written notes point to the fact that Wallis, with great commitment and insight, absorbed the cultural atmosphere of the places he visited, and admired their architecture, works of art, and landscapes. As a mature researcher he was also eager to travel for scholarships, conferences and scholarly symposiums. There he had the opportunity to meet the eminent creative people who were setting the intellectual tone of the era. He could become directly acquainted with the latest trends and tendencies in the humanities (especially in art studies which were of special interest to him) and enhance his attitude of openness, tolerance and respect for other ways of thinking and doing academic work. I write more about this in (Zegzula-Nowak, 2014, pp. 99–112).

¹⁴ Wallis adopted the position of aesthetic pluralism in aesthetics, while as an art researcher he opted for artistic pluralism (see Wallis, 1959, pp. 13–14). I write more about this later in the text.

¹⁵ As Wallis recalled, "For my father, painting was more than just a hobby—it was a great passion and the main essence of his life" (Wallis, Rps 10, Vol. II, p. 30).

¹⁶ When Wallis was still a child, he also had the opportunity to experience a direct influence of creative activity on his emotions. He describes the experience thus: "Once, when I was at a party of a child I knew, I laid my hands on 'construction'—a box containing a set of wooden building blocks. I started to play with them. Lying on the floor, I put one block on top of another and built structures of my own design. It gave me enormous pleasure. For the first time I felt the delight of creation. I had never suspected that something like that could happen. I discovered a hitherto unknown to me, yet extremely valuable, aspect of life" (Wallis, Rps 10, Vol. III, p. 17).

his first pre-academic source of intellectual inspiration and the person who awakened his aesthetic sensitivity and interest in humanity's creative process. Thanks to his father's influence, the future philosopher had the opportunity to observe that artistic creativity and its products can be a source of valuable mental states for a human being that go beyond the sphere of current experience.¹⁷ In his memoirs, Wallis frequently discussed the intellectual influence of his father on his attitude. For example:

I was brought up among paintings, stretchers, frames, boxes with paints, vessels for paint grinding and sprays for fixatives. And even though Father was not a great painter, his paintings and his artistic interests have had a significant impact on my life. He inspired my love for arts and I will be grateful to him for that until my last breath.

(Wallis, Rps 9, Vol. I, p. 182)

When Wallis realized that engaging in creative activities could lead a human being to unique and positive mental states, he began his first creative endeavors, which continued throughout his professional career. He discussed this aspect of his intellectual development in one of his notes: "Early admiration for painting (I have drawn and painted since early childhood), for poetry (I have written poems since 1910), and for theater led me to aesthetics, which took me to axiology" (Wallis, Rps 10, Vol. II, p. 58).¹⁸

¹⁷ These experiences probably had a highly significant impact on the formation of Wallis's later scientific interest in art. In this context, it is worth noting his reflections on the essence of aesthetic experience, among other things, and the specificity of aesthetic objects (above all, works of art), as well as epistemological issues related to artistic activity (e.g., on understanding the process of creating art as an activity in which other people's mental lives are contained) (see Wallis, 1931a, pp. 237–242; Wallis, 1935, pp. 59–79). This early childhood experience can also be seen as one of the turning points in the process of the shaping of Wallis's pro-humanities attitude, which, in its mature form, manifested itself in his characteristic attitude of the personal affirmation of creative life (see Kazimierska-Jerzyk, 2020, p. 32).

¹⁸ Even though Wallis grew up in an environment that was highly conducive to his intellectual development, he was already confronted with the first manifestations of dehumanizing phenomena, namely categorization and nationalistic discrimination. While still a child he encountered various manifestations of anti-Semitism, which left a significant mark on his life. I have written about this in more detail in (Zegzuła-Nowak, 2021, pp. 77, 79–84).

Wallis strove not only to capture the specificity of human creative activity and its axiological dimension in his humanistic reflection, but also hoped that the humanities would be capable of satisfying humanity's cognitive desires in general. This subject matter became crucial during an academic stage of his intellectual development. As a university student, Wallis was initially influenced by Wilhelm Windelband¹⁹ and later by representatives of the Lvov-Warsaw School.²⁰ At that time his main academic ambition was to gain a comprehensive understanding of reality, which he sought to accomplish through humanistic reflection.

The culmination of his intellectual pursuits in the realm of creative activity was his PhD thesis, *Defending the Humanities in Contemporary Methodology*.²¹ The dissertation's underlying idea proved to be crucial not only for Wallis's intellectual growth but also as a manifestation of his

¹⁹ Wallis studied in Heidelberg from 1913 to 1914. At the time, he attended lectures on plant systematics and physiology as well as experimental physics. He quickly became interested in the philosophy lectures given by Wilhelm Windelband. He characterized his teacher's academic profile as follows: "He was the head of one of the branches of neo-Kantianism, the so-called Baden, or South-East German philosophical school" (Wallis, Rps 10, Vol. IX, p. 24). It was he who awakened Wallis's interest in Kant's epistemological topics, which led him to the question of whether an ultimate cognition of reality based on the humanities is possible.

²⁰ From 1916 to 1921, Wallis studied philosophy at the University of Warsaw. At that time, he came under the intellectual influence of lecturers who were representatives of the Lvov-Warsaw School, including Jan Łukasiewicz, Tadeusz Kotarbiński and Władysław Tatarkiewicz. Unlike the Baden school, which practically worshipped Kant and emphasized the axiological dimension of philosophical inquiry, the chief aspiration of this intellectual milieu was to initiate scientific philosophy in Poland, devoid of value-laden content, and practiced methodically, in keeping with the strict requirements of scientific criticism. I write more extensively about this in (Zegzuła-Nowak, 2015, pp.127–142). His later views were particularly strongly influenced by J. Łukasiewicz. He was critical towards philosophical concepts that did not meet scientific criteria. He also harshly criticized the philosophical views of I. Kant. It was under his influence that Wallis underwent a kind of intellectual reorientation and finally broke with Kantianism. It was Łukasiewicz who also contributed significantly to Wallis's attempt to formulate his own epistemological position presented in his doctoral thesis (Łukasiewicz was its reviewer). I write about this in more detail in (Zegzuła-Nowak, 2018, pp. 69–90).

²¹ This dissertation was written in 1921, and excerpts were published in *Przegląd Filozoficzny* (1925, Vol. 25; see Rutkowski, 2001, p. 47).

intellectual struggles against dehumanization trends²² that were becoming increasingly evident in science. His reflections were an attempt to counteract the phenomenon of undermining the humanities²³ in the general classification of academic subjects. According to Wallis, lower cognitive status was assigned to the sciences examining the world of the human spirit than to those studying the external world. Wallis defended the cognitive value of the humanities, arguing that they should be granted scientific status equal to that of biological and natural sciences, while maintaining their separateness in terms of subject matter and methodology (Wallis, 1922, p. 99).²⁴ This is how he explained his starting point:

My defence of the scientific nature of the humanities was construed along the following lines. The individualizing approach of these disciplines cannot be held as an argument against their scientific nature because, consequently, we would have to undermine the scientific status of other individualizing scientific disciplines, such as, for instance, geography or selenography. The same applies to the uncertainty of historical claims: general statements of natural science obtained by incomplete induction are never certain either.

(Wallis, Rps 31, p. 12)

²² That is, degrading the scientific status of the humanities.

²³ Wallis described the humanities as “the sciences of the human world.” He wrote, “By the human world (culture) we mean here the reality consciously processed by humans. The human world understood in such a way includes language, customs, morals, law, the state, art, religion, science, philosophy, economic organization, technology, etc. as its individual domains” (Wallis, Rps 21, p. 84; see also Wallis, 1922, p. 98). Thus, Wallis defined the humanities as a mental domain “in which, for the most part, generalizations were not made, laws were not sought, future events were not predicted, but in which also observations were made, reasoning was conducted, hypotheses were formed, explanations of this or that fact were argued over” (see Wallis, 1922, p. 98).

²⁴ He wrote, “I have attempted to justify the thesis that the humanities are as much a science as natural science, not by showing that the humanities are as perfect as natural science, but by showing that natural science is as imperfect as the humanities” (Wallis, Rps 10, Vol. IX, p. 13). Importantly, arguing in favour of the scientific nature of the humanities remained relevant for Wallis throughout his life (Kazimierska-Jerzyk, 2020, p. 34).

In his inquiries, Wallis not only defended the scientific value of the humanities but also stated that they have the greatest cognitive value. He was convinced that sciences describing the human world can be closer to the essence of the reality than sciences about the world of numbers and matter. He argued as follows:

Through the humanities I searched for the path to reality, to “things in themselves,” which, as I believed, according to Kant, are inaccessible to mathematical and natural cognition. Even now I think that the humanities, which deal with people and their mental lives through analogy to our own, are closer to reality than natural science, which deals with matter that is alien to us, using hypotheses and mathematical formulas (which does not diminish its effectiveness in the world of matter).

(Wallis, Rps 31, p. 11; see also Wallis, 1922, pp.102–108)

Wallis affirmed Dilthey's concept,²⁵ defining the humanities as a set of disciplines concerned with the historical and social world as well as the sphere of the mind, and asserting the primacy of human cognition in this domain over cognition focused on the external world of matter. In *Experience and Value* he wrote the following about the significance and inspiring role of this concept:

In the sciences about the spirit we know, we understand before we cognize. Their subject matter is their entirety, which we have possessed since the very beginning through direct knowledge and understanding (...); we understand the subject matter here before we cognize it. The historical and social world is understandable and transparent for the spirit: after all it is made of the same fabric as the spirit which cognizes it. Whereas nature is something alien to us (...); therefore it is impenetrable to the spirit, and resistant to its research efforts.

(Wallis, Rps 31, p. 108)²⁶

²⁵ In one of his handwritten notes he concluded, “According to Kant, all cognition concerns only phenomena, never things in themselves. But Kant only studied mathematical and natural cognition. Perhaps the humanities are in a better position? Maybe they are closer to reality than natural science? Maybe humanistic cognition reaches reality as it is? I found this thought in Dilthey's work” (Wallis, Rps 10, Vol. IX, p. 22). This statement is also quoted and discussed by Teresa Peçkala. See Peçkala, 1997, p. 7).

²⁶ Interestingly, Wallis's affirmative stance towards the humanities was reflected in his work in an even broader context. Namely, his archives contain notes from his student

Therefore, based on Wallis's reflections, it can be argued that during this period he concluded that to understand reality, we must first turn to cognition of the human world, exploring the various manifestations of human creative activity that determine our relationship with our surrounding reality. Therefore, his intellectual interests shifted towards the humanities, especially those related to his childhood passions. He focused on the process and manifestations of human artistic creativity and its products. As Teresa Pękala noted, "In parallel to attempts of working out his own opinions on philosophy and methodology of sciences, Wallis developed his interest in art" (Pękala, 2004, p. XVII). His opinions were the most aptly expressed in his works from the 1930s, which were of great importance for Wallis's creative biography. According to the researcher, this period was "crucial in shaping his interest in aesthetics and art science" (Pękala, 2004, p. XIX). As an art researcher, Wallis continued to develop his epistemological interests, focusing mostly on the problem of understanding works of art.²⁷ This issue was one of the most important areas of research for him at the time,²⁸ leading him towards many fundamental epistemological questions. He centered his research around the question of "the possibility of understanding other people's mental states, which we do not know from our own experience" (Wallis, 1939, p. 107).²⁹

days, which indicate that at that time the young Wallis intended to build a philosophical system of which the world of the human spirit would be an essential component. He wrote on this as follows: "For many years my dream was to build a great philosophical system. I aspired to grasp the entire reality with the human world as part of it. Reality as a series of layers emerging one from the other" (Wallis, Rps 10, Vol. IX, p. 6).

²⁷ The research resulted in a cycle of texts, the majority of which were published in *Przegląd Filozoficzny*, that is, *O zdaniach estetycznych* (1931) (*On Aesthetic Sentences*), *O rozumieniu pierwiastków przedstawiających w dziełach sztuki* (1934) (*On Understanding Representational Elements in Works of Art*), *O rozumieniu dążeń artystycznych w dziełach sztuki* (1935) (*On the Understanding of Artistic Pursuits in Works of Art*), *Wyraz i życie psychiczne—o rozumieniu dzieł sztuki przedstawiających przedmioty psychiczne* (1939) (*Expression and Mental Life—on Understanding Works of Art Depicting Mental Objects*). By the end of the 1960s these texts were included in a collection of Wallis's writings *Przeżycie i wartość. Pisma z estetyki i nauki o sztuce* (*Experience and Value: Writings on Aesthetics and Art Science 1931–1949*).

²⁸ At that time, an important area of Wallis's scientific inquiry was also meta-aesthetics, related to the concept of aesthetics as a scientific discipline and its main categories, i.e., aesthetic objects, experience and values. I write more about this subject later in the text.

²⁹ In this research area, his analyses were directed towards the mental sphere of both the creator and the recipients of works of art. They pertained to such research issues as

It is important to note that the research analyses he carried out at that time focused on exploring the world of art. This set the main intellectual course for his entire academic path, which he pursued for many years. These analyses also made him more sensitive to the value and richness of the human spirit, as well as to the phenomena that could have a degrading effect on it.

Therefore, it should be noted that when Wallis faced the extremely difficult existential challenge of the POW camp, he was already a mature humanist with a deep understanding of the threats to human subjectivity in interpersonal relations. He already had the intellectual background necessary to fight against the camp mechanisms of dehumanization.

Wallis in the Dehumanizing Situation of Prisoners of War: Remarks in the Margins of His Woldenberg Notes³⁰

Wallis's experience of dehumanization in the camp was no accident. The circumstances that led the author of *Dzieje zwierciadła* (*The History of the Mirror*) to his captivity were closely linked to his civic involvement. Wallis constantly demonstrated a sense of responsibility and civic courage in his personal and social life. He actively sought to exercise these qualities not only in the field of science, but also in defense of his homeland.³¹ As his student Wanda Nowakowska noted, Professor Wallis believed that "the fight for the 'just cause' also meant a particular attitude in the Polish

the understanding of artistic aspirations and the mental life presented in art (i.e., the mental states and dispositions contained in works of art), the grasp of experiences accompanying the recipients of works of art, the specificity of making aesthetic judgements (in this context, Wallis was primarily interested in the issue of the divergence of aesthetic judgements, which became important to him in the context of combating aesthetic relativism (see Wallis, 1968, p. 11).

³⁰ Considerations directly devoted to Wallis's existential and intellectual struggles with the POW camp environment can also be found in (Zegzuła-Nowak, 2024, pp. 91–119).

³¹ Attitudes of patriotism and active intellectual and civic involvement were important distinctive features of the Lvov-Warsaw School circle. The inspiration for Wallis's attitude in this respect should therefore be sought precisely in his relations with the School's representatives. I write about this in more detail in (Zegzuła-Nowak, 2021, pp. 83–84).

Patriot” (Nowakowska, 2001, p. 8). This attitude likely influenced his decision to go to the front.³²

It was thus that in 1939, as commanding officer of an air-raid defense platoon with the rank of second lieutenant, he participated in the defense of occupied Warsaw. He was subsequently interned by the Germans and taken to prisoner-of-war camps, first in Osterode,³³ where he stayed for several months, then to Woldenberg,³⁴ where he was held for over four years.

In his archives there are accounts of these events, including original intellectual reflections on the POW experience. Wallis’s handwritten notes comprise both academic analysis and personal memoirs of the camp environment.³⁵ They reflect the experiences of the camp reality as seen through the eyes of a direct participant, thus becoming part of memoir literature of the period. However, these memories are enriched by an intellectual analysis of the situation of enslavement and of the methods used to deal with its consequences. This, allows for Wallis’s camp work to be rightfully included in the in the current discourse on the issue of dehumanization.

It is important to note that the conditions of camp life during the Second World War were supposed to be governed by the provisions of the International Conventions on the Treatment of Prisoners of War adopted in The Hague and Geneva,³⁶ which legally demanded the humanitarian treatment of these types of prisoners. In accordance with these conventions, the imprisonment of Polish soldiers was only a temporary, preventive

³² The first war episode in Wallis’s life took place during his academic years. In 1918, he joined the Academic Legion, and two years later, as a soldier of the 1st Battalion of the 142nd Infantry Regiment, he participated in the Polish–Bolshevik war. I write more about this topic in (Zegzuła-Nowak, 2021, p. 85).

³³ Osterode is in Lower Saxony, Germany. The Oflag XI-A camp where Wallis was held was eventually relocated to Woldenberg in German-occupied Poland.

³⁴ Woldenberg is the former name of a town located in Germany until the end of the Second World War, now in Poland and called Dobiegniew.

³⁵ Wallis’s archives are deposited in the Combined Libraries Special Collection in the Faculty of Philosophy at the University of Warsaw, the Institute of Philosophy and Sociology at the Polish Academy of Sciences and the Polish Philosophical Society: <https://archiwum.polaczonebiblioteki.uw.edu.pl/amw/>.

³⁶ Poland ratified the Hague Convention in 1927 and the Geneva Conventions in 1932. See *Konwencja o traktowaniu jeńców wojennych podpisana w Genewie dnia 27 lipca 1929 r. Ratyfikowana przez Polskę w 1932 r.* (Dziennik Ustaw RP 1932 nr 103, poz. 866), <https://isap.sejm.gov.pl/isap.nsf/DocDetails.xsp?id=WDU19321030866>.

measure, simply aimed at limiting the size of the enemy's army. This meant that prisoners of war were to retain all their civil rights and were not supposed to be considered prisoners. More importantly, the German state was meant to protect their personal dignity, and differences in the treatment of prisoners of war were permitted only if they resulted from the prisoners state of health, gender or military rank (Fafara, 1984, pp. 5–6). In accordance with these assumptions, both conventions obligated the German state to protect Polish officers interned in the camps from abuse, insult, and public curiosity. The conventions also required that they be provided with adequate food, uniforms, and appropriate healthcare, as well as accommodation in lodgings that met appropriate hygiene requirements, such as protection against humidity, heating, and adequate lighting. In practice, prisoners of war were entitled to the same rights as soldiers of their rank and officers of the German state, except for freedom of movement and the right to make autonomous decisions. Under no circumstances could they be eliminated by any means (Olesik, 1988, pp. 5–6; Toczewski, 2009, pp. 50–54).

During the initial period of operation of the POW camps (i.e., until mid-1941), the provisions of both conventions were relatively well observed.³⁷ Over time, however, they became more declarative in nature, as the situation of POWs worsened and their rights were routinely violated (Olesik, 1988, pp. 7–9). This is explicitly acknowledged in the memoirs of former POWs published after the war. As one of Wallis's fellow prisoners of war, Józef Bohatkiewicz, recalls:

For successful escapes from the camp, commanders would punish all the officers, withholding the distribution of letters and parcels, limiting their freedom of movement, giving orders to close barracks and windows earlier than usual with the simultaneous turning off of the lights and gradual replacement of brighter bulbs with weaker ones. (...) There were cases of shooting at the mentally ill who were trying to escape through the barbed-wire fence, and shooting or stabbing with bayonets in revenge for an alleged escape.

(Bohatkiewicz, 1971, p. 2)

³⁷ In another of his publications, the author writes that the German position towards the Woldenbergers was even more radical. He states, "The Germans never took their duty towards POWs seriously, and if they did, it was for propaganda purposes only, an attempt to show themselves to the delegates of the International Red Cross" (Olesik, 1978, p. 19).

There were other acts of violence, such as the premeditated murders of POWs when, for instance, shots were fired from watchtowers at defenseless officers who just happened to be passing in front of the barracks unawares (Bohatkiewicz, 1971, p. 23). The POWs' humanity was also eroded by the living and sanitary conditions, which were the source of tremendous discomfort, stress, and suffering. POWs were crammed into long barracks with brick floors, 150 people in each. According to another former POW in Woldenberg, Jan Kuropieska, the buildings were poorly adapted to the needs of the human body since they were damp and inadequately heated in winter, whereas in summer they were full of fumes and terribly stuffy. POWs slept in three-tiered bunk beds, arranged in rows and lined with old straw mattresses (Kuropieska, 1985, p. 43). POWs also suffered from a permanent shortage of potable and sanitary water, thus being at risk of dehydration, and they were plagued by dirt and insects (lice and bedbugs). Another major problem for the Polish officers was constant hunger. Despite the fact that, "According to the information from the camp commander, prisoners of war received food rations in line with the norms defined for German civilians at wartime" (Bohatkiewicz, 1971, p. 26), they were permanently malnourished and the food provided for them was of extremely poor quality. A typical meal was turnip or kale soup, cutlets made of stockfish, i.e., dried fish without a head or guts, which, according to another Woldenberg POW, Marian Brandys, "could not be digested even by the strongest stomachs" (Brandys, 1955, p. 98). As Wallis himself recalled, satisfying hunger was at the top of the hierarchy of vital needs in the camp, so:

During periods of malnourishment and physical emaciation (...) from dusk till dawn you could hear conversations about food. We had real culinary obsessions. We were haunted by visions of different hams, fat-dripping schnitzels, bloody roast beef.

(Wallis, Rps 20a, p. 15)

Prisoners of war also suffered from a lack of adequate medical care, and were deprived of sufficient quantities of medicines and hygiene products. Furthermore, the incessant confinement of prisoners in crowded spaces, in a large group of people, against their will, not only forced them to endure demeaning living conditions but also prevented them from satisfying many basic emotional needs. The most powerful of these, which could never be satisfied under such circumstances, was the need for intimacy and privacy.

Thus, while the situation of the POWs in the German Oflag was significantly different from the tragic fate of concentration camp prisoners, it still had a destructive impact on their mental state and physical condition.³⁸ In addition to the degrading living conditions, the strategy of dehumanization in the Oflag was a deliberate attack on the human psyche. As Brandys mentioned, its goal was not annihilation, but a type of psychological deconstruction of the POWs. As he explained:

In Woldenberg (...) they did not shoot at people, nor were people subjected to sophisticated torture or physically tormented. (...) We were only stripped of three rights: the right to cross the line of barbed wire, the right to undertake normal physical work, and the right to depart, even for a moment, from the company of your one hundred and fifty roommates from the barracks. It was enough to make this stay in the Woldenberg “guest house” the most severe mental torture and reduce our nerves to a state that received a name in medicine (...): barbed-wire disease.

(Brandys, 1955, pp. 13–14)

A skilled observer of the reality and processes taking place around him, Wallis acutely noticed all the misery and tragedy of the POWs' situation, which he also experienced himself. His reflections on these issues are mostly contained in the text *Psychika jeńca wojennego*³⁹ (*The Psyche of a Prisoner of War*). This text describes the dehumanization process in POW camps, based on his personal observations over several years, a process which is mainly associated with “barbed-wire disease.” Polish officers in captivity, including Wallis, were exposed to this disease and often fell ill with it. It was the result of enforced isolation;⁴⁰ its inconvenience was aggravated by the oppressive strategy of the authorities and the camp staff. They subjected the prisoners to extremely cruel practices including

³⁸ Oflag is short for Offizierslager für kriegsgefangene Offiziere—a German prisoner-of-war camp for officers.

³⁹ This text was written during Wallis's captivity in the Woldenberg camp and published as an article soon after the camp's liberation in 1946, in the *Życie Literackie* magazine, no. 5 (6).

⁴⁰ “The camp was conceived as completely closed and isolated from contact with the external environment. It was impossible to make vocal or visual contact with people on the outside. The inaccessibility of the camp was so extreme that many POWs had no opportunity to see or hear a woman or a child for the entire 5-year period of their captivity!” (Dembek, 2017b, p. 12).

overt and covert forms of mental and physical pressure. The unique situation of the Woldenberg inmates and the inhumanity of the camp were also expressed poetically in one of his works, *Jeńcy wojenni (Prisoners of War)*, dated 1942, in which he wrote:

Like mice, we scuttle anxiously around or peer through the barbed wire like bears in a zoo. Sprawled on thin, lice-infested straw mattresses, we dream of fat hams and rare roast beef. We gaze at the faded photos of our wives and children, and send letters that go unanswered. Daily we cross one more day off the calendar. And we live, looking forward, wondering: WHEN WILL THIS END?

(Wallis, Rps 19, Vol. I, p. 44)

Wallis was keenly aware that the Polish soldiers in the camps were deliberately subjected to these processes; they were forced into a state of permanent deprivation (existential, emotional, psychological, medical and intellectual), which destroyed their psyche and profoundly affected their behavior, attitudes and relationships with each other. This is what Wallis, while still in captivity, wrote about the essence of this phenomenon:

As early as World War I, a Swiss psychiatrist, Vischer, described a certain group of psychopathic traits occurring in prisoners of war and named it “barbed-wire disease.” (...) Barbed-wire disease was considered an isolation-induced psychosis, which can occur when a relatively small group of people are isolated, crammed into a limited space and forced to spend the whole time together.

(Wallis, Rps 20a, p. 7; see also Ohry & Solomon, 2013, pp. 14–17; Vischer, 1919)

Wallis noted that in smaller groups, with stricter isolation rules, the condition tends to become more severe. Among the most typical and disturbing symptoms, he mentioned longing for freedom, a sense of helplessness, a preoccupation with the future, constant inner restlessness, emotional instability (a mix of optimism and pessimism), irritability, suspicion, excessive excitability, pettiness, quarrelsomeness, frequent puerilism,⁴¹ hatred of others, a desire for solitude, and a Platonist-like attitude. In his notes, he concluded that:

⁴¹ This syndrome “is understood like regression to mentality childhood: childlike attitudes, postures, acts and language” (Brémaud, 2016, p. 35).

Like a prisoner, a POW is affected by his lack of freedom. His living space—the camp—is incomparably larger than the prisoner's, but he experiences it just like the prisoner experiences his cell—a cage from which he can't escape. What bothers him is the meticulous rationing of his entire life. He feels caught up in the thousands of petty prohibitions. He knows he is under constant surveillance. (...) He experiences his situation as unbearable and knows that there is no way out. He is haunted by an sense of almost total helplessness.

(Wallis, Rps 20a, pp. 7–8)

According to Wallis, enforced isolation can give rise to an extremely powerful, imperative desire to escape, which accompanies the person at all times or even haunts him.⁴²

Worse still, the POW's situation was psychologically more tormenting than that of an ordinary prisoner, as there was no defined time horizon for the end of captivity. Therefore, every POW was constantly haunted by the crucial question: "When? When will it end? When will there no longer be triple barbed wire, which almost physically suffocates me, between me and the road, field and forest?"(Wallis, Rps 20a, p. 8). The situation had further consequences. Wallis highlighted the fact that some POWs entered a state of "suspended life." This was a type of camp survival strategy, the essence of which was to wait for real life, i.e., life outside the barbed wire, the life that would begin after liberation. This is what Wallis had to say about the phenomenon:

Moralists have long observed that people live more in anticipation of the future than in the present. This is even truer for a prisoner of war. For him, the present is devoid of any charm. Captivity is not a life, it is an enclave, a bracket, an insert, it is provisional, but unfortunately it lasts too long, but it will end sometime. Life—real life—will begin again the moment he leaves the camp.

(Wallis, Rps 20a, pp. 8–9)

⁴² Marian Brandys also confirmed the attributiveness of this phenomenon for the camp community by writing, "If someone hasn't spent a few years in a barbed-wire cage, he won't be able to comprehend the power and depth of the prisoner of war's longing for freedom. Every day, every hour of our stay in the Woldenberg 'guest house' we carried this longing in our hearts like a small, nagging stone" (Brandys, 1955, p. 18).

Wallis used the term “Platonist attitude” to describe this tactic of waiting out camp reality, treating it as a kind of counterfeit and a break from real life. The essence of Platonism was described in literary form when he wrote:

Every prisoner of war is a Platonist. A believer in the theory of two worlds. One world is the world inside the barbed wire. A world stripped of all charm, dreary, despised, a world of pseudo-existence, an apparent world, a kingdom of shadows. The other world is the world outside the barbed wire, vibrant with life, shimmering with colors, enticing, the only real, full, magnificent world.

(Wallis, Rps 20a, pp. 7–8)

For this reason, all the manifestations of daily camp life, even those that created culture, were described by Wallis as “mere substitutes for their counterparts in the outside world” (Wallis, Rps 20a, p. 14). Every prisoner of war sought at least minimal contact with the outside world, celebrating all ties with it, such as letters or parcels, and appreciating every piece of news from the outside (see Wallis, Rps 20a, p. 8).

The prisoners’ longing for freedom and the outside world was intensified by the constant lack of privacy and intimacy. Each POW painfully experienced the limits of his individual freedom and internal autonomy. Years of living in overcrowded barracks on a small plot of land, and the incessant company of others, triggered in the POWs chronic internal tension, irritation and a great desire for solitude. They experienced a constant, unfulfilled need to escape from the ever-present crowd of fellow POWs, in order to experience, even momentarily “being on your own, with yourself and for yourself.” As Wallis recalled:

It was the great desire of every prisoner of war to be alone, just for a moment, to get away from this anthill of people, the camp, to not see and not hear, just for a while, his fellow captives, to have some brief respite and focus on himself. Each prisoner of war longs for solitude. (...) Unfortunately, this longing is practically impossible to satisfy in the camp. From dawn to dusk you are in a group.

(Wallis, Rps 20a, p. 7)

Undoubtedly, the dehumanization described by Wallis and his fellow inmates had an extremely destructive impact on each POW individually and on the functioning of the entire camp community. Months of prolonged

mental anguish weakened the adaptive capacity of many Woldenberg captives. As a result, many POWs experienced psychological problems, became depressed, suffered from anxiety disorders, manias, and delusions. Some of them completely lost their vitality and will to survive, and attempted suicide, unfortunately, in many cases, successfully⁴³ (see Brandys, 1955, pp. 14–17, 140). Thus, the fear of mental breakdown troubled the prisoners more than any physical ailment (see Brandys, 1955, p. 92).

This raises an important question: Were the Polish officers incarcerated at Woldenberg totally defenseless and helpless against the dehumanization machine of the camp? Or did they develop survival strategies that strengthened their endangered mental equilibrium, brought comfort and solace? Did these strategies allow many of them to maintain their *status quo*, not only physically, but above all mentally? For something helped many of them to resist the camp psychosis, to survive their captivity, and to give valuable testimony to their experiences in their post-camp works.

It is important to note that among those liberated from the Woldenberg camp was Mieczysław Wallis. How is it that this intellectual man, highly sensitive to the world of human spirit, “a man of exceptional goodness, noble, unwaveringly honest, truly modest, (...) deeply and completely devoted to the values in which he believed” (Białostocki, 1983, p. 337), never succumbed to the phenomena of camp repression and deprivation that were often fatal to the human psyche? How did he manage to protect his endangered humanity, survive the camp and, after liberation, successfully return to his creative work (research and teaching)? What was the source of his consolation as he struggled with the misery of being a prisoner of war? What was an effective means for him to counteract the dehumanization in the camp? What became his psychological counterweight? What role did his previous mindset and scholarly work, which were characterized by a profound pro-humanistic attitude, play in this process? Can it be rightly assumed that it was the creative world of his inner self, the sphere of values and experiences of an aesthetic nature, that became Wallis's anti-dehumanizing shield in Woldenberg? Did his creative concepts, which were the fruit of several years' academic work in the period immediately preceding his captivity,

⁴³ Such circumstances often led to acts of radical desperation, when prisoners of war, disregarding the rational assessment of the situation, dashed into the barbed wire that separated them from the world and freedom.

take on a new, broader dimension when confronted with the reality of the camp? Could they have become his rock, strengthening his powers of adaptation, alleviating the hardships of camp enslavement, providing respite, bringing existential solace?

The Woldenberg Survival Strategy: Wallis in the Circle of Cultural and Scientific Struggle against the Camp Dehumanization Machine

Both Wallis and other authors of memoirs from Oflag II C⁴⁴ emphasize that POWs did not submit completely to various forms of oppression and deprivation. Although they existed in a situation of “complete isolation, imposed inactivity, conceived as part of a system designed to lead to the destruction of (their)⁴⁵ morale and degeneration” (Pazda, 2017, p. 43), they did not remain idle and undertook various forms of passive resistance.⁴⁶ They found their anti-dehumanizing weapon mainly in the spiritual dimension, i.e., in the activity of the human spirit and intellect. It was this sphere of activity that most effectively united the prisoners’ hearts against the hardships of camp reality and became their moral strength. It gave the prisoners of Woldenberg peace and consolation. This phenomenon was no coincidence. Among the POWs in the Woldenberg camp there were numerous intellectuals—well-educated teachers who had been active before the war, university lecturers, scientists and artists⁴⁷

⁴⁴ “A characteristic feature of the majority of studies written so far, devoted exclusively to POWs and Oflag II C, is the source material on which they were based, i.e., the accounts and memories of the Woldenbergers. This is probably related to the fact that the authors of these publications were frequently former prisoners, and researchers and publicists used their works in turn” (Brandys, 1955, p. 38).

⁴⁵ Own footnote.

⁴⁶ As A. Toczewski emphasized, “Various forms of passive resistance among the prisoners of war played a significant role in their process of adjusting to life in camp conditions and successfully prevented negative phenomena, such as apathy, moral degradation or intellectual decay. (...) The initiative belonged to the most valuable and most resistant individuals but was then transferred on to thousands of people whose active approach increasingly matured under the impact of the specific environment that is the prisoner-of-war community” (Toczewski, 2009, pp. 14–15).

⁴⁷ Importantly, “Among them were also well-known people permanently inscribed in the history of Polish culture” (Rakoczy, 2009, p. 240).

(Dembek, 2017a, p. 10).⁴⁸ Therefore, it was the activity in which their intellectual potential found its fullest expression that became the warp of the prisoners' anti-dehumanizing strategy. Using their knowledge and skills, the Woldenbergers undertook scientific and educational activities and organized educational, cultural and entertainment life,⁴⁹ thanks to which they tried to "shorten" the time of waiting for the return from captivity, and to mentally escape the hardships of life in isolation.⁵⁰ Many POWs liberated after the war emphasized in their memoirs that it was precisely the educational, scientific and cultural activities of fully engaged scholars, teachers and artists that formed the core of the struggle against the disruptive symptoms of "barbed-wire disease" and prevented them from collapsing into mental apathy.⁵¹ It also boosted their liberation morale.⁵² Therefore, it can be said that this activity was a kind of a mental and moral safety valve for the prisoners of war, which saved many of them from intellectual, psychological and moral decay, allowing them to retain their humanity, which had been undermined by the dehumanization attempts of the camp staff, and to live to see the moment of the camp's liberation. In this way, this

⁴⁸ This fact significantly influenced the nature of the anti-dehumanizing activity in the Woldenberg camp. "As it turned out, it was this sociological structure that determined his intellectual potential and creative achievements" (Dembek, 2017a, p. 10).

⁴⁹ "The legal basis for organizing and conducting educational, scientific, artistic, entertainment and sporting activities in prisoner-of-war camps was Article 38 of the Geneva Convention, which stated, "The Detaining Power shall encourage the practice of intellectual, educational, and recreational pursuits, sports and games amongst prisoners..." (Olesik, 1978, p. 19).

⁵⁰ Wallis himself was also aware of the importance of managing excess time as part of the survival strategy. He wrote, "A prisoner of war tries (...) to 'kill time,' to forget himself, to drown out his impatience and his worries with a game of cards or chess, conversation, reading, learning languages (...)" (Wallis, Rps 20c, p. 3).

⁵¹ A direct testimony to this intellectual activity has survived to this day. It can be found not only in the manuscripts, articles and books by M. Wallis and his fellow prisoners, but also in the artworks created at the camp. These objects are now displayed at the Woldenberg Camp Museum in Dobiegniew to commemorate the creativity of the prisoners of war (see <http://muzeum.dobiegniew.pl/>).

⁵² As researchers point out, the POWs, "crowded behind wires and condemned to inactivity, created a unique cultural and scientific center. (...) They left behind literary works and artistic products of such a high standard that there are mentions of inscribing some of them on the World Heritage List. It was all created under the circumstances of hunger and lack of elementary amenities in the camp" (Waloch & Dembek, 2017, p. 6).

activity⁵³ became both an important bonding agent for the POW community and the foundation of a camp survival strategy that was unique in nature and extensive in scope.⁵⁴

The organization of the camp's educational system proved to be a particularly important initiative. As a former Woldenberg prisoner wrote:

Despite the unfavorable conditions and circumstances, the prisoners of war skillfully used all the camp's scientific and educational capabilities and organized various forms of self-education, upgrading their qualifications and acquiring new skills (...).

(Olesik, 1978, p. 20)⁵⁵

The most valuable fruit of the POW educational activity was undoubtedly their system of higher education, which they called "Woldenberg University."

In this remarkable academy, with an impressive number of 1,500 students grouped in 27 sections (departments), there were nearly 80 lecturers with academic qualifications. Courses (studies) were held at the academic level in such areas as history, economics, law, construction, medicine, beekeeping, and many others. They conducted lectures, seminars, and practical classes.

(Olesik, 1978, pp. 44–45)⁵⁶

⁵³ The camp's scientific, educational, cultural and entertainment activities also had a specific organizational and formal framework. "They were run by the Cultural and Educational Commission, which was set up in the second half of 1940. Its task became to coordinate all the activities undertaken in this field. It was made up of the Department of Professional Courses, Sports and Physical Education, Artistic Events, and the Soldier Education Library" (Słowiński, 2011, p. 99).

⁵⁴ This is confirmed by the statements of many former Woldenberg POWs and the content of publications based on their first-hand accounts. In one of them we read, "With the passage of time, it is increasingly clear that Oflag II C Woldenberg was a rarity on an international scale in terms of its cultural and scientific potential as a foundation for survival under conditions of enslavement" (Waloch & Dembek, 2017, p. 7).

⁵⁵ The camp library was also very active, not only lending books, but also organizing many educational and academic initiatives, such as librarianship courses and cultural events to promote reading (e.g., Book Week) (see Olesik, 1978, pp. 44–45).

⁵⁶ Importantly, even after the liberation, this activity also proved to be an important contribution of the Polish POW intelligentsia to the post-war rebirth of the higher education system. The diplomas obtained as part of the Woldenberg self-education process allowed many POWs to join the teaching staff of Polish universities (see Słowiński, 2011, p. 99).

Among the camp academics was Mieczysław Wallis. Despite his difficult situation in captivity, he did not abandon his scientific and didactic activities, which were the essence of his intellectual passion and professional flair. He contributed to the intellectual development of the POWs by holding lectures at the “Camp University” on such academic subjects as Introduction to Philosophy, History of Ancient and Modern Philosophy and History of Art (see Wallis, Rps 10: Vol. I, p. 32; Nowakowska, 2001, p. 9). Significantly, one of his fellow prisoners of war, Józef Olesik, considered him one of the most distinguished camp lecturers, and the leader in art history teachers (Olesik, 1978, p. 40). Moreover, Wallis, who was involved in the system of camp education, took an active part not only in the didactic process, but also in organizational activities; he was a member of the Pedagogical Council and the Examination Board of the camp’s Pedagogical Institute (Olesik, 1978, p. 25). Among the merits of the author of *Dzieje zwierciadła* (*The History of the Mirror*) for Polish science and education, his work in the dissemination of philosophy among the POW community should also be highlighted. Wallis was the co-organizer of the Woldenberg Circle for the Methodology of Sciences,⁵⁷ which “contributed to the popularization of philosophy in the camp and helped many POWs crystallize their worldview” (Olesik, 1978, p. 41).

Importantly, in addition to organizing the camp’s education system, the Woldenberg POWs also created the conditions for scientific work (see Olesik, 1978, p. 20). Creative intellectual activity was also developed at Woldenberg. “Scientific research was most often carried out by officers with higher education who had already achieved some success in a particular discipline before the war” (Dembek, 2017c, p. 70).

Therefore, the value and extraordinary phenomenon of Woldenberg’s teaching activity is emphasized by many former Woldenbergers in their notes. Marian Brandys, among others, writes about this as follows: “Even now I find it difficult to understand how the teachers in Woldenberg were able to carry out their work in the wild, uncoordinated world of prisoners of war, the work that the Polish Teachers’ Association can proudly quote today as one of their most impressive achievements under the occupation” (Brandys, 1955, p. 97).

⁵⁷ This organization was a continuation of the Warsaw Methodological Circle (see Olesik, 1978, p. 41).

These individuals also included Mieczysław Wallis.⁵⁸ During this period he wrote many works that demonstrate the continuity of his creative work, e.g., the above-mentioned text *Psychika jeńca wojennego* (*The Psyche of a Prisoner of War*) (Wallis, Rps 20b, pp. 17–23), *Sztuka z punktu widzenia semantycznego. Zarys i fragmenty* (*Art from a Semantic Point of View. Outline and Fragments*) (see Wallis, Rps 21c, pp. 66–82), *Drzeworyt w obozie II C* (*A Woodcut in the II C Camp*) (see Wallis, Rps 20b, pp. 1–6), a selection of texts on art and morality *Skróty* (*Shortcuts*) (see Wallis, Rps 19b, pp. 159–184), *Dialog o religii* (*A Dialogue on Religion*) (see Wallis, Rps 21b, pp. 30–65), *Uwagi o nauce* (*Remarks on Science*) (see Wallis, Rps 21d, pp. 83–138) or sketches of contemporary distinguished Polish philosophers, such as Kazimierz Twardowski, Władysław Witwicki, Jan Łukasiewicz, or Stanisław Brzozowski (Wallis, Rps 21a, pp. 1–11). Interestingly, among Wallis's notes from Woldenberg, there is also a short, three-page note of a self-reflective nature. It is significant in the context of the research analysis of Wallis's intellectual biography. It may be an argument in favor of the thesis that Wallis did not lose his intellectual *status quo* behind the walls of the POW camp and remained an intellectual filled with cognitive passion and sensitive to the aesthetic dimension of the world. Consequently, the camp regime did not extinguish his creative spirit, nor did it rob his intellectual stance of its pro-humanist predilection. Wallis wrote:

I love the most abstract and the most tangible. There is no historical figure that does not interest me (...); there is no country that does not attract me, no art that does not delight me, no science that does not entice me. (...) Faced with the wonders of organic life, I still experience that amazement which Plato said was the great affect of the philosopher.

(Wallis, Rps 8, pp. 1–3)

In addition to his academic activities, Wallis was not indifferent to the cultural activities of the prisoners of war, which constituted the second pillar of the anti-dehumanizing opposition in Woldenberg.⁵⁹ In this area, too,

⁵⁸ At the camp university, Wallis was given the position of assistant professor (see Olesik, 1978, pp. 40–41).

⁵⁹ Marian Brandys, highlighting the importance of the artistic activity of his fellow captives, wrote, “It is with deep gratitude and true emotions that I recall the small group of people who—equally pestered by our captivity, equally weak, hungry and upset—undertook the huge effort of stoking the small fire of art on a daily basis, which

the Polish officers demonstrated an extremely significant creative output, the scope of which extended far beyond the camp walls. Woldenberg POWs were active in many creative fields, including fine arts,⁶⁰ wood engraving,⁶¹ music,⁶² and literature.⁶³ They also founded a camp theater⁶⁴ (drama and puppet theater) and developed physical culture.⁶⁵

This sphere of anti-dehumanizing activity was also supported by Wallis's intellectuality. He belonged to a respectable group of intellectuals who

warmed the hearts of seven thousand Poles imprisoned behind the barbed wire" (Brandys, 1955, p. 38).

⁶⁰ "Among the works created in Oflag II C (...) were oil paintings (...), graphics, posters and sculptures. An extremely rich collection of woodcuts has been preserved" (Słowiński, 2001, p. 100).

⁶¹ In his notes, Wallis emphasized the significant contribution of POW artists (painters, architects and applied graphic artists) to the development of woodcut art, at the same time drawing attention to its socially important function of integrating the prisoner-of-war community. In his memoirs, published in 1946, he wrote that although the war had interrupted a great period of development of woodcut art in Poland, "When artistic creation in Poland almost came to a standstill, in one of the Polish prisoner-of-war camps, the officers' camp II C in Woldenberg (...) despite hard and depressing conditions, the youngest branch of Polish woodcut art blossomed unexpectedly. (...) In the Woldenberg camp, wood engraving exploded with a kind of spontaneous force, fulfilling both an important need for several years and an important social function in camp life" (Wallis, Rps 20b, pp. 1, 5).

⁶² As Słowiński writes, "There were, among others, symphony orchestras, entertainment or mandolin players. Three choirs were also established. Literary and musical works were also produced, which were not only hits in the POW camp, but also in post-war Poland" (Słowiński, 2001, p. 100; see also <http://woldenberczycy.pl/wp-content/uploads/2014/12/Historia-Obozu-Oflag-II-C-Woldenberg.pdf>).

⁶³ "The themes of the literary works were diverse and included longing for loved ones and/or for the homeland, love and other feelings, camp cuisine, the bright and dark sides of living in the camp, etc. It was not uncommon to find poems or other literary works with religious themes" (Pracownia Badań nad Oflagiem IIC Woldenberg—Dobiegiew, <https://ajp.edu.pl/pracownie-acbe/438-pracownia-badan-nad-oflagiem-iic-woldenberg-dobiegiew.html>).

⁶⁴ Interestingly, the Woldenberg theater staged both pre-war plays and those created in the camp. This initiative involved several professional actors and directors (staging the works) as well as visual artists, architects (scenography, decorations, costumes) (see Słowiński 2011, p. 99, Brandys, 1955, pp. 39–40).

⁶⁵ There were six sports clubs in the POW camp. The prisoners had the opportunity to take part in a wide range of disciplines, from playing football and volleyball, to athletics and boxing" (Słowiński 2011, p. 100). The organization of the Woldenberg Camp Olympics in 1944 deserves special recognition (see Rakoczy, 2009, p. 244; Słowiński 2011, p. 99).

enthusiastically used their theoretical knowledge to support the captives in developing fine arts. This is evidenced by the notes of an author who was the son of one of the POWs:

Lectures on architecture and art history, given by an Egyptologist, Professor Kazimierz Michałowski, one of the founders of the so-called Woldenberg University, Professor Mieczysław Wallis, and the well-known architects Jerzy Hryniewiecki and Jan Bogusławski complemented the studies and educational work of the artists. Both the lectures and the talks and discussions, held in the unusual setting of the camp, helped to introduce the creators of art, numerous art enthusiasts and fellow POWs to the world of art.

(Pazda, 2017, p. 44)

Wallis was also an active participant in the camp's literary life. He was a member of the Literary Club, the activities of which consisted primarily of organizing discussions on literary works, presentations of camp works and ideas for new pieces of writing (see Matuchniak-Krasuska, 2017, p. 55).

In light of what we know about Wallis's activity in Woldenberg, there is no doubt that for him, as for other POWs, participating in the effort to create science, education, culture and art was an important means of combating the camp's dehumanization. In this way, he was able to use his intellectual potential—humanistic knowledge, teaching and organizational skills—to protect himself from mental degradation. The experience of POW captivity did not destroy his creative potential. It did not devalue his intellectual personality, nor did it destroy his creative spirit, which found expression in his scientific activity, which had developed so vigorously before the war. Despite the hardships of POW life, Wallis did not deviate from the intellectual path he had pursued with vigor over the years. Above all, his postwar academic work confirms this thesis. Immediately after the camp's liberation, Wallis resumed his academic and research work, as well as teaching.⁶⁶ In 1945 he obtained his habilitation in aesthetics⁶⁷ and became a lecturer at the newly

⁶⁶ Soon after liberation, Wallis held the position of Head of the Foreign Division of the Department of Visual Arts at the Ministry of Culture and the Arts for several months (see Nowakowska, 2001, p. 10, Wallis, Rps 4, pp. 49–52).

⁶⁷ Wallis was awarded his habilitation at the University of Warsaw on the basis of his dissertation *Wyraz i życie psychiczne. O rozumieniu dzieł sztuki przedstawiających*

founded University of Lodz.⁶⁸ Importantly, his time in Lodz, which spanned two decades, proved to be a highly productive period in his life. It was then that he reached his intellectual maturity, and Polish humanities were enriched by his pioneering achievements in academia and the development of higher education. It turns out that his intellectual reflections from Woldenberg found their continuation in his post-war work, at the same time setting new research directions for the Polish humanities. In the camp, Wallis continued his pioneering program of art research, which he had initiated in the inter-war period. In fact, his archive collection includes the aforementioned text, *Art from a Semantic Point of View. Outline and Fragments* of April 1944 (Wallis, Rps 21, Vol. III, pp. 66–82).⁶⁹ In it, he continued the theme of his paper entitled *L'art au point de vue sémantique—une méthode récente de l'esthétique*,⁷⁰ delivered at the Second International Congress of Aesthetics in Paris in 1937.⁷¹ This issue became the subject of his intensified reflection in the 1960s. As a result, Wallis initiated a new direction in research (i.e., a new method of aesthetics) within the study of art. He proposed to apply the concepts of the science of signs to the study of art.⁷² This work represents

przedmioty psychiczne (Expression and Mental Life: On the Understanding of Works of Art Depicting Mental Objects) (see Wallis, Rps 4, p. 45).

⁶⁸ Wallis came to the University of Lodz at the invitation of T. Kotarbiński, who at the time held the position of rector there (see Wallis, Rps 8, p. 19; Nowakowska, 2001, p. 10). Wallis then became the head of the Department of Aesthetics, which was later transformed into the Chair of Aesthetics. After a few years, he became the head of the newly established Chair of Art History (see Wallis, Rps 7, p. 178). I write about it in more detail in my own work: Zegzuła-Nowak (2014), p. 99.

⁶⁹ Interestingly, although the text of this several dozen-page work has survived, the philosopher did not decide to publish it (see Pękała, 2011, p. 71).

⁷⁰ In the same year, a French-language version of the paper was published in the *Deuxième Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art* (Librairie Félix Alcan, Vol. I, pp. 17–21). Its reprint can also be found in the collection of Wallis's writings from 1968 entitled *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (*Experience and Value: Writings in the Aesthetics of Art Science 1931–1949*) (pp. 31–53) (see Wallis, 1938b, p. 331).

⁷¹ Two years later in London, at the International Congress of Art Historians, Wallis also delivered a paper entitled *Transformations de la peinture européenne du point de vue sémantique* (see Wallis, 1938b, p. 331; Pękała, 2011, p. 70).

⁷² As he explained, “We can call this research (...) research on the semantic structure of works of art” (Wallis, 1983a, pp. 10–11).

Wallis's important contribution both to research in the field of art and to the academic output of the Lvov-Warsaw School.⁷³

In the academic milieu in Lodz⁷⁴ Wallis also stood out in many fields—as a distinguished founder, organizer, scholar and teacher. “He soon became the highest authority in Lodz in the field of art history and a highly respected researcher, both in Poland and abroad” (Nowakowska, 2011, p. 11). Notably, he initiated a new academic field of study—History of Art, which at that time was a phenomenon not only on a national, but also on a global scale, “thus shaping the environment of future researchers, academics, museum workers, conservators” (Nowakowska, 2011, p. 11). He was also involved in the organizational and administrative activities of the university, including taking up the post of Dean of the Faculty of Humanities in the 1950s. He was also a member of a number of academic organizations, including the Scientific Council of the Art Institute of the Polish Academy of Sciences, the Committee on Art Sciences of the Polish Academy of Sciences, and the Board of the Polish Philosophical Society. In the 1950s, he was instrumental in founding the Association of Art Historians. At that time, he was appointed president of the Lodz branch of this institution, a position he held until 1964. The culmination of his academic journey was the title of full professor, which he received in 1958. Importantly, Wallis's academic achievements did not end with his retirement. His contribution as an inspirer, intellectual master, mentor and promoter of art was also of considerable significance. As his student, Wanda Nowakowska, pointed out:

In order to get the full picture of the Professor's output, one would have to add numerous activities and works of his graduates, who were active in various areas of cultural life in Lodz—in museums, art schools, film, art galleries... (...) Everyone associated with the history of art in Lodz is connected with him because he “left a part of his soul” to all of them.

(Nowakowska, 2011, p. 18)

⁷³ Research in semiotics constituted an important sphere of academic reflection at the Lvov-Warsaw School, initiated by its founder Kazimierz Twardowski. Among the representatives of the School dealing with this topic, the most influential are Stanisław Ossowski, Leopold Blaustein, Władysław Witwicki and Tadeusz Kotarbiński (Horecka, 2010, 2013a, 2013b).

⁷⁴ Wallis was also a lecturer at Academies of the Arts in Lodz, including the State Higher Theater School and State Higher Film School.

The Anti-Dehumanizing Dimension of Mieczysław Wallis's Intellectual work

Wallis's Woldenberg activities in education and culture significantly contributed to the anti-dehumanizing activity of the POWs. However, did it exhaust his full creative potential in the face of the existential challenge posed by captivity? Or did this activity resonate in some way with his intellectual output as well? Or did his work provide a kind of substantive underpinning for his camp stance, giving an important stimulus for his involvement in educational and cultural activity of prisoners of war? Perhaps his creative concepts and intellectual conclusions concerning the specificity of humanity's relationship with aesthetic categories somehow enhanced his willingness and ability to integrate with the POW community in the struggle against the oppressiveness of camp reality? Given these questions, it is therefore worth returning to what was previously raised on the anti-dehumanizing potential of Wallis's intellectual work.

Wallis believed that the world of phenomena, creations and sensations of the human spirit held the key to solving the problems that threaten the foundations of humanity and devastate the world of humanistic values. Within the framework of his creative concepts, was he able to look for existential strength to keep his liberation morale high and to withstand the hardships of life in the reality of the camp even more effectively, actively confronting suffering, the overwhelming sense of enslavement and his own helplessness? Could his intellectual conclusions therefore have become an essential component of the existential attitude he adopted in captivity? Are there any reflections in his camp notes that could support this thesis? Is it really possible to find content that constitutes his intellectual response to how to struggle with the difficulties of existence in a reality that threatens the psychological and physical harmony of humanity, so as not to be internally defeated, broken, or psychologically degraded? Is there therefore a universal moral message included in these reflections? Can it also become a source of inspiration for contemporary humanity?

Wallis's reflections on the essence of aesthetic experiences and their impact on humanity's existential situation are invaluable in the search for answers to these questions. These reflections mark another crucial problem area in his work from the years immediately preceding his period of captivity as a prisoner of war. Importantly, during this period, Wallis had already

achieved academic maturity and research autonomy. He was a scholar with unique achievements and precise academic views, and his intellectual contribution was becoming increasingly significant in the major discussions within the domestic academic community.⁷⁵ During this period, Wallis wrote the texts that were fundamental to his creative profile. Their content set the research directions for his future intellectual inquiries in Aesthetics and Theory of Art. At this stage of his academic career, he already had several years' experience in art criticism,⁷⁶ which, importantly, made him highly attuned to the various kinds and functions⁷⁷ of art. As an art critic,

⁷⁵ Wallis's intellectual concepts constituted an important academic voice in the leading meta-aesthetic discussions of the interwar period, concerning, among other things, the ontological status of aesthetic values, the essence of aesthetic attitudes and evaluations, and the theory of aesthetic experiences (see Dziemidok, 1975, pp. 32–37; Rybicki, 1975, pp. 49–68, 86–92).

⁷⁶ In 1919, Wallis started working with the *Robotnik* journal. In the 1930s he also published in consecutive annuals of the *Wiedza i Życie* journal.

⁷⁷ In 1932, Wallis formulated a view on the multiplicity of functions of art. He claimed that works of art can fulfil not only their primary aesthetic function, as a source of aesthetic pleasure, but also (in parallel) have various non-aesthetic functions (e.g., utilitarian, religious, magical, ritualistic, cognitive, educational, reformatory, glorifying, economic, representational, etc.). Importantly, in his synopses for lectures conducted in the fall of 1945, i.e., shortly after his liberation from the camp, a self-psychotherapeutic function also appeared. This raises an important question—could the appearance of this function in Wallis's work, precisely at this point in his intellectual biography, be related to his experiences in the POW camp in the context of his cultural activism? Could it correspond with the activity that expert literature called art therapy, a name unknown to Wallis at the time? (see Wallis, 1932, p. 256; see also Wallis, 2004, p. 64 and Rps 23, pp. 8–20). The first mentions of art therapy appeared in the English-language literature in the 1940s (Wick, 2003, pp. 5–15). In the Polish-language literature, the term “art therapy” began to function only in the 1980s (Szulc, 2011, p. 61). “The name ‘therapy through creativity’ can be explained as a respectful care which enables the conscious opposition, through the introduction of one’s own thoughts into the surrounding world, against the tendencies of disintegration, motionlessness, dependence...” (Wojciechowski, 2001, p. 404). The American Art Therapy Association defines art therapy as “an integrative mental health and human services profession that enriches the lives of individuals, families, and communities through active art-making, creative process, applied psychological theory, and human experience within a psychotherapeutic relationship” (<https://www.baat.org/About-Art-Therapy>, Hoffmann, 2016, pp. 197–202; Reynolds, Nabors et al., 2000, pp. 207–213). In the light of the above characteristics, the camp activity of Wallis and many other Woldenberg prisoners undoubtedly fits into this trend.

Wallis explored various types and forms of artistic expression,⁷⁸ which strengthened his pluralistic academic approach⁷⁹ (see Pękala, 2011, p. 69). This approach eventually became a distinctive feature of his general aesthetic position.⁸⁰ Wallis not only concluded that the source of aesthetic experiences⁸¹ lies in different forms and kinds of works of art,⁸² but also that they

⁷⁸ As Pękala writes, during his art critic period, “Wallis’s views on 20th century art matured, and with them his conviction about the multiplicity of artistic aspirations and the diversity of means of expression” (Pękala, 1996, p. 11).

⁷⁹ The first pluralist inspirations in art theory appeared in Wallis’s intellectual biography while he was still an academic, through one of his Warsaw masters. He wrote about it as follows: “In 1916 I read Władysław Tatarkiewicz’s treatise *Rozwój w sztuce (Development in Art)*. I owe one of my fundamental aesthetic concepts to it—artistic pluralism, the view that there can be many different kinds of art, yet of equal value. This treatise freed me once and for all from pondering over such apparent questions as what is more perfect—a painting by Raphael or Rembrandt, Gothic or Renaissance?” (Wallis, Rps 9, Vol. IX, p. 16).

⁸⁰ It should be noted, however, that in the pre-war period Wallis’s pluralist position was not yet of a general aesthetic nature but was an important contribution to it. In his 1935 text entitled *O rozumieniu dążeń artystycznych w dziełach sztuki (On the Understanding of Artistic Pursuits in Works of Art)*, his pluralist position was concerned only with artistic values. Although as early as 1932, in his sketch *O przedmiotach pięknych i ślicznych (On Beautiful and Lovely Objects)*, Wallis made an important division in his aesthetic concept, recognizing that there are two different types of aesthetic experience, i.e., those that are exclusively pleasant, gentle and harmonious, and those that are harsh and partly disharmonious. Thus, he also distinguished between two classes of aesthetic objects, i.e., objects producing harmonious experiences (beautiful and lovely) and objects producing partially disharmonious experiences (i.e., characteristic, expressive, comic, sublime, tragic, aesthetically ugly). However, the fully mature concept of general aesthetic pluralism, which is a synthesis of his pre-war concepts, stating that “there are different but equally valuable types of objects, experiences and aesthetic values” (Dziemidok, 1980, p. 321) found its expression in Wallis’s work only after the war, primarily in the text entitled *Wartości estetyczne łagodne i ostre (Aesthetic Values Soft and Sharp)* (see Wallis, 1949, pp. 188–189).

⁸¹ Although Wallis acknowledged that these experiences elude any definition, he was convinced that they could be explained and also described in some way. He defined them first and foremost as positive mental states that are evoked while interacting with aesthetic objects (Wallis, 1968, p. 8).

⁸² According to Wallis, what is typical of a work of art as a specifically aesthetic object is the fact that it is a human creation, brought into existence with the intention of evoking aesthetic experiences. As he himself argued, “A work of art, a paradox: a work of art is a human creation which gives aesthetic pleasure—otherwise it would not be a work of art (...)” (Wallis, Rps 23, Vol. II, p. 64; see Pękala, 1997, p. 49).

are not the only objects⁸³ to which an aesthetic function can be attributed. He believed that the ability to evoke an aesthetic experience could be attributed to many different objects, which proved to have important implications for his subsequent creative ideas. He concluded that there exist multiple but equally valuable types of aesthetic objects, so in the same vein there are corresponding types of aesthetic experiences and values.⁸⁴ As he argued:

Different types of aesthetic experiences—experiences of the beautiful, the sublime, the tragic, etc.—have corresponding kinds of aesthetic objects—the beautiful, the sublime, the tragic, etc.—and different kinds of aesthetic values: beauty, sublimity, tragedy, etc.

(Wallis, 1968, p. 9; see Pękala, 2004, p. XVI)

This concept became the foundation of his creative work over many years, while his main research work was focused on exploring the diversity and richness of the world of aesthetic objects and the corresponding human aesthetic experience.⁸⁵ Importantly, an analysis of his numerous analytical and research works and creative achievements in this field leads to

⁸³ Wallis defined the category of aesthetic object as follows: “Any object that gives or can give aesthetic sensations, I call an ‘aesthetic object’” (Wallis, 1931a, p. 243). He maintained this view in his post-war work. He wrote, “The objects that evoke or are capable of evoking, under appropriate conditions, an aesthetic experience in a certain recipient, I call ‘aesthetic objects’” (Wallis, 1968, p. 9). The condition, therefore, for belonging to the class of aesthetic objects is the ability to evoke an aesthetic experience (see Pękala, 1996, p. 20).

⁸⁴ Thus, aestheticism was alien to him. For he believed that aesthetic objects should not be identified only with beautiful objects, and aesthetics only with the science of beauty (see Wallis, 1931b, p. 243). Moreover, a pluralistic attitude towards aesthetic objects eventually also led him to make a distinction between aesthetics and the general science of art. This conviction appeared in Wallis’s reflections as early as 1931. Then he started to make a clear distinction between the two humanistic disciplines, due to the difference in their research subject matter. He pointed out that the scopes of these disciplines do not overlap, but “cross each other.” For as he argued, “Every work of art is an aesthetic object, but not every aesthetic object is a work of art. (...) The world of aesthetic objects is wider than the world of works of art” (Wallis, 1931b, pp. 243–244; see Kazimińska-Jerzyk, 2020, p. 34; see also Bryl, 2008, pp. 69–70).

⁸⁵ In particular, beauty became an important subject of Wallis’s inquiries. As Jerzy Pelc wrote, “The love of beautiful things was the essence of Mieczysław Wallis’s life; their analysis, description and interpretation filled his fifty years of academic research in aesthetics, art history, art theory, and art semiotics” (Pelc, 1977, p. 5).

the conclusion that for Wallis, as an intellectual with a strong pro-humanist flair, the realm of aesthetic categories was one of the most valuable components of the world of the human spirit. He was of the opinion that it can enrich a person's life enormously, positively influencing the entire experiential sphere. This conviction is particularly evident in Wallis's reflections on the existential value of aesthetic experiences,⁸⁶ which he started to formulate in the early 1930s—at the time he could not have known that they would become crucial not only for his academic development, but also in the dehumanizing context of his internment in the 1940s.

It was then that Wallis came to an extremely important conclusion about the nature of aesthetic experiences, which at the same time revealed their deeply anti-dehumanizing character, namely that these experiences constitute a source of specific, intense, deep, unadulterated joy that has an extremely positive effect on the human psyche and, in a broader perspective, also on the whole of human life, imbuing it with meaning and value. Ascribing such a profound existential significance to aesthetic experience, Wallis wrote as follows:

Their main value derives from the fact that they give us something altogether positive—a peculiar, pure and noble joy. This joy, like other joys that come from knowledge, friendship, love or service to a great idea, makes our ephemeral, fragile, permanently threatened lives worth living.

(Wallis 1931a, p. 238)

⁸⁶ In Wallis's writings, aesthetic experience is closely linked to aesthetic attitude and sensation. However, as Teresa Pełkala notes, "Wallis, unfortunately, does not make a sufficiently clear distinction between aesthetic attitude and aesthetic experience. It is difficult, in the light of his statements, to decide unequivocally what the final relationship between these aesthetic categories is—whether attitude is an aspect of experience, its phase, or a precondition for it" (see Pełkala, 1997, pp. 78–79). The same is true of the relationship between aesthetic experience and aesthetic sensation. As Pełkala points out, "Aesthetic sensation is a more general term than aesthetic experience, since only certain rich and complex sensations, with a longer duration, are granted the character of experience by Wallis. In practice, however, he does not apply this distinction too strictly" (Pełkala, 2004, p. LXVIII; see Wallis, 1931a, pp. 237–238). In his work, "the description of the unique state that is the aesthetic attitude is as much a description of that attitude as of the aesthetic sensation" (Pełkala, 1997, p. 79). In the light of this argumentation, therefore, it becomes substantively justified to assume that in Wallis's aesthetics, at least in some cases, he uses the terms *aesthetic attitude* and *aesthetic sensation* interchangeably (see Dziemidok, 1980, p. 9).

At the same time, Wallis also pointed out that aesthetic joy is a unique state, far beyond the mundane, everyday sphere of life and sensation, which at the moment of its duration “overshadows” all other human experiences, “appropriating people’s entire perception.” Thus, highlighting the grandeur, momentum and power of this sensation, Wallis argued as follows:

The “pleasure” or “delight” that we derive from an aesthetic sensation is something qualitatively different from the pleasure of, say, eating a tasty fruit, or of lying on the grass in the sun. (...) It is sometimes a full, deep satisfaction that permeates our entire being, with a tinge of victory and triumph.

(Wallis, 1931a, p. 240)

He also acknowledged that aesthetic experiences, as a source of aesthetic joy, can have spectacular adaptive significance in human life. He claimed that these experiences, by providing joy, can counterbalance suffering⁸⁷ (see Pękala, 2004, p. XXX). This is because he believed that aesthetic joy, even if it does not completely and permanently displace suffering, can nevertheless effectively “obscure” its perception for a certain period of time, and thus significantly reduce its degrading effects on the human psyche, thus providing people with the desired respite.⁸⁸ According to these views, aesthetic experiences can be considered to have an important remedial or alienating function in human life⁸⁹ in relation to the negative experiences to which we are subjected by fate. By “taking” humans into the sphere of unique experience of a purely positive nature, they allow them to temporarily abstract themselves from their unfavorable surroundings, and to “disengage” from the sensations of life causing their suffering, to place their pains, sorrows and tribulations within an existential bracket. As Wallis emphasized, an aesthetic experience “unexpectedly transports a person to another world,

⁸⁷ Wallis also drew attention to other important functions of aesthetic experiences for human existence, writing that they “dispel boredom, give us amusement and relaxation, and make us stronger to fight evil” (Wallis, 1931b, p. 250).

⁸⁸ Thus, as Pękala concludes, in the light of Wallis’s views, “The existential value of aesthetic experiences would consist not so much in alleviating suffering and pain as in balancing their quantity by providing joy” (Pękala, 2004, p. XXX).

⁸⁹ I use the term “alienation” as a synonym for the following terms: “abstracting oneself from,” “detachment,” “dissociation,” “distancing,” “isolation,” “separation,” “going beyond,” “exclusion from the environment, from the surroundings.”

detaching them for a moment from the torment or dullness of everyday life, and enhancing the meaning of life (...)" (Wallis 1931a, p. 237).

It is important to note that Wallis's remedial and alienating function of aesthetic experiences stems directly from their very specificity. He attributed a number of properties to them, thanks to which these experiences allow humans to temporarily and effectively break the mental-experiential bond with their environment, to isolate themselves from all hardships and needs and to experience only pure joy. Therefore, thanks to them, humans, free from suffering, can experience "enchantment," "overwhelming satisfaction," or be "awakened and reinvigorated" (see Wallis, 1931a, p. 237).

Among these attributive features of aesthetic experiences, which are at the same time important in the context of their anti-dehumanizing potential, and in addition to their positive emotional character, Wallis also distinguished such proprietary aspects as a strong focus of attention, forgetfulness of the whole world, insularity and the suspension of the desires and impulses of everyday life.

Wallis wrote about the unique nature of aesthetic experiences, with their strongly intentional character, and unique significance in the existential dimension, as follows:

Aesthetic sensation is a state of strong focus of attention (...) and when it occurs, we concentrate entirely on the object of sensation, we "drown," "lose ourselves" in it, "this object fills the entire field of our consciousness," that "we forget the entire world" and we forget about ourselves, about our annoyances and worries, fears and concerns, and we are now just a "pure subject of sensation."

(Wallis, 1931a, p. 238)

Thus, Wallis was convinced that aesthetic experiences are mental states in which a person can fully immerse themselves in an aesthetic object, leaving all other sensations outside the sphere of their consciousness, including, above all, those of a negative nature.

This specificity of aesthetic experiences also resonates with another feature that they possess. According to Wallis, every aesthetic experience is an inner state also associated with "insularity."⁹⁰ This means that in each case

⁹⁰ Importantly, according to Wallis, "insularity" is a unique feature of aesthetic experiences. All the other characteristics he attributes to aesthetic experiences can also be

it represents a whole that is clearly separate from the normal course of mental life,⁹¹ creating a peculiar “isolated island” of sensation.⁹² Precisely due to this feature, an aesthetic experience is imbued with a strongly alienating character, enabling individuals to transcend the reality around them, which, when living in a dehumanizing environment, can be of great importance. Wallis wrote the following about this specificity of aesthetic experience:

It interrupts the flow of our ordinary life, detaches us from our everyday life, which for most of us is monotonous and grey, and for many, heavy and painful, and transports us (...) into another world. It is something separate from the remaining part of our lives: a festive break in a long series of weekdays, an oasis in the desert. Using aesthetic experiences, we cease to be ourselves, the people that we are in our everyday life.

(Wallis, 1931a, p. 239)

Thus, as Wallis concluded: “However limited we may be in everyday life, using aesthetically makes us all kings” (Wallis, 1931a pp. 239–240).

Another feature of aesthetic experiences attributed to them by Wallis, namely the possibility of suspending the urges, desires and lusts of everyday life,⁹³ which are often a source of human anxiety, malaise and anguish, also displays a valuable anti-dehumanizing potential. As he wrote after Schopenhauer, “Every want arises from need, and therefore from lack,

attributed to other types of experiences/mental states, e.g., intellectual use, erotic rapture or mystical ecstasy (see Wallis, 1931a, p. 239).

⁹¹ Wallis, however, did not assume a complete separation of aesthetic experiences from the rest of the human psyche. He wrote, “This is not to be understood in the sense that the aesthetic experience is something detached from the whole of the rest of our mental life; on the contrary, our whole past, our whole life and artistic experience takes part in it; the point is rather that in our consciousness (...) aesthetic sensations are something isolated, separated both from each other and from the rest of our life” (Wallis, 1931a, p. 240).

⁹² It also means that aesthetic experiences are not an interrelated sequence of experiences. As Wallis wrote, “Everyone’s erotic, religious, and intellectual life has a certain greater or lesser whole. The aesthetic life of each of us, on the other hand, is a collection of separate experiences—separate points, as it were—which do not combine into greater entities” (Wallis, 1931a, p. 239).

⁹³ As Bohdan Dziemidok notes, while Wallis admitted that “intensive aesthetic use does not so much abolish as for a time suspends the drives, lusts, desires, aspirations that sweep over us in everyday life” (Wallis, 1931a, p. 238), he rejected, as did Władysław Witwicki, “the concept recognizing selflessness as an essential and peculiar feature of aesthetic attitudes and experiences” (Dziemidok, 1980, pp. 72–73).

and therefore from suffering.” (Wallis, 1931b, p. 241). He also pointed out that human beings constantly experience situations of deprivation, where “each satisfaction is (...) only apparent, each satisfaction of desire entails a new one (...)” (Wallis 1931, p. 241). Aesthetic experiences, on the other hand, make it possible to break out of this eternal circle of desires, allowing people to find the “tranquility which we eternally seek and which eternally escapes us in the field of action, and then we are completely well. It is that painless state which Epicurus celebrated as the highest good (...)” (Wallis, 1931a, p. 241).

These words demonstrate the remedial nature of aesthetic experiences in relation to life's hardships. Aesthetic experience provides respite from an unfavorable environment and the frustrations of unfulfilled desires and aspirations, both mental and physical. From this perspective, therefore, aesthetic experiences enable individuals, even if only momentarily, to compensate for their existential deficiencies, to leave behind their unsatisfied needs, and to experience positive mental states so deeply and intensely that everything else becomes irrelevant. As Wallis argued, “Then it is all the same whether we watch the sunset from a prison or a palace” (Wallis, 1931a, p. 241).

Wallis's concept of aesthetic experiences thus indicates that contact with aesthetic categories can help deal with dehumanizing reality. It neutralizes the degrading influence of reality on the human inner life by interrupting the negative sequence of experiences with an extraordinarily intense and positive sensation.

In this context, one crucial question arises: could this concept have been a valuable inspiration for Wallis himself? Especially when he found himself in a situation of captivity, exposing him to long-term suffering and confronted with various manifestations of dehumanizing acts, such as oppression and deprivation. Was he then able to find a real consolation in it, motivation to act, psychological support, and existential power to intensify his will to survive?

To answer these questions, it is worth referring primarily to his Woldenberg writings. One of his hand-written notes, titled *To Myself*, deserves special attention. It presents the view that intellectual creativity should not only be theoretical, but should also relate to human life, especially that of its author. At the same time, the note also contains an important idea that the value of expressed views is determined not only by their substantive interpretation but also by the possibility for their practical application,

especially in extreme situations to which a person may be exposed by fate. The note contains important words that form a unique intellectual credo. These words could have guided Wallis in his moral and existential attitude during his time as a POW. Indeed, he expressed the following sentiment: “Treat captivity as a test, as an examination: of yourself and of your philosophy” (Wallis, Rps 8, p. 1).

Subsequent camp notes, on the other hand, reveal that he highly valued his ideas on the specificity of aesthetic experiences and their potential to counter dehumanization. Their content proves that despite being a POW, he maintained his faith in the substantive value and validity of his views, and saw in them a substantive-existential signpost that significantly influenced his activity while in captivity. In his note *Przeżycie estetyczne i sztuka* (*Aesthetic Experience and Art*) in the text *Rozważania Filozoficzne. Skróty* (*Philosophical Reflections: Abstracts*), he affirms the essence of aesthetic experience in the context of its remedial-alienating significance:

The extraordinary, almost mystical character of an aesthetic experience is a fact as indisputable as the vastness of the universe or the immensity of human suffering. Any profound aesthetic experience is a rapture, a coming out of oneself, “ecstasy.” The aesthetic experience for its duration sets us free (...) from the concerns and pains of everyday existence.

(Wallis, Rps 19, Vol. III, p. 174)

There are reasons to assume that Wallis intentionally chose these words. They were written during a time of great personal hardship for him and could be seen as his rejection of dehumanization, despite the immense suffering experienced at the time. For the main mode of the camp dehumanization machine was degrading human subjectivity, taking away the will and the power to survive. Thus, these views may have provided an intellectual foundation for Wallis’s strategy for camp survival. It is likely that they motivated him to commit himself fully to prisoner-of-war cultural activities, which in the prisoners’ minds were the most valuable counterbalance to the hardships of camp life.

At the same time, it is important to point out that Wallis was aware that aesthetic experiences are not universally accessible. As he pointed out, “Relatively rarely (...) do aesthetic objects, even works of art, evoke aesthetic sensations in us” (Wallis, 1968, p. 254). Wallis believed that the proper course of an aesthetic experience depends on certain conditions,

both subject- and object-related. He believed that the aesthetic object “possesses” the ability to evoke aesthetic experiences only under appropriate conditions and in people who have the necessary predispositions and qualifications. Aesthetic sensations therefore require the object to possess certain formal qualities,⁹⁴ while the subject requires a series of necessary psychophysical dispositions and internal attitudes.⁹⁵ Consequently, according to Wallis, “Aesthetic experiences give joy (only)⁹⁶ to those who are capable of feeling it (...)” (Pękala, 2004, p. XXX). Therefore, Wallis emphasized the crucial role of developing aesthetic sensitivity in social life, particularly in the context of combating widespread suffering.⁹⁷ Perhaps he was convinced that the remedial function of aesthetic experiences could be applied globally. This, in turn, would justify his noble commitment to education and the promotion of art in the camp. He argued as follows:

⁹⁴ According to Wallis, the ability of objects to evoke aesthetic experiences is determined by their possession of very different features (or qualities) or their sets. Importantly, different features (aesthetic qualities) of the object are responsible for each type of experience. E.g., with regard to the object-based conditioning of beauty, the philosopher stated that “Certain elements of reality are beautiful by themselves,” e.g., “shiny colors,” “blue skies,” “emerald turf, continuous flowing lines, round shapes, smooth surfaces,” or “flowing movements.” The sensation of beauty is also provided by harmonious combinations of real elements (e.g., in music, the effect of a sound pleasant to the ear is provided by certain two-tone sounds, while in the visual arts it will be harmonious combinations of strongly contrasting colors or harmonious combinations of shades of one color. For that matter, the manifestations of “full, lush, overflowing life, and what is associated with health, strength, youth, happiness” are beautiful (Wallis, 1932, pp. 263–265).

⁹⁵ Among the subjective conditions of aesthetic experience, Wallis listed possession of normal sense organs, aesthetic sensitivity, artistic culture, erudition and intellectual aptitude (see Wallis, 1933, pp. 306–310). Importantly, if any one of these is not realized, or not realized to the full extent, the experience related to a given object will be an inadequate aesthetic experience, which Wallis defined as “an aesthetic experience towards an object P in which the perceiver does not actualize all the essential sides of the aesthetic possibilities of the P object, or in which the action of the P object on the perceiver is in some way modified by the ‘background’ of that object, by the influence of other people, or by certain mental states or dispositions of the perceiver (...)” (Wallis, 1937a, p. 56, see Pękala, 1997, p. 85).

⁹⁶ Own footnote.

⁹⁷ As Pękala emphasizes, “The formation of human aesthetic sensitivity opens up a world of values whose existence makes a difficult and painful life ‘worth living’” (Pękala, 2004, p. XXX).

Aesthetic objects give joy—to those who are capable of experiencing it. So if we want to have more joy in the world we live in, the world with its immense suffering and pain, we should try to promote and enhance an aesthetic culture—shape the ability to look at buildings, statues or paintings, the artistry of listening to music, the art of listening to or reading poems, and inspire sensitivity to the beauty of nature. We should aspire to have the highest numbers of people capable of noticing beauty, character or expression both in the works of art available to them and in the most common objects in their immediate surroundings (...).

(Wallis, 1968, p. 25; see also Białostocki, 1983, p. 336)

Regarding Wallis's camp activities, it can be assumed that his views on the social significance of aesthetic experiences was a crucial aspect of his camp attitude. This allowed him to not only notice aesthetic categories in his surroundings but also actively encourage the POW community to do the same. This thesis is supported by another note from the camp, in which Wallis addressed another POW and made a convincing appeal as follows:

You need, my friend, to find beauty everywhere—not only in the silvers and roses of Velazquez's *infantas*, in the panache of Gothic cathedrals, Bach's powerful fugues, nor in the old Goethe's poems, full of superhuman wisdom; one needs to know how to look for it and how to find it. Also in the apparently mundane and sad existence of a prisoner of war: in the rainbow-colored wings of a fly sitting on the latrine wall, in the drawn-out song of a fan after lighting the stove. In a twinkle of blue eyes, the noble shape of a knee, in a colorful mosaic of your fellow captive's patched trousers. At night—in the slow, rhythmic breathing of your neighbor, even in the subtle shades of pain, caused by a dentist's needle.

(Wallis, Rps 19, Vol. I, p. 45)

In the light of Wallis's Woldenberg notes, it appears that he maintained his axiologically oriented perspective on the sphere of the human spirit despite being a prisoner of war. He was above all convinced that by exposing individuals to aesthetic sensations and values, human existence can be given meaning. Moreover, Wallis believed that it was also possible to achieve this even in the face of difficult, extreme situations that we are often exposed to by fate. This idea is also supported by researchers of his creative profile. As Pełkala writes, Wallis walked through life convinced that:

The formation of human aesthetic sensitivity opens up a world of values whose existence makes a difficult and painful life “worth living.” Aesthetic culture—the ability to listen to music and to look at paintings, to read poetry and to see beauty in nature and in ordinary objects—has a civilizational significance, and enhances the quality of life.

(Pękala, 2004, p. XXX)

It is therefore reasonable to assume that, constantly aware of this state of affairs, Wallis enthusiastically carried out his mission as a scholar and educator, even in the difficult reality of the camp, above all by promoting knowledge of art and its history and sensitizing the POW community to its products.

During his time at Woldenberg, Wallis, who was already an extremely committed, mature and creative humanist, was not completely defenseless against the dehumanizing reality of the camp. Indeed, he found his intellectual inspiration in the world human spirit, to which he had devoted many years of his creative activity before the war. This enabled him to bravely face the hardships of POW captivity.

Conclusion

The analysis of Mieczysław Wallis's intellectual biography shows that both his life and intellectual path were significantly marked by the struggle against dehumanization. This struggle was multidimensional, involving both social and scientific aspects. In social life, it involved confronting the stigmatizing phenomena of categorization and discrimination based on nationality. In science, it manifested as an intellectual commitment to defending the cognitive value of the humanities. In his civic life, however, it led to a patriotic commitment to defending his homeland, which ultimately presented him with the most difficult challenge of his life—being held as a prisoner of war. At the time, Wallis primarily focused on defending his own mental and physical wellbeing, including his subjectivity, dignity and psychophysical health. Despite witnessing numerous acts of dehumanization, he found refuge in intellectual, cultural and didactic activities, even in a highly dehumanizing environment. Hence, his intellectual biography is not only a valuable lesson on the history of Polish humanities but also a source of timeless knowledge about human nature, and the art of life.

References

- Allport, G. W. (1979). *The nature of prejudice* (15th ed). Perseus Books Publishing.
- Bandura, A. (2002). Selective moral disengagement in the exercise of moral agency. *Journal of Moral Education, 31*(2), 101–117.
- Baran, T. (2007). *Dehumanizacja w stosunkach międzygrupowych. Czy „obcy” to też człowiek?*. Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Białostocki, J. (1983). Wspomnienie pośmiertne, Mieczysław Wallis 1985–1975. In M. Wallis, *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne* (pp. 335–339). Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Bohatkiewicz, J. (1971). *Oflag II C Woldenberg*. Książka i Wiedza.
- Brandys, M. (1955). *Wyprawa do oflagu*. Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Brémaud, N. (2016). Le puérilisme dans la psychose (The puerilism in psychosis). *Annales Médico-psychologiques, Revue Psychiatrique, 174*, <https://doi.org/10.1016/j.amp.2014.08.022>.
- Bryl, M. (2008). *Suwerenność dyscypliny: polemiczna historia historii sztuki od 1970 roku*, Wydawnictwo Uniwersytetu im. A. Mickiewicza.
- Dembek, W. (2017a). Kim byli jeńcy?. In W. Dembek (Ed.), *Oflag II C Woldenberg—to brzmi jak tajemnica* (pp.10–11). Stowarzyszenie Woldenberczyków; Urząd Miejski w Dobiegniewie.
- Dembek, W. (2017b). Organizacja obozu. In W. Dembek (Ed.), *Oflag II C Woldenberg—to brzmi jak tajemnica* (pp. 12–16). Stowarzyszenie Woldenberczyków; Urząd Miejski w Dobiegniewie.
- Dembek, W. (2017c). Książka, edukacja, nauka. In W. Dembek (Ed.), *Oflag II C Woldenberg—to brzmi jak tajemnica* (pp. 66–71). Stowarzyszenie Woldenberczyków; Urząd Miejski w Dobiegniewie.
- Dziemidok, B. (1975). Kontrowersje wokół wartości estetycznych. Próba typologizacji stanowisk.; In S. Krzemień-Ojak, & W. Kalinowski (Eds.), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939* (pp. 7–48). PWN.
- Dziemidok, B. (1980). *Teoria przeżyć i wartości estetycznych w polskiej estetyce dwudziestolecia międzywojennego*. Warszawa: PWN.
- Fąfara, J. (Ed.). (1984). *Oflag II C Woldenberg. Wspomnienia jeńców*. Książka i Wiedza.
- Frankl, V.E. (2016). *Człowiek w poszukiwaniu sensu* (A. Wolnicka, Trans.). Czarna Owca. (Original work published 1946)

- Haslam, N., Rothschild, L., & Ernst, D. (2002). Are essentialist beliefs associated with prejudice?. *British Journal of Social Psychology, 41*, 87–100. <https://doi.org/10.1348/014466602165072>.
- Haslam, N., Rothschild, L., & Ernst, D. (2000). Essentialist beliefs about social categories. *British Journal of Social Psychology, 39*, 113–127. <https://doi.org/10.1348/014466602165072>.
- Hoffmann, B. (2016). The role of expressive therapies in therapeutic interactions; art therapy—explanation of the concept. *The Journal of Supercomputing, 14*, 197–202. <https://doi.org/10.15547/TJS.2016.03.001>.
- Horecka, A. (2010). Pojęcie znaku ikonicznego w dziełach wybranych przedstawicieli Szkoły Lwowsko-Warszawskiej, Kazimierza Twardowskiego, Tadeusza Witwickiego, Stanisława Ossowskiego, Mieczysława Wallisa i Leopolda Blausteina. *Studia Semiotyczne, 27*, 307–352.
- Horecka, A. (2013a). *Obiekty semiotyczne w pracach Kazimierza Twardowskiego, Władysława Witwickiego, Kazimierza Ajdukiewicza i Tadeusza Kotarbińskiego*. Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Horecka, A. (2013b). *Obiekty semiotyczne w pracach Stanisława Ossowskiego, Tadeusza Witwickiego, Mieczysława Wallisa, Leopolda Blausteina, Izdory Dąbskiej i Janiny Kotarbińskiej*. Polskie Towarzystwo Semiotyczne.
- Kazimierska-Jerzyk, W. (2020). Język krytyki artystycznej a pojęcia estetyki Mieczysława Wallisa. *Folia Philosophica. Ethica—Aesthetica—Practica, 35*, 31–57.
- Kuropieska, J. (1985). *Obozowe refleksje. Oflag II c*. Krajowa Agencja Wydawnicza.
- Leyens, J.-Ph., Demoulin, S., Vaes, J., Gaunt, R., & Paladino, M.-P. (2007). Infrahumanization: The wall of group differences. *Journal of Social Issues and Policy Review, 1*(1), 139–172. <https://doi.org/10.1111/j.1751-2409.2007.00006.x>.
- Leyens, J.-Ph., Rodriguez-Perez, A., Rodrigues-Torres, R., Gaunt, R., Paladino, M.-P., Vaes, J. & Demoulin, S. (2001). Psychological essentialism and the differential attribution of uniquely human emotions to ingroups and outgroups. *European Journal of Social Psychology, 31*, 395–411. <https://doi.org/10.1002/ejsp.50>.
- Łukasiewicz, J. (1998). *Logika i metafizyka*. Wyd. IFiS UW.
- Malchiodi, C.A. (2005). *Expressive therapies*. The Guilford Press.
- Malchiodi, C.A. (1998). *The art therapy sourcebook*. McGraw-Hill/Contemporary Books.

- Matuchniak-Krasuska, A. (2017). Literatura. In W. Dembek (Ed.), *Oflag II C Woldenberg—to brzmi jak tajemnica* (pp. 52–58). Stowarzyszenie Woldenberczyków; Urząd Miejski w Dobiegniewie.
- Maujean, A., Pepping, C. A., & Kendall, E. (2014). A systematic review of randomized controlled studies of art therapy. *Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association*, 31(1), 37–44. <https://doi.org/10.1080/07421656.2014.873696>.
- Morera, M.D., Quiles, M.N., Correa, A.D., Delgado, N., & Leyens, J.P. (2018). Perception of mind and dehumanization: Human, animal, or machine?. *International Journal of Psychology: Journal International de Psychologie*, 53(4), 253–260. <https://doi.org/10.1002/ijop.12375>.
- Nowakowska, W. (2001). *Sylwetki łódzkich uczonych. Profesor Mieczysław Wallis*. Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Ohry, A., & Solomon, Z. (2013). Dr Adolf Lukas Vischer (1884–1974) and “Barbed-Wire Disease.” *Journal of Medical Biography*, 22(1), 16–18.
- Olesik, J. (1978). Działalność oświatowo-naukowa w oflagu II C. *Rocznik Lubuski*, 10, 19–46.
- Olesik, J. (1988). *Oflag II C Woldenberg*. Wydawnictwo Ministerstwa Obrony Narodowej.
- Pazda, A. (2017). Plastyka. In W. Dembek (Ed.), *Oflag II C Woldenberg—to brzmi jak tajemnica* (pp. 43–48). Stowarzyszenie Woldenberczyków; Urząd Miejski w Dobiegniewie.
- Pelc, J. (1977). Wspomnienia pozgonne o Mieczysławie Wallisie i Tadeuszu Wójciku. *Studia Semiotyczne*, 7, 5–12.
- Pękala, T. (1996). Czy istnieje polski model uprawiania estetyki? O estetyce Mieczysława Wallisa. *Sztuka i Filozofia*, 11, 176–190.
- Pękala, T. (1997). *Estetyka otwarta Mieczysława Wallisa*. Instytut Kultury.
- Pękala, T. (2004). Świat jako przedmiot estetyczny. In M. Wallis, *Wybór pism estetycznych* (pp. IX–CXIV). Universitas.
- Pękala, T. (2011). Mieczysław Wallis (1895–1975). *Rocznik Historia Sztuki*, XXXVI, 69–79.
- Rakoczy, T. (2009). Z życia duchowego jeńców. *Przegląd Zachodni*, 4, 240–248.
- Reynolds, M.W., Nabors, L., & Quinlan, A. (2000). The effectiveness of art therapy: Does it work?. *Art Therapy: Journal of the American Art Therapy Association*, 17(3), 207–213.

- Rosner, K. (1975). Poglądy estetyczne Mieczysława Wallisa. In S. Krzemiń-Ojak and W. Kalinowski (Eds.), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939* (pp. 157–188). PWN.
- Rothbart, M., & Taylor, M. (1992). Category labels and social reality: Do we view social categories as natural kinds?. In G.R. Semin & K. Fiedler (Eds.), *Language, interaction and social cognition* (pp. 11–36). Sage Publications, Inc.
- Rudowski, T. (2014). *Studia nad arteterapią w ujęciu aksjologiczno-psychologicznym*. Difin.
- Rutkowski, K. (2001). Bibliografia prac Mieczysława Wallisa. In W. Nowakowska (Ed.), *Sylwetki łódzkich uczonych. Profesor Mieczysław Wallis* (pp. 19–60). Łódzkie Towarzystwo Naukowe.
- Rybicki, J. (1975). Teorie przeżyć estetycznych. Struktura i funkcje głównych koncepcji. In S. Krzemiń-Ojak and W. Kalinowski (Eds.), *Studia z dziejów estetyki polskiej 1918–1939* (pp. 49–104). PWN.
- Tajfel, H. (1981). *Human groups and social categories*. Cambridge University Press.
- Słowiński, P. (2011). Oflag II C Woldenberg. Historia i współczesność. *Łambinowicki Rocznik Muzealny*, 34, 95–109.
- Słowiński, P. (2016). Polska elita w niemieckiej niewoli. O jeńcach I Oflagu II C Woldenberg w monografiach. *Język. Religia. Tożsamość*, 1(13), 201–216.
- Szczukiewicz, P., & Szczukiewicz A. (2018). Logoterapia Viktora Emila Frankla w psychoterapii i poradnictwie psychologicznym. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, Sectio J—Paedagogia-Psychologia*, 31(2), 195–205. <http://dx.doi.org/10.17951/j.2018.31.2.195-205>.
- Szulc, W. (2011). Arteterapia. Narodziny idei, ewolucja teorii, rozwój praktyki. Difin.
- Tarnowska, M., Sławuta, P., & Kofta, M. (2012). Procesy dehumanizowania “obcych”: mechanizmy i funkcje. In M. Drogosz, M. Bilewicz, & Kofta, M. (Eds.), *Poza stereotypy. Dehumanizacja i esencjalizm w postrzeganiu grup społecznych* (pp. 131–165). Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Toczewski, A. (2009). *Oflag II C Woldenberg w Dobiegniewie. Dzieje obozowej konspiracji*. Urząd Miasta w Dobiegniewie; Muzeum Ziemi Lubuskiej.
- Wallis (Walfisz), M. (1922). Obrona humanistyki w metodologii współczesnej. *Przegląd Filozoficzny* 25(1), 95–142.
- Wallis, M. (1937). L'art au point de vue sémantique. Une méthode récente de l'esthétique. In *Deuxième Congrès International d'Esthétique et de Science de l'Art, Vol.1* (pp. 17–21). Librairie Félix Alcan.

- Wallis, M. (1959). *Sztuka polska dwudziestolecia. Wybór pism z lat 1921–1957*. Arkady.
- Wallis, M. (1968). *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949*. Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). Wstęp. In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 7–28). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O doznaniu estetycznym (1931a). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 237–243). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O świecie przedmiotów estetycznych (1931b). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 243–260). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O zdaniach estetycznych (1932). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 31–53). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). Pierwiastki pozaestetyczne w dziełach sztuki (1932). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 256–260). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O przedmiotach estetycznie brzydkich (1932). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 261–269). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O przedmiotach pięknych i ślicznych (1932). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 270–284). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O przedmiotach tragicznych (1932). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 293–296). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O niewrażliwości estetycznej (1933). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 306–310). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O rozumieniu pierwiastków przedstawiających w dziełach sztuki (1934). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 80–105). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O rozumieniu dążeń artystycznych w dziełach sztuki (1935). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 59–79). Wydawnictwo Literackie.

- Wallis, M. (1968). Prawdziwość i ważność zdań estetycznych (1937a). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 54–58). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O przedmiotach wzniosłych (1937b). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 285–292). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). Sztuka z punktu widzenia semantycznego—nowa metoda estetyki (1937c). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 82–184). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). O przedmiotach komicznych (1938). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 297–303). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). Wartości estetyczne łagodne i ostre (1949). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 185–209). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1968). Wyraz i życie psychiczne. O rozumieniu dzieł sztuki przedstawiających przedmioty psychiczne (1939). In M. Wallis, *Przeżycie i wartość: pisma z estetyki nauki o sztuce 1931–1949* (pp. 106–181). Wydawnictwo Literackie.
- Wallis, M. (1983a). *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne*. PIW.
- Wallis, M. (1983b). Źródła tekstów. In M. Wallis, *Sztuki i znaki. Pisma semiotyczne* (pp. 331–333). PIW.
- Wallis, M. (2004). *Wybór pism estetycznych*. Universitas.
- Waloch, L., & Dembek, W. (2017). Wstęp. In W. Dembek (Ed.), *Oflag II C Woldenberg—to brzmi jak tajemnica* (pp. 5–7). Stowarzyszenie Woldenberczyków; Urząd Miejski w Dobiegniewie.
- Winclaw, D. (2016). Obcy czy po prostu inny? Wybrane etyczne aspekty dehumanizacji. *Kultura i Wartości*, 19, 93–114. <http://dx.doi.org/10.17951/kw.2016.19.93>
- Wick, R. (2001). A brief history of art therapy. In C.A. Malchiodi (Ed.), *Handbook of Art Therapy* (pp. 5–15). The Guilford Press.
- Wojciechowski, A. (2001). Problemy terapii przez twórczość. In A. Wojciechowski, *Obecność. Zebrane teksty* (pp. 402–403). Uniwersytet Mikołaja Kopernika.
- Woleński, J. (2011). *Logic and philosophy in the Lvov-Warsaw School*. Springer.
- Wójtowicz, M. (2005). *Doświadczenie lęku egzystencjalnego jako sytuacja wyboru*. Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego.

- Vischer, A.L. (1919). *Barbed-wire disease: A psychological study of the prisoner of war*. John Bale & Danielson.
- Yzerbyt, V., Rocher, S., & Schadron, G. (1997). Stereotypes as explanations: A subjective essentialistic view of group perception. In R. Spears, P.J. Oakes, N. Ellemers, & S.A. Haslam (Eds.), *The social psychology of stereotyping and group life* (pp. 20–50). Blackwell.
- Zegzuła-Nowak, J. (2018). Jan Łukasiewicz jako nauczyciel, mentor i inspirator twórczej aktywności Mieczysława Wallisa. *Studia z Historii Filozofii*, 2(9), 69–90.
- Zegzuła-Nowak, J. (2017). Moral and aesthetic considerations of humanity according to the Polish philosopher Mieczysław Wallis. *Ethics and Bioethics*, 7(1–2), 67–73. <https://doi.org/10.1515/ebce-2017-0010>
- Zegzuła-Nowak, J. (2014). O ewolucji zainteresowań naukowych Mieczysława Wallisa, *Edukacja Filozoficzna*, 57, 99–112.
- Zegzuła-Nowak, J. (2015). Wpływ szkoły lwowsko-warszawskiej na poglądy estetyczne Stanisława Ossowskiego i Mieczysława Wallisa. *Estetyka i Krytyka*, 3(38), 125–148.
- Zegzuła-Nowak, J. (2021). Wokół zagadnienia tożsamości narodowej. Mieczysława Wallisa rozrachunki z polskością. *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, 30(3), 75–94.
- Zegzuła-Nowak, J. (2024). Człowiek w obliczu sytuacji granicznej: O doświadczeniach niewoli jenieckiej w życiu i twórczości Mieczysława Wallisa. *Studia z Historii Filozofii*, 15(1), 91–119. <https://doi.org/10.12775/szhf.2024.006>.
- Zimbardo, P., & Hartwig, D. (2019). *Zimbardo w rozmowie z Danielem Hartwigiem* (O. Siara, Trans). PWN. (Original work published 2017).
- Zimbardo P. (2007). *The Lucifer Effect: Understanding How Good People Turn Evil*. Random House.

Archival Materials

Wallis M., *Materiały archiwalne*, Warsaw: The Archives of the Combined Libraries of the Faculty of Philosophy and Sociology at the University of Warsaw, the Institute of Philosophy at the Polish Academy of Science and the Polish Philosophical Society, <https://archiwum.polaczonebiblioteki.uw.edu.pl/amw/charakterystyka-kolekcji/inwentarz-spuszczny/>.

Folders:

- Rps 4, *Decyzja ministra oświaty zatwierdzająca habilitację M. Wallisa (podpis. Czesław Wycech), Warszawa 1946: 45.*
- Rps 4, *Nominacja na naczelnika Wydziału Zagranicznego Departamentu Sztuk Plastycznych Ministerstwa Kultury i Sztuki oraz podziękowanie za pracę (podpis. W[incenty] Rzymowski W[ładysław] Kowalski), Warszawa 1945: 49–52.*
- Rps 4, *Umowy i pisma związane z pracą na Wydz. Humanistycznym Uniwersytetu Łódzkiego: propozycja objęcia katedry estetyki w charakterze profesora nadzwyczajnego (podpis. Tadeusz Kotarbiński) 1945: 53.*
- Rps 4, *Umowy i pisma związane z pracą na Wydz. Humanistycznym Uniwersytetu Łódzkiego: powołanie na kierownika Katedry historii sztuki (podpis. E[fugenia] Krassowska) 1951: 56.*
- Rps 5, *Warszawa 1908–1913. Szkoła 1910–1913: 1–98.*
- Rps 7, *Materiały do wydawnictwa Piętnastolecie Uniwersytetu Łódzkiego, 1960 k.178–181.*
- Rps 8, *Dzienniki i wspomnienia osobiste: Do siebie samego (tekst napisany w Oflagu w Woldenbergu w 1944 r.), 1–3.*
- Rps 8, *Dzienniczki: Diariusz—od 4 lutego 1945 do 3 września 1970 roku—z zapisami różnych wydarzeń, w tym: opisy wycieczek i podróży, udziały w konferencjach, a także refleksje związane z życiem codziennym, 1–186.*
- Rps 9, *Vol. I: Kwiecień 1945–Listopad 1953, 140.*
- Rps 10, *Wspomnienia. Vol. I: chronologia, 1–73.*
- Rps 10, *Wspomnienia. Vol. II: rodzina, 1–91.*
- Rps 10, *Wspomnienia. Vol. III: dzieciństwo, 1–87.*
- Rps 10, *Wspomnienia. Vol. VI: Heidelberg 1913–1914, 1–38.*
- Rps 10, *Wspomnienia. Vol. IX: Uniwersytet Warszawski. Dzieje mych poglądów estetycznych, 1–97.*
- Rps 19a, *Wiersze. Vol. I, 1–107.*
- Rps 19b, *Wspomnienia. Vol. III: Skróty. Rozmyślenia filozoficzne. [Adnotacja M. Wallisa: Większość tych myśli pochodzi z lat 1942–1944], 159–184.*
- Rps 20a, *Mieczysław Wallis o jeńcach oflagu w Woldenbergu: Psychika jeńca wojennego, 7–16.*

- Rps 20b, *Drzeworyt w obozie II C*: 1–6, [Druk w: *Życie Literackie* (Poznań) 1946 nr 10, 10–11].
- Rps 21a, *Prace Mieczysława Wallisa napisane w niewoli w Oflagu II C w Woldenbergu w latach 1942–1944. Vol. I: Szkice o współczesnych filozofach polskich: Stanisław Brzozowski i Kazimierz Twardowski*, 1–4; *Jan Łukasiewicz*, 4–7; *Władysław Witwicki*, 7–11.
- Rps 21b, *Prace Mieczysława Wallisa napisane w niewoli w Oflagu II C w Woldenbergu w latach 1942–1944. Vol. II: Dialog o religii*, 30–65.
- Rps 21c, *Prace Mieczysława Wallisa napisane w niewoli w Oflagu II C w Woldenbergu w latach 1942–1944. Vol. III: Sztuka z punktu widzenia semantycznego. (Zarysy i fragmenty)*, 66–82.
- Rps 21d, *Prace Mieczysława Wallisa napisane w niewoli w Oflagu II C w Woldenbergu w latach 1942–1944. Vol. IV: Uwagi o nauce*, 83–138.
- Rps 22, *Wstęp do estetyki i Dzieje estetyki [Wykłady]: Tekst (skrypt?) wykładów z estetyki wygłoszonych na Uniwersytecie Łódzkim w r. 1945/46. Maszynopis z odręcznymi poprawkami*.
- Rps 23, Vol. II, k. 1; Vol. II: *Notatki do seminariów i odczytów z estetyki z lat 1962–1971: Funkcja dzieła sztuki*, 64.
- Rps 31, *Obrona humanistyki w metodologii współczesnej*, 1–73.
- Wallis, M., *Special Collection of the Institute of Art of the Polish Academy of Sciences*, inv. no. 1599 (I).

Author Note

Joanna Zegzuła-Nowak is a Doctor of Philosophy and Assistant Professor at the Institute of Philosophy, the University of Zielona Góra; her research interests include the history of 20th century Polish philosophy, particularly the intellectual achievements of the Lvov-Warsaw School, as well as ethics and philosophical anthropology. Address for correspondence: Institute of Philosophy, University of Zielona Góra, al. Wojska Polskiego 71A, 65-762 Zielona Góra, Poland.

Citation

Zegzuła-Nowak, J. (2024). The Problem of Dehumanization in the Light of Mieczysław Wallis's Intellectual Biography. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 25–78. <https://doi.org/10.18276/aie.2024.66-02>



„Analiza i Egzystencja” 66 (2024), 79–100
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2024.66-03

ARTYKUŁY

STANISŁAW ŁOJEK

Uniwersytet Jagielloński

ORCID: 0000-0001-6670-0518

email: stanislaw.lojek@uj.edu.pl

Nietzsche i Foucault o pochodzeniu (nowoczesnej) podmiotowości

Słowa kluczowe: podmiot, genealogia, nowoczesność, tworzenie siebie, Nietzsche, Foucault

Keywords: subject, genealogy, self-creation, modernity, Nietzsche, Foucault

Nietzsche and Foucault on the Origin of (Modern) Subjectivity

Abstract

This article aims to show Foucault's adaptation and creative development of Nietzsche's findings on the production of subjects through the interplay of, closely related, knowledge and power. What I am exclusively interested in is the problem of this production, or forming, of individuals. Because both authors have a lot of revealing things to say on it, I would like to analyse their concepts as complementary and, to some extent, mutually explanatory and ... corrective. Showing the specific mechanisms of power in modern society allows Foucault to reveal certain aspects of today's subjectivity that would be difficult to see from the perspective adopted by Nietzsche. His research therefore significantly complements Nietzsche's account of our becoming what we are. But I also believe that the conclusions which Foucault draws from his creative interpretation of Nietzsche's revolutionary insights can be corrected, or significantly supplemented, by some ideas that can be found in Nietzsche's work itself.

Wprowadzenie

„U Nietzschego odnajdujemy pewien typ dyskursu, w którym dokonuje on historycznej analizy formowania samego podmiotu, historycznej analizy narodzin określonego rodzaju wiedzy [*savoir*] – nie dopuszczając w żadnym miejscu uprzedniego istnienia podmiotu poznania [*connaissance*]. W tym miejscu chciałbym odtworzyć w jego dziele zarys tego, co może posłużyć za wzór dla naszych analiz” (Foucault, 2001a, s. 5–6).

Michel Foucault zawsze otwarcie przyznawał się do fascynacji i inspiracji myślą Nietzschego (Foucault, 1994, s. 704). W przytoczonej wyżej wypowiedzi ujawnia jej znaczenie dla własnych badań dotyczących kształtowania historycznie zmiennych form podmiotowości. Akcentowana historyczność podmiotu jest tym, co według słów samego Foucaulta nadaje jego własnej myśli krytyczny charakter, stawiając ją w opozycji do tradycyjnego ujęcia podmiotowości: „Byłoby interesujące, gdybyśmy spróbowali zobaczyć, jak doszło do ukonstytuowania podmiotu, który nie jest definitywnie dany, który nie jest rzeczą, na podstawie której prawda przydarza się historii – lecz raczej podmiotem, który konstytuuje się w obrębie historii i jest ciągle na nowo przez historię ustanawiany” (Foucault, 2001a, s. 3).

W niniejszej pracy zamierzam pokazać, w jaki sposób Foucault przejmuje i twórczo rozwija ustalenia Nietzschego dotyczące wytwarzania podmiotów poprzez oddziaływanie, ściśle z sobą powiązanych, wiedzy i władzy. Interesuje mnie sam *problem* wspomnianego kształtowania. Ponieważ obaj omawiani autorzy mają na ten temat wiele odkrywczych rzeczy do powiedzenia, chciałbym analizować ich koncepcje komplementarnie, jako wzajemnie się uzupełniające i, do pewnego stopnia, objaśniające oraz... korygujące. Uważam bowiem, że wnioski, jakie Foucault wyprowadza z twórczego rozwinięcia rewolucyjnych wglądów Nietzschego, można skorygować i znacząco uzupełnić w oparciu na innych elementach Nietzscheńskiej twórczości.

I

O nowożytnym obrazie człowieka Charles Guignon pisze: „Być człowiekiem to być samowystarczalną, ograniczoną jednostką, centrum doświadczenia i woli, pozbawionym istotowych lub definiujących relacji z czymkolwiek

lub kimkolwiek poza sobą. Filozofowie nazwali tak rozumianą jaźń *podmiotem*. Być człowiekiem, zgodnie ze współczesnym sposobem myślenia, to być podmiotem, subiektywną sferą własnych doświadczeń, opinii, uczuć i pragnień, sferą życia wewnętrznego, które jest tylko przygodnościowo powiązane z czymkolwiek poza sobą” (Guignon, 2005, s. 55). Utożsamienie podmiotu z człowiekiem ujmowanym jako świadome, myślące „Ja” dokonuje się w filozofii Kartezjusza. Myślenie jest tym, co mnie określa: jestem o tyle, o ile jestem podmiotem myślenia (przy czym u Kartezjusza myślenie obejmuje wątplenie, pojmowanie, przeczenie, twierdzenie, chcenie, niechcenie, wyobrażanie sobie czy odczuwanie). A bycie podmiotem to bycie substancją, czyli czymś, co trwa, co stale jest i do czego stale odnoszą się charakteryzujące go właściwości. Będąc substancją myślącą, radykalnie różną od nie-myślącej substancji rozciągłej, podmiot jest świadomością, która jest, czym jest niezależnie od tego, co się poza nią dzieje.

Choć ten sposób ujmowania ludzkiego „Ja” dominuje w myśli nowożytnej, idea podmiotu nie przez wszystkich jest akceptowana. Nietzsche i Foucault nie są osamotnieni w swojej krytyce. W sporze o podmiot warto wymienić stanowisko Freuda, który atakuje zrównanie podmiotu i „Ja” ze świadomością, podważając to, co w ujęciu kartezjańskim najpewniejsze. Nie sposób też pominąć Heideggera, który uważa, że cała tradycja filozofii podmiotu powinna zostać przekroczona, ponieważ błędnie opisuje to, czym i jak w rzeczywistości jesteśmy. W związku z tym proponuje on nowe ujęcie człowieka, wraz z nową terminologią. Określając ludzki sposób istnienia jako „bycie-w-świecie”, które jest zawsze „rzucone” w społeczny kontekst odniesień, odrzuca fundamentalne dla krytykowanej przezeń filozofii rozróżnienie na podmiot i przedmiot, a wraz z nim – podmiotowe samowystarczalność, suwerenność oraz niezmiennność.

Tematy pokrewne do tych, którymi zajmują się wychodzące od krytyki podmiotu dociekania Freuda i Heideggera, można odnaleźć w pismach Nietzschego. Jednak w odniesieniu do problematyki niniejszej pracy, zestawiającej Nietzschego z Foucaultem, najbardziej interesujący wydaje się inny nurt krytyczny, związany ze społecznym konstrukcjonizmem (Guignon, 2005, s. 58–61). Opiera się on na założeniu, że właściwe nam sposoby postępowania i myślenia są warunkowane oraz kształtowane przez zewnętrzne siły, których działania sobie nie uświadamiamy. Jak pisze Guignon: „Konstrukcjonizm głosi, iż istnieje niewyrażone rozumienie rzeczywistości, wbudowane w praktyki społeczne oraz język, które przyswajamy, wzrastając

w określonej społeczności. Wspomniane rozumienie »konstruuje« to, w jaki sposób odnosimy się do rzeczy, włącznie z naszymi własnymi tożsamościami” (Guignon, 2005, s. 58).

Guignon zalicza do tego nurtu Foucaulta (obok takich autorów jak Geertz, Rorty, Gergen czy Culler). Jego zdaniem używa on społecznego konstrukcjonizmu, by podać w wątpliwość samo pojęcie podmiotu (Guignon, 2005, s. 59). Poprzez badanie praktyk, które podmiot konstytuują, i które nazywa technikami władzy, Foucault dochodzi do wniosku, że podmiot, uważany przez nas za autonomiczne i świadome „Ja”, jest produktem normalizacji i dyscyplinowania ciała, skutkiem działania rozmaitych władz i instytucji. Inspiracją dla tych badań, jak już wspominaliśmy, była filozofia Nietzschego, a przede wszystkim istotna jej część, nazwana przezeń genealogią.

Według Nietzschego przedmiotem genealogii jest geneza wartości, idei oraz wyrażających je społecznych i kulturowych praktyk (Nietzsche, 1997, s. 24)¹. Interesuje go ich rzeczywista historia (Nietzsche, 1997, s. 29), czyli taka, która ukazuje „warunki i okoliczności”, w których „wzrastały, rozwijały się i zmieniały” (Nietzsche, 1997, s. 283). W tej deklaracji ujawnia się właściwy zamiar Nietzschego, krytyczny cel genealogii (Nietzsche, 1997, s. 28). Już samo wykazanie, że nasze wartości mają historię jest dla nich deprecjonujące, ponieważ dotąd uzależnialiśmy ich wartość i obowiązywanie od ich ahistorycznego pochodzenia: „Morał: wszystko pierwszorzędne musi być *causa sui*. Pochodzenie z czegoś innego uchodzi za zarzut, za powątpiewanie o wartości. Wszystkie najcenniejsze wartości są pierwszego rzędu, wszystkie najwyższe pojęcia, jestestwo, absolut, dobro, prawda, doskonałość – wszystko to nie może się stawać, zatem musi być *causa sui*” (Nietzsche, 1906, s. 25).

Badanie genealogiczne zrywa również z myśleniem teleologicznym, które w genezie danej rzeczy doszukuje się idealnego początku, nadającego jej sens i cel. „*Totum coelum* oddziela przyczynę powstania jakiejś rzeczy od końcowej użyteczności” (Nietzsche, 1997, s. 83). Z tej uniwersalnej, jak twierdzi Nietzsche, zasady wynika, że z obecnego kształtu naszego człowieczeństwa nie możemy wnioskować o jego początkach: „Wielu [...]

¹ Nietzsche przedstawia i stosuje tę metodę przede wszystkim w *Z genealogii moralności* (Nietzsche, 1997). W pracy tej przyznaje jednak (s. 24), iż jest ona kontynuacją tego, co zaczął już w *Ludzkie arcyludzkie* (Nietzsche, 1907b).

bierze nieopatrnie najnowsze ukształtowanie człowieka, jakie powstało pod wpływem określonych religii, nawet określonych wydarzeń politycznych, za formę stałą, którą należy brać za punkt wyjścia. Nie chcą oni się tego nauczyć, że człowiek »stał się«, że zdolność poznawania także »stała się«” (Nietzsche, 1907b, s. 19).

Łącząc z sobą rzeczywistą historię wartości, idei i społecznych praktyk z rzeczywistą historią ukształtowanego wedle nich człowieka, Nietzscheańska genealogia staje się rzeczywistą historią podmiotu (Nietzsche, 1997, s. 63–66). Ujawniając materię, z jakiej nasza podmiotowość została ukształtowana, ukazując warunki i okoliczności powstawania, rozwoju i zmiany naszych wartości, historia ta podważa niewzruszoną dotychczas wiarę w samą ich wartość, w *naszą* wartość: „*Wartość* tych »wartości« uznawano za coś danego, faktycznego, niekwestionowanego; dotychczas nie było wątpliwości, że człowieka »dobrego« należy uznać za istotę, która ma wyższą wartość niż człowiek »zły«” (Nietzsche, 1997, s. 28). Okazuje się bowiem, że to, co cenimy najwyżej i z czym się utożsamiamy, często bywa spokrewnione i uzależnione od swego deprecjonowanego przeciwieństwa; często z tegoż przeciwieństwa powstało: „Rzecz rozumna z nierozumnej, czująca z martwej, logiczność z nielogiczności, postrzegane bezinteresowne z pożądlivego chcenia, życie dla innych z egoizmu, prawda z błędów” (Nietzsche, 1907c, s. 17).

II

Przedstawiając w 1970 roku podczas wykładu w Collège de France program swoich przyszłych badań, Foucault oznajmia, że zamierza stosować w nich pewien rodzaj analizy, którą nazywa genealogiczną (Foucault, 1971, s. 62–67). Wpływ Nietzschego na tę przełomową decyzję jest oczywisty². Wspomniany „genealogiczny zwrot” dokonuje się w czasie, gdy głównymi przedmiotami zainteresowań Foucaulta stają się władza, wiedza oraz podmiot rozważany jak ciało (Leszczyński, Rasiński, 2000, s. 24). Tematy te

² Nietzsche Foucaulta, jak pisze Michael Mahon, to Nietzsche-genealog, czyli „Nietzsche, który spopularyzował prawdę jako ściśle splecioną z relacjami władzy i który poszukiwał wielości relacji sił w źródłach uznawanych przez nas za oczywiste wartości, pojęć, a nawet rzeczy” oraz „Nietzsche, który postrzegał drogą nam i rzekomo daną indywidualność jako historyczny konstrukt” (Mahon, 1998, s. 2).

dominują w pracy zatytułowanej *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia* (Foucault, 1993), która ukazuje się w 1975 roku i jest pierwszym pełnym genealogicznym dziełem Foucaulta. W międzyczasie publikuje on esej *Nietzsche, genealogia, historia* (Foucault, 2000a), w którym ujawnia wprost swój dług wobec Nietzschego, opisując jego metodę i prezentując zarazem własny program badawczy³.

Podjmując genealogiczny projekt Nietzschego, Foucault zwraca przede wszystkim uwagę na ujawnioną w nim historyczność człowieka, „nikczemność” jego początków (Foucault, 2000a, s. 116), oraz otwartość na wpływy świata zewnętrznego (Foucault, 2000a, s. 115). Dzięki genealogii przekonujemy się, iż człowiek nie skrywa w sobie żadnej samotożsamej istoty, przynależnej do sfery bytu (nie-stawania się) i prawdy. Ale badając wnikliwie nasze pochodzenie, odkrywamy również, że wszystkie oddziaływania pozostawiają w nas trwałe ślady, tworzące łącznie nasze obecne „ja”. Jedność, która obok niezmienności wydaje się fundamentem naszej tożsamości, okazuje się kolejnym „przesądem”, skrywającym to, czym rzeczywiście jesteśmy (Foucault, 2000a, s. 118).

Foucault uważa, że takie odkrywanie naszego dziedzictwa musi być destrukcyjne dla naszego obrazu samych siebie: „Badanie pochodzenia nie kładzie fundamentów, a wręcz przeciwnie: nęka to, co postrzega się jako nieruchome, rozczłonkowuje to, co traktuje się jako jednolite; ukazuje heterogeniczność tego, co uważano za zgodne z samym sobą. Jakież przekonania mu się oprą? A co ważniejsze, jakaż wiedza?” (Foucault, 2000a, s. 118).

Z pewnością nie oprą mu się przekonania dotyczące naszej jaźni, ugruntowane od wieków na trzech pojęciach, które teraz okazują się błędne: niezmienności, jedności i homogeniczności⁴. Jaźń jest historycznie tworzona i niestabilną konstelacją różnorodnych rzeczy, często z sobą niezwiązanych, przeciwstawnych sobie, „dobrych” i „złych”, „szlachetnych”

³ „Trudno byłoby przecenić wagę tego eseju dla zrozumienia rozwoju dzieła, które po nim nastąpiło; wszystkie zarodki dzieła Foucaulta z lat siedemdziesiątych można znaleźć w tym omówieniu Nietzschego” (Dreyfus, Rabinow, 1983, s. 106, za: Pieniążek, 1999, s. 46).

⁴ „Idea samodzielnego obserwującego świat podmiotu, idea tożsamości niezależnej od procesu jej powstawania i wreszcie nieograniczone zaufanie do samego siebie – to trzy złudzenia, które Nietzsche odkrywa u podłoża powszechnego od czasów Kartezjusza przekonania, że wiemy, kim naprawdę jesteśmy” (Michalski, 2007, s. 61).

i „nikczemnych”. Każda z jej konkretnych postaci jest rezultatem społeczno-kulturowego kształtowania. Jednak nie tylko. Nasze pochodzenie, pisze bowiem Foucault, „[...] należy do ciała. Wpisuje się w system nerwowy, w usposobienie, w narządy trawienne” (Foucault, 2000a, s. 120).

Dla Nietzschego ciało jest „powierzchnią zapisu zdarzeń” (Pieniążek, 1999, s. 43), oddziaływań, które uczyniły nas tym, kim jesteśmy. Odcisnęły się one na stałe w ciele, czyniąc zeń „stygmata minionych zdarzeń” (Pieniążek, 1999, s. 43). Wśród nich bodaj najbardziej istotne były zdarzenia ukierunkowane wprost na tworzenie i przemianę naszej podmiotowości. Wszystko, co z tym kształtowaniem związane, odciska się w ciele: w jego popędach, instynktach, uczuciach, gestach i zachowaniach: „Morał jest tylko mową znaków, symptomatologią” (Nietzsche, 1906, s. 52).

Podmiot jest więc konstytuowany na bazie ciała i ciało to wyraża. Jest on „[...] fikcją, jak gdyby wiele *jednakowych* stanów było działaniem na nas *jednego* substratu: ale myśmy dopiero »jednakowość« tych stanów *stworzyli*; zrównanie i dopasowanie ich oto *stan rzeczy*, nie zaś *jednakowość*” (Nietzsche, 1910–1911b, s. 310). Formułując *agoniczne* ujęcie ciała, jako organizacji współzawodniczących z sobą sił, Nietzsche podkreśla jego aktywny udział w procesie upodmiotawiania. Odcisnięte w ciele ślady są według niego rezultatem *interakcji* ciała z tym, co mu się wydarza. W przeprowadzonej w *Poza dobrem i złem* analizie woli stara się ujawnić tę skrytą pod maską jedności wielość (Nietzsche, 1907c, s. 26–29). Stwierdza, że na ogół przyjmujemy bezrefleksyjnie „fikcję” podmiotu, nie uwzględniając tych wszystkich elementów – uczuć, odczuć, namiętności czy myśli – które uobecniają się w każdym akcie chcenia. To, co nazywamy aktem woli, jest w istocie rezultatem zmagania się rozmaitych sił („dusz”, „wól”), ostatecznym tryumfem jednej z nich, tej, która zdołała podporządkować sobie pozostałe. Owszem, akt woli może być warunkowany *również* przez oddziaływania zewnętrzne. Ale o ostatecznym efekcie decyduje wewnętrzna konstelacja „sił”, a przede wszystkim to, która z nich okazuje się zwycięska.

Obok pochodzenia (niem. *Herkunft*), do ciała należy również *Entstehung*, które „oznacza raczej *wyłonienie*, moment pojawienia się” (Foucault, 2000a, s. 121). W tym wypadku, jak zauważa Foucault, konfrontacja sił odgrywa kluczową rolę: „Wyłonienie się jest zawsze efektem pewnego stanu sił” (Foucault, 2000a, s. 121). Zadaniem genealoga jest obserwowanie, w jaki sposób siły wzajemnie się przemagają, by w pewnym momencie osiągnąć

względna równowagę. Świadomość jej względności jest według Foucaulta kluczowa, gdyż „[...] tak samo, jak zbyt często ulegamy skłonności do poszukiwania pochodzenia w nieprzerwanej ciągłości, nie mielibyśmy racji, opisując wyłanianie się jako skończony okres” (Foucault, 2000a, s. 121). Przykłady oka i kary (zaczepnięte z Nietzscheańskiej *Z genealogii moralności*) ukazują jego zdaniem prawdziwą naturę ujawnianego dzięki genealogii wyłaniania: „Jak gdyby oko pojawiło się od razu po to, ażeby służyć kontemplacji, jak gdyby kara zawsze miała dawać przykład. Owe cele, z pozoru ostateczne, nie są niczym więcej niż aktualnym epizodem w serii ujarznień: oko służyło najpierw polowaniu i wojnie; kara służyła na przemian, w zależności od potrzeb, wywieraniu zemsty, wykluczeniu napastnika, zadośćuczynieniu ofierze, odstraszeniu innych” (Foucault, 2000a, s. 121).

Ujarzmianie zakłada moc określania celów i nadawania znaczeń. Jak pisze Nietzsche: „Wszystko, co w taki czy inny sposób doszło do skutku, stale jest przez górującą nad nim moc interpretowane w świetle nowych intencji, wykorzystywane na nowy sposób, przekształcane i przeorientowywane dla umożliwienia nowych pożytków [...], wszelka akcja w świecie organicznym jest *ujarzmieniem i opanowywaniem*, a wszelkie znów ujarzmienie i opanowywanie reinterpretowaniem, przysposabianiem, które z konieczności zaciemnia bądź nawet całkowicie eliminuje dotychczasowy »sens« i »cel«” (Nietzsche, 1997, s. 83). Genealog musi więc opanować sztukę właściwego odczytywania sensów oraz celów. „Właściwego” – czyli takiego, które w zmieniających się pojęciach, wartościach czy ideałach potrafi dostrzec symptomy działania sił (namiętności, instyktów, popędów), które osądzają i wartościują, a „przemagając” i „opanowując” nadają i narzucają własną interpretację.

Ciało jest więc tym, co interpretuje i ostatecznie, w wyniku rywalizacji rozmaitych sił (i tym samym – rozmaitych interpretacji), narzuca i utrwała taką a nie inną formę, taki a nie inny sens. To jednak nie wszystko. Zdaniem Nietzschego, które w pełni podziela Foucault, interpretujące ciało jest zarazem *interpretowane*. Obaj myśliciele dochodzą do tego przekonania w wyniku refleksji nad tym, w jaki sposób dochodziło i dochodzi do wytwarzania podmiotu (duszy, jaźni).

III

W tekście poświęconym genealogii Foucault przytacza fragment z Nietzscheńskiej *Jutrzenki*: „Ongi rozniecano w sobie poczucie wyższości człowieka, powołując się na jego boskie pochodzenie; droga ta obecnie jest już zaparta, gdyż u wrót jej stoi małpa” (Nietzsche, 1907a, s. 54), który tak komentuje: „Człowiek począł się przez udawanie czegoś czym miał się stać. Sam Zaratustra będzie miał swój małpę, która będzie za nim skakać i ciągnąć za poły płaszczu” (Foucault, 2000a, s. 116). Przejście od małpy do człowieka wymagało pewnego projektu, wyobrażonego stanu istnienia, który to projekt małpa musiała potraktować jako własny, by móc „udawać coś, czym dopiero miała się stać”. Udawanie zaś musiało polegać na podejmowaniu wysiłku, by dostosować się do projektowanego obrazu siebie, by zgodnie z nim przekształcać własne istnienie. Nietzsche i Foucault uważają, że ta długotrwała transformacja wymagała stosowania zewnętrznego przymusu, obejmującego fizyczną i psychiczną przemoc. Tak dokonywała się „hodowla” (Nietzsche) czy też „ujarzmianie” (Foucault) człowieka.

„Wychować zwierzę, które może *przyrzekać*. [...] Czy nie jest to właściwy problemat człowieka?” (Nietzsche, 1997, s. 63). Według Nietzschego takie wychowanie wymaga, by człowiek stał się wpiery „do pewnego stopnia konieczny, zuniformizowany, równy wśród równych, regularny, a zatem i obliczalny” (Nietzsche, 1997, s. 65). Niezbędna do tego jest głęboka przemiana instynktów, popędów, namiętności. Samo zwierzę dokonać tego ani nie pragnie, ani nie jest w stanie. Jest to zadanie społeczeństwa, niezbędne zresztą dla jego przetrwania. Wymagało ono długotrwałego stosowania „społecznego kaftana bezpieczeństwa”, ogromnej „pracy obyczajności obyczaju” (Nietzsche, 1997, s. 65).

Człowiek jest wytworem tego procesu (Nietzsche, 1910–1911a, s. 309). Nauka ta była dlań bardzo kosztowna. Polegała na wyrabianiu pamięci, co wymagało stosowania najstraszliwszych kar za „zapominanie” i nieposłuszeństwo (Nietzsche, 1997, s. 68). Ich skuteczność zależała jednak od czegoś, co musiało dopiero „przyjść na świat”: *świadomości winy*, zwanej „nieczystym sumieniem”, bez której zwierzę ludzkie nigdy nie stałoby się w pełni człowiekiem (Nietzsche, 1997, s. 68 i n.). Zdaniem Nietzschego ta „najbardziej niesamowita i najbardziej interesująca roślina naszej ziemskiej vegetacji” (Nietzsche, 1997, s. 88) mogła zaistnieć, gdy „człowiek ostatecznie pogodził się ze swym zamknięciem w czarownym kręgu społeczeństwa

i pokoju” (Nietzsche, 1997, s. 90), gdy jego naturalne instynkty, wskutek pozbawienia ich możliwości zewnętrznego wyładowywania się, zwróciły się do wewnątrz (Nietzsche, 1997, s. 93).

Nieczyste sumienie zakłada zdolność rozróżniania między dobrem a złem oraz utożsamiania się z tym rozróżnieniem. „Obyczajność obyczaju” rozwija w jednostce obie te zdolności poprzez zmuszanie jej do posłuszeństwa wobec społecznie uznawanych norm i zasad bez względu na jej własną, ba, bez względu na jakąkolwiek korzyść (Nietzsche, 1907a, s. 17). Od jednostki wymaga się, by tradycja w całości określała nie tylko jej postępowanie, ale także myślenie i odczuwanie; by to, co w niej najbardziej własne, a tym samym różne od tradycji, odczuwała jako nie-ludzkie, złe, niemoralne; by czuła się za to... odpowiedzialna (Nietzsche, 1907a, s. 19).

Pierwotne zwrócenie się agresywnych instynktów do wewnątrz nie jest więc jeszcze zwróceniem się ku wnętrzu. Nasze wnętrze pojawiło się bowiem i rozrosło dopiero w *rezultacie*... ich zwrócenia się do wewnątrz: „Dopiero dzięki temu uwewnętrznieniu instynktów wzrosło w człowieku to, co później będzie nazywane jego »duszą«. Cały świat wewnętrzny, początkowo cienki, jakby zatknięty za skórę, stopniowo rozrastał się i rozprężał, nabierał głębi, szerokości, wysokości...” (Nietzsche, 1997, s. 90). Dlatego „zjawisko” nieczystego sumienia jest dla Nietzschego tak niejednoznaczne. Nazywa je „głębokim schorzeniem”, ale też przyrównuje do ciąży (Nietzsche, 1997, s. 94). Bez przemiany zwierzęcia ludzkiego w istotę odpowiedzialną nie byłaby bowiem możliwa *przyszła* przemiana człowieka, którą uważa nie tylko za pożądaną, ale wręcz konieczną. Zwrócenie się ku sobie niezwykle wzbogaciło to, czym jesteśmy (i czym stać się możemy). Ale też dzięki uświadamianiu się sobie człowiek uzyskał możliwość (a dzięki pracy obyczaju posiadał umiejętność) świadomej i celowej pracy nad sobą.

IV

Powyższy opis tworzenia jaźni poprzez „ucieleśnianie” moralności każe zapytać o duszę. Czy dopuszcza on istnienie czegośkolwiek, co można by określić tym mianem, czegoś istotowo odmiennego od ciała? A jeśli tak – to w jaki sposób ujmuje relację między duszą a ciałem? Czy jest ona czymś

pierwotnym, równoczesnym czy może wtórnym wobec ciała? Dominującym czy zależnym? W *Nadzorować i karać* Foucault udziela wyczerpującej odpowiedzi na te pytania: „[Dusza – S.Ł.] istnieje, posiada jakąś realność, jest ciągle produkowana wokół ciała, na jego powierzchni i wewnątrz niego dzięki funkcjonowaniu władzy, której podlegają ci, których się karze, i szerzej – ci, których się nadzoruje, których się tresuje i koryguje, szaleńcy, dzieci, uczniowie, skolonizowani, ci, których przykuwa się do warsztatu pracy i kontroluje przez całe życie. Historyczna realność tej duszy [...] wspiera się [...] na procedurze sądowej, nadzorze, wyroku i przymusie. Ta dusza, rzeczywista i bezcielesna, nie jest żadną substancją; to element łączący skutki pewnego typu władzy z referencjami wiedzy. [...] Na gruncie tej realności-referencji zbudowano rozmaite koncepcje i wykrojono rozmaite dziedziny analizy: psyche, subiektywność, indywidualność, świadomość itd. [...] Na jej podstawie głoszono moralne rewindykacje humanizmu. Nie powinno nas to jednak zmylić: nie zastąpiono duszy, iluzji teologów, rzeczywistym człowiekiem, przedmiotem wiedzy, refleksji filozoficznej i technicznej interwencji. Człowiek, o którym tyle nam mówią i do wyzwolenia którego wzywają, jest już, sam w sobie, wynikiem o wiele głębszego ujarznienia. Zamieszkuje w nim, wynosi go do istnienia »dusza«, a jest ona częścią panowania władzy nad ciałem. Dusza – skutek i narzędzie pewnej politycznej anatomii. Dusza – więzienie ciała” (Foucault, 1993, s. 36–37).

Ta obszerna „definicja” precyzyjnie określa podmiotowość, którą Foucault ujawnia we własnych, inspirowanych myślą Nietzschego, genealogicznych badaniach. Wskazuje na mechanizmy tworzenia podmiotu oraz na jego ontologiczny status. Podmiotowość jest realna, ale nie substancjalna; jest raczej formą, lecz historycznie zmienną; kształtowaną przez społeczne praktyki, w których konstytutywną rolę odgrywają władza oraz wiedza. Wskazując na nieodzowny udział wiedzy w procesie upodmiotawiania, Foucault chce pokazać, że w istocie polega on na zniewalaniu ciała przez duszę, co nader trafnie nazywa „ujarzowaniem” (franc. *assujettissement*)⁵.

⁵ Oto co na temat samego słowa oraz jego przekładu na język polski pisze tłumacz, Tadeusz Komendant: „Tak naprawdę *sujet*, podmiot wiedzy, wywodzi się z *assujettissement* władzy, »jak bierze się z ujarzniania. *Assujettissement* nie mogłem przetłumaczyć zatem inaczej, niż jako ujarznianie. Z dowcipem graficznym w środku słowa. Choć dla Foucaulta, gdy pisał tę książkę, »ja« (*sujet*) było dowcipem graficznym w środku ciała. Ja – jego zdaniem – to zinterioryzowany nadzorca Panoptykonu, którego na dodatek naprawdę nie ma” (Foucault, 1993, s. 181–182).

Książka, z której pochodzi przytoczony cytat, opisuje rewolucyjną zmianę w systemie karania, która dokonała się na przełomie XVIII i XIX wieku. Polegała ona na przejściu od kary jako publicznego spektaklu, w którym suweren wywiera siłę na ciało skazańca po to, by zrównoważyć zbrodnię i dać przykład widzom, do karania jako taktyki politycznej, mającej na celu zmianę postępowania (Foucault, 1993, s. 22 i n.). Chodzi teraz o to, by uczynić przestępcę „nie tylko chcącym, ale i zdolnym do życia w poszanowaniu prawa i zaspokajaniu swych potrzeb” (Foucault, 1993, s. 23). By tego dokonać, należało przejść od kary wymierzanej ciału do kary jako „techniki władzy”, która za pośrednictwem duszy działa na ciało, by je ujarzmić i wytresować: „Po egzekucji, która wyładowuje się na ciebie, kolej na karę, która głęboko zapadnie w serce, myśl, osiągnięciu woli, przekonań” (Foucault, 1993, s. 22). Ciało musi zostać ujarzmięte przez duszę, która powinna stać się jego stałym nadzorcą. Podporządkowanie ciała osiąga się dzięki „kontrolni idei” (Foucault, 1993, s. 121). W ten sposób tworzy się dusza jako „więzienie ciała”; historia o narodzinach więzienia jest zarazem „genealogią nowoczesnej duszy” (Foucault, 1993, s. 36).

Efektom oddziaływania technik władzy jest „uległe »ja«, indywiduum ujarzmięte nawykami, regułami, nakazami – autorytetem, który stale działa wokół niego i na niego, któremu ma zatem automatycznie pozwolić działać w sobie” (Foucault, 1993, s. 154). Powstaje ono wskutek stosowania trzech podstawowych instrumentów władzy: hierarchicznego spojrzenia, normalizującej sankcji oraz ich kombinacji, czyli egzaminowi” (Foucault, 1993, s. 206). W procedurach tych jednostki „porównuje się, rozróżnia, hierarchizuje, homogenizuje, wyklucza” i na różne sposoby egzaminuje, „słowem – *normalizuje*” (Foucault, 1993, s. 220). Jednostkę ujarzmięta się, kształtując ją według Normy: „Nowożytna jednostka nie jest już określana jako podmiot, od którego wymaga się posłuszeństwa wobec prawa, lecz jest produkowana jako jednostka, od której wymaga się, by pasowała do normy” (Shrift, 2013, s. 256–257).

W wyniku opisywanego przez Foucaulta przekształcenia kaźń została zastąpiona więzieniem, które w czasach nowoczesnych stało się „oczywistą” formą karania. Oczywiście ta wynika jego zdaniem z tego, że w swej „domniemanej lub oczekiwanej roli aparatu transformacji jednostek” więzienie odtwarza mechanizmy funkcjonujące w całym nowoczesnym społeczeństwie: wprowadzające podział na to, co normalne i anormalne; zgodnie z Normą oceniające, kontrolujące i korygujące każdą jednostkę

(Foucault, 1993, s. 240). Dzięki swej wszechobecności mechanizmy te są w stanie wzbudzać w jednostkach przeświadczenie, że są ciągle widziane, obserwowane i oceniane. Przeświadczenie to zapewnia z kolei władzy nieprzerwane oddziaływanie, co prowadzi do utożsamienia się jednostki z Normą, uznania jej za własną: „Kto został umieszczony w polu widzenia i wie o tym, przejmując na swe konto ograniczenia narzucone przez władzę: dobrowolnie pozwala im wpływać na siebie, wpisuje się w relacje władzy, gdzie odgrywa obydwie role – zostaje zasadą samoujzmięcia” (Foucault, 1993, s. 243–244).

Wspomniana druga rola umożliwia rozpowszechnianie władzy i egzekwowanej przez nią Normy. Każda jednostka, która uznaje tę ostatnią za prawdziwą i własną, staje się mimowolnie „przekaznikiem” władzy: uczestnicząc w egzekwowaniu od innych ujarzmiających norm bądź też poświadczając po prostu ich prawdziwość własnym życiem i postępowaniem. Tak oto rodzi się dyscyplinarne społeczeństwo, w którym każdy jest nadzorowany, ponieważ wszyscy stali się nadzorcami: „Sędziowie normalności są wszędzie. Żyjemy w społeczeństwie profesorów-sędziów, lekarzy-sędziów, wychowawców-sędziów, »działaczy-społecznych«-sędziów; wszyscy oni narzucają powszechną władzę normatywu i każdy z nich na własnym poletku podporządkowuje mu ciało, gesty, zachowania, sprawowanie, postawy i osiągnięcia” (Foucault, 1993, s. 368).

V

Również u Nietzschego norma odgrywa kluczową rolę w, by użyć określenia Foucaulta, ujarzmianiu jednostek. Warto jednak zwrócić uwagę, że zawarty w *Z genealogii moralności* opis kształtowania „istoty, która jest w stanie przyrzekać” dotyczy człowieka w ogóle. Dodajmy, że w dziele tym głównym przedmiotem zainteresowania jest „dusza” formowana wedle *chrześcijańskich* norm; ta dusza, która zdaniem Nietzschego w dużej mierze nadal określa tożsamość człowieka nowoczesnego. Ujęcie Foucaulta jest dużo węższe. Interesuje go genealogia *nowoczesnej* duszy, którą wywodzi przede wszystkim z funkcjonujących w nowoczesnym społeczeństwie praktyk. Podkreśla historyczną wyjątkowość tych praktyk, wyrażających działanie nowego rodzaju władzy, nakierowanych na nowe funkcje oraz cele i – w efekcie – kształtujących nowy rodzaj podmiotowości.

Jeśli jednak przyjrzymy się tym praktykom, stwierdzimy, że normy moralne nie tyle znikają, co zostają zawłaszczone i przekształcone przez normy statystyczne i administracyjne, określane przez dyscyplinarną wiedzę/władzę: „Od XVIII wieku Normalność wpisywała się w obręb innych władz, zmuszając je do przeformułowań: przeformułowań Zakonu, Słowa i Tekstu, Tradycji” (Foucault, 1993, s. 221). Foucault wskazuje tutaj na znany już nam mechanizm, który zdaniem Nietzschego rządzi każdym „wyłonieniem się” (niem. *Entstehung*): wszystko, co się pojawia, co dochodzi do skutku, jest rezultatem opanowania przez „siłę wyższą”, zawłaszczenia, reinterpretacji sensu oraz przekształcenia na użytek nowej funkcji i celu. O ile jednak Nietzschego bardziej interesuje to, co pozostaje, czyli norma moralna, uwaga Foucaulta koncentruje się na normach innego rodzaju.

Ukazanie swoistych mechanizmów działania władzy w nowoczesnym społeczeństwie pozwala Foucaultowi wydobyć na jaw pewne aspekty dzisiejszej podmiotowości, które trudno byłoby dostrzec z perspektywy przyjętej przez Nietzschego. Jego badania znacząco uzupełniają zatem Nietzscheański opis naszego stawania się tym, kim jesteśmy. Ale pokazują też, jak głęboko i wszechstronnie nasze jaźnie są zdeterminowane. Czytając *Nadzorować i karać* można odnieść wrażenie, że zostaliśmy na zawsze zamknięci w klatkach naszych obecnych tożsamości. Kiedy w późniejszych tekstach Foucault mówi już o potrzebie ich opuszczenia, ponownie napotyka Nietzschego.

VI

Chcąc scharakteryzować jednostkę będącą wytworem społeczeństwa dyscyplinarnego, Foucault konfrontuje ją z indywidualnością, która pojawiała się, choć zdecydowanie rzadziej, w społeczeństwie feudalnym (Foucault, 1993, s. 231 i n.). Rzadkość tej ostatniej brała się m.in. stąd, że mogła stać się udziałem wyłącznie *posiadających* władzę i przywileje. W społeczeństwie dyscyplinarnym natomiast, gdzie władza stała się anonimowa i dużo bardziej funkcjonalna, indywidualność jest kształtowana u tych, którzy władzy tej podlegają. Rodzi się ona „raczej dzięki nadzorowi niż ceremonii, raczej dzięki obserwacji niż upamiętniającym opowieściom, raczej dzięki porównawczej ocenie odwołującej się do »normy«, niż genealogii, gdzie punktem odniesienia są przodkowie, raczej dzięki »odchyleniom«

niż dzięki wyczynom” (Foucault, 1993, s. 231). Sposób formowania przesądza rzecz jasna o końcowym rezultacie: „[...] w miejsce indywidualności godnego pamięci człowieka indywidualność człowieka wymiernego” (Foucault, 1993, s. 232). Opis zaś nowoczesnej indywidualności „to już nie monument dla przyszłych pokoleń, ale dokument do ewentualnego użytku” (Foucault, 1993, s. 230). Ostatecznie jednostka zostaje przekształcona w „przypadek”, który można „opisać, wymierzyć, ocenić, porównać z innymi zachowując całą jej indywidualność” i który zarazem „trzeba tresować lub korygować, trzeba klasyfikować, normalizować, wykluczać itd.” (Foucault, 1993, s. 230).

W *To rzekł Zaratustra* Nietzschego odnajdujemy podobną postać, nazwaną przez tytułowego bohatera „ostatnim człowiekiem” (Nietzsche, 1999, s. 16–19). W społeczeństwie ostatnich ludzi, którzy „wszystko czynią małym” (Nietzsche, 1999, s. 17), każdy czyni, chce i myśli tak samo, ponieważ każdy *jest* taki sam. Ostatni ludzie nie widzą powodu, by chcieć zmieniać ten stan rzeczy. Są przekonani, że to właśnie oni „wynaleźli szczęście” (Nietzsche, 1999, s. 18). Uważając się za mądrych, drwią ze wszystkich, którzy niegdyś odmiennie myśleli, czuli i postępowali: „[...] kto czuje inaczej, z własnej woli idzie do domu dla obłąkanych” (Nietzsche, 1999, s. 18).

Nietzscheański Zaratustra przedstawia „ostatniego człowieka”, by wzbudzić w nas odrazę i skłonić do tego, byśmy zaczęli pragnąć czegoś więcej – „nadczołowieka”. W *Nadzorować i karać* Foucault nie formułuje tego rodzaju wezwania. Jednak przedstawione tam opisy ujarzmionych, znormalizowanych jednostek zdają się sugerować przynajmniej estetyczny sprzeciw⁶. W późniejszych pracach staje się on jednoznaczny; więcej – przeradza się w odmowę: „Być może w dzisiejszych czasach celem nie jest odkrycie, lecz odrzucenie tego, czym jesteśmy. [...] Musimy promować nowe formy podmiotowości poprzez odmowę uznania tego rodzaju indywidualności, jaki jest nam narzucany od wielu stuleci” (Foucault, 2001b, s. 336). Co ciekawe, promowanie nowych form podmiotowości powinno według Foucaulta

⁶ „Foucault niekiedy charakteryzuje swoje prace jako raczej opisowe niż cokolwiek rekomendujące, ale jest to nieco obłudne. [...] Jeśli u Foucaulta nie ma jawnie normatywnej struktury, to z pewnością wie on, czego nie lubi, co uważa za [...] *nie do zniesienia*. Jest to [kolejny – S.Ł.] element, jaki zapożycza od Nietzschego” (May, 2006, s. 65).

przybierać etyczno-*estetyczny* charakter „permanentnej kreacji samego siebie ramach autonomii” (Foucault, 2000b, s. 288).

W latach osiemdziesiątych Foucault uznał, że sama analiza procesów obiektywizowania podmiotu jest niewystarczająca i należy ją uzupełnić badaniem „technik siebie”, przy pomocy których jednostki *same siebie* przekształcają w podmioty (Foucault, 2001b, s. 327). Techniki te „pozwalają jednostkom przeprowadzać [...] określone operacje na swych własnych ciałach, duszach i myślach, na własnym postępowaniu oraz sposobie życia, tak aby dokonać przekształcenia samych siebie po to, by osiągnąć określony stan szczęścia, czystości, mądrości, doskonałości lub nieśmiertelności” (Foucault, 1988, s. 18). Uzupełnienie to, jak już wspominaliśmy, ma wymiar praktyczny: ukazuje możliwości odmowy uznania narzucanej nam formy indywidualności, wyzwolenia się poprzez „permanentną kreację samego siebie w ramach autonomii”. Skoro każdy akt podmiototwórczy zawiera bowiem element samo-kreacji, to dlaczego ta ostatnia nie mogłaby być autonomiczna, dlaczego „życie każdego z nas nie mogłoby się stać dziełem sztuki?” (Foucault, 1984, s. 350).

Ten rodzaj motywacji Foucault odnajduje w etyce starożytnych Greków (np. stoików), w której nie chodziło o nadanie wszystkim określonego wzorca postępowania, lecz o osobisty wybór, zastrzeżony dla niewielkiej elity, powodowany pragnieniem „życia pięknym życiem i pozostawienia innym wspomnień o pięknej egzystencji” (Foucault, 1984, s. 341). Antyczne pojęcie „troski o siebie” zakłada upodmiotawianie odmienne od tego, w którym jesteśmy dyscyplinowani, normalizowani, obiektywizowani. Choć zdaniem Foucaulta Grecy nie są i nie mogą być dla nas alternatywą (Foucault, 1984, s. 343), ukazują nam pewien możliwy sposób istnienia, osiągalny dzięki określonej praktyce.

Antyczna sztuka tworzenia siebie uległa jednak zapomnieniu. Przyczyniło się do tego chrześcijaństwo, w którym problemem etycznym stała się duchowa czystość, zastępując w tej roli estetykę egzystencji (Foucault, 1984, s. 366). Od tej pory „jaźń nie jest już tym, co ma być tworzone, lecz czymś, czego należy się wyrzec i co powinno się rozszyfrowywać” (Foucault, 1984, s. 366). Z tej chrześcijańskiej postawy wobec samego siebie wyrasta zdaniem Foucaulta sposób upodmiotawiania, który dominuje współcześnie. Wywodzenie moralnego kodeksu od osobowego Boga, którego woli każdy winien się podporządkować, nakazuje posłuszeństwo uniwersalnemu prawu i zewnętrznym autorytetom, uwydatniając znaczenie

kodyfikacji i normalizacji ludzkiego doświadczania i postępowania (Foucault, 1995, s. 232). Towarzyszy temu imperatyw poznawania i wyznawania prawdy o sobie, zrodzony z nakazu odnajdywania we własnym wnętrzu i wyrzekania się „złych” pragnień oraz namiętności (Foucault, 1995, s. 602).

Zdaniem Foucaulta jednym z największych problemów kultury Zachodu było znalezienie możliwości ugruntowania „hermeneutyki podmiotu” na pozytywnym gruncie – nie na wyrzeczeniu się jaźni, lecz na jej wytworzeniu. Przez ostatnie stulecia było to celem „jurydycznych instytucji, medycznych i psychiatrycznych praktyk, a także teorii politycznej i filozoficznej” (Foucault, 2016, s. 75). Z opisu przedstawionego w *Nadzorować i karać* wiemy już mniej więcej, jak, poprzez oddziaływanie władzy/wiedzy, dokonywało się *jednoczesne* wytwarzanie podmiotu oraz prawdy o nim – prawdy, którą jednostka miała rozpoznać w sobie, by ostatecznie się z nią utożsamić.

Szukając prawdy o sobie, „o pozytywnym fundamencie naszej jaźni”, niezmiennie natrafiamy na tożsamość narzuconą z zewnątrz. Jej znormalizowany, skodyfikowany, ujednolicony kształt sprzyja uznaniu jej za prawdziwe, ludzkie, uniwersalne „ja”. Jeśli jednak będziemy w stanie odkryć jej rzeczywiste pochodzenie – a dzisiaj takie odkrycie staje się możliwe – zdołamy być może zastąpić odkrywanie prawdy o sobie tworzeniem siebie, hermeneutykę jaźni – estetyką istnienia.

VII

W cytowanym wcześniej wywiadzie Foucault odpowiada twierdząco na pytanie o Nietzscheańskie źródła jego własnej fascynacji „estetyką istnienia” (Foucault, 1984, s. 351; por. Nietzsche, 1910–1911a, s. 234–235). Nietzsche zgodziłby się z Foucaultem, że troszczenie się o siebie ma uzasadnienie estetyczne; gloryfikując „suwerenną jednostkę” (stojącą *ponad* obyczajem), potwierdza również, jak pamiętamy, że uczynienie z własnego istnienia dzieła sztuki pozwala wyzwolić się z więzów narzuconej tożsamości. Jednak najwyższym celem tej praktyki jest według niego coś innego. Indywidualne istnienie winno być nie tylko piękne, i nie tylko autonomiczne, ale także, co najważniejsze – zadowolone z tego, czym jest. Albowiem „kto z siebie niezadowolony, jest ustawicznie gotów mścić się za to” (Nietzsche, 1910–1911a, s. 235).

Samozadowolenie jest dla Nietzschego nie tyle uczuciem, co raczej fundamentalnym stanem istnienia, określającym nie tylko nasz stosunek do samych siebie, ale także relacje z innymi. Opisane w *Z genealogii moralności* dzieje kształtowania naszej podmiotowości są tak naprawdę dziejami niezadowolonych z siebie i ich zemsty na tych, którzy mieli prawo do samozadowolenia. Pominięcie, a już na pewno pomniejszenie wagi, tego motywu przez Foucaulta jest, jak się wydaje, źródłem istotnych różnic między nim a Nietzschem.

Dla obu pozytywnym punktem odniesienia jest Grecja. Obaj też uważają, że to, co było wartościowe w antycznym sposobie istnienia, zostało zepsute lub unicestwione przez chrześcijaństwo, któremu z kolei przypisują decydującą rolę w kształtowaniu duszy *nowoczesnego* człowieka. Dlatego też twierdzą, że w poszukiwaniu sposobu przezwyciężenia głębokiego kryzysu, w jakim ich zdaniem znalazła się zachodnia kultura, winniśmy się inspirować ukazaną przez Greków możliwością istnienia. Według Nietzschego Grecy byli wielcy, ponieważ zdołali nadać swemu istnieniu jednolity styl (Nietzsche, 1996, s. 167–168), tego zaś mogą dokonywać jedynie „zdrowe ludy” (Nietzsche, 1993, s. 107), „w szczęściu, w dojrzałej męskości, z samego wnętrza żywiołowej radości dzielnego i zwycięskiego wieku męskiego” (Nietzsche, 1993, s. 107).

Grecy pouczają nas, twierdzi Nietzsche, że zdrowie, siła i radość z życia są konieczne, by móc nadać własnemu istnieniu styl i dzięki temu osiągnąć stan zadowolenia z siebie. Estetyka istnienia nie wszędzie jest w swoim prawie. Nie jest w prawie tam, gdzie dominuje niezadowolenie z siebie, gdzie *bycie* nieudanym i nieszczęśliwym domaga się usprawiedliwiania; tam, gdzie widok udanych i szczęśliwych rodzi resentment, wynikający ze słabości, uniemożliwiającej osiągnięcie tego, co chciałoby się osiągnąć: wyższego stanu istnienia. Chrześcijański „bunt niewolników na polu moralności” wyrasta zdaniem Nietzschego z takiego resentymetu (Nietzsche, 1997, s. 33–62). „Niewolnik” zastąpił w nim estetykę istnienia „pana” własną „hermeneutyką podmiotu”. Uczynił to, by, z jednej strony, poprzez normalizację, ściągnąć go do swego poziomu, z drugiej zaś, poprzez normalizację *oraz* wyrzeczenie się siebie na rzecz „innego”, „prawdziwego” ja, usprawiedliwić własne nieudane istnienie. Nie wystarczy więc sama chęć powrotu do „arystokratycznej” samokreacji. Tworzenie siebie wymaga zdolności do przewartościowania wartości, ta zaś zależy od tego, czy nasze istnienie jest wystarczająco zdrowe

i udane, czy ma w sobie na tyle siły i woli, by zdołać przekształcić się w godną afirmacji całość.

Nietzsche uważa, że mimo iż pan i niewolnik tkwią dzisiaj w każdym z nas (Nietzsche, 1907c, s. 245), to sukces, jaki ten ostatni odniósł na polu moralności, pokazuje, przed jak trudnym zdaniem stają ci, którzy pragnęliby uczynić dziełem sztuki swe własne istnienie. Świadomość tej trudności czyni zeń elitarystę. Podejście Foucaulta wydaje się natomiast zdecydowanie bardziej demokratyczne. Jego zdaniem dzisiejsza odpowiedź na wezwanie do tworzenia z własnego życia dzieła sztuki powinna, tak jak w czasach Greków, pozostać kwestią indywidualnego wyboru. Według Nietzschego natomiast choć wybór ten stał się *dla wszystkich* koniecznością, tylko nieliczni posiadają do niego *prawo*. Dzisiejszy człowiek musi zacząć tworzyć siebie, nadawać własnemu istnieniu sens i cel, bez których, będąc człowiekiem, nie zdoła żyć (Nietzsche, 1997, s. 167–168). Musi, ponieważ bezpowrotnie utracił wiarę w sens i cel dotychczasowy, pochodzący z zewnątrz (Nietzsche, 1910–1911b, s. 15–16). Tragizm jego położenia polega na tym, że nie mogąc obyć się bez dotychczasowego sensu i celu, nie jest w stanie podołać zadaniu tworzenia ich na nowo. Powód obu tych niemożności jest ten sam: chore, słabe i nieudane istnienie, które jako takie *potrzebuje* usprawiedliwienia (Nietzsche, 1993, s. 25).

Skoro jednak żadne zewnętrzne usprawiedliwienie nie jest już dla nas wiarygodne, a sami nie potrafimy go sobie nadać, to co nam pozostaje? Według Nietzschego nie powinniśmy mieć złudzeń: człowiek bowiem „*potrzebuje celu* – i woli chcieć *nicości* niż w ogóle *nie* chcieć” (Nietzsche, 1997, s. 104). By nie zwrócić się ku nicości, musimy zwrócić się ku sztuce. Jeśli spojrzymy bowiem na sztukę z perspektywy życia, a zdaniem Nietzschego tak należy na nią patrzeć (Nietzsche, 2009, s. 21), przekonamy się, że „istnienie i świat jawią się usprawiedliwione tylko jako zjawisko estetyczne” (Nietzsche, 209, s. 223). Zadanie tworzenia siebie nie jest więc zadaniem czysto estetycznym (Foucault, 1984, s. 341); nie jest też wyłącznie kwestią osobistego wyboru (Foucault, 1984, s. 341); i nie wynika li tylko z pragnienia „przeżycia pięknego życia i pozostawienia innym wspomnień o pięknej egzystencji” (Foucault, 1984, s. 341). I choć z pewnością czynienie ze swego życia dzieła sztuki umożliwia „uwolnienie nas z klatki narzuconej nam tożsamości” (Foucault, 2001b, s. 216), według Nietzschego stawka jest o wiele większa niż, jak się wydaje, skłonny jest przyznać Foucault.

Bibliografia

- Dreyfus, H., Rabinow, P. (1983). *Michel Foucault: Beyond Structuralism and Hermeneutics*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Foucault, M. (1971). *L'Ordre du discours*. Paris: Gallimard.
- Foucault, M. (1984). On the Genealogy of Ethics: An Overview of Work in Progress. W: P. Rabinow (red.), *Foucault Reader* (s. 340–372). New York: Pantheon Books.
- Foucault, M. (1993). *Nadzorować i karać. Narodziny więzienia*. Tłum. T. Komendant. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.
- Foucault, M. (1994). *Dits et Ecrits. 1954–88*. Paris: Bibliotheque des Sciences Humaines.
- Foucault, M. (1995). *Historia seksualności*. Tłum. B. Banasiak, T. Komendant, K. Matuszewski. Warszawa: Czytelnik.
- Foucault, M. (1998). *Technologies of the Self: A Seminar with Michel Foucault*. Amherst: University of Massachusetts Press.
- Foucault, M. (2000a). Nietzsche, genealogia, historia. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (s. 113–135). Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: PWN.
- Foucault, M. (2000b). Czym jest Oświecenie. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (s. 276–293). Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: PWN.
- Foucault, M. (2001a). Truth and Juridical Forms. Tłum. L. Williams, C. Merlen. W: J. Faubion (red.), *Power. Essential Works of Foucault 1954–84*. (s. 1–89). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2001b). Subject and Power. W: J. Faubion (red.), *Power. Essential Works of Foucault 1954–84*. (s. 326–348). New York: The New Press.
- Foucault, M. (2016). *About the Beginning of the Hermeneutics of the Self: Lectures at Dartmouth College 1980*. Tłum. G. Burhell. Chicago: The University of Chicago Press.
- Guignon, Ch. (2005). *On Being authentic*. London: Routledge.
- Leszczyński, D., Rasiński, L. (2000). Wstęp. W: M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka. Wybór pism* (s. 7–42). Tłum. D. Leszczyński, L. Rasiński. Warszawa: PWN.

- Mahon, M. (1998). *Foucault's Nietzschean Genealogy*. New York: State University of New York Press.
- May, T. (2006). *The Philosophy of Foucault*. Chesham: Acumen.
- Michalski, K. (2007). Dobro i zło, radość i ból. W: K. Michalski, *Płomień wieczności. Eseje o myślach Fryderyka Nietzschego* (s. 57–75). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Nietzsche, F. (1906). *Zmierzch bożyszcz*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1907a). *Jutrzenka*. Tłum. S. Wyrzykowski, J. Mortkowicz. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1907b). *Ludzkie arcyłudzkie*. Tłum. K. Drzewiecki. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1907c). *Poza dobrem i złem*. Tłum. S. Wyrzykowski. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1910–1911a). *Wiedza radosna*. Tłum. L. Staff. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1910–1911b). *Wola mocy*. Tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki. Warszawa: Nakład Jakóba Mortkowicza.
- Nietzsche, F. (1993). Filozofia w tragicznej epoce Greków. Tłum. B. Baran. W: F. Nietzsche, *Pisma pozostałe 1862–1875* (s. 101–180). Kraków: inter esse.
- Nietzsche, F. (1996). O pożytkach i szkodliwości historii dla życia. Tłum. M. Łukasiewicz. W: F. Nietzsche, *Niewczesne rozważania* (s. 84–168). Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Nietzsche, F. (1997). *Z genealogii moralności*. Tłum. G. Sowiński. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Nietzsche, F. (1999). *To rzekł Zaratustra*. Tłum. S. Lisiecka, Z. Jaskuła. Warszawa: PIW.
- Nietzsche, F. (2009). *Narodziny tragedii*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Aletheia.
- Pieniążek, P. (1999). Dwie genealogie: Nietzsche/Foucault. *Sztuka i Filozofia*, 16, s. 37–58.
- Schrift, A. (2013). Discipline and Punish. W: Ch. Falzon, T. O'Leary, J. Sawicki (red.), *A Companion to Foucault* (s. 246–273). Oxford: Blackwell Publishing Limited.

Nota o autorze:

Stanisław Łojek – dr hab. nauk filozoficznych, kierownik Zakładu Filozofii Europejskiej w Instytucie Studiów Europejskich Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania badawcze: filozofia polityki, myśl Nietzschego i Heideggera. Najważniejsze publikacje: *Obrona Nietzschego. Rzecz o odpowiedzialności* (Kęty 2002); *Hegel i Nietzsche wobec problem polityczności* (Wrocław 2002); *Megalopsychokracja. O cnocie w polityce i polityce cnoty* (Wrocław 2009); *Prawda sztuka, nihilizm. Heideggera spór z Nietzschem* (Kraków 2013).

Address for correspondence: Instytut Studiów Europejskich UJ, ul. Reymonta 4, 30-059 Kraków.

Cytowanie

Łojek, S. (2024). Nietzsche i Foucault o pochodzeniu (nowoczesnej) podmiotowości. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 79–100. DOI: 10.18276/aie.2024.66-03.



„Analiza i Egzystencja” 66 (2024), 101-121
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2024.66-04

ARTYKUŁY

ALEKSANDER KRZYŻANEK

Uniwersytet Warszawski
ORCID: 0000-0003-4318-0120
email: a.krzyzanek@uw.edu.pl

Perspektywy badań nad językiem w oparciu na hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera

Słowa kluczowe: badania nad dyskursem, filozofia hermeneutyczna, filozofia języka, hermeneutyka filozoficzna, językoznawstwo

Keywords: discourse analysis, hermeneutic philosophy, linguistics, philosophical hermeneutics, philosophy of language

Language Research Perspectives Based on the Philosophical Hermeneutics of Hans-Georg Gadamer

Abstract

In this paper I accomplish two goals: first, I briefly reconstruct Hans-Georg Gadamer's views on language, included foremost in *Truth and Method*. I discuss if and how can we analyse language in the hermeneutic way; what is Gadamer's view on philosophy of language and linguistics; what is *the hermeneutic priority of the question* and why choosing the logic of question may lead to a conflict between philosophical hermeneutics and analytic philosophy.

Then, on such base I show correlations, which can be traced between hermeneutic philosophy and other contemporary language research disciplines – generally understood linguistics, analytic philosophy of language and interdisciplinary discourse research. Taking a closer look at each of the mentioned disciplines I focus on trying

to answer the question regarding their ideological and methodological connections with the hermeneutic way of thinking. The article ends with a conclusion, that interdisciplinary discourse analysis produces the highest hopes to analyse language in a *non-objective* matter, which is the way that Gadamer favoured.

Wprowadzenie

W niniejszym tekście analizuję możliwości, jakie stwarza hermeneutyka filozoficzna Hansa-Georga Gadamera w odniesieniu do wybranych innych dziedzin podejmujących problem języka. Wpierw dokonam krótkiej syntezy poglądów Gadamera na temat języka, która posłuży za punkt odniesienia. Następnie poszukam odpowiedzi na pytanie, czy hermeneutyka filozoficzna może stanowić podstawę albo uzupełnienie innych ujęć języka, takich jak badania lingwistyczne, krytyczna analiza dyskursu czy szeroko rozumiana filozofia analityczna.

Stanowisko Gadamera w kwestii nauk o języku jest niejednoznaczne. Żył sceptyczny stosunek do językoznawstwa, któremu zarzucał przedmiotowe traktowanie języka oraz ograniczanie się w badaniach wyłącznie do jego formy (Gadamer, 2013, s. 544–546). Osobnym wątkiem jest jego stosunek do tego, co nazywa w *Prawdzie i metodzie* (dalej: *PiM*) filozofią języka (Gadamer, 2013, s. 591). Ciekawe jest, że pod tym pojęciem rozumie zupełnie inną filozofię języka, niż my zwykliśmy to robić współcześnie. Dla Gadamera filozofia języka to przede wszystkim dzieła Humboldta i Herdera, podczas gdy my prędzej skłonni byłibyśmy skojarzyć z nią Russella czy Wittgensteina. Gadamer był, przynajmniej w jakimś stopniu, zaznajomiony z dziełami współczesnych mu filozofów języka, niemniej to, że filozofię tę utożsamiał przede wszystkim z dziełami Humboldta i Herdera, nie pozostaje bez znaczenia dla wydźwięku niektórych fragmentów *PiM*.

Niezależnie od tego, czy rozważania Gadamera wpisują się w główny nurt współczesnej filozofii języka, warto rozważyć możliwości, jakie stwarzają dla rozwoju tej dziedziny. Zamierzam wykazać, że tezy Gadamera w owocny sposób mogą wpisywać się we współczesne wątki badawcze. Swój tekst zamierzam ustrukturyzować w następujący sposób. Najpierw dokonam syntezy najważniejszych założeń dotyczących języka w hermeneutyce filozoficznej Gadamera. Następnie rozważę punkt, w którym dokonuje się rozbrat hermeneutyki z analityczną filozofią języka. Na końcu zaś

wskażę na perspektywy hermeneutycznych badań nad językiem w trzech współczesnych nurtach.

Swoje rozważania będę opierał głównie na *PiM* oraz komentarzach do niej, ponieważ dzieło to wciąż pozostaje najważniejszym punktem odniesienia we wszelkich badaniach z obszaru hermeneutyki filozoficznej (zob. np. Dybel, 2004, s. 10–14; Przyłębski, 2016, s. 65). Dla pełniejszego obrazu poglądów Gadamera będę sięgał także po jego późniejsze teksty, przede wszystkim te zebrane w zbiorze *Język i rozumienie*.

1. Język jako ontologiczna podstawa hermeneutyki filozoficznej

a. Dialektyczny charakter badań nad językiem

Temat języka pojawia się *explicite* w *PiM* dopiero w ostatniej części. Najważniejsze tezy o języku zostają przedstawione na ostatnich 60 stronach tekstu, w rozdziale zatytułowanym *Język jako horyzont ontologii hermeneutycznej*. Ukazują język jako podstawę i warunek możliwości wszelkiego rozumienia, co wzbudza kontrowersje, na co zwrócił uwagę m.in. Andrzej Przyłębski (2006, s. 51). Gadamer o hermeneutyce pisze w sposób hermeneutyczny (co pokazuje struktura *PiM*, liczne wątki poboczne i analiza tematów, których znaczenie staje się jasne dopiero pod koniec tekstu). W dodatku nierzadko powołuje się na wręcz poetyckie stwierdzenia. Na przykład: „[...] byłoby trafniej powiedzieć dosłownie, że to język mówi nami, niż że to my nim mówimy” (Gadamer, 2013, s. 622) albo „To my mówimy, nikt z nas, a jednak my wszyscy – oto sposób bycia języka” (Gadamer, 2003, s. 22).

Możemy oczywiście potraktować to jako zarzut w stosunku do tego filozofa – idąc tropem tezy 4.116 z *Traktatu logiczno-filozoficznego* Wittgensteina: „Cokolwiek da się powiedzieć, da się jasno powiedzieć” (Wittgenstein, 2016, s. 28). Weźmy jednak pod uwagę poglądy Gadamera na temat roli języka poetyckiego w wypowiedaniu tego, co niewypowiedziane (Gadamer, 2003, s. 31), jego niechęć do klasycznej logiki opartej na zdaniach (Gadamer, 2003, s. 36) oraz ogólną trudność, jaką sprawia mówienie o języku (o czym poniżej). Dzięki temu łatwiej przyjdzie nam przyjąć taki sposób uprawiania filozofii, który poświęca jasność swoich tez na rzecz wypowiedzenia tego, czego (jasno i klarownie) wypowiedzieć się nie da. Jest to zupełnie inna wizja filozofii od tej, którą miał Wittgenstein w okresie *Traktatu*.

Ogólny stosunek Gadamera do języka został wyrażony w następującym fragmencie *PiM*:

Natura języka zaś to jeden z najbardziej mrocznych tematów ludzkiej refleksji. Język jest naszemu myśleniu tak niesłychanie bliski i w swym funkcjonowaniu tak nieprzedmiotowy, że sam ukrywa swój rzeczywisty byt.

(Gadamer, 2013, s. 514)

Powyższy fragment ilustruje zasadniczy problem z hermeneutycznymi badaniami nad językiem, mianowicie że wszelki opis lub analiza języka wymaga uczynienia go przedmiotem badań – uprzedmiotowienia go. Badając język, jesteśmy zawieszeni w dialektycznej relacji między przedmiotowym a podmiotowym traktowaniem języka. Przez podmiotowe rozumienie ujmowanie go *w jego właściwym byciu* lub, jak mówi Gadamer: „[...] od strony rozmowy, którą jesteśmy” (Gadamer, 2013, s. 514). Pojęcie dialektyczności ma tutaj wskazywać na dynamiczny charakter operowania między dwiema skrajnościami – przedmiotowym albo podmiotowym traktowaniem języka. Finalnie, analiza języka zawsze będzie rozwijać się gdzieś między nimi.

Jedną z kwestii, którą chcę rozważyć, jest *zasada nieoznaczoności* (by metaforycznie nawiązać do słynnej zasady Heisenberga, zgodnie z którą z określoną dokładnością możemy znać jedynie albo pęd, albo położenie cząstki, nigdy obie te własności naraz). Niemożliwość przekroczenia paradoksalnej sytuacji badawczej mimo wszystko wymaga, by na coś się zdecydować.

Zahaczamy tutaj o problem metajęzyka na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Wagę tego zagadnienia podkreślał m.in. Andrzej Bronk (1988, s. 303–306). Problem dotyczy tego, w jaki sposób w ogóle można mówić o języku, kiedy ten niejako *zwraca się ku samemu sobie*. Jest to oczywiście stary i dobrze już dziś znany dylemat, który podjął m.in. Tarski w słynnym tekście o semantycznej teorii prawdy i metajęzyku (Tarski, 1995). Problem metajęzyka w hermeneutyce filozoficznej znajduje ciekawe rozwiązanie, ale wróć do tego wątku w dalszej części tekstu.

Podsumowując, Gadamer stara się ujmować język w jego naturalnym byciu, na sposób podmiotowy. Konsekwencją takiego podejścia jest m.in. posługiwanie się poetyckimi twierdzeniami, które same w sobie wymagają interpretacji. Możemy powiedzieć, że Gadamer stara się ująć istotę

języka mówiąc *z niego*, a nie mówiąc *o nim*. Wspomniałem o Wittgensteinie z okresu *Traktatu*, jednak podejście Gadamera znacznie bliższe jest jego późniejszej twórczości, tzn. poglądom zawartym w *Dociekaniach filozoficznych*, w których autor wyraża zalecenie, by *nie myśleć, lecz patrzeć* (Wittgenstein, 2012, s. 50). Dokładnemu zbadaniu relacji między poglądami tzw. późnego Wittgensteina i Gadamera trzeba by poświęcić natomiast osobną rozprawę, choć wątek ten jest niezmiernie ciekawy (zob. np. Lawn, 2005; Przyłębski, 2016, s. 17).

Wracając do głównego wątku i posługując się po raz kolejny metaforą zasady nieoznaczoności w badaniach nad językiem, możemy powiedzieć, że im bliżej chcemy zbadać język, tym bardziej go uprzedmiotawiamy, przez co tracimy możliwość uchwycenia go w jego właściwym byciu. Czy Gadamer, rezygnując z uprzedmiotowienia języka, jest w tym konsekwentny? Wydaje się, że nie do końca – ponieważ ostatecznie wypowiada się na jego temat, czyniąc go przedmiotem (por. np. Bronk, 1988, s. 305). Przedstawię teraz pokrótce najważniejsze założenia Gadamera o języku.

b. Język jako uniwersalne medium ludzkiego rozumienia

Jedna z najbardziej znanych tez, które znalazły się w *PiM*, brzmi: „Bytem, który może być rozumiany, jest język” (Gadamer, 2013, s. 637). Andrzej Pawelec (2013, s. 24) uważa, że cytowany tu przekład Bogdana Barana nie jest najbardziej fortunny, jeśli chodzi o oddanie rzeczywistych intencji Gadamera. Lepsza wydaje mu się propozycja Andrzeja Przyłębskiego: „Byt, który może zostać zrozumiany, jest językiem” (Przyłębski, 2016, s. 91). W pierwszym przypadku możemy to zdanie zrozumieć tak, że język jest jednym z bytów, które mogą być rozumiane. W wersji Przyłębskiego natomiast interpretacja zmierza ku podkreśleniu, że jakkolwiek byt, jeśli w ogóle da się zrozumieć, przyjmuje formę językową. Nie jest tak, że język jest jednym z bytów, które da się rozumieć, a poza nim istnieją jeszcze inne. Cokolwiek da się zrozumieć, da się to zrozumieć wyłącznie jako język. Tak radykalne stanowisko przyjmuje Gadamer w *PiM*. Później, pisząc esej *Granice języka*, Gadamer zdaje się łagodzić nieco swoje poglądy, rozważając także sfery przed- i pozajęzykowe (Gadamer, 2003).

Przypisywanie przez Gadamera językowi centralnej pozycji we wszelkim rozumieniu ma kilka przyczyn. Po pierwsze, pozostawał pod mocnym wpływem Martina Heideggera, który zarówno w *Ontologii faktyczności*,

jak i w *Byciu i czasie* nawiązał do hermeneutyki. O ile to Gadamera najczęściej uważa się za ojca współczesnej hermeneutyki filozoficznej, tak nie można zapominać, że ta nie powstałaby, gdyby nie dokonania Heideggera.

Heidegger, opisując w *Byciu i czasie* ontologiczną pre-sturkturę rozumienia, która ma kolisty charakter, wydobywa z niej trzy momenty czy elementy składowe: *wstępny ogląd*, *wstępny zasób* i *wstępne pojęcie* (Heidegger, 2008, s. 192–193). W kontekście niniejszych rozważań najbardziej istotne jest oczywiście *wstępne pojęcie*, które możemy opisać jako pierwotną siatkę pojęciową, którą posługujemy się, kiedykolwiek cokolwiek rozumiemy. Jesteśmy wyposażeni w dany zestaw pojęć, który modyfikuje to, jak rozumiemy, i jest modyfikowany przez to, co rozumiemy – stąd m.in. bierze się kolistość rozumienia. Gadamer czerpie ogromną inspirację z dokonań Heideggera (Gadamer, 2013, s. 367–375), jednak jego własną zasługą jest rozwinięcie rozważań na temat *rzuczonego projektu*, jakim jest ludzka egzystencja, o rozważania nad tradycją.

Poza tym, że *Dasein* jest rzucone-w-świat, jest także rzucone-w-tradycję. Mówiąc inaczej – u podstaw naszej egzystencji leży to, że jesteśmy w świecie, lecz ponadto – jesteśmy także w tradycji. Gadamer podkreśla, że rodzimy się i jesteśmy wychowani w określonej kulturze. Język, którym mówimy, jest nośnikiem tradycji, w którą zostaliśmy rzucony. Świadczą o tym dzieje konkretnych pojęć, ich etymologia. Nie bez powodu spora część *PiM* poświęcona została analizie historii rozwoju pojęcia *języka* (jako starożytnego *logos* czy średniowiecznego *verbum*).

Gadamer opisuje ściśle ludzkie rozumienie, patrzy na człowieka jako na *zoon logon echon* – zwierzę posiadające język, mowę rozumną. W *PiM* pada stwierdzenie: „Kto ma język, ten ma świat” (Gadamer, 2013, s. 609). Tym, co odróżnia człowieka od zwierząt, jest posiadanie języka, a zarazem – posiadanie świata. Człowieka charakteryzuje ponadto wolność od otoczenia, gdzie otoczenie jest rozumiane jako przestrzeń życia każdej istoty. Nie oznacza to oczywiście, że człowiek nie jest w otoczeniu i nie jest przez nie uwarunkowany, natomiast tylko człowiek ma możliwość odnoszenia się do świata. Ma tę możliwość dzięki posiadaniu języka – to w języku i poprzez język byt daje się zrozumieć. Nie chodzi o to, że język *uprzedmiatawia świat*. To świat staje się dostępny rozumieniu dzięki językowi. Gadamer nazywa to *przybieraniem-postaci-językowej* (Gadamer, 2013, s. 605, 636). Byt przybiera postać językową i tym samym staje się dostępny rozumieniu. Taki jest sens płynący ze zdania, że byt, który może być rozumiany,

jest językiem. I tym samym staje się jasne, dlaczego język jest uniwersalnym medium wszelkiego ludzkiego rozumienia. Następny argument na rzecz takiego poglądu dotyczy logiki.

c. Hermeneutyczna logika pytania

Gadamer chce ująć język w jego naturalnym byciu i uważa, że logika zdań, tzn. analiza treści językowych, których jednostką jest zdanie, uprzedmiotawia język i pozbawia go jego naturalności. W związku z tym wszelkie badania językowe, filozoficzne czy językoznawcze, które opierają się na logice zdania, są według Gadamera nieadekwatne. Oczywiście nie są całkowicie pozbawione sensu, jednak pamiętajmy, że *PiM* to w dużej mierze atak na myślenie nastawione na ideał racjonalnej metody naukowej. W związku z tym jeśli językoznawstwo zbliża się do tej kategorii, to Gadamer widzi w nim wroga.

Swoją koncepcję języka Gadamer buduje w oparciu na hermeneutycznym fenomenie rozmowy. Tekst, otwierając się przed interpretatorem, zaprasza do rozmowy. Proces uzyskiwania rozumienia ma dynamiczny charakter, podlega dialektyce pytania i odpowiedzi. Zdaniem Gadamera każdy tekst jest odpowiedzią na jakieś pytanie, a rozumieć dany tekst oznacza znać pytanie, na które jest on odpowiedzią (Gadamer, 2013, s. 503). Zadaniem interpretatora, którego spełnienie jest warunkiem koniecznym uzyskania rozumienia, jest rekonstrukcja tego pierwotnego pytania: „Kto chce zatem rozumieć, musi cofnąć się z pytaniem poza to, co wypowiedziane” (Gadamer, 2013, s. 503).

Gadamerowi nie chodzi w tym miejscu o przedstawienie *reguł poprawnej interpretacji* – wszak hermeneutyka filozoficzna podejmuje kwestie tego, czym są rozumienie i interpretacja w ogóle, a nie jak należy interpretować, by robić to dobrze (zob. np. Dybel, 2012, s. 20–21). Gadamerowi zdarza się pisać także i o tym, czym jest i jak powinna przebiegać „wszelka poprawna interpretacja” (Gadamer, 2013, s. 368–372). Może to świadczyć, jak sądzę, o pewnej niekonsekwencji autora.

Pytanie, które wyznacza sens każdego tekstu, jest zawsze bardziej obszerne niż konkretna odpowiedź (czyli sam tekst), ponieważ to pytanie zawiera już w sobie wszystkie możliwe odpowiedzi (Gadamer, 2013, s. 503). Uzyskiwanie rozumienia dokonuje się na gruncie interpretacji i ma charakter językowy. Staje się jasne, dlaczego Gadamer zwraca się w stronę

logiki pytania przeciwko logice zdania. Jasny staje się *hermeneutyczny prymat pytania*. Przenosząc rozważania dotyczące rozumienia sensu danego tekstu na obszar ogólnych, ontologicznych rozważań nad językiem, jasny staje się sens zdania, zgodnie z którym to *my jesteśmy rozmową* – ponieważ wszystko, co możemy rozumieć, staje się *tekstem*, przyobleka się w język. *Bytem, który można rozumieć, jest język*. Zaś naturalnym sposobem bycia języka jest bycie w rozmowie (Gadamer, 2013, s. 525). Wyabstrahowywanie części języka, takich jak zdania, by poddać je analizie, wyobcowuje język. Zatem należy patrzeć na język w tym aspekcie, w którym się naturalnie realizuje, tj. w rozmowie. Ilustruje to cytat z eseju *Język i rozumienie*:

Jeżeli fenomenowi języka nie ujmuje się z perspektywy izolowanego zdania, lecz z perspektywy całości naszego bycia w świecie, które jest zarazem życiem w rozmowie, wówczas lepiej można zrozumieć, dlaczego fenomen języka jest tak zagadkowy, zarazem przyciągający i odpychający.

(Gadamer, 2003, s. 24)

Rezygnacja z logiki zdania na rzecz logiki pytania pozwala także odpowiedzieć na pytanie o *nadwyżkę znaczenia*, tzn. na nieskończone możliwości interpretacji każdego tekstu. Trzymając się logiki zdania, jesteśmy zamknięci na to, co w nim powiedziane – o ile rzeczywiście wyabstrahujemy to zdanie z kontekstu. Natomiast hermeneutyczna logika pytania w oczywisty sposób włącza do analizy szeroki kontekst. Jak pisze Gadamer w *PiM*:

Tak więc sens zdania jest relatywny do pytania, na które jest odpowiedzią, to zaś oznacza, że z konieczności wykracza poza to, co w nim samym powiedziane. Logika humanistyki, jak to ukazują już niniejsze refleksje, jest logiką pytania.

(Gadamer, 2003, s. 503)

Wspomniałem wcześniej o rozbracie koncepcji Gadamera z filozofią analityczną – i ma on miejsce właśnie tu, tzn. w uznaniu prymatu hermeneutycznej logiki pytania nad logiką zdania. Jest to jednak wniosek być może na wyrost – w trakcie rozwoju badań nad językiem, w szczególności w dziedzinie filozofii języka potocznego, filozofowie również, jak sama nazwa wskazuje, zwracają się ku językowi w jego „naturalnym” sposobie bycia. Filozofia języka potocznego była Gadamerowi znana,

ponieważ powołuje się w jednym miejscu *PiM* na Johna L. Austina, rozważając akt mowy, jakim jest rzucanie kłuty (Gadamer, 2013, s. 576). W związku z tym stwierdzenie, że koncepcja Gadamera bierze daleko idący rozbrat z filozofią analityczną, jest przesadzone i opiera się na błędnym rozumieniu samej filozofii analitycznej. O ile rozważania nad formą języka idealnego, jak u wczesnego Wittgensteina w *Traktacie*, różnią się znacząco od filozofii Gadamera, to filozofia analityczna znacznie się od tego czasu zmieniła – żeby przypomnieć chociażby zwrot w poglądach samego Wittgensteina (por. np. Bronk, 1988, s. 301).

Podsumowując, język staje się ontologiczną podstawą hermeneutyki filozoficznej, ponieważ pełni centralną funkcję we wszelkim ludzkim rozumieniu. Dlatego hermeneutyka może stać się *uniwersalnym aspektem filozofii*, a nie tylko metodologiczną podstawą nauk humanistycznych (Gadamer, 2013, s. 638)¹.

2. Możliwości hermeneutycznych badań nad językiem

a. Problem metajęzyka

Wróćmy do problemu, w jaki sposób możemy mówić o języku na gruncie hermeneutyki filozoficznej, czyli do kwestii metajęzyka – języka, którego używamy, by mówić o języku. Na gruncie Gadamerowskiej hermeneutyki problem ten znajduje ciekawe rozwiązanie – nie istnieje mianowicie coś takiego jak metajęzyk. „Całe nasze doświadczenie świata, a w szczególności doświadczenie hermeneutyczne, rozwija się z wnętrza języka” (Gadamer, 2013, s. 614). W szczególności doświadczenie tego, czym jest język, odbywa się z jego wnętrza. Chcąc wyrazić to inaczej: porównajmy do tego, w jaki sposób nauka opisuje dowolne przedmioty swoich badań: drzewa, minerały, prawa i procesy fizyczne itd. Robi to zawsze za pomocą języka. Natomiast w przypadku badań nad językiem nie dysponujemy czymś, co mogłoby stanowić takie narzędzie. Musimy język opisywać za pomocą języka. Nawet jeśli wydaje nam się, że wchodząc na poziom meta-językowy, wychodzimy poza język, którym mówimy – to jest to jedynie pozór.

¹ Więcej na temat współczesnych aspiracji filozofii hermeneutycznej pisał m.in. Andrzej Przyłębski (2016, s. 7–29).

Metajęzyk nie jest wszak żadnym osobnym językiem względem swojego języka naturalnego. Hermeneutyka filozoficzna pokazuje nam, że dążenie do wyjścia poza język jest niemożliwe. Jesteśmy domknięci w języku.

Do podobnych wniosków doszedł Andrzej Bronk, wskazując jednocześnie na niekonsekwencję u Gadamera, który stara się nie mówić o języku jako przedmiocie (wchodząc na meta-poziom), co nie w pełni mu się udaje (Bronk, 1988, s. 303–306). Należy pamiętać jednak o celu, jaki przyświeca Gadamerowi – jest nim krytyka myślenia o języku jako wyłącznie o narzędziu poznania. Język w perspektywie hermeneutycznej należy rozważać jako element ludzkiego bycia-w-świecie, a nie wyłącznie narzędzie podporządkowane myśleniu naukowemu.

b. Hermeneutyczne postulaty badań nad językiem

Reasumując, możemy powiedzieć, jakie założenia przyświecają hermeneutycznemu podejściu do badań nad językiem w duchu gadamerowskim. Zaczniemy od pozycji badacza. Po pierwsze, badając język, musimy mieć wzgląd na dziejowość zarówno języka, jak i nas samych – jego użytkowników. Język nosi w sobie ślady tradycji, do której przynależy, tak samo jak do danej tradycji przynależy badacz. W związku z tym należy porzucić marzenia o uniwersalizmie badań językowych. To nie oznacza, że hermeneutyka popada w skrajny relatywizm – wszak Gadamer wypowiada pewne ogólne tezy na temat relacji ontologicznej języka i świata. Tutaj jednak uwidacznia się różnica między hermeneutyką a fenomenologią (zob. np. Grondin, 1995, s. 35–46).

Musimy pamiętać, że badamy język z jego wnętrza. *Wstępne pojęcie* jest jednym z elementów składowych warunkujących nasze rozumienie. W praktyce, w zależności od celu naszych badań, będzie to oznaczało, że nie możemy zrealizować postulatu „obiektywności” względem badanego przedmiotu. Nie możemy rościć sobie pretensji, by opisać język zgodnie z ideałem pozytywistycznym. W gruncie rzeczy taki właśnie jest sens *PiM* – metoda naukowa ma swoje istotne ograniczenia. Dlatego badając język na sposób hermeneutyczny świadomie nie będziemy dążyć do realizacji postulatów metody naukowej (co znacząco oddala hermeneutykę filozoficzną od badań językoznawczych, o czym dalej).

Użycie słów „badany przedmiot” idzie w zasadzie na przekór myśleniu hermeneutycznemu, które dąży do ujmowania języka na sposób podmiotowy.

To oznacza, że nie należy patrzeć na język jako na obiekt, który można zbadać, zmierzyć i opisać – tego typu badania są po prostu nieadekwatne względem tego, czym język naprawdę jest w ramach ludzkiej egzystencji. Napisałem o tym więcej w drugiej części niniejszego tekstu, dlatego nie będę powtarzał zawartych tam uwag – natomiast wciąż problemem jest pytanie, czy tego typu podejście daje się w ogóle zrealizować na gruncie praktyki, którą chcemy mianować jakkolwiek pojętą nauką. Powstaje tutaj wyraźny rozłam między nauką a filozofią (ściśle – hermeneutyką). Dla filozofów hermeneutycznych nie jest to problem, ponieważ w tradycji hermeneutycznej sięgającej Diltheya oddziela się przecież nauki ścisłe od humanistycznych.

By spełnić postulat podmiotowego traktowania języka, należy wziąć pod uwagę różne typy mówienia, różne języki i sposoby ich używania: język poezji, język potoczny, język filozofii itd. Każdy z tych języków ma swój specyficzny charakter, któremu należy oddać sprawiedliwość, nie sprowadzając każdego z nich do jednej, uniwersalnej formy. Na podobną kwestię zwracał uwagę Wittgenstein w *Dociekaniach filozoficznych*, pisząc o rozmaitych grach językowych, takich jak rozkazywanie, opisywanie, opowiadanie historyjek, przekład z jednego języka na drugi itd. (Wittgenstein, 2012, s. 20–21). Język realizuje się w różnych formach. A przecież Gadamer powie, że „język to uniwersalne medium, w którym dokonuje się rozumienie” (Gadamer, 2013, s. 526). Zatem mimo wskazanych wielości form języka przysługuje im wszystkim przynajmniej jedna wspólna cecha: są uniwersalnym medium rozumienia.

Filozofia hermeneutyczna podkreśla dynamiczny, procesualny charakter języka (Gadamer, 2013, s. 619–620), który wynika z charakteru samego rozumienia. Nie bez powodu Gadamer posługuje się pojęciem *gry*, uczestnictwa w rozmowie jako uczestnictwa w *grze językowej* (Gadamer, 2013, s. 620). Jest to o tyle ciekawe, że budzi skojarzenia z koncepcją języka późnego Wittgensteina. Z punktu widzenia badań natomiast wymusza to konieczność traktowania każdego przejawu języka jako wydarzającego się procesu – nawet wtedy, gdy mowa o słowach wrytych w skałę – tekst wchodzi w rozmowę z interpretatorem. Gadamer wprowadza pojęcie *gry* początkowo w analizie doświadczenia estetycznego. Przeniesienie tych rozważań na kwestię języka oraz prawdy ma pozwolić pokonać perspektywę subiektywizmu (Gadamer, 2013, s. 655–656). Gra jest rozgrywana ze względu na samą siebie: „Gra jest tym, co gra, wciąga ona bowiem grającego i w ten sposób sama staje się *subiectum* postępu gry” (Gadamer, 2013, s. 656).

Odnosząc się do logiki pytania i kwestii kontekstu, trzeba zwrócić uwagę na dwie sprawy (posługując się pojęciami zaczerpniętymi od Teuna van Dijka): lokalną i globalną strukturę kontekstu (van Dijk, 2001, s. 29). Analizując w sposób hermeneutyczny tekst na poziomie mikro, tzn. konkretnego tekstu, musimy wziąć pod uwagę kontekst, w jakim ten tekst się jawi. Gadamer podkreśla to wielokrotnie – wyobcowanie tekstu z jego kontekstu pozbawia go jego naturalnego sposobu bycia (np. Gadamer, 2013, s. 655). Natomiast na poziomie makro, tzn. w globalnej strukturze kontekstu, trzeba wziąć pod uwagę cały kontekst dziejowy, w którym dany tekst się znajduje.

Tak przedstawiają się najważniejsze *postulaty metodologiczne* (jakkolwiek paradoksalnie by to nie brzmiało w kontekście *PiM*), które należy zastosować, jeśli chce się prowadzić badania nad językiem w sposób hermeneutyczny. Tym, co z całą pewnością wychodzi na pierwszy plan, jest sprzeciw wobec rozumianej pozytywistycznie metody naukowej. Trzeba mieć na uwadze, że od czasu opublikowania *PiM* wiele wydarzyło się w nauce. Być może częściowo za sprawą krytyki ze strony filozofów hermeneutycznych, być może za sprawą krytyki postmodernistycznej, a może poprzez zachodzące wewnątrz środowisk naukowych kryzysy – to wszystko doprowadziło do zmian w paradygmacie nauk o języku. Krytyka dokonywana przez Gadamera nie wybrzmiewa już dziś tak mocno, ponieważ jej cele zostały, przynajmniej częściowo i być może pośrednio, osiągnięte.

Nie uważam jednak, że badania hermeneutyczne stały się przez to anachroniczne. Poniżej zamierzam pokazać, w jaki sposób wskazane postulaty badań hermeneutycznych mogą wpisać się w inne dziedziny badań nad językiem.

c. Stosunek hermeneutyki Gadamera do językoznawstwa

Stosunek Gadamera do językoznawstwa na gruncie *PiM* wydaje się jasny. Trzeba jednak zaznaczyć różnicę między filozofią języka a lingwistyką – dla Gadamera, o czym wspominałem, filozofami języka byli przede wszystkim Humboldt i Herder. Im też, a szczególnie temu pierwszemu, Gadamer zawdzięcza inspirację w kwestii uznania języka za rzecz szczególnie ludzką (Gadamer, 2013, s. 595). Niemniej o ile tak pojęta filozofia języka zajmuje się relacją między myśleniem (jako światopoglądem) a językiem, tak językoznawstwo zajmuje się systematyczną i porównawczą analizą różnych języków.

Trudno precyzyjnie określić, jakie językoznawstwo, wywodzące się z której szkoły, Gadamer ma konkretnie na myśli (choć odwołuje się niekiedy wprost do Oświecenia). Z całą pewnością XX wiek w językoznawstwie staje pod znakiem silnego wpływu strukturalizmu de Saussure'a, który następnie przekształca się w poststrukturalizm². O ile znany jest spór Gadamera z Derridą (reprezentantem poststrukturalizmu), to są to dzieje późniejsze od *PiM*. W niej natomiast Gadamer w żadnym miejscu nie odwołuje się *explicito* do strukturalizmu lub de Saussure'a.

Krytykę językoznawstwa wyrastającego ze strukturalizmu z punktu widzenia hermeneutyki filozoficznej Gadamera można prowadzić na kilku polach. Bardzo dobrze podsumował ją Paweł Dybel, wskazując na punkty, w których te dwa sposoby myślenia trudno pogodzić. Na gruncie strukturalizmu oddziela się znaczące od znaczonego. Znaczone, jak pisze Dybel, jest znaczone tylko o tyle, o ile jest „znaczone” przez znaczące. Natomiast znaczące jest „znaczące” tylko o tyle, o ile pozostaje w relacji (w strukturze) z innymi znaczącymi (Dybel, 2012, s. 44). W przeciwieństwie do tego, na gruncie hermeneutyki dominuje pytanie o „sens”. Sens tekstu jest ważny sam przez siebie. Choć jest modyfikowany poprzez kontekst, wciąż pozostaje tym, co samo przez siebie jest dla interpretatora ważne. „Ów sens bowiem na swój sposób nas dotyka, porusza w tym, jak rozumiemy siebie, będąc dla nas wyzwaniem, na które powinniśmy odpowiedzieć” (Dybel, 2012, s. 45).

Kolejnym punktem spornym, który zaznacza Dybel, jest źródło „sensowności” każdego tekstu. W hermeneutyce filozoficznej najważniejsza jest „autonomia”, którą ma tekst. Sięgająca jeszcze Husserla reguła *powrotu do rzeczy samych* na gruncie hermeneutyki prowadzi interpretatora zawsze w kierunku samego tekstu. Natomiast myślenie strukturalistyczne kieruje poza tekst, który musi być rozpatrywany w odniesieniu do szerszej struktury (Dybel, 2012, s. 48). Podsumowując, Dybel pisze tak:

Wynika stąd, że te dwa typy podejść są ze sobą zasadniczo niewspółmierne, co ma swoje źródło w radykalnej odmienności ich wyjściowych założeń dotyczących pre-ontologii samego języka.

(Dybel, 2012, s. 48)

² W interesujący sposób pisze na temat relacji między strukturalizmem, (post)strukturalizmem a hermeneutyką Dybel w książce *Oblicza hermeneutyki* (Dybel, 2012, s. 40–44).

Owa pre-ontologia dotyczy różnicy między prymatem znaczących tworzących system względem sensu tekstu samego w sobie. Na gruncie strukturalizmu znaczone nabiera „sensu” dopiero poprzez szereg znaczących. Na gruncie hermeneutyki filozoficznej sens tekstu jest dostępny dzięki swojej własnej „tożsamości”, która przemawia dzięki interpretatorowi. „Tekst przyobleka rzecz w język, ale że tak się dzieje, jest ostatecznie dokonaniem interpretatora” (Gadamer, 2013, s. 525). Z kolei dla de Saussure’a rozumienie i interpretacja nie stanowią na łamach *Kursu językoznawstwa ogólnego* właściwego tematu. A postać interpretatora jest dla hermeneutyki filozoficznej kluczowa.

I dlatego jest jasne, dlaczego językoznawstwo nie znajduje uznania u Gadamera. Zarzuca mu, że zajmuje się wyłącznie *formą* języka, a nie językiem jako takim (Gadamer, 2013, s. 545–546). Owszem, jak stwierdza, także i dla hermeneutyki różnorodność form językowych jest pewnym problemem lub nawet *skandalem* (Gadamer, 2013, s. 543). Językoznawstwo jest zainteresowane tym, „jak dany język pomimo całej odmienności od innych języków potrafi wypowiedzieć wszystko, co zechce” (Gadamer, 2013, s. 543). Zainteresowanie hermeneutyki jest natomiast odwrotne: jak to jest, że pomimo różnorodności różnych języków, wszędzie panuje „ta sama jedność myśli i mowy, która zasadniczo pozwala zrozumieć każdy pisemny przekaz” (Gadamer, 2013, s. 544).

Sądzę jednak, że językoznawstwo zostało przez Gadamera potraktowane niesprawiedliwie. Przemawia za tym kilka argumentów. Po pierwsze, nawet de Saussure wskazuje na historyczność języka. Zwróćmy uwagę na poniższy cytat:

[...] jedyny realny przedmiot językoznawstwa – to normalne i regularne życie języka. Dany stan języka jest zawsze wytworem czynników historycznych, które wyjaśniają, dlaczego znak jest niezmienny, to znaczy, dlaczego opiera się wszelkim dowolnym substytucjom.

(de Saussure, 2002, s. 96)

A celem hermeneutyki filozoficznej jest ujęcie języka od strony jego normalnego sposobu bycia – od strony życia języka właśnie.

Po drugie, choć Gadamer nie widział szans na budowanie mostu między hermeneutyką a językoznawstwem, to zrobili to jego następcy. Dybel wymienia m.in. Paula Ricoeura (Dybel, 2012, s. 188–189) czy Hugh J. Silvermana (Dybel, 2012, s. 53). A zatem istnieje potencjał do rozwoju tego kierunku.

Po trzecie, dzisiejsze językoznawstwo uległo znaczącym zmianom, które nastąpiły od czasów opublikowania *PiM*. Językoznawcy, choć może nie odnoszą się *explicite* do Gadamera i jego hermeneutyki, to niekiedy myślą na sposób hermeneutyczny. Jak pisze Renata Grzegorzczkova we *Wstępie do językoznawstwa*:

Język jest bowiem nie tylko sposobem zachowania społecznego (formą przekazywania myśli i przeżyć, formą nacisku na drugiego człowieka), ale także formą myślenia i poznania świata.

(Grzegorzczkova, 2007, s. 12).

Uniwersalność (języka – A.K.) polega więc na tym, że za pomocą języka można powiedzieć o wszystkim, co zostało myślowo wyróżnione i utrwalone w słownictwie.

(Grzegorzczkova, 2007, s. 28)

Widać tu podobieństwo do Gadamerowskiej tezy o ontologicznym fundamencie wszelkiego rozumienia, którym jest język. Oczywiście trzeba zdawać sobie sprawę także z istotnych różnic, które zachodzą między językoznawstwem a hermeneutyką u ich podstaw, natomiast skłaniam się ku wnioskowi, że zamknięcie tej drogi nie musi być tak jednoznaczne, jak chciał tego Gadamer. Szczególnie wartą dostrzeżenia jest coraz większa popularyzacja badań interdyscyplinarnych, łączących np. badania socjologiczne z lingwistycznymi, oraz analizy typu dyskursów multimodalnych (o czym niżej). Być może tego typu nieortodoksyjne podejścia lingwistyczne zdolne byłyby oprzeć się niechęci Gadamera.

d. Hermeneutyka filozoficzna a badania nad dyskursem

Być może najbardziej obiecującym wnioskiem, jaki wyłania się z dotychczasowych rozważań, jest związek między podejściem hermeneutycznym a współczesnymi metodami badań nad dyskursem. Stało się to dla mnie jasne po zapoznaniu się z pracami Teuna van Dijka. Okazuje się, że krytyka logiki zdania oraz opartej na niej filozofii języka, dotycząca przedmiotowego, nie-naturalnego traktowania języka, może znaleźć sojusznika w postaci badań nad dyskursem. Trop wydaje się obiecujący z dwóch powodów: teoretycznego, co zaraz wskażę, oraz historycznego, dotyczącego dalszego rozwoju i powiązań filozofii hermeneutycznej, o czym później.

Pomimo iż van Dijk nie jest pierwszym autorem, który zdefiniował badania nad dyskursem, jest bez wątpienia współcześnie jednym z najistotniejszych. Jego zasługą jest systematyczne uporządkowanie zarówno zaplecza teoretycznego, jak i metodologii analizy dyskursu – tej nastawionej lingwistycznie, jak też krytycznej, zwanej w skrócie KAD, która okaże się szczególnie interesująca z punktu widzenia związków z hermeneutyką.

Problemem, który pojawia się w kontekście badań nad dyskursem, jest już samo podanie jego definicji. Najpopularniejsza jest ta zaproponowana właśnie przez van Dijk: „przedmiot analizy dyskursu to wypowiedź i tekst w kontekście” (van Dijk, 2001, s. 11). Sądzę, że skojarzenia z hermeneutycznym podejściem do tekstu są tu wyraźne. Pytanie, jakie należy postawić, dotyczy różnic między tym, czym jest kontekst na gruncie analizy dyskursu, a czym jest w podejściu hermeneutycznym.

Dla Gadamera kwestia kontekstu jest ważna, choć napomyka o niej raczej mimochodem. Wydaje się jednak, że sens hermeneutycznej analizy tekstów jest właśnie taki, by w szczególności brać pod uwagę ich kontekst, przede wszystkim historyczny. Gadamer pisze:

Niewątpliwie wszelkie rozumienie cechuje to, że wyrażona treść zyskuje na określoności dzięki okazjonalnemu uzupełnieniu sensu. To dookreślenie przez sytuację i kontekst, które uzupełnia jakąś wypowiedź do całości sensu, a wypowiedzianej treści pozwala dopiero być wypowiedzianą, nie przypada jednak w udziału mówiącemu, lecz temu, co wypowiedziane.

(Gadamer, 2013, s. 655)

„Okazjonalne uzupełnienie sensu” jest czymś istotnym również na gruncie filozofii analitycznej, w szczególności przy zagadnieniu tzw. okazjonalizmów, o czym później. Natomiast dziejowość każdego tekstu, *zasada dziejów efektywnych*, przekaz tradycji itp. – te hermeneutyczne pojęcia wyraźnie wskazują na kluczową rolę, jaką odgrywa kontekst w rozumieniu na gruncie hermeneutyki filozoficznej. Podobnie w analizie dyskursu – badając dany tekst, koniecznie należy brać pod uwagę jego kontekst.

W badaniach van Dijka nad dyskursem możemy mówić o lokalnej oraz globalnej strukturze kontekstu (van Dijk, 2001, s. 29). Lokalna dotyczy bezpośredniego tła komunikowania się: czasu, miejsca i okoliczności, lecz także uczestników oraz ról, które w danej chwili przyjmują.

O wiele ciekawsza z hermeneutycznego punktu widzenia wydaje się struktura globalna – uwikłanie uczestników komunikacji w kategorie, grupy i instytucje społeczne, których są częścią.

W tym miejscu możemy podjąć drugi obiecujący trop w relacji Gadamerowskiej hermeneutyki z krytyczną analizą dyskursu. KAD skupia się na tropieniu w dyskursach struktur przemocy, problemów społecznych i przejawów różnego typu nierówności (van Dijk, 2001, s. 32). Także i prace Gadamera możemy rozpatrywać w kategoriach ostrzeżenia przed zagrożeniem płynącym z uprzedmiotowienia i funkcjonalnego traktowania języka – o czym pisze m.in. Bronk (1988, s. 303).

Jednym z najwybitniejszych filozofów zajmujących się tematyką dyskursu był Michael Foucault, który bywa zaliczany w poczet filozofów hermeneutycznych (por. Lorenc, 2019, s. 17). W świetle powyższych rozważań o zagrożeniach płynących z funkcjonalizacji języka oraz analizy dyskursu postać Foucaulta wydaje się dobrym punktem odniesienia. Foucault poświęcił wiele pracy badaniom nad przemocą i kontrolą dyskursów (np. Foucault, 2002). Jednocześnie sam siebie zaliczał do post-strukturalistów, co jest problemem w kontekście tego, o czym napisałem w poprzedniej sekcji.

Ten problem przyjmuje następującą ogólną formułę pytania: jak istotny jest kontekst (struktura) dla sensu tekstu? Na ile autonomiczny jest sam tekst? Uważam, że hermeneutyka Gadamera nie odpowiada na to w sposób jasny, o czym świadczy chociażby przytoczony wyżej fragment *PiM*. Wciąż pozostaje pole do rozwoju myślenia hermeneutycznego w krytycznych badaniach nad dyskursem. Jest to nowy kierunek, na którego efekty w postaci badań będzie trzeba jeszcze poczekać – jest jednak niewątpliwie interesujący zarówno dla filozofów hermeneutycznych, jak i socjolingwistów. Przyszłość pokaże, czy temat zostanie podjęty i rozwinięty.

e. Hermeneutyka filozoficzna a filozofia analityczna

O źródłach rozbratu analitycznego podejścia w filozofii języka i hermeneutyki filozoficznej napisałem w poprzednich częściach. Trzeba jeszcze odpowiedzieć na pytanie praktyczne, tj. czy niechęć Gadamera do analitycznej filozofii języka stwarza istotną barierę między tymi dwoma sposobami uprawiania filozofii. Jestem gotów zaryzykować tu odpowiedź

negatywną – różnice, które tak mocno podkreślał Gadamer, nie są faktycznie aż tak istotne, jak chciał to przedstawić. Być może na wczesnym etapie rozwoju filozofii analitycznej zarzuty te były uzasadnione. Natomiast od czasu publikacji *Traktatu logiczno-filozoficznego* upłynęło nieco ponad sto lat i wiele się w tym czasie zmieniło.

Gadamer był świadomy swojego może zbyt radykalnego potraktowania filozofii analitycznej, czemu daje wyraz powołując się np. na wspomnianego wcześniej Austina, a także zwracając uwagę na podejście kontekstualistyczne w odniesieniu do okazjonalizmów, o czym pisze w eseju *Język i rozumienie* (Gadamer, 2003, s. 20–21). Jednak filozofia języka potocznego jest jedynie jedną z gałęzi analitycznej filozofii – odchodzącą dość daleko od filozofii chcącej badać idealną formę języka (w wydaniu Fregego, Russella czy wczesnego Wittgensteina).

Od początku historii filozofii analitycznej wielu było filozofów, którym twardy podział na filozofię analityczną i hermeneutyczną wydał się kontraproduktywny. Można tu wymienić filozofów świadomie przekraczających ten podział (jak np. Richard Rorty albo Marcin Poręba) albo takich, których sposób myślenia uległ zmianie i odszedł od ścisłych reguł analitycznych (np. późny Wittgenstein). Moim celem nie jest dowodzenie, że podział filozofii na analityczną i nieanalityczną jest błędny. Lepiej, jak radzi Poręba, skupić się po prostu na konkretnych problemach, zamiast wikać się w walkę o to, po której stronie barykady się wyląduje (Poręba, 2017, s. 11). Przykładem takiego myślenia jest filozofia Paula Ricoeura. Był to filozof piszący przede wszystkim w nurcie tradycji kontynentalnej, jednak bardzo dobrze obeznany i odwołujący się nierzadko do filozofii analitycznej. Ta droga przyniosła wiele owocnych efektów, w szczególności właśnie w rozważaniach nad językiem (zob. np. Ricoeur, 1989).

Idąc tym tropem, można by spróbować podjąć na nowo, w sposób hermeneutyczny, klasyczne problemy filozofii języka, takie jak kwestia znaczenia. Sam Gadamer napomyka niekiedy o tych sprawach zarówno w *PiM*, jak i w tekstach późniejszych, zbliżając się ku stanowisku kontekstualizmu. Sięgając głębiej, również u Heideggera znajdziemy ciekawe rozważania na temat języka i znaczenia. Z kolei z zakresu filozofii anglosaskiej interesujące w tym kontekście będą na pewno dzieła Austina, Grice’a, a nawet Quine’a (teoria radykalnego przekładu) czy Davidsona (teoria radykalnej interpretacji). Na szczególną uwagę zasługują tutaj prace

Jeffa Malpasa, który patrzy na filozofię Davidsona z perspektywy hermeneutycznej (zob. np. Malpas, 1992). Pełne opracowanie tej kwestii wymaga jednak osobnej rozprawy, którą właśnie przygotowuję.

Podsumowanie

Chcąc wskazać najważniejszy postulat hermeneutycznych badań nad językiem, byłoby to z pewnością *dążenie do nieprzedmiotowego ujmowania języka*. Ten warunek może się jednak okazać trudny do spełnienia – dlatego też większość zarzutów pod kątem omawianych tu dziedzin badań nad językiem (lub dyskursem) opierała się właśnie o to – o uprzedmiotawianie języka, pozbawianie go jego naturalnego sposobu bycia. Niemniej hermeneutyka filozoficzna stwarza możliwości dalszego rozwoju badań, czego dowiodłem poprzez przedstawione przeze mnie argumenty w odniesieniu do konkretnych dziedzin. Najbardziej obiecujący wydaje mi się trop ugruntowania badań nad dyskursem w hermeneutyce filozoficznej, tym bardziej że pewna bliskość ideowa Gadamera i Foucaulta mogłaby okazać się w tym przedsięwzięciu niezwykle owocna.

Na zakończenie dodam, że oddziaływanie hermeneutyki filozoficznej na inne dziedziny badań, jak i oddziaływanie tych dziedzin na hermeneutykę filozoficzną, jest procesem wpisującym się w ideę tego, czym hermeneutyka filozoficzna powinna w ogóle być. Jestem przekonany, że takie wzajemne oddziaływanie ma ożywiający wpływ na filozofię i zwiększa szansę na pogłębienie wiedzy o tajemniczym i skrytym bycie, jakim jest język.

Bibliografia

- Bronk, A. (1988). *Rozumienie, dzieje, język: filozoficzna hermeneutyka H-G. Gadamera*. Lublin: Redakcja Wydawnictw KUL.
- Dybel, P. (2004). *Granice rozumienia i interpretacji. O hermeneutyce Hansa-Georga Gadamera*. Kraków: Universitas.
- Dybel, P. (2012). *Oblicza hermeneutyki*. Kraków: Universitas.
- Foucault, M. (2002). *Porządek dyskursu*. Tłum. M. Kozłowski. Gdańsk: słowo/obraz terytoria.

- Gadamer, H.-G. (2003). *Język i rozumienie*. Tłum. P. Dehnel, B. Sierocka. Warszawa: Aletheia.
- Gadamer, H.-G. (2013). *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Grondin, J. (1995). *Sources of Hermeneutics*. New York: State University of New York Press.
- Grzegorzczkowska, R. (2007). *Wstęp do językoznawstwa*. Warszawa: PWN.
- Heidegger, M. (2008). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: PWN.
- Lawn, C. (2005). *Wittgenstein and Gadamer: Towards a Post-Analytic Philosophy of Language*. London-New York: Continuum.
- Lorenc, W. (2019). *Filozofia hermeneutyczna: inspiracje, klasycy, radykalizacje*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.
- Malpas, J. (1992). *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Pawelec, A. (2013). Kontynentalna filozofia języka: wybrane stanowiska. W: P. Stalmaszczyk (red.), *Współczesna filozofia języka. Inspiracje i kierunku rozwoju* (16–28). Łódź: Wydawnictwo Primum Verbum.
- Poręba, M. (2017). *Wolność i metafizyka*. Warszawa: PWN.
- Przyłębski, A. (2006). *Gadamer*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Przyłębski, A. (2016). *Krytyka hermeneutycznego rozumu: preliminaria*. Kraków: Universitas.
- Ricoeur, P. (1989). *Język, tekst, interpretacja: wybór pism*. Tłum. P. Graff, K. Rosner. Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- de Saussure, F. (2002). *Kurs językoznawstwa ogólnego*. Tłum. K. Kasprzyk. Warszawa: PWN.
- Tarski, A. (1995). Semantyczna koncepcja prawdy i podstawy semantyki. W: A. Tarski, *Pisma logiczno-filozoficzne*, t. I: *Prawda*. Tłum. J. Zygmunt. Warszawa: PWN.
- van Dijk, T. (2001). Badania nad dyskursem. Tłum. G. Grochowski. W: T. van Dijk (red.), *Dyskurs jako struktura i proces* (s. 9–45). Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2012). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.
- Wittgenstein, L. (2016). *Tractatus logico-philosophicus*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: PWN.

Nota o autorze

Aleksander Krzyżanek – doktorant w dziedzinie filozofii, Szkoła Doktorska Nauk Humanistycznych Uniwersytetu Warszawskiego.

Address for correspondence: Wydział Filozofii UW, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa.

Cytowanie

Krzyżanek, A. (2024). Perspektywy badań nad językiem w oparciu na hermeneutyce filozoficznej Hansa-Georga Gadamera. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 101–121. DOI: 10.18276/aie.2024.66-04.



„Analiza i Egzystencja” 66 (2024), 123–144
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2024.66-05

ARTYKUŁY

MONIKA WOŹNIAK

Uniwersytet Wrocławski
ORCID: 0000-0003-4885-1544
email: mon.m.wozniak@gmail.com

Zmagania z metodą. Dialektyka i fenomenologia u Hegla a projekt „fenomenologii doświadczenia duchowego” Bierdiajewa

Słowa kluczowe: Bierdiajew, Hegel, fenomenologia, metoda filozoficzna

Keywords: Berdyaev, Hegel, phenomenology, philosophical method

Wrestling with Method. Dialectics and Phenomenology in Hegel and Berdyaev’s Project of a “Phenomenology of Spiritual Experience”

Abstract

The paper is devoted to the problem of philosophical method in the late writings of Nikolai Berdyaev, in which he began to criticize ontology for rationalising concrete existence. Berdyaev calls his new project “phenomenology of spiritual experience”, and his works of that period betray a growing interest in Hegelian philosophy as a first philosophy of spirit and a new, more dynamic way of philosophising. Because of it, I aim to compare their conceptualisations of philosophical method. In the first part of the text, I reconstruct Hegel’s description of dialectics and phenomenology; in the second, I confront them with Berdyaev’s conceptualisation of new, existential philosophy, rooted in his epistemology. As I argue, Berdyaev puts emphasis on symbolical character of philosophy, and the main features of the new philosophical method he stresses are not directly inspired by Hegel, but rather by far less known phenomenological project by Henri-Frédéric Amiel.

Wprowadzenie

Filozofia Nikołaja Bierdiajewa stanowi z pewnością jeden z najbardziej radykalnych projektów opartych na kategorii wolności. W okresie emigracyjnym Bierdiajew radykalizuje i rewiduje ten projekt w kierunku, który najlepiej opisać można jego własnymi słowami jako zerwanie z „zabobonami filozofii ontologicznej” (Bierdiajew, 2002, s. 192). Ontologii – mówiąc precyzyjniej, „racjonalnej ontologii” – zaczyna on zarzucać, że próbuje poznać byt jako obiekt, podporządkowując osobę świata przedmiotowemu i uznając jego pierwotność wobec osoby. Jak twierdzi Bierdiajew, ontologia ma do czynienia ze skostniałym, abstrakcyjnym „bytem”, nie z konkretną egzystencją. Ta krytyka ontologii wywołuje jednak zrozumiałe pytanie o to, jak właściwie powinna wyglądać filozofia, która nie zafałszowuje egzystencji.

W okresie tym – co na pierwszy rzut oka może dziwić, biorąc pod uwagę różne znane personalistyczne krytyki – jednym z najczęściej przywoływanych przez Bierdiajewa autorów staje się Hegel. Ten wzrost zainteresowania autorem *Fenomenologii ducha* jest oczywiście do pewnego stopnia reakcją na tzw. renesans heglowski w Niemczech i pojawienie się egzystencjalnej recepcji Hegla we Francji, które Bierdiajew znał i śledził¹. Jest jednak także wyrazem jego zafascynowania Heglem jako tym, który wprowadził do filozofii dynamizm. Także Hegłowski opis ducha jako wolności (bycia w sobie i dla siebie) spotyka się z dużym uznaniem Bierdiajewa (zob. np. Bierdiajew, 1994, s. 376), choć zupełnie inaczej rozumieją oni relację duch–przedmiotowość. Podobnie Bierdiajew oceniał także koncepcję

¹ W pierwszych dekadach XX wieku, najpierw w ścisłym związku z rozwojem filozofii życia, później zaś egzystencjalizmu, kształtuje się nowy obraz Hegla, korzystający z jego młodzieńczej twórczości i podkreślający elementy witalistyczne, irracjonalne i tragiczne w jego filozofii. Jean Hyppolite pisze wręcz, że narodziny egzystencjalizmu we Francji i pierwszy okres jego rozwoju są związane z recepcją Hegla (Hyppolite, 1955, s. 100), który przez wielu widziany był jako antidotum wobec neokantowskiego formalizmu. Największe znaczenie dla Bierdiajewa miały dwie pozycje: *Von Kant bis Hegel* Richarda Kronera oraz *Le malheur de la conscience dans la philosophie de Hegel* Jeana Wahla. Drugą z tych pozycji Bierdiajew recenzował (Bierdiajew, 1929a). Na temat recepcji Hegla we Francji zob. np. Regnier, 1983; Terzi, 2018; Baugh, 2003. Rene-sans Hegłowski w Niemczech, związany z takimi postaciami jak Dilthey, Kroner, Glockner, Marcuse czy Rosenzweig, wywołuje dużo mniejsze zainteresowanie badaczy (żadne całościowe współczesne opracowanie nie jest mi znane; wśród starszych pozycji zob. np. Levy, 1927; Honigsheim, 1963).

Aufhebung (zob. np. Bierdiajew, 2004b, s. 67). Wreszcie zaś przygląda się on z uwagą Heglowskiej koncepcji stawania się i *Dasein* z *Nauki logiki*, przekonując, że Hegel wnosi życie i wewnętrzny niepokój do logiki, niejako „egzystencjalizując” pojęcie (Bierdiajew, 2004b, s. 74). Dlatego też jego dialektyka nie była czysto logiczna, ale można interpretować ją jako egzystencjalną, przede wszystkim w odniesieniu do koncepcji świadomości nieszczęśliwej oraz dialektyki panowania i niewoli (Bierdiajew, 2004a, s. 133; 2004b, s. 65).

Nie ulega wątpliwości, że Bierdiajew sięga po Hegla jako prekursora filozofii stawania się, kontynuatora linii Boehmego, w opozycji do statycznego, przednowoczesnego pojęcia bytu (Bierdiajew, 1929b, s. 119). Zarazem poddaje on jednak ostrej krytyce to, co uznaje za Heglowski racjonalizm, monizm i apersonalizm, a jego obraz Hegla nie jest do końca spójny. Jego zainteresowanie Heglem sytuuje się także w obrębie szerszego zainteresowania klasyczną filozofią niemiecką, która staje się dla niego w tym okresie jednym z najistotniejszych punktów odniesienia². Jak podkreśla Tomasz Herbich, w okresie emigracyjnym Bierdiajew zaczyna akceptować do pewnego stopnia wyniki Kantowskiej krytyki oraz rozróżnienie zjawiska i rzeczy samej w sobie (Herbich, 2018, s. 210). Odróżnienie tych dwóch sfer – fenomenalnej (przedmiotowej) i noumenalnej (osobowej) – jest kluczowym elementem jego koncepcji w tym okresie. W związku z tym w jego twórczości podstawową staje się opozycja obiektywacji i transcendowania. Obiektywacją, a także eksterioryzacją i wyobcowaniem, określa Bierdiajew takie nastawienie świadomości, które tworzy statyczny i naznaczony koniecznością świat przedmiotowy, w którym zatraca się wolność osoby i jej twórczy charakter. Transcendowanie oznacza z kolei takie wyjście z siebie osoby, które nie tworzy relacji podmiotowo-przedmiotowej, nie jest wyjściem ku obiektowi, ale pozostaje wewnątrz sfery tego, co duchowe i osobowe, tworząc wspólnotę z niezobiektywizowanym światem.

Ten dualizm³ oczywiście znacząco oddala go od „monistycznego” Hegla i sprawia, że Kant jest dla niego myślicielem znacznie ważniejszym⁴.

² Jego świadectwem jest chociażby dwukrotny zarys dialektyki myśli niemieckiej (zob. Bierdiajew, 2004a, s. 23–46; Bierdiajew, 2004b, s. 28 i n.).

³ Należy przy tym pamiętać, że nie jest to w ścisłym sensie dualizm ontologiczny, który Bierdiajew krytykuje; chodzi tu o „dualizm modusów istnienia, dualizm jakościowych stanów człowieka i świata” (Bierdiajew, 2004b, s. 71).

⁴ Na temat relacji Kant–Bierdiajew istnieje bogata literatura (zob. np. Grzmot-Bilski, 2004; Krasicki, 2012, s. 105–132).

Warto jednak podkreślić, że krytykując koncepcję ducha obiektywnego, Bierdiajew uważa ją zarazem za wewnętrzną sprzeczność Hegłowskiej filozofii jako filozofii wolności i ducha (Bierdiajew, 2004, s. 377). Hegel z pewnością nie jest myślicielem Bierdiajewowi najbliższym, a akcenty krytyczne nigdy nie znikają z jego wypowiedzi o Heglu. Mimo to jest on nim wyraźnie zainteresowany jako filozofem ducha i stawania się, a krytyka Hegla pozwala mu uwypuklić specyfikę własnej koncepcji.

Celem tego tekstu nie jest jednak prześledzenie złożoności obrazu Hegla u Bierdiajewa, a rozważenie problemu znacznie skromniejszego. W *Autobiografii filozoficznej* Bierdiajew nazywa swój nowy projekt filozoficzny „fenomenologią doświadczenia duchowego” (Bierdiajew, 2002, s. 189). Sformułowanie to, zwłaszcza w połączeniu z jego żywym zainteresowaniem Heglem i raczej chłodnymi wypowiedziami na temat fenomenologii Husserla, mogłoby sugerować, że jego nowa filozofia ma w jakiś sposób rozwijać projekt Hegłowski. Artykuł ten wyrasta z próby zrozumienia, czy tak jest faktycznie. Jego główna część poświęcona jest więc rekonstrukcji koncepcji dialektyki i fenomenologii u Hegla, a następnie ich konfrontacji z tym, jak swoją wyzwoloną z „błędów ontologizmu” filozofię opisuje Bierdiajew. Interesować mnie będą przy tym przede wszystkim ich autonarracje na temat filozofii i metody, jaką powinna się ona posługiwać – to, w jaki sposób opisują i projektują oni swoje filozofie. Rozważę także inne, alternatywne wobec Hegłowskiego projekty fenomenologii, które mogły być dla Bierdiajewa inspiracją, a w końcowej części artykułu zastanowię się, na ile filozofowanie Bierdiajewa odpowiada zarysowanemu przez niego samego ideałowi.

1.

Opisanie mechanizmu rozwoju dialektycznego, znalezienie jego „istoty”, wydaje się zadaniem niezgodnym z tym, jak rozumie swoją filozofię sam Hegel. Dialektyka Hegłowska w intencji jej autora ma bowiem stanowić metodę, która nie byłaby czymś zewnętrznym, obojętnym wobec treści, ale ruchem jej samej:

Tym, co określa wewnętrzną strukturę nauki, powinno być jedynie własne życie pojęcia; określoność, która [jako wzięta] ze schematu

przyklejona zostaje do istnienia w sposób zewnętrzny, w nauce jest samoporuszającą się duszą jako to, co wypełnia [od wewnątrz] treść.

(Hegel, 2010, s. 44)

W tym świetle zrozumiałe staje się, dlaczego należy odrzucić najbardziej rozpowszechnioną, podręcznikową wykładnię „istoty” dialektyki Hegła, czyli przedstawianie jej w postaci triadycznego schematu tezy, antytezy i syntezy, choć stanowi jasny i poręczny schemat interpretacyjny. Jak argumentuje Gustav E. Mueller, nazywając ją „najbardziej nieznośną i destrukcyjną z Hegłowskich legend” (Mueller, 1958, s. 411), sprowadza ona metodę Hegłowską do stosowania pewnego z góry narzuconego schematu, powtarzającego się „zastosowania monotonnej sztuczki” (Kroner, 1948, s. 32; za: Mueller, 1958, s. 412–413). Ta redukcja stanowi następnie wygodny punkt wyjścia do krytyki „schematyzmu” Hegła, jego rzekomej skłonności do przycinania rzeczywistości do apriorycznej, „panlogicznej” teorii. Co więcej, sam Hegel, objaśniając mechanizm dialektyczny, nigdzie nie używa do tego owej triady.

Mając w pamięci organiczność więzi między metodą a przedstawianą treścią, chciałabym jednak pokusić się o opisanie mechanizmu rozwoju dialektycznego (a także, nieco dalej, fenomenologicznego)⁵. Uprawnia do tego, moim zdaniem, to, że sam autor niejednokrotnie udziela wskazówek dotyczących właściwego rozumienia tego mechanizmu.

Jeśli podążyć tym tropem, klucz do Hegłowskiej dialektyki widzieć można przede wszystkim w dwóch elementach: negacji i zapośredniczeniu. Rozpocznijmy od pierwszego. Hegel w odniesieniu do swojej metody mówi o negacji określonej (niem. *bestimmte Negation*), która przeciwstawiona zostaje negacji abstrakcyjnej. Ta ostatnia, charakterystyczna dla myślenia rezonującego, polega na prostym obaleniu, wykazaniu nieprawdziwości negowanej treści. Rezultat tego procesu jest wyłącznie negatywny, jest nim czysta pustka, wykazanie nieprawdziwości, które nie prowadzi do żadnego ruchu (Hegel, 2010, s. 48–49). Tymczasem negacja ma znaczenie nie tylko negatywne, ale i pozytywne. Jest ona zawsze negacją czegoś i zachowuje

⁵ Przykładem odmiennego podejścia może być chociażby klasyczny tekst Hansa Fuldy, w którym odżegnuje się on od rozumienia dialektyki poprzez skupienie na kwestii mechanizmu czy struktury ruchu określeń (Fulda, 1981, s. 63–84, zwł. 75–76).

związek z negowanym czymś (Hegel, 2011, s. 45). Hegel wyjaśnia to następująco:

Dialektyka ma pewien pozytywny rezultat, ponieważ ma ona *określoną treść*, lub ponieważ jej rezultatem nie jest naprawdę *puste, abstrakcyjne Nic*, ale negacja *pewnych określeń*, które zawarte są w rezultacie właśnie dlatego, że ten rezultat jest rezultatem, a nie *bezpośrednim Niczym*.

(Hegel, 1990, s. 141; por. 2010, s. 64)

Myślenie rezonujące, które nie potrafi wznieść się ponad statyczne rozsądkowe określenia, nie jest w stanie ująć negacji jako rezultatu czegoś, uchwycić jej związku z tym, co zanegowane. Zatrzymuje się ono na czystej pustce, ujmując negację jednostronnie, wyłącznie jako coś negatywnego.

Ten podwójny, negatywno-pozytywny charakter negacji określonej wyraża termin *Aufhebung*, zarazem przewyciężenia i zachowania. Hegel, objaśniając je w *Nauce logiki*, pisze, że ma ono w języku niemieckim „podwójny sens – ‘zachować’, ‘utrzymać’, ale zarazem ‘doprowadzić do zaniku’ (*aufhören lassen*), ‘położyć czemuś kres’” (Hegel, 2011, s. 124). To jednoczesne zanikanie i bycie utrzymywanym dokonuje się dzięki temu, że przeciwstawne określenia stają się momentami większej całości.

Przyjrzyjmy się opisowi tego ruchu w *Encyklopedii nauk filozoficznych*. Hegel pisze tam o trzech momentach czy też stronach „wszystkiego, co logicznie-realne” (Hegel, 1990, s. 140). Pierwszy nosi nazwę abstrakcyjnego, czyli rozsądkowego. Określenia są w nim myślane jako coś trwałego, nieruchomego i oddzielnego od innych. Moment drugi, dialektyczny bądź negatywnie-rozumowy, „jest własnym samoznoszeniem się takich skończonych określeń i ich przechodzeniem w określenia względem nich przeciwstawne” (Hegel, 1990, s. 140). Moment trzeci, spekulatywny, czyli pozytywnie-rozumowy, polega na takim ujęciu określeń, które ujmuje to, co pozytywne w tym znoszeniu się określeń, a więc tworzenie się nowego określenia pozytywnego.

Przedstawiony ruch łatwo prześledzić na przykładzie dialektyki bytu i niczego, przedstawionej w pierwszych partiach dużej i małej *Logiki*. Pojęcie czystego bytu, a więc pojęcie oczyszczone ze wszystkich szczegółowych określeń, okazuje się czystą abstrakcją, czymś pozbawionym treści, a więc – w swojej absolutnej negatywności braku określeń – równym Niczemu. Także jednak na odwrót – Nic jako czysta pustka i brak określeń jest jednak czymś, okazuje się więc tym samym, co byt. Prawdę ich obu stanowi zaś

stawanie: ich jedność, a zarazem różnica między nimi, w której przechodzą one w siebie wzajemnie, a każde zanika w swoim przeciwieństwie.

Co ważne, to przechodzenie ma właśnie charakter wzajemny. Hegel uwypukla tę wzajemność, mówiąc o nieodzowności podwójnego przejścia czy też ruchu (niem. *gedoppelte Übergang/Bewegung*) w ruchu dialektycznym. Nie tylko pierwsze określenie zostaje zniesione i zawarte w drugim (w naszym przykładzie byt w niczym), ale także to drugie „powraca” do pierwszego i okazuje się w nim zawarte. Tylko dzięki temu zostaje zniesiona jednostronność obu określeń, umożliwiającą przejście do nowego określenia, stanowiącego ich prawdę i negację, jedność tożsamości i różnicy:

Różnica zachowuje swoje prawo tylko dzięki temu podwójnemu ruchowi, dzięki temu, że każdy z obu odróżnionych momentów rozpatrywany sam w sobie dopełnia się do totalności i wprawia się przy tym w ruch zmierzający do osiągnięcia jedności z drugim. Jedynie dokonujące się w *samych tych obu odróżnionych momentach* samoznosczenie się ich jednostronności nie pozwala tej jedności stać się jednostronnością.

(Hegel, 1990, s. 256; por. 2011, s. 454).

Jak pokazuje Robert R. Williams, uwypuklenie tego momentu broni Hegla przed lekturą „rozsądkową”, oskarżającą o rozpuszczanie różnicy i tego, co inne, w monistycznie (nie zaś dialektycznie) rozumianej „totalności” (Williams, 2007, s. 40; na temat rozumienia jedności i różnicy zob. także Schubert, 2004, s. 210–211).

Ruch dialektyczny można ukazywać również jako przejście z bezpośredniości, czyli początkowego stanu prostoty, nieruchomości i odizolowania określeń, do zapośredniczenia – stanu, w którym określenia tracą bezpośredniość, rozwijając swoją treść, wchodząc między sobą w określone relacje i stając się rezultatem łączącego je ruchu wzajemnego przechodzenia. Oba te pojęcia – bezpośredniości (niem. *Unmittelbarkeit*) i zapośredniczenia (niem. *Vermittlung*) – mają u Hegla bardzo szerokie znaczenie. W *Encyklopedii* opatrzone są raczej ogólnikowym wyjaśnieniem: „zapośredniczenie oznacza, że się zaczęło i że się przeszło dalej do czegoś drugiego, tak że to drugie istnieje tylko o tyle, o ile przeszło się do niego od czegoś, co wobec niego było czymś innym” (1990, s. 73). Hegel wyraźnie wskazuje też na współwystępowanie bezpośredniości i zapośredniczenia; nawet jeśli oba te momenty „*jawią się* jako różne, to jednak żadnego z nich nie może zabraknąć” i „pozostają one w *nierozzerwalnym* związku” (Hegel, 1990, s. 73).

Ta ogólność znaczenia i współwystępowanie obu momentów znacznie utrudnia objaśnianie specyfiki Heglowskiej dialektyki właśnie przy pomocy pojęcia zapośredniczenia. Jak się wydaje, tezę, że dialektyka Heglowska polega na zapośredniczeniu, należy rozumieć po prostu w taki sposób, że stanowi ona metodę rozwijania i komplikowania treści, w wyniku której określenia wchodzą z sobą w relację będącą jednością różnicy i tożsamości. Metodą dochodzenia do zapośredniczenia jest jednak zniesienie i to ono, w moim przekonaniu, najlepiej opisuje sam mechanizm rozwoju wiedzy. Zapśredniczenie wydaje się natomiast terminem kluczowym dla Heglowskiej koncepcji totalności. Totalność u Hegla nie ma być jakąś prostą, abstrakcyjną jednią, w której rozplývają się wszystkie określenia, ale skomplikowanym systemem wzajemnie odniesionych do siebie i wprawiających się w ruch określeń, którego całokształt odnosi się także do siebie całego (Schubert, 2004, s. 208–209). Ze względu na ten charakter totalności mówi się też czasem, zwłaszcza w kontekście Marksowskim, o dialektyce jako metodzie wznoszenia się od tego, co abstrakcyjne, do tego, co konkretne: konkretność zarówno Hegel, jak i Marks rozumieli bowiem, zgodnie z łacińskim źródłosłowem, jako to, co powstało poprzez zrośnięcie, a więc stanowi całokształt, „system” różnorodnych określeń.

Ze szczególnym przypadkiem zastosowania dialektyki mamy do czynienia w *Fenomenologii ducha*. Przypadek ten jest szczególny, albowiem – choć również tu Hegel kładzie nacisk na fundamentalne znaczenie negacji określonej – motorem rozwoju jest nierówność przedmiotu świadomości i wiedzy. Zatrzymajmy się na chwilę przy samym tym rozróżnieniu. Hegel pisze o tym tak: „[...] ale właśnie w tym, że wie ona [świadomość – M.W.] o jakimś przedmiocie, występuje już [ta] różnica, że coś jest *dla niej bytem samym w sobie*, a jakiś inny moment wiedzą, czyli bytem przedmiotu *dla świadomości*” (Hegel, 2010, s. 67). Hegel pozostaje tu w obszarze wyznaczonym przez transcendentalizm: przedmiot nie jest dany bezpośrednio jako coś zewnętrznego wobec świadomości, ale dany jest właśnie świadomości. Dzięki temu możemy odróżnić stronę „subiektywną”, „dla nas” – nasze odnoszenie się do przedmiotu, wiedzę o nim – oraz „obiektywną”, „w sobie” – prawdę czy przedmiot. Krótko mówiąc, w strukturze „wiedzy o X” zawiera się zarówno sam X („założony jako posiadający byt także poza tym odniesieniem” [Hegel, 2010, s. 66]), jak i nasz stosunek do niego.

Ruch świadomości jest tu ruchem sprawdzania – świadomość porównuje te dwa momenty, wiedzę i przedmiot, i jeśli są z sobą niezgodne, zmienia swoją wiedzę o przedmiocie. Ta zmiana jest jednak jednoznaczna ze zmianą samego przedmiotu. Dzieje się tak, ponieważ świadomość przekonuje się, że przedmiot, czyli to, co brała za byt sam w sobie, było owym bytem w sobie *tylko dla niej*. Przedmiot nie ostaje się bez zmian, gdy zmienia się cały stosunek, dany jest on bowiem wyłącznie w ramach tego odniesienia: tak, jak się zdaje, należy rozumieć słowa Hegla, że przedmiot „należał w istocie do tej wiedzy” (Hegel, 2010, s. 67). W ten sposób, jak czytamy we wstępie, przedmiot

przestaje być bytem samym w sobie i staje się dla niej [świadomości] pewnym takim [przedmiotem], który tylko dla niej jest tym, co *samo w sobie*; więc jednak w tej sytuacji tym, co prawdziwe, jest właśnie *byt dla niej tego bytu samego w sobie*, a to znaczy, że to właśnie on jest *istotą*, czyli jej *przedmiotem*. Ten nowy przedmiot zawiera w sobie nicłość tamtego pierwszego, jest dokonany na nim doświadczeniem.

(Hegel, 2010, s. 68).

To, co świadomość brała za prawdę, „byt w sobie”, okazuje się tylko mniemaniem, reprezentacją, „spada dla świadomości do poziomu wiedzy o przedmiocie” (Hegel, 2010, s. 69). Wskutek tego wyłania się jednak nowy przedmiot, który ma strukturę „bytu dla świadomości bytu samego w sobie”, co należy rozumieć tak, że zawiera on w sobie owo załamanie się poprzedniej reprezentacji i to, co było w niej prawdziwe, gdyż powstaje dzięki uwzględnieniu i włączeniu w niego elementu zanegowanej wiedzy. Krótko mówiąc, refleksyjne skierowanie się ku sobie świadomości doprowadza do zniesienia pewnej wiedzy o przedmiocie, pewnej jego reprezentacji, a to, co powstało w wyniku tego zniesienia (nowa reprezentacja), wyznacza, co może stać się nowym przedmiotem.

Takie dialektyczne przejścia między przedmiotami, choć dokonują się immanentnie dzięki ruchowi samej świadomości, dla niej samej nie są widoczne. Zacytujmy tu obszerny ustęp ze wstępu:

W tym przedstawieniu przebiegu doświadczenia występuje pewien moment, za sprawą którego wydaje się ono niezgodne z tym, co zwykle rozumie się przez doświadczenie. Mianowicie przejście od pierwszego przedmiotu i wiedzy o nim do przedmiotu drugiego, *na którym*,

jak się powiada, zostało dokonane doświadczenie, zostało ukazane w taki sposób, że to właśnie sama wiedza o pierwszym przedmiocie, czyli [byt] dla świadomości pierwszego bytu samego w sobie, ma się stać drugim przedmiotem. Ale skądinąd wydaje się, że doświadczamy nieprawdziwości naszego pierwszego pojęcia *na pewnym innym* przedmiocie, który znajdujemy w sposób przypadkowy i poniekąd zewnętrzny, tak że nam przypada tylko czyste *ujmowanie* tego, co istnieje samo w sobie i dla siebie.

(Hegel, 2010, s. 68)

Dzieje się tak, gdyż to przejście dokonuje się „za plecami świadomości”, nie jest ona bowiem w stanie ująć przedmiotu jako rezultatu stawania się. Wraz z nowym przedmiotem wyłania się zaś nowa postać świadomości, która – choć powstaje jako rezultat doświadczenia, które opisujemy i które dokonuje się immanentnie w świadomości, niejako transcendentalnie – nie pamięta swojej genezy.

Zilustrujmy ten ruch na przykładzie pewności zmysłowej. Przedmiotem pewności zmysłowej jest przedmiot jako „reines Dieses”, czyste „to oto”, niezależny od poznającego jednostkowy „czysty byt”, bezpośrednio (widać tu od razu, w jaki sposób przedmiot przynależy każdorazowo do swojej reprezentacji czy też jest przez nią wyznaczany). Owo „to oto” ma postać podwójną: „to tu” i „to teraz”. Wraz z upływem czasu, a także zmianą położenia poznającego, okazuje się jednak, że „teraz” i „tu” przestały wskazywać pewien konkretny, który miały wskazywać; zamiast tego są czymś najbardziej ogólnym, co trwa mimo zmiany i może wskazywać dowolną rzecz. Wskutek tego dochodzi do odwrócenia – jeśli pierwotnie pewność zmysłowa zakładała prymat przedmiotu (jako „prawdy i istoty”), od którego wiedza miała być zależna, to teraz swoją prawdę sytuuje ona w poznającym: „prawda pewności zmysłowej jest w przedmiocie jako *moim* przedmiocie, czyli w *mnianiu* – przedmiot jest, ponieważ *Ja* o nim wiem” (Hegel, 2010, s. 76). Widzimy tu dobrze strukturę przekształcania „bytu w sobie” w „byt dla świadomości bytu samego w sobie”: prawda pewności zmysłowej przekształca się z „tego czegoś” w bezpośrednio prostego postrzegania tego czegoś (naiwny realizm świadomości naturalnej przechodzi więc w sensualizm). Wydaje się, że poprzez to przeniesienie udaje się uratować pewność zmysłową i bezpośredniość wiedzy. Tak jednak nie jest, gdyż – jeśli uwzględnić wielość podmiotów poznających – również „to oto Ja” okazuje się czymś ogólnym, odnosząc się do wszystkich Ja,

nie zaś do konkretnego, postrzegającego mnie. Pewność zmysłowa jako wiedza bezpośrednia okazuje się więc dotyczyć czegoś najbardziej ogólnego, pozostając obojętna wobec konkretnych treści. Kolejną próbą jej ocalenia jest zatem założenie, że prawda nie tkwi ani w przedmiocie, ani w Ja, lecz w całości relacji ja–przedmiot. Pewność zmysłowa uparcie obstaje przy pewnym bezpośrednim stosunku, nie dopuszczając żadnego porównywania. Jej prawda istnieje więc tylko z jej perspektywy i można ją jedynie wskazać. Podlega ona jednak analogicznej dialektyce: to, co wskazywane, istnieje w czasie i przestrzeni, jest więc odniesione do mnogości innych punktów i momentów, nie jest czymś bezpośrednim. Wskutek tego pewność zmysłowa zostaje zniesiona i wyłania się dla nas nowy przedmiot i nowa postać wiedzy: nowym przedmiotem jest tu rzecz jako coś zawierającego wielość cech, różnorodność (a więc negację prostoty „tu” i „teraz”), a odpowiadającą jej wiedzą – postrzeżenie (niem. *Wahrnehmung*), którego zasadą jest nie bezpośredniość, ale ogólność. W postrzeżeniu, jak pisze Hegel,

[t]o, co zmysłowe, jest samo [...] jeszcze obecne, ale nie tak, jak w bezpośredniej pewności [zmysłowej] miałyby istnieć dla mniemania, [czyli] jako coś jednostkowego, lecz jako coś ogólnego, czyli jako to, co określi się jako własność. *Znoszenie* ukazuje tu swoje prawdziwe, podwójne oblicze [...] jest ono zarazem *negowaniem* i *zachowywaniem*; Nic, jako *Nic Tego Oto*, zachowuje bezpośredniość i samo jest czymś zmysłowym, ale jest to pewna bezpośredniość ogólna.

(Hegel, 2010, s. 84).

Cytat ten doskonale potwierdza, że dla Hegla wyłanianie się nowego przedmiotu dzięki zniesieniu uprzedniej formy reprezentacji jest pewnym szczególnym przypadkiem ruchu zniesienia czy też, mówiąc ściśle, ruchu zniesienia widzianego z perspektywy fenomenologicznej. Uważna lektura *Fenomenologii* pokazuje też wyraźnie, że metoda Hegla nie jest „intuicyjna” czy „kontemplacyjna”⁶, nie jest oglądem ruchu samego przedmiotu. Przedmiot Hegłowskiej filozofii jest bowiem specyficznego rodzaju; jest nim pojęcie, a więc podmiot-substancja, zapośredniczona jedność podmiotu i przedmiotu. Dlatego właśnie zasada rządząca ruchem samego

⁶ Tak opisuje ją m.in. Iwan Iljin (1994, s. 115), choć teza ta pada u niego w kontekście mocno polemicznym.

przedmiotu nieodróżnialna jest od *metody* jego filozoficznego przedstawienia; myślenie jest nieodłączną częścią tego ruchu. Kontemplacja w ostatecznym rozrachunku zakłada zaś pasywność oglądającego względem jego przedmiotu i jego ruchu, i w tym sensie – ich proste przeciwstawienie.

2.

Zanim przyjrzymy się wypowiedziom Bierdiajewa na temat jego nowej filozofii, zarysowania wymaga jego koncepcja gnoseologiczna. Poznanie nie ma, według Bierdiajewa, biernie odbijać rzeczywistości, ale musi nosić aktywny, twórczy charakter, stanowić wyłom, przemianę rzeczywistości poprzez zniesienie obiektywacji oraz tworzenie wartości i sensów (Bierdiajew, 2004b, s. 40 i n.)⁷. Nie jest ono oglądem, ale twórczością, transcendowaniem. Jak pisze filozof, „poznanie może być pojęte nie jako zależność od przedmiotu, lecz jako uniwersalizacja podmiotu, jako odkrycie uniwersum w podmiocie” (Bierdiajew, 2004b, s. 50–51). Człowiek – ponieważ jest mikrokosmosem i mikroteosem – poznaje świat, poznając siebie samego, odkrywając w swoim wnętrzu to, co najbardziej uniwersalne. Poznanie ma przy tym charakter integralny; nie angażuje ono jedynie rozumu jako pewnej autonomicznej „władzy”, ale całego myślącego, wraz z jego wolą i emocjonalnością, a także w jego więzi z innymi poznającymi, ma bowiem charakter transsubiektywny i społeczny (Bierdiajew, 2004b, s. 40–41)⁸.

Taka koncepcja stawia jednak przed Bierdiajewem problem języka, w którym tak rozumiane poznanie mogłoby znaleźć swój wyraz – język, ze względu na swoją pojęciową naturę, zdaje się wszak przynależać do sfery tego, co ogólne, zobiektywizowane i intersubiektywnie dostępne.

⁷ Mowa tu oczywiście o poznaniu prawdziwym, niezobiektywizowanym, choć Bierdiajew sugeruje, że nawet poznanie zobiektywizowane jest aktywne (Bierdiajew, 2002, s. 42–43).

⁸ Bierdiajew uważa, że w świecie obiektywacji prawda – dostosowując się do jego stanu, a więc panowania alienacji społecznej i rozdzielenia na zewnętrzne względem siebie przedmioty – rozpada się na prawdy cząstkowe, wymagające przekazu. Stosownie do poziomu tej obiektywizacji, istnieją więc różne stopnie poznania, a wzrastanie wspólnotowości przybliża nas z powrotem do prawdziwego poznania, poznania sensu. Badaniu relacji między stosunkami społecznymi i poznaniem (socjologii poznania) Bierdiajew poświęca *Rozważania o egzystencji*.

Andrzej Ostrowski sugeruje, że rozwiązaniem zarysowującego się problemu może być Kierkegaardiańska koncepcja resubiektywizacji, z której, jego zdaniem, Bierdiajew zdaje się korzystać, choć nie poddaje jej refleksji. Jej jądro Ostrowski objaśnia następująco:

Przebieg resubiektywizacji zostaje wyjaśniony w oparciu o schemat S-O-S', gdzie S – oznacza subiektywne przeżycie filozofa, O – to subiektywne przeżycie egzystencjalne, które zostało zobiektywizowane w postaci zrjonalizowanego i skonceptualizowanego przekazu; S' – jest natomiast ponowną subiektywizacją obiektywnego przekazu, dokonaną przez drugiego człowieka.

(Ostrowski, 1999, s. 86)

Właściwa resubiektywizacja to właśnie trzeci krok, proces ponownej subiektywizacji – przyswojenie sobie treści przez inną osobę, która jednak nie tyle odtwarza pierwotną treść, co na jej kanwie tworzy nową, podobnie jak poprzednia subiektywną i niepowtarzalną. Dzieje się tak, gdyż w procesie resubiektywizacji zobiektywizowany przekaz – który utracił niepowtarzalne treści związane z egzystencją swojego autora – zostaje uzupełniony o nowe, niewyraźne treści i przeżycia związane z egzystencją odbiorcy, niejako zintegrowany z nią i wcielony w konkretne życie (Toeplitz, 1979, 137–138)⁹.

Jako rozwiązanie aporii związanej z możliwością przekazu doświadczenia egzystencjalnego w zobiektywizowanym języku Bierdiajew sugeruje jednak przede wszystkim symbol. To, co obiektywne, nigdy nie traci do końca związku ze swoim duchowym źródłem, możliwe jest więc symboliczne wskazywanie na to doświadczenie. To, co fenomenalne, odsyła do rzeczywistości noumenalnej i – jako zakrzepły znak twórczej aktywności – wyraża ją w pewien zniekształcony sposób. Dlatego właśnie Bierdiajew może powiedzieć, że obiektywacja jest zarazem symbolizacją – to, co obiektywne, w swoim wyalienowaniu nie traci całkowicie związku ze swoim twórcą. Jan Krasicki słusznie zwraca więc uwagę na zakorzenienie

⁹ Argumentem na rzecz założenia podobnego mechanizmu przez Bierdiajewa mogą być chociażby jego słowa z *O przeznaczeniu człowieka*: „Filozoficznie mogą poznawać jedynie swoje własne idee, czyniąc idee Platona lub Hegla swoimi własnymi ideami” (Bierdiajew, 2006, s. 13).

Bierdiajewowskiego znaczenia symbolu w specyficznym pojmowanym dualizmie, pisząc:

Myśliciel był przeciwny rozłączaniu porządku fenomenalnego i noumenalnego. Jego zdaniem są one sprzężone i wzajemnie odsyłają do siebie. Jeden bez drugiego nie dają się pojąć i zrozumieć. Ich rozłączanie i przeciwstawianie sobie jest nie tylko błędem metodologicznym, ale i poznawczym. Jest wynikiem „gnozeologicznego” błędu, gnozeologicznej „iluzji” mającej swoje ostateczne źródło w skutkach Grzechu Pierworodnego i polegającej na hipostazowaniu zewnętrznej rzeczywistości. Skutkiem tego procesu to, co jest samorzutnym tworem działalności ludzkiego ducha, jawi się jako samoistny, niezależny i trwały byt. Tylko właściwie pojęty filozoficzny symbolizm uchwytytuje jedność tych aspektów i nie popada w hipostatyczną iluzję.

(Krasicki, 2010, s. 161)

Dodajmy jednak, że symbolizm pomaga nie tylko w ujęciu jedności porządku noumenalnego i fenomenalnego, ale i ich różnicy, broniąc Bierdiajewa przed popadnięciem w zniechęcony przez niego „optymistyczny monizm”. Pozwala on ująć świat przedmiotowy, fenomenalny jako wytwór ducha, ale zarazem jako taki wytwór, który jedynie odsyła do tego, co duchowe, albowiem:

Symbol i symbolizacja zakładają istnienie dwóch światów, dwóch porządków bytu, nie ma symbolu, jeśli istnieje tylko jeden świat, jeden porządek bytu. Symbol mówi, że sens jednego świata znajduje się w innym świecie, że z innego świata jest podany znak sensu.

(Bierdiajew, 1994, s. 50; za: Krasicki, 2010, s. 163; cytatac nieznacznie zmieniono po skolekcjonowaniu z oryginałem)

Tak właśnie pojęta symboliczność jest jedną z głównych cech projektowanej przez Bierdiajewa nowej filozofii pozbawionej błędów ontologizmu. Nazywa on ją, jak już wspominałam, „fenomenologią doświadczenia duchowego, opisywanego symbolicznie” (Bierdiajew, 2002, s. 189). Nie jest to jednak jej jedyna nazwa; w innym miejscu filozof mówi o niej jako „egzystencjalnej metafizyce jako symbolice doświadczenia duchowego” (Bierdiajew, 2004b, s. 40, 43). Nowa metafizyka nie ma więc być systemem abstrakcyjnych kategorii, ale wciągając język do takiego użycia, by jego skostniała materia odsyłała do „doświadczenia duchowego”, które dla Bierdiajewa jest

właściwie synonimem egzystencji¹⁰. Element symboliczności uwypukla to, że ze względu na obiektywizujący charakter pojęć egzystencja jest niewyraźna czysto racjonalnie, a zatem wymaga wprzęgnięcia języka w grę obrazowości, symboliki użycia apofatycznego. Dlatego też Bierdiajew minimalizuje znaczenie racjonalnych pojęć dla poznania filozoficznego: „Poznanie jest w większym stopniu poznaniem za pomocą obrazów niż pojęć. Pojęcie ma jedynie znaczenie drugorzędne”, napisze w *Zarysie metafizyki eschatologicznej* (Bierdiajew, 2004b, s. 41)¹¹. „Eschatologiczność” nowej metafizyki również wynika z rozpoznania dualizmu światów, wyrażając nadzieję na jego ostateczne przezwycięzenie.

Również użycie pojęcia fenomenologii nawiązuje przede wszystkim do rozróżnienia fenomenalne/noumenalne. Filozofia ma badać *przejawy* działalności ducha, jej ślady w świecie obiektywacji, rekonstruując ich związek z duchem i demaskując elementy zniewolenia czy alienacji. W propozycji Bierdiajewa metoda ta w żadnym razie nie stanowi jednak opisu procesu, w którym immanentny ruch samej świadomości prowadziłyby poprzez odsłanianie własnej nieprawdy i wyłanianie się w ten sposób nowych przedmiotów ku jakiemuś odpowiednikowi wiedzy absolutnej, jak obserwowaliśmy to w *Fenomenologii ducha*. W istocie więc jej związek z Heglem jest dość luźny. Choć Bierdiajew niewątpliwie w innych punktach czerpie z Heglowskiej filozofii (czego najdobitniejszym przykładem jest idea dialektyki egzystencjalnej¹²), inspiracje te w bardzo wąskim stopniu dotyczą samego sposobu filozofowania. Dzieje się tak, moim zdaniem, ponieważ Bierdiajew uważa Hegla za monistę, a – jak widzieliśmy – centralnym problemem jego filozofii jest to, jak może ona przekroczyć obiektywizację

¹⁰ „Duchowe doświadczenie człowieka wewnętrznego jest niezobiektywowane, jest istnieniem, poprzedzającym tworzenie świata obiektów i rzeczy. Objawia się w nim wolność. W duchowym doświadczeniu człowieka odsłania się tajemnica Boga, świata i samego człowieka. Wolność, akt wolności to właśnie *Existenz*” (Bierdiajew, 1996, s. 11–12).

¹¹ Co znaczące, dodaje on tam od razu, że u Hegla pojęcie ma inne znaczenie: nie tylko logiczne, ale i metafizyczne oraz mistyczne.

¹² O dialektyce egzystencjalnej zob. Dietrich, 1975, s. 39. Wbrew niektórym interpretacjom (zob. np. Silantjewa, 2005), nie uważam dialektyki egzystencjalnej za metodę filozoficzną Bierdiajewa; dialektyczność jest cechą życia ducha, tematyzowaną przez Bierdiajewa punktowo (głównie w opisie odsłaniania się relacji między Bogiem i człowiekiem) i poza kontekstem problematyki metafizycznej.

i odesłać do tego, co duchowe, a więc poradzenie sobie ze specyficznie rozumianym dualizmem.

Jeszcze więcej dzieli Bierdiajewa z Husserlem, a przynajmniej z takim rozumieniem istoty jego filozofii, jakie właściwe było dla samego autora *Rozważań o egzystencji*. Bierdiajew uważał, że fenomenologia w wersji Husserlowskiej oparta jest na pasywności podmiotu, poznanie zaś zachodzi w niej „w sferze idealnego logicznego bytu, a nie w sferze ludzkiej” (Bierdiajew, 2006, s. 17), co grozi jej wyrodzeniem się w nową scholastykę (zob. Bierdiajew, 2003, s. 10; Czernus', 2016, s. 112–120). Tymczasem kluczem do poznania jest podmiot czy – mówiąc ściślej – egzystujący i zarazem odniesiony do innych osób człowiek. Bierdiajewa interesują zatem nie przedmiot i intencjonalność, ale właśnie odwrócenie od przedmiotu i takie nastawienie świadomości, które nie miałyby struktury nastawionej na przedmiot¹³.

Ten zwrot ku subiektywności odnajdujemy natomiast w innym projekcie fenomenologii, mianowicie fenomenologii siebie Henri-Frédérica Amiela, szwajcarskiego filozofa i poety¹⁴. Odsyła nas do niej sam Bierdiajew, pisząc:

¹³ Ta niechęć Bierdiajewa dotyczy nie tylko Husserla, ale także jego kontynuatorów w osobach Heideggera i Sartre'a: „Błędem jest myślenie, że fenomenologia Husserla jest przydatna dla filozofii egzystencjalnej; prowadzi ona do fałszywej ontologii” (Bierdiajew, 1996, s. 299–300). Zarówno Heidegger, jak i Sartre tworzą, zdaniem Bierdiajewa, zracjonalizowaną ontologię, popadając w naturalizm. Bierdiajew podkreśla w tym kontekście wyższość dualistycznego Kanta nad Husserlem. Hegel byłby zaś dla niego zawieszony pomiędzy racjonalizmem i irracjonalizmem, filozofią istnienia („konkretnego bytu”) i determinizmem, filozofią ducha jako „bycia w sobie i dla siebie” a fałszywą koncepcją ducha obiektywnego.

¹⁴ Projekt filozoficzny Bierdiajewa jest z pewnością bliski także pomysłom Jaspersa, wyrażanym w jego głównym dziele, *Filozofii egzystencji*. Szczególnie interesująca w kontekście porównania byłaby tu idea transcendowania oraz szczyfów egzystencji (które można uważać za pomysł pokrewny roli symbolu i mitu u Bierdiajewa), a także stosunek obu projektów do Hegla i Kanta. Ze względu jednak na kontrowersje dotyczące tego, czy *Existenzerhellung* Jaspersa jako metoda filozofii egzystencjalnej ma związek z fenomenologią, opisanie tych relacji przekracza znacznie zakres tematyczny tego artykułu. O późnej filozofii Jaspersa i jej relacji do fenomenologii zob. np. Spiegelberg, 1994, s. 437 i n.; Peach, 2006, s. 52 i n. Stosunek Bierdiajewa do Jaspersa, choć niepozbawiony wątków krytycznych, był bardzo pozytywny. Warto podkreślić jednak, że wyraża on wątpliwości co do jego przynależności do fenomenologii („Jaspers w ogóle nie należy w bezpośrednim sensie do szkoły fenomenologicznej”, Bierdiajew, 1934, s. 45).

„Amiel słusznie powiada, że fenomenologia mojego »ja« jest oknem ku tajemnicy świata” (Bierdiajew, 2002, s. 51). W naszkicowanej w zaledwie kilku wzmiankach koncepcji Amiela¹⁵ Bierdiajewa musiał pociągać zwrot ku konkretnemu, realnie istniejącemu „ja” – nie jakiemuś „podmiotowi transcendentalnemu”, ale żyjącej, czującej i doświadczającej osobie, w której głębi odsłania się zarazem to, co uniwersalne. Dlatego właśnie autorefleksja jest zarazem oknem ku światu. W modelu tym bowiem, jak twierdzi Daria Gosek, „istnieje nierozzerwalna duchowa, osobista więź między Amielem i światem” (Gosek, 2013, s. 318). Maria Janion, komentując *Dziennik intymny*, pisze:

„Dusza, mówi Amiel w terminach, których by nie odrzucili ani Schelling, ani Novalis, jest uniwersum zwróconym do wewnątrz, podobnie jak świat jest duszą zwróconą do zewnątrz”. To dlatego dla Amiela pejzaże są stanami duszy.

(Janion, 1997, s. 20)

Zrozumiałe, że w koncepcji tej Bierdiajew mógł zobaczyć pewną paralelę wobec swojej koncepcji obiektywizacji i osoby jako mikrokosmosu. Warto też podkreślić, że choć Amiel pojawia się u Bierdiajewa marginalnie, jest to w zasadzie jedyny kontekst, w którym pojęcie fenomenologii ma zabarwienie wyraźnie pozytywne. Autor *Dziennika* mógł więc być źródłem inspiracji dla idei pewnej „egzystencjalnej” fenomenologii i wy tłumaczenia, czemu Bierdiajew – mimo sporej niechęci do Husserla – zdecydował się nazwać swoją filozofię właśnie w ten sposób. Szczegóły jego koncepcji są jednak równie niejasne co u Bierdiajewa.

* * *

W wielokrotnie przywoływanej już w tym tekście przedmowie do *Fenomenologii* Hegel pisał:

Jeśli jednak konieczność pojęcia sprawia, że trzeba porzucić zarówno swobodniejszy tok rezonującej konwersacji, jak i sztywniejszy i pompatyczny ton naukowego dyskursu, to [...] jego miejsca nie powinno

zajmować pozbawione jakiegokolwiek metody odwoływanie się [*die Un-*

¹⁵ Wszystkie te wzmianki notuje w swoim tekście Herbert Spiegelberg (1981, s. 95), zostały one niestety pominięte w polskim wyborze z *Dziennika intymnego*.

methode] do przeczcucia i natchnienia ani arbitralność profetycznej mowy, która ma w pogardzie nie tylko tamtą [sztywną] naukowość, lecz naukowość w ogóle.

(Hegel, 2010, s. 41)

Nie ulega wątpliwości, że Bierdiajew miałby w tym punkcie zdanie dokładnie przeciwne: to właśnie arbitralność profetycznej mowy jest właściwym sposobem uprawiania filozofii. Tylko ona czyni bowiem zadość egzystencjalnej głębi życia filozofa, z której każdorazowo wypływa poznanie filozoficzne, i tylko ona jest w stanie przedrzeć się przez powłokę obiektywizacji do świata ducha. Jeśli w przypadku Hegla filozofia miała odpowiadać własnemu rytmowi życia pojęcia, to u Bierdiajewa ma ona zawsze zsubiektywizowany rytm życia samego egzystującego filozofa.

Czy jednak projekt ten został przez Bierdiajewa konsekwentnie zrealizowany? Jego filozofia – choć niewątpliwie rezygnuje z wnioskowań i systemowości na rzecz swoistej ekspresji światopoglądu – pod wieloma względami mieści się w ramach metafizyki tradycyjnej. Bierdiajew nie korzysta – ani nie wytwarza obok nich jakiejś własnej wersji – z żadnych wypracowanych przez filozofię egzystencjalną (w jego rozumieniu tego słowa) rozwiązań. Trzeba podkreślić bowiem, że filozofia o charakterze antysystemowym i antyobiektywistycznym podejmowała refleksję na temat metody przekazu czy komunikacji: właśnie jej niechęć do form tradycyjnych wymagała od niej takich poszukiwań. Przykłady dostępnych rozwiązań można by mnożyć: do najbardziej oczywistych należą tu różne formy dzienników (jak dziennik intymny Henri-Frédérica Amiela czy dziennik metafizyczny Gabriela Marcela), „metoda komunikacji niebezpośredniej”¹⁶ Kierkegaarda czy zbeletryzowane formy filozoficzne, korzystające z metafor, parabol albo przypowieści, które odnaleźć możemy między innymi u Nietzschego (ale także np. u Ernsta Blocha), a na gruncie rosyjskim – chociażby

w *Opadłych liściach* Wasilija Rozanowa. Filozofia Bierdiajewa zamyka się

¹⁶ Istotę tej metody, zwanej także majeutyczną, Jacek A. Prokopski opisuje następująco: „Sztuka niebezpośredniej komunikacji wyraża się w uczynieniu z komunikującego postaci czysto fikcyjnej, w najlepszym razie zobiektywizowanej zdwojoną komunikacją [...] Komunikujący niejako wyklucza samego siebie z procesu komunikacji, pozostawiając czytelnika z jego własnym wyborem [...] Celem niebezpośredniej komunikacji jest pobudzenie czytelnika do odkrycia, że etyczno-religijna prawda leży w domenie wewnętrzności i subiektywności” (Prokopski, 2002, s. 46; zob. też Szwed, 1999, s. 23–24).

tymczasem w dość tradycyjnej wszak formule traktatu filozoficznego, operując przede wszystkim trzecioosobową narracją i wysoce abstrakcyjną siatką pojęciową (doskonałym przykładem może być tu pojęcie obiektywacji), choć przefiltrowanymi przez polemiczną i emocjonalną poetykę i połączonymi z elementami tradycji apofatycznej. Sprawia to, że będąc dość przystępną dla czytelnika, zarazem pozostawia uczucie niedosytu: usuwa bowiem pewne elementy modelu klasycznego, przede wszystkim rozwiązniętą argumentację czy systemowość, nie proponując zarazem rozwiązań alternatywnych¹⁷.

Dzieje się tak, mimo że sam Bierdiajew wielokrotnie wypowiadał się o potrzebie przełamywania modelu tradycyjnego, oceniał cudze systemy z tego punktu widzenia i pisał o formach alternatywnych. Wspomnijmy tu chociażby *Etiudy o Boehmem*, gdzie opisuje on Boehmowską gnozę jako „wiedzę opartą na objawieniu i posługującą się nie pojęciami, ale symbolami i mitami, wiedzę-ogląd, a nie wiedzę-dyskurs” (Bierdiajew, 1930, s. 47–48). Wydaje się, że taka formuła mogłaby nieźle realizować jego charakterystykę poznania filozoficznego i epistemologię. Bierdiajew pozostaje jednak przy abstrakcyjnej siatce pojęciowej, nie wdrażając tego obrazowego języka na większą skalę. Być może warto jednak traktować jego dzieła nie jako realizację projektu symbolicznej „fenomenologii doświadczenia egzystencjalnego”, ale jako przygotowanie do niej, demaskujące zagrożenie obiektywacją i odsłaniające samą ideę symboliczności – swoiste prolegomena do wszelkiej przyszłej metafizyki, która będzie mogła wystąpić jako egzystencjalna.

Bibliografia

- Bierdiajew, N. (1929). Nowaja kniga o Ja. Biome (A. Koyré. La Philosophie de Jacob Boehme. Paris. Librairie Philosophique I. Vrin). *Put'*, 18, 119–122.
- Bierdiajew, N. (1930). Iz etiudow o Ja. Biome. Etiud 1. Učenje ob Ungrund. *Put'*, 20, 47–79.

¹⁷ Odmienną opinię w tej sprawie wyraża Siergiej Titarienko, który właśnie w połączeniu inspiracji mistycznych z formami myślenia pojęciowego widzi wielkie osiągnięcie filozofa (Titarienko, 2006, s. 275–276). Jego praca (zwłaszcza trzy pierwsze rozdziały) zawiera wiele cennych uwag na temat specyfiki tego połączenia.

- Bierdiajew, N. (1934). Poznaniye i obszczeniye (w otwiet N. Aleksiejewu). *Put'*, 44, 44–49.
- Bierdiajew, N. (1994). *Filosofija swobodnogo ducha*. Moskwa: Respublika.
- Bierdiajew, N. (1996). *Istina i otkrowienije*. Sankt-Peterburg: Izdatielstwo Russkogo Christianskogo gumanitarnogo instituta.
- Bierdiajew, M. (2002). *Autobiografia filozoficzna*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Bierdiajew, M. (2003). *Królestwo Ducha i królestwo cezara*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Bierdiajew, M. (2004a). *Egzystencjalna dialektyka Boga i człowieka*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Bierdiajew, M. (2004b). *Zarys metafizyki eschatologicznej*. Tłum. W. i R. Paradowscy. Kęty: Antyk.
- Bierdiajew, M. (2006). *O przeznaczeniu człowieka. Zarys etyki paradoksalnej*. Tłum. H. Paprocki. Kęty: Antyk.
- Czernus', W. (2016). „Transcendentnoje soznaniye” N. Bierdiajewa. *Gumanitarnyje issledowanija w Wostocznoj Sibiri i na Dalniem Wostokie*, 4 (38), 112–120.
- Dietrich, W. (1975). *Provokation der Person. Nikolai Berdjajew in den Impulsen seines Denkens* (t. 2). Gelnhausen: Burckhardhaus-Verlag.
- Fulda, H. (1981). Dialektik in Konfrontation mit Hegel. W: B. Heidtmann (red.), *Dialektik 2: Hegel – Perspektiven seiner Philosophie heute* (s. 63–84). Köln: Pahl-Rugenstein.
- Gosek, D.I. (2013). What the Lake Said. Amiel's New Phenomenology and Nature. W: A.T. Tymaniecka (red.), *Phenomenology and the Human Positioning in the Cosmos. The Life-World, Nature, Earth: Book One* (s. 317–326). Dordrecht: Springer Netherlands.
- Grzmot-Bilski, G. (2004). Bierdiajew a Kant. *Filo-Sofija*, 4 (4), 73–88.
- Hegel, G.W.F. (1990). *Encyklopedia nauk filozoficznych*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: PWN.
- Hegel, G.W.F. (2010). *Fenomenologia ducha*. Tłum. Ś.F. Nowicki. Warszawa: Aletheia.
- Hegel, G.W.F. (2011). *Nauka logiki*, t. 1. Tłum. A. Landman. Warszawa: PWN.
- Herbich, T. (2018). *Pragnienie królestwa. August Cieszkowski, Mikołaj Bierdiajew i dwa oblicza mesjanizmu*. Warszawa: Teologia Polityczna.

- Iljin, I. (1994). *Filosofija Giegiela jako uczenie o konkretności Boga i człowieka*. Sankt-Peterburg: Nauka.
- Janion, M. (1997). Dobry książę. W: H.F. Amiel, *Dziennik intymny*. Tłum. J. Guze (s. 5–23). Warszawa: Czytelnik.
- Krasicki, J. (2010). Symbolizm filozoficzny Mikołaja Bierdiajewa. W: K. Duda, T. Obolevitch (red.), *Symbol w kulturze rosyjskiej* (s. 161–178). Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Krasicki, J. (2012). *Bierdiajew i inni: w kręgu myśli rosyjskiego renesansu religijno-filozoficznego*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Kroner, R. (1948). Introduction. W: G.W.F. Hegel, *Early Theological Writings* (s. 1–66). Chicago: University of Chicago Press.
- Mueller, G.E. (1958). The Hegel Legend of ‘Thesis-Antithesis-Synthesis’. *Journal of the History of Ideas*, 19 (3), 411–414. <https://doi.org/10.2307/2708045>.
- Ostrowski, A. (1999). *Bierdiajew: egzystencja w perspektywie eschatologicznej*. Lublin: Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej.
- Peach, F. (2006). Phenomenology, History and Historicity in Karl Jaspers’ Philosophy. W: A.T. Tymańicka (red.), *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three: Logos of History – Logos of Life. Historicity, Time, Nature, Communication, Consciousness, Alterity, Cultures* (s. 45–64). Dordrecht: Springer.
- Prokopski, J. (2002). *Søren Kierkegaard. Dialektyka paradoksu wiary*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Arboretum.
- Schubert, A. (2004). Pierwotna podzielność pojęcia i dialektyczny ruch zdania. Konstytucja podmiotu. Tłum. M. Pańków. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 1, 203–232.
- Silantjewa, M. (2005). I. Kant i N. Bierdiajew: dialektika w trioch izmierzaniach. W: W. Briuszinkin (red.), *Kant między Zapadom i Wostokom. K 200-letiju so dnia roždienija Immanuila Kanta: Trudy mezhdunarodnoj konfierencii* (s. 123–133). Kaliningrad: Izdatielstwo RGU im. I. Kanta.
- Spiegelberg, H. (1981). Amiel’s New Phenomenology. W: H. Spiegelberg, *The Context of the Phenomenological Movement* (s. 93–104). Dordrecht: Springer.
- Spiegelberg, H. (1994). The Beginnings of French Phenomenology. W: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement* (s. 428–447). Dordrecht: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-7491-3_10.
- Szwed, A. (1999). *Między wolnością a prawdą egzystencji. Studium myśli Sorena Kierkegarda*. Kęty: Antyk.

- Titarienko, S. (2006). *Specyfika religioznej filozofii N. A. Bierdiajewa*. Rostow: Izdatielstwo Rostowskiego uniwersytetu.
- Toeplitz, K. (1979). Egzystencjalna resubiektywizacja. *Człowiek i światopogląd*, 12 (173), 133–144.
- Williams, R.R. (2007). Transition, Dialectics, and Recognition. W: P.T. Grier (red.), *Identity and Difference: Studies in Hegel's Logic, Philosophy of Spirit, and Politics* (s. 31–62). Ithaca, US: Sunny Press.

Nota o autorze

Monika Woźniak – dr, badaczka recepcji Hegla i Marksa w Europie Środkowej i Wschodniej. W latach 2021–2023 adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Wrocławskiego. Obecnie realizuje w Instytucie Filozofii Czeskiej Akademii Nauk projekt „Unorthodox Orthodoxes: Forgotten Quest for ‘Real’ Marxist Science in Eastern Europe”, finansowany przez Agencję Grantową Republiki Czeskiej (GAČR). Członkini redakcji czasopisma *Contradictions*.

Address for correspondence: Institute of Philosophy of the Czech Academy of Sciences Jilská 1, Prague 1, 110 00.

Cytowanie

Woźniak, M. (2024). Zmagania z metodą. Dialektyka i fenomenologia u Hegla a projekt „fenomenologii doświadczenia duchowego” Bierdiajewa. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 123–144. DOI: 10.18276/aie.2024.66-05.



„Analiza i Egzystencja” 66 (2024), 145–162
ISSN (print): 1734-9923
ISSN (online): 2300-7621
DOI: 10.18276/aie.2024.66-06

ARTYKUŁY

ANNA STAROŚCIC

Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II

ORCID: 0000-0003-3732-9320

email: anna.staroscic@kul.pl

Ciąg dalszy kłopotów z postępem nauki. Stanowisko Philipa Kitchera

Słowa kluczowe: Philip Stuart Kitcher, pragmatyzm, postęp nauki, doniosłe prawdy

Keywords: Philip Stuart Kitcher, pragmatism, progress of science, significant truths

Scientific Progress as an Ongoing Problem. Philip Kitcher's Stance

Abstract

The article discusses the problem of scientific progress in the contemporary philosophy of science, which is most often understood as the development of science associated with the pursuit of discovering the truth. The stance of Philip S. Kitcher, one of the most famous and influential contemporary philosophers of science, is presented. His considerations deepen the issue mentioned in the article's title, primarily by expanding the scope of this topic. Thus, Kitcher's considerations represent currently effective model of the philosophy of science, which describes and explains research strategies but does not formulate methodological norms.

1. Między postępowaniem a rozwojem

Przed ponad ćwierćwieczem Adam Jonkisz ubolewał, że „tyle jest kłopotów z postępowaniem, mimo że nie ma wątpliwości co do postępów nauki”, gdyż „dzieje nauki [...] mimo lokalnego »błądzenia«, doprowadziły, *ipso facto*, do celu. Kłopoty są natomiast z koncepcjami postępu, w których szuka się efektywnych sprawdzianów globalnego postępu do celu idealnego – prawdy absolutnej” (Jonkisz, 1998). Wskazana w tytule trudność wypływa z samego rozumienia postępu nauki, który często zwykło się utożsamiać z jej rozwojem. Odróżniając wyraźnie postęp od rozwoju nauki, Zygmunt Hajduk wskazuje jednak, że „ewolucja nauki nie implikuje jej postępu, tego, że nauka współczesna jest doskonalsza od nauki okresów minionych. Opisanie zmian naukowych jako postępowych wymaga posłużenia się *implicite* lub *explicite* określonym układem wartości lub norm teoriopoznawczych” (Hajduk, 1995, s. 169; por. Hajduk, 2011). Odpowiednio do współczesnych tendencji w filozofii nauki Paweł Kawalec, wyróżniając za Alexandrem Birdem trzy rodzaje postępu w nauce: epistemiczny, semantyczny i funkcjonalny, widzi w tym pierwszym „zwiększanie się wiedzy naukowej w czasie”, a więc utożsamia ten rodzaj postępu z rozwojem nauki, kumulacją wiedzy (Kawalec, 2018, s. 34–35; por. Bird, 2007). W tak najczęściej rozumianym postępie nauki jej rozwój nie musi się wiązać z postępowaniem określanym jako semantyczny, czyli w zakresie urzeczywistnienia dążenia do prawdy, a więc z postępowaniem nauki w sensie ścisłym. Prawda nie przestała bowiem być, także współcześnie, podstawowym punktem odniesienia w rozwoju nauki; zakłada się przynajmniej „domniemanie prawdy” – nawet jeśli aktualne sprawdziany wartości poszczególnych dokonań naukowych ujmowane są przy pomocy innych kategorii¹. Z kolei postęp funkcjonalny oznacza tylko prostą realizację określonego zadania przedsięwziętego w nauce. Nieprzypadkowo Józef Bremer, także wyróżniający wymienione trzy rodzaje postępu i akcentujący ten epistemiczny, utożsamiany z kumulacją wiedzy,

¹ „W recenzjach prac naukowych, opiniach w postępowaniach doktorskich czy habilitacyjnych sądy wyrażane przez autorów są określane jako (pomijam antonimy) prawdziwe, uzasadnione, trafne, słuszne, akceptowalne itp. Te przymiotniki są traktowane jako praktycznie ekwiwalentne” (Woleński, 2019, s. 345). „Takimi wartościami są np. dokładność, spójność wewnętrzna i zewnętrzna (zgodność z innymi przyjętymi teoriami, które badają »pokrewne aspekty« przyrody), owocność, szeroki zasięg, prostota” (Koterski, 2019, s. 72).

wskazuje, że „w pogoni za postępowaniem nauki można [...] realizować inne cele aniżeli zdobywanie wiedzy”, np. gdy chodzi o realizację celów technologicznych, chociaż nie naukowych, „bez jakiegokolwiek zainteresowania kumulowaniem i generowaniem wiedzy” (Bremer, 2019, s. 61–62). W końcu w ocenie koncepcji postępu nauki warto rozróżnić postęp nauki jako dziedziny kultury oraz postęp w zakresie teorii naukowej. Ta pierwsza zakłada potrzebę uwzględnienia rozmaitych czynników, także pozanaukowych, które wpływają pozytywnie lub negatywnie na rozwój nauki. Rozwój teorii naukowej koncentruje się natomiast wokół problematyki relacji zachodzących między teoriami, zwłaszcza konkurującymi z sobą, a w tym względzie interesujące są kryteria akceptacji/odrzućcia jednej z nich (Kamiński, 1982, s. 130 i n).

Ta łatwa zastępowalność terminów, będących synonimami postępu, wynika przede wszystkim z nasilającej się tendencji do socjologizacji współczesnej metodologii nauk, która w odróżnieniu od jej klasycznych ujęć, skupionych zwykle na analizie stosowanych w nauce metod, jej struktury, typów i „statusu poznawczego”² – a więc stanowiących aspektywne rozwinięcie teorii poznania (nauka jako szczególny rodzaj poznania) – ujmując naukę nade wszystko jako jedną z instytucji kulturowo-społecznych. Tłumaczy to aktualną modę na tematykę funkcjonowania wiedzy w życiu społecznym, a nawet eksponowania problematyki społecznych uwarunkowań przekonań naukowych. Skoro są one konstruktem społecznym stanowiącym dzieło „subkultury uczonych”, to ocena wartości poznawczej nauki jest uzależniona od „norm obowiązujących w danej kulturze”. Taka instytucjonalizacja nauki może prowadzić jednak do osłabienia troski o poznawcze, przecież jeszcze nie tak dawno fundamentalne, cele nauki, a nawet do „autentycznego relatywizmu”, grożąc „rozregulowaniem rynku intelektualnego” (Grobler, 2006, s. 274–278).

Jak wiadomo, metodologia nauk przeszła w XX wieku długą drogę, przekształcając się w dużej mierze w aspektywnie skromniejszą, ale też ambitniejszą od niej filozofię nauki. Jak pisze w przeglądowym ujęciu tej tematyki Tadeusz Szubka: „Na zbyt duży entuzjazm nie może też liczyć

² Tematy te wyznaczają strukturę całościowego ujęcia metodologii nauk Adama Grobiera (2006). Starsze ujęcie Stanisława Kamińskiego trafnie przewidywało aktualne przemiany w nauce (Kamiński, 1961; 1998; por. Lekka-Kowalik, 2019), także sporządzone syntetycznie (Hajduk, 2012).

wizja filozofii nauki jako przede wszystkim metodologii, ustalającej i uzasadniającej reguły i procedury, których uczeni powinni się sztywno trzymać. Filozofia nauki może co najwyżej próbować opisać i wyjaśnić strategie, które uczeni stosują w badaniu świata, oraz określić, co w wyniku ich stosowania uzyskujemy. Będą się na nią składać zagadnienia typowo epistemologiczne, dotyczące racjonalności, świadectwa empirycznego i wiedzy naukowej, zagadnienia *stricte* metafizyczne, związane z najogólniejszą naturą rzeczywistości, oraz zagadnienia z pogranicza historii i socjologii nauki” (Szubka, 2019, s. 334).

W istocie dzisiejsza filozofia nauki nie jest już właściwą dla neopozytywizmu „ogólną logiczną i epistemologiczną analizą języka i metod naukowych, a stała się bardziej szczegółowym badaniem poszczególnych nauk, ich założeń i uwarunkowań społecznych” (Szubka, 2019, s. 333). Być może dlatego filozofowie nauki przyznają, że sama „idea filozofii nauki jako racjonalnej rekonstrukcji jedyne go w swoim rodzaju poznania i jego rezultatów należy zdecydowanie do przeszłości, chociaż od czasu do czasu pojawiają się jeszcze jej epigoni” (Szubka, 2019, s. 320). Stąd też Andrzej Bronk i Monika Walczak dramatycznie stawiają pytanie o samą sensowność dociekań dotyczących natury metody naukowej: „Jak pisać o metodzie naukowej, skoro jej istnienie uważa się za scjentyistyczny mit?” (Bronk, Walczak, 2019, s. 89). Coraz częściej pyta się także o „granice nauki”, również te, które wykraczają poza ograniczenia wewnętrznego rozwoju poznania naukowego (Poznański, 2019). W miejsce normatywizmu właściwego neopozytywistycznej wizji nauki – akcentującej znaczenie dbałości o rzetelność uzasadnienia tez naukowych, począwszy od wskazania ich sensowności, a następnie ich znaczenia, dbając przy tym o zapewnienie jednorodności nauki – z czasem, w ramach „metodologii uhistorycznionej vs racjonalnej rekonstrukcji [...] w oparciu o pogłębione studia z historii i socjologii nauki”, podkreśla się znaczenie zmian dokonujących się w nauce (Koterski, 2019, s. 70). Akcentuje się zwłaszcza hermeneutyczną rolę analizy faktycznej praktyki badawczej poszczególnych uczonych, co pogłębia świadomość postępującego zróżnicowania stosowanych w nauce metod i procedur badawczych (Dąbek, 2018, s. 7). Traktując zaś naukę jako wspomniany autonomiczny konstrukt społeczny (Sady, 2019, s. 43 i n.), podejmuje się „społeczne studia nad nauką (ang. *social studies of science*, w skrócie: STS) przenosząc mechanizm »społecznego tworzenia rzeczywistości« na samą naukę” (Kawalec, 2015, s. 462). Jako efekt „profesjonalnej korporacyjnej pracy [...] w coraz większym

stopniu zinstytucjonalizowanej i zorganizowanej w dające się zarządzać elementy, które nie tylko wpisane są w tkankę społeczną, ale współdefiniują cele społeczne”, „traktuje [się] praktyki technonaukowe także (choć nie tylko) jako specyficzne sposoby rządzenia” (Derra, 2019, s. 396) w formie polityki naukowej, w której istotną rolę odgrywa zarządzanie pracami badawczymi i rozwojowymi (Lipski, 2019). Dotyczy to zwłaszcza „wielkiej nauki”, w której wobec rosnących kosztów technologii, już przynajmniej od lat dziewięćdziesiątych, centra naukowe były ściśle związane z centralną administracją państwową, a obecnie niejednokrotnie niezbędne jest współdziałanie kilku państw, by koordynować i finansować „wspólne wysiłki w celu stworzenia oraz utrzymania odpowiedniej infrastruktury badawczej” (Kawalec, 2015, s. 472; por. Poznański, 2019).

2. Postęp w ujęciu Kitchera

W jakiej mierze w tak szeroką perspektywę współczesnej metanauki wpisuje się rozumienie postępu w ujęciu Philipa Stuarta Kitchera, profesora im. Johna Deweya w Uniwersytecie Columbia, niewątpliwie jednego z bardziej znanych i wpływowych współczesnych filozofów nauki (Szubka, 2019, s. 344; por. Starościc, 2019)? Urodzony w 1947 roku w Londynie, uzyskał bakalaureat w roku 1969 w Christ's College w Cambridge, specjalizując się w matematyce, historii i filozofii nauki. Doktorem został w roku 1974 w Princeton University (USA) na podstawie pracy *Mathematics and Certainty* (Kitcher, 1984b), w której z perspektywy filozofii nauki próbował pokazać, jak faktycznie uprawiana jest matematyka, krytykując przy tym racjonalizm i aprioryzm. Już w Princeton rozwinął jednak zainteresowania filozofią i historią nauki, wyróżniając dwa kluczowe dla swojego stanowiska zagadnienia – zmianę naukową i wyjaśnianie. Następnie jego zainteresowania kierują się w stronę zagadnień filozoficznych, pojawiających się w kontekście nauk biologicznych (Kitcher, 1982a; 1990; 2003). Pokłosem rozważań z zakresu filozofii nauk przyrodniczych jest jedna z bardziej znanych prac *The Advancement of Science* (Kitcher, 1993), po napisaniu której można wyróżnić okres twórczości poświęcony społecznym uwarunkowaniom nauki i zarządzania nią (m.in. nauka a polityka, nauka a religia) (Kitcher, 2001; 2011a). Współcześnie podejmuje w szczególności zagadnienia wyrastające z diagnoz funkcjonowania społeczeństwa i mające na celu

jego doskonalenie (w tym problematyka wartości, etyka) (Kitcher, 1996; 2007a; 2007b; 2011b; 2013), coraz wyraźniej eksponując swe pragmatyczne i naturalistyczne sympatie (Kitcher, 2012; 2023; por. Starościc, 2015).

To szerokie spektrum zmieniających się zainteresowań uprawnia do nazwania Kitchera – zresztą za nim samym (Cosmoetica, 2017) – intelektualnym nomadą. Podąża on za ujęciami, które zajmowały centralne miejsce w aktualnym dyskursie z zakresu filozofii nauki, elastycznie asymilując jej osiągnięcia. Nie były to jednak działania koniunkturalne, ale wpływały ze znaczenia, jakie wyznaczał nauce w życiu społecznym, gdyż uczony, a tym bardziej filozof nauki, winien umiejętnie reagować na społeczne potrzeby i przynajmniej starać się kompetentnie poddawać je refleksji. Stąd też lektura tekstów Kitchera pozwala wejrzeć w dzieje dwudziestowiecznej filozofii nauki, uczestniczyć niejako w jej przemianach, odkrywać przyczyny jej dynamiki. Znaczenie dokonań Kitchera wypływa także z tego, że u schyłku swej aktywności naukowej pokusił się o ujęcie całościowego zarysu problematyki tej dyscypliny, który można odczytać jako próbę sformułowania standardu dydaktycznego w aktualnej praktyce akademickiej (Kitcher, Barker, 2014; Starościc, 2014).

O kategorii postępu naukowego *in extenso* traktują dwie prace Kitchera. Należą do nich *The Advancement of Science* (Kitcher, 1993, w szczególności rozdziały 4 i 5) oraz stosunkowo nowy tekst *Pragmatism and Progress* (Kitcher, 2015; por. Kitcher, 2017), w którym wyraziście zaznacza się asymilacja rozwiązań właściwych dla pragmatyzmu oraz uwidacznia się uwzględnienie koncepcji dobrze urządzonego systemu społecznego (ang. *epistemically well-designed social system*) opartego na wiedzy (Kitcher, 1993, s. 303; por. Zemło, 2022). W *The Advancement of Science* Kitcher relatywizuje postęp nauki do konsensusu w zakresie praktyki badawczej, ujmując go w formie zależności $R(P_1, P_2)$, gdzie P_1 i P_2 to odpowiednio następujące po sobie coraz lepsze style uprawiania nauki (Kitcher, 1993, s. 90–91), jako kolejne etapy charakteryzujące się większym stopniem postępu³. O postępie należy jednak mówić w odniesieniu do wyodrębnionego aspektu, gdyż nie dokonuje się on równolegle we wszystkich obszarach praktyki badawczej (Kitcher, 1993, s. 92 i n., 120; 2015, s. 482–483).

³ Kitcher wskazuje na ciągłość w nauce, gdy pewni członkowie środowiska naukowego S w czasie T należą do następnego pokolenia środowiska badaczy S* w czasie T* w charakterze autorytetów (weteranów) (Kitcher, 1993, s. 90–91).

Najogólniej ujmując, postęp dokonuje się przez 1. lepsze dostosowanie języka do zróżnicowania występującego w przyrodzie, gdy 2. formułuje się bardziej doniosłe problemy, które wyrastają ze schematów wyjaśniania lepiej ujmujących obiektywne zależności występujące w przyrodzie, a unifikacja w wyjaśnianiu świata jest unifikacją zjawisk, gdy 3. następuje postęp w zakresie formułowania prawdziwych odpowiedzi na doniosłe pytania, 4. pojawiają się nowe metody, dzięki którym 5. lepiej realizowane są wartości powszechnego wysiłku cele poznawcze, urzeczywistniając tym postęp teleologiczny, zwany też „postępem do”. Postęp dokonuje się więc w formie coraz lepszej konceptualizacji i wyjaśnienia świata, co odpowiada dwóm podstawowym typom postępu – pojęciowemu i eksplanacyjnemu (Kitcher, 1993, s. 95). Z czasem wszakże Kitcher podkreśla znaczenie postępu pragmatycznego, jako „postępu od”, przy czym w każdym wypadku celem tym – z perspektywy poznawczej – jest zasadniczo osiągnięcie prawdy lub też zbliżenie się do niej, co ma zresztą być łatwe do osiągnięcia (Kitcher, 1993, s. 94). Tyle że dla Kitchera, zorientowanego pragmatycznie, istotniejsze są prawdy doniosłe, co potwierdza, pisząc: „To, czego potrzebujemy, to doniosłe prawdy. Możliwe, że [...] to, czego potrzebujemy, to doniosłość, a *nie* prawda” (Kitcher, 1993, s. 94). Nauka winna więc dążyć do odkrywania doniosłych prawd. Doniosłość jest natomiast pochodną poznawczego porządkowania informacji pochodzących z przyrody, które realizuje się w tworzeniu pojęć i wyjaśnianiu.

Postęp pojęciowy urzeczywistnia się wówczas, gdy kategorie trafniej reprezentują rodzaje naturalne i obiektywne podziały występujące w przyrodzie oraz gdy możemy podać bardziej adekwatną charakterystykę obiektów, do których się odnoszą, w czym Kitcher upatruje postawę pluralistycznego realizmu (Kitcher, 1984a). Dla Kitchera zarówno zmiana pojęciowa, jak i postęp pojęciowy wiążą się więc ze zmianami sposobów, w jakie ujmowane są przedmioty. Zmiana pojęciowa w nauce będzie progresywna, jeśli wprowadza swego rodzaju doskonalenie w obszarze potencjału referencyjnego kluczowych dla danej dyscypliny terminów⁴,

⁴ Tezę tę ilustruje Kitcher odwołaniem się do analogii między rozwojem pojęciowym reprezentacji świata i zmianami pojęciowymi zachodzącymi w dzieciństwie a zmianami pojęciowymi w nauce oraz rekomenduje wykorzystanie osiągnięć psychologii rozwoju w badaniach z zakresu historii i filozofii nauki (Kitcher, 1988). Kategorię potencjału referencyjnego (*reference potential*) wprowadził Kitcher w jednym ze swoich ważniejszych tekstów, mianowicie *Theories, Theorists, and Theoretical Change* (Kitcher, 1978,

urzeczywistniając tym poznawczy cel nauki. W duchu filozofii analitycznej Kitcher podkreśla więc językowy wymiar nauki, gdyż różnice w aspekcie pojęciowym mają determinować różnice na gruncie obserwacji, wnioskowania i wyjaśniania. Równocześnie zwraca on uwagę na „pojęciową niewspółmierność”.

W poglądach Kitchera istotną rolę w rozwoju praktyki badawczej odgrywa wypracowywanie odpowiednich schematów wyjaśniania. Postęp eksplanacyjny to nic innego jak doskonalenie naszego postrzegania zależności zachodzących między zjawiskami przyrodniczymi, ujętych za pomocą schematów wyjaśniania. Tak więc określona dyscyplina naukowa charakteryzuje się postępowaniem eksplanacyjnym, jeśli realizowana w jej ramach praktyka badawcza wypracowuje lepsze schematy wyjaśniania (Kitcher, 1993, s. 106). Co jednak w praktyce oznacza, że jeden schemat pojęciowy jest lepszy od innego? Odpowiedź na to pytanie poprzedza charakterystyka własności schematów wyjaśniania⁵. Po pierwsze, poprawność schematu wyjaśniania opiera się na przekonaniu, że pewne zjawiska są uznawane za pierwotne, a inne od nich zależne: schemat wyjaśniania jest poprawny, jeśli rozpoznaje klasę wzajemnie zależnych zjawisk, a ponadto precyzyjnie ujmuje byty i własności, od których zależą te zjawiska. Po drugie, schemat

zwl. s. 536–546), a następnie z pewnymi dopowiedzeniami omawiał ją m.in. w *Genes* (Kitcher, 1982b) oraz w *The Advancement of Science* (tu – operując kategorią *reference potential* – omawiał nie tylko zmianę pojęciową, lecz także sukces pojęciowy).

⁵ Nie wchodząc w szczegółową analizę Kitchera koncepcji wyjaśniania naukowego, można zasygnalizować, że stanowi ona reakcję na uznany za klasyczny artykuł Carla Gustava Hempela i Paula Oppenheima *Studies in the Logic of Explanation* (Hempel, Oppenheim, 1948), wprowadzający model dedukcyjno-nomologiczny (DN) oraz późniejsze jego rozwinięcia – modele dedukcyjno-statystyczny (DS) i indukcyjno-statystyczny (IS) – które zaproponował Hempel w pracy *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science* (Hempel, 1965). Swój model wyjaśniania Kitcher wpisał w szereg prób adekwatnego ujęcia związków przyczynowych, w czym według krytyków miały zawodzić modele DN i IS. Kluczowe dla modelu unifikacjonistycznego Kitchera jest poszukiwanie związków między zjawiskami w tym, co początkowo wydawało się odrębne, niezależne. Formułując własny model wyjaśniania, Kitcher przyjmuje, że mamy do czynienia z pewnym zbiorem akceptowanych twierdzeń, żywionymi przez nas przekonaniemi (K). Na bazie K powstaje zbiór swego rodzaju argumentów/rozumowań, którymi możemy posługiwać się w czynnościach wyjaśniania (E(K)). Otrzymujemy w ten sposób zbiór możliwych wyjaśnień E(K) w sytuacji podzielenia przekonania K (Kitcher, 1976, 1981, 1989). Instruktywnie na temat wspólnie ujmowanej problematyki wyjaśniania zob. Kawalec, 2004.

wyjaśniania jest pełniejszy, gdy obejmuje szerszy zbiór bytów i własności lub jest poprawny dla szerszej klasy zależnych zjawisk. Po trzecie, schemat wyjaśniania poszerza możliwości wyjaśniania innego schematu tylko wtedy, gdy przesłanka nowego schematu wyjaśniania jest wyprowadzona ze schematu wcześniejszego. Wreszcie po czwarte, rozszerzenie schematu jest poprawne, jeśli własności przypisywane bytom w przypadkach wyznaczonych konkluzją zależą od bytów i własności, o których mowa w odpowiadających im wypadkach występujących w przesłankach (Kitcher, 1993, s. 111). Pojawianie się nowych pytań jest wyzwaniem dla schematu wyjaśniania, który stał się elementem powszechnie akceptowanej praktyki badawczej, prowokując do wprowadzenia poprawnego schematu wnioskowania, poszerzając jego zastosowania, a nawet eliminując schematy niepoprawne i zastępując je schematami zupełniejszymi (Kitcher, 1993, s. 113).

W kontekście postępu eksplanacyjnego Kitcher formułuje także definicję postępu erotetycznego, zakładającego, że w obrębie powszechnie akceptowanych standardów praktyki badawczej stawia się prawdziwie doniosłe, dotychczas niestawiane problemy. Postęp ten realizuje się także przez formułowanie niejako na nowo problemów, które były właściwe „wypartej” praktyce badawczej. Odzwierciedla on sytuację, w której badacze wreszcie wiedzą, jakie pytania stawiać. Dlatego też, choć pewne zmiany w nauce nie ujawniają cech postępu eksplanacyjnego, to mogą charakteryzować się postępowaniem erotetycznym (Kitcher, 1993, s. 114–115; 1989; 1986)⁶.

Kitcher akcentuje również znaczenie postępu praktycznego, który wszakże ma być trudniej osiągalny, gdyż jego rozumienie opiera się na szerokim pojęciu pomyślnego rozwoju ludzkości. W odniesieniu do wartości praktycznych ludzkie potrzeby wydają się bowiem dość mocno zróżnicowane. Postęp poznawczy jest w tym względzie łatwiej osiągalny i uchwytny, gdyż odnosi się do wąskiego zbioru (bezosobowych) celów poznawczych i zakłada w tym zakresie powszechną zgodę. Wspólnotę celów poznawczych przypisanych badaniu naukowemu Kitcher rozumie jednak w duchu Thomasa

⁶ Kitcher podkreśla, że przyjęty przez niego sposób wyjaśniania w ramach określonej praktyki badawczej odgrywa podobną rolę co twarde rdzeń u Imre Lakatosa czy twarde założenia u Larry’ego Laudana. Koncentrują się oni jednak bardziej na przyjętych twierdzeniach niż na sposobie użycia tych twierdzeń. Zdaniem Kitchera sprawia to, że ich ujęcie jest odległe od rzeczywistej praktyki badawczej, od tego, co realnie dzieje się w nauce. Wydaje się, że poglądy Kitchera są w tej mierze bliższe poglądom Thomasa Kuhna na naukę normalną (Kitcher, 1993, s. 115, przyp. 24).

Kuhna, gdy podzielane wartości wiążą i kształtują zawodową wspólnotę w ramach określonego paradygmatu.

Z czasem w filozofii nauki Kitchera dokonuje się bowiem przejście od zmodyfikowanego modelu nauki w ujęciu neopozytywizmu – podkreślającego warstwę językową nauki oraz dbałość o zagwarantowanie odpowiednich schematów wyjaśniania – do modelu akcentującego społeczny wymiar badań naukowych, gdyż nauka powinna przede wszystkim zaspokajać potrzeby społeczne. W tym kontekście ujawnia się znaczenie postępu pragmatycznego, jak sygnalizowano wyżej, jako postępu „od”, jakby niezależnego od ideału zdobywania prawdy (Kitcher, 2015, s. 477). Postęp pragmatyczny nie jest mierzony nawet w kategoriach funkcjonalnych, skoro nie skupia się na realizacji zamierzonego celu, ale wyraża się w przekraczaniu dotychczasowych trudności, problemów. Kitcher odwołuje się do analogii z kształceniem muzycznym – młody pianista nie ćwiczy, by osiągnąć status „idealnego pianisty”, doskonałego pod każdym względem, ale mierzy swoje sukcesy w odniesieniu do tego, co dotychczas potrafił. Podobnie z postępem naukowym – jego miarą nie jest wyidealizowany status wiedzy naukowej. Jeśli jednak nie zawsze da się właściwie określić względną istotność porównywanych problemów, gdyż nawet określone stany rzeczy nie są z sobą porównywalne, to pojęcie postępu wymaga uwzględnienia roli decyzji odnośnie do oceny znaczenia tych problemów. Pomocne ma tu być wprowadzenie kategorii postępu globalnego i lokalnego, przy czym ten drugi ma uwzględniać zbliżone, przystające do siebie stany rzeczy, gdy jeden stan rzeczy jest doskonalszy od drugiego, drugi względem pierwszego bądź w żadnym kierunku postęp nie zachodzi (Kitcher, 2015, s. 479). Natomiast globalne ujęcie postępu musiałyby zmierzać do stworzenia jakiegoś „systemu” ocen, co w odniesieniu do wielu przypadków nie tylko nie mogłoby być sformułowane adekwatnie, lecz także niewiele by poznawczo wniosło. Jeśli Kitcher nie rezygnuje z kategorii doniosłych prawd, sformułowanej we wczesnym *The Advancement of Science*, to w kontekście nachylenia pragmatycznego kategoria ta ujawnia się wraz z pytaniem o podstawę tej doniosłości. Pierwotnie to sama struktura przyrody wyznaczała standardy doniosłości, natomiast w ostatnich pracach Kitcher wskazuje w tym względzie na rolę ludzkości (Kitcher, 1993, s. 488). Poznanie nie ma na celu odkrywania struktury tego świata, ale polega na dookreślaniu panującego w nim porządku, który pozwoli nam funkcjonować

w tym świecie⁷. Tym samym Kitcher relatywizuje kategorię postępu do dwóch elementów – grupy ludzi żyjącej w określonym kontekście kulturowo-społecznym, stojącej przed dotykającymi ją problemami, oraz dziejów, w których przyszło tej grupie żyć. Postęp jest więc rozumiany – w duchu biologii ewolucyjnej – jako „nieprzewidywalny ciąg lokalnych adaptacji” (Kitcher, 2012, s. 480), stanowiąc zarazem wyzwanie dla kolejnych pokoleń, które mogą czerpać z dotychczasowych osiągnięć swoich poprzedników (Kitcher, 2012, s. 489; 2022).

Tak sformułowana przez Kitchera wizja postępu naukowego wsparta jest kluczową dla późnego okresu jego poglądów koncepcją dobrze urządzi-
zonej nauki (ang. *well-ordered science*), według której na drodze dyskusji reprezentantów wszelkich możliwych punktów widzenia ocenia się problemy, zaspokajając przy tym realne potrzeby ludzkości. Poglądy Kitchera można więc określić mianem „społecznej metodologii”, będącej pewnym aspektem wizji dobrze urządzonego badania (ang. *well-ordered inquiry*) (Kitcher, 2001, s. 116).

Począwszy od *Science, Truth, and Democracy* (Kitcher, 2001) oraz *Science in a Democratic Society* (Kitcher, 2011a)⁸, publikacje Kitchera zdominowane są przez rozważania podkreślające znaczenie społecznego zaangażowania nauki. Nadając swojej koncepcji funkcję ideału (preskrypcja)⁹, Kitcher osadza ją na bogatych analizach problemów ujmujących naukę uprawianą w realiach współczesnych społeczeństw. Owocuje to podjęciem

⁷ Kitcher przeczy, jakoby przyroda miała „własny język”, a rodzaje naturalne są jego zdaniem projektowane w procesie poznania, stąd świat można konceptualizować na wiele różnych sposobów (Kitcher, 2012, s. xxii).

⁸ Kwestie z zakresu społecznych odniesień nauki omawiane są także w innych pracach Kitchera, choć programowy charakter można nadać artykułowi zatytułowanemu *Reviving the Sociology of Science* (Kitcher, 2000), w którym postuluje ożywienie rozważań z zakresu socjologii wiedzy na podstawie następujących grup zagadnień: struktura potencjału osobowego w nauce; współpraca naukowa; rywalizacja, prestiż, oddziaływanie; reagowanie na potrzeby społeczne (s. S36), rekomendując przy tym modelowanie jako sposób ich ujmowania (s. S39).

⁹ Kitcher niejednokrotnie podkreśla (m.in. Kitcher, 2002, s. 569; 2011a, s. 125), że jego propozycja nauki dobrze urządzonej ma charakter ideału znajdującego się poza możliwością realizacji, odgrywa zaś rolę postulatu, by uprawiać naukę najlepiej jak to możliwe i za pomocą środków pozostających do dyspozycji. Możemy więc efektywnie uprawiać naukę, wiedząc, że ideał jest nierealizowalny, ponieważ należy odróżnić ideał, do którego powinniśmy dążyć, od działań, jakie nas do niego zbliżają.

kwestii kierowania poznaniem naukowym, podkreśleniem znaczenia budowania obiecujących strategii badawczych i społecznej roli uczonego, a przede wszystkim warunkujących rozwój nauki ogólnoludzkich potrzeb. W tak zmodyfikowanej koncepcji Kitchera przedsięwzięcie naukowe nie jest jedynie prostym podporządkowaniem się regułom racjonalności, ale kieruje wspólny wysiłek poznawczy na społecznie określony i wzajemnie podzielany cel. Sprawia to, że tak zaprojektowana nauka ma być doskonalsza nie tylko pod względem poznawczym, ale i moralnym¹⁰, by w danych okolicznościach podejmować właściwe problemy, a ich rozstrzygnięcie ma sprawiać, że otrzymane wyniki będą sprawiedliwie rozpowszechniane i posłużą rozwojowi społecznemu (Kitcher, 2015, s. 490–491; por. Kitcher, 2017). Rozwój wiedzy ma ostatecznie służyć zmianie jakości życia obywateli żyjących w warunkach liberalnej demokracji skorelowanej z zsekularyzowanym humanizmem (Kitcher, 2007b, 2011b, 2013).

Podsumowanie

Pora odpowiedzieć wprost na postawione pytanie: w jakiej mierze rozumienie postępu w ujęciu Philipa Kitchera wpisuje się w rozwiązania dominujące we współczesnej metanauce? W szczególności, jak wpisuje się w wyróżnione na wstępie trojkie rozumienie postępu nauki? Jak już wskazano, współczesnie postępowanie ten nie musi być utożsamiany z bardziej ambitnym wymogiem odkrywania prawdy, formułowanym przez teoriopoznawczo ukierunkowaną metodologię nauk, w sensie postępu nazywanego – zapewne w duchu Alfreda Tarskiego korespondencyjnej koncepcji prawdy – „semantycznym”¹¹. Współcześnie łączy się częściej postępowanie nauki z jej kumulatywnym rozwojem (postępowanie epistemiczne) lub też z jeszcze skromniej ujętą realizacją

¹⁰ Eksponowanie przez Kitchera moralnego wymiaru w ocenie celów nauki spotyka się niekiedy z krytyką. Przykładowo Jeremy Simon (2006), omawiając koncepcję celów nauki w ujęciu Kitchera przedstawioną w *Science, Truth, and Democracy*, stwierdza, że zaproponowany tam model nauki, a ściślej kwestia doniosłości naukowej, zbyt mocno wiąże się z kryteriami moralnymi. Przedstawia taką modyfikację zaproponowanego ujęcia nauki, by w pełni opierało się ono na epistemicznych kryteriach, jednak bez zakwestionowania znaczenia kryteriów moralnych.

¹¹ Kitcher, w nawiązaniu do artykułu Hartry’ego Fielda (1972), posługuje się Tarskiego semantyczną definicją prawdy, która – jak stwierdza – sprowadza prawdziwość do odniesienia (ang. *reference*) (Kitcher, 1993, s. 130–131).

zamierzonych w nauce celów, niekoniecznie wszakże poznawczych (postęp funkcjonalny). Przede wszystkim zwraca uwagę, że Kitcher, programowy nomada we współczesnej filozofii nauki, podejmuje bogactwo zagadnień występujących w wielorodnym spektrum tematów należących do tej dyscypliny. Stąd też operując własną systematyką problemową, omawia także każdy ze wskazanych trzech wymiarów, analizuje postęp pojęty w sposób ścisły, mianowicie w aspekcie dążenia do prawdy, zwłaszcza gdy wiąże się to z akceptowanym przez Kitchera realizmem poznawczym. Wydaje się jednak, że nomadyczna postawa w uprawianiu filozofii nauki wymusza formułowanie nowych typów rozumienia postępu nauki, zwłaszcza zrodzonych w kontekście bardziej pragmatycznego rozumienia jej zadań. Dotyczy to nie tylko jej związków z technologią, ale także szerzej pojętą efektywnością w życiu społecznym, w szczególności, by rozwój nauki dobrze służył obywatelom społeczeństw liberalnej demokracji, w czym szczególną rolę odgrywa coraz lepiej społecznie pojmowany wymóg jakości życia jako podstawowy element aksjologicznego wymiaru w uprawianiu nauki. W tym kontekście można za Pawłem Kawalcem mówić o „pozapoznawczym” rozumieniu postępu nauki, gdy w odróżnieniu od samego procesu badawczego, „związanego z tworzeniem nowej wiedzy naukowej”, odróżnia się projekt badawczy, który jest „niedoskonałym wyrazem” procesu badawczego, „na który mają wpływ takie czynniki, jak możliwe źródła finansowania czy narzucone terminy aplikacji”, a więc „warunki instytucjonalne projektu badawczego”, które doskonaląc się stymulują pozytywnie postęp w zakresie urzeczywistnienia procesu badawczego (Kawalec, 2018, s. 67).

Wkład Kitchera do sporu o rozumienie postępu polega więc nie tylko na precyzacji analiz dotyczących natury postępu nauki, ale przede wszystkim na poszerzaniu jego rozumienia w zakresie tworzenia swoistej mapy problemów, co nie jest bynajmniej zajęciem bezprzedmiotowym ani banalnym (Bronk i in., 2022). Głównie więc w tym sensie ujęcie to stanowi wkład w poszukiwanie „efektywnych sprawdzianów globalnego postępu do celu idealnego – prawdy absolutnej”, co postulował przywołany na wstępie Jonkisz. Dla Kitchera ważny jest wszakże nie tylko postęp nauki w znaczeniu ścisłym (w rozumieniu Alexandra Birda), a więc rozumiany w sensie poznawczym, ale także – a może przede wszystkim – rozwój nauki jako ważnej instytucji społecznej. Tym samym rozważania Kitchera wpisują się w dominujący obecnie model filozofii nauki, która odpowiednio do przywoływanej we wstępie diagnozy Szubki „próbuje opisać i wyjaśnić strategię,

które uczeni stosują w badaniu świata, oraz określić, co w wyniku ich stosowania uzyskujemy”, nie zaś przede wszystkim „ustala i uzasadnia reguły i procedury, których uczeni powinni się sztywno trzymać” (Szubka, 2019, s. 334), co było jeszcze nie tak dawno podstawowym zadaniem tradycyjnej metodologii nauk.

Bibliografia

- Bird, A. (2007). What Is Scientific Progress? *Noûs*, 41 (1), 64–89.
- Bremer, J. (2019). Metodologia nauk – dzisiaj i jutro. *Zagadnienia Naukoznawstwa*, 55 (1[219]). <https://doi.org/10.12775/ZN.2019.003>.
- Bronk, A., Majdański, S., Walczak, M. (2022). *Logos problematicos, czyli problem z problemem*. Lublin: Wydawnictwo Academicon.
- Bronk, A., Walczak, M. (2019). Metoda naukowa. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. I: Czym jest nauka?* (s. 89–153). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Cosmoetica (Reżyser). (2017). *Dan Schneider Video Interview #192: On Truth: Philosopher of Science Philip Kitcher*. <https://www.youtube.com/watch?v=0g63K1TuHxk> (8.10.2017).
- Dąbek, D. (2018). *Pozaempiryczne kryteria oceny teorii w kosmologicznej praktyce badawczej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Derra, A. (2019). Studia nad nauką i technologią. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. II: Typy nauk* (s. 383–399). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Field, H. (1972). Tarski's Theory of Truth. *The Journal of Philosophy*, 69 (13), 347–375. <https://doi.org/10.2307/2024879>.
- Grobler, A. (2006). *Metodologia nauk*. Kraków: Wydawnictwo Znak.
- Hajduk, Z. (1995). *Temporalność nauki. Kontrowersyjne zagadnienia dynamiki nauki*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Hajduk, Z. (2011). *Nauka a wartości. Aksjologia nauki. Aksjologia epistemiczna*. Lublin: Towarzystwo Naukowe Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II.
- Hajduk, Z. (2012). *Ogólna metodologia nauk*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Hempel, C.G. (1965). *Aspects of Scientific Explanation and Other Essays in the Philosophy of Science*. B.m.d.: The Free Press.
- Hempel, C.G., Oppenheim, P. (1948). Studies in the Logic of Explanation. *Philosophy of Science*, 15 (2), 135–175.
- Jonkisz, A. (1998). Kłopoty z postępem. *Forum Akademickie*, 2. <https://forumakademickie.pl/fa-archiwum/archiwum/98/2/artykuly/22-esej.htm> (8.10.2017).
- Kamiński, S. (1961). *Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: Towarzystwo Naukowe KUL. <https://dlibra.kul.pl/dlibra/publication/33792/edition/31624?language=en> (8.10.2017).
- Kamiński, S. (1982). O rozwoju teorii empirycznej. *Roczniki Filozoficzne*, 30 (3), 129–141.
- Kamiński, S. (1998). *Nauka i metoda. Pojęcie nauki i klasyfikacja nauk*. Lublin: TN KUL.
- Kawalec, P. (2004). Wyjaśnić to podać model przyczynowy. *Roczniki Filozoficzne*, 52 (2), 241–266.
- Kawalec, P. (2015). Poznanie w nauce. W: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Epistemologia*, s. 459–477. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kawalec, P. (2018). *Metodologia integralna. Studium dynamiki wiedzy naukowej*. Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Kitcher, P. (1976). Explanation, Conjunction, and Unification. *The Journal of Philosophy*, 73 (8), 207–212. <https://doi.org/10.2307/2025559>.
- Kitcher, P. (1978). Theories, Theorists and Theoretical Change. *The Philosophical Review*, 87 (4), 519–547. <https://doi.org/10.2307/2184458>.
- Kitcher, P. (1981). Explanatory Unification. *Philosophy of Science*, 48 (4), 507–531.
- Kitcher, P. (1982a). *Abusing Science. The Case Against Creationism*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kitcher, P. (1982b). Genes. *The British Journal for the Philosophy of Science*, 33 (4), 337–359. <https://doi.org/10.1093/bjps/33.4.337>.
- Kitcher, P. (1984a). Species. *Philosophy of Science*, 51 (2), 308–333. <https://doi.org/10.1086/289182>.
- Kitcher, P. (1984b). *The Nature of Mathematical Knowledge*. Oxford: Oxford University Press. <https://doi.org/10.1093/0195035410.001.0001>.

- Kitcher, P. (1986). Projecting the Order of Nature. W: R.E. Butts (red.), *Kant's Philosophy of Physical Science. Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft 1786–1986* (s. 201–235). Netherlands: Springer. https://doi.org/10.1007/978-94-009-4730-6_7.
- Kitcher, P. (1988). The Child as Parent of The Scientist. *Mind & Language*, 3 (3), 217–228. <https://doi.org/10.1111/j.1468-0017.1988.tb00144.x>.
- Kitcher, P. (1989). Explanatory Unification and the Causal Structure of the World. W: P. Kitcher, W. Salmon (red.), *Scientific Explanation* (s. 410–505). Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Kitcher, P. (1990). *Vaulting Ambition. Sociobiology and the Quest for Human Nature*. Cambridge, MA: MIT Press.
- Kitcher, P. (1993). *The Advancement of Science. Science Without Legend, Objectivity Without Illusion*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (1996). *The Lives to Come. The Genetic Revolution and Human Possibilities*. New York: Penguin Group.
- Kitcher, P. (2000). Reviving the Sociology of Science. *Philosophy of Science*, 67, S33–S44.
- Kitcher, P. (2001). *Science, Truth and Democracy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2002). Reply to Helen Longino. *Philosophy of Science*, 69 (4), 569–572. <https://doi.org/10.1086/344619>.
- Kitcher, P. (2003). *In Mendel's Mirror: Philosophical Reflections on Biology*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2007a). *Joyce's Kaleidoscope. An Invitation to Finnegans Wake*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2007b). *Living with Darwin. Evolution, Design, and the Future of Faith*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2011a). *Science in a Democratic Society*. Amherst, NY: Prometheus Books.
- Kitcher, P. (2011b). *The Ethical Project*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Kitcher, P. (2012). *Preludes to Pragmatism. Toward a Reconstruction of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P. (2013). *Deaths in Venice. The Cases of Gustav von Aschenbach*. New York: Columbia University Press. <https://doi.org/10.7312/kite16264>.

- Kitcher, P. (2015). Pragmatism and Progress. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, 51 (4), 475–494. <https://doi.org/10.2979/trancharpeirsoc.51.4.06>.
- Kitcher, P. (2017). Social Progress. *Social Philosophy and Policy*, 34 (2), 46–65. <https://doi.org/10.1017/S0265052517000206>.
- Kitcher, P. (2022). Scientific Progress and the Search for Truth. W: W.J. Gonzalez (red.), *Current Trends in Philosophy of Science. A Prospective for the Near Future* (s. 191–206). Switzerland: Springer.
- Kitcher, P. (2023). *What's the use of philosophy?* Oxford: Oxford University Press.
- Kitcher, P., Barker, G. (2014). *Philosophy of Science. A New Introduction*. Oxford: Oxford University Press.
- Koterski, A. (2019). Trzy główne orientacje w dwudziestowiecznej filozofii nauki. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. I: Czym jest nauka?* (s. 53–85). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lekka-Kowalik, A. (2019). Metodologia nauk. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. II: Typy nauk* (s. 309–332). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Lipski, P. (2019). Naukoznawstwo. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. II: Typy nauk* (s. 401–428). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Poznański, J. (2019). Granice nauki. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. I: Czym jest nauka?* (s. 447–469). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Sady, W. (2019). Geneza współczesnej koncepcji nauki. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. I: Czym jest nauka?* (s. 27–52). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Simon, J. (2006). The Proper Ends of Science: Philip Kitcher, Science, and the Good. *Philosophy of Science*, 73 (2), 194–214. <https://doi.org/10.1086/510818>.
- Starościc, A. (2014). Recenzja Gillian Barker, Philip Kitcher, *Philosophy of Science. A New Introduction*. *Roczniki Filozoficzne*, 62 (3), 139–146.
- Starościc, A. (2015). Odnowa filozofii a idee pragmatyzmu. Stanowisko Philipa Kitchera. *Kwartalnik Filozoficzny*, 43 (2), 101–117.
- Starościc, A. (2019). Filozofia nauki w ujęciu Philipa Kitchera. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. II: Typy nauk* (s. 351–382). Lublin: Wydawnictwo KUL.

- Szubka, T. (2019). Współczesna filozofia nauki. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. II: Typy nauk* (s. 333–350). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Woleński, J. (2019). Prawda w nauce. W: S. Janeczek, M. Walczak, A. Starościc (red.), *Metodologia nauk. Cz. I: Czym jest nauka?* (s. 345–366). Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Zemło, M. (2022). Społeczeństwo wiedzy. W: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Filozofia społeczna. Cz. 3: Realia społeczno-gospodarcze* (s. 85–119). Lublin: Wydawnictwo KUL.

Nota o autorce

Anna Starościc – dr filozofii, pracuje w Instytucie Filozofii Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II. Autorka książki *Koncepcja nauki Philipa Kitchera* (Lublin, 2023). Zredagowała m.in. tomy *Miscellanea methodologica. Wybór tekstów Andrzeja Bronka SVD i Stanisława Majdańskiego* (Lublin, 2020), *Bóg, czas, wolność. Wokół problemu przyszłych zdarzeń przygodnych* (z A. Karczewską, Lublin, 2020), *Genius vitae. Księga pamiątkowa dedykowana Panu Profesorowi Marianowi Józefowi Wnukowi* (z S. Janeczkiem, Z. Wróblewskim, Lublin, 2019) oraz wydała serię *Dydaktyka Filozofii* (z S. Janeczkiem, t. 3–12, Lublin, 2013–2022). Zajmuje się tematyką filozofii przyrody i filozofii nauki, zwłaszcza nauk przyrodniczych.

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

Cytowanie

Starościc, A. (2024). Ciąg dalszy kłopotów z postępem nauki. Stanowisko Philipa Kitchera. *Analiza i Egzystencja*, 66 (2), 145–162. DOI: 10.18276/aie.2024.66-06.