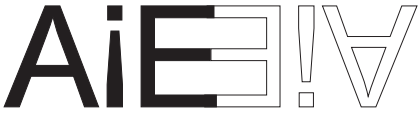
Analiza i Egzystencja

czasopismo filozoficzne



41

2018

Uniwersytet Szczeciński

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

Lista recenzentów dostępna jest na stronie: wnus.edu.pl

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

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

Sekretarz redakcji – Katarzyna Szymańska

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

Wersja papierowa jest wersją podstawową

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

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

Redaktor językowy – Joanna Sygit
Korektor – Anna Ciciak
Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz
Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2018

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIWERSYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 6,0. Ark. druk. 6,8. Format A5. Nakład 69 egz.

SPIS TREŚCI

ARTYKUŁY

Dariusz Kubok, *Problem antecedencji fallibilizmu w poglądach Karneadesa* 5

Piotr Sikora, *Metafizyczne doświadczenie niestałej* Arche 25

Maciej Smolak, *O odpowiedzialności materialnej u Arystotelesa* 43

Katarzyna Szymala, *Etyka troski jako* camera obscura *współczesnej filozofii polityki. O znaczeniu tego, co zakryte* 59

Grzegorz Michalik, *Podmiot zanikający – kwestia podmiotowości w psychoanalizie Jacques'a Lacana* 79

RECENZJE

Marta Agata Chojnacka, *Inspiracje filozofią Sartre'a.* Recenzja książki *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, red. Jean-Marc Mouillie, Jean-Philippe Narboux, Paris: Les Belles Lettres, 2015 101

CONTENTS

ARTICLES

Dariusz Kubok, *The antecedents of fallibilism in the philosophy of Carneades* 5

Piotr Sikora, *Metaphysical experience of the variable* Arche 25

Maciej Smolak, *About material responsibility in Aristotle* 43

Katarzyna Szymala, *Care ethics as* camera obscura *of contemporary political philosophy. The importance of the unveiled* 59

Grzegorz Michalik, *Disappearing subject – subjectivity in Jacques Lacan's psychoanalysis* 79

REVIEWS

Marta Agata Chojnacka, *Inspiracje filozofią Sartre'a.* Review of book *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, ed. Jean-Marc Mouillie, Jean-Philippe Narboux, Paris: Les Belles Lettres, 2015 101

„Analiza i Egzystencja" 41 (2018)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2018.41-01

ARTYKUŁY

DARIUSZ KUBOK*

PROBLEM ANTECEDENCJI FALLIBILIZMU W POGLĄDACH KARNEADESA

Słowa kluczowe: fallibilizm, Karneades, sceptycyzm, epistemologia, kryterium
Keywords: fallibilism, Carneades, skepticism, epistemology, criterion

Nie ulega wątpliwości, że fallibilizm jest obecnie jednym z głównych stanowisk epistemologicznych, a tym samym stanowi przedmiot szczegółowych dociekań. Problem w tym, że powyższe zdanie nie zostało sformułowane w duchu fallibilistycznym, ponieważ według przedstawicieli tego nurtu to właśnie wątpienie jest koniecznym elementem badań naukowych. Zatem dopiero wtedy, gdy pojawia się prawdziwe wątpienie, „uruchamia się" dociekanie naukowe (Peirce, 1931–1958, 7.322); nie należy przeto sądzić, że istnieją przekonania, wobec których możemy sądzić, że nie budzą one wątpliwości. Fallibilizm jest poglądem głoszącym, że ludzka wiedza nie ma

* Dariusz Kubok – dr hab. Obecnie pełni funkcję Dyrektora Instytutu Filozofii Uniwersytetu Śląskiego w Katowicach. Autor m.in. książek *Problem* apeiron *i* peras w *filozofii przedsokratejskiej* (1998), *Prawda i mniemania. Studium filozofii Parmenidesa z Elei* (2004). Redaktor naczelny czasopisma „Folia Philosophica". Zajmuje się głównie filozofią starożytną, a także dziejami refleksji ontologicznej i epistemologicznej.

Address for correspondence: University of Silesia, Institute of Philosophy, Bankowa 11, 40-007 Katowice. E-mail: dariusz.kubok@us.edu.pl.

bezpiecznego i nieomylnego fundamentu, ale mimo tego jednak jest wiedzą. W tym właśnie przejawia się sprzeciw fallibilizmu zarówno wobec dogmatyzmu, jak i sceptycyzmu w tej jego wykładni, która głosi, że wiedza nie istnieje, lub modalnie: wiedza nie jest możliwa. Fallibilista pragnie utrzymać kurs „pomiędzy skałą dogmatyzmu a wirem sceptycyzmu”[1]. Warto jednak mieć na uwadze, że – jak to określił Hankinson (1995, s. 12) – „sceptycyzm” jest swoistym „terminem parasolowym” (*umbrella term*) czy też hiperonimem; takim samym terminem jest także „fallibilizm”. Oznacza to, że oba te słowa mieszczą w sobie wiele znaczeń i konkretnych stanowisk, z których należy wybrać określony rdzeń znaczeniowy, aby móc się nim świadomie posługiwać, a jednocześnie nie narażać na zarzut swoistych „przesunięć” interpretacyjnych.

Zasadniczym celem rozważań jest krytyczny przegląd argumentów dotyczących fallibilistycznego odczytania poglądów Karneadesa[2], po uprzednim przedstawieniu idei fallibilizmu w jej kontekście problemowym. Nie twierdzę zatem, że Karneades był fallibilistą przed Peircem i Popperem, lecz że w jego poglądach można odnaleźć określone elementy stanowiska czy też „parasolowej” idei, która za pośrednictwem Peirce’a została nazwana fallibilizmem. Tym samym rozważania podjęte w tym artykule mieścić się będą w obrębie ożywionej obecnie dyskusji nad historycznymi źródłami tej idei.

Jak wiadomo, rzeczownik *fallibilism* (tak jak *fallibilist*) wprowadził do języka Peirce pod koniec XIX wieku (często jako datę podaje się 1897 r.). Pochodzi on od przymiotnika *fallible* („omylny”), który z kolei pochodzi od łacińskiego *fallibilis*[3], a ten od czasownika *fallere*[4]. Ogólnie rzecz biorąc, przymiotnik *fallible* znaczy, że ktoś jest podatny na bycie oszukiwanym lub

[1] Wykorzystuję tu przeformułowane zdanie Davida Lewisa, który z pozycji kontekstualisty próbował znaleźć opcję między fallibilizmem a sceptycyzmem. Zdaniem tego badacza kontekstualizm jest drogą „between the rock of fallibilism and the whirlpool of skepticism” (Lewis, 1996, s. 550).

[2] Karneades nie zostawił po sobie żadnych pism; jego poglądy można odtwarzać na podstawie tekstów Kleitomachosa głównie zachowanych w dziełach Cycerona i Sekstusa Empiryka. W kwestii źródeł do rekonstrukcji poglądów Karneadesa zob. Wiśniewski (1970).

[3] *Fallibilis* znaczy między innymi: „omylny” (o człowieku), „zwodniczy”, „niepewny”, „zdradliwy” (o rzeczy) – zob. *Elektroniczny Słownik*…

[4] *Fallere* można przełożyć m.in. jako: „wprowadzić w błąd”, „oszukiwać”, „zwodzić”, „zaniedbać czegoś”, „przekraczać granicę”, „przywieść do upadku”, „ukrywać”, „pomijać” – zob. Sondel (1997).

wprowadzanym w błąd (omylność podmiotu poznania) albo że jakaś opinia, przekonanie jest podatne na bycie błędnym, wątpliwym, niepewnym (omylność przedmiotu poznania). Warto również zauważyć, że czasami wskazuje się na związek lub nawet pochodzenie *fallere* od greckiego σφάλλω; ten grecki czasownik znaczy m.in.: „przywieść kogoś do upadku", „obalić", „spowodować klęskę", „zniszczyć", „złudzić", „zwieść", „oszukać"' „być w niepewności" (zob. Abramowiczówna, 1965, t. 4, s. 254). Nie ma tu miejsca na szczegółowe badanie tych związków, trzeba tylko skonstatować, że domniemane elementy fallibilizmu mogą być wyrażone za pomocą innych terminów niż derywaty *fallere* czy σφάλλω.

Zanim przeanalizowane zostaną antecedencje fallibilizmu w filozofii Karneadesa, konieczne jest choćby ogólne doprecyzowanie tego stanowiska, z racji na jego „parasolowy" charakter. Zazwyczaj, biorąc pod uwagę słowniki i wprowadzenia do epistemologii, stanowisko to definiuje się od jego strony negatywnej. Na przykład Susan Haack uważa, że fallibilizm głosi, że „żadne przekonania nie są, epistemicznie, całkowicie bezpieczne" (Haack, 1982–1983, s. 145)[5], z kolei Simon Blackburn twierdzi, że „nie jest konieczne, aby przekonania były pewne" (Blackburn, 1994). Alan Robert Lacey pisze, że fallibilizm jest doktryną, „zgodnie z którą nic lub nic na temat świata nie może być wiadome na pewno albo – alternatywnie – że wiedza nie wymaga tego, aby dowody były logicznie konkluzywne lub całkowicie nie występowało prawdopodobieństwo wystąpienia błędu" (Lacey, 1999, s. 67). Widać dostatecznie jasno, że według tych definicji fallibilizm sprowadza się głównie do tezy, w myśl której od naszych przekonań nie wymaga się pewności, przez co nie są one w pełni bezpieczne, to znaczy mogą okazać się błędne. Warto zauważyć, że założenie potencjalnej fałszywości opiera się na założeniu tylko potencjalnej prawdziwości, a zarazem wydaje się, że nie jest w zgodzie z doktryną fallibilizmu głosić, że jakaś część naszych przekonań okaże się fałszywa. Tego typu stwierdzenie rości sobie pretensje do wypowiadania się na temat przyszłego stanu naszej wiedzy, a więc podpada pod stanowisko negatywnego dogmatyzmu (a więc *de facto* dogmatyzmu odróżnionego od pozytywnego dogmatyzmu), którego „skałę" chciał przecież

[5] Warto jednak dodać, że Haack uzupełnia tę negatywną charakterystykę fallibilizmu, wskazując na możliwość jego dookreślenia pozytywnego: fallibilizm może głosić również, że pewne przekonania są bardziej bezpieczne od innych (Haack, 1982–1983, s. 148). Żaden negatywny dogmatyk, czy też agnostyk, jak również zwolennik powszechnego ἐποχή, nie mógłby wygłosić tej tezy.

fallibilizm ominąć. Lepiej jednak (*nomen omen* zasada bycia lepszym okaże się pozytywnym elementem doktryny fallibilistycznej) zamiast akcentować wyłącznie brak konieczności pewności przekonań (charakter subiektywny), wskazywać także na fakt, że – ogólnie rzecz biorąc – nasze roszczenia do wiedzy mają charakter prowizoryczny (tymczasowy) i są podatne na rewizję; tym samym przekonania zawierają w sobie potencjalność błędu. Widać więc wyraźnie, że fallibilizm kwestionuje klasyczny model wiedzy pewnej i ostatecznej, ale jednocześnie nie popada w destrukcyjny sceptycyzm czy też raczej negatywny dogmatyzm głoszący, że wiedza nie jest możliwa. Wiedza jest możliwa, ale nie jako wiedza pewna i ostateczna, tylko jako prowizoryczna i rewidowalna.

W tym miejscu warto zauważyć, że fallibilizm zakłada drogę pomiędzy Skyllą pozytywnego dogmatyzmu a Charybdą agnostycyzmu jako negatywnego dogmatyzmu wyrażonego w typologii Sekstusa Empiryka (*Pyr*., I, 1–4) jako akademizm. Pozytywny dogmatyzm zakłada, że wiemy na pewno, to znaczy mamy wiedzę ostateczną i niepodważalną; akademizm z kolei zaprzecza możliwości posiadania takiej wiedzy. Fallibilizm natomiast nie głosi tezy, że niczego nie można wiedzieć, lecz opowiada się za twierdzeniem, w myśl którego niczego nie można wiedzieć na pewno (Lacey), co wiąże się ze zmianą statusu wiedzy na wiedzę tymczasową i prowizoryczną. Co ważne, Sekstus jako trzecią postać filozofii, obok dogmatyzmu (pozytywnego) i akademizmu, wymienia sceptycyzm.

> Ci, którzy szukają jakiejś rzeczy muszą albo słusznie potwierdzić znalezienie, albo zaprzeczyć jej znalezieniu i zgodzić się, że jest nieuchwytna albo trwać w poszukiwaniu. Toteż w podobny sposób i ze względu na filozoficzne poszukiwania jedni stwierdzili, że znaleźli prawdę, inni oświadczyli, że nie jest możliwe jej uchwycenie, a jeszcze inni ciągle szukają[6].

Tymczasem fallibilizm zdecydowanie odróżnia się od dogmatyzmu i sceptycyzmu, o czym świadczy choćby stwierdzenie Nicholasa Reschera, że „fallibilizm różni się zasadniczo od nihilistycznego sceptycyzmu" (Rescher, 1998, s. 548). Wydaje mi się, że całe zamieszanie bierze się ze

[6] „Τοῖς ζητοῦσί τι πρᾶγμα ἢ εὕρεσιν ἐπακολουθεῖν εἰκὸς ἢ ἄρνησιν εὑρέσεως καὶ ἀκαταληψίας ὁμολογίαν ἢ ἐπιμονὴν ζητήσεως. διόπερ ἴσως καὶ ἐπὶ τῶν κατὰ φιλοσοφίαν ζητουμένων οἱ μὲν εὑρηκέναι τὸ ἀληθὲς ἔφασαν, οἱ δ' ἀπεφήναντο μὴ δυνατὸν εἶναι τοῦτο καταληφθῆναι, οἱ δὲ ἔτι ζητοῦσιν" (Sextus, *Pyr*., I, 1–3., tłum. D.K.).

wspomnianego wcześniej „parasolowego" charakteru terminu „sceptycyzm". Mówiąc bardzo ogólnie, definicja sceptycyzmu dokonana przez Sekstusa Empiryka zasadniczo różni się od pojmowania tego stanowiska współcześnie. Jak zauważa Renata Ziemińska w komentarzu do ustaleń Dąmbskiej (Dąmbska, 1948b, s. 246):

> Agnostycyzm to negatywny dogmatyzm w postaci tezy o niepoznawalności (…). Dziś, kiedy sceptycyzm interpretujemy jako tezę, wiedza nie istnieje, różnica między sceptycyzmem i agnostycyzmem (świat jest niepoznawalny) zaciera się i może być tylko różnicą stopnia i aspektu. Agnostycyzm brzmi jako teza mocniejsza i bardziej zdecydowana. Sceptycyzm natomiast ma wpisane wątpienie we własną tezę. Agnostycyzm stał się współcześnie synonimem sceptycyzmu lub sceptycyzmem bardziej stanowczym.
>
> (Ziemińska, 2013, s. 35)

Gdyby próbować wyrazić stanowisko fallibilizmu w świetle typologii Sekstusa Empiryka, byłoby ono jedną z form ogólnie rozumianego sceptycyzmu jako zetetycyzmu, które to stanowisko głosi, że w efekcie poszukiwań nie została znaleziona (w domyśle: ostateczna i rozstrzygająca) ani odpowiedź pozytywna (twierdząca), ani przecząca, która głosi niemożliwość znalezienia takiej odpowiedzi, w związku z czym poszukiwania są nadal kontynuowane. Pozytywny i negatywny dogmatyzm łączy wspólne zakładanie ostateczności rozwiązań, sceptycyzm natomiast, jako zetetycyzm, kwestionuje wszelką ostateczność rozstrzygnięć. Ogólnie rzecz biorąc, obie formy dogmatyzmu (pozytywny dogmatyzm i negatywny dogmatyzm jako agnostycyzm) głoszą zatrzymanie poszukiwań (w zakresie tego, co poszukiwane)[7] oraz ostateczność swoich tez, sceptycyzm zetetyczny z kolei zakłada kontynuowanie dociekań i ciągłe poszukiwanie lepszych rozwiązań, mając cały czas na uwadze ich prowizoryczność i tymczasowość[8]. W tym

[7] Pozytywny dogmatyzm głosi, że dana prawda w efekcie szukania została znaleziona, a więc poszukiwania zostają wstrzymane w odniesieniu do tej prawdy, co nie kwestionuje poszukiwania innych prawd. Rozważana przez J. Barnesa możliwość, że znalazłszy daną prawdę można nadal szukać innej do niej drogi, niewiele zmienia w tej ogólnej zasadzie. W takim wypadku poszukuje się innej drogi i to ona stanowi cel poszukiwań – zob. Barnes (2007), s. 323–324.

[8] Sekstus Empiryk (*Pyr*., I, 1–2), przeciwstawiając dogmatyzm i akademizm sceptycyzmowi, stwierdza, że tamte stanowiska *de facto* zatrzymują poszukiwania, natomiast sceptycyzm charakteryzuje się tym, że zakłada trwanie w poszukiwaniu (ἐπιμονὴν

właśnie może przejawiać się pozytywny aspekt fallibilizmu, który uzupełnia aspekt negatywny wskazany powyżej.

Można przyjąć, że rdzeniem doktryny fallibilizmu jest (od strony negatywnej) pogodzenie się z naszą omylnością (błądzeniem) i ograniczenie się do hipotetycznie fałszywej i niepewnej wiedzy tymczasowej i rewidowalnej; od strony pozytywnej fallibilizm zakłada zaś, że tak pojęta wiedza jest w istocie wiedzą, która podlega rewizji, zatem należy ciągle szukać lepszych rozwiązań (zetetycyzm) za pomocą synkretycznych metod porównywania stanowisk, teorii itp. Fallibilizm, którego źródłosłów nazwy wskazuje przede wszystkim na omylność i błądzenie, w swojej klasycznej formie, to jest w poglądach Peirce'a i Poppera[9], nie redukuje się tylko do tego negatywnego wymiaru, obejmuje bowiem swoją treścią także aspekty pozytywne, w tym koncepcję wiedzy hipotetycznej i prawdopodobnej wraz z zasadą poszukiwania lepszych rozwiązań. Owszem, można redukować fallibilizm do tezy, że wiedza nie musi być wiedzą ostateczną i pewną (w standardzie ἐπιστήμη), ale wtedy zakresowa definicja fallibilizmu będzie bardzo szeroka i może obejmować tak różnych myślicieli, jak choćby Carnap i Rorty (zob. Hanuszewicz, 2003, s. 177–180, 200–205).

Dopełniając jednak tę negatywną charakterystykę pozytywnymi warunkami, ograniczamy zasięg definicji fallibilizmu przy jednoczesnym

---

ζητήσεως), a sceptycy nadal (ἔτι) poszukują. Można zatem mówić o opozycji: zatrzymanie (ustanie badań, na przykład w formie ἐποχή) – niezatrzymywanie (dalsze poszukiwanie), uzupełnione o opozycję: stanowcze (ostateczne) rozstrzygnięcie – rozwiązanie tymczasowe. Sekstus Empiryk w swoich pismach ustanawia ἐποχή jako istotę sceptycyzmu, tym samym albo pojmuje sceptycyzm z wyłączeniem zetetycyzmu, albo podporządkowuje zetetycyzm ἐποχή, to znaczy sądzi, że wysiłki poszukiwawcze sprowadzają się do rozpatrywania (ζητέω znaczy również „rozważać", „rozpatrywać", „egzaminować") i znalezienia argumentów na rzecz izostenii i zawieszenia sądów (ἐποχή). Sceptycyzm w ujęciu Sekstusa monopolizował sceptycyzm, przyjmując wykładnię efektystyczno-epechistyczną. W ten sposób wykładnia zetetyczna, literalnie tylko ukazana przez Sekstusa, nie ujawniła się z całą mocą, a z całą pewnością została wyparta przez wykładnię, której celem jest izostenia i ἐποχή. Gdyby jednak przyjąć wykładnię sceptycyzmu w duchu zetetycznym, to można powiedzieć, że fallibilizm może być pojmowany jako jedna z form sceptycyzmu jako zetetycyzmu. W sprawie wykładni sceptycyzmu w ujęciu Sekstusa Empiryka, a w szczególności w kwestii przeciwstawnych wykładni sceptycyzmu (aporetyczno-epechistyczna i zetetystyczna), zob. Barnes (2007); Fine (2010); Frede (1997); Grgić (2012); Perin (2010); Palmer (2000).

[9] Szerzej na temat fallibilizmu Peirce'a i Poppera zob. np. Hanuszewicz (2003), s. 140–168; Margolis (1998), s. 535–569; Perkinson (1978), s. 5–19.

dookreśleniu jej treści. W skład tej pozytywnej charakterystyki powinno wejść wskazanie na zetetycznie ujętą zasadę dociekania, która ukazywałyby kryterium bycia lepszym odnośnie do przekonań czy też teorii (zob. Kubok, 2018, s. 88–89). Mówiąc inaczej, godząc się na porzucenie ideału tego, co najlepsze, pozostaje się w ramach tego, co dostępne (hipotetycznie fałszywe), wytrwale poszukując tego, co lepsze[10].

Jednocześnie fallibilizm kwestionuje lub uznaje za nieosiągalny perfekcjonistyczny model wiedzy w standardzie ἐπιστήμη, przy jednoczesnym nieodrzucaniu klasycznie pojętej greckiej racjonalności, która ufundowała istotę myśli Zachodu[11]. Co ważne, grecki sceptycyzm we wszelkich swoich odmianach, od Pyrrona do Sekstusa Empiryka, niejako „operuje" w ramach klasycznego modelu wiedzy typu ἐπιστήμη (stwierdzając lub zakładając niemożliwość jej osiągnięcia), co może być argumentem osłabiającym odczytania fallibilistyczne wybranych greckich sceptyków. Jednocześnie trzeba zauważyć, że nawet sceptycy w pełni respektują grecki model racjonalności[12]. Tropiąc źródła fallibilizmu w filozofii greckiej, badacze najczęściej wskazują na poglądy Karneadesa i Filona z Laryssy (Wesoły, 2007), a ich samych uznają za prekursorów fallibilizmu. Gdyby zgodzić się na tę konstatację, trzeba by uznać, że ci przedstawiciele Akademii musieli zmodyfikować koncepcję wiedzy (ἐπιστήμη), to znaczy zastąpić model wiedzy pewnej modelem wiedzy prawdopodobnej, a tym samym opowiedzieć się – mówiąc językiem współczesnym – za antyfundamentalizmem epistemologicznym. Co więcej, ich koncepcja wiedzy prawdopodobnej (potencjalnie fałszywej) musiałaby mieć charakter – jeśli można tak powiedzieć – ściśle teoretyczny, a nie tylko praktyczny jako reguła/uzasadnienie działania. W rzeczy samej poglądy Karneadesa i Filona wydają się być obiecujące w kontekście uznania ich za antecedencje fallibilizmu, niemniej,

[10] Szerzej na temat rozumienia sceptycyzmu, antydogmatyzmu, zetetycyzmu piszę w: Kubok (2015), s. 31–53.

[11] W kwestii definicji fallibilizmu, w tym wyróżnienia aspektu pozytywnego i negatywnego, a także wersji fallibilizmu teoretycznego i normatywnego zob. Hanuszewicz (2003), s. 206–211.

[12] „Gdy weźmie się pod uwagę charakter epoki, pewnego rodzaju paradoksem jest, że to sceptycy, wielcy krytycy podstawowych tez tradycji, są najbardziej wierni ideałom klasycznej filozofii greckiej. Są oni racjonalistami w najlepszym sensie tego słowa – ich wywody, mimo swego destrukcyjnego charakteru, opierają się na mocy logiki i na odwołaniu do rozumu" (Nerczuk, 2007, s. 102).

przy głębszym namyśle, nasuwają się pewne wątpliwości. Zaliczyć do nich trzeba: możliwy wyłącznie praktyczny wymiar poglądów akademików, ich uznawanie i operowanie w ramach klasycznego modelu wiedzy (ἐπιστήμη), konfrontacyjny charakter ich wypowiedzi, skierowany przede wszystkim przeciw stoikom (dla Karneadesa obiektem żarliwej krytyki był Chryzyp) oraz fakt, że Sekstus kwalifikuje Karneadesa (wraz z Kleitomachosem) nie jako sceptyka, lecz jako akademika, czyli *de facto* negatywnego dogmatyka (Sekstus Empiryk, *Pyr*., I, 3). Warto pokrótce rozważyć te wątpliwości, zaznaczając jednocześnie, że szczegółowa analiza poglądów tego myśliciela przekracza ramy tego opracowania.

Za prekursora fallibilizmu wielu myślicieli uznaje Karneadesa (zob. np. Rescher, 1998, s. 548), inni z kolei wolą mówić o probabilizmie, czy też antyfundamentalizmie epistemologicznym (Woleński, 2000, s. 36). Warto w tym kontekście zwrócić uwagę na opinię Jana Woleńskiego, który pisze: „Karneades był zapewne pierwszym, który zmienił pojęcie wiedzy w taki sposób, że wszelka wiedza o świecie zewnętrznym jest co najwyżej prawdopodobna" (Woleński, 2000, s. 36). Po pierwsze, zgodziwszy się na ewentualne prekursorstwo Karneadesa w związku ze zmianą pojęcia wiedzy, trzeba przyznać, że nie musi to oznaczać, że był pierwszym w ogóle probabilistą lub fallibilistą. Uwaga ta jest o tyle istotna, że uzasadnia sensowność dociekania elementów doktryny fallibilistycznej przed okresem[13] pojmowania wiedzy jako ἐπιστήμη (takie pojęcie wiedzy zapewne zakłada Woleński). Po drugie, problematyczne w poglądach Karneadesa jest rozumienie wiedzy, czy chodzi tylko o jakąś wiedzę praktyczną, czy również o ściśle teoretyczną. Wspomniani powyżej autorzy traktują trójstopniowe kryterium Karneadesa jako propozycję ściśle epistemologiczną (teoretyczną), co nie jest wcale takie oczywiste, jeśli weźmie się pod uwagę świadectwa doksograficzne, w szczególności Sekstusa. W świetle jego fragmentów Karneadesowi, będącemu skądinąd na poziomie ściśle teoretycznym negatywnym dogmatykiem (akademikiem) z racji głoszenia tezy o niemożliwości uchwycenia prawdy (Sext., *Pyr*., I, 1–4), przypisywana jest koncepcja praktycznego kryterium

[13] Pojmowanie wiedzy jako ἐπιστήμη wiąże się z filozofią Platona i Arystotelesa, przy czym genezy takiego rozumienia wiedzy można się dopatrywać w poglądach Parmenidesa (tak zwana droga prawdy) i Heraklita (Logos). W moim przekonaniu źródła pojmowania wiedzy nie jako ἐπιστήμη, lecz jako wiedzy doksalnej, są obecne w filozofii przedplatońskiej.

działania (sposobu życia) dotyczącego tego, co najważniejsze – szczęścia[14]. Problem ten jest oczywiście kluczowy dla całej myśli hellenistycznej, jednak tematyzowanym w istocie problemem jest tylko kwestia relacji wiedzy do szczęścia, wyrastająca z modelu sokratejskiego; jak wiadomo sceptycy bezpośredniość tej relacji mniej lub bardziej ograniczali, zaś stoicy głosili zasadność przedstawienia kataleptycznego i ideał mędrca. Kluczowymi kwestiami dla rozpoznania ewentualnych Karneadesowych antecedencji fallibilizmu są problemy relacji między kryterium prawdy a kryterium działania jako przejaw szerszego problemu dotyczącego stosunku tego, co teoretyczne do tego, co praktyczne, zagadnienie rozumienia πιθανότης i statusu przekonań oraz ewentualna rewizja modelu wiedzy w standardzie ἐπιστήμη.

Sekstus Empiryk przytaczając poglądy Karneadesa odróżnia kryterium prawdy (ἀληθείας κριτήριον)[15] od kryterium sposobu życia i osiągania szczęścia (κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν)[16]. Odnośnie do pierwszego Karneades – na podstawie świadectwa Sekstusa (Sextus Empiricus, 1961, 7, 159) – stwierdza, że „nie ma żadnego w ogóle kryterium prawdy" (οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας

[14] „Ταῦτα μὲν ἀντιπαρεξάγων τοῖς ἄλλοις φιλοσόφοις ὁ Καρνεάδης εἰς τὴν ἀνυπαρξίαν τοῦ κριτηρίου διεξήρχετο· ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην" (Sextus Empiricus, 1961, 7, 166). „ταῦτα γὰρ πάντα καθ' ἓν γίνεται κριτήριον, ἥ τε πιθανὴ φαντασία καὶ ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος, πρὸς δὲ τούτοις ἡ πιθανὴ ἅμα καὶ ἀπερίσπαστος καὶ διεξωδευμένη. παρ' ἣν αἰτίαν ὃν τρόπον ἐν τῷ βίῳ, ὅταν μὲν περὶ μικροῦ πράγματος ζητῶμεν, ἕνα μάρτυρα ἀνακρίνομεν, ὅταν δὲ περὶ μείζονος, πλείονας, ὅταν δ' ἔτι μᾶλλον περὶ ἀναγκαιοτέρου, καὶ ἕκαστον τῶν μαρτυρούντων ἐξετάζομεν ἐκ τῆς τῶν ἄλλων ἀνθομολογήσεως, οὕτως, φασὶν οἱ περὶ τὸν Καρνεάδην, ἐν μὲν τοῖς τυχοῦσι πράγμασι τῇ πιθανῇ μόνον φαντασίᾳ κριτηρίῳ χρώμεθα, ἐν δὲ τοῖς διαφέρουσι τῇ ἀπερισπάστῳ, ἐν δὲ τοῖς πρὸς εὐδαιμονίαν συντείνουσι τῇ περιωδευμένῃ" (Sextus Empiricus, 1961, 7, 184).

[15] „ὁ δὲ Καρνεάδης οὐ μόνον τοῖς Στωικοῖς ἀλλὰ καὶ πᾶσι τοῖς πρὸ αὐτοῦ ἀντιδιετάσσετο περὶ τοῦ κριτηρίου. καὶ δὴ πρῶτος μὲν αὐτῷ καὶ κοινὸς πρὸς πάντας ἐστὶ λόγος καθ' ὃν παρίσταται ὅτι οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον, οὐ λόγος, οὐκ αἴσθησις, οὐ φαντασία, οὐκ ἄλλο τι τῶν ὄντων· πάντα γὰρ ταῦτα συλλήβδην διαψεύδεται ἡμᾶς" (Sextus Empiricus, 1961, 7, 159).

[16] Sextus Empiricus (1961), 7, 166. Warto nadmienić, że Cyceron (Cyceron (1961), 2, 33) pisze, że kryterium wiarygodności wykorzystywane jest nie tylko w życiu, ale także w badaniach i rozważaniach.

κριτήριον); nie jest nim ani λόγος, ani αἴσθησις, ani φαντασία, wszystkie one bowiem mogą się okazać fałszywe. Efektem tego powinno być ἐποχή w odniesieniu do prawdy i fałszu. Z kolei, aby z jednej strony uniknąć zarzutu niedziałania, a z drugiej – wskazać kryterium sposobu życia i osiągania szczęścia, Karneades tworzy swoją trójstopniową koncepcję kryterium wiarygodności i bycia przekonującym dla kogoś[17], często mylnie, bo jednostronnie kojarzoną z teorią prawdopodobieństwa. Nie można rozpoznać prawdy rzeczy, czyli tego, jakie rzeczy są naprawdę, można jednak czysto subiektywnie próbować określić stopnie wiarygodności przedstawień ze względu na konieczność działania. Ta koncepcja Karneadesa, zakładająca dwa oddzielne kryteria (obiektywnego poznania i subiektywnego działania albo inaczej: obiektywnej prawdy i subiektywnej wiarygodności), narażała się też na podwójne zarzuty. Z jednej strony formułowano zarzut popadania w filozofię akademicką, czyli w negatywny dogmatyzm (w związku z kryterium prawdy), z drugiej krytykowano porzucenie zasad sceptycznych na rzecz propagowania pozytywnej idei stopni wiarygodności (jeśli chodzi o kryterium sposobu życia). W koncepcji tej nie chodzi zatem o obiektywne prawdopodobieństwo (rozumiane jako częstotliwość występowania jakiegoś zdarzenia), lecz raczej o subiektywną, mniejszą lub większą (stopniowalną) wiarygodność przedstawień w perspektywie działania[18].

Karneadesowa koncepcja działania odwoływała się do trójstopniowej skali zasadności uznawania przedstawień: przedstawienie wiarygodne (πιθανὴν φαντασίαν), dodatkowo nieodparte (ἀπερίσπαστον) i dodatkowo jeszcze wszechstronnie potwierdzone (διεξωδευμένην). Wydaje się, że wiele kłopotów interpretacyjnych wynika z przekładu Cycerona, który oddał przymiotnik πιθανός[19] jako *probabile* i zamiennie jako *veri simile* (Cyceron (1961), 2, 32). Cyceron ukazuje Karneadesową koncepcję przedstawień w perspektywie teorii działania opierającego się na subiektywnej apro-

[17] „ἀπαιτούμενος δὲ καὶ αὐτός τι κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν, δυνάμει ἐπαναγκάζεται καὶ καθ' αὑτὸν περὶ τούτου διατάττεσθαι, προσλαμβάνων τήν τε πιθανὴν φαντασίαν καὶ τὴν πιθανὴν ἅμα καὶ ἀπερίσπαστον καὶ διεξωδευμένην" (Sextus Empiricus, 1961, 7, 166).

[18] A. Pacewicz pisze o subiektywistycznie rozumianym prawdopodobieństwie psychologicznym – zob. Pacewicz (2007), s. 75–80.

[19] πιθανός znaczy: „przekonywający", „wiarygodny", „słuszny", „trafny", „ujmujący", „zjednujący", „budzący zaufanie", „prawdopodobny" – zob. Abramowiczówna (1962), t. 3.

bacie (czasownik *probare*). Jak już wielokrotnie na to wskazano, πιθανός lepiej przełożyć nie jako angielskie *probable*, lecz jako *plausible*, *credible*, *persuasive*; w języku polskim zasadniej byłoby używać przymiotników „wiarygodny", „zasadny", „przekonywający", „możliwy do przyjęcia", „zachęcający do aprobaty"[20]. Trzeba jeszcze raz podkreślić, że dla Karneadesa zwieńczeniem akceptowalnej przez niego koncepcji prawdy jest ἐποχή, a więc teza, która została uznana przez Sekstusa za wyraz negatywnego dogmatyzmu; z kolei zwieńczeniem poszukiwania kryterium sposobu życia i osiągania szczęścia (κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν) jest teoria wiarygodności (πιθανότης), ukazująca subiektywne i jednocześnie stopniowalne (pod względem aprobaty i zasadności) przedstawienia w związku ze sposobem działania. Wynika z tego ograniczony charakter teorii wiarygodności, a w każdym razie można mieć zasadne wątpliwości co do ściśle teoretycznego jej wymiaru; może to skutkować także wątpliwościami związanymi z fallibilistycznym odczytaniem poglądów Karneadesa.

Współczesne dyskusje nad spuścizną Karneadesa ogniskują się z jednej strony na problemie uznawanej przez niego pozytywnej doktryny filozoficznej (albo ją miał, albo jego tezy mają wyłącznie konfrontacyjny – głównie antystoicki – charakter), a z drugiej na zagadnieniu dotyczącym statusu aprobaty (słaba asercja albo brak asercji); w tym wypadku spór przebiega między zwolennikami wykładni Filona z Laryssy i Kleitomachosa. Nie wchodząc w szczegółową dyskusję nad tą kwestią (zob. Thorsrud, 2009; Ziemińska, 2013, s. 72–74), trzeba przyznać, że mało przekonujące (w świetle świadectw Cycerona i Sekstusa) jest stanowisko zakładające zupełny brak poglądów w odniesieniu do Karneadesa (wyłącznie zbijanie poglądów pozytywnych), ale także – równie skrajne – przekonanie, że teoria wiarygodności rozciąga się poza obszar działania i dotyczy wszelkich teoretycznych przekonań ujmujących to, jak jest naprawdę. Można zgodzić się z poglądem Ziemińskiej, że „aprobatę Karneadesa najlepiej opisać przy pomocy współczesnego słownika jako słabą asercję, a stanowisko Karneadesa jako swoisty falibilizm (brak pewności i kierowanie się subiektywnym

[20] Warto zauważyć, że I. Dąmbska w swoich tłumaczeniach Sekstusa posługuje się przekładem πιθανός jako „prawdopodobny" (Sekstus Empiryk, 1970); Krokiewicz z kolei proponuje mniej dwuznaczny przekład tego słowa jako „godny wiary" i „wiarobudny" (Sekstus Empiryk, 1998).

prawdopodobieństwem)" (Ziemińska, 2013, s. 74). Poza tym, w moim przekonaniu traktowanie Karneadesa w duchu Filona jako „*quasi-fallibilist*" (Ziemińska, 2015) jest zasadniejsze niż mówienie, że jest on prekursorem fallibilizmu (Rescher). Warto jednak zdać sobie sprawę z trudności przy próbie definitywnego rozstrzygania tej kwestii. Trzeba mieć na względzie przekaz tych poglądów z drugiej ręki, uwikłanie ich w spory z – jeśli można tak powiedzieć – otoczeniem zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym, środowiska sceptyków (w tym ostatnim przypadku chodzi głównie o stoików), zakres obowiązywania trójstopniowej teorii wiarygodności, jej deklaratywnie praktyczny wymiar w świadectwach Cycerona (*Luk*., 99) i Sekstusa Empiryka (*Adv. math*., 7, 166)[21], a także wielowiekowy wymiar tradycji w połączeniu ze współczesnym sposobem myślenia o relacji teorii i praktyki oraz o sposobie definiowania sceptycyzmu i fallibilizmu.

Wydaje się jednak, że aby z pełną stanowczością uznać poglądy Karneadesa za wyraz fallibilizmu, trzeba by przyznać, że zrewidował on klasyczny model wiedzy w standardzie ἐπιστήμη. Problem w tym, że świadectwa doksograficzne nie potwierdzają rewolucyjności Karneadesa w tym obszarze. Poza tym bardziej uprawnione jest stwierdzenie, że jego trójstopniowa teoria wiarygodności nie jest ściśle epistemologiczną teorią probabilistyczną (w dzisiejszym rozumieniu) o charakterze globalnym, a raczej teorią pragmatyczną (w istocie eudajmonistyczną) i konfrontacyjną, która odnosi się do sposobu życia i jednocześnie podważa dogmatyzm uwidaczniający się

[21] Warto wspomnieć tylko o zasadniczej różnicy między stanowiskami Karneadesa i Sekstusa Empiryka. Karneades głosi ἐποχή w odniesieniu do tego, jakie rzeczy naprawdę są, a więc w odniesieniu do kryterium prawdy. Teoria πιθανότης dotyczy z kolei sfery działania i ma charakter subiektywny jako zasada regulująca postępowanie, a tym samym wiążąca się z kwestią o rudymentarnym znaczeniu, a więc ze szczęściem. Dla Sekstusa obie te tezy są wyrazem sprzeniewierzenia się zasadom sceptycznym. Pierwsza nie tylko tenduje, ale może być zakwalifikowana jako akademicki negatywny dogmatyzm, druga z kolei formułuje jakąś pozytywną doktrynę wiarygodności i słabość tej asercji niewiele w jego opinii zmienia. Sekstus zarzuca więc Karneadesowi zarówno pozytywny, jak i negatywny dogmatyzm. Gdyby to dotyczyło tego samego obszaru, to mielibyśmy do czynienia z kwestionowaniem zasad logiki, o co podejrzewać Sekstusa nie można. Sam Sekstus uważa, że sceptycy, poszukując prawdy, utknęli na równowadze przeciwstawnych sądów, której nie mogli rozstrzygnąć. W efekcie tego musieli powstrzymać się od wyrokowania (ἐποχή). Dzięki owemu powstrzymaniu przypadkowo (τυχικῶς) zyskali spokój (*Pyr*., I, 26). Cel zatem został osiągnięty, przy czym jest to założony na początku cel praktyczny, a nie teoretyczny; więcej nawet, okazało się, że można ten cel etyczny osiągnąć, nie osiągnąwszy celu teoretycznego, jakim jest prawda.

w stoickiej doktrynie przedstawienia kataleptycznego. Można zatem powiedzieć, że Karneades uważa, że nie można z całą pewnością rozpoznać obiektywnego charakteru prawdy i fałszu, a więc należy w tym aspekcie zgodzić się na ἐποχή. Jednak od strony podmiotowej przedstawienia są dla człowieka mniej lub bardziej wiarygodne, a zatem w perspektywie działania można opierać się na tej koncepcji wiarygodności, mając cały czas na uwadze, że przedstawienie nawet najbardziej subiektywnie wiarygodne może być fałszywe. Wydaje się, że mamy zatem u Karneadesa do czynienia z epistemologicznym negatywnym dogmatyzmem wraz z eudajmonologicznym fallibilizmem, co najmniej lokalnym. Sprawą do dyskusji jest ewentualne „poszerzenie" zakresu owego fallibilizmu, a nawet opowiedzenie się za prekursorstwem Karneadesa w zakresie fallibilizmu globalnego.

Używam tutaj sformułowań „fallibilizm lokalny" i „fallibilizm globalny"[22] analogicznie do kategorii „sceptycyzm częściowy" i „sceptycyzm zupełny" wraz z ich charakterystyką u I. Dąmbskiej. Sceptycyzm zarówno teoretyczny, jak i normatywny może być zupełny (globalny) bądź częściowy (lokalny); pierwszy dotyczy wszystkich prawd lub sądów, drugi odnosi się tylko do pewnej klasy twierdzeń (w tym: sądów pewnego typu – sceptycyzm logiczny) lub sądów o pewnych wyróżnionych dziedzinach rzeczywistości (sceptycyzm ontologiczny). Zdaniem Dąmbskiej sceptycyzmy logiczny i ontologiczny krzyżują się (Dąmbska, 1948a, s. 80–81). Trzeba wyraźnie podkreślić, że sceptycyzm w jednej dziedzinie nie wyklucza dogmatyzmu (zarówno pozytywnego, jak i negatywnego dogmatyzmu) w innej. To samo odnosi się do relacji między fallibilizmem a dogmatyzmem w obu jego typach. Można zatem skonstatować, że negatywny dogmatyzm lokalny (dotyczący danej dziedziny rzeczywistości) nie kłóci się z fallibilizmem lokalnym w innej dziedzinie. Oczywiście wykluczona jest możliwość przyjęcia jednocześnie negatywnego dogmatyzmu globalnego i fallibilizmu globalnego, jak również nie do przyjęcia jest opowiadanie się za negatywnym dogmatyzmem lokalnym i fallibilizmem lokalnym, odnoszącymi się do tego samego obszaru przedmiotowego. Wydaje się, że zasadniczym problemem interpretacyjnym odnośnie do poglądów Karneadesa jest kwestia rozstrzygnięcia, czy były one przejawem negatywnego dogmatyzmu globalnego (w tę stronę zdaje się zmierzać wykładnia Kleitomachosa), czy

[22] Sformułowań „*local fallibilism*" i „*global fallibilism*" używa na przykład J.E. Malpas w swojej książce dotyczącej D. Davidsona (Malpas, 1992, s. 209).

fallibilizmu globalnego (tak można rozumieć wykładnię Filona), czy też jednocześnie fallibilizmu lokalnego i negatywnego dogmatyzmu lokalnego odnoszących się rzecz jasna do różnej klasy twierdzeń lub różnych dziedzin rzeczywistości.

Wykładnia Kleitomachosa zakłada, że aprobata nie opiera się na żadnych racjonalnych przekonaniach, w efekcie czego mamy do czynienia z powszechną zasadą wstrzymania sądzenia i poszukiwania rozstrzygnięć (ἐποχή) i pogodzenie się z negatywnym dogmatyzmem; w ten sposób działania zostają oddzielone radykalnie od racjonalności przekonań. W szerszym wymiarze – jako interpretacja dialektyczna – zakłada się w tym ujęciu brak jakichkolwiek pozytywnych poglądów Karneadesa, a jego wypowiedzi traktuje się jako terapeutyczną polemikę z dogmatyzmem[23], przede wszystkim ze stoikami. Wydaje się, że przeciw interpretacji dialektycznej przemawia wiele argumentów, z których głównym jest kryterium subiektywnej wiarygodności przedstawień; z tego samego względu wątpliwa jest powszechna ἐποχή i radykalna forma separowania działań od racjonalności przekonań. Poza tym trzeba zauważyć, że teoria wiarygodności jest odpowiedzią na dwa palące problemy: stanowi zasadną krytykę przedstawienia kataleptycznego stoików i jednocześnie odpiera stoicki zarzut niedziałania, formułowany wobec sceptyków.

O ile jednak powyższa wykładnia nie docenia teorii wiarygodności przedstawień, o tyle istnieje pewne niebezpieczeństwo, że interpretacja niedialektyczna może ją przecenić, sugerując w przypadku Karneadesa fallibilizm globalny. Wydaje się, że interpretacja zakładająca rozumienie Karneadesowej aprobaty jako słabej asercji (Thorsrud, 2002, 2009; Ziemińska, 2015), czyli uznanie poglądów Karneadesa za niedialektyczny

[23] Na rzecz takiej interpretacji świadczą słowa Kleitomachosa, który nigdy nie mógł zrozumieć, za czym się Karneades opowiada (*Luk*., 139), a także charakter i treść wykładów Karneadesa w Rzymie, gdy drugiego dnia argumentował na rzecz tezy odwrotnej niż ta, która była wygłoszona pierwszego dnia. Można jednak przyjąć interpretację, w myśl której wypowiedzi Karneadesa (wydaje się, że nieprzypadkowo niespisywane) miały na celu zarówno zwalczanie wszelkich postaci pozytywnego dogmatyzmu, jak i ukazanie siły perswazji, która determinuje subiektywną wiarygodność przekazu. Krótko mówiąc, w praktyce najlepiej pokazać zwodniczość i niepewność narracji w perspektywie przedstawień wiarygodnych i przekonywających. Nie można zatem nigdy mieć pewności całkowitej, ale w ramach niepewności trzeba działać i troszczyć się o szczęście. W związku z tym określone przekonania są bardziej zasadne i akceptowalne niż inne, ale żadne z nich nie są pewne.

fallibilizm, jest lepiej uzasadniona, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, że myśliciel ten podważał domniemany, a później imputowany mu negatywny dogmatyzm, twierdząc, że nie można robić żadnego wyjątku w stosunku do tezy, która przeczy, że cokolwiek można poznać; nie można zatem bez sprzeczności uznać tezy, że niczego nie można poznać (*Luk*., 28). Zasadniczy problem – w moim przekonaniu – wiąże się z kwestią zakresu obowiązywania fallibilizmu, to znaczy dyskusyjna jest kwestia, czy jest on „aż" globalny, czy „tylko" lokalny[24]. Wydaje mi się, że wykładnia globalistyczna jest co najmniej wysoce dyskusyjna, szczególnie w wersji, która głosi, że Karneades był twórcą teorii prawdopodobieństwa, która ma zastosowanie nie tylko w życiu, ale „ma znaczenie teoretyczne w badaniach naukowych" (Joachimowicz, 1972, s. 83). Również stwierdzenie, że akademizm w wersji Karneadesa jest pierwszym wyartykułowaniem antyfundamentalizmu epistemologicznego (Woleński, 2000, s. 36), nie może być wolne od kontrowersji, biorących się przede wszystkim z faktu odróżnienia kryterium prawdy (ἀληθείας κριτήριον) od kryterium sposobu życia i osiągania szczęścia (κριτήριον πρός τε τὴν τοῦ βίου διεξαγωγὴν καὶ πρὸς τὴν τῆς εὐδαιμονίας περίκτησιν). To pierwsze – na podstawie świadectwa Sekstusa (*Adv. math*., 7, 159) – nie istnieje (οὐδέν ἐστιν ἁπλῶς ἀληθείας κριτήριον), w związku z czym można mówić o ἐποχή w odniesieniu do prawdy i fałszu. To drugie z kolei zakłada trójstopniową koncepcję wiarygodności przedstawień ze względu na konieczność działania i zabiegania o szczęście. Bezpieczniej jest, w moim przekonaniu, mówić o lokalnym fallibilizmie Karneadesa pod postacią eudajmonologicznego fallibilizmu.

W swoich dziełach Sekstus Empiryk prezentuje taką wersję sceptycyzmu, który, głosząc nieistnienie lub niemożliwość rozpoznania prawdziwości przedstawień, uznaje je za równie (sceptycka ἰσοσθένεια) fałszywe i zakłada ἐποχή. Karneades również zakłada ἐποχή ze względu na niemożność rozpoznania i odróżnienia prawdy i fałszu, ale w kontekście działań opartych na racjonalnych opiniach nie da się – jego zdaniem – utrzymać, że subiektywnie wszystkie przedstawienia są równie fałszywe; jawią się z one

[24] S. Obdrzalek nie dopuszcza w ogóle możliwości przyjęcia fallibilizmu lokalnego i negatywnego dogmatyzmu lokalnego; w jej interpretacji, „Carneades' pithanon theory must not be at odds with his commitment to *epochē*" (Obdrzalek, 2006, s. 254). Pojmując wyłącznie globalnie zasięg tych stanowisk, zmuszona jest w końcu opowiedzieć się za dogmatycznym odczytaniem kryterium Karneadesa, które zakłada, że „we have occasional infallible access to the truth" (Obdrzalek, 2006, s. 245).

różną siłą domniemanej prawdziwości, przez podmiot rozpoznawaną jako mniejsza lub większa wiarygodność. Tym subiektywnym kryterium można się posługiwać w działaniu, ale nie w orzekaniu o naturze rzeczy. Karneadesa niezgoda na równosilną praktyczną i subiektywną fałszywość wszystkich przedstawień pozwala widzieć w jego poglądach jedną z antecedencji fallibilizmu. Nawiązując do wspomnianych wcześniej dwóch aspektów doktryny fallibilizmu, negatywnego i pozytywnego, trzeba stwierdzić, że oba można odnaleźć w poglądach Karneadesa (przynajmniej w wymiarze lokalnym dotyczącym działania): (1) żadne przekonanie nie jest w pełni bezpieczne, pewność jest nieosiągalna, a wiedza jest omylna (aspekt negatywny), (2) niektóre przekonania w praktyce są bezpieczniejsze od innych, w działaniu można odwoływać się do stopniowalnej subiektywnej wiarygodności stanowiącej kryterium bycia lepszym lub bycia mniej niebezpiecznym (aspekt pozytywny).

Największą trudnością w uznaniu Karneadesa za prekursora epistemologicznego fallibilizmu wydaje się być potwierdzenie zrewidowania przez niego klasycznego modelu wiedzy w standardzie ἐπιστήμη. W świetle świadectw doksograficznych trudno jest znaleźć takie potwierdzenie, a odwoływanie się do współczesnych standardów wiedzy (zasadność przyjęcia wiedzy doksalnej) i relacji między teorią i praktyką nie może przesłaniać historycznego kontekstu poglądów Karneadesa. Trójstopniowe kryterium wiarygodności (πιθανότης) odnosi się raczej w pierwszej kolejności nie do wiedzy teoretycznej w standardzie ἐπιστήμη, lecz do stopniowalnej i subiektywnej wiedzy praktycznej w standardzie δόξα. Jednak warto zauważyć, że owo kryterium z czasem można rozciągnąć i stosować nie tylko w obszarze działania (szczęścia), lecz także jako metodę preferencji jednych mniemań (δόξαι) wobec innych, a dalej – jednych teorii nad innymi. Sekstus Empiryk z kolei, zakładając niemożność jakiejkolwiek preferencji na poziomie teorii, co skutkuje zasadą ἰσοσθένεια, znamiennie nie posądza Karneadesa o pozytywny dogmatyzm (preferencja jednego mniemania nad innym czy też jednej teorii nad inną), lecz – przeciwnie – o negatywny dogmatyzm, czyli akademizm. Nie ma jednoznacznych świadectw doksograficznych, które potwierdzałyby zrewidowanie przez Karneadesa klasycznego modelu wiedzy w standardzie ἐπιστήμη, a co za tym idzie, głoszenie przez niego globalnego fallibilizmu na poziomie teorii. Można jednak w przypadku poglądów Karneadesa mówić o antecedencjach fallibilizmu, choć zasadne jest

także podkreślanie rozwoju rozumienia wiedzy doksalnej, której początki odnaleźć można we fragmentach Ksenofanesa i Parmenidesa[25].

Powyższe uwagi nie miały na celu rozstrzygnięcia kwestii prekursorstwa poglądów Karneadesa w odniesieniu do fallibilizmu. Chodziło raczej o to, aby uwypuklić główne problemy interpretacyjne każdej z wykładni. Pisząc bowiem o fallibilizmie i będąc historykiem filozofii, warto również w tych obszarach zachować się fallibilistycznie. Zarówno filozof, jak i historyk filozofii, raczej nigdy nie będzie całkowicie bezpieczny, warto jednak – o ile to się da – redukować niebezpieczeństwo, przynajmniej w tym zakresie, że zdajemy sobie sprawę z tego, że ono jest i ewentualnie, gdzie (na ile możemy to aktualnie stwierdzić) się ono kryje.

Bibliografia

Barnes, J. (2007). Sextan Scepticism. W: *Maieusis: Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat*, red. D. Scott (s. 322–334). Oxford: Oxford University Press.

Blackburn, S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford–New York: Oxford University Press.

Cyceron M.T. (1961). Księgi akademickie. Tłum. W. Kornatowski. W: Cyceron. *Pisma filozoficzne*. T. 3 (s. 9–154).

Dąmbska, I. (1948a). O rodzajach sceptycyzmu. *Kwartalnik Filozoficzny*, *XVII*, 79–86.

Dąmbska, I. (1948b). Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii. *Sprawozdania Poznańskiego Towarzystwa Przyjaciół Nauk*, *2*, 245–247.

Diels, H., Kranz, W. (1985). *Die Fragmente der Vorsokratiker*. Griechisch und Deutch von H. Diel, red. W. Kranz. Bd. 1–3. Zürich: Weidmann.

Elektroniczny Słownik Łaciny Średniowiecznej w Polsce (A–Q). Pobrano z: http://scriptores.pl/elexicon/pl/# (4.04.2018).

Fine, G. (2010). Sceptical Enquiry. W: *Definition Greek Philosophy*, red. D. Chares (s. 493–525). Oxford: Oxford University Press.

[25] Zob. następujące fragmenty Ksenofanesa i Parmenidesa w numeracji Dielsa i Kranza (1985): Ksenofanes B 18, B 34, B 35, B 36; Parmenides B 1, 30–32, B 2, 5–8, B 6, B 7, B 8, 51–61, B 9, B 19.

Frede, M. (1997). The Sceptic's Two Kinds of Assent and the Question of the Possibility of Knowledge. W: *The Original Sceptics: A Controversy*, red. M. Burnyeat, M. Frede (s. 127–151). Hackett: Indianapolis.

Grgić, F. (2012). Investigative and Suspensive Scepticism. *European Journal of Philosophy*, *4* (22), 653–673.

Haack, S. (1982–1983). Theories of Knowledge: An Analytic Framework. *Proceedings of the Aristotelian Society*, *New Series*, *83*, 143–157.

Hankinson, R.J. (1995). *The Sceptics. (The Arguments of the Philosophers)*. London–New York: Routledge.

Hanuszewicz, S. (2003). *Znaczenie fallibilizmu*. Pobrano z: http://zbc.uz.zgora.pl/Content/3012/ fallibilizm_calosc.pdf (29.12.2017).

Joachimowicz, L. (1972). *Sceptycyzm grecki. Wybrane zagadnienia*. Warszawa: Wiedza Powszechna.

Kubok, D. (2018). Conversation and Conservation. Two Kinds of Anti-Dogmatic Criticism in the Philosophy of Politics and their Antecedents in Ancient Greek Forms of Skepticism and Fallibilism. W: *Thinking Critically: What Does It Mean? The Tradition of Philosophical Criticism and Its Forms in the European History of Ideas*, red. D. Kubok (s. 73–92). Berlin–Boston: De Gruyter.

Kubok, D. (2016). Xenophanes of Colophon and the Problem of Distinguishing Between Scepticism and Negative Dogmatism. *Electryone*, *2* (4), 31–53.

Lacey, A.R. (1999). *Słownik filozoficzny*. Tłum. R. Matuszewski. Poznań: Zysk i s-ka.

Lewis, D. (1996). Elusive Knowledge. *Australasian Journal of Philosophy*, *74*, 549–567.

Malpas, R.E. (1992). *Donald Davidson and the Mirror of Meaning: Holism, Truth, Interpretation*. Cambridge: Cambridge University Press.

Margolis, J. (1998). Peirce's Fallibilism. *Transactions of the Charles S. Peirce Society*, *3* (34), 535–569.

Nerczuk, Z. (2007). Sekstus Empiryk – osoba i dzieła. *Toruński Przegląd Filozoficzny*, *7/8*, 95–108.

Obdrzalek, S. (2006). Living in Doubt: Carneades' Pithanon Reconsidered. *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, *31*, 243–280.

Pacewicz, A. (2007). Wiarygodność/prawdopodobieństwo w filozofii Karneadesa. *Toruński Przegląd Filozoficzny*, *7/8*, 71–81.

Palmer, J.A. (2000). Skeptical Investigations. *Ancient Philosophy*, *20*, 351–375.

Peirce, Ch.S. (1931–1958). *The Collected Papers*, red. Ch. Hartshorne, P. Weiss. Vols. 1–6. Cambridge, MA: Harvard University Press.

Pierce, Ch.S. (1958). *The Collected Papers*. T. 7–9, red. A.W. Burks. Cambridge, MA: Harvard University Press

Perin, C. (2010). *The Demands of Reason: An Essay on Pyrrhonian Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.

Perkinson, H. (1978). Popper's Fallibilism. *ETC: A Review of General Semantics, 1* (35), 5–19.

Rescher, N. (1998), Fallibilism. W: The *Routledge encyclopedia of philosophy*, red. E. Craig. Vol. 1–10. London–New York: Routledge.

Sekstus Empiryk (1970). *Przeciw logikom*. Tłum. I. Dąmbska. Warszawa: PWN.

Sekstus Empiryk (1998). *Zarysy Pirrońskie*. Tłum. A. Krokiewicz. Warszawa: Akme.

Sextus Empiricus (1912). Adversus mathematicos libros 1–6 continens. W: *Sexti Empirici Opera*, red. J. Mau. Vol. 1. Lipsiae: Aedibus B.G. Teubneri.

Sextus Empiricus (1914). Adversus dogmaticos libros quinque (Adv. Math. 7–9) continens. W: *Sexti Empirici Opera*, red. H. Mutschmann. Vol. 2. Lipsiae: Aedibus B.G. Teubneri.

Sextus Empiricus (1961). Adversus mathematicos libros 1–6 contiens. W: *Sexti Empirici Opera*, red. J. Mau. Vol. 3. Lipsiae: Aedibus B.G. Teubneri.

Sextus Empiricus (1990). *Outlines of Pyrrhonism*. Tłum. R.G. Bury. Buffalo: Prometheus Books.

Abramowiczówna, Z. (red.) (1958–1965). *Słownik grecko-polski*. T. 1–4. Warszawa: PWN.

Sondel, J. (red) (1997). *Słownik łacińsko-polski dla prawników i historyków*. Kraków: Universitas.

Thorsrud, H. (2002). Cicero on His Academic Predecessors: the Fallibilism of Arcesilaus and Carneades. *Journal of the History of Philosophy, 40*, 1–18.

Thorsrud, H. (2009). *Ancient Scepticism*. Berkeley, CA: University of California Press.

Wesoły, M. (2007). Filon z Larissy – prekursor werysymilizmu i falibilizmu. *Toruński Przegląd Filozoficzny*, *7/8*, 83–94.

Wiśniewski, B. (1970). *Karneades, Fragmente, Text und Kommentar* (Archiwum Filologiczne, xxiv). Wrocław: Wydawnictwo Polskiej Akademii Nauk.

Woleński, J. (2000). *Epistemologia*. T. 1: *Zarys historyczny i problemy metateoretyczne*. Kraków: Aureus.

Ziemińska, R. (2013). *Historia sceptycyzmu*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Ziemińska, R. (2015). Carneades' Approval as a Weak Assertion: A Non-Dialectical Interpretation of Academic Skepticism. *The European Legacy, Toward New Paradigms*, *6* (20), 591–602.

THE ANTECEDENTS OF FALLIBILISM IN THE PHILOSOPHY OF CARNEADES

Summary

In this article, I undertake an attempt at recognizing and critically analyzing antecedents of fallibilism in the philosophy of Carneades. Because descriptions of fallibilism are somewhat ambiguous, it is imperative that we first determine the semantic root of this doctrine (both in its negative and positive dimensions) before discussing it in historical and philosophical reflections. The main goal of this article is not to prove that Carneades was a fallibilist before Peirce and Popper, or that he was a precursor of this position; rather, the aim is to critically review arguments for and against fallibilistic interpretations of Carneades' views. To this end, I introduce a distinction between global and local fallibilism, as well as discuss the position of eudaimonological fallibilism. The reflections contained in this article fit with the current lively debate on the historical roots of fallibilism.

„Analiza i Egzystencja" 41 (2018)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2018.41-02

ARTYKUŁY

PIOTR SIKORA*

METAFIZYCZNE DOŚWIADCZENIE NIESTAŁEJ *ARCHE*

Słowa kluczowe: arche, czas, ćwiczenie duchowe, doświadczenie, „ja", doświadczenie metafizyczne
Keywords: arche, time, spiritual exercise, „I", experience, metaphysical experience

Do tych samych rzek wstępujemy i nie wstępujemy;
jesteśmy i nie jesteśmy[1]
Heraklit z Efezu

I

Metodologia niniejszej propozycji filozoficznej opiera się na założeniu, że u źródła filozofowania – a przynajmniej pewnych sposobów filozofowania – leży osobiste doświadczenie: coś, co Sokrates w rozmowie z Faidrosem

* Piotr Sikora – dr hab. w Akademii Ignatianum w Krakowie. Zajmuje się filozofią religii i mistyki, a także zagadnieniami metafilozofii. Jest pracownikiem Katedry Filozofii Boga i Religii Akademii Ignatianum w Krakowie. Ostatnio wydał monografię: *Drogi Jednego. Chrześcijaństwo otwarte*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2016.

Address for correspondence: The Jesuit University Ignatianum, Department of the Philosophy of God and Religion, Kopernika 26, 31-501 Kraków. E-mail: piotr.sikora@ignatianum.edu.pl.

[1] Por. Legowicz (1970), s. 77.

nazwał *dajmonionem*, a co – jak przyznał – zmusiło go do wygłoszenia drugiej (zupełnie innej niż pierwsza) mowy na cześć Erosa (por. Platon, 1993, 242.B–C). Oczywiście owo doświadczenie nabiera filozoficznego znaczenia, gdy zostaje wyartykułowane i zinterpretowane. Jak pouczają zaś współcześni hermeneuci, tacy jak Gadamer czy Ricoeur, artykulacja i interpretacja takiego doświadczenia pozostaje pod wpływem tradycji, w której dany filozof został ukształtowany (por. np. Gadamer, 1993) – i to też ma istotne metodologiczne znaczenie. Tak więc, pisząc poniższy tekst, czerpię z osobistego doświadczenia, w jego artykulacji korzystam jednak z pewnych zastanych tekstów, które rozpoznaję jako zasób formuł i metafor trafnie oddających owo źródłowe doświadczenie[2].

Artykulacja i interpretacja doświadczenia, którą przedstawiam, zawiera w sobie tezę, że nie jest ono jedynie moim doświadczeniem, ale że należy do kondycji ludzkiej jako takiej. Jako takie są one – artykulacja i interpretacja doświadczenia – otwarte na racjonalną krytykę.

W tym miejscu rozważań konieczne jest bliższe określenie, co rozumiem pod pojęciem doświadczenia. Jest to bowiem termin, który pełni w wielu rozumowaniach filozoficznych ważną rolę, używany jest jednak przez różnych filozofów w bardzo zróżnicowany sposób i wymyka się jak dotąd próbom precyzyjnego zdefiniowania. Weźmy choćby dwie takie próby dookreślenia tego pojęcia, które pojawiły się ostatnio w polskiej literaturze przedmiotu. Krzysztof Śnieżyński (2016, s. 10) proponuje, by przez doświadczenie rozumieć „otwarte ujmowanie tego, co jest w jakikolwiek sposób napotkane" zaznaczając w przypisie, że – ponieważ chodzi o doświadczenie ludzkie – musi to być coś napotkanego „w horyzoncie ludzkiego świata". W zupełnie innym stylu doświadczenie definiuje Sebastian Kołodziejczyk, uznając, że doświadczenie to „zbiór stanów mentalnych, których treść może stanowić element szeroko rozumianych procesów kognitywnych (poznawczych i wolicjonalnych)" (Kołodziejczyk, 2011, s. 61). Na pierwszy rzut oka propozycja Kołodziejczyka jest znacznie bardziej precyzyjna niż Śnieżyńskiego. Ale w istocie wikła nas ona w daleki do rozstrzygnięcia spór o to, co jest stanem mentalnym (w odróżnieniu od nie-mentalnego). Wcale więc nie jest tak jasna, na jaką wygląda. Z drugiej strony określenie

[2] Wybór filozoficznych „bohaterów" mojego artykułu nie jest zatem podyktowany historycznymi związkami między nimi i z perspektywy historii idei może się wydać arbitralny. Nie jest taki z perspektywy owego źródłowego doświadczenia.

Śnieżyńskiego (przy całej niejasności pojęć „otwartości" i „ujmowania") wyraźniej niż definicja Kołodziejczyka wyraża pewien aspekt większości sytuacji, w których używamy terminu „doświadczenie" – mianowicie **relację** podmiotu doświadczenia do pozapodmiotowego, ale i bezpośrednio z podmiotem się stykającego otoczenia.

Moim zdaniem jest wielce prawdopodobne, że pojęcie doświadczenia ma charakter rodzinowy w sensie Wittgensteina (2000, s. 50–53). W konsekwencji nie istnieje jedna uniwersalnie ważna jego definicja, można co najwyżej dookreślać aktualny sposób użycia terminu „doświadczenie" w celu uniknięcia nieporozumień. Tak właśnie postąpię w niniejszym tekście. By uniknąć nieporozumień, deklaruję, że inspirując się m.in. wymienionymi wyżej „definicjami" Śnieżyńskiego i Kołodziejczyka, lecz modyfikując je dla własnych filozoficznych potrzeb, będę nazywał doświadczeniem każdą zmianę w podmiocie, która jest rezultatem zetknięcia się tegoż podmiotu z otaczającą go rzeczywistością, a która – niekoniecznie sama podlegając uświadomieniu – będzie miała wpływ na kognitywne procesy zachodzące w tymże podmiocie[3].

W tym miejscu trzeba się odnieść do zastrzeżenia poczynionego przez Śnieżyńskiego, że filozofując, mówimy o doświadczeniu ludzkim, które jest ujęciem tego, co napotkane „w horyzoncie ludzkiego świata". Rozumiem to tak, że filozofując, bierzemy od uwagę ludzkie ograniczenia poznawcze i uznajemy, że jesteśmy w stanie poddać analizie zasadniczo zmiany zachodzące w nas – ludzkich podmiotach poznających. Przy takim rozumieniu zgadzam się z zastrzeżeniem Śnieżyńskiego i przyznaję, że piszę tu o doświadczeniu ludzkim – a nie doświadczeniu w ogóle. W tym kontekście zakładam jednak, że tak rozumiane pojęcie „doświadczenie ludzkie" odnosi się do czegoś, co leży w zakresie ludzkich możliwości, niekoniecznie zaś do czegoś, co jest aktualnym udziałem każdego człowieka. Założenie to nie powinno wydać się kontrowersyjne, jeśli, na przykład, weźmiemy pod uwagę doświadczenie estetyczne. Jest to niewątpliwie doświadczenie ludzkie. Jednak nie wszyscy ludzie są jednakowo zdolni do przeżywania takiego doświadczenia, np. doświadczenia wartości estetycznej obrazu lub dzieła muzycznego. Istotną rolę odgrywają tu zarówno pewne zdolności

[3] To, czy zmiana taka ma charakter mentalny, zależy m.in. od tego, gdzie ustawimy granicę pomiędzy tym, co mentalne, a tym, co mentalne nie jest. Dyskusja na ten temat wykracza poza ramy niniejszego artykułu.

wrodzone, choćby słuch muzyczny, jak i nabyte, takie jak obycie z dziełami sztuki i wykształcona poprzez nie wrażliwość. Innymi słowy, ta sama rzeczywistość estetyczna może różnie wpływać na ludzi i powodować w nich różne modyfikacje; co więcej – nawet podobne modyfikacje mogą w przypadku różnych podmiotów poznających w różnym stopniu wpływać na procesy kognitywne każdego z nich.

Podobna sytuacja może występować, gdy chodzi o doświadczenie metafizyczne – nie wszyscy ludzie muszą posiadać jednakowe zdolności wrodzone lub/i nabyte do jego przeżywania. Stanie się to bardziej jasne, gdy wyraźnie określę, co mam na myśli, mówiąc o doświadczeniu, że jest metafizyczne. Na poziomie najbardziej ogólnego, początkowego sformułowania, inspiruję się ponownie określeniem Śnieżyńskiego, który stwierdza, że doświadczenie metafizyczne jest „doświadczeniem bycia i podstawy bycia" (Śnieżyński, 2016, s. 12). Innymi słowy, uważam, że doświadczenie jest metafizyczne, jeśli – mówiąc najogólniej – jest doświadczeniem *Arche*, czyli tego, co leży u podłoża całej egzystencji i całą egzystencję przenika i kształtuje.

Takie ujęcie sprawia oczywiście, że doświadczenie metafizyczne jest granicznym przypadkiem doświadczenia. Nie jest bowiem tak, by *Arche* była rzeczywistością, którą podmiot może napotkać lub nie i które to – ewentualne – napotkanie może ów podmiot zmienić albo nie zmienić. *Arche* stanowi bowiem najgłębszą rzeczywistość samego podmiotu poznającego. Tym, co może ulegać zmianie, jest wpływ *Arche* na procesy kognitywne podmiotu, tj. mniej lub bardziej trafne rozpoznanie przez podmiot własnej rzeczywistości, tj. własnego „zakorzenienia" w *Arche*. *Arche* bowiem – zauważyli to już Grecy – jest ukryta, a przynajmniej nieoczywista: wielość różnych rzeczy, których jest podstawą (wśród których to rzeczy podmiot odnajduje i siebie), często bardziej rzuca się nam w oczy, ją samą przed człowiekiem przesłaniając. Wydaje się wielce prawdopodobne, że rację miał Heraklit, gdy pisał, że w przypadku tego, co fundamentalne, „złymi świadkami są ludzkie oczy i uszy tych, którzy mają dusze barbarzyńców" (por. Legowicz, 1970, s. 79). Same sprawne zmysły nie wystarczą, by dostrzec to, co najważniejsze. Trzeba jeszcze mieć nie-barbarzyńską, a więc odpowiednio wykształconą (w sensie ukształtowaną, uwrażliwioną) duszę. Istnieją racje za uznaniem, że zdolność doświadczenia metafizycznego można – a nawet trzeba – w sobie wyćwiczyć przez określone praktyki „filozoficzne". Jak dowodził Pierre Hadot (2013), starożytni byli tego świadomi i dlatego

pojmowali filozofowanie nie tylko jako działalność intelektualną, lecz jako obejmujące całą egzystencję ćwiczenie duchowe.

W interesującym nas tu przypadku (doświadczenia metafizycznego) ów wszechogarniający charakter filozoficznego ćwiczenia duchowego jest uzasadniony właśnie wszechogarniającym charakterem przedmiotu doświadczenia metafizycznego. Wszystkie bowiem wymiary czy też aspekty egzystencji podmiotu związane są z „przedmiotem" doświadczenia metafizycznego, a zatem charakter wszystkich wymiarów czy też aspektów egzystencji podmiotu doświadczenia ma wpływ na to, w jakim stopniu i w jaki sposób ów podmiot jest na to doświadczenie otwarty.

Jeśli chcemy dotrzeć do metafizycznego doświadczenia *Arche* – tego, co fundamentalne, ale przesłonięte w doświadczeniu codziennym przez „powierzchnię zjawisk" – warto zacząć od analizy owego codziennego doświadczenia, by zobaczyć, co i jak się w nim skrywa. Oczywiście nie sposób w jednym artykule poddać analizie wszystkie aspekty codziennego doświadczenia. Muszę więc dokonać wyboru, który będzie kierowany moim wstępnym rozumieniem istotnego aspektu doświadczenia metafizycznego, skrytego pod pewnym aspektem doświadczenia codziennego. Do analizy wybieram doświadczenie czasu. Rację takiego właśnie wyboru widzę w tym, że jest to doświadczenie o tyle fundamentalne, o ile wzięte nawet jako doświadczenie codzienne, zachowuje charakter wszechogarniający – nie ma bowiem niczego, czego człowiek nie doświadczałby jako nie ogarniętego przez czas. Zauważył to już Kant, pisząc w *Krytyce czystego rozumu* (Kant, 1957, A34) że o ile przestrzeń jest warunkiem możliwości zjawisk zewnętrznych, to czas jest warunkiem możliwości wszelkich zjawisk[4]. Ów wszechogarniający charakter doświadczenia czasu stanowi zatem powód, by właśnie w nim szukać doświadczenia metafizycznego – skrytego w doświadczeniu codziennym, ale w nim obecnego (jak *Arche* jest skryta, lecz obecna w każdej rzeczy).

[4] Przywołanie tej trafnej obserwacji Kanta nie oznacza akceptacji wszystkich idei ani nawet sposobu myślenia filozofa z Królewca.

II

Pomimo wszystko-ogarniającej czasowości – tj. mimo doświadczania wszystkiego jako jakoś przemijającego – w swoim codziennym, zwykłym funkcjonowaniu człowiek doświadcza siebie i świata jako układu względnie trwałych rzeczywistości. Obraz taki powstaje w naszej świadomości, gdy to, co nas otacza, ujmujemy za pomocą pojęć i gdy łączymy ślady pamięciowe niedawnej przeszłości i przewidywania wyrobione na podstawie przeszłego doświadczenia.

Analizując ten modus odbierania rzeczywistości, warto odwołać się do wyników współczesnych badań kognitywnych, które wskazują, że przeżycie teraźniejszości (przynajmniej na poziomie neurofizjologicznym) jest ograniczone przez pewne fizyczne ramy czasowe – tzw. okno świadomości – tj. 1–3 sekundowy przedział czasowy potrzebny do identyfikacji bodźców (por. Piłat, 2006, s. 30). Chwilę obecną można przedstawić jako „przedział czasu fizycznego, w którym zachodzą zdarzenia będące przedmiotem bezpośredniej pamięci i antycypacji" (Piłat, 2006, s. 35). Stwierdzenie ciągłości jakiegoś stanu rzeczy („nadal jest jak było") wiąże się z jednoczesną pracą pamięci krótkoterminowej i aktem antycypacji, wprowadzającym określoną treść do pamięci krótkoterminowej, która jest już uprzednio uruchomiona i zawiera już jakoś treść pojmowaną jako należącą do przeszłości. Co istotne przy tym, musi zajść utożsamienie owej uprzedniej treści z nową, właśnie wprowadzoną, co pozwala stwierdzić, że nadal trwa to samo (czyli to, na co oczekujemy, antycypując) (por. Piłat, 2006, s. 35). Aby ów proces integracji był możliwy, „pod wpływem antycypowania nowej informacji dochodzi do przeorganizowania informacji w pamięci. Analogicznie antycypacja zależy od nowych stanów organizacji pamięci" (Piłat, 2006, s. 36). Treść naszej pamięci (to, jak pamiętamy świat) wpływa na naszą antycypację, a więc i na selekcję danych, a zatem na sposób aktualnego postrzegania świata. Zależność występuje jednak także w drugą stronę: nowe doświadczenia (bodźce) wpływają na treść naszej pamięci dotyczącej przeszłego stanu świata. Tak więc sposób, w jaki dany przedmiot czy zjawisko jawi się nam w aktualnym doświadczeniu, wpływa na to, jak ten przedmiot czy to zjawisko pamiętamy. Wzajemne uzgadnianie treści pamięci i aktualnych bodźców kierowane jest nastawieniem, że przez cały czas postrzegamy to samo, tj. coś, co zachowuje swoją tożsamość. Jeśli więc oczekujemy (na bardziej podstawowym poziomie) stałości świata, powoduje to, że będziemy skłonni utożsamiać przeszłe

i nowe doświadczenia – zaniedbując występujące między nimi różnice – by uzyskać spełnienie oczekiwania stałości. Spełnienie tego oczekiwania – wrażenie stałości – wzmocni ze swej strony to oczekiwanie.

Bardzo podobne wnioski odnajdujemy w myśli Henriego Bergsona. Francuski filozof zauważa, że choćbyśmy założyli nawet najkrótsze postrzeżenie, zajmuje ono jednak pewien przeciąg czasu i wymaga tym samym wysiłku pamięci, który przedłuża wielość momentów czasowych jedne w drugich (Bergson, 1988, s. 71).

Bergson zwraca też uwagę, że „postrzeżenia są przeniknięte wspomnieniami" (Bergson, 1988, s.70). W procesie poznawczym, w którym istotną rolę pełni myślenie dyskursywne, to, czego doświadczamy, zostaje ujęte za pomocą pojęć. W ten sposób doświadczana rzeczywistość zostaje „skategoryzowana", tj. podzielona na wydzielone fragmenty. Dotyczy to również czasowego jej aspektu: gdy myślimy o czasie, zaczynamy ujmować jego upływ, „kawałkując go" na szereg następujących po sobie wydarzeń czy też stanów świata/rzeczy, albo – tu pojęciowa abstrakcja uzyskuje swe maksimum – abstrakcyjnych interwałów czasowych (sekund, minut, godzin). Ma to – jak zauważa Bergson – ciekawą konsekwencję:

> Już przez samo użycie słowa „wiele" odizolowaliśmy te stany jedne od drugich, umieściliśmy je na zewnątrz siebie, słowem uszeregowaliśmy; w ten sposób przez samo użycie wyrażenia, do którego musieliśmy się odwołać, zdradziliśmy głęboko w nas zakorzenione przyzwyczajenie rozwijania czasu w przestrzeni.
>
> (Bergson, 1988, s. 14)

Innymi słowy, próba dyskursywnego ujęcia czasu powoduje, że zaczynamy postrzegać go tak, jakby był przestrzenią. Mówimy na przykład o „osi czasu" – co prowadzi do wyobrażania sobie kolejnych zdarzeń jako uporządkowanych punktów w przestrzeni, które można „postrzegać" jednocześnie. Pojawia się fundamentalne złudzenie: to, co ze swej istoty zmienia się, następuje po sobie i nie istnieje razem, w tym samym momencie, zaczynamy wyobrażać sobie – i w konsekwencji pojmować – jako niezmienne i współtrwające w różnych punktach (wyobrażonej) przestrzeni. Jeśli połączymy wnioski, do których doszedł Bergson z intuicją Kanta, sugerującego, że czas jest bardziej podstawowym warunkiem możliwości zjawisk niż przestrzeń, to zasadne stanie się stwierdzenie, że ujmując czas

na podobieństwo przestrzeni – „uprzestrzenniając" czas – oddalamy się w swoim doświadczeniu od tego, co fundamentalne – od *Arche*.

Aby zatem doświadczyć *Arche*, trzeba uwolnić się od tego złudzenia, tj. od ujmowania czasu jako przestrzeni, a to wymaga zmiany perspektywy. Po pierwsze, trzeba rozpoznać, że złudzeniem jest postrzeganie czasu jako oddzielnych chwil/momentów. Trzeba postrzegać czas jako niepodzielny. Niepodzielność czasu nie przeciwstawia się temu, że czas jest następstwem zdarzeń. Jak słusznie zauważa Bergson: „nie zaprzeczam temu, że czas implikuje następstwo. Nie mogę tylko zgodzić się, że następstwo to przedstawia się naszej świadomości najpierw jako rozróżnianie następujących po sobie «przed» i «po»" (Bergson, 1988, s. 17). Francuski filozof przywołuje tu przykład słuchania melodii jako następstwa dźwięków, ale takiego, które nie traktuje tych dźwięków oddzielnie, lecz – właśnie – jako nierozdzielną całość.

Łatwiej zrozumieć o co tu chodzi, gdy zobaczy się, jak nie należy pojmować tej kwestii. Ów błędny sposób pojmowania ujawnia się na przykład we fragmencie tekstu Edmunda Husserla. Husserl twierdzi, że kiedy słuchamy melodii, „gdy rozbrzmiewa nowy dźwięk, poprzedni nie znika, inaczej nie bylibyśmy zdolni do zauważenia stosunków między dźwiękami, w każdym momencie mielibyśmy jeden dźwięk" (Husserl, 1989, s. 19), a nie melodię. Jednocześnie dźwięki – teraźniejszy i przeszły – muszą prezentować się inaczej, w przeciwnym razie słyszeliby nie melodię, lecz akord. Husserl komentuje: „do każdego danego przedstawienia z natury dołącza się ciągły szereg przedstawień" (Husserl, 1989, s. 19). Problematyczne w tym ujęciu jest to, że Husserl traktuje tu doświadczenie czasu (dźwięków) jako szereg aczasowych (niezmiennych w sobie) przedstawień. Autor *Idei fenomenologii* ujmuje tu dźwięki właśnie jako oddzielne „jednostki". Dlatego właśnie staje przed – tak naprawdę pozornym – problemem: jak to jest, że odróżniamy melodię (kilka następujących po sobie dźwięków, których jednak jesteśmy jakoś jednocześnie świadomi) od akordu (kilku dźwięków brzmiących jednocześnie)? W swej istocie jednak melodia nie składa się z następujących po sobie oddzielnych dźwięków, lecz jest niepodzielnym procesem, podobnie jak każdy dźwięk (gdyż już pojedynczy dźwięk nie jest jednym, trwałym przedstawieniem, lecz procesem). Innymi słowy: to, co traktujemy jako pojedynczy dźwięk, jest krótką melodią; to, co uznajemy za melodię, jest dłuższym, zmieniającym się dźwiękiem.

Przykład powyższy pozwala zobaczyć, że próba pojęciowego opracowania percepcji słuchowej (melodia jest wszak tylko bardziej wyraźnym przypadkiem każdego układu dźwięków, których doświadczamy) w kategoriach oddzielnych i niezmiennych jednostek, które są jakoś uszeregowane na osi czasu, stwarza trudne do rozwiązania, ale tak naprawdę pozorne problemy. Jest to trudny do zlekceważenia sygnał, że używany w interpretacji doświadczenia aparat pojęciowy jest nieadekwatny w stosunku do natury tego doświadczenia.

III

Uwaga Bergsona, że następstwa czasu nie należy rozumieć jako następujących po sobie oddzielnych momentów „przed" i „po", bardzo dobrze koresponduje z jednym z kazań Mistrza Eckharta, w którym próbuje on doprowadzić słuchaczy do wyzwolenia się ze złudnego, codziennego doświadczenia czasu i odkrycia doświadczenia, które można by nazwać metafizycznym – tj. ujmującym rzeczywistość taką, jaka jest na najgłębszym, fundamentalnym, czyli w perspektywie Eckharta, boskim poziomie.

Eckhart zwraca uwagę, że często zdarza się, że ludzie zajmują postawę wobec otaczającej ich rzeczywistości, która choć nie jest całkiem zła, stanowi „przeszkodę na drodze do czystej prawdy" (Eckhart, *Kazanie 1*, tłum. W. Szymona, 1986, s. 77). Chodzi mu mianowicie o postawę ludzi, którzy choć „są ludźmi dobrymi, uczynki spełniają tylko ze względu na Boga i nie szukają w nich swego, są jednak przywiązani do własnego ja, do czasu i liczby, do «przed» i «po»" (Eckhart, *Kazanie 1*, 1986, s. 78). Eckhart namawia do odmiennego nastawienia. Zdaniem dominikanina ludzie

> powinni mianowicie być tak wyzuci i wolni, jak wyzuty i wolny jest Pan nasz, Jezus Chrystus. On, nieprzerwanie i poza czasem, ciągle na nowo, otrzymuje swój byt od swego niebieskiego Ojca, a w tej samej chwili nieustannie też się rodzi dla Ojcowskiego majestatu, w doskonały sposób, przez dziękczynne uwielbienie, równy Mu godnością. Taką samą postawę powinien przybierać człowiek, który chce się otworzyć na przyjęcie najwyższej Prawdy i w niej żyć, bez „przed" i „po", bez żadnej przeszkody ze strony tych wszystkich uczynków i obrazów, które kiedyś miał, wyzuty i wolny, w owym „teraz" otrzymując ciągle na nowo Boży

> dar i z kolei rodząc go bez przeszkód w tym samym świetle, w Panu naszym, Jezusie Chrystusie, w dziękczynnym uwielbieniu.
>
> (Eckhart, *Kazanie 1*, 1986, s. 78)

Powyższy fragment zawiera sporą dozę metafor teologicznych, zawarte jest w nich jednak istotne przesłanie metafizyczne, na którym skupię się w swojej analizie. Eckhart jako na przeszkody w dotarciu do „najwyższej Prawdy" wskazuje przywiązanie do własnego ja, do czasu i liczby i do „przed" i „po". W tym ostatnim zgodny jest więc z przywołaną przez mnie wyżej myślą Bergsona – obaj widzą wydzielanie kolejnych, oddzielnych od siebie chwil – „przed" i „po" – jako coś, co przesłania prawdę. Dokonane przez Eckharta powiązanie oddzielania „przed" i „po" z przywiązaniem do czasu i liczby można według mnie rozumieć jako przywiązanie do ujmowania czasu w kategoriach matematycznych – tj. do liczenia czasu, używania, mówiąc językiem Bergsona, kategorii „wielości", i ujmowania przemijania w postaci wielości momentów czasowych (sekund, minut, zdarzeń).

Co ważne, Eckhart wiąże ten sposób ujmowania czasu z odniesieniem do siebie samego – m.in. z samoświadomością – przywiązaniem do „ja". I tu myśl Eckharta w bardzo ciekawy sposób koresponduje z intuicjami Bergsona. Francuski filozof zauważa bowiem ścisły związek pomiędzy tożsamością podmiotu a tym, jak się ma przeszłość do teraźniejszości. Pisze: „Nasze trwanie nie polega na tym, że jedna chwila zastępuje inną; istniałaby bowiem wtedy tylko teraźniejszość, nie byłoby przedłużania się przeszłości w aktualności, nie byłoby ewolucji ani konkretnego trwania. Trwanie to ciągłe postępowanie przeszłości, wgryzającej się w przyszłość i nabrzmiewającej w miarę postępowania naprzód. Ponieważ przeszłość bez przerwy narasta, tym samym przechowuje się nieograniczenie" (Bergson, 1988, s. 40). Wedle Bergsona zatem, trwała tożsamość podmiotu zakłada jako swój warunek to, że przeszłość istnieje w jakiś sposób aktualnie: „Czym bowiem jesteśmy, czym jest nasz charakter, jeśli nie kondensacją historii, którą przeżyliśmy od naszego urodzenia, a nawet wcześniej, skoro rodzimy się już z pewnymi predyspozycjami" (Bergson, 1988, s. 41).

Przyjęcie perspektywy kreślonej przez Bergsona oznacza, że nie mamy całkowitej kontroli nad swoją tożsamością, gdyż „przeszłość przechowuje się sama automatycznie. Bez wątpienia idzie za nami cała, w każdej chwili" (Bergson, 1988, s. 40). Co więcej – nie tylko nie panujemy nad swoją tożsamością – wymyka się ona także naszemu samopoznaniu: „Mechanizm

mózgowy jest właśnie przystosowany do spychania w nieświadomość prawie wszystkiego i wprowadzania do świadomości tylko tego, co zdolne oświetlić aktualną sytuację, dopomóc w przygotowaniu działania, słowem wykonać pracę użyteczną" (Bergson, 1988, s. 40). Dlatego właśnie istnieje różnica pomiędzy naszą prawdziwą tożsamością, a obrazem siebie, jaki posiadamy: „Niewątpliwie myślimy uświadamiające sobie tylko niewielką część naszej przeszłości, ale pragniemy, chcemy, działamy pod wpływem całej tej przeszłości włącznie z pierwotnym zarysem naszej duszy. Przeszłość nasza objawia się nam więc całkowicie przez presję jaką wywiera, oraz w formie tendencji, jakkolwiek tylko nieznaczna jej część staje się przedstawieniem" (Bergson, 1988, s. 41).

Z punktu widzenia doświadczenia metafizycznego, którego przedmiotem ma być fundamentalny wymiar rzeczywistości, kluczowa jest tu myśl wyrażona w ostatnim zdaniu powyższego cytatu: tylko nieznaczna część naszej przeszłości – a więc i naszej tożsamości – staje się przedstawieniem, tj. dochodzi do świadomości. Wynika to stąd, że – jak słusznie zauważa Bergson – trzeba rozróżnić dwa rodzaje pamięci. Pierwszy z nich to pamięć „momentalna" – skumulowane doświadczenia, które wyznaczają sposób reakcji na aktualną sytuację – ale tu jest ważne, że „wykorzystuje ona przeszłe doświadczenie, lecz nie przywołuje jego obrazu" (Bergson, 1988, s. 74) – tj. w tym przypadku przeszłe doświadczenie nie zostaje uświadomione przez jego podmiot. Przywołanie obrazu – tj. uświadomienie sobie przez podmiot przeszłego doświadczenia – jest już drugim rodzajem pamięci – przywołuje ona bowiem obraz „jako przeszły". Bergson stwierdza, że uznanie, iż postrzeganie jest już właściwie pamięcią, tj. że to, co uświadamiamy sobie w świadomym postrzeganiu świata, należy już do przeszłości, relatywizuje różnicę między tymi rodzajami pamięci. Można jednak zinterpretować sytuację inaczej: uznać, że wszelka świadomość jest już pamięcią w drugim znaczeniu, zaś pamięć w pierwszym znaczeniu uznać za nigdy nieuświadomioną.

Oznacza to, że Bergson mylił się co do relacji pomiędzy wyobrażeniem a wspomnieniem. „*Wyobrażać sobie* to nie to samo, co *wspominać*" (Bergson, 1988, s. 42), pisał francuski filozof. Nie pokazał on jednak, jak odróżnić wyobrażenie sobie, jak to kiedyś było, od wspomnienia. Słabość rozumowania Bergsona polega w tym miejscu na tym, że nie uwzględnił tu faktu, że przeszłość uobecnia się tylko w teraźniejszości – co czyni różnicę pomiędzy wspomnieniem a wyobrażeniem-jak-to-było iluzoryczną. Nie

mamy innego sposobu świadomego wspominania niż wyobrażanie-sobie-jak-to-było. Z drugiej strony – i tu Bergson ma rację – nie sposób rozróżnić aktualnego świadomego postrzeżenia rzeczywistości od wspominania przeszłości:

> nasze postrzeżenie, nawet najbardziej momentalne, składa się (…) z niezliczonej wielości przypomnianych czynników; prawdę mówiąc wszelkie postrzeżenie jest już pamięcią. *Praktycznie postrzegamy tylko przeszłość*.
>
> (Bergson, 1988, s. 73)

Okazuje się zatem, że przeżywanie teraźniejszości dokonuje się inaczej niż świadomie (świadomość jest zawsze świadomością przeszłości). Doświadczenie czystego, teraźniejszego trwania wymaga poza-świadomego, albo lepiej: przed-świadomego skupienia. Tu znów spotykają się Bergson i Eckhart. Francuz pisze:

> Im bardziej uświadamiamy sobie nasz postęp w czystym trwaniu, tym lepiej czujemy, że różne części naszej całej istoty zawarte są jedne w drugich i cała nasza osobowość skupia się w jednym punkcie, albo raczej jednym ostrzu, które wcina się w przyszłość, nacinając ją bez przerwy. Na tym polega wolność życia i działania. A teraz pofolgujmy sobie; zamiast działać, oddajmy się marzeniom [lub lepiej: wyobrażeniom, dop. P.S.]. Natychmiast nasze ja ulega rozproszeniu; przeszłość, która skupiała się w sobie w tym niepodzielnym impulsie, który nam przekazywała, rozpada się na tysiące zewnętrznych wobec siebie wspomnień.
>
> (Bergson, 1988, s. 45)

Eckhart jest bardziej konsekwentny i bardziej radykalny. Bergson zdaje się dopuszczać jakieś uświadomienie sobie „postępu w czystym trwaniu", za przeszkodę uznaje „oddawanie się marzeniom/wyobrażeniom". Dominikanin idzie dalej – bezkompromisowo wskazuje na konieczność wyzbycia się wszelkich obrazów – tj. wszelkich intelektualnych przedstawień – by doświadczyć fundamentu rzeczywistości (która ma dla niego boski charakter):

> Otóż On [Bóg – dop. P.S.] nie wymaga od ciebie nic więcej ponad to, żebyś wyszedł z siebie według twojej stworzoności i pozwolił Jemu być w tobie Bogiem. Najmniejszy stworzony obraz, jaki w tobie powstaje, jest tak wielki, jak sam Bóg. Dlaczego? Dlatego że stanowi w tobie przeszkodę dla całego Boga. Z tego właśnie miejsca, które zajmuje

> obraz, musi się oddalić Bóg i całe Jego Bóstwo. Gdzie natomiast znika ten obraz, tam wchodzi Bóg.
>
> (Eckhart, *Kazanie 5b*, 1986, s. 105)

Pojawia się tu oczywiście pytanie, czy można utożsamić Boga Eckharta z najgłębszym poziomem czystego trwania u Bergsona. W odpowiedzi warto zwrócić uwagę, że dominikanin uznaje odróżnienie ludzkiej głębi i Boga za złudzenie wynikające z pojęciowego oddzielenia tych dwóch rzeczywistości i właściwe tym, którzy nie znają prawdy: „Wielu sądzi, jakby oni byli tutaj, a Bóg tam. Tak jednak nie jest. Ja i Bóg jesteśmy jednym" (Eckhart, *Kazanie 6*, 1986, s. 112). Pisze też wprost:

> Jak Ojciec w swej prostej naturze prawdziwie rodzi swego Syna według natury, tak samo prawdziwie rodzi go w najgłębszym wnętrzu ducha, i to stanowi ten świat wewnętrzny. Tutaj głębia Boga jest moją głębią, a moja – Jego. Tutaj żyję moim własnym życiem, tak jak Bóg swoim.
>
> (Eckhart, *Kazanie 5b*, 1986, s. 104–105)

Z drugiej zaś strony:

> życie żyje mocą swojej własnej głębi i tryska z siebie samego; żyje ono bez „dlaczego", ponieważ żyje dla siebie samego. Gdyby ktoś zapytał człowieka szczerego, żyjącego swoją własną głębią: dlaczego pełnisz uczynki? – chcąc odpowiedzieć zgodnie z prawdą, rzekłby tylko: pełnię po to, by pełnić.
>
> (Eckhart, *Kazanie 5b*, 1986, s. 105)

Według Eckharta odróżnienie podmiotu jako jednostki, Boga oraz wszechograniającego procesu życia (Życia?) ma miejsce jedynie na poziomie konceptualnego modelu rzeczywistości. Poznanie przeniknięte myślenie dyskursywnym – jak zostało już wyżej powiedziane – nie może zaś mieć za przedmiot teraźniejszości. Doświadczenie teraźniejszego procesu życiowego – trwanie w „teraz" (mówiąc językiem Eckharta) – wymaga porzucenia pojęć, w tym pojęcia „ja", za pomocą którego konstruujemy własną tożsamość oddzielnego, trwałego podmiotu.

Bergson zaś namawia nas do czegoś bardzo podobnego:

> Poszukajmy w głębi nas samych tego punktu, w którym czujemy się najbardziej wewnątrz naszego własnego życia. Zanurzamy się wówczas

> w czystym trwaniu, w trwaniu, w którym ciągle narastająca przeszłość poszerza się nieustannie o absolutnie nową teraźniejszość.
>
> (Bergson, 1988, s. 44)

Bergson celnie zauważa jednak, że doświadczenie zmiany, tj. czasu nieoddzielonego na „przed" i „po", nie jest czymś powszechnym, „normalnie sytuujemy się w czasie uprzestrzennionym" (Bergson, 1988, s. 17), zaś dojście do bardziej adekwatnego doświadczenia wymaga zmiany perspektywy: „Nie mamy przecież żadnych powodów, by wsłuchiwać się w nieprzerwane odgłosy głębszych pokładów życia. A jednak trwanie realne jest właśnie tam" (Bergson, 1988, s. 17). Powraca tu kwestia skrytości doświadczenia metafizycznego, a raczej jego przesłonięcia przez codzienny modus doświadczania świata – przeniknięty i – co ważniejsze – ukształtowany przez myślenie dyskursywne. Doświadczenie metafizyczne wymaga zatem przedpojęciowego skupienia. Jeśli już mówić tu o poznaniu, to jest to „poznanie intuicyjne, które umieszcza się w samym ruchu i przejmuje samo życie" (Bergson, 1988, s. 38–39).

Rozważając kwestię relacji między owym poznaniem intuicyjnym a świadomością, warto wykorzystać pojawiające się u Bergsona rozróżnienie pomiędzy zmieniającymi się stanami świadomości (tj. ciągiem następujących po sobie „ustalonych" stanów świadomości), świadomością zmiany (zmieniającym się przedmiotem poznania) a świadomością jako samą zmianą (Bergson, 1988, s. 31). Doświadczenie metafizyczne najbliższe jest temu ostatniemu – choć lepiej uznać je za przed-świadome: chodzi bowiem o takie „otwarte ujmowanie tego, co napotykane", w którym znika odróżnienie tego, kto ujmuje, tego, co ujmowane i samego procesu ujmowania.

Jeśli jednak rację ma Bergson, stwierdzając, że codzienny sposób funkcjonowania zdominowany jest przez świadomość dyskursywną, zdolność doświadczenia metafizycznego rzeczywiście wymaga swego rodzaju duchowego ćwiczenia. Powyższe analizy pozwalają zaś naszkicować jego zarys. Musi to być bowiem ćwiczenie, którego rezultatem będzie zdolność uwolnienia się od przemożnej dominacji myślenia dyskursywnego. W tym miejscu warto zauważyć, że rozmaite tradycje duchowe ludzkości znają rozmaite formy ćwiczenia przynoszącego wspomniany wyżej rezultat. Tytułem przykładu można wskazać siedzącą medytację (zazen) w buddyzmie zen. Klasyczny opis bardziej zewnętrznych aspektów tej praktyki można znaleźć w dziele jednego z największych mistrzów zen w historii, Dogena

Kigena (2005, s. 207–244). Według niego praktyka ta polega na spokojnym siedzeniu i podążaniu świadomością za oddechem – bez zatrzymywaniu się na jakiejkolwiek myśli, uczuciu, wrażeniu, ale i bez odrzucania ich. Ważna jest tu przytomna uważność, bycie tu-i-teraz, wycofywanie uwagi z rozpamiętywania wspomnień i snucia planów i skupienie jej na aktualnych doznaniach. Ale skupienie to powinno mieć charakter receptywny, tzn. być pozbawione zaangażowania w aktywność dyskursywną, tj. w nazywanie i teoretyzowanie na temat tego, czego doświadczamy. Wszelkie pojawiające się myśli (i inne elementy strumienia świadomości) winny być traktowane jak wszystkie inne bodźce: jako pojawiające się, zauważane, odchodzące w przeszłość. Dogen opisuje też określone warunki zewnętrzne (spokojne miejsce, ani za gorące, ani za zimne) i ułożenie ciała (stabilne siedzenie na poduszce, z nogami w pozycji lotosu lub półlotosu, wyprostowany kręgosłup, odpowiednie ułożenie rąk i nieznacznie przymknięte oczy), które sprzyjają właściwemu nastawieniu umysłu. Lecz nie konkretna forma tej praktyki jest celem samym w sobie. Ważna jest transformacja świadomości, w której chodzi o to, by – jak pisze inny z mistrzów zen – „umysł nie zatrzymywał się na niczym" (Hui Hai, 2003, s. 16–17), nie był przywiązany do żadnego zjawiska, znajdując się pośród wielu zjawisk, ani do żadnej myśli pośrodku niezliczonych myśli (Hui-neng, 2001, s. 32–36).

Skoro jednak, jak pokazuje Eckhart (będąc tu zgodny z mistrzami zen), przywiązanie do myślenia dyskursywnego jest ściśle związane z pragnieniem zachowania odrębnego i trwałego „ja", potrzebne ćwiczenie musi obejmować egzystencjalną pracę nad wygaszeniem tego pragnienia – nie może więc być czysto „technicznym" praktykowaniem przytomnej uważności (jak można by określić medytacyjną praktykę zen). Tradycja buddyjska podkreśla co prawda, że praktyka przytomnej uważności pozwala doświadczyć nietrwałości „ja", a w konsekwencji rozpoznać złudność przekonania o jego trwałym istnieniu. Zasadnie jest jednak przyjąć, że zależność jest tu obustronna: przywiązanie do trwałości „ja" oraz otaczającego je środowiska przyczynia się do tworzenia obrazu świata spełniającego to oczekiwanie (że „ja" będzie trwałe), a przesłaniającego nietrwałą *Arche* rzeczywistości; z drugiej strony ukształtowanie świadomości przez ów utworzony obraz trwałego „ja" istniejącego pośród innych trwałych i oddzielnych (od „ja" i od siebie nawzajem) przedmiotów, tj. nierozpoznanie przesłoniętej przez ów obraz *Arche,* utrudnia wyzwolenie się z egocentrycznego przywiązania do trwałego „ja". Duchowe ćwiczenie konieczne do wykształcenia zdolności

metafizycznego doświadczenia *Arche* musi obejmować jednoczesną pracę z oboma wymienionymi wyżej negatywnymi procesami.

Podsumowując, chciałbym wysunąć tezę, że doświadczenie metafizyczne – o ile rozumieć przez to pojęcie doświadczenie fundamentu rzeczywistości, *Arche*, wszechogarniającego, lecz przesłoniętego przez „powierzchnię zjawisk" – jest intuicyjnym, tj. przedpojęciowym, a nawet przed-świadomym skupieniem, w którym znika oddzielenie podmiotu i przedmiotu, oraz samego procesu, a pozostaje czyste „Życie", czyste „wydarzanie". *Arche* przeżywana w doświadczeniu metafizycznym nie ma w sobie żadnej „stałej" trwałości, jaką posiadają elementy świata ujawniającego się w poznaniu ukształtowanym przez myślenie dyskursywne. Istnieje zatem pokusa, by określić ją (*Arche*) jako czyste przemijanie, przepływ nieuchwytnej teraźniejszości. Nie byłoby to jednak adekwatne określenie. Jeśli bowiem *Arche* wymyka się wszelkim kategoriom pojęciowym, nie ma w niej więc także „przed" i „po", tj. nie stosuje się do niej odróżnienie przeszłości, teraźniejszości i przyszłości (to bowiem także są kategorie pojęciowe). Filozofia, jako działalność dyskursywna, osiąga tutaj swój kres – może mówić/pisać na temat doświadczenia metafizycznego w sposób, który nakierowuje słuchacza/czytelnika ku niemu – nie może jednak adekwatnie tego doświadczenia opisać. Potrzebna jest także bardziej „egzystencjalnie zaangażowana" strona umiłowania mądrości, tj. duchowe ćwiczenie, które pozwoli uwolnić się od przeszkód zaciemniających doświadczenie *Arche*.

Na zakończenie trzeba jednak postawić pytanie: skoro doświadczenie *Arche* ma być doświadczeniem wszechogarniającym egzystencję człowieka, to czy powyższa wizja nie jest zbyt indywidualistyczna, w sensie: czy nie zaniedbuje społecznej natury człowieka, faktu, że bytuje on w sieci międzyosobowych relacji, które tworzą kulturę? Jeśli doświadczenie *Arche* ma ogarniać wszystkie wymiary ludzkiej egzystencji, to powinno jakoś wiązać się także z byciem-w-kulturze. Rzeczywiście, ten aspekt metafizycznego doświadczenia niestałej *Arche* nie został tu scharakteryzowany i takiej charakteryzacji się domaga. Ale jest to temat na następny, równie obszerny artykuł.

Bibliografia

Bergson, H. (1988). *Pamięć i życie*. Tłum. A. Szczepańska. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

Dogen Kigen (2005). *Oko i skarbiec prawdziwego prawa*. T. 11–13. Tłum. M. Kanert. Kraków: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Gadamer, H.-G. (1993). *Prawda i metoda*. Tłum. B. Baran. Kraków: Inter esse.

Hadot, P. (2013). *Filozofia jako ćwiczenie duchowe*. Tłum. P. Domański. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Hui Hai (2003). *Natychmiastowe przebudzenie*. Tłum. J. Blofeld, B. Gak. Warszawa: Fundacja na Rzecz Wymiany Kulturalnej z Dalekim Wschodem: Projekt Wydawniczy „Miska Ryżu".

Hui-neng (2001). *Sutra Szóstego Patriarchy Hui-nenga*. Tłum. T. Cleary, R. Pine, B. Gak. Warszawa: Fundacja na Rzecz Wymiany Kulturalnej z Dalekim Wschodem: Projekt Wydawniczy „Miska Ryżu".

Husserl, E. (1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Tłum. J. Sidorek. Warszawa: PWN.

Kant, I. (1957). *Krytyka czystego rozumu*. Tłum. R. Ingarden. Warszawa: PWN.

Kołodziejczyk, S. (2011). Problem konceptualizacji doświadczenia metafizycznego. *Analiza i Egzystencja*, *15*, 59–98.

Legowicz, J. (1970). *Wybrane teksty z historii filozofii. Filozofia starożytna Grecji i Rzymu*. Warszawa: PWN.

Mistrz Eckhart (1986). *Kazania*. Tłum. W. Szymona OP. Poznań: W drodze.

Piłat, R. (2006). *Doświadczenie i pojęcie.* Warszawa: Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN.

Platon (1993). *Faidros*. Tłum. L. Regner, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Śnieżyński, K. (2016). Wprowadzenie. W: *Metafizyka i dekonstrukcja. W poszukiwaniu doświadczenia metafizycznego w kontekście wyzwań dekonstrukcjonizmu*, red. P. Duchliński, K. Śnieżyński (s. 7–24). Kraków: WAM.

Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. Tłum. B. Wolniewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

METAPHYSICAL EXPERIENCE OF THE VARIABLE *ARCHE*

Summary

In my paper I sketch a conception of metaphysical experience as the experience of *Arche* – a ground of being and existence. I argue that *Arche* is unstable and fluid, but hidden beneath our everyday, commonsense experiences of the world consisting of beings with firmly established identities. I also sketch the way leading from that everyday experience of the world towards the experience of the hidden *Arche*.

„Analiza i Egzystencja" 41 (2018)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2018.41-03

ARTYKUŁY

MACIEJ SMOLAK*

O ODPOWIEDZIALNOŚCI MATERIALNEJ U ARYSTOTELESA

Słowa kluczowe: cnota charakteru, człowiek najwyższej próby, funkcja, odpowiedzialność, roztropność, szczęście
Keywords: virtue of character, man of the highest order, function, responsibility, prudence, happiness

Wstęp

Można odnieść wrażenie, że Arystoteles porusza problematykę odpowiedzialności z perspektywy odpowiedzialności formalnej. Świadczyć o tym może między innymi podjęte przez Stagirytę badanie, którego celem jest wyjaśnienie, pod jakimi warunkami człowiek jest sprawcą działania i może być za nie pociągnięty do odpowiedzialności[1].

Ogólnie rzecz ujmując, człowiek jest sprawcą czynu, gdy zasada działania znajduje się w nim (ἐν αὐτῷ ἡ ἀρχή) i od niego zależy, czy działa,

* Maciej Smolak – doktor w Zakładzie Etyki w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego, obecnie zajmuje się filozofią praktyczną u Arystotelesa, a także dydaktyką filozofii i interaktywnymi metodami nauczania filozofii.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków. E-mail: m.smolak@iphiles.uj.edu.pl.

[1] Na temat zagadnienia odpowiedzialności u Arystotelesa zobacz: Arnold (2001), Bondeson (1974), Bostock (2000), Irwin (1980), Kenny (1998), Meyer (1993, 2006).

czy nie (ἐπ᾽αὐτῷ τὸ πράττειν καὶ μή; *Etyka nikomachejska* [*EN*] III.1). Pierwsze wyrażenie podkreśla, że zasada działania znajduje się wewnątrz człowieka, a nie poza nim, na co wskazuje użycie przyimka ἐν. Samo jednak umiejscowienie zasady działania w człowieku nie wystarcza, aby wyjaśnić, na czym polega więź zachodząca między działaniem i sprawcą. Aby człowiek był sprawcą działania, musi ono podlegać jego kontroli. Dlatego wyrażenie „od niego zależy, czy działa, czy nie" jest koniecznym dopełnieniem charakterystyki owej więzi[2].

Wyrażenie „od niego zależy, czy działa, czy nie" wskazuje na dwa czynniki. Pierwszy czynnik podkreśla, że przebieg wydarzeń, w których uczestniczy człowiek, jest warunkowy – podmiot znajduje się w okolicznościach, które dopuszczają różne możliwe przebiegi wydarzeń. Drugi podkreśla, że znajduje się w mocy człowieka dokonanie lub niedokonanie czynu – człowiek jest w stanie zmienić bieg wydarzeń. O ile pierwszy czynnik akcentuje, że człowiek stoi w obliczu przedkładających się możliwości działania, o tyle drugi czynnik akcentuje, że człowiek nie tylko ma możliwość wyboru, lecz również ma moc sprawienia czegoś w świecie. Gdy więc człowiek znajduje się w sytuacji, która wyklucza możliwość wyboru lub gdy jest on pozbawiony mocy sprawienia czegoś, wówczas nie od niego zależy, czy działa, czy nie.

Tym, co łączy oba wyrażenia, jest decyzja (προαίρεσις)[3]. Z jednej strony decyzja jest wewnętrzną zasadą działania (*EN* VI.2 1139a31), z drugiej zaś dotyczy tylko tego, co zależy od nas (III.2 1111b30). W rezultacie, ten, kto działa na podstawie decyzji, jest od początku do końca panem działania (III.5 1114b31–32). I ten fakt podkreśla przyimek ἐπί. Dlatego każdy ponosi odpowiedzialność za podejmowane decyzje i wynikające z nich czyny.

Ale obok odpowiedzialności formalnej, czyli odpowiedzialności po czynie, należy wyróżnić odpowiedzialność materialną, czyli odpowiedzialność przed czynem[4]. Drugie pojęcie odpowiedzialności koncentruje się nie tyle na przypisaniu człowiekowi dokonanych czynów i rozliczeniu go za to,

[2] W *Etyce eudemejskiej* [*EE*] II.8 1225a27–30 Arystoteles zauważa, że nie przypisujemy ludziom natchnionym i prorokom sprawstwa działania, ponieważ nie od nich zależy wypowiadanie tego, co powiedzieli i robienie tego, co zrobili, mimo że to, co z nich wyszło, jest efektem pracy ich myślenia.

[3] Na temat decyzji zobacz: Smolak (2013, pkt 2.4.2).

[4] Na temat rozróżnienia na odpowiedzialność formalną i materialną zobacz np. Jonas (1996, s. 167–172).

co zrobił, lecz na tym, co ma on do uczynienia. Odpowiedzialność materialna obliguje do działania i zobowiązuje do zaangażowania się w powierzoną sprawę. O ile więc odpowiedzialność formalna jest negatywna, ponieważ nie wyznacza żadnych celów, lecz ogniskuje się na tym, co było, o tyle odpowiedzialność materialna jest pozytywna, ponieważ ustanawia cele i tym samym kieruje się w przód. I to drugie rozumienie odpowiedzialności jest również obecne u Arystotelesa.

Należy zauważyć, że filozofia praktyczna Arystotelesa ma charakter teleologiczny. Jest tak dlatego, że człowiek ma do wykonania pewne zadanie. Ma on bowiem spełniać właściwą funkcję dla człowieka. Człowiek jest więc zobowiązany do odpowiedzialności za powierzone mu zadanie spełniania właściwej dla niego funkcji. Można więc zasugerować, że Arystoteles przedstawia człowieka jako tego, na którym spoczywa obowiązek troski o to, zostało mu powierzone.

Funkcja człowieka

Próbując wyjaśnić, na czym polega zadanie nałożone na człowieka, nie sposób nie zastanowić się nad tym, co jest funkcją człowieka[5]. Arystoteles zajmuje się funkcją człowieka w *EN* I.7 w kontekście badania mającego na względzie dostarczenie treściowego określenia niebudzącej sprzeciwu, ale w istocie formalnej konstatacji, że szczęście (εὐδαιμονία) jest ostatecznym celem ludzkich dążeń. Przed wyjaśnieniem, co jest funkcją człowieka, konieczne jest jednak naświetlenie, czym jest funkcja (ἔργον).

Ogólnie rzecz ujmując, funkcją danej rzeczy jest charakterystyczna dla tej rzeczy aktywność lub to, co ona wykonuje. W *Politei* (*Resp*) I 352e–353a Platon podkreśla, że można określić funkcję danej rzeczy, jeżeli weźmie się pod uwagę to, co może wykonywać tylko typ rzeczy, do którego ona należy lub to, co ten typ rzeczy może wykonywać najlepiej w stosunku do rzeczy należących do innego typu[6]. Przykładowo, funkcją piły ramówki jest przerzynanie kłody na deski, co jest jej określoną czynnością, którą może wykonywać tylko piła ramówka. Co prawda można zaoponować

[5] Na temat funkcji człowieka zobacz: Smolak, Łacina (2015, s. 37–63).

[6] εἰ οὐ τοῦτο ἑκάστου εἴη ἔργον ὅ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται; *Resp* I 353a7–8.

i zasugerować, że kłodę da się podzielić na deski przy pomocy innego narzędzia, na przykład siekiery. Ale nawet gdyby to było możliwe, to piła ramówka wykona to zadanie lepiej niż siekiera[7].

Arystoteles akceptuje Platońską wykładnię funkcji, a zatem uchwycenie funkcji człowieka staje się możliwe poprzez wytropienie tego, co może wykonywać jedynie człowiek lub tego, co człowiek może wykonywać najlepiej spośród istot żywych należących do innego gatunku niż gatunek „człowiek". Arystoteles daje temu wyraz, gdy stwierdza, że poszukuje czegoś, co jest właściwe (ἴδιον)[8] dla człowieka (*EN* I.7 1097b34).

Ponieważ dla wszystkich istot żywych „być" oznacza „być żywym" (*O duszy* [*DA*] II.4 415b13) i ponieważ zasadą bycia wszystkich istot żywych jest dusza (*DA* I.1 402a6–7), która jest siedliskiem różnych zdolności i związanych z nimi aktywności życiowych, wyjaśnianych przy pomocy pojęcia funkcji, więc Arystoteles przystępuje do uchwycenia funkcji człowieka, poszukując zdolności i aktywności życiowej właściwej dla niego.

Na drodze eliminacji Arystoteles odrzuca zdolności duszy, które odpowiadają za podstawowe aktywności życiowe, czyli odżywianie, wzrost i rodzenie, ponieważ dusza w funkcji żywiennej (τὸ θρεπτικόν)[9] jest wspólna dla roślin, zwierząt i ludzi. Odrzuca też zdolności duszy, które odpowiadają za aktywności życiowe związane z odczuwaniem, pragnieniem i percypowaniem, gdyż dusza w funkcji zmysłowo-orektycznej (τὸ αἰσθητικόν-ὀρεκτικόν) jest wspólna dla zwierząt i ludzi. Ponieważ jednak człowiek nie dzieli z roślinami i zwierzętami zdolności duszy, która odpowiada za aktywność życiową związaną z pracą rozumu, więc Arystoteles

---

[7] Por. np. Pakaluk (2005, s. 4–5).

[8] W *Topikach* (*Top*) I.4 101b19–20 Arystoteles zauważa, że εἰ οὐ τοῦτο ἑκάστου ϵ ἴη ἔργον ὅ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζηται; niekiedy wskazuje na istotę rzeczy i wówczas oznacza jej definicję, niekiedy zaś wskazuje na jej własność. W drugim przypadku chodzi o taką własność, która przysługuje rzeczy i jest o niej orzekana odwracalnie (por. *Top* I.5 102a18–19). Można więc zasugerować, że ἴδιον jako własność wskazuje na to, co jest specyficzne lub swoiste tylko dla danej rzeczy. W przypadku ἴδιον wskazującego na istotę rzeczy tak być nie musi, ponieważ nie wszystko, co specyficzne lub swoiste dla danej rzeczy, wchodzi w zakres jej istoty. Przykładowo, do istoty człowieka należy zdolność do działań dobroczynnych, ale nie należy już zdolność do korumpowania. Z drugiej strony na istotę człowieka składa się również to, co jest charakterystyczne, lecz nieswoiste dla człowieka. Przykładem tego, co wchodzi w zakres istoty człowieka i nie jest dla niego swoiste, może być zdolność do kontemplowania.

[9] Na temat duszy w funkcji żywiennej zob. Wesoły (2012).

dochodzi do wniosku, że właściwą funkcją człowieka jest określone czynne życie (πρακτική τις) tej części duszy, która ma rozum (*EN* I.7 1098a3).

Uzyskany rezultat wymaga jednak doprecyzowania, ponieważ Arystoteles dodaje, że z tego, co ma rozum, jedna część ma go, ponieważ go słucha, natomiast druga część ma go, ponieważ myśli (1098a4–5). Nie jest zatem jasne, czy „określone czynne życie" ogranicza się do aktywności rozumnych, czyli przemyślanych działań podjętych na podstawie decyzji, i aktywności rozumowych o charakterze kalkulatywnym, czy też obejmuje również aktywności rozumowe o charakterze czysto teoretycznym.

W *Polityce* (*Pol*) VII.3 1325b14–23 Arystoteles zaznacza, że myślenie w ramach czynnego życia (βίος ὁ πρακτικός) nie musi ograniczać się do kalkulowania i deliberowania na temat tego, jaką przyjąć strategię działania, aby osiągnąć to, co zostało zamierzone. Na czynne życie może składać się również myślenie czysto teoretyczne, na przykład θεωρία, czyli oglądanie tego, co boskie. Można zatem przyjąć, że właściwą funkcją człowieka jest podejmowanie i realizowanie aktywności rozumnej lub rozumowej, gdzie pierwsza obejmuje działania *proairetyczne*, natomiast druga odsyła do szeroko pojętego myślenia, na które składa się aktywność rozumu w funkcji kalkulatywnej (τὸ λογιστικόν) i aktywność rozumu w funkcji naukowej (τὸ ἐπιστημονικόν)[10].

Do czego człowiek jest zobowiązany?

Badanie, które ma wyjaśnić, do czego człowiek jest zobowiązany, nie może kończyć się na wykazaniu, co jest właściwą funkcją człowieka, ponieważ Arystoteles wiąże pojęcie funkcji z pojęciem ἀρετή.

[10] Należy podkreślić, że o ile aktywność rozumna i aktywność rozumowa o charakterze kalkulatywnym jest swoista dla człowieka, to aktywność rozumowa o charakterze czysto teoretycznym taka już nie jest. Gdyby więc ἴδιον w argumencie z funkcji odsyłało do tego, co jest specyficzne lub swoiste tylko dla człowieka, to aktywność rozumowa o charakterze czysto teoretycznym, a przynajmniej pewna jej postać, mianowicie θεωρία, nie należałaby do funkcji człowieka. Z drugiej strony, gdyby funkcja człowieka obejmowała również θεωρία, to wątpliwe byłoby stwierdzenie, że człowiek wykonuje ten typ aktywności najlepiej. W gruncie rzeczy θεωρία jest realizowana w najdoskonalszy sposób przez Nieporuszonego Poruszyciela.

᾽Αρετή – jak zauważa Arystoteles – jest czymś relatywnym w stosunku do właściwej funkcji (*EN* VI.1 1139a16–17). Nie ma więc ἀρετή tam, gdzie nie ma jakieś funkcji, ale nie ma też dobrze wykonywanej funkcji, jeśli nie ma przynależnej do niej ἀρετή. Oznacza to, że ἀρετή jest terminem względnym, a jej posiadanie i praktykowanie gwarantuje „bycie dobrym w czymś". Czym jednak jest ἀρετή?

Otóż ἀρετή jest określoną kwalifikacją, która sprawia, że wyposażona w nią rzecz spełnia swoją funkcję perfekcyjnie. Arystoteles wskazuje w ten sposób na związek, jaki zachodzi między funkcją, przynależną do funkcji ἀρετή i perfekcyjnym spełnianiem funkcji, czyli byciem dobrym w czymś.

Rzecz, która działa według ἀρετή przynależnej do funkcji, czyli rzecz, która jest dobra w spełnianiu właściwej dla niej funkcji, jest równocześnie dobrą rzeczą w swoim typie[11]. Przykładowo, jeśli funkcją piły ramówki jest przerzynanie kłody na deski, to aby piła ramówka była dobrą rzeczą w swoim typie, musi posiadać stosowną kwalifikację, która gwarantuje perfekcyjne spełnianie funkcji. Może się bowiem zdarzyć, że daną piłą ramówką źle się przerzyna kłody na deski, ponieważ jest tępa lub nieporęczna.

Ponieważ człowiek nie jest pozbawiony funkcji i ponieważ jego funkcją jest aktywność tej części duszy, która ma rozum, więc również z tą funkcją sprzężona jest przynależna do niej doskonałość, która sprawia, że wyposażony w nią człowiek spełnia swoją funkcję perfekcyjnie. Człowiek, który będzie działał według doskonałości przynależnej do właściwej funkcji człowieka, będzie więc nie tylko dobry w jej spełnianiu, lecz równocześnie będzie w tym najlepszy, co bynajmniej nie wyklucza, że również inni ludzi mogą być w tym najlepsi[12]. Człowiek jest więc ostatecznie zobowiązany nie tyle do spełniania właściwej dla niego funkcji, lecz przede wszystkim do spełniania jej w sposób perfekcyjny. W konsekwencji jest zobowiązany do tego, aby był jak najlepszym człowiekiem.

To zobowiązanie daje się wywieść z ogólnej reguły, w myśl której, każda rzecz funkcjonalna dobrze się spełnia według przynależnej do funkcji

[11] W *Metafizyce* V.16 Arystoteles podaje trzy podstawowe znaczenia terminu τέλειον. Jedno z nich pozostaje w związku z ἀρετη i podkreśla, że dana rzecz jest τέλειον, ponieważ ma właściwą dla siebie ἀρετη, która sprawia, że w danym typie nie może już być nic lepszego (1021a15). W dalszej części artykułu rezygnuję z zapisu terminu w wersji oryginalnej i oddaję ἀρετη przez „doskonałość".

[12] Por. np. Irwin (1995).

doskonałości[13]. Reguła głosi, że rzecz osiąga swój cel dopiero wtedy, gdy posiadana przez rzecz doskonałość, która jest przynależna do właściwej dla tej rzeczy funkcji, jest praktykowana. W przypadku człowieka byłby to pełny rozwój tkwiących w nim potencjalności, czyli osiągnięcie przez niego celu w samorozwoju. Z racji tego, że człowiek jest miejscem, w którym toczy się nieusuwalna gra pomiędzy możnością i aktualnością (δύναμις-ἐνέργεια), jest on przy tym niejako zobowiązany do ciągłego postępu w procesie własnego rozwoju. W istocie jego zadaniem jest ciągłe ponawianie próby bycia sobą, które poprzez podejmowanie i realizowanie aktywności rozumnych lub rozumowych, praktykowanych według przynależnych do nich doskonałości, staje się zarazem rodzajem spełnienia, choć nie w sensie nieodwołalnego stanu.

Doskonałości przynależne do funkcji właściwej dla człowieka

Stwierdzenie, że człowiek dobrze się spełnia, gdy wykonuje właściwą dla niego funkcję według przynależnej do niej doskonałości, jest zbyt ogólne, ponieważ nie zdaje sprawy, co kryje się pod pojęciem „doskonałość".

W *EN* VI.13 Arystoteles zdaje się sugerować, że pod doskonałością, dzięki której człowiek może realizować właściwą dla siebie funkcję w sposób perfekcyjny, kryje się przede wszystkim zespolenie roztropności (φρόνεσις), czyli kwalifikacji cechującej duszę rozumną w funkcji kalkulatywnej, oraz cnót charakteru (ἠθικαί ἀρεταί), czyli kwalifikacji cechujących duszę w funkcji zmysłowo-orektycznej. Na to zespolenie wskazują dwie komplementarne tezy – teza o wzajemności cnoty charakteru i roztropności oraz teza o wzajemności cnót charakteru.

Pierwsza teza podkreśla, że posiadanie cnoty charakteru jest równoznaczne z posiadaniem roztropności, druga zwraca uwagę, że posiadanie jednej cnoty charakteru jest równoważne z posiadaniem wszystkich lub tych cnót charakteru, które są znaczące z punktu widzenia perfekcyjnego spełniania właściwej dla człowieka funkcji. Na pierwszy rzut oka obie tezy wydają się nieintuicyjne[14].

---

[13] ἑκαστον δὲ εὖ κατὰ τὴν οἰκείαν ἀρετὴν ἀποτελεῖται– *EN* I.7 1098a14–15.

[14] Za odrzuceniem tez opowiada się np. Geach (1977, s. 164–5).

Pierwszą tezę zdaje się podważać definicja cnoty charakteru, sformułowana przez Arystotelesa w *EN* II.6 1106b36–1107a2. Definicja dopuszcza, że można być sprawcą działania spełniającego wymogi teorii środka. Można więc być sprawcą rozumnego działania, które jest wprawdzie określone przez roztropność, ale roztropność niebędącą kwalifikacją rozumu w funkcji praktycznej osoby działającej. Może bowiem być tak, że osoba działająca postępuje trafnie w danych okolicznościach dlatego, że jej działanie jest efektem dostosowania się do rady udzielonej przez człowieka roztropnego[15]. W tym sensie można posiadać i praktykować cnotę charakteru, czyniąc to nie w oparciu o własną roztropność.

Drugą tezę zdaje się podważać fakt, że jedna cnota charakteru może być praktykowana niezależnie od posiadania innych cnót charakteru. W *EE* VIII.3 1248b37–38 Arystoteles wspomina o dyspozycji obywatelskiej (τις ἕξις πολιτική), którą posiadają Lacedemończycy, a którą identyfikuje z męstwem obywatelskim (ἀνδρεία πολιτική – por. np. *EN* III.7). W *Polityce* II.9 Stagiryta krytykuje jednak Lacedemończyków za ich jednostronny system wychowania, który zogniskowany jest na kształtowaniu jedynie cnoty militarnej (τὴν πολεμικήν; 1271b3). W efekcie zarzuca Lacedemończykom, że wprawdzie potrafią zachować się na polu walki, lecz nie mają rozeznania, jak postępować w czasie pokoju. Brakuje im bowiem innych cnót charakteru, regulujących zachowanie w pozamilitarnej sferze życia. W tym sensie można posiadać i praktykować jedną cnotę charakteru, w tym wypadku cnotę męstwa, nie mając pozostałych cnót charakteru.

Mimo to sformułowane tezy nie są pozbawione podstaw[16]. Za tezą o wzajemności cnoty charakteru i roztropności może przemawiać to, że Arystoteles dopuszcza różne stopnie ucieleśnienia cnót charakteru. W *EN* VI.13 rozróżnia cnotę miarodajną (κυρία ἀρετή) i cnotę naturalną (φυσικὴ ἀρετή). Pierwsza wskazuje na cnotę charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu (κυρίως ἀρετή). Druga odsyła nie tylko do wrodzonej predyspozycji charakterologicznej, lecz również do cnoty charakteru w formie wyuczonego nawyku, przy czym cnota charakteru w postaci predyspozycji charakterologicznej jest w tym kontekście mało interesująca, ponieważ człowiek, który jest jej beneficjentem, nie ma żadnego udziału w jej powstaniu.

---

[15] Por. np. św. Tomasz z Akwinu (w: Aristoteles, 1949, s. 346–347).

[16] Na temat tezy o wzajemności cnoty charakteru i roztropności oraz tezy o wzajemności cnót charakteru zob. Smolak (2013, s. 120–132).

O tym, że rozróżnienie na cnotę charakteru w pełnym tego słowa znaczeniu i cnotę charakteru w formie wyuczonego nawyku, ma sens, może świadczyć dystynkcja w obrębie cnoty męstwa. W *EN* III.7 Arystoteles mówi o męstwie w pełnym tego słowa znaczeniu i o najbardziej podobnym do niego, męstwie obywatelskim. Różnica między jednym i drugim męstwem polega na tym, że człowiek działający według męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu decyduje się na walkę, czyniąc to ze względu na piękno (τοῦ καλοῦ ἕνεκ)[17], a więc ze względu na to, co nakazałby rozum w funkcji praktycznej cechujący się roztropnością (*EE* III.1 1229a2). Człowiek zaś działający według męstwa obywatelskiego decyduje się na walkę powodowaną wstydem (δι᾽αἰδῶ). O ile pierwszy wywiązuje się z obowiązków żołnierskich, ponieważ uważa, że takie postępowanie jest warte wyboru z powodu niego samego (*EN* II.6 1105a31–32; VI.12 1144a16–20), o tyle drugi wprawdzie wywiązuje się z nałożonych obowiązków żołnierskich, ale czyni tak, ponieważ uważa, że dzięki takiemu postępowaniu zasłuży na zaszczyty. Postępowanie mężnego obywatelsko jest wprawdzie piękne, ponieważ jest zgodne z cnotą charakteru, lecz jest piękne tylko przypadkowo, ponieważ jest dokonywane z powodu dóbr naturalnych (*EE* VIII.3 1249a15–16). Można więc wysunąć przypuszczenie, że męstwo w pełnym tego słowa znaczeniu jest odpowiednikiem cnoty miarodajnej, natomiast męstwo obywatelskie jest odpowiednikiem cnoty naturalnej w formie wyuczonego nawyku.

Posiadanie męstwa w pełnym tego słowa znaczeniu implikuje współwystępowanie roztropności, ponieważ człowiek w nią wyposażony pragnie tego samego, co sam trafnie ujmuje jako właściwy obiekt ludzkiego dążenia. Aby więc faktycznie dobrze się spełniać, trzeba mieć nie tylko cnotę charakteru, która reguluje funkcjonowanie duszy zmysłowo-orektycznej, lecz również roztropność, która ujmuje właściwy obiekt ludzkiego dążenia. Tak więc teza o wzajemności cnoty charakteru oraz roztropności nie jest pozbawiona sensu.

Za tezą o wzajemności cnót charakteru może przemawiać to, że aktywność roztropności nie ogranicza się tylko do wąskiej dziedziny praktyki życiowej, lecz rozciąga się na nią całą. Stąd za roztropnego może uchodzić dopiero ten, kto jest *znawcą* praktycznego działania i kto nie tylko doradza

[17] Na temat tego, co to znaczy decydować się na dane działanie ze względu na piękno, zob. Smolak (2017, s. 67–88).

innym, jak postępować w każdych okolicznościach życiowych, lecz również sam postępuje podług tego, co doradza. Tak więc obecność roztropności pociąga za sobą współwystępowanie poszczególnych cnót charakteru[18].

Dodatkowym potwierdzeniem słuszności tezy o wzajemności cnót charakteru może być również charakterystyka sprawiedliwości ogólnej. Sprawiedliwość ogólna jest bowiem szczególną cnotą, ponieważ jest całością, na którą składają się poszczególne cnoty charakteru[19]. Sprawiedliwość ogólna nie jest więc partykularną cnotą, lecz całościową strukturą aretologiczną, przy czym zachodzi pewna różnica, gdy rozpatrujemy tę strukturę jako cnotę i jako sprawiedliwość. Obie są wprawdzie tą samą dyspozycją, „ale *być* cnotą nie jest tym samym, co *być* sprawiedliwością" (*EN* V.1 1130a11–12). Owa dyspozycja jest sprawiedliwością, gdy jest rozważana z perspektywy drugiego człowieka, zaś cnotą, gdy jest rozważana po prostu. Jak powie Arystoteles, sprawiedliwość ogólna jest kompletną cnotą, choć nie po prostu, lecz w relacji do innego człowieka (1129b26–27). Można więc zasugerować, że między partykularnymi cnotami charakteru i sprawiedliwością ogólną zachodzi obopólne warunkowanie. Sprawiedliwość ogólna pobudza do praktykowania poszczególnych cnót charakteru w odniesieniu do drugiego człowieka, natomiast podbudowujące ją cnoty charakteru stanowią jej fundament ontyczny. Niemożliwe jest bowiem praktykowanie sprawiedliwości ogólnej bez praktykowania poszczególnych cnót charakteru. I również z tego punktu widzenia teza o wzajemności cnót charakteru nie jest pozbawiona sensu. Spełnianie właściwej dla człowieka funkcji w sposób perfekcyjny będzie więc zależało od posiadania przez niego stosownych kwalifikacji, na które składają się cnoty charakteru oraz roztropność. Można zatem dodać, że człowiek jest zobowiązany do pozyskania stosownych kwalifikacji i osiągnięcia pełni człowieczeństwa, czyli stania się całkowicie dobrym człowiekiem (ἁπλῶς ἀγαθός – *EN* VI.13 1145a1). Kim jednak jest człowiek całkowicie dobry?

Arystoteles uważa, że człowiek całkowicie dobry to człowiek najwyższej próby (σπουδαῖος). Konstytucja człowieka najwyższej próby sprawia, że zgadza się on sam ze sobą, czyli dąży do tych samych rzeczy

[18] Por. np. Kenny (1978, s. 193).

[19] Arystoteles mówi o podobnej całości złożonej z poszczególnych cnót charakteru w *EE* VIII.3, przy czym nie chodzi mu w tym miejscu o sprawiedliwość ogólną, lecz o cnotę, którą określa przy pomocy terminu καλοκἀγαθία.

całą swoją duszą (*EN* IX.4 1166a13–14). Stagiryta podkreśla, że człowiek najwyższej próby osiągnął poziom pełnej integracji, czego wyrazem są podejmowane przez niego decyzje, które są najwyższej próby. Są takie, ponieważ w jego przypadku: a) stwierdzenie będące efektem deliberacji jest prawdziwe, gdyż to, co myśl w wymiarze praktycznym uznaje za cel, faktycznie jest najwyższym dobrem możliwym do osiągnięcia przez człowieka; b) pragnienie jest trafne, gdyż to, na co jest nakierowane, pokrywa się ściśle z tym, co jest stwierdzone (*EN* VI.2 1139a22–26). Innymi słowy, to, co człowiek najwyższej próby ujmuje roztropnością i to, czego pragnie, w wyniku posiadanych cnót charakteru, jest tym samym. Dlatego też Arystoteles podkreśla, że człowiek najwyższej próby jest punktem odniesienia i miarą dla tego wszystkiego, co dobre, piękne i przyjemne dla ludzi. Że jest taką miarą, potwierdza między innymi fakt, że w każdych okolicznościach potrafi ocenić, co jest dobre, piękne i przyjemne dla ludzi, niezależnie od tego, w jakiej relacji pozostaje do tego, co ocenia (*EN* III.3 1113a31–33).

Człowiek dobrze się spełnia w politycznej wspólnocie

Czy człowiek może się spełniać poza πόλις, czyli poza wspólnotą polityczną? Arystoteles daje jednoznaczną odpowiedź, że nie może. Ponieważ człowiek jest z natury istotą obywatelską (ζῷον πολιτικόν), więc jego pełny rozwój jest możliwy tylko w ramach wspólnoty politycznej[20]. W istocie wspólnota polityczna jest horyzontem, w którym toczy się całe życie człowieka i rozstrzygają się wszystkie ludzkie sprawy[21].

Już wiadomo, że człowiek stoi w obliczu zadania, którego realizacja polega na podejmowaniu aktywności rozumnych lub rozumowych, praktykowanych według przynależnych do nich doskonałości. Wiadomo też, że do sprostania temu zadaniu potrzebne są stosowne kwalifikacje. Ale nabywanie tych kwalifikacji, na które składają się między innymi cnoty charakteru, może odbywać się podczas procesu dobrej edukacji (παιδεία).

[20] Człowiek z natury jest istotą polityczną; ten, kto z natury żyje poza wspólnotą polityczną, a nie przez przypadek, jest albo biednym osobnikiem, albo nadludzką istotą (*Pol* I.2 1253a1–4).

[21] Por. Pańpuch (2015, s. 213).

Ponieważ celem wspólnoty politycznej jest stworzenie optymalnych warunków dla osiągnięcia szczęścia przez jej obywateli i ponieważ szczęście polega na perfekcyjnym spełnianiu właściwej dla człowieka funkcji, więc prawdziwy polityk będzie pracował nad rozwijaniem doskonałości potrzebnych do perfekcyjnego spełniania zadania powierzonego człowiekowi i będzie koncentrował swoje wysiłki na tym, aby obywatele byli dobrzy i przestrzegali prawa (*EN* I.13 1102a8–10)[22]. Dlatego jednym z przedmiotów jego szczególnej troski będzie organizacja dobrej edukacji.

Arystoteles wskazuje na dwa etapy wychowania. Pierwszy etap zogniskowany jest na przyzwyczajaniu wychowanka do pewnego typu zachowań i wyrabianiu w nim cnót charakteru. Jego celem jest ukształtowanie osobowości wychowanka do takiej postaci, aby piękne zachowanie sprawiało mu przyjemność, a haniebne wzbudzało w nim odrazę. Celem drugiego etapu wychowania jest rozpoznanie przez wychowanka, na czym polega prowadzenie *eudaimonicznego* życia oraz doprowadzenie go do osiągnięcia kwalifikacji potrzebnych do zarządzania gospodarstwem domowym i wspólnotą polityczną. Jak podkreśla Arystoteles, słowa i przyzwyczajenia ojca odgrywają kluczową rolę w procesie wychowawczym w οἶκος, natomiast w πόλις taką rolę odgrywają przepisy prawne opracowywane przez prawodawców (*EN* X.10 1180b3–5). Stan gospodarstwa domowego i jakość życia jego członków oraz stan wspólnoty politycznej i jakość życia jej obywateli, będą więc zależały od stopnia posiadanej wiedzy o rzeczach dotyczących najważniejszych spraw ludzkich przez tych, którzy sprawują władzę na polu prywatnym i państwowym.

W efekcie zadanie powierzone człowiekowi zobowiązuje go nie tylko do przejawiania troski o własne szczęście, lecz również o szczęście innych.

Podsumowanie

Ponieważ człowiek nie jest samowystarczalny, potrzebuje pomocy innych ludzi, aby mógł realizować pełnię swojego człowieczeństwa. Dlatego zadanie

[22] Należy podkreślić, że człowiek najwyższej próby jest optymalnym kandydatem na prawdziwego polityka. Jak zauważa Arystoteles w *EE* VIII.3 1249b16–19, człowiek najwyższej próby stosuje najpiękniejsze kryterium przy określaniu tego, co jest potrzebne człowiekowi z punktu widzenia osiągalności szczęścia.

powierzone człowiekowi nie sprowadza się tylko do samodoskonalenia siebie, lecz obejmuje również troskę o dobro najbliższych oraz dbałość o dobro wspólnoty politycznej i jej obywateli. Pomiędzy wspólnotą polityczną i obywatelem zachodzi przy tym szczególna relacja. Co prawda dobro wspólnoty politycznej i dobro każdego obywatela mają tę samą naturę – jest nim szczęście – jednak pierwsze zdaje się ważniejsze, większe i pełniejsze niż drugie[23]. Nie należy tego jednak rozumieć w ten sposób, że pojedynczy człowiek pełni rolę instrumentalną w stosunku do wspólnoty politycznej. Dobro wspólnoty politycznej jest większe i pełniejsze ze względu na jego osiągnięcie i zachowanie, ponieważ łatwiej jest spełnić się pojedynczemu człowiekowi niż wszystkim pełnoprawnym członkom danej wspólnoty politycznej. Mimo to człowiek, jako istota obywatelska i z natury skłonna do życia z innymi (συζῆν πεφυκός; *EN* IX.9 1169b18–19), nie może urzeczywistniać pełni swojego człowieczeństwa w oderwaniu od instytucji *społecznych*. Wspólnota polityczna stanowi naturalne środowisko rozwoju człowieka, chociaż możliwości jego rozwoju zależą od stanu i stopnia jej doskonałości. W tym sensie dobro wspólnoty politycznej jest ważniejsze, ponieważ dobrze urządzona πόλις stwarza optymalne warunki dla spełniania się pojedynczego człowieka.

Wspólnota polityczna powinna więc być tak zaprojektowana, aby poszczególni obywatele mogli zmierzać do osiągnięcia dobrego życia wraz z drugim człowiekiem i w ramach sprawiedliwych instytucji[24]. Dlatego zadanie powierzone człowiekowi nie ogranicza się tylko do troski o własne szczęście, lecz obejmuje również troskę o dobro drugiego człowieka i dobro wspólnoty politycznej, w której żyje. W tym sensie, obok odpowiedzialności formalnej, w rozważaniach Arystotelesa obecna jest również odpowiedzialność materialna.

[23] „Nawet jeśli dobro jest tym samym dla pojedynczego człowieka i dla wspólnoty politycznej, to w każdym razie dobro wspólnoty politycznej wydaje się czymś większym i czymś pełniejszym nie tylko do osiągnięcia, lecz również do zachowania; mimo że osiągnięcie i zachowanie tego dobra jest faktycznie cenne dla pojedynczego człowieka, to jednak piękniejsze i bardziej boskie jest dla narodu i wspólnoty politycznej" (*EN* I.2 1094b7–10).

[24] Por. Ricouer (1990, s. 202).

Bibliografia

Aristoteles (1949). *Ethicorum Aristotelis ad Nichomachum*. Cura et studio S. Thomae Aquinatis. Taurini: Marietti.

Aristoteles (1960). *Aristotelis Opera* ex recognition I. Bekkeri, edition altera quam curavit O. Gigon: Berolini.

Arnold, D.G. (2001). Coercion and Moral Responsibility. *American Philosophical Quarterly*, *38*, 59–67.

Bondeson, W. (1974). Aristotle on Responsibility for One's Character and the Possibility of Character Change. *Phronesis*, *19*, 59–65.

Bostock, D. (2000). *Aristotle's Ethics*. New York: Oxford University Press.

Filek, J. (2003). *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*. Kraków: Znak.

Geach, P. (1977). *The Virtue*. Cambridge: Cambridge University Press.

Irwin, T.H. (1980). Reason and Responsibility in Aristotle. W: *Essays on Aristotle's Ethics*, red. A.O. Rorthy (s. 117–155). Berkeley–Los Angeles: University of California Press.

Irwin, T.H. (1995). Prudence and Morality in Greek Ethics. *Ethic*s, 105, 284–295.

Jonas, H. (1996). *Zasada odpowiedzialności*. Tłum. M. Klimowicz. Kraków: Wydawnictwo Platan.

Kenny, A. (1978). *The Aristotelian Ethics*. Oxford: Clarendon Press.

Kenny, A. (1998). Moral Responsibility: Aristotle and After. W: *Ethics: Companions to Ancient Thought*, vol. 4, red. S. Everson. Cambridge: Cambridge University Press.

Meyer, S.S. (1993). *Aristotle on Moral Responsibility. Character and Cause*. Oxford: Blackwell Publishing Ltd.

Meyer, S.S. (2006). Aristotle on the Voluntary. W: *The Blackwell Guide to Aristotle's Nicomachean Ethics*, red. R. Kraut. Oxford: Blackwell Publishing.

Pakaluk, M. (2005). *Aristotle's Nicomachean Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.

Pańpuch, Z. (2015). *Szczęście a polityka. Aretologiczne podstawy politologii Platona i Arystotelesa*. Lublin: Wydawnictwo KUL.

Ricouer, P. (1990). *Soi-même comme un autre*. Paris: Editions du Seuil.

Smolak, M. (2013). *Przyjaźń w świetle etyki Arystotelesa*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Smolak, M. (2017). O sprawcy działania i odpowiedzialnym działaniu u Arystotelesa. *Analiza i Egzystencja*, *38*, 67–88.

Smolak, M., Łacina, K., (2015). Argument z funkcji – Etyka nikomachejska, 1.7, 1097b22–1098a17. W: *Filozoficzne rozważania o człowieku, wolności i wartościach*, red. K. Balękowski, K. Maciąg (s. 28–49). Lublin: Wydawnictwo Naukowe Tygiel.

Wesoły, M. (2012). Dusza żywienna (wegetatywna) zwierząt w koncepcji Arystotelesa. W: *Człowiek w świecie zwierząt – zwierzęta w świecie człowieka*, red. K. Ilski. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

ABOUT MATERIAL RESPONSIBILITY IN ARISTOTLE

Summary

It may seem that Aristotle considers the problem of responsibility from perspective of formal responsibility. It should, however, to bear in mind that practical philosophy of Aristotle has teleological dimension. The human being has the task to do which consist of fulfill the proper function of the man. Thus, he is responsible for entrusted role. In this sense, material responsibility is also present in ethical considerations of Aristotle. The article is devoted to demonstrating that talking about material responsibility in Aristotle is not unfounded.

„Analiza i Egzystencja" 41 (2018)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2018.41-04

ARTYKUŁY

KATARZYNA SZYMALA*

ETYKA TROSKI JAKO *CAMERA OBSCURA* WSPÓŁCZESNEJ FILOZOFII POLITYKI. O ZNACZENIU TEGO, CO ZAKRYTE

Słowa kluczowe: etyka troski, teoria feministyczna, relacje, zależność, filozofia polityki
Keywords: care ethics, feminist theory, relations, dependence, political philosophy

Wprowadzenie

Wewnętrznie zróżnicowany nurt etyki troski zawiera w sobie pewne wspólne cechy: relacyjny charakter osoby, znaczenie bliskich więzi opartych na życzliwości oraz empatii, gotowość spełniania potrzeb innych, partykularyzm i sytuacyjność etycznych rozstrzygnięć (Bator, 2001; Tong, 2002; Uliński, 2012). Próba podjęcia rozważań nad etyką troski w obrębie jej klasycznego modelu reprezentowanego przez Carol Gilligan (2015), Nel Noddings (2003) czy Virginię Held (2006) związana jest jednak z określoną trudnością.

* Katarzyna Szymala – mgr, doktorantka w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego. Zajmuje się etyką troski, feminizmem oraz filozofią edukacji.

Address for correspondence: University of Warsaw, Institute of Philosophy, Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa. E-mail: kszymala@wp.pl.

Wynika ona z potrzeby uwzględnienia zarówno nowych kontekstów kształtowania więzi w obrębie wspólnoty politycznej, jak i z konieczności wykazania teoretycznej atrakcyjności modelu. Coraz częściej relacje troski rozpatrywane są bowiem jako relacje między tym co ludzkie a nie-ludzkie (Bakke, 2010, s. 8–10). Tendencja ta wyrasta zarówno z postulatów, jak i z praktyk poszerzenia wspólnoty ludzkiej o związki z innymi czującymi bytami czy sztuczną inteligencją. Związana jest z przypisywaniem stanów intencjonalnych innym istotom niż ludzkie (Bellacasa, 2011).

Źródłem problematyczności tradycyjnego ujęcia etyki troski jest jej usytuowanie na przecięciu antropologicznych i biopolitycznych rozważań. Pojęcie troski odsyła bowiem nieuchronnie do cielesnego wymiaru życia człowieka i wynikającej z niego konieczności zaspokajania potrzeb biologicznych, zmierzenia się z chorobą lub dłuższą niedyspozycją. Sprawia, że jednostka znajduje się w sytuacji asymetrycznej. Taka zaś pozycja może generować obawy o świadome wzmacnianie nierównej relacji, chęć okazania wyższości fizycznej czy psychicznej nad innymi. Podobnie jak terytorialnie skonfigurowany imperializm, tak i relacyjnie rozumiana etyka troski wystawiona jest na zakusy paternalizmu oraz opresyjnego układu władzy. Sproblematyzowanie etyki troski prowadzi ponadto w najbardziej zradykalizowanej formie do zakwestionowania wartości tej, skądinąd naturalnej (na przykład na gruncie rodziny) relacji. Pojawia się zatem wątpliwość, czy troska nie przynależy do częściowo „anachronicznego" czy przejściowego paradygmatu antropocentrycznego (Hyży, 2017, s. 59). Obecnie oczekiwania społeczne oraz prace badawcze ukierunkowane są na przezwyciężenie biologicznych ograniczeń człowieka dzięki postępowi nauki oraz techniki (Szymański, 2015, s. 162). Tak można odczytać poszukiwanie nowych form materialności, w którą cielesność jest uwikłana. Wydaje się zatem, że transhumanistyczny projekt poszerzenia możliwości poznawczych czy emocjonalnych człowieka czyni pośrednio troskę niepożądaną czy nawet zbędną. Ponadto, jeśli przyjąć, że jednym z wyrazów troski o innych jest wkład w ich wychowanie, to cybernetyczna wizja ulepszenia człowieka może prowadzić do zmierzchu edukacji rozumianej jako trud i wysiłek wychowawczy (Klichowski, 2014, s. 163). Dlatego troska tak silnie powiązana jest z doświadczeniem słabości, niewystarczalności oraz potrzebą wsparcia ze strony innych w osiągnięciu biologicznej i moralnej dojrzałości (MacIntyre, 1999, 89–90; 128).

We współczesnym dyskursie filozofii polityki dominuje namysł nad relacjami w szerokiej, ponadnarodowej skali (Wróbel, 2006, s. 43; Wonicki, 2017, s. 275), podczas gdy dla tradycyjnie rozumianej troski fizyczna bliskość osób – perspektywa mikro – jest kluczowa. Poszerzenie obszaru badań jest po części konsekwencją zmian w układzie relacji kształtowanych dotychczas w obrębie terytorialnie wydzielonych granic państwa, wspólnot lokalnych, społecznych, narodowych. Globalny charakter podmiotów wchodzących ze sobą w układy relatywizuje znaczenie miejsca, w którym zachodzą relacje. Nierzadko przenosi się je do wirtualnej przestrzeni, jeszcze bardziej „rozmywając" wyrazistość międzypodmiotowych więzi. Natomiast troska między osobami zawsze zachodzi w określonym geograficznie obszarze, jest troską „zakorzenioną". Postulat globalnej troski pojawia się, co prawda, w feministycznych tekstach jako niezbędny warunek realizacji idei ponadnarodowej sprawiedliwości (Feder Kittay, 2011a). Należy on jednak do porządku instytucjonalnego, oficjalnie kształtowanego za pomocą polityki społecznej państwa oraz strategii międzynarodowej wrażliwej na kobiece wartości. Troska w wymiarze instytucjonalnym, co podkreślają niektórzy badacze, może ulec „upolitycznieniu" (włączeniu w zasady przymusu stosowane przez państwo), a potem zostać odgórnie narzucona członkom danej wspólnoty politycznej; słowem – stracić rację bytu jako wartość (Juruś, 2015). Wszystko to sprawia, że jawi się ona jako pojęcie o niejednoznacznej wymowie.

W artykule stawiam hipotezę, że etyka troski może stanowić użyteczne metanarzędzie filozofii polityki. Chcę również zwrócić uwagę na jej wkład w rozumienie filozoficznych aspektów funkcjonowania wspólnoty politycznej we współczesnym dyskursie politycznym (Mendus, 1998, s. 620)[1]. Hipotezę tę buduję w oparciu o dwa argumenty: zabieg interpretacyjny z użyciem metafory *camera obscura*, który opiera się na analogii między myśleniem a postrzeganiem rzeczywistości oraz przyjęcie założenia, że dyskurs filozofii polityki można rozpatrywać na osi widzialne–niewidzialne. Wykorzystanie znaczenia wyrażenia *camera obscura* otwiera możliwość innego skonceptualizowania problematyki dyskursu kobiet, organizowanego zwykle w oparciu o kategorię miejsca. Temu to właśnie porządkowi myślenia

[1] Nie zajmuję się w artykule teoretycznymi podstawami etyki troski, zaś jej przynależność do filozofii polityki traktuję jako oczywistą za m.in. klasycznym opracowaniem Willa Kymlicki (2009).

podlega podział na rozdzielnie ujmowaną sferę prywatną i sferę publiczną, wokół których zogniskowane są feministyczne narracje. Odmienne ujęcie problematyki troski zakłada przyznanie nadrzędnego znaczenia relacji między osobami, choć to prawda, że również i one kształtują się zawsze w określonej przestrzeni. Różnica polega na zaakcentowaniu decydującego wymiaru tych relacji, który w tym wypadku jest wymiarem współzależności, kształtowanym na pierwszym miejscu przez relacje osobowe – relacje troski – a potem przez relacje miejsca.

Porządek przyjęty w artykule jest następujący: w pierwszej części przedstawiam teoretyczne założenia związane z użyciem figury myślowej *camera obscura*. W kolejnej przywołuję refleksje na temat konieczności i zależności zawarte w *Kondycji ludzkiej* Hannah Arendt (2000) oraz w tekstach amerykańskiej przedstawicielki etyki troski Evy Feder Kittay (2005a, 2005b, 2009, 2011a, 2011b, 2015). Rozważania dopełniam uwagami Alasdaira MacIntyre'a pochodzącymi z książki *Dependent Rational Animals* (1999) i spuentowanymi w duchu nowego feminizmu przez Anetę Gawkowską (2010, 2011).

Założenia

Potraktowanie wyrażenia *camera obscura* jako metafory staje się definicyjnym zabiegiem, polegającym na przypisaniu mu nowej funkcji. Zgodnie z językowym opisem tego sformułowania, *camera obscura* jest prototypem aparatu fotograficznego, a także wyrażeniem o dwojakim znaczeniu (Wiśniakowska, 2004, s. 141). Dosłownie oznacza „ciemnię optyczną, zamknięte pudło z małym otworem, przez który pada na ściankę tylną odwrócony obraz przedmiotów znajdujących się przed otworem" (Kopaliński, 2007, s. 89). Przenośnie zaś to „dział czasopisma, gdzie przytacza się cytaty, będące świadectwem ciemnoty, nieuctwa, nieporadności cytowanych autorów, często z ironicznym komentarzem (Kopaliński, 2007, s. 89). Etymologia przymiotnika *obscurus* odsyła do takich cech jak: „ciemny, zakryty, ukryty, niejasny, niewyraźny, niezrozumiały, nieznany, niesławny, mniej znany". W literaturze starożytnej stosowano to określenie jako związek frazeologiczny opisujący artefakty – na przykład licha gospoda; elementy natury – ciemna noc, a wreszcie sposób bycia i działania osób – niejasny sposób mówienia, niezbyt głośna sława (Kruczkiewicz, 1996, s. 585; Dubisz, 2003,

s. 1086). W tym przywołanym zestawieniu tkwi paradoksalny charakter. Z jednej strony *camera obscura* jako przyrząd optyczny pozwala ujrzeć to, co widoczne i dobrze oświetlone, z drugiej jednak nie uchwytuje tego, co pogrążone w mroku (troska). Jeśli troska jest tym, co publicznie zakryte, to etyka troski może odkryć jej wartość przez przypomnienie o pierwszorzędnym znaczeniu relacji oraz więzi w obrębie wspólnoty politycznej. Jest to możliwe jednak tylko dzięki uwzględnieniu nierozłącznego związku tego, co widzialne z tym, co niewidzialne. To bowiem, co niezauważone (*obscurus*), nie może zostać docenione. W tym sensie etyka troski może zostać potraktowana jako *camera obscura* filozofii polityki przez zwrócenie uwagi na to, co pozostaje w ukryciu.

Przedstawicielki feministycznego nurtu etyki troski wskazują w swoich tekstach nie tylko na konsekwencje płciowego podziału pracy, ale i na polityczne skutki podziału prywatne–publiczne, czy innymi słowy, rozróżnienia na *oikos–polis*[2]. Należy jednak zwrócić uwagę, że jest to podział ze względu na miejsce czy – szerzej – przestrzeń. Metafora *camera obscura* odnosi się bardziej do umiejętności patrzenia, nieograniczonej jednak przestrzenią, bo ukierunkowanej na relacje współzależności, które przekraczają obszary tradycyjnie wyznaczonych sfer funkcjonowania jednostek w sferze życia domowego czy publicznego. Nie chodzi bynajmniej jednak o to, by ponownie (nawet tylko teoretycznie) sprywatyzować troskę, która zresztą nie została jednak chyba nigdy upubliczniona, to znaczy doceniona prawnie czy finansowo przez instytucje. Chodzi raczej o uwzględnienie wartości tego, co we wspólnocie politycznej jest w jakiś sposób niewidzialne, a mianowicie zależność i towarzyszące jej relacje dawania i przyjmowania. *Camera obscura* pokazuje, że zakryte jest to, co prywatne, a jednocześnie odsłania jego wartość dla wspólnoty politycznej.

Drugie założenie związane jest z kategorią „widzialności" przeciwstawioną „niewidzialności", które traktuję w artykule jako jedną z osi konstruujących współczesny dyskurs w ramach filozofii polityki. Widzialność daje możliwość podejmowania politycznie i społecznie ważnych decyzji, publiczne rozpoznanie, uznany status, szeroką akceptację społeczną, ekonomiczną niezależność. Przeciwstawia się cechom definiującym przymiotnik

[2] Odnoszę się w tych miejscach w luźny sposób do szczegółowo opisanej problematyki troski z punktu widzenia filozofii polityki, którą przedstawił Will Kymlicka (2009, s. 453–454).

obscurus: niejasny, mało sławny, niepewny, sytuujących się bliżej kategorii niewidzialności. Wydaje się, że oś widzialne–niewidzialne wpisuje się w feministyczną refleksję na temat zorganizowania świata pracy według zasad dyktowanych przez mężczyzn. To przecież w nim kobiety stają się niewidzialne wszędzie tam, gdzie zachodzą relacje władzy, ale niewidzialny status otrzymuje również ich praca w domu[3]. Troska o najbliższych rozumiana jako praca ukierunkowana na zaspokajanie podstawowych potrzeb biologicznych domowników stanowi poniekąd jedną z najlepszych przykładów „zaciemnienia" (umniejszenia, niedocenienia, niezauważenia) roli kobiet, a także nierzadko przyczynę ich politycznego wykluczenia, obniżenia statusu ekonomicznego i społecznego.

Arendt: zależność jako niemożliwość prowadzenia prawdziwie ludzkiego życia

Odwołanie się do myśli Hannah Arendt jest w pewnym sensie nieuniknione, dlatego że opisuje ona paradygmatyczną relację między biologiczną a polityczną formą życia w starożytności, która modeluje odmienne sposoby życia, relacje władzy oraz miejsce w strukturze państwa. Wartość czynionych przez nią uwag polega na opisaniu społecznie i historycznie utrwalonych mechanizmów wyłączania różnych grup społecznych (w tym kobiet) z przestrzeni władzy, wpływu na życie publiczne itd. Choć jej prace powstały ponad dwadzieścia lat przed pierwszymi tekstami z zakresu etyki troski, to pojawiają się w nim elementy służące lepszemu zrozumieniu dyskusji, jaka toczy się w nurcie feministycznej refleksji. Jednym z takich wątków jest obecność osi widzialne–niewidzialne, pozwalająca na zastosowanie figury *camera obscura*; drugim – zwrócenie uwagi na triadę zależność –wolność – troska.

W klasycznym już dziele *Kondycja ludzka* Arendt podejmuje refleksję nad trzema rodzajami ludzkiej aktywności człowieka na ziemi: pracą, wytwarzaniem oraz działaniem (Arendt, 2000, s. 11). Pierwsze z nich odpowiada potrzebie utrzymania życia w jego biologicznym trwaniu; drugie – pozostawieniu po sobie śladu w „świecie sztucznych rzeczy"; trzecie

[3] Parafrazując Gilligan, można by dodać, że kobiety stają się również nieme. A jak wiadomo, użycie mowy w sferze publicznej jest, zgodnie z klasyczną myślą, jednym z wyznaczników uczestniczenia w demokracji.

– interakcjom między osobami bez pośrednictwa materii czy przedmiotów (Arendt, 2000, s. 11). Warto przyjrzeć się temu, jak artykułowane są kategorie troski oraz zależności, wynikające z usytuowania różnych modelów aktywności człowieka (*vita activa*) wobec tego, co nietrwałe, podlegające zmianie, zapomnieniu czy wręcz unicestwieniu (Arendt, 2011, s. 15–16).

Spośród występujących form ludzkiej aktywności jedynie działanie (*praxis*) i mowa (*lexis*) stanowią, zdaniem Arendt, dziedzinę spraw ludzkich – *bios politikos*, autonomiczny i autentycznie ludzki sposób życia (Arendt, 2011, s. 18, 30). W myśl starożytnej wykładni wolny może być tylko ten, kto nie podlega przymusowi wykonywania prac służących podtrzymywaniu biologicznego życia oraz ten, kto nie został dobrowolnie albo przez innych ograniczony w swoich prawach, zdolności poruszania się itd. Według tej miary wolności pozbawiony jest nie tylko niewolnik, ale i kupiec związany prowadzeniem swoich interesów oraz rzemieślnik ograniczony wytwarzaniem produktów swoich rąk (Arendt, 2000, s. 17). Klasycznie ujęta zależność, rekonstruowana przez Arendt w przypadku pracy, nie dotyczy jedynie sposobów działania, ale związana jest także z bogactwem i zdrowiem (Arendt, 2000, s. 37–38). Utrata tych dóbr nie pozwala człowiekowi na bycie wolnym, a ponadto przesuwa go na poziom nieusuwalnej nierówności. Zarówno brak jakiegoś osobistego dobra uważanego za kluczowe czy związanie jakąkolwiek formą konieczności (bycie poddanym rozkazom innym, wykonywanie prac manualnych itd.) stają się narzędziami stratyfikacji społecznej i politycznej[4].

Troska nie pojawia się u Arendt wprost jako kategoria interpretacyjna, choć wydaje się, że istnieje teoretyczna możliwość, żeby została ujęta jako odmiana pracy – aktywność nakierowana na utrzymanie życia w jego biologicznej postaci oraz staranie o najbliższych i dom. Historyczna rekonstrukcja fenomenu pracy sytuuje ją w obszarze wszechobecnej konieczności,

[4] Warto zauważyć, że w tej tradycji myślenia praca spowodowana koniecznością, zaspokajaniem potrzeb życiowych łączy ludzi z innymi formami życia zwierzęcego i dlatego podlega teoretycznemu umniejszeniu i intelektualnej degradacji (Arendt, 2000, s. 93). Ta sama przyczyna – zaspokajanie potrzeb życiowych i przynależność do świata zwierząt – pozwala z kolei MacIntyre'owi (1999) rozwinąć jego teorię cnót tak zwanej uznanej zależności, która opiera się na koncepcji uznanej współzależności oraz rozwoju biologicznego, społecznego, moralnego jednostek w oparciu o pomoc świadczoną ze strony wspólnoty domowej oraz innych większych wspólnot.

niewidocznej dla innych, a zatem pozbawionej publicznego znaczenia[5]. Wydaje się, że w jakimś stopniu Arendt podziela myślenie oparte na klasycznym paradygmacie rozdziału tego, co prywatne, i tego, co publiczne, z zarezerwowaną dla sfery publicznej aktywnością polityczną. Elementy wiążące troskę z zależnością pojawiają się natomiast w opisie wykształcenia się sfery społecznej przez zaznaczenie historycznych i społecznych ruchów wywołujących te zmiany.

Pierwsza ze zmian inicjująca pojawienie się sfery społecznej polega na przekształceniu gospodarstwa domowego (*oikia*) w dziedzinę publiczną. Jak zauważa Arendt, dochodzi wtedy do wykształcenia się swego rodzaju ponad-ludzkiej rodziny (społeczeństwa; Arendt, 2000, s. 34, 39). Drugi moment nie dotyczy już materialnej organizacji form działania ludzkiego, ale relacji zależności w nowym układzie rzeczy. Mowa tutaj o przeniesieniu troski z prywatnej sfery życia rodzinnego do sfery publicznej. W ten sposób „wszystkie sfery życia rodzinnego stają się troską «kolektywną»" (Arendt, 2000, s. 39). Językowo fenomen ten zostaje oddany za pośrednictwem sformułowania „ekonomia polityczna". Zdaniem autorki *Kondycji ludzkiej* zestawienie publicznego gospodarowania z tym, co prywatne, jest sprzeczne ze starożytnym porządkiem, natomiast doskonale oddaje jego nowoczesny układ (Arendt, 2000, s. 35). W nowym porządku troska zostaje nie tylko zinstytucjonalizowana, ale również rozdzielona pomiędzy różne publiczne podmioty podejmujące starania o dobro wspólne.

Jednym z celów, które stawia Arendt, jest odnalezienie źródła nowożytnego wyobcowania człowieka ze świata za pomocą analizy historycznej (Arendt, 2000, s. 9). Stosując do prowadzonego przez nią wywodu, figurę *camera obscura*, można postawić tezę, że wyobcowanie to było efektem całkowitego „rozjaśnienia", czyli całkowitego upublicznienia działania człowieka i pozbawienia go przestrzeni tego, co chronione przez cudzym wzrokiem, co zakryte i posiadające swoją wartość niezależnie od publicznego uznania. Innymi słowy: przyzwolenie na to, że wartość ma tylko to,

[5] Co ciekawe, przewartościowania aktywności podejmowanej przez kobiety w domu, wychowania dzieci itd. dokonał uczeń Arendt, Richard Sennett. W swojej książce zatytułowanej *Etyka dobrej roboty* postuluje nadanie tym działaniom charakteru fachu, zarezerwowanego dotychczas głównie dla domeny męskiej aktywności, praktykowanej przede wszystkim poza domem. Sennett zwraca również uwagę na skutki płciowego podziału pracy oraz nabywania kompetencji ze szkodą dla statusu zawodowego i społecznego kobiet (Sennett, 2010, s. 36–37).

co publiczne, co może zostać zauważone, docenione. Nie inaczej konceptualizowana była przecież klasycznie ujmowana cnota, którą należało nie tylko publicznie chwalić, ale która musiała zostać wypróbowana w „świetle dziennym" i w obecności innych. Ten ruch ideowy nie prowadził, rzecz jasna, do zniwelowania prywatnego porządku, co byłoby zresztą niemożliwe. Wiązał się raczej z poddaniem działalności człowieka wymiernym efektom jego pracy (również tej związanej z zaspokajaniem potrzeb życiowych).

Być może zasygnalizowana przez autorkę trudność z usytuowaniem człowieka w nowych okolicznościach polegała na zapomnieniu o „niedeprywacyjnej" wartości sfery prywatnej, stanowiącej wartość samą w sobie. W *Kondycji ludzkiej* zostało to ujęte następująco: „dom i gospodarstwo domowe są dziedziną narodzin życia i śmierci, która musi pozostawać w ukryciu przed dziedziną publiczną, ponieważ jest schronieniem dla rzeczy zakrytych przed wzrokiem ludzkim i nieprzeniknionych dla ludzkiej wiedzy" (Arendt, 2000, s. 69). Ten fragment daje możliwość podjęcia interesującej interpretacji. Oczywiście pierwsza intuicja kieruje się raczej w stronę wykładni tego fragmentu jako wezwania do poszanowania tego, co wykracza poza granice ludzkiego doświadczenia i co nie powinno zostać obnażone przez ciekawość. Wydaje się jednak, że jest tam również zawarty potencjał do odczytania niektórych przynajmniej fragmentów *Kondycji ludzkiej* według linii podziału widzialne–niewidzialne. Możliwość pozostania w ukryciu, z dala od wzroku innych, może być niezbędnym warunkiem dla ludzkiego życia, a co za tym idzie, dla dobrze funkcjonującej wspólnoty politycznej. W niej zarówno to, co ukryte, jak i to, co zakryte, ma swoje miejsce. Paradoksalnie to właśnie ukryte relacje troski, nakierowane na spełnianie najbardziej elementarnych potrzeb innych, a przez to wpisane w (nie)wolną postać życia, swoim skromnym, pozbawionym sławy statusem, zapewniają równowagę relacji. Afirmatywny charakter zależności oraz jej korelację z troską opisuje również Eva Feder Kittay, amerykańska filozofka szwedzkiego pochodzenia, reprezentująca nurt etyki troski, której poglądy nie zostały do tej pory omówione szerzej w polskim piśmiennictwie[6].

[6] W polskim piśmiennictwie wzmianka o Evie Feder Kittay pojawia się jedynie w artykule Doroty Sepczyńskiej, w którym została wymieniona jako przedstawicielka – obok Sary Ruddick – tak zwanego „maternalnego" nurtu etyki troski (Sepczyńska, 2012, s. 45).

Kittay: zależność jako okazja do „odzyskania" wolności

Kittay nie należy do grona tak reprezentatywnych i szeroko komentowanych przedstawicielek myśli feministycznej, jak na przykład Martha Nussbaum, Virginia Held czy Seyla Benhabib (Nagrodkiewicz, 2010; Waleszczyński, 2013). Być może wynika to z rodzaju podejmowanych przez nią zagadnień, jak i mało rozbudowanej warstwy teoretycznej, która mogłaby pozwolić na wieloaspektową lekturę i analizę jej tekstów. Również zakres jej prac jest objętościowo raczej skromny. Jest autorką opublikowanej w 1999 roku książki *Love's Labor: Essays on Women, Equality and Dependency* (*Trud miłości. Eseje na temat kobiet, równości i zależnoś*ci) oraz współredaktorką czterech książek poświęconych teorii feministycznej, perspektywom troski i zależności. Współredagowała także trzy numery feministycznego czasopisma *Hypatia* (1996, 2001, 2002) na temat feministycznej teorii oraz problemu feminizmu i niepełnosprawności. W kilkudziesięciu artykułach jej autorstwa przewijają się zagadnienia relacji między zależnością, niepełnosprawnością a troską, przy czym wątek szeroko pojętej zależności (niepełnosprawności) wydaje się zdecydowanie wiodący[7].

Autorka *Love's Labor* reprezentuje typowy model feministycznego uprawiania filozofii: kontekstowy, odwołujący się do jednostkowego doświadczenia, podkreślający wagę empatii, bliskich relacji, a zarazem krytyczny wobec teorii sprawiedliwości negującej ludzką zależność czy preferujących racjonalistyczne, autonomiczne modele relacji w obrębie wspólnoty politycznej (Mansbridge, Moller Okin, 1998; 2002, s. 352). Kittay zauważa ciągłość tradycji liberalnego (skoncentrowanego na prawach indywidualnie postrzeganej, autonomicznej jednostki) uprawiania filozofii i postuluje jej przewartościowanie w oparciu o doświadczenia konkretnego życia, z jego wyzwaniami, słabościami, możliwościami, zawsze jednak powiązanego z innymi biografiami. W przypadku Kittay jej osobista biografia staje się częścią jej intelektualnego życiorysu.

Będąc jeszcze studentką filozofii, urodziła Seshę, dziś blisko 50-letnią kobietę z głęboką niepełnosprawnością umysłową i ruchową. Ta podwójna

[7] Jej autorska książka została zrecenzowana m.in. przez Joan Tronto i Marthę Nussbaum. W 2002 r. na łamach czasopisma *Hypatia*, głos na temat tej publikacji zabrała również Rosemarie Tong i Sary Ruddick. Informacje o aktywności naukowej na prywatnej stronie autorki pobrano z: http://evafederkittay.com (30.01.2018).

rola – naukowca oraz matki poważnie i trwale chorej córki – jest istotnym rysem kształtującym rozważania Kittay wokół etyki troski. Odniesienie się do sytuacji społecznej Seshy czy opis jej codziennego życia, które spędza w niewielkiej wspólnocie osób z podobnym rodzajem niepełnosprawności, daje Kittay impuls do filozoficznych poszukiwań (Kittay 2005a, 2005b, 2009, 2011b). To właśnie osobiste doświadczenie matki – najpierw poddane krytycznej refleksji, a potem przeniesione na poziom teoretyczny – stanowi o swoistym mariażu teorii z praktyką, a także wyznacza bardzo szczególną perspektywę patrzenia, w której kruchość życia oraz związek zależności, troski i wolności staje się szczególnie widoczny.

W jednym ze swoich ostatnich artykułów, *Centering Justice on Dependency and Recovering Freedom* (*Koncentracja sprawiedliwości na zależności i przywracaniu wolności*) z 2015 roku, Kittay stawia kontrowersyjną tezę o związku wolności z zależnością. Problematyczność takiego ujęcia związana jest z tradycją, wyrażaną w teoriach starożytnych (Arendt, 2000, s. 35–36), w których są to pojęcia przeciwstawne i wykluczające się. W swojej intuicji autorka nie precyzuje, o jaki rodzaj wolności jej chodzi. Nawet więcej: wydaje się, że czysto spekulatywne, teoretyczne spojrzenie na tę kategorię jest jej obce. Najbliższe byłoby chyba rozumieniu wolności jako relacji przyjmowania i dawania, ukierunkowanej na dobro drugiego człowieka oraz pewnego rodzaju wewnętrznej dyspozycji. Tak można zrozumieć jej stwierdzenie, że zależność stwarza warunki do realizacji ludzkiej wolności oraz godności. Jest źródłem nawiązywania międzyludzkich więzi, okazją do rozwijania zdolności do refleksji, wrażliwości itd. (Kittay, 2015, s. 6). Ujęcie woli manifestującej się w różnego rodzaju aktywności na rzecz drugiej osoby jako podstawa relacji społecznych zbliża myślenie Kittay do teorii wspólnoty sformułowanej przez Ferdinada Tönniesa. Jest to potencjalny trop interpretacyjny, ku przyjęciu którego istnieją pewne przesłanki, choć należy zaznaczyć, że nazwisko niemieckiego socjologa nie pojawia się wprost w tekście.

Autorka *Love's labor* przyznaje się raczej do czerpania z tradycji feministycznej refleksji Carol Gilligan, której refleksje z kolei bywają intepretowane poprzez odniesienie do organizacji więzi społecznych na wzór tonniesowskiej wspólnoty (Czyżowska, 2004, s. 121; Ziemińska, 2008, s. 127). Tę, skądinąd preferowaną przez przedstawicieli etyki troski, formę życia razem, budują wzajemne odniesienia woli. Co to oznacza? Po pierwsze, wewnątrzwspólnotowe relacje kwestionują wyłącznie racjonalną,

autonomiczną perspektywę i skuteczność działania jako jedyne wyznaczniki postępowania (Tönnies, 2008, s. XL). Charakterystyczna dla nurtu troski kontekstualność, odejście od instrumentalnej, skupionej na celu racjonalności, na rzecz kształtowania życzliwych, bezinteresownych więzi, potwierdza ten trop. Po drugie, emblematyczne dla wspólnoty więzi zachodzą w obrębie rodziny, zaś szczególnie przejawiają się w relacji matka–dziecko, która dla koncepcji Kittay jest kluczowa (Tönnies, 2008, s. 35). I wreszcie, relacja dawania i przyjmowania, opieka i obrona, stanowi również w pewnym sensie centrum, wokół którego przebiega życie wspólnoty. Na czym w tym fragmencie polega układ widzialne–niewidzialne (zakryte)? W jakim sensie można zastosować figurę *camera obscura* do tego przypadku?

Oś argumentacji ponownie sięga do obszaru osobistych doświadczeń relacji matki z córką. Kittay wielokrotnie powtarzała swojej niepełnosprawnej córce, że jest bardziej znana i częściej cytowana od swojej matki[8]. Sesha prawdopodobnie jednak nigdy nie zrozumie, na czym polega wyjątkowość tego komentarza. Percepcja otaczającego ją świata, zawężona do nieskomplikowanych i prostych odczuć (słuchanie dobrej muzyki, towarzystwo znanych jej osób, drobne gesty czułości), sprawia, że ten wymiar rzeczywistości staje się dla niej niewidoczny. Nietypowość tej sytuacji pozwala na metaforyczne użycie metafory *camera obscura*. Coś, co widzialne, może stać się dla kogoś zakryte, jeśli – jak w przypadku sławy, popularności czy prestiżu – nie zostanie przez nikogo rozpoznane. Relacja oparta na podziale publiczne–prywatne traci wówczas swój sens, tak samo, jeśli wartość tego, co publiczne *quia* publiczne, zostanie zbytnio „upublicznione". Używając języka Arendt: tylko niedeprywacyjny charakter sfery prywatnej tego, co związane z każdym życiem, aspekt relacji troski i współzależności, to, co zakryte, może we właściwy sposób umożliwić wkroczenie do sfery publicznej.

Opisana tutaj sytuacja wydobywa paradoksalność relacji opartych na terytorialnie określonych kategoriach uznania. Czy jednak brak wystarczającej sprawności intelektualnej można zestawić z akcydentalnym niedoborem sprawnego myślenia? Czy *camera obscura* jako figura myślenia może zostać użyta podwójnie metaforycznie jako znak swego rodzaju intelektualnego zaślepienia? Czy można by mówić o utracie umiejętności docenienia tego,

[8] O problematyce troski i zależności w odniesieniu do sytuacji Seshy Kittay pisali m.in. Martha Nussbaum, Anita Silvers, Leslie Francis, Will Kymlicka. Zob. np. M. Nussbaum (2002).

co zakryte przed publicznym (instytucjonalnym, naukowym) wzrokiem? Takiej, pokrewnej przynajmniej tezy, odnoszącej się do tropu niewidzenia, można doszukać się w myśli Alasdaira MacIntyre'a.

MacIntyre: zależność jako okazja do praktykowania cnót

Na początku książki *Dependent Rational Animals* (*Zależne zwierzęta rozumne*) pochodzącej z 1999 roku, MacIntyre stawia zwięzłe pytanie: „co zmieniłoby się w filozofii moralnej, gdyby potraktować wrażliwość, cierpienie oraz związaną z nimi zależność jako kluczowe dla naszej ludzkiej kondycji?" (MacIntyre, 1999, s. 4). Autor *Dziedzictwa cnoty* chce przez to zwrócić uwagę na pomijany do tej pory przez filozofów fenomen słabości człowieka na każdym z etapów życia oraz konieczność zaangażowania rodziny i szerszych wspólnot, aby jednostka mogła osiągnąć biologiczną, społeczną i moralną dojrzałość. Rozwijający się wtedy nurt etyki troski, na którego przedstawicielki – Virignię Held, Sarę Ruddick, czy Evę Feder Kittay – autor zresztą się powołuje, podejmuje podobną problematykę (MacIntyre, 1999, s. ix). Łączy ich przeświadczenie o nieadekwatności zorientowanej autonomicznie i racjonalistycznej antropologii, której brakuje odniesienia do życia codziennego będącego źródłowym doświadczeniem zależności w różnych wymiarach. Przywołane feministki postulują również potraktowanie relacji matka–dziecko jako prototypu życzliwych, bezinteresownych, ukierunkowanych na empatię więzi między członkami wspólnoty politycznej. Podkreślają konieczność „uwidocznienia" filozoficznych, społecznych i politycznych konsekwencji troski zarówno dla osób, które troszczą się o innych, jak i dla tych, które są ich podmiotem.

Autor *Dependant Rational Animals* prowadzi rozważania z obecnym w etyce troski wątkiem. Obnaża mankament dotychczasowych rozważań filozofii moralnej, skupiających się na opisie działania racjonalnych, zdrowych i pozbawionych problemów jednostek. Opis ten jest niepełny, a przez to iluzoryczny. Nie uwzględnia bowiem zmiennych losów życia ludzkiego, w którym pojawiają się choroby, wypadki, przeciwności. Z tego właśnie powodu myślenie w kategoriach niepełnosprawności czy osób niepełnosprawnych jest zawsze myśleniem w kategoriach „oni", a nie my – niezależnie od minionego już momentu chwilowej zależności od kogoś, aktualnego bądź przyszłego stanu (MacIntyre, 1999, s. 2). Jest to o tyle istotne, że wyklucza

ze sfery refleksji prawa i obowiązki jednostek w jakiś sposób ograniczonych. Czyni również samą kategorię zależności „zakrytą".

Tym bardziej należy zwrócić uwagę na podatność człowieka na cierpienia oraz ludzkie przypadłości i nie zapominać o tym, że przynależy on również do świata racjonalnych zwierząt, dla których zależność, racjonalność oraz biologiczny aspekt ich istnienia są ze sobą nierozdzielnie powiązane (MacIntyre, 1999, s. 5). Reorientacja tego kierunku myślowego jest dziełem badaczek feministycznych, które zwróciły uwagę na związek między pomniejszaniem znaczenia kobiet i niezauważaniem ich roli a próbami mężczyzn, by ignorować fenomen zależności (MacIntyre, 1999, s. 3). Drugim czynnikiem sprzyjającym wyodrębnieniu relacji zależności jest filozofia Virginii Held, która podniosła relację matka–dziecko do poziomu wzorca dla relacji moralnych (MacIntyre, 1999, s. 3). Jak zauważa autor *Dziedzictwa cnoty*, przeszkodą na drodze do pomijania ludzkich przypadłości jest nie tylko słaba pamięć o tym, co w człowieku związane jest ze sferą zaspokajania potrzeb życiowych, wspólnych dla świata zwierząt. Filozoficzna wrażliwość łączy się tutaj z filozoficzną (klasyczną) tradycją, wciąż kształtującą współczesne myślenie, reprezentowaną przez Arystotelesa.

Można wskazać na dwa obszary, w których kategoria zależności ma z perspektywy filozoficznej negatywny wydźwięk. Pierwszy związany jest z pozapolityczną i pozaetyczną sytuacją kobiet, niewolników, służących oraz tych wszystkich, którzy zajmują się pracą o produkcyjnym przeznaczeniu (MacIntyre, 1999, s. 6). Charakter wykonywanej przez nich czynności stanowi o wyłączającym ze wspólnoty politycznej charakterze ich kondycji, a przez to odcina filozofii dostęp do doświadczeń ludzkich przypadłości, wokół których organizowana jest ich praca. Drugi obszar przynależy do tradycji klasycznego pojmowania męskiej cnoty. Autor *Dependent Rational Animals* rekonstruuje arystotelesowską wizję dzielności, którą charakteryzuje „indywidualne" przeżywanie swojej niedoli oraz dystansowanie się od takich form relacji, które oznaczałyby poszukiwanie wspólnoty w bólu, dzielenie nieszczęść, typowe dla kobiecych praktyk. W tym sensie pożądanym typem wielkodusznego człowieka jest ten, kto nie uznaje żadnej formy pocieszenia ze strony innych osób (MacIntyre, 1999, s. 7). Natomiast świat kobiecych praktyk, czy – idąc za określeniem Ruddick – świat praktyk maternalnych, wchłonął doświadczenie zależności i wydaje się, że pozostaje z nim w symbiozie. Nie oznacza to bynajmniej, że istnieje repertuar cnót, do których kobiety nie mają dostępu ze względu na niepożądane manifestowanie

słabości czy wspólnotowy charakter doświadczania życia. Postawa niechętna wobec zależności jest raczej wyrazem traktowania autonomii jako kategorii bazowej czy wręcz nieodłącznego elementu szczęśliwego życia. Wszelkie manifestowanie słabości, której częścią jest również gotowość przyjęcia pomocy, a tym bardziej prośba o nią, stanowi o niedoskonałości moralnej człowieka. W tym właśnie obszarze mężczyźni powinni nauczyć się od kobiet uznawania współzależności (MacIntyre, 1999, s. 164). Być może właśnie i tutaj uwidacznia się jakiś element niewidzialności, które kobiety potrafią odkryć.

Mamy zatem do czynienia z propozycją rozwoju moralnego mężczyzn, który powinien przebiegać od odrzucenia zależności po uznanie jej za wartość. Podobnie jak *camera obscura*, zabieg ten wydobywa znaczenie (pozornej) słabości. To bowiem, co istotne w pozytywnym ujęciu zależności, to założenie równowagi między relacją przyjmowania a dawania. Na ten sam aspekt uznania przez MacIntyre'a receptywności za ważną zwraca uwagę Aneta Gawkowska. Jak pisze, „otrzymywanie nie jest gorsze niż dawanie (tak jak kontemplacja nie jest gorsza niż praca). Obie postawy wymagają podmiotowości, działania, a nawet aktywnej i dojrzałej umiejętności proszenia o pomoc w celu zaspokojenia uświadomionej potrzeby lub pragnienia" (Gawkowska, 2010, s. 287). Choć autorka *Skandalu i ekstazy* odwołuje się do innej tradycji feministycznego myślenia, zakorzenionej w chrześcijańskiej, nieantagonistycznej wizji ludzkiej natury, to wydaje się, że poczyniona przez nią refleksja jest zasadna. Trudno byłoby bowiem potraktować uznanie zależności jedynie za konfesyjny, to znaczy dyktowany przez określoną religię, porządek. Co ciekawe, Gawkowska zauważa również, że akceptacja własnych ograniczeń lokuje się poza konfrontacyjnym podejściem do własnej natury: „jest uznaniem prawdy, nie zaś buntem wobec prawdy o własnej zależności" (Gawkowska, 2010, s. 289). Tylko takie pozytywne, obecne również u Kittay, rozumienie tej kategorii, otwiera możliwość „traktowania relacji obdarowania i otwartości na dalsze obdarowanie jako znaczącej" (Gawkowska, 2011, s. 42).

Podsumowanie

Moim celem było pokazanie, że etyka troski może pełnić funkcję wstępnych rozważań dla filozofii polityki czy być jej swego rodzaju metanarzędziem.

Przypomina ona bowiem o tym, jak istotne dla polityki są relacje wewnątrz wspólnoty politycznej czy oparta na życzliwości forma samoorganizacji społeczeństwa (Piekarski, 1999, s. 8). Jak podkreśla jedna z przedstawicielek myśli feministycznej, współczesna polis powinna sięgać do więzi zaufania i szczodrej miłości, charakteryzujących rodzinę w jej najlepszej postaci (Nussbaum, 2016, s. 23). Wyjątkowe znaczenie troski zaznacza również hiszpański filozof Alejandro Llano, dla którego jest ona wyrazem „*innego sposobu myślenia* [podkr. – A.L], solidarnego, osadzonego w interpersonalnych kontekstach, gdzie nie rządzi prawo opłacalności i kalkulacji, ale całkowita relacja wzajemności między podmiotami" (Llano, 2016, s. 16). Llano uwypukla również pierwotny charakter relacji solidarności i podstawowe prawo do troszczenia się o innych i do przyjmowania troski. Jako kluczowa kategoria dla innego sposobu myślenia, troska oznacza „pielęgnowanie życia oraz pełną szacunku interakcję różnych rzeczywistości, w których egzystujemy" (Llano, 2016, s. 16).

Teorie związane z kształtowaniem narodowych czy coraz częściej ponadnarodowych relacji między państwami, czy innymi strukturami instytucjonalnymi, potrzebują legitymizacji swoich postulatów w rozstrzygnięciach aksjologicznych. Perspektywa troski może być źródłem takich postulatów. Odnosi się ona bowiem do kształtowania ludzkich relacji zakładających nieodłączną zależność człowieka, która to zależność przybiera różne formy na przestrzeni życia. Wizja wspólnoty politycznej, począwszy od jej pierwotnej formy, rodziny, jest wizją, w której początkowo kształtują się relacje zależności i współzależności oraz relacje dawania i przyjmowania. Większe wspólnoty polityczne, niezależnie od ich rozmiaru, są zawsze jednak wspólnotami ludzkimi, w których element zależności i potrzeba troski nie zanika, może być tylko w różny sposób artykułowana oraz zarządzana przez odpowiednio prowadzoną politykę społeczną, ułatwienie dostępu do praw obywatelskich i uczestnictwa w życiu społeczno-politycznym osobom zależnym od innych oraz tym, które nimi się opiekują. Antropologia filozoficzna i antropologia polityczna, konstruowane w oparciu o współzależność, mogą również być interesującą alternatywą dla zmilitaryzowanego dyskursu filozofii polityki, dla którego kategoria władzy czy realizmu politycznego zaciemnia szerszą perspektywę.

Użyta w artykule figura *camera obscura* uwidacznia także paradoksalność form ludzkiego postrzegania, oceniania, które mają swoje odzwierciedlenie w filozoficznej refleksji. Jest swego rodzaju innym głosem, który

pokazuje wartość tego, co zakryte, niewidoczne, co bywa kojarzone ze słabością czy pasywnością. Takie cechy tylko pozornie kształtują katalog negatywnych własności, a *de facto* wpływają na zdrową równowagę relacji przyjmowania i dawania w obrębie wspólnoty politycznej, co wykazał zarówno MacIntyre, jak i Kittay. Można zatem powiedzieć, że to, co niewidzialne (prywatne) umożliwia to, co widzialne i publiczne, warunkuje je i wspiera. Należy zauważyć, że badaczki feministyczne głównego nurtu, podążając za krytykowanym przez Arendt nowoczesnym projektem, chcą upublicznić to, co prywatne (czyli upaństwowić troskę) po to, aby emancypować kobiety. Etyka troski natomiast pokazuje, jak powszechnym zjawiskiem jest współzależność, którą nie tyle trzeba znieść poprzez upaństwowienie, co wprowadzić w obszar debaty polityki jako rewers tego, co publiczne i wymaga nie tyle upaństwowienia, co dowartościowania.

Bibliografia

Arendt, H. (2000). *Kondycja ludzka*. Tłum. A. Łagodzka. Warszawa: Wydawnictwo Aletheia.

Bakke, M. (2010). *Bio-transfiguracje. Sztuka i etyka posthumanizmu*. Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Bator, J. (2001). *Feminizm, postmodernizm, psychoanaliza. Filozoficzne dylematy feministek „drugiej fali"*. Gdańsk: słowo/obraz/terytoria.

Czyżowska, D. (2004). Płeć a etyka troski i etyka sprawiedliwości. *Psychologia Rozwojowa*, *1* (9), 119–130.

Dubisz, S. (red.) (2003). *Uniwersalny słownik języka polskiego*, T. 2 K– Ó. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Feder Kittay, E. (2005a). Equality, Dignity and Disability, Perspectives on Equality. W: *Perspectives on Equality. The Second Seamus Heaney Lectures*, red. M.A. Lyons, F. Waldron (s. 93–119). Dublin: The Liffey Press.

Feder Kittay, E. (2005b). At the Margins of Moral Personhood. *Ethics*, *116*, 100–131.

Feder Kittay, E. (2009). The Personal is Philosophical is Political: A Philosopher and Mother of a Cognitively Disabled Person Sends Notes from the Battlefield. *Metaphilosophy*, *3–4* (40), 606–627.

Feder Kittay, E., (2011a). *From the Ethics of Care to Global Justice*. Pobrano z: http://www.igs.ocha.ac.jp/igs/IGS_publication/journal/14/14%20Kittay.pdf (30.01.2018).

Feder Kittay, E. (2011b). The Ethics of Care, Dependence and Disability. *Ratio Iuris 1* (24), 49–58.

Feder Kittay, E. (2015). Centering Justice on Dependency and Recovering freedom. *Hypatia*, *1* (30), s. 285–291.

Gawkowska, A. (2010). „Niewiastę dzielną któż znajdzie"? (Prz 31,10). Etyka cnót kobiecych według nowego feminizmu. W: *Współczesna etyka cnót: możliwości i ograniczenia*, red. N. Szutta (s. 277–296). Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.

Gawkowska, A. (2011). The Importance of Receptivity in Christian Anthropology. New Feminist Case Study. *Polonia Sacra*, *28* (72), 39–46.

Gilligan, C. (2015). *Innym głosem. Teoria psychologiczna a rozwój kobiet*. Tłum. B. Szelewa. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.

Held, V. (2006). *The Ethics of Care. Personal, Political and Global*. New York: Oxford University Press.

Hyży, E. (2017). Dzielenie się światem. Nowy feministyczny realizm w ujęciu Karen Barad. W: *Feministyczne konteksty. Multidyscyplinarnie*, red. E. Hyży (s. 57–79). Toruń: Wydawnictwo Adam Marszałek.

Juruś, D. (2015). Czy etyka troski może prowadzić do zaniku troski*? Roczniki Filozoficzne*, *2* (63), 187–206.

Klichowski, M. (2014). *Narodziny cyborgizacji. Nowa eugenika, transhumanizm i zmierzch edukacji.* Poznań: Wydawnictwo Naukowe UAM.

Kopaliński, W. (2007). *Słownik wyrazów obcych i zwrotów obcojęzycznych z almanachem*. Warszawa: Oficyna Wydawnicza Rytm.

Kruczkiewicz, B. (red.) (1996). *Słownik łacińsko-polski*. Warszawa: Wydawnictwo Tadeusza Radjusza, Gutenberg-Print.

Kymlicka, W. (2009). *Współczesna filozofia polityczna*. Tłum. A. Pawelec. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Llano, A. (2016). *Otro modo de pensar*. Pamplona: Eunsa.

MacIntyre, A. (1999). *Dependent Rational Animals: Why Human Being Need the Virtue*. Illinois: Open Court Chicago and La Salle.

Mansbridge, J., Moller Okin, S. (1998, 2002). Feminizm. W: *Przewodnik po współczesnej filozofii politycznej*, red. E. Goodin, F. Pettit (s. 352–379). Tłum. C. Cieśliński, M. Poręba. Warszawa: Książka i Wiedza.

Mendus, S. (1998). Feminist Political Philosophy. W: *Routledge Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Craig (s. 614–621). London–New York: Routledge.

Nagrodkiewicz, S. (2010). *Seyla Benhabiba – feminizm i polityka*. Wrocław: Oficyna Wydawnicza Atut, Wrocławskie Wydawnictwo Oświatowe.

Noddings, N. (2003). *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*. Berkeley: University of California Press.

Nussbaum, M. (2002). Long-Term Care and Social Justice: A Challenge to Conventional Ideas of the Social Contract. W*: World Health Organization, Ethical Choices in Long-Term Care. What does justice require?* Pobrano z: https://books.google.pl/books?hl=pl&lr=&id=Z4ZnFz9DSB0C&oi=fnd&pg=PR5&dq=nussbaum+longterm+care+and+social+justice&ots=RAK3VG58aO&sig=K59FISCWzT2jMelkTbBpS8kH2jg&redir_esc=y#v=onepage&q=nussbaum%20long-term%20care%20and%20social%20justice&f=false (18.06.2017).

Nussbaum, M. (2016). *Gniew i wybaczenie. Uraza, wielkoduszność, sprawiedliwość*. Tłum. J. Kolczyńska. Warszawa: Wydawnictwo Zielone Drzewo, Instytut Psychologii Zdrowia PTP.

Piekarski, R. (red.) (1999). *Czym jest filozofia polityki?* Gdańsk: Wydawnictwo Uniwersytetu Gdańskiego.

Sennett, R. (2010). *Etyka dobrej roboty*. Tłum. J. Dzierzgowski. Warszawa: Warszawskie Wydawnictwo Literackie Muza SA.

Sepczyńska, D. (2012). Etyka troski jako filozofia polityki*. Etyka*, *45*, 37–61.

Szymański, K. (2015). Transhumanizm: utopia czy ekstropia? *Idea: studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, *27*, 159–175.

Tong, R. (2002). *Myśl feministyczna. Wprowadzenie*. Tłum. J. Mikos, B. Umińska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Tönnies, F. (2008). *Wspólnota i stowarzyszenie. Rozprawa o komunizmie i socjalizmie jako empirycznych formach kultury*. Tłum. M. Łukasiewicz. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Uliński, M. (2012). *Etyka troski i jej pogranicza*. Kraków: Wydawnictwo Aureus.

Waleszczyński, A. (2013). *Feministyczna etyka troski. Założenia i aspiracje*. Warszawa: Środkowoeuropejski Instytut Zmiany Społecznej.

Wiśniakowska, L. (2004). *Słownik wyrazów obcych PWN*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Wonicki, R. (2017). *Bezdroża sprawiedliwości. Rozważania o liberalnych teoriach sprawiedliwości ponadnarodowej*. Warszawa: Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

Wróbel, S. (2006). Granice polityczności. Czy to, co prywatne może stać się polityczne? W: *Od filozofii polityki do praktyki politycznej*, red. A. Szahaj (s. 41–56). Toruń: Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

Ziemińska, R. (2008). Etyka troski i etyka sprawiedliwości. Czy moralność zależy od płci? *Analiza i Egzystencja*, *8*, 115–131.

CARE ETHICS AS *CAMERA OBSCURA* OF CONTEMPORARY POLITICAL PHILOSOPHY. THE IMPORTANCE OF THE UNVEILED

Summary

The aim of this article is to propose care ethics as an intriguing metatheoretical tool for political philosophy as well as to draw attention to its potential for understanding philosophical aspects of the political community in the contemporary discourse. The article's main structure relies on the analogy made between thought and reality perception through the metaphor of *camera obscura*. The use of its literal and metaphorical meaning gives way to a new configuration of women discourse, typically centered on the category of place, on visible – invisible distinction, with an emphasis on the unveiled. The invisible (private) makes possible the visible and public, gives the condition for and fosters it. Care ethics explains how interdependence is a common phenomenon which should be not overcome by making it institutional but rather by introducing into the debate in political philosophy. Interdependence is a reverse of the public and should be appreciated as such. The article's starting point are considerations of Hannah Arendt, Alasdaira MacIntyre and the American feminist Eva Feder Kittay.

„Analiza i Egzystencja" 41 (2018)
ISSN 1734-9923
DOI: 10.18276/aie.2018.41-05

ARTYKUŁY

GRZEGORZ MICHALIK*

PODMIOT ZANIKAJĄCY – KWESTIA PODMIOTOWOŚCI W PSYCHOANALIZIE JACQUES'A LACANA

Słowa kluczowe: Lacan, podmiot, psychoanaliza, alienacja
Keywords: Lacan, subject, psychoanalysis, alienation

Truizmem dla teoretyków i praktyków psychoanalizy jest stwierdzenie, że kwestia podmiotowości w teorii Jacques'a Lacana stanowi jedno z jej bardziej fundamentalnych zagadnień. Cała oryginalność myśli francuskiego psychoanalityka zdaje się ogniskować wokół pytania „gdzie jest podmiot?".

Jeśli podmiot w ogóle jest i ma jakiekolwiek znaczenie, gdyż wpływ, jaki wywierał strukturalizm na psychoanalizę Jacques'a Lacana mógł mieć negatywne skutki dla istotności filozoficznie rozumianej problematyki podmiotu. Na przekór swojej tożsamości teoretycznej, autor *Écrits* stara się

* Grzegorz Michalik – mgr pedagogiki, doktorant w Zakładzie Antropologii Kulturowej, Wydział Filozofii i Socjologii UMCS w Lublinie. Pracuje nad rozprawą na temat problematyki podmiotowości w psychoanalizie. Interesuje się wpływem psychoanalizy na filozofię i nauki społeczne. Publikował w *Sensus Historiae* oraz *Kulturze i Wartościach*.

Addres for correspondence: Department of Cultural Anthropology, Faculty of Philosophy and Sociology, Maria Curie-Sklodowska University in Lublin, Pl. Marii Curie-Skłodowskiej 4, 20-031 Lublin. E-mail: Michalik9010@gmail.com.

podmiot uratować, jednakże rezultatem tych działań nie jest podmiot, choć nieco podobny do tradycyjnego podmiotu filozofii, tak jak go rozumieli Kartezjusz, Kant czy Husserl, nie wspominając już o podmiocie psychoanalizy pofreudowskiej, która – według Lacana – w zbyt dużym stopniu uprzywilejowała Ja jako instancję życia psychicznego. Próby ratowania podmiotu niewątpliwie musiały wywołać zdziwienie w epoce „śmierci człowieka" i „kantyzmu bez podmiotu transcendentalnego", jak strukturalizm określił swego czasu Paul Ricoeur (Lang, 2005, s. 236). Jak zauważa Mladen Dolar (2007), próby te odbierane były jako niezrozumienie przez Lacana konsekwencji swojej własnej refleksji, która – jako strukturalistyczna u swych źródeł – postrzegana była jako wyzwolona z pojęć tradycyjnej filozofii. Sam zresztą Lacan zdawał się być o tym przekonany, kiedy w pierwszym z tekstów zamieszczonych w *Écrits*, stwierdził w kontekście problematyki Ja w doświadczeniu psychoanalitycznym, że „doświadczenie to stawia nas w opozycji do wszelkiej filozofii wywodzącej się od Cogito" (Lacan, 2002, s. 3, tłum. G.M.).

W niniejszym artykule podejmuję się próby opisu teorii podmiotowości w teorii Jacques'a Lacana. Skupię się przede wszystkim na „tradycyjnych" wykładniach tego zagadnienia, zawartych w szczególności w Seminarium XI. Wskażę również na zmiany lub też ewolucję pojmowania podmiotowości w tekstach późniejszych. Na koniec zaś postaram się odpowiedzieć na pytanie o autonomię podmiotu w psychoanalizie.

Zanim przejdziemy jednak do właściwych rozważań, konieczne wydają się jakieś przedwstępne wyjaśnienia terminologiczne oraz teoretyczne, na gruncie których rozwijał się będzie niniejszy tekst. Po pierwsze, podmiot Lacana to podmiot nieświadomego, co do tego nie ma wątpliwości, pozostawiam więc nieco na uboczu problematykę podmiotowości w obliczu podstawowego odkrycia freudowskiego. Innymi słowy, chodzi mi o podmiot taki, jakim się jawi wyłącznie w psychoanalizie Lacana, nie zaś o to, by ukazać konsekwencje wynikające z teorii Freuda dla filozofii podmiotu. Zainteresowanych tym zagadnieniem odsyłam do pracy Andrzeja Ledera *Nauka Freuda w epoce Sein Und Zeit* (2007). Moim celem jest ukazanie kwestii technicznych, między innymi, jak odkrycie freudowskie przeformułowane zostało przez samego Jacques'a Lacana. Drugą kwestią jest sprawa terminologii. Kluczowe w nauczaniu francuskiego psychoanalityka są zwłaszcza terminy odnoszące się do trzech rejestrów – Wyobrażeniowego, Symbolicznego i Realnego. Pierwszy z nich odnosi się do sfery spostrzeżeń,

ogniskuje się wokół obrazów, imag, Wyobrażeniowe jest zatem tą sferą funkcjonowania człowieka, która najbliższa jest światu zwierzęcemu, zarazem jednak ludzkie Wyobrażeniowe jest różne od zwierzęcego, bowiem pozostaje zapośredniczone w Symbolicznym. To właśnie drugi z rejestrów stanowi symboliczną podstawę rzeczywistości – „to świat słów stwarza świat rzeczy", rzeczywistość ludzka nie może istnieć inaczej niż poprzez Symboliczne. Jednak nie wszystko takiej symbolizacji może być poddane, w takiej sytuacji mówimy o Realnym – tym, co poza symbolicznym, co wymyka się naszemu codziennemu postrzeganiu i oddziałuje niejako spoza naszego doświadczenia. Nie jest, jak wskazywałaby nazwa, tym, co zwykliśmy nazywać Rzeczywistością, nie jest bowiem tak, że za fantazmatem i językiem kryje się jakiś prawdziwy świat. Z drugiej strony poprzez to, że **jakoś** istnieje, nie pozwala na sprowadzenie Lacanowskiej „ontologii" do kolejnej manifestacji paradygmatu strukturalistycznego, co ma daleko idące konsekwencje dla psychoanalitycznej koncepcji podmiotu. Ta pobieżna charakterystyka trzech rejestrów stanie się jaśniejsza wraz z rozwojem naszego wywodu.

Skąd podmiot? – alienacja i separacja w toku konstytuowania się podmiotu

Kluczowym pojęciem, wokół którego organizuje się problematyka podmiotowości w psychoanalizie Lacana, jest pojęcie alienacji. Jednak tak samo jak pojęcie podmiotu, tak też pojęcie alienacji na różnych etapach jego myśli oznaczało różne zjawiska. Pierwotnie alienacja utożsamiana była przez Lacana z alienacją wyobrażeniową, którą opisał w tekście o stadium zwierciadła. Autor wychodzi w nim od założenia, że człowiek ma tę specyficzną cechę, że rodzi się niejako naturalnym wcześniakiem, a zatem – inaczej niż u większości zwierząt – nie jest w stanie się samodzielnie przemieszczać. Tej motorycznej niedoskonałości towarzyszy jednak nad wyraz rozwinięty zmysł wzroku, a rezultatem tego współwystąpienia czynników jest właśnie stadium zwierciadła. Mała istota ludzka (pomiędzy 6. a 18. miesiącem życia), spoglądając w lustro czy też obcując z innymi, alienuje się w swoim odbiciu/obrazie (Lacan, 2002). W miejsce chaosu, niezorganizowania pojawia się obraz z jednej strony organizujący „pokawałkowane ciało", z drugiej jednak alienujący, bowiem wykluczający nie-całość biologicznego pre-podmiotu.

Obraz ten staje się całościowym Ja; nie dziwi zatem nieufność, jaką Lacan darzy tradycyjny podmiot filozofii z nim utożsamiany. Wszakże, jak wyalienowane Ja, będące w zasadzie fałszem, iluzją, stanowić może podstawę dla podmiotu poznania? Lacan będzie zatem dążył do odnalezienia „prawdziwego" podmiotu i wykazania jego prawomocności.

Lacan, głosząc powrót do Freuda, prawdy podmiotu rozpoznawał będzie w tym, co ulega wykluczeniu – w formacjach nieświadomego[1], którego narodziny stanowią zarazem jego ustanowienie. Alienacja wyobrażeniowa wiązała się z identyfikacją z Innym, pierwotną intersubiektywnością; z kolei w Seminarium XI o czterech podstawowych pojęciach psychoanalizy z 1964 roku (1998), Lacan rozwija pojęcie alienacji symbolicznej, które na stałe zagościło już w jego refleksji nad podmiotem. Rzecz jasna, zagadnienie Innego jako skarbca znaczących dla podmiotu funkcjonuje w jego nauczaniu także wcześniej, jednak – jak zauważa Dolar – właśnie to seminarium traktowane jest jako „standardowa wykładnia Cogito Lacana" (Dolar, 2007, s. 52).

Można zapytać – wobec czego alienuje się podmiot? Otóż podmiot alienuje się przede wszystkim w obcym, zewnętrznym wobec niego, języku – używając specyficznej nomenklatury Lacana, pojawia się w nim jako miejscu łańcucha znaczących[2], dziecko zaś uczy się języka przede wszystkim w pierwszych relacjach. Nie ma więc możliwości, by podmiot pojawił się poza Innym, którego należy rozumieć w tym kontekście jako Matkę, najpierwotniejszego opiekuna, którego funkcja wykracza jednak poza samą opiekę. Stąd też zresztą w tradycji anglosaskiej recepcji Lacana stosuje się oparty na nieprzetłumaczalnej grze słów termin (m)Other (Fink, 1995). Pre-podmiot staje przed **wymuszonym** wyborem między swoim bytem a myśleniem poddanym logice znaczącego, nie ma bowiem sensu poza językiem, a to sens warunkuje myśl. Lacan (1998, s. 206) tak oto definiuje ten proces: „[alienacja – dop. G.M.] jest operacją urzeczywistniania się podmiotu w znaczeniowej zależności od Innego". Podmiot ustanowiony zostaje tylko i wyłącznie w relacji do języka, zyskuje jakieś miano, musi się nim posługiwać w komunikacji.

---

[1] Formacje nieświadomego to – jak poetycko ujmuje Lacan – „hieroglify histerii, tarcze herbowe fobii, labirynty *Zwangsneurose* – zaklęcia impotencji, zagadki zahamowania, wyrocznie lęku – mówiący oręż charakteru, piętna samokarania..." itd. (Lacan, 1996, s. 80).

[2] Łańcuch znączących to język w jego wymiarze diachronicznym, powiązany prawem metonimii.

Problem polega jednak na tym, że znaczący, który należy do Innego jako reprezentanta Symbolicznego, nie jest w stanie opisać podmiotu (Lacan, 1998b). Ta nieadekwatność związana jest z faktem, że Symboliczne jako takie jest zbiorem skończonym – nie można wyrazić wszystkiego w języku, przede wszystkim nie da się wypowiedzieć podmiotu, który, będąc inicjatorem samego aktu wypowiadania, wypowiadanych znaczących, sam pod nie „podpada". Co więcej, istnieje przepaść między znaczącym a znaczonym, wynikająca z Lacanowskiej teorii języka. Otóż znaczące nigdy nie jest adekwatne wobec znaczonego. Wobec tego mówić to znaczy mówić albo za mało, albo za dużo. Efekt znaczącego zawsze przekracza intencję wypowiadającego podmiotu.

Z drugiej jednak strony próby umknięcia alienacji, „obstawanie" przez podmiot przy swoim bycie, poza Symbolicznym, nie stanowi w żadnym wypadku odpowiedniego wyjścia. Mamy zatem do czynienia z sytuacją, w której „jeśli wybieramy byt, podmiot zniknie, zapadnie się w non-sens, jeśli wybierzemy sens, to przetrwa on, ale pozbawiony non-sensu, który w procesie urzeczywistniania się podmiotu konstytuuje nieświadome" (Lacan, 1998b, s. 211). Dlatego też ilustrując ten wybór, Lacan odwołał się do dylematu „pieniądze albo życie". Jeśli oddamy przestępcy pieniądze (byt), to zyskujemy życie (sens), jeśli jednak obstawalibyśmy przy pieniądzach, to utracilibyśmy i życie, i pieniądze, a zatem pogrążylibyśmy się w niebycie i non-sensie[3].

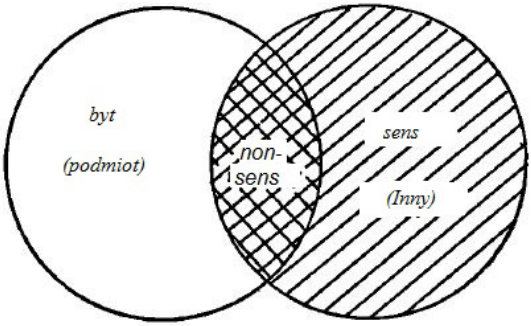
Przyczyna tego wymuszonego wyboru jest prozaiczna i Lacan proponuje w tej kwestii zaskakująco zdroworozsądkowe wytłumaczenie, którego konceptualizację przedstawił między innymi we wcześniejszym wobec omawianego tu Seminarium XI tekście *Subversion du sujet*. Chodzi mianowicie o to, że celem przyswojenia języka przez dziecko jest chęć bycia zrozumianym. W mitycznym[4] początku ludzkiej podmiotowości nie ma nic ponad to, co Lacan określa mianem „intencjonalności tonącej w nurcie pretekstów" (2002, s. 292) albo też, jak proponuje Hermann Lang, „intencjonalność potrzeb czysto witalnych" (Lang, 2005, s. 265). Celem przyswojenia języka

[3] Niezmiernie trudno jest wyobrazić sobie sytuację, w której podmiotowość byłaby konstytuowana poza Symbolicznym, czyli językiem, i określoną sytuacją społeczną. Tym zresztą można by tłumaczyć popularność historii o „dzikich dzieciach" wychowujących się ze zwierzętami.

[4] Mitycznym, bowiem na dobrą sprawę nie ma punktu 0.

jest zatem zaspokojenie potrzeby (*besoin*), jednak Symboliczne, naznaczone brakiem, uniemożliwia adekwatne odzwierciedlenie potrzeby poprzez wołanie/domaganie (*demande*), które zapośredniczone w Symbolicznym nie daje się sprowadzić tylko i wyłącznie do potrzeby, a więc zawsze pozostanie ten aspekt domagania, który wymyka się symbolizacji oraz taki, który nie odnosi się do potrzeby (Lacan, 2002). W tej dialektyce wyłania się brak bytu. To ku niemu kieruje się ludzkie – lecz jeszcze nie w pełni ukształtowane, co następuje dopiero w separacji – pragnienie, które od tej pory skoncentrowane będzie na próbach ponownego ufundowania pełni bytu.

Człowiek skazany na wymuszony wybór między bytem a sensem/myślą, by narodzić się jako podmiot wybrać musi to drugie, poddając się jednocześnie logice znaczącego. Poniżej prezentuję schemat alienacji zawarty w Seminarium XI.



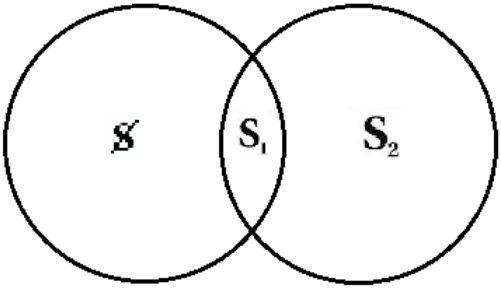
Rysunek 1. Diagram alienacji
Źródło: Lacan (1998b), s. 211.

Po lewej stronie schematu znajduje się podmiot w jego bycie, po prawej zaś sens obecny w polu Innego. Część wspólna dwóch okręgów to non-sens nie poddany znaczącemu, wykluczony, który staje się fundamentem dla ukonstytuowania się nieświadomości. Jednocześnie wpisanie się w pole Innego sprawia, że byt podmiotu staje się pustym zbiorem, zanika, poddany zostaje ciągłej *aphanisis*[5]. Jak pisze Paul Verhaeghe, tym, co utracone,

[5] Termin ukuty przez Ernesta Jonesa, związany z zanikiem pragnienia. Dla Lacana jednak *aphanisis* to zanikanie podmiotu.

jest „byt sam w sobie, byt czysty, Realne, nienazwana Rzecz, jedynym, co pozostaje, jest podstawowy brak będący warunkiem naszego stawania się – brak, który Lacan nazywa brakiem bycia: *manque à être*" (1998, s. 176).

Z czego jednak wynika to zanikanie podmiotu? Przypomnijmy, Symboliczne jest niedoskonałe, naznaczone wiecznym brakiem. W tym miejscu należy przyjrzeć się nieco bliżej statusowi znaczącego i relacji doń podmiotu. Przede wszystkim, znaczący jako taki nic nie znaczy, Lacan, choć otwarcie nawiązuje do strukturalizmu lingwistycznego de Saussare'a, w specyficzny dla siebie sposób odwraca logikę podstawowych jego założeń. A zatem, zamiast przyznawać prymat znaczonemu nad znaczącym, uprzywilejowuje znaczący (Lacan, 2002). Przypisanie znaczącego do znaczonego nie ma stałego charakteru, jest ciągłym procesem ślizgania się znaczących, możliwa jest zatem sytuacja, w której znaczący jest pozbawiony znaczonego, jest niczym więcej, jak pustym znaczącym. Znaczący ustanawia się bowiem nie wobec znaczonego, ale wobec innego znaczącego. Właśnie w ten sposób należy rozumieć non-sensowność nieświadomego, jako niemożliwość pełnej symbolizacji, nadania stałego znaczenia. Mladen Dolar w swoim tekście o Cogito jako podmiocie nieświadomego przytacza taki oto, uproszczony schemat alienacji ukazujący pozycję znaczących:



Rysynek 2. Diagram alienacji 2
Źródło: Dolar (2007), s. 47.

Lewa strona diagramu to podmiot przekreślony, pozbawiony dostępu do części wspólnej ze zbiorem po stronie prawej, a zatem nieświadomego. Po prawej stronie para znaczących S_1/S_2 odnosi się do tego pierwotnego wykluczenia. Interpretacja psychoanalityczna dążyć będzie zatem do nadania za pomocą zbioru S_2 (a więc normalnych znaczących jako elementów języka)

sensu znaczącemu S_1, który stanowi rdzeń nieświadomości – gdyby jednak tylko na tym miała się zasadzać, to operacja interpretacji byłaby procesem nieskończonym. Niewątpliwym *novum* teorii Lacana jest, że przyjmuje on założenie o niemożliwości nadania ostatecznego sensu non-sensowi[6]. Co ciekawe, część wspólna zbiorów, czyli nieświadome/S_1, zbieżna wydaje się być również z formułą kartezjańską, wszak jest punktem, w którym styka się zarówno byt, jak i myśl, *Cogito ergo sum*. Jest to jednak Cogito nieświadome, a zatem nie jest tym samym, co podmiot tradycyjnej filozofii (Dolar, 2007). To podstawowy punkt w nauczaniu Lacana, wyrastający jednak z tradycyjnej psychoanalizy, której osiągnięciem było odkrycie nieświadomości, wykluczającej pozycję podmiotu w pełni świadomie poznającego i kształtującego rzeczywistość.

Drugą operacją w toku narodzin podmiotu jest separacja, która zamyka koło relacji z Innym. Lacan definiuje separację jako sytuację, w której „podmiot konfrontowany jest z brakiem w samym domaganiu obecnym w dyskursie Innego. W przerwach tego dyskursu wyłania się w doświadczeniu dziecka pytanie «mówi coś do mnie, ale czego ode mnie chce?»" (Lacan, 1998b, s. 214). Innymi słowy, podmiot doświadcza braku w Innym jako łańcuchu znaczących, a co za tym idzie, doświadcza Innego jako istotę pragnącą. Owo pragnienie Innego uobecnia się tam, gdzie nie działa dyskurs, gdzie przejawia się w nim brak. Niepojmowalność pragnienia Innego zaś związana jest z ciągłym ślizganiem się znaczących, z metonimią, ucieka nam ono – by użyć porównania Lacana – „jak fretka w grze dziecięcej" (Lacan, 1998b).

W porównaniu do operacji alienacji, Lacan w Seminarium XI nie poświęca dużo miejsca problematyce separacji. Kluczowe jest jednak co innego – formuła separacji stanowi najpierwotniejszą ilustrację ludzkiej kondycji jako naznaczonej utratą swego bytu:

> Pierwszym obiektem ofiarowanym przez podmiot rodzicielskiemu pragnieniu – którego obiekt jest zagadką – jest jego własna strata. Fantazja o własnej śmierci, zniknięciu jest pierwszym obiektem, który podmiot ma wprowadzić do gry w tej dialektyce i zaiste, wprowadza go, o czym wiemy z niezliczonej liczby przypadków takich jak *anorexia nervosa*.

[6] Tę dążność do „zrozumienia" poprzez interpretację Lacan przypisywał w szczególności psychiatrii oraz psychologii ego.

> Wiemy także, że fantazja o własnej śmierci pojawia się zazwyczaj w kontekście relacji emocjonalnej dziecka z rodzicami.
>
> (Lacan, 1998b, s. 214–215, tłum. G.M.)

W przypadku separacji podmiot chce swoim bytem, którego nie posiada, wypełnić pustkę pragnienia Innego. To ma na myśli Lacan, kiedy stwierdza, że pragnienie podmiotu jest pragnieniem Innego – chcąc ufundować na powrót jedność i pełnię swojego bytu, dziecko będzie dążyć do wypełnienia przestrzeni pragnienia Innego. Separacja jednak, odmiennie niż alienacja, daje podmiotowi jakąś specyficzną formę bytu, nie jest to może byt utracony, natomiast pozwala ona na uwolnienie się z absolutnej zależności wobec Innego, która cechuje alienację. Inny jest także „logiczny" charakter tej operacji. O ile bowiem w pierwszym procesie podmiot ma do czynienia z wyborem „albo.., albo…", czyli alternatywą rozłączną, tak w przypadku separacji chodzi raczej o „ani…, ani…", czyli binegację (Fink, 1990). Próba wypełnienia braku Matki przez podmiot nie może zakończyć się sukcesem, jej spojrzenie bowiem skierowane jest poza relację dualną. Skoro zaś niemożliwe jest przywrócenie bytu podmiotu poprzez wypełnienie przestrzeni pragnienia Innego, to podmiot zwraca się ku „zewnętrzu" relacji. Jak zauważa Mladen Dolar (2007), separacja ma się tak do alienacji, jak metonimia wobec metafory. W przypadku alienacji, mamy do czynienia z podstawieniem znaczącego w miejsce podmiotu, z kolei rezultatem separacji jest „metonimizacja" pragnienia. Autor ten nie podejmuje jednak próby, by odnieść dość zdawkowo opisany przez Lacana proces separacji do wcześniejszych jego konceptualizacji, co czyni choćby Bruce Fink (1995). Okazuje się bowiem, że i sama separacja jest niczym innym jak metaforą właśnie, zaś spojrzenie na nią jako na przeformułowanie wcześniejszej koncepcji metafory ojcowskiej rzuca nowe światło na proces konstytuowania podmiotowości. Najprościej rzecz ujmując, metafora ojcowska jest podstawieniem Imienia-Ojca w miejsce potencjalnie zagrażającego pragnienia matki, nadaniem znaczącego pustce pragnienia. Dla dziecka konfrontacja z faktem, że Matka pragnie kogoś spoza relacji, jest niejako impulsem do poszukiwania satysfakcji w świecie zewnętrznym. Tym, co niejako wypada z relacji podmiotu z Innym, jest obiekt, którego konceptualizację Lacan uznawał za jedno ze swych największych dokonań; chodzi mianowicie o obiekt małe a (*object a – objet petit a*), obiekt-przyczynę pragnienia (nie zaś jego obiekt). A zatem podmiot w toku separacji zwraca się ponownie ku

bytowi, charakter tego bytu jest jednak fantazmatyczny. Lacan fantazmatem pierwotnym określa właśnie taką formację, w której podmiot ustosunkowuje się wobec swojego obiektu-przyczyny pragnienia, nawiązując tym samym do freudowskiego wyboru nerwicy. Mówiąc bardziej precyzyjnie, fantazmat daje odpowiedź na pytanie o pragnienie Innego. Poszczególne formy tej relacji omówię w dalszej części pracy.

Gdzie jest podmiot, kiedy go nie ma? – podmiot i kontrowersje wokół jego statusu

Poniżej postaram się ukazać wynik konstytuowania się podmiotowości, które miało miejsce w toku omawianych powyżej operacji. Kwestia ta jest jednak kontrowersyjna. Z jednej strony mamy opinię nieprzychylnego psychoanalizie – będącego jednocześnie autorem świetnej pracy krytycznej o Lacanie – Borcha-Jakobsena, że podmiot Lacanowski jest „ultranowoczesnym Cogito" (1991, s. 187), z drugiej strony stanowisko polskiej badaczki poststrukturalizmu, Bogny Choińskiej, której zdaniem, podmiotowi Lacana przysługuje jedynie „amebowate istnienie"[7]. Zadania tego zresztą nie ułatwiał sam francuski psychoanalityk; trudno się bowiem dziwić, skoro kategoria podmiotu w jego teorii podlegała nieustannym przemianom. W tym miejscu nieodzowne wydaje się przytoczenie prób periodyzacji refleksji Lacana w odniesieniu do kwestii podmiotu.

Według Paula Verhaeghe (1998), podmiotowość u wczesnego Lacana to przede wszystkim opozycja między Wyobrażeniowym a Symbolicznym. Podmiot (*je*) przynależy do rejestru Symbolicznego, odnosi się do freudowskiego Id, zaś Ja (*moi*), to Ego powstałe w toku wspomnianej już fazy lustra. W okresie nieco późniejszym, od połowy lat 50. XX wieku, Lacan zaczyna formułować koncepcję podmiotu podzielonego, w Seminarium XI zaś większą rolę zaczyna odgrywać Realne (Verhaeghe, 1998). Ed Pluth (2012) z kolei zauważa, że w początkach formułowania teorii Lacan używa pojęcia „podmiot" w sposób zaskakująco „klasyczny". Jest on bowiem „zorganizowanym systemem symboli, który dąży do pokrycia całości doświadczenia,

[7] „[Podmiot – dop. G.M.] istnieje w postaci bezradnej, nie jest ani władzą umysłową, ani pełną wolą, jest to byt poza (o)sobowością, byt bez konsystencji, niczym amebowate istnienie" (Choińska, 2014, s. 97).

do nadania mu znaczenia" (Lacan, 1998a, s. 40–41, tłum. G.M.). Zapewne Pluth ma rację, wskazując na niespodziewaną klasyczność takiego rozumienia podmiotu, który, choć „osobliwie lingwistyczny", to podobny w swym nadawaniu sensu do podmiotu fenomenologii czy egzystencjalizmu. Jakże inna wydaje się zatem koncepcja podmiotowości sformułowana przez Lacana w późniejszych seminariach, gdzie podmiot nie nadaje już sensu, a odwrotnie, podmiot jest efektem sensu, a raczej tym, „co jeden znaczący reprezentuje dla drugiego znaczącego". Według Plutha (2012) stanowisko to uwidacznia się szczególnie w Seminarium IX o identyfikacji, zaś modyfikacjom zostaje poddawane aż do Seminarium XIV. W późniejszych seminariach termin „podmiot" traci na znaczeniu. Czy jest zatem możliwe sformułowanie jednej, słusznej wykładni Lacanowskiej teorii podmiotu? Zapewne nie, natomiast możliwe wydaje się wskazanie na kilka cech teorii, które wydają się najistotniejsze dla tej problematyki.

Problem bytu i sensu rozwija Lacan choćby w nieopublikowanym jeszcze seminarium o logice fantazji, modyfikując schematy omawiane w Seminarium XI. Po pierwsze, umieszcza on byt tym razem po stronie świadomego. Nie dokonuje jednak jakiejś większej wolty w swojej teorii i sama alienacja jako fakt ma oczywiście miejsce. A zatem byt świadomy jest uszczuplony o wykluczoną w toku alienacji część, jest więc bytem fałszywym. Opozycyjna do bytu jest zaś myśl. W przytaczanym seminarium Lacan odnosi się zatem bezpośrednio do kartezjańskiej formuły Cogito, jednocześnie ją odwracając. Zamiast „myślę, więc jestem", przyjmuje formułę „albo jestem (świadomie) albo myślę (nieświadomie)" (Lacan, 1966, s. 91, 128), co rozwinąć można dalej w „myślę tam, gdzie mnie nie ma, jestem tam, gdzie nie myślę". Podmiot Lacana rozpostarty jest w przestrzeni między fałszywym bytem Ja a *automatonem* nieświadomego łańcucha znaczących. Jest zatem podwójnie wyalienowany, jak wykazaliśmy w pierwszych akapitach pracy, alienowany w Innym jako miejscu znaczących, jak też w innym jako swoim odbiciu:

> Jest w nurcie teorii freudowskiej podwójna alienacja. Jest inny jako wyobrażeniowy. To w relacji wyobrażeniowej z innym ustanawia się tradycyjna *Selbst-Bewusstsein*, czyli samoświadomość. Otóż w żadnym razie nie może się na tej drodze dokonać scalenie podmiotu – pozostaje ono względem niego w głębokiej asymetrii. (…) Jest także inny, który jak się wydaje, mówi z mojego miejsca: ten inny, które jest we mnie.
>
> (Lacan, 2014, s. 434–444)

Efektem alienacji w Innym jako języku jest specyficzna forma podmiotowości, która stanowi efekt znaczącego, metafory, którą jest alienacja. Dlatego też Lacan definiuje znaczący jako „to, co reprezentuje podmiot wobec drugiego znaczącego" (2002, s. 304). Czy podmiot jest zatem zbieżny ze znaczącym i czy można więc orzec o podmiotowości jako tożsamej z jakimś określonym słowem, na którym zafiksowaliśmy się w pierwszych latach życia? Lacan zdaje się wykluczać taką tożsamość znaczącego i podmiotu. Jak twierdzi w Seminarium XVII: „Podmiot reprezentowany przez znaczący nie jest z nim jednoznaczny, podmiot, choć reprezentowany, jest jednocześnie niereprezentowany" (2007, s. 89). Niemożność sprowadzenia podmiotowości do jednego znaczącego wiąże się z oczywistym faktem niedoskonałości, brakiem w Symbolicznym, co ukazują schematy alienacji, i choć podmiot ma tożsamość, to paradoksalnie nie jest z nią tożsamy[8]. Drugą sprawą jest sama kwestia reprezentacji, którą z trudem dałoby się sprowadzić do jakiejś tożsamości.

Wobec czego jednak reprezentowany jest podmiot? Wydaje się, że opisane przeze mnie procesy alienacji i separacji pozwalają wskazać, że tym drugim znaczącym, wobec którego reprezentowany jest podmiot, jest znaczący pragnienia Innego. Podmiot, przyjmując określoną tożsamość, „stara się" zaprezentować jako obiekt pragnienia Innego. Dla neurotyka (a zatem dla każdej „normalnej" jednostki) każdy znaczący odnosi się jakoś do tego najpierwotniejszego, wypartego znaczącego Imienia-Ojca, które jest tym, co spaja dyskurs, wiąże ze sobą Symboliczne przyswojone przez podmiot. Inaczej mówiąc, dla podmiotu wszystkie znaczące są w tajemniczy sposób powiązane z tym pierwszym znaczącym. Związane jest to przede wszystkim ze statusem znaczącego, który jako taki nic nie znaczy, odsyłając do kolejnego znaczącego. Lacan akcentuje tu znaczenie opozycji w lingwistyce strukturalistycznej, na gruncie psychoanalizy ostateczną opozycją zaś

[8] Ujmując powyższe rozważania nieco prościej, człowiek jest niejako rzucony w język, jego imię, miejsce w porządku symbolicznym, określone są często przed jego narodzinami. Rodzice snują plany co do tego, jakie będzie ich dziecko, co więcej, sami będąc nieświadomymi podmiotami, rzutują swoje pragnienie na dziecko. To na tym właśnie polega zdwojona dramatyczność alienacji. Nie tylko język, którym się posługuję, nie pozwala mi „być sobą", ale również moje miejsce w konstelacji Symbolicznego jest już z góry ustanowione. Nie tylko język, jakim się posługuję, nie pozwala mi wyrazić tego, co chcę, ale również to, co chcę, niekoniecznie wynika z jakiejś autentycznej głębi podmiotowości.

jest różnica między znaczącym wtórnym (który stanowi naturalny element języka) a znaczącym pustym, powiązanym z pustką pragnienia Innego, a więc najbardziej pierwotnym (2002). Będąc pustym, stanowi on warunek Symbolicznego jako takiego, na zasadzie wyjątku spajającego zbiór.

Rzecz jasna, procesy te odbywają się na poziomie nieświadomego, które, jak mówi słynna formuła, „jest dyskursem Innego". To znaczące nabyte w pierwszych latach życia, w toku kompleksu Edypa, konstytuują nieświadome. Podmiot poddany jest działaniu tych znaczących i wyłania się jako ich „osad" w momentach manifestacji nieświadomego. Nie należy jednak wiązać procesu wyłaniania się podmiotu nieświadomego (który, należy zaznaczyć, nie jest tożsamy z samym nieświadomym!) z samą wypowiedzią, a raczej z aktem wypowiadania. To określona „intencja" nieświadomego podmiotu sprawia, że świadomy dyskurs objawia swoje braki w tym wszystkim, co psychoanaliza nazywa formacjami nieświadomego – w śnie, dowcipie, przejęzyczeniu, które przerywają świadomą wypowiedź. Manifestacja ta jest tą częścią wspólną (fałszywego) bycia i (nieświadomego) myślenia – Inny nieświadomego „nawiedza" nasz dyskurs, powoduje, że nie czujemy się już „panami we własnym domu", skoro nie panujemy nad własną wypowiedzią. To „objawianie" się podmiotu w manifestacjach nieświadomego, Marek Drwięga ujmuje w następujący sposób: „jeśli o strukturze nieświadomego można powiedzieć, że otwiera się i zamyka, to o podmiocie należałoby stwierdzić, że kiedy otwiera się ono i zamyka, podmiot pojawia się i zaraz blaknie" (2012, s. 145).

W świetle tego, co opisano powyżej, odnieść można wrażenie, że podmiot zdany jest na łaskę nieświadomego oraz pragnienia Innego tak w swoim jawieniu się, jak i dążeniach. Lacan nie jest jednak deterministą, gdyby tak było, nie akcentowałby w zasadzie w każdym swoim tekście czy seminarium znaczenia Braku. Wspomniany już brak w Symbolicznym konstytutywny zarówno dla nieświadomości, jak i pragnienia, sprawia również, że i sam nieświadomy łańcuch znaczących naznaczony jest luką. Lacan kwestię tę rozważa w wykładzie o *tuche* i *automatonie* z Seminarium XI (1998b). Podmiot jest oczywiście poddany pewnemu determinizmowi, związanemu z nieświadomym jako Innym. Skazany jest na istnienie „pomiędzy" znaczącymi, jest – jak to ujmuje Hermann Lang (2005) – przerwą pomiędzy „liniami" znaczących. Coś jednak, w niektórych momentach, przerywa ten automatyczny ruch, powtarzanie natrafia na przeszkodę w postaci trafu – *tuche*. Jak zauważa Paul Verhaeghe (1998), automatyzm

łańcucha znaczących dąży do symbolizacji przyczyny, aż do tej generującej impas przeszkody – Realnego (co utożsamić można z tym, co wykluczone w toku alienacji, a Freud nazywa jądrem naszego bytu – *Kern unsere wesens*). A zatem nawet nieświadome ma swoją nieciągłość. Jak pisze Lacan: „ograniczeniem *Unbewusste* jest *Unbegriff* – nie nie-pojęcie ale pojęcie braku" (1998b, s. 26).

To, co w absolutny sposób jest poza znaczącym, to Realne, które, jak wspomniałem, wraz z rozwojem teorii Lacana zyskiwało coraz większe znaczenie. Ed Pluth (2012) wskazuje, że w odniesieniu do podmiotu psychoanalizy sformułować można dwie tezy. Jedna z nich związana jest ze statusem podmiotu jako efektu znaczącego, co zaprezentowano powyżej, druga z kolei związana jest z seksualnością jako częścią ludzkiej podmiotowości. O ile pierwsze podejście koncentruje się na dialektyce świadomego i nieświadomego, drugie akcentuje rolę popędu jako Realnego. Nie są to oczywiście stanowiska wykluczające się, natomiast to skupienie się na Realnym w późniejszym okresie twórczości Lacana stanowi niejako dystansowanie się od łatki myśliciela strukturalistycznego, jest, jak to ujął Jacques Alain Miller, „robieniem dziury w systemie Levi-Straussa" (Choińska, 2014).

Pierwszą z tych „dziur" w strukturze było Realne, które pojawia się w pierwszych latach twórczości, choć nie prezentuje jeszcze jako kategoria należytej precyzji. Z Realnym u wczesnego Lacana można powiązać choćby różnicę między ciałem a jego wyobrażeniową identyfikacją w stadium zwierciadła, innymi słowy, z nieadekwatnością tych identyfikacji. Z kolei we wczesnym Seminarium o psychozach Lacan stwierdza:

> Przed jakąkolwiek symbolizacją – ta uprzedniość nie jest chronologiczna, lecz logiczna – występuje, jak pokazują psychozy, pewien etap, na którym może się zdarzyć, że część symbolizacji się nie dokona. Ten pierwszy etap poprzedza całą dialektykę neurotyczną, wynikającą z tego, że nerwica jest mówieniem, które się artykułuje (…). Może być więc tak, że coś pierwotnego dla bycia podmiotu nie wejdzie do symbolizacji i będzie nie wyparte, ale odrzucone. (…) W stosunku podmiotu do symbolu istnieje możliwość pierwotnej *Verwerfung*, mianowicie taka, że coś nie zostanie usymbolizowane i przejawi się w realnym.
>
> (Lacan, 2014, s. 151–152)

Tym, co podlega w powyższym fragmencie *Verwerfung* – wykluczeniu – jest spełniające strukturyzującą rolę Imię-Ojca. Bez niego podmiot

narażony jest na kontakt z Realnym, przez które Lacan rozumie to, co nieusymbolizowane. W późniejszym okresie kategoria Realnego poddana zostaje pewnym uściśleniom. W Seminarium VII (Lacan, 1997) o etyce psychoanalizy, z Realnym powiązana jest matczyna Rzecz (*das Ding*), z którą podmiot utrzymuje przedsymboliczną relację, którą przerywa interwencja Ojca – *das Ding* jest „tym, co poza-znaczonym" (Lacan, 1997, s. 54). Wspomnienie tej Rzeczy kładzie się cieniem na późniejszym życiu podmiotu.

Naturalnie rozważania z Seminarium VII to nic innego, jak jedna z pierwszych podejmowanych przez autora *Écrits* prób konceptualizacji obiektu-przyczyny pragnienia, o którym była już mowa. Obiekt-przyczyna (lub też *obiekt małe a*) na dobrą sprawę nie jest wcale obiektem, jest tym, co wypada z relacji z Innym w toku metafory ojcowskiej i wobec czego podmiot przyjmuje określoną pozycję w fantazmacie zapisywanym jako **$ <> a**, co należy odczytać jako stosunek podzielonego podmiotu wobec obiektu-przyczyny pragnienia (Lacan, 2002). Nie jest on obiektem z bardzo prostego powodu: ponieważ to pragnienie jako takie nie posiada obiektu, jest poszukiwaniem czegoś innego, ciągłym metonimicznym przechodzeniem od jednego obiektu do drugiego, który zawsze okazuje się „nie tym". To ciągłe to-nie-to jest właśnie dialektyką pragnienia, którego przyczyną jest dążenie do wypełnienia braku w sobie. Brak ten, skoro nie może być zniwelowany przez kontakt z Innym w pierwotnej relacji, a to z tego prostego powodu, że w toku separacji relacja ulega rozpadowi, to podmiot podejmuje próbę jego wypełnienia „na zewnątrz" tej relacji. Jest to zewnętrzność jednak iluzoryczna, bowiem nieświadomie podmiot ustanawia się ciągle wobec jednego Innego. Tą przyczyną jest oczywiście pragnienie ze strony Innego, jak to ujmuje Bruce Fink (1995, s. 91), „czysta pragnieniowość".

Lacan poświęca kilka lekcji z Seminarium XI (1998) spojrzeniu, które stanowi właśnie jeden z możliwych obiektów-przyczyn. Spojrzenie ze strony Innego jest w jakiś sposób obiektem, wyrazem pragnienia, jednakże jednocześnie nie daje się sprowadzić do obiektu. Spojrzenia nie da się po prostu poddać symbolizacji albo wyobrazić. „Sposób, w jaki na mnie patrzy, sprawia, że go pragnę", tak mógłby podmiot opisać konfrontację ze spojrzeniem, mógłby – rzecz jasna – odnieść się do koloru oczu, do jakiegoś określonego kąta patrzenia, natomiast choćby użył niezliczonej liczby słów, nie dotrze nigdy do tego, co stanowi czystą przyczynę pragnienia, bowiem lokuje się ona w spojrzeniu, nie zaś w oku jako organie. Spojrzenie jest uprzywilejowanym obiektem-przyczyną, może być to jednak także coś innego, jak

głos czy pierś w kontekście relacji z matką. Wobec *obiektu małe a* można przyjąć również określone pozycje – czy to neurotyczną, czy to perwersyjną.

Neurotyk zbudować swój fantazmat może w dwojaki sposób – jako obsesyjny i jako histeryczny (Fink, 2002). W pierwszym przypadku podmiot „zagarnia" obiekt-przyczynę pragnienia, co sprawia, że ma on poczucie całości, w związku z tym wyklucza jakąkolwiek formę nieświadomości. Obsesyjny zdaje się być podmiotem, który nie pogodził się z utratą swojego bytu w alienacji; można powiedzieć, że nie zostaje on przekreślony, stanowi pełne S, a zatem tradycyjny podmiot filozofii, który wyklucza wszelką nieświadomą myśl i obcość w sobie. Nie dopuszcza do tego, by choć na chwilę stracić świadomość. Poczucie utraty świadomości, a zatem bycia, wiązać może np. z orgazmem, który nie bez powodu określany jest czasem w języku francuskim terminem *la petit mort*.

Podmiot histeryczny z kolei przyjmuje pozycję obiektu-przyczyny pragnienia, chce wymazać swoją podmiotowość, chce być rzeczą pragnioną, a nie rzeczą myślącą, stanowi więc przeciwieństwo neurotyka obsesyjnego, starając się zapanować nad pragnieniem Innego, prezentując się jako obiekt jego pragnienia. W przypadku obsesyjnego pragnienie ma status zawsze niemożliwego, wybiera on bowiem takich potencjalnych partnerów, którzy zawsze są poza jego zasięgiem, albo też ma wygórowane wymagania; histeryk dąży zaś do nieusatysfakcjonowania pragnienia Innego, a tym samym także swojego, gdyż „pragnienie podmiotu jest pragnieniem Innego". Pozycję perwersyjną należy rozumieć w sposób zgoła odwrotny – podmiot neurotyczny radzi sobie z ustanowieniem Prawa w toku separacji, perwert zaś dąży do ustanowienia prawa, by postawić granice *jouissance*, dlatego też paradoksalnie podmiot perwersyjny w relacji seksualnej odgrywa scenariusze sadomasochistyczne (Fink, 2002).

Te trzy pozycje, obok psychotycznej, stanowią poszczególne kliniczne (co nie oznacza, że niepowszechne, bowiem „neurotyk" to człowiek „zdrowy") formy upodmiotowienia. Uwidacznia się w nich dwoisty charakter ludzkiej psychiki. Z jednej strony język, zarówno to, co nieświadome, jak i świadome, z drugiej zaś rozkosz – *jouissance* związana z konfrontacją z Realnym. To *jouissance* jest tym – jak to określa Ed Pluth (2012) – drugim biegunem podmiotowości. O ile pierwszy związany jest z zajęciem określonego miejsca w języku jako znaczący, to drugi związany jest z oporem, jaki stawia Symbolicznemu to, co Realne. Autor *Écrits*, formułując na przestrzeni lat swoją „ontologię", nie skupia się zatem jedynie na Realnym jako braku,

Realne może mieć jak najbardziej wymiar pozytywny, przysługuje mu jednak specyficzna forma istnienia jako *obiekt małe a*, rozkosz poza zasadą przyjemności, nieusymbolizowane ciało, materia języka itd.

Jak jednak podmiot doświadcza sam siebie, na ile możliwa jest samowiedza podmiotu w odniesieniu do tego drugiego bieguna podmiotowości (skoro nawet ten pierwszy stanowi „tworzywo nieświadomego)? Jeśli Symboliczne jest tym, co strukturyzuje rzeczywistość, to Realne jako takie nie jest częścią doświadczanej rzeczywistości. W tym paradoksalnym stwierdzeniu kryje się jednak prawda o Realnym – jest ono tym, co nie-doświadczane, co doświadczeniu się wymyka. Popęd, jako ten aspekt pragnienia, który zawsze ma charakter częściowy, nie osiąga jako taki swojego (częściowego) obiektu, a jedynie wokół niego krąży (nadaje mu zatem jakiś kształt). Lacan wyklucza możliwość uzyskania pełnego *jouissance* właściwego rzekomej najpierwotniejszej relacji z Innym. Litera zabija ciało, także ciało Innego, które stanowi źródło tej rozkoszy, dostępnej dla podmiotu w formie przefiltrowanej przez Symboliczne fallicznej (normatywnej) rozkoszy. To uwikłanie w nasze życie „kulturowe"[9] zawiesza możliwość rozkoszy, ograniczając ją jedynie do takich aspektów, jak symptom neurotyczny czy też rozkosz wynikająca z poddania się Prawu.

Podmiot poza alienacją – przekroczenie fantazmatu

Czy jednak podmiot skazany jest na swoją alienację w języku i doświadczanie jedynie ograniczonej rozkoszy? Skoro zdeterminowany jest on przez język i pragnienie Innego, to czy możliwe jest posługiwanie się językiem i pragnienie poza Innym? Lacan, starając się odpowiedzieć na te pytania, sformułował koncepcję przekroczenia fantazmatu, czyli dalszej separacji (Fink, 1995). Przekroczenie fantazmatu jest Aktem, wolnym u swych fundamentów działaniem podmiotu przeformułowującym jego strukturę, jak też zmieniającym w jakiś sposób Innego. By lepiej ukazać czym jest akt, odwołać się można do Sofoklesowej Antygony. Interpretacja tragedii zawarta w Seminarium VII (Lacan, 1997) ukazuje Antygonę jako podmiot, który wychyla się ku Realnemu przekraczając *ate*, porzuca ona bowiem ziemskie

[9] Nie należy rozumieć przez to, że istnieje jakieś życie poza kulturą, co do tego nie ma wątpliwości, wybór bytu jest, jak powiedzieliśmy, „otchłanią".

dobra, by trwać przy swoim pragnieniu skupionym na jednym znaczącym – Poliniku: „Coś poza granicami *ate* stało się dobrem Antygony, innym od dóbr innych osób, co skutkuje tym, że udaje się ona poza *ate*" (Lacan, 1997, s. 270). Dalej Lacan stwierdza „Antygona swoim pragnieniem przekracza ate". Tragedia Sofoklesa pokazuje również nieusuwalny dla Symbolicznego brak, brak, którego zdaje się nie rozumieć Kreon, chcący rozszerzyć domenę Symbolicznego poprzez pragnienie wymazania Polinika: „chce [Kreon – dop. G.M.] nałożyć na niego karę drugiej śmierci, do czego nie ma on prawa" (s. 254).

Antygona trwa przy swym pragnieniu, co kończy się jej śmiercią. Czy jednak trwanie przy swoim pragnieniu/popędzie kończyć musi się równie tragicznie? Wobec Lacanowskiego odczytania dramatu Sofoklesa, zająć można dwa odrębne stanowiska. Jedno z nich, podzielane przez autora pracy o Seminarium VII – *Eros and Ethics* – Marca de Kesela (2009), wiąże się z przekonaniem o ilustracyjnym charakterze tej interpretacji, która ukazywać ma pracę pragnienia i jego granice, nie może w żadnym razie stanowić przykładu postępowania; dramat Antygony ma sprawiać, że „fascynacja, jaką w nas budzi, daje nam obraz naszego pragnienia, włączając w to także jego ograniczenia i transgresyjność" (s. 240). Antygona jako tragedia ma zatem wywoływać w nas *katharsis*. Bliższa moim rozważaniom i problematyce wolności podmiotu jest interpretacja przeciwna – Antygona stanowi model postępowania, trwania przy swoim pragnieniu (popędzie). Ku takiemu odczytaniu skłania się choćby – jak stwierdza Kuba Mikurda (2015) – Slavoj Żiżek.

Kazus Antygony doskonale jednak pokazuje, na czym, według Lacana, polega analiza. A nie jest ona niczym innym, jak pobudzaniem erosa podmiotu. Choć Lacan w Seminarium VII mówi jeszcze o pragnieniu, nie o popędzie, to pragnienie Antygony jest szczególnego rodzaju; mimo że pozostaje w opozycji do prawa Kreona, a zatem jest jakoś od tego prawa zależne, akt Antygony jest czymś autonomicznym, bowiem Antygona zajmuje szczególną pozycję poza Symbolicznym (jest martwa przed swoją właściwą śmiercią). Przekroczenie fantazmatu jest właśnie taką formą emancypacji. O ile pragnienie zawsze jest po stronie Innego, ponieważ stanowi rezultat działania znaczącego, to popęd, będąc poza Symbolicznym, lokuje się po stronie podmiotu, który wraz ze konceptualizacją popędu przestaje być tylko pustym miejscem. Poprzez przekroczenie fantazmatu zmienia się pozycja podmiotu wobec Innego, podmiot poddany jest trzeciej metaforze, gdzie

pierwszą jest alienacja, kiedy w miejscu podmiotu pojawia się Inny, a drugą separacja, gdzie w pustce wyłania się *obiekt małe a*. Albo też ujmując rzecz inaczej, mamy do czynienia z przejściem od podmiotu wyobrażeniowego pozostającego w ciągłym domaganiu na łasce i niełasce Innego, poprzez podmiot pragnienia, który poszukuje swojego *obiektu małe a*, aż do podmiotu popędu. Jak wspomniałem, psychoanaliza nie jest powtórzeniem libertynizmu i podmiot popędu nie jest wyzwolony całkowicie z okowów Symbolicznego, zajmuje on raczej pozycję „dowolności". Jak to ujmuje Bruce Fink, poprzez przekroczenie fantazmatu zostaje on przeformułowany tak, że „zajmuje miejsce przyczyny (…), upodmiotawia traumatyczną przyczynę swojego wyłonienia się jako podmiot, poprzez zajęcie miejsca, gdzie wcześniej było obce pragnienie Innego" (1995, s. 62, tłum. G.M.). Podmiot, przekraczając fantazmat, bierze odpowiedzialność za własne *jouissance*. I choć nadal w jakiś sposób pozostaje w Innym, nieświadomość nadal funkcjonuje, dochodzi do pewnej autonomizacji, zakończona zostaje ciągła walka o uznanie ze strony Innego.

Podsumowanie

W pracy ukazano najpierw, w jaki sposób uwikłanie w język stanowi warunek możliwości wyłonienia się podmiotu; dopiero tracąc on swoje bycie, wyłania się jako efekt znaczącego. Jest to zależność analogiczna wobec zależności niewolnika wobec pana. W tym aspekcie podmiot Lacana byłby jednak jedynie nieświadomą manifestacją podmiotu strukturalizmu. Lecz podmiot ma także swoje pragnienie, które, choć jest pragnieniem Innego, ogniskuje się wokół rdzenia samej podmiotowości, bowiem tym, co motywuje pragnienie, jest „nostalgia" za utraconym bytem. Ukazano także, że drugą stroną podmiotowości – biegunem w myśl tezy przywoływanego wielokrotnie Eda Plutha – jest Realne, które wymyka się Innemu, jest poza nim. To wychylenie się ku niemu, konfrontacja z własną przyczyną, uświadomienie sobie właściwego traumatycznego źródła tego pragnienia, pozwala je upodmiotowić. Ten hipotetyczny stan podmiotowości stanowi oczywiście rezultat zakończonej analizy. Jest to doskonała ilustracja tożsamości teoretycznej psychoanalizy. O ile bowiem filozofia ogranicza się do opisu podmiotu, który jest mniej lub bardziej zdeterminowany, to psychoanaliza dostarcza również rozwiązań, jak podmiotowość poddać

przemianie. Wątpliwością, jaką może budzić takie podejście, jest ewentualna interesowność, a raczej wsobność tak sformułowanej teorii, która definiuje podmiot jako zdeterminowany w swoim pragnieniu, następnie przypisuje taki status niemal każdemu (podmiot „neurotyczny" to wszakże podmiot zdrowy), a na końcu określa warunki wyjścia ze stanu alienacji.

Bibliografia

Borch-Jacobsen, M. (1991). *Lacan: The absolute master.* Stanford: Stanford University Press.

Choińska, B. (2014). *Podmiot i dyskurs w świetle myśli wybranych przedstawicieli poststrukturalizmu francuskiego*. Kraków: Universitas.

De Kesel, M. (2009). *Eros and Ethics: Reading Jacques Lacan's Seminar VII*. Albany: SUNY Press.

Dolar, M. (2007). Cogito jako podmiot nieświadomego. *Kronos*, *2*, 39–62.

Drwięga, M. (2012). Wszystko to dzieje się na innej scenie. Podmiotowość w psychoanalizie Jacques'a Lacana i kwestia odpowiedzialności oraz motywów działania. *Anthropos?*, *18–19*, 128–151.

Fink, B. (1990). Alienation and Separation: Logical Moments of Lacan's Dialectic of Desire. *Newsletter of the Freudian Field*, *1–2* (4), 78–119.

Fink, B. (1995). *The Lacanian Subject: Between Language and Jouissance*. Princeton–New Jersey: Princeton University Press.

Fink, B. (2002). *Kliniczne wprowadzenie do psychoanalizy lacanowskiej: teoria i technika*. Warszawa: Wydawnictwo Andrzej Żórawski.

Lacan, J. (1966). Seminar. Book XIV. Pobrano z: http://www.lacaninireland.com/web/wp-content/uploads/2010/06/THE-SEMINAR-OF-JACQUES-LACAN-XIV.pdf (18.12.2017).

Lacan, J. (1996). *Funkcja i pole mówienia i mowy w psychoanalizie*. Warszawa: Wydawnictwo KR.

Lacan, J. (1997). Seminar. Book VII. *The Ethics of Psychoanalysis*. New York–London: WW Norton & Company.

Lacan, J. (1998a). Seminar. Book II. *The Ego in Freud's Theory and in the Technique of Psychoanalysis*. New York–London: WW Norton & Company.

Lacan, J. (1998b). Seminar. Book XI. *The Four Fundamental Concepts of Psychoanalysis*. New York–London: WW Norton & Company.

Lacan, J. (2002). *Écrits: A Selection*. New York–London: WW Norton & Company.

Lacan, J. (2007). Seminar. Book XVII. *The Other Side of Psychoanalysis*. New York–London: WW Norton & Company.

Lacan, J. (2014). Seminarium III. *Psychozy*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Lang, H. (2005). *Język i nieświadomość*. Gdańsk: Wydawnictwo słowo/obraz terytoria.

Leder, A. (2007). *Nauka Freuda w Epoce Sein Und Zeit*. Warszawa: Fundacja Aletheia.

Mikurda, K. (2015). *Nie-Całość. Żiżek, Dolar, Żupancic*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Pluth, E. (2012). *Signifiers and Acts: Freedom in Lacan's Theory of the Subject*. Albany: SUNY Press.

Verhaeghe, P. (1998). Causation and Destitution of a Pre-Ontological Non-Entity: On the Lacanian Subject. W: *Key Concepts of Lacanian Psychoanalysis*, red. D. Nobus (s. 164–189). London: Other Press.

DISAPPEARING SUBJECT – SUBJECTIVITY IN JACQUES LACAN'S PSYCHOANALYSIS

Summary

In the paper, author would like to describe conceptions of the subject in Lacanian psychoanalysis. It is not only question of existence of unconscious and its influence on the conscious ego, but also problem of linguistic dimension of the unconscious. In Lacanian psychoanalysis, unconsious is structured like a language, nevertheless language/Symbolic is limited. We can't say everything, there is always something outside the Symbolic. It is, of course, famous Lacanian Real – core of our being. Author presents not only Lacan's view on subject, but also evolution of this topic and questions concerning subjectivity beyond alienation in Symbolic.

„Analiza i Egzystencja" 41 (2018)
ISSN 1734-9923

RECENZJE

DOI: 10.18276/aie.2018.41-06

MARTA AGATA CHOJNACKA*

INSPIRACJE FILOZOFIĄ SARTRE'A**

Recenzja książki *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*, red. Jean-Marc Mouillie, Jean-Philippe Narboux, Paris: Les Belles Lettres, 2015

Jean-Paul Sartre ryzykował, decydując się na publikację *Bytu i nicości* w 1943 roku. We Francji kluczowa dla zrozumienia treści *Bytu i nicości* fenomenologia nie była jeszcze dobrze znana i wykładana na francuskich uczelniach. Co prawda istniały pierwsze przekłady dzieł Husserla na język francuski autorstwa Emmanuela Levinasa oraz wstępne opracowania myśli ojca fenomenologii[1], lecz środowiska

* Marta Agata Chojnacka – badaczka na Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu. Pracuje również jako tłumaczka i nauczycielka języka francuskiego. Jest doktorem filozofii i magistrem języka francuskiego i literatury francuskiej. Jej prace skupiają się na różnych aspektach filozofii francuskiej i niemieckiej XX wieku (zwłaszcza: Sartre, Jaspers, Heidegger, Merleau-Ponty), filozofii ciała, percepcji i wyobraźni, filozofii egzystencjalnej i psychologii. Część studiów zrealizowała na Uniwersytecie Pierre'a Mendès (Grenoble) i Uniwersytecie Paris 1 Panthéon-Sorbonne.

Address for correspondence: Nicolaus Copernicus University in Toruń, Faculty of Humanities, Institute of Philosophy, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń. E-mail: m_chojnacka@tlen.pl.

** Praca sfinansowana ze środków przyznanych w ramach stypendium doktorskiego przez Narodowe Centrum Nauki, nr 2016/20/T/HS1/00470.

[1] Pierwsze wzmianki dotyczące fenomenologii, a konkretnie *Badań logicznych* Husserla, pojawiły się we Francji w 1910 i 1911 r. Kolejne teksty autorstwa Heringa i Levinasa ukazały się kolejno w latach 1926–1930. Zimą 1928 r. założenia fenomenologii przybliżał na swoich wykładach na Sorbonie Gurwitsch. W 1929 r. zrobił to Husserl, a jego referaty w przekładzie Levinasa i Peiffera opublikowano w 1931 r. Sartre zapoznał się z filozofią Husserla w latach

uniwersyteckie obstawały przy programach nauczania opartych na neokantyzmie, neokartezjanizmie i spirytualizmie. Wymienione stanowiska spotkały się z ostrą krytyką ze strony Sartre'a. Autor *Mdłości*, po zdaniu egzaminu magisterskiego i za namową swojego opiekuna, wyjechał do Berlina, aby studiować nową, nieznaną we Francji naukę, czyli fenomenologię[2]. Po powrocie ze stypendium, będąc pod wielkim wpływem tego nurtu, napisał pięć tekstów filozoficznych, w których rozwinął swoje założenia dotyczące pojęcia ja, świadomości i intencjonalności. Francuski badacz zbudował projekt psychologii fenomenologicznej, przedstawiając autorską koncepcję świadomości nierefleksyjnej: emocji, wyobraźni i percepcji[3].

Rezultaty wczesnych zmagań filozoficznych Sartre'a były bardzo ważne. Francuski badacz wskazał na przykład na braki w ówczesnej psychologii i stwierdził, że wynikają one z nieobecności perspektywy fenomenologicznej, która mogłaby pomóc w badaniach nad człowiekiem[4]. Ponadto rozwinął koncepcję analogonu w dziele sztuki, wpisując się tym samym w krąg badaczy podkreślających czynny udział odbiorcy w tworzeniu dzieł artystycznych[5], a jego koncepcja wyobrażenia jest jedną z najbardziej rozwiniętych teorii dotyczących tego pojęcia. Pomimo wczesnych, bardzo ważnych osiągnięć, to *Byt i nicość* jest dziś uznawane za jego najważniejsze dzieło filozoficzne, które doczekało się setek opracowań i komentarzy.

---

trzydziestych dzięki Levinasowi, wówczas profesorowi w Strasburgu. Czytał książkę Levinasa poświęconą teorii intuicji u Husserla, jednak, jak pisze Simone de Beauvoir, jej treść nie uzyskała jego aprobaty (de Beauvoir, 2004, s. 133) Założenia fenomenologii przybliżył Sartre'owi jego przyjaciel Raymond Aron, który w 1933 r. był stypendystą Instytutu Francuskiego w Berlinie (de Beauvoir, 2004, s. 138; de Coorebyter, 2000, s. 11; Bakewell, 2017).

[2] Na temat przygotowań do wyjazdu i pobytu pisze między innymi Frédéric Fruteau de Laclos (de Laclos, 2012, s. 198–199) i sam Sartre (Sartre, 2010, s. 469).

[3] Są to następujące teksty: *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: intentionalité; La Transcendence de l'Ego: Esquisse d'une description phénoménologique* (obie prace napisane podczas pobytu w Berlinie w latach 1933–1934), *Esquisse d'une théorie des émotions* (opubl. w 1939 r.), *L'imagination* (wyd. w 1936 roku) oraz opublikowana w 1940 r. rozprawa *Imaginaire, psychologie phénoménologique de l'imagination.* Pierwsza część dzieła zatytułowana „Pewne" („Le certain") została pod zmienionym tytułem, *Structure intentionnelle de l'image*, opublikowana w 1938 r. w *Revue de métaphysique et de morale*.

[4] Konieczność uwzględnienia perspektywy fenomenologicznej w psychologii i w naukach kognitywnych postulują badacze tacy, jak Dan Zahavi i Shaun Gallagher, którzy w swoich pismach przytaczają wyniki badań Sartre'a. (Gallagher, Zahavi, 2015). W Polsce zagadnieniem tym zajmuje się m.in. Barbara Trybulec (Trybulec, 2015).

[5] Sartre wpisał się w nurt wypracowany m.in. przez Romana Ingardena, Hansa-Georga Gadamera czy Umberto Eco, którzy podejmowali zagadnienie interakcji między dziełem a odbiorcą, zastanawiając się, na ile ten drugi współtworzy znaczenie czytanej książki czy oglądanego obrazu. Choć ich koncepcje znacząco różniły się w szczegółach, zgadzali się, że czytelnik jest czymś więcej aniżeli biernym odbiorcą sensów wpisanych w dzieło przez autora.

Należy jednak pamiętać, że opublikowane w 1943 roku *opus magnum* Sartre'a początkowo nie zyskało rozgłosu wśród czytelników. Nic dziwnego. Znany raczej ze swojej pracy literackiej aniżeli filozoficznej Sartre – inspirując się koncepcjami wypracowanymi przez Hegla, Husserla i Heideggera – zaproponował francuskim czytelnikom obszerne, trudne, naszpikowane pojęciami z zakresu fenomenologii dzieło filozoficzne dotyczące dwóch tytułowych pojęć: bytu (*être*) i nicości (*néant*). *Byt i nicość* miało być wykładnią budowanego przez wiele lat projektu filozofii egzystencji, obejmującego cały wachlarz zagadnień: od pojęcia bytu, świadomości, ja, nicości, ciała, przez relację z innym, spojrzenie, czas, działanie, aż po wolność i odpowiedzialność. Nie można się więc dziwić, że tak złożone i wielowątkowe dzieło napisane przez osobę, która znana była głównie jako pisarz, wzbudziło wątpliwości wśród wielu czytelników.

W 2015 roku dwóch wybitnych badaczy myśli Sartre'a, Jean-Marc Mouillie oraz Jean-Philippe Narboux, opublikowało zbiór artykułów, których linią przewodnią jest nowe odczytanie *Bytu i nicości*. Zbiór pod tytułem *Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures* zawiera dziewięć artykułów, których autorami są uznani znawcy myśli Sartre'a, tacy jak Frédéric Worms czy Hadi Rizk.

Chociaż artykuły nie zostały przyporządkowane do konkretnych kategorii, to i tak układ zbioru jest spójny. Dwa pierwsze teksty autorstwa Jeana-Marca Mouillie'a oraz Juliette Simont to prace wprowadzające. Mouillie wyjaśnia z perspektywy fenomenologicznej, na czym w ogóle polegał pomysł *Bytu i nicości*. Z kolei Simont przybliża genezę powstania *Bytu i nicości* z uwzględnieniem kontekstu ontologicznego. Mouillie na początku swego artykułu zadaje podstawowe pytania: „Co Sartre chciał osiągnąć pisząc *Byt i nicość*?"; „Czy zrealizował swoje zamierzenia?"; „Jakich problemów nie udało mu się rozwiązać?" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 7). Badacz przybliża ogólnie główne wątki, którymi zajął się Sartre w swoim dziele – część z nich jest rozwinięta w innych artykułach należących do zbioru. Sam Mouillie słusznie podkreśla ich mnogość oraz interdyscyplinarność. Badacz stwierdza, że Sartre w *Bycie i nicości* niejako podsumował swoje rozważania filozoficzne, którymi zajmował się we wczesnych latach swojej twórczości. Chodzi o zagadnienia intencjonalności, świadomości i cogito: „Kiedy w myśli Sartre'a rozwinął się projekt *Bytu i nicości*? W jego wczesnej filozofii poświęconej zagadnieniu intencjonalności będącej strukturą świadomości" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 11). Wtedy też Sartre otworzył się na nowe pola badawcze, rozwijając tym samym swoją teorię dotyczącą relacji międzyludzkich, problematyki spojrzenia, wolności i ciała. Mouillie nie rozwija tych wszystkich wątków, wyjaśnia jednak podstawowe w filozofii Sartre'a pojęcia bytu i nicości: „[p]ojęcie bytu wymyka się wszelkim określeniom. Nicość bytu w sobie nie jest niczym innym jak tylko niczym. Będąc

w świecie odkrywam nicości dzięki strukturze negacji: nieobecności, zniknięcia, żalu, dystansu, ignorancji, oddzielenia" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 20).

Treść artykułu Juliette Simon zbliżona jest do tekstu Mouillie'a. Badaczka podkreśla interdyscyplinarność projektu Sartre'a oraz kluczową dla jego realizacji rolę fenomenologii. Simon prezentuje drogę Sartre'a do poznania fenomenologii, a także opisuje wpływ Heideggera, Kartezjusza i Kierkegaarda na jego myśl: „zagadnienie filozoficzne, które pozwoliło mu sprawnie połączyć nicość, świadomość, wolności to lęk, który odkrył w grudniu 1939 roku w pismach Kierkegaarda (*Pojęcie lęku*) i Heideggera (*Co to jest metafizyka*?)" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 45). Omówienie podstawowych źródeł inspiracji Sartre'a jest z pewnością cenną pomocą dla osób nieznających dokładnie jego twórczości, choć znawcy tematu nie znajdą raczej w tekście Mouillie żadnych nowych informacji.

Artykuł Jeana-Philippe'a Narboux dotyczy kluczowych dla zrozumienia treści *Bytu i nicości* pojęć: intencjonalności i negacji: „Oba zagadnienia (…) są dla Sartre'a podstawowe" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 57). Problem negacji jest oczywiście ściśle związany z zagadnieniem neantyzacji, na bazie intencjonalności buduje zaś Sartre koncepcję świadomości określonej jako ruch wychodzący ku. Koncepcja ta została przez francuskiego badacza rozwinięta w jego wczesnych pismach filozoficznych, w *Bycie i nicości* zyskała zaś dojrzałą formę w postaci dialektycznej nierozłączności bytu w sobie (*l'être-en-soi*) i bytu dla siebie (*l'être-pour-soi*). Narboux podkreśla spójność myśli Sartre'a. Przypomina, że Sartre'owskie „analizy świadomości wyobrażeniowej przedstawione w *Wyobrażeniu* odnajdują na swojej drodze negację i otwierają się na jej analizę, która sama w sobie prowadzi do zarysowania teorii transcendencji jako ontologicznej struktury świadomości" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 66). W swoich wczesnych pismach filozoficznych Sartre pisał, że neantyzacja jest sposobem „działania" świadomości wyobrażającej. Oznacza to, że kiedy wyobrażam sobie, to powołuję do istnienia coś, czego nie ma w świecie rzeczywistym. Moje wyobrażenie istnieje, ale „tylko" w świecie wyobrażeniowym. W *Bycie i nicości* to podstawowe założenie dotyczące funkcjonowania wyobraźni zostało przez francuskiego filozofa rozwinięte w postaci transcendowania w przyszłość. Umiejętność transcendowania wynikała zaś z dialektyki bytu w sobie (*l'être-en-soi*) i bytu dla siebie (*l'être-pour-soi*). Zdaniem Sartre'a mogę o sobie powiedzieć, że jestem, jestem pewnym bytem w sobie oraz pewną egzystencją. Poprzez transcendowanie w przyszłość (wyobrażanie sobie, planowanie) albo w przeszłość (wspominanie, uczenie się, zdobywanie doświadczenia) tworzę byt dla siebie, czyli moją esencję. Tym samym do stwierdzenia „jestem" mogę dodać, że „jestem jakiś". Sartre podkreśla, że całe nasze życie jest nieustannym transcendowaniem – planowaniem, wspominaniem i przewidywaniem. Tekst Narboux dokładnie przedstawia drogę rozwoju tej koncepcji i podkreśla jej spójność.

Rozważania dotyczące struktury neantyzacji Narboux poszerza o analizy zasady intencjonalności i tym samym wskazuje na podstawowe założenia Sartre'owskiej teorii świadomości.

Kolejny ciekawym artykułem jest tekst *Le corps et l'expérience d'autrui. Un aspect du problème de la négation dans L'Être et le néant* autorstwa Kim Song Ong-Van-Lung. Badaczka kontynuuje rozważania Narboux, ale o strukturze negacji pisze w kontekście ciała i doświadczenia innego. Na samym początku swoich analiz podkreśla kluczową dla Sartre'a kwestię: „doświadczenie innego nie opiera się na poznaniu" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 115). Autorka stwierdza dalej, że „z Sartre'owskich analiz koncepcji *dla innego* wypływa zasada niemożności zaistnienia miłości i zasada niemożności zaistnienia jednego [człowieka – dop. M.Ch.] dla drugiego [człowieka – dop. M.Ch.]" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 116). W opinii francuskiego badacza potrzeba miłości jest jednocześnie jej negacją. Oznacza to, że kiedy kocham, to chcę, aby osoba kochana równocześnie była dla mnie, ale też, aby zachowała swoja autonomię. Ong-Van-Lung podkreśla więc słynną Sartre'owską tezę, że miłość zawsze jest konfliktem. Badaczka łączy swoje rozważania z zagadnieniem ciała i przedstawia, w jaki sposób Sartre definiuje ciało w kontekście relacji z innym. Francuski filozof stwierdza, że mamy dwa poziomy, na których możemy rozważać zagadnienie ciała. Pierwszy – ciało dla siebie to bezpośrednia świadomość mnie samego, a drugi – ciało dla innego jako sposób, w jaki ja jawię się drugiemu. Punktem wyjścia do zaistnienia relacji jest zatem ciało dla innego. Według Sartre'a przez swoje ciało jawię się drugiemu jako przedmiot, a uprzedmiotowienie mnie w oczach drugiego niejako automatycznie narzuca mi podkreślaną przez Sartre'a asymetryczność relacji ja–inny.

Frédéric Worms w swoim krótkim artykule *Une théorie radicale des relations humaines* kontynuuje rozważania Song Ong-Van-Lung i podaje dwie najbardziej podstawowe cechy relacji Sartre'owskiej. W myśl pierwszej relacja z innym jest zawsze zaskoczeniem (Mouillie, Narboux, 2015, s. 160), które wynika z niemożności poznania drugiego człowieka, według Sartre'a bowiem relacja z drugim ma charakter egzystencjalny, a nie poznawczy. Podkreślone przez Wormsa drugie założenie wychodzi od wprowadzonego przez Sartre'a rozróżnienia na byt w sobie i byt dla siebie. Mówi ono o tym, że będąc w świecie, zawsze nawiązuję relacje i cały czas jestem wystawiona na spojrzenie innego człowieka. Moje bycie w świecie automatycznie narzuca mi bycie w relacjach, od których nie mogę uciec.

Na szczególną uwagę zasługuje tekst Laurenta Hussona, który analizuje konkretne, wyróżnione przez Sartre'a typy relacji z innym. Husson zdaje sobie sprawę, że interesujące go zagadnienie jest bardzo skomplikowane. Aby ułatwić czytelnikowi zrozumienie Sartre'owskiej teorii, wplata w tekst czytelne tabele i schematy (Mouillie, Narboux, 2015, s. 144, 146, 149, 155), w których klarownie

prezentuje relację miłosną, sadystyczną, masochistyczną i opartą na pożądaniu. Zgodnie z Sartre'owską teorią relacji międzyludzkich spotkanie z innym prowadzi do naruszenia mojej integralności. Próba nawiązania kontaktu z drugim człowiekiem rodzi następujący problem: inny przejawia własną, autonomiczną postawę, przez co nie mogę z niego uczynić jakiegoś bytu-dla-mnie, jak ma to miejsce w przypadku przedmiotów. Drugi człowiek stawia opór wszystkim moim wyobrażeniom o nim, a głównym problemem staje się nie to, kim inny jest dla mnie, ale to, kim – bądź czym – ja jestem dla innego. Na przykład, kiedy obdarzam kogoś miłością, dążę do tego, aby inny jednocześnie oddał mi swoją wolność, a z drugiej strony nie chcę, aby kochał mnie z przymusu. Zdaniem Hussona Sartre utożsamia miłość z konfliktem. Badacz pisze, że miłość to „fascynacja innym, ograniczenie wszystkich jego możliwości, poprzez wypełnienie jego przestrzeni" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 146). Najważniejszą rzeczą dla kochającego jest pozyskanie możliwie największej uwagi przez kochanego. Skutkiem takiego działania jest całkowite odebranie innemu jego wolności, co przekreśla możliwość istnienia miłości. Husson stwierdza za Sartrem, że z miłością wiąże się nieustanny lęk. Chcemy wiedzieć, co myśli o nas druga osoba, a jednak nie jesteśmy w stanie odgadnąć, co kryje się za jej spojrzeniem. Dla owego spojrzenia próbujemy stać się zatem idealnym obiektem i czasami, aby zadowolić innego, rezygnujemy z tego, co kiedyś sprawiało nam radość. Taką postawę Sartre nazywa masochizmem oraz sadyzmem. Istota masochizmu polega więc na tym, że próbuję odgadnąć, czego oczekuje ode mnie drugi człowiek i chcę się tym oczekiwaniom podporządkować. Ograniczam zatem swoją wolność, a swoje istnienie sprowadzam do bycia przedmiotem (Mouillie, Narboux, 2015, s. 148). Na tle innych artykułów poruszających kwestię relacji z innym, tekst Hussona jest najbardziej szczegółowy i zawiera najwięcej informacji niezbędnych do zrozumienia teorii francuskiego filozofa. Sam badacz myśli Sartre'a stwierdza bowiem, że zrozumienie teorii relacji międzyludzkich to zbliżenie się do „serca kondycji ludzkiej" (Mouillie, Narboux, 2015, s. 157).

Godne pochwały wysiłki autorów omawianego zbioru to tylko skromny, ale ważny głos w toczącej się od lat dyskusji dotyczącej wielowątkowej filozofii Sartre'a. W tym przypadku nie sposób nawet pokrótce streścić wszystkich tekstów znajdujących się w zbiorze. Pozostali autorzy skupiają się na pojęciach takich, jak solipsyzm, wolność i wartość, a swoje rozważania ujmują przede wszystkim w kontekście fenomenologicznym.

Rodzi się jednak pytanie, na ile artykuły zawarte w zbiorze stanowią tytułowe, nowe odczytanie *Bytu i nicości*? Zagadnienia poruszone przez autorów poszczególnych tekstów, jak ciało, spojrzenie, relacja, byt czy świadomość to zagadnienia sztandarowe, obecne właściwie w każdym opracowaniu dotyczącym myśli Sartre'a. Kontekst omawianych pojęć jest również dobrze znany. Wszyscy autorzy podkreślają

bowiem wpływ fenomenologii Husserla oraz filozofii Heideggera, Hegla i Kartezjusza na myśl francuskiego egzystencjalisty. Szkoda, że żaden z badaczy nie pokusił się o analizę wybranego wątku filozofii Sartre'a na przykład w kontekście psychologii czy nauk kognitywnych. Takie ujęcie, po pierwsze, wskazałoby na aktualność myśli Sartre'a, po drugie – uwypukliłoby interdyscyplinarność jego rozważań.

Należy jednak podkreślić, że zbiór stanowi solidną i szczegółową wykładnię Sartre'owskiej filozofii. Wywód każdego badacza jest spójny i logiczny, a teksty opatrzone są drobiazgowymi odnośnikami. Nie jest to nowe odczytanie treści książki *Byt i nicość*, ale z całą pewnością staranne i cenne opracowanie najważniejszych wątków budujących myśl jej autora.

Bibliografia

Bakewell, S. (2017). *At The Existentialist Café: Freedom, Being, and Apricot Cocktails*. London: Vintage.

Beauvoir, de S. (2004). *W sile wieku*. Tłum. H. Szumańska-Grossowa. Warszawa: Jacek Santorski & Co.

Contat, M., Rybalka, M. (1970). *Les écrits de Sartre.* Paris: Gallimard.

Coorebyter, de V. (2000). *Sartre face à la phénoménologie. Autour L'intentionnalité et de La transcendance de l'Égo.* Paris: Vrin.

Fruteau de Laclos, F. (2012). *La psychologie des philosophes de Bergson à Vernant*. Paris: Presses Universitaires de France.

Gallagher, S., Zahavi, D. (2015). *Fenomenologiczny umysł*. Tłum. M. Pokropski. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.

Mouillie, J.M., Narboux, J.P. (2015). *J.-P. Sartre. L'Être et le néant. Nouvelles lectures*. Paris: Les Belles Lettres.

Sartre, J.P. (1938). Structure intentionnelle de l'image. *Revue de métaphysique et de morale*, *4* (45), 543–609.

Sartre, J.P. (2010). *Les Mots et autres écrits autobiographiques*. Paris: Gallimard.

Trybulec, B. (2015). Fenomenologia a kognitywistyka – dwie metody analizy podmiotu poznania. Perspektywa współpracy i problemy. *Filozofia i Nauka*, *3*, 281–299.