

PRETEKSTY

CZASOPISMO STUDENTÓW
INSTYTUTU FILOZOFII UAM
2011

Redaguje zespół
Agnieszka Kijak
Elżbieta Bednarczyk

Adres redakcji
Instytut Filozofii UAM
ul. Szamarzewskiego 89c (sekretariat)
60-568 Poznań

Wydawnictwo finansowane ze środków
Instytutu Filozofii UAM oraz Wydziału Nauk Społecznych UAM,
Poznań 2011

Recenzenci

Prof. dr hab. A. Przyłębski (2, 4)

Prof. dr hab. A. Pałubicka (6, 7)

Prof. UAM dr hab. E. Piotrowska (3)

Prof. UAM dr hab. Z. Tworak (5)

Dr hab. K. Brzechczyn (1)

Dr hab. M. Moryń (8)

Wydawca

Koło Studentów Filozofii “CIVIS LIBER”
przy Instytucie Filozofii UAM, Poznań

Redaktor naczelny

Agnieszka Kijak

Z-ca redaktora naczelnego

Elżbieta Bednarczyk

Korekta

Agnieszka Kijak

Elżbieta Bednarczyk

Opracowanie techniczne

Eligiusz Lelo

ISSN 1642-2929

SPIS TREŚCI

Słowo od redakcji	5
Elżbieta Bednarczyk <i>Filozoficzne źródła sekularyzacji</i>	7
Agnieszka Kijak <i>Filozofowanie jako prowadzenie gier językowych</i>	17
Seweryn Lemańczyk <i>Wiedza – o jej rozproszeniu. Problem opisu decentralizacji wiedzy na podstawie rizomatyki Gillesa Deleuze’a</i>	27
Magdalena Rademacher <i>Gombrowicz i Znaniecki – dwie różne koncepcje podmiotowości?</i>	35
Rafał Szczepiński <i>Od filozofii do logiki. Hipoteza początków logiki</i>	43
Maciej Szlinder <i>Krytyka koncepcji neoliberalnego urządzania Michela Foucaulta</i>	55
Wawrzyn Warkocki <i>Próba krytyki archeologii wiedzy Michela Foucaulta</i>	65
Katarzyna Wejman <i>Pojęcie powtórzenia w filozofii Gillesa Deleuze’a oraz Jacques’a Derridy</i>	77

SŁOWO OD REDAKCJI

Witamy na łamach dziewiątego numeru „Pretekstów”. Zapraszamy do zapoznania się z ośmioma tekstami studentów nadesłanymi w bieżącym roku akademickim.

Każdy z publikowanych artykułów został pozytywnie zrecenzowany przez samodzielnego pracownika naukowego Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu.

Zachęcamy studentów do publikowania swoich artykułów i zapraszamy do udziału w spotkaniach Koła Studentów Filozofii „Civis Liber” (informacje na stronie internetowej koła).

Dziękujemy Dyrekcji Instytutu Filozofii Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza, Władzom Wydziału Nauk Społecznych oraz Władzom Uniwersytetu za przychyłność i wsparcie finansowe

Redakcja

Filozoficzne źródła sekularyzacji

Filozofowie, tak jak i większość ludzi, nie pozostawali obojętni wobec duchowej sfery życia człowieka, istnienia Boga i relacji z Nim. Religię traktowano niekiedy jako „chorobę języka” (Wittgenstein), „opium ludu” (Marks), a nawet „kolektywną psychozę” (Freud). Sprowadzono ją do roli uprzedmiotowienia i projekcji ludzkich właściwości w świat pozaludzki (Feuerbach), wytworu ludzkiego umysłu (Marks) lub kolejnego etapu w rozwoju wiedzy ludzkiej (Comte). Dla innych Bóg był odpowiedzią na szereg trudnych pytań lub pretekstem do ich zadawania. Mimo tej rozbieżności niezaprzeczalnym faktem jest wpływ religii na sposób myślenia i postrzeganie świata przez człowieka. I odwrotnie, wpływ filozofii na religijność jednostki i społeczeństwa.

Religioznawcy wskazywali na funkcje jakie religia pełni w życiu człowieka i na naturę działań religijnych pojmując ją jako ludzkie przedsięwzięcie, które tworzy święty kosmos (np. Peter Berger). Z pomocą religii ludzie zmagają się z ostatecznymi problemami życia. Klasyczna teoria sekularyzacji Maksa Webera łączy ten proces z modernizacją¹, ale wydaje się, że nie jest to jego jedyna i konieczna przyczyna. Ogólnie rzecz biorąc, zeświecczenie może przebiegać na dwóch poziomach: świadomości jednostki oraz jako proces społeczno-kulturowy², kiedy to kolejne dziedziny życia zostają wyłączone spod kontroli władz religijnych (np. normy moralne, obyczajowe,

¹ Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Wydawnictwo Test, Lublin 1996.

² W. Piwowarski, *Socjologia religii*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1996, s 174 - 175.

szkolnictwo, nauka, polityka). Sekularyzację możemy rozumieć na różne sposoby, bo dokonuje się ona na różnych płaszczyznach³. Po pierwsze, może oznaczać całkowity upadek lub zanik religii, co w dzisiejszej Europie nie dokonuje się w pełni, ale oznaczałoby, że wiara w Boga jest tylko jedną z możliwości postawioną przed człowiekiem, a nie koniecznością. Po drugie, sekularyzacja może równać się desakralizacji, czyli porzuceniu myślenia magicznego. Na tym poziomie możemy ją odnieść do rozwoju nowoczesnej nauki, która przynosi odpowiedzi na wiele pytań, które dotąd wyjaśniała tylko religia. Po trzecie, oznacza przystosowanie się grupy religijnej do świata (otwarcie się Kościoła Katolickiego na nowe technologie, np. Internet). Po czwarte, sekularyzacja może oznaczać odłączenie religii od społeczeństwa, gdy religia staje się sprawą wyłącznie prywatną. Po piąte, oznaczać może włączenie *sacrum* do życia społecznego, w związku z czym przestaje być *sacrum* (tzn. „oddzielonym”) i dochodzi do jego zeświecczenia. Tak jest na przykład w przypadku świąt religijnych, które to, odarte ze swej tajemnicy, w dużym stopniu stały się produktem rynkowym i symbolem konsumpcjonizmu współczesnej Europy.

Aby mówić o sekularyzacji należy uściślić pojęcia religii i religijności. Nikomu dotąd nie udało się zdefiniować religii w sposób, który zyskałby powszechną zgodę. Posłużę się na potrzeby poniższych rozważań definicją Emila Durkheima, który religię uważa za:

[...] zintegrowany system wierzeń i praktyk odnoszących się do rzeczy świętych [...] wierzeń i praktyk łączących wszystkich, którzy uznają je za swoje w jedną wspólnotę moralną [...]⁴

Należy przytoczoną definicję uzupełnić odniesieniem „wierzeń i praktyk” związanych z osobowym Bogiem oraz szczególną uwagę zwrócić na instytucjonalność religii. Religijność natomiast w oparciu o wiele definicji i dyrektywy metodologiczne zdefiniowano jako:

³ *Ibidem*, s. 252 - 255.

⁴ E. Durkheim, *Les formes élémentaires de la vie religieuse*, Paris 1968, s. 65, cyt. za: W. Piwowarski, *op. cit.*, s. 26.

[...] podzielany i spełniany przez grupę ludzi zbiór instytucjonalnych wierzeń, wartości i symboli oraz związanych z nimi zachowań, które wynikają z rozróżnienia rzeczywistości empirycznej i pozaempirycznej⁵ oraz z przyporządkowania co do znaczenia spraw rzeczywistości empirycznej rzeczywistości pozaempirycznej⁶.

Religijność wyraża się na poziomie jednostki w zachowaniu intymnej relacji z osobowym Bogiem oraz na poziomie społeczno-kulturowym jako tzw. „kościelność”, która jest mierzalnym, ale nie jedynym przejawem aktywności wiernych.

Obserwowane we współczesnej Europie odchodzenie od tradycyjnej religijności (rozumianej jako opartej na wierze w osobowego Boga wiernych zjednoczonych wokół instytucjonalnego Kościoła) skłania nas do refleksji nad toczącym się procesem sekularyzacji, próbą dostrzeżenia form jakie przybiera i poszukiwaniem jego przyczyn. Przemieniająca się religijność prowadzi do deinstytucjonalizacji religii, prywatyzacji i subiektywizacji doświadczenia religijnego. Człowiek ponowoczesności ma tendencję do tworzenia synkretycznych i subiektywnych religijności łączących w sobie elementy pochodzące z wielu religii, filozofii i ideologii. Religijność nie jest już nadana człowiekowi z góry, ale konstruowana przez niego jako element jego tożsamości. Przesuwa się granica tabu – zakazu religijnego, który staje się zakazem moralnym, a ostatecznie jedynie regulacją obyczajową. Niekiedy dochodzi nawet do adforyzacji, czyli wyjęcia poza wartościowanie moralne (tak się dzieje np. z seksem przedmażeńskim)⁷.

Przyczynił się do tego z pewnością pluralizm religijny związany z otwartością społeczną będącą skutkiem wzmożonego kontaktu z obcymi religiami i kulturami, a także rozwój nauki, bogacenie się narodów oraz proces modernizacji. Ale religijność to przede wszystkim subiektywne nastawienie człowieka do wierzeń i wpływ na nią i jej przemiany mają nie tylko wyżej wymienione czynniki zewnętrzne, ale również (przede wszystkim) doświadczenia wewnętrzne,

⁵ Np. *sacrum*, Bóg.

⁶ W. Piwowski, *op. cit.*, s. 49.

⁷ W. Piwowski, *op. cit.*, s. 228 - 231.

ideologie, obowiązujące paradygmaty i sposoby pojmowania świata. Przyjrzyjmy się zatem tym stanowiskom filozoficznym, które mogły mieć największy wpływ na przemiany religijności w świecie zachodnim. Podkreślić należy, że zbiór przedstawionych stanowisk nie jest wyczerpującym i zamkniętym, a ma jedynie wskazać na te, które przez sam fakt pojawienia się w historii filozofii wpłynęły pośrednio lub bezpośrednio na sposób myślenia i postrzegania świata materialnego i niematerialnego przez Europejczyków.

Rozważane stanowiska, które powstały w toku rozwoju myśli filozoficznej, ze względu na problematykę można podzielić na epistemologiczne, czyli dotyczące poznania – zarówno jego przebiegu, jak i rezultatów oraz ontologiczne pytające o to jaki jest prymarny byt⁸. W pierwszej grupie wyróżniamy: sceptycyzm, racjonalizm, scjentyzm i pozytywizm. W grupie drugiej wyróżnić można stanowiska ontologiczne, w których nie występuje kategoria Boga (np. materializm) oraz dopuszczające istnienie Boga, który jest elementem systemu ontologicznego (np. teistyczne wersje egzystencjalizmu, monadologia Leibniza, ontologia fundamentalna).

Za stanowisko mające związek z procesem sekularyzacji uznać możemy sceptycyzm rozumiany jako „stan tych, którzy wątpią”, tych, którzy powstrzymują się tak od potwierdzenia jak i zaprzeczenia, zwłaszcza w sprawach metafizyki. Sceptycyzm przyjmuje bowiem, że „tylko wiedza absolutnie pełna jest wartościowa. Kwestionuje natomiast osiągalność tej wiedzy i w konsekwencji stwierdza, że nie ma żadnej wiedzy wartościowej”⁹. Gorgiasz był przekonany, że nie ma nic, a nawet gdyby coś istniało, to nie byłoby poznawalne, gdyby było jednak poznawalne, to nie byłoby komunikowalne i nie mogło być przedmiotem wiedzy o świecie. Sceptycyzm antyczny Pyrrona zakłada, że przy całkowitym zwątpieniu w rzeczywistość świata zewnętrznego dopuszcza wiarę w rzeczywistość świata duchowego, a także w istnienie Boga, natomiast bardziej skrajny sceptycyzm nowożytny, który to dopiero okazał się zgubny dla religii

⁸ Z. Cackowski, *Główne zagadnienia i kierunki filozofii*, Książka i Wiedza, Warszawa 1969, s. 56.

⁹ *Ibidem*, s. 430.

zaprzeczając również wiarygodności świata duchowego i istnieniu Boga. Ksenofanes mówił: „Co się tyczy prawdy, to nie było nikogo i nie będzie, który by ją znał o bogach i o tych wszystkich rzeczach, o których mówią”¹⁰. Krytyka tego stanowiska wskazuje na wewnętrzną niekonsekwencję w uznaniu za bezwzględnie prawdziwy sąd o nieistnieniu sądów wartościowych.

Sceptycyzm głosi zatem przekonanie o całkowitej niemożności potwierdzenia lub zaprzeczenia w sprawach metafizyki. Przeciwnie gnoseologicznie przekonanie przedstawia racjonalizm, który również miał swój wkład w proces odejścia od tradycyjnej religijności. Platon, Kartezjusz czy Kant głosili, że wszelka wiedza pochodzi z umysłu, nawet jeśli jej powstanie ma miejsce „w kontakcie” z doświadczeniem. Racjonalizm odrzuca przyjmowanie poglądów dogmatów religijnych, filozoficznych, politycznych, społecznych itp. Wszelkie poznanie opiera się na rozumie i nie ma w nim miejsca na objawienia czy uczucia, a przyjmowane są te twierdzenia, które można uzasadnić na podstawie logicznego myślenia i empirycznego poznania. W dziedzinie religii racjonalizm zakłada, że wszelkie prawdy wiary powinny zostać poddane analizie i dopiero wówczas można uznać je za wartościową wiedzę. Nie jest stanowiskiem całkowicie ateistycznym¹¹, jednak bazuje na logicznym i racjonalnym myśleniu w każdej dziedzinie powiązanej z poznawaniem świata i nie przyjmuje wiedzy i etyki objawionej, autorytetów, dogmatów oraz pseudo- i paranauki, co przyniosło usprawiedliwienie dla stanowisk bardziej radykalnych. Racjonalizm wiarę w Boga zastępuje wiarą w rozum (lecz bez jego absolutyzacji – rozumem należy posługiwać się w połączeniu ze zdobytą wiedzą empiryczną).

Na faktach, a nie na rozumie, opierało poznanie kolejne stanowisko filozoficzne jakim był pozytywizm, którego duchowy ojciec, August Comte, przedstawiał jako najwyższe stadium rozwoju ludzkości¹². W ewolucji myślenia filozoficznego ze „stadium teologicz-

¹⁰ *Ibidem*, s 430.

¹¹ Leibniza czy Kartezjusza należy wręcz uznać za twórców racjonalizmu z Bogiem”.

¹² Por. A. Comte, *Rozprawa o duchu filozofii pozytywnej*, De Agostini, Warszawa 2003.

nego” w którym wyjaśnianie miało odniesienie do magii, nastąpiło wzniesienie do „stadium metafizycznego”, które zadowalało się wyjaśnianiem wyłącznie za pomocą słów, a celem było przejście do „stadium pozytywnego” w którym wyjaśnienie oznaczało odkrycie ogólnego prawa. Zatem religia miała być tylko jednym ze stadiów poznania ludzkiego. Comte postulował stworzenie pozytywnej religii, która nie miałaby za swój przedmiot transcendentnego Boga, ale była religią „ludzkości”, etykę natomiast sprowadzał wyłącznie do altruizmu. Twierdzenia dotyczące istnienia Boga nie są sprawdzalne empirycznie, ani nie należą do żadnego systemu logicznego lub matematycznego, zatem są nonsensowne. Sens zdania z sensem logicznym i matematycznym, wiązali twórcy tzw. pozytywizmu logicznego, którego twórcami byli przedstawiciele Koła Wiedeńskiego. Nie podważano w nim samego istnienia Boga, ale padł tutaj zarzut o wiele ważniejszy i groźniejszy dla religii, od uznania tego twierdzenia za fałszywe (tzn. że Bóg nie istnieje), mianowicie, że nie ma ono sensu¹³. Pozytywizm podkreśla wagę wiedzy empirycznej, nauki i logik, natomiast za nieuprawnioną uznaje spekulację i wiedzę mistyczną.

Kolejnym stanowiskiem, które mogło przyczynić się do sekularyzacji religii jest scjentyzm, czyli uznanie poznania naukowego za poznanie absolutne oraz że prawdziwą i jedynie uzasadnioną wiedzę o świecie możemy czerpać wyłącznie z nauk przyrodniczych. W końcu XIX w. wśród pozytywistów zapanowało radykalne przekonanie, że nauka jest w stanie zaspokoić wszystkie potrzeby poznania i ludzkiej duchowości. Wyrażało ono nadzieję, że postęp nauki przyniesie odpowiedzi na wszelkie pytania o świat i człowieka, a to, czego nauka jeszcze nie poznała (ale z pewnością pozna w przyszłości), utożsamia z pojęciem Boga koncentrując w nim wszelkie lęki i wyobrażenia nieznanego. Wszystkie inne problemy są nierozstrzygalne lub całkowicie nonsensowne oraz wynikające z błędów i niejasności językowych. Scjentyzm wyraża się w myśli: nauka zamiast religii, negując to co absolutne i „niepoznawalne” sprowadzając je

¹³ B. R. Tilghman, *Wprowadzenie do filozofii religii*, tłum. Z. Rosińska, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1998, s. 159 - 160.

do uznania za spersonifikowaną odpowiedź na strach i niezrozumienie świata materialnego. Żyjący w XIX wieku angielski ekonomista i filozof, John Stuart Mill, uważał religię za jedno z kolejnych narzędzi osvajania świata, z którego rozwijająca się cywilizacja niosąca rozwój techniczny i zmiany obyczajowe, uczyni jedynie rodzaj zanikającego folkloru.

Rozważając budowę ontologiczną świata, za jedno ze źródeł sekularyzacji uznamy materializm. Poza materię nie istnieje żadna inna substancja – to podstawowa teza tej doktryny filozoficznej, jest ona pierwotna w stosunku do przeżyć psychicznych, duchowych, świadomości i myśli. Wszelka działalność duchowa człowieka, również wiara religijna jest wytworem przyrody (zjawiska paranormalne), albo społeczeństwa (etyka, wspólnota), albowiem nie ma bytowania niezależnego od świata materialnego. Materializm jest całkowitym przeciwieństwem spirytualizmu, dla którego substancją wszelkiej rzeczywistości jest duch. Podział ten ma naturę ontologiczną, dotyczącą natury „bytu” i nie należy mylić go z podziałem gnoseologicznym, dotyczącym podstaw poznania, któremu na tej płaszczyźnie odpowiadałby podział: idealizm – realizm. Myśl materialistyczna zdecydowanie odrzuca możliwość istnienia niematerialnych istot, duszy ludzkiej, życia po śmierci czy samego Boga, a życie psychiczne człowieka sprowadza do reakcji fizykochemicznych.

Strukturę rzeczywistości bada również egzystencjalizm, ontologia fundamentalna Heideggera i inne stanowiska filozoficzne, które dopuszczają możliwość istnienia kategorii Boga na równi z innymi pojęciami takimi jak byt, istota, czas, przestrzeń itp., redukując jego rolę. Egzystencjalne poczucie wiecznej niedoskonałości ludzkiej związane jest z poczuciem tragicznej samotności człowieka wobec Boga, jednak problematyka metafizyczna, np. dążenie do zbawienia i istnienie Boga, nie leży wśród głównych zainteresowań tego stanowiska. Ontologia fundamentalna za swoją główną tematykę uznaje „bycie” w ogóle, sposób istnienia w świecie, kategorii Boga nie przypisując szczególnego miejsca w świecie i koniecznego związku z istnieniem świata.

Podsumowując, zwątpienie sceptyków prowadzące do zaprzeczenia istnienia rzeczywistości duchowej nie pozostawiło miejsca na istnienie Boga i boskiej ingerencji w sprawy świata. Scjentyzm owocował przekonaniem w imię którego religia jest rodzajem zabobonu ograniczającego rozwój cywilizacji. Dla naszej, zachodniej, kultury ważny okazał się etap narodzin racjonalizmu. Właśnie zastąpienie mitu przez *logos* uważane jest za największe osiągnięcie naszej cywilizacji, które nieustannie przepełnia nas dumą. Odejście od mistycyzmu i dążenie do zmiany teologii w naukową i racjonalną antropologię, prowadziło do wytworzenia niespotykanych dotąd teorii homocentrycznych, takich jak antropocentryzm, humanizm. Cechuje je żywiołowa pasja niemożliwa jednak do oddzielenia jej od racjonalnych argumentów. To od Nietzschego po raz pierwszy słyszymy, że „Bóg umarł w świadomości Europejczyków”. Jednak diagnoza ta dotyczy raczej kulturowego aspektu religii niż transcendentnego demiurga. Natomiast narodziny materializmu opisującego świat jako zbiór atomów nie pozostawiły dla bogów miejsca w substancjalnym świecie.

Odchodzenie od religijności i od Boga w filozofii polega na tym, że kategoria Boga przestała być jej centralnym aspektem. Rozumna refleksja nad losami religii stale napotykała na przeszkody stawiane m.in. przez sceptyków, racjonalistów i materialistów, ale nigdy nie udało im się jednoznacznie zamknąć rozdziału w historii zatytułowanego „religijność”, bo jak zauważył kiedyś Leszek Kołakowski: „Wiara religijna jest wyrazem ludzkiego zaufania do życia i poczuciem sensu świata, sensu istnienia. Dlatego nie zginie, na przekór prorocत्वom racjonalistów”¹⁴. Zygmunt Bauman jako źródło postawy religijnej wskazuje po pierwsze impotencję (niemożność), czyli brak samowystarczalności, i po drugie, ignorancję, rozumianą jako uznanie swej niedoskonałości i zawierzenie czemuś zewnętrznemu¹⁵. Współczesna Europa, która poradziła sobie tak z impo-

¹⁴ L. Kołakowski, *Moje wróżby w sprawie przyszłości religii i filozofii*, [w:] *Humanistyka przelomu wieków*, pod red. J. Kozielskiego, Wydawnictwo Akademickie „Zak”, Warszawa 1999, s. 311.

¹⁵ Z. Bauman, *Współczesne oblicza zsekularyzowanego fundamentalizmu*, wykład wygłoszony 22.11.2010 na Wydziale Nauk Społecznych UAM.

tencją, jak i z ignorancją, zastępując je liberalizmem i egotyzmem, prezentuje obraz schyłku tradycyjnej religijności. „Religia nie umiera jednak, bo nie ma dokąd umrzeć”¹⁶.

Tradycyjna religijność jest jednak sukcesywnie zastępowana innymi formami duchowości. W rozumieniu funkcjonalnym, rolę religii realizują dziś inne sposoby pojmowania tego co niematerialne, transcendentálne, święte. Pojawia się religijność pozakościelna, indywidualna, subiektywna. *Homo religiosus* pozostaje dalej religijny, ale bezwyznaniowy (nie identyfikuje się z żadną religią)¹⁷. Alternatywą wobec religii staje się duchowość, którą można rozumieć jako poszukiwanie sensu świata. Duchowość jest płynna i dynamiczna, indywidualna i osobista, obsadzona na emocjach, subiektywnych przekonaniach i doświadczeniach jednostki. Jest dla człowieka wyrazem wolności myśli i przekonań dając mu jednocześnie poczucie transcendentálności. Duchowość znajduje swój wyraz np. w praktykach psychoterapeutycznych, światopoglądzie naukowym, wegetarianizmie i postawach ekologicznych, etnicznych, feministycznych, doświadczeniu sztuki, w wierze w istoty pozaziemskie i życie po życiu itp¹⁸.

Być może nie powinniśmy nawet mówić o sekularyzacji dokonującej się jednocześnie na wielu płaszczyznach, ale jedynie w znaczeniu zmiany formy życia religijnego. Faktem jednak pozostaje deinstytucjonalizacja religii polegająca na odchodzeniu od instytucji Kościoła, osłabieniu legitymizacji religijnej wizji świata. Wiara w Boga przestaje być czymś oczywistym, a żadna z religii nie posiada monopolu na głoszenie prawdziwego objawienia (nawet jeśli sama rości sobie do tego prawo), a mechanizmy kontroli ulegają osłabieniu (sankcją negatywną może być usunięcie ze wspólnoty, a już spalenie na stosie nie). Spadek znaczenia religii instytucjonalnej można wiązać ze wzrostem znaczenia religii zindywidualizowanej. Współcześnie główną rolę odgrywa jednostka, jako kompozytor czerpiący z różnych religii. Rozumując w ten sposób

¹⁶ L. Kołakowski, *op. cit.*, s. 311.

¹⁷ W. Piwowarski, *op. cit.*, s. 355.

¹⁸ *Ibidem*, s. 364 - 368.

możemy mówić już o desekularyzacji, powrocie do *sacrum*, odradzaniu się religijności w zmienionej formie. Za przyczynę tego zjawiska wskazuje Huntington rozczarowanie modernizacją, w której człowiek napotyka na ograniczenia natury ludzkiej i ponownie odczuwa potrzebę poczucia sensu i *sacrum*¹⁹.

Przemiany na polu filozofii związane są ze zmianami modernizacyjnymi. Przemiany które zaszyły w myśleniu wpłynęły na zmianę światopoglądów, co przyczyniło się do porzucenia tradycyjnej religijności trwającej przez setki lat w Europie. Powstała pustkę w sferze ludzkiej duchowości należało czymś wypełnić i skutecznie zastąpiono nieosobowymi „bogami” takimi jak ideologie i rozmaite światopoglądy pozareligijne. Jednak oprócz wypełniania sfery duchowości religie wypełnią wiele innych ważnych funkcji: integrują społeczeństwo, podtrzymują system norm społecznych i moralnych, a także wspierają jednostki w chwilach kryzysu. Czy nowe formy duchowości okażą się dostatecznie silne by stawić czoła np. niszczącym ideologiom (np. faszystowskie, rasistowskie, bolszewickie), które będą prędzej czy później przyjdą i zażądają ofiary? Czy nie zostaną wkrótce zastąpione przez nową, silniejszą religię, np. islam?

¹⁹ Por. S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie Muza, Warszawa 2006.

Filozofowanie jako prowadzenie gier językowych

Problemy metafizyczne bliższe są filozofom, aniżeli przedstawicielom innych dziedzin, i to oni, znając ich podstawę i podłoże, zwracają na nie uwagę. Ponadto, sami zajmując się rozważaniami i spekulacjami, bardziej rozumieją istotę filozofii.

W niniejszej artykule postaram się pokazać, jak filozofowie umiejętnie nawiązując do historii, abstrahując od niej jednak w pewnym stopniu, odnajdują wady we własnym filozofowaniu. Skoncentruję się na spekulacjach przeprowadzanych przez filozofów, opierając się na dziełach Wojciecha Sadego oraz Manfreda Geiera, *Wittgenstein. Życie i twórczość* oraz *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, których autorzy przedstawiając w nich swoje zarzuty względem filozofii, odwołują się do Ludwiga Wittgensteina, uznają jakoby uprawianie filozofii było prowadzeniem gier językowych.

Geier uważa, że wszelkie działania filozofów są prowadzoną przez nich, grą językową¹. Uzasadniając swoje stanowisko, przytacza projekty filozofii języka i logiki. Stwierdzając, że dyskurs filozoficzny nie dostarcza jasnych i prostych odpowiedzi, stawia tezę, że oferowanie różnorodnych metod rozwiązań prowadzi tylko do wytworzenia nowych zawichości i zawikłań. Filozofowie zamiast zajmować się wyjaśnieniem problemów, w rzeczywistości tworzą nowe.

Podobnego zdania jest Wojciech Sady, który dostrzega zjawisko użycia słów przez filozofów poza naturalnymi kontekstami.

¹ M. Geier, *Gra językowa filozofów. Od Parmenidesa do Wittgensteina*, Aletheia, Warszawa 2000.

Według niego filozofowie próbując uzmysłowić sobie znaczenia, zaczynają powtarzać zdania gramatyczne należące do różnych gier językowych. Prawda jawi im się przez to w różny sposób: czasem jako zgodność zdań między sobą, innym razem jako zgodność zdań z rzeczywistością, a w niektórych przypadkach słowo „prawdziwy” jest równoznaczne z „użyteczny praktycznie”. Nowe systemy filozoficzne wyrastają jak „grzyby po deszczu”, a żaden z nich nie jest zadowolający, bo przeciwko każdemu można przytoczyć kontrargumenty². Sady twierdzi, że poprzez filozofowanie tworzy się mnóstwo nieużytecznych gier językowych. Reformy języka przeprowadzane przez filozofów są to bowiem projekty gier, w które później nikt nie gra³.

Geier i Sady zwracają uwagę na kluczowe wady uprawiania filozofii:

1. permanentne tworzenie systemów filozoficznych;
2. niezgodność systemów między sobą;
3. nieprzydatność nowych systemów;
4. niejasność, arbitralność i beużyteczność;
5. absurdalność, paradoksalność i bezcelowość filozoficznych wywodów;
6. działania mające na celu wywołanie u innych konkretnych zachowań.

Obserwacje i analizy dotyczące tak ważnych kwestii, jak świat, język, prawda, ja, dobro, doświadczenie itd.⁴, które filozofowie prowadzą, nie mają na celu doprowadzić do ostatecznego rozwikłania tych zagadnień. Celem jest samo ich „prowadzenie”. Można więc głosić wszystko i na każdy temat. Nikt nie sprawdza kompetencji filozofa w danej kwestii. Wszak filozof, jako „miłujący mądrość” wydaje się autorytetem w dążeniu do prawdy.

Geier nazywa taką działalność grą językową, (i odwrotnie: o grze językowej mówi, że to działalność), powołując się na sformułowanie

² W. Sady, *Wittgenstein. Życie i dzieło*, Daimonion, Instytut Wydawniczy, Lublin 1993, s. 151.

³ *Ibidem*, s. 152.

⁴ Por. W. Sady, *op. cit.*, s. 153.

stworzone przez Ludwiga Wittgensteina. Mówi o jednej grze prowadzonej przez wszystkich filozofów⁵, uznając jakoby jedną z działalności, jaką są gry językowe, była właśnie filozofia. Aby jednak możliwe stało się przypisanie znaczenia słowom, co jest niezbędne do prowadzenia gry językowej, konieczne są reguły⁶. W tym miejscu natrafiamy już na drugą eksponowaną niedoskonałość filozofii, dotyczącą nieustannie powstających systemów, odłamów i nurtów, co wynika z niezgodności wywodów i argumentów, te zaś pojawiają się wskutek nieznamomości reguł stosowanych przez filozofów. Jeśli bowiem filozofia jest grą językową, jak chce tego Manfred Geier, jako gra właśnie musi mieć reguły. Zasady te winny być znane wszystkim jej uczestnikom. Według reguł postępujemy, jak pisze W. Sady, ponieważ tak nas „wychowano, wyćwiczono, wytresowano”⁷. Mamy jednak do czynienia z wieloma grami. Wszak inaczej „grają” filozofowie przyrody, inaczej filozofowie religii. Rzecznicy tych gałęzi stosują bowiem inne zasady. Z czego to wynika, skoro wszyscy zostają „wytresowani” do stosowania konkretnych reguł? Odpowiedzią wydaje się przyjęcie założenia, że pomimo tresury, niektórzy roztrząsają sposób, cel i skuteczność stosowania tych reguł i z jakichś powodów nie zawsze je przyjmują. Drugą możliwością jest fakt, że tresura okazała się daremna i skutkuje błędnym użyciem reguł. Jeśli więc gracze, z jednego z tych powodów, nie stosują zasad, do których ich wyćwiczono, postępują w dwojaki sposób. W pierwszym przypadku konsekwencją nieprzyjęcia reguł jest odrzucenie całej gry, której albo się nie rozumie, albo coś się w niej nie podoba, wymyślenie własnej, a co za tym idzie - także reguł nią rządzących. W drugiej sytuacji gracze sądząc, że wiedzą, na czym gra polega, dalej biorą w niej udział. O ile wtedy jest to nieświadome, to w poprzednim przypadku - najzupełniej planowe i celowe. Jednak w obu sytuacjach procentuje to odłączeniem się od gry podstawowej. To, że jakaś gra językowa ma pewną właściwość, nie gwarantuje, że tę samą właściwość będą posiadać inne

⁵ Ogranicza się przy tym do filozofów związanych z filozofią języka i logiką.

⁶ W. Sady, *op. cit.*, s. 142.

⁷ *Ibidem*, s. 143.

gry⁸, nawet jeśli mają z nią jakiś związek. Stąd powstać może wiele nowych gier, w znacznym stopniu różniących się od pozostałych. Wynikiem tego często bywa poszerzenie obszaru zainteresowań filozofii, ale także jego rozdrobnienie i „pokawałkowanie”. Rezultatem jest podział wynikający z różnego przedmiotu zainteresowań na filozofię przyrody, filozofię nauki, filozofię religii, filozofię kultury, filozofię języka, filozofię umysłu... itd. Fragmentacja następuje również wewnątrz tych gałęzi. Znaczący problem, dostrzega Wojciech Sady:

Czasem okazuje się, że wytworzyliśmy w wyniku takiego pomieszania nowe reguły, niemające odpowiedników w żadnych z istniejących gier językowych – i że reguły te pozostają jakby zawieszane w powietrzu, brak im bowiem oparcia w zastosowaniach odpowiadającego im języka w roli narzędzi używanych w stosownych okolicznościach⁹.

Efektom tego jest zaś rozmnożenie niepotwierdzonych twierdzeń, z których część zostaje nieumyślnie, część intencjonalnie powielana, ewentualnie w niewielkim stopniu modyfikowana, poddana dyskusji przez innych przedstawicieli filozofii i krytyce przez przedstawicieli nauki, zwykłego człowieka pozostawiając osamotnionego i bez odpowiedzi na jego fundamentalne pytania dotyczące świata i istnienia.

Trzeci mankament filozofii nierozzerwalnie łączy się z dwoma pierwszymi. Dotyczy konsekwencji niekończącego się podziału i rozdrobnienia filozofii. Również Bertrand Russel pisze, że specjalizacja filozofii jest nieodzowna¹⁰. Pomaga ograniczyć rozważania filozofów do kilku czy kilkunastu zagadnień, co pozwala na ich konkretyzację i redukuje ilość sytuacji, kiedy bezdyskusyjnie przyjmuje się jako prawdziwą opinię osoby, która owszem, jest filozofem, lecz absolutnie niekompetentnym w kwestii dziedziny, w której się wypowiada. W tym celu niezbędne są: zgoda, zrozumienie

⁸ *Ibidem*, s. 142.

⁹ *Ibidem*, s. 154.

¹⁰ B. Russel, *Problemy filozofii*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2003, s. 19.

i próba dialogu między reprezentantami poszczególnych subdyscyplin. Tego jednak brakuje.

Filozofowie ze względu na nieznamość wszystkich zasad prowadzonych przez siebie gier, sami nie są w stanie wzajemnie pojąć swoich poglądów i stanowisk. Tym trudniejsze jest to dla nienależących do tego „światka”. Według opinii niektórych naukowców odgródzenie następuje planowo. W tym miejscu wypada zwrócić uwagę, że zamknięcie przed społeczeństwem nie musi być celowe, lecz może, wynikając jedynie ze stosowania innych zasad w grze językowej, postępować najzupełniej samoistnie. Przyczynia się do tego brak prowadzenia rozważań filozoficznych przez „nie-filozofów”. Sami filozofowie podejmując zagadnienia filozoficzne, rozpatrują je, można powiedzieć, zawodowo. Innym natomiast brak na to czasu. Dlatego też jedynie filozof jest w stanie (i w ogóle ma możliwość) zrozumienia poglądów innego filozofa. Próbują tego czasem dokonac niektórzy naukowcy, o czym pisał Bernard Korzeniewski¹¹. Sami piszą też prace filozoficzne, lecz wtedy tak samo pełne są zamętu jak i pisma filozofów¹², ponieważ każdy, kto zaczyna filozofować, staje się filozofem¹³. Wtedy też tak samo arbitralnie narzuca swoje zdanie i przekonanie uznając swoją rację za ostateczną i niepodważalną¹⁴.

Tym, o co jeszcze oskarża się filozofów, jest prowadzenie niezrozumiałych wywodów, a przede wszystkim stosowanie niezrozumiałych pojęć bądź też tworzenie nowych definicji prostych nazw. O ile „jaskinia Platona” może być znana ludziom ze szkoły, większość nie wie prawdopodobnie, co to „brzytwa Ockhama”, „gilotylna Hume’a”, „dylemat więźnia” czy też „żuk w pudełku”. Nikogo oczywiście nie można winić za tę niewiedzę, która jest wynikiem zamkniętych rozważań filozofów oraz tego, że w swoich wypowiedziach, nie zawsze pamiętają, aby użyte sformułowania wyjaśnić. Część zresztą, ze

¹¹ B. Korzeniewski, *Trzy ewolucje: ewolucja Wszechświata, ewolucja życia, ewolucja świadomości*, Korona, Kraków 1998, s. 237.

¹² W. Sady, *op. cit.*, s. 150.

¹³ B. Korzeniewski, *op. cit.*, s. 237.

¹⁴ Por. W. Sady, *op. cit.*, s. 149.

stosownych przez filozofów terminów i określeń, wydaje się być po prostu innym ludziom niepotrzebna.

Posiłkując się tekstem Stanisława Lema, w odniesieniu do tego zarzutu, śmiało można w tym miejscu porównać filozofa do „szalonego krawca”:

Wyobraźmy sobie szalonego krawca, który szyje wszelkie możliwe ubrania. Nie wie on nic o ludziach, ptakach czy roślinach. Nie ciekawi go świat; nie bada go. Szyje ubrania. Nie wie, dla kogo. Nie myśli o tym. Dba tylko o jedno: pragnie być konsekwentny. [...] Olbrzymia większość ubrań nie znalazłaby żadnego zastosowania. [...] ¹⁵

Pisząc te słowa, Lem ma wprawdzie na myśli działania matematyków, lecz krytykując filozofów za to, że tworzą nowe wyrazy, których znaczeń nie wyjaśniają, konstruuja „typy” oraz „modele idealne”, jak Hobbes „Lewiatana” czy Rawls „położenie pierwotne”, które naprawdę do niczego nie służą. Natomiast kiedy już korzystają ze znanych pojęć, zmieniają ich znaczenie. W taki sposób chcą opisać rzeczywistość.

Autor Gry językowej filozofów wskazuje na niekończące się filozoficzne wywody, które do niczego nie prowadzą. Opiera się na antycznych przykładach, analizując antynomię kłamcy. Jako, że pojęcie prawdy szczególnie zajmowało antycznych filozofów trudniących się jego definiowaniem, zagłębiali się też w refleksjach dotyczących różnych sytuacji z nim związanych. Jedną z wersji paradoksu kłamcy jest paradoks Epimenidesa, który dotyczy wypowiedzianego przez niego zdania: *Κρήτες ἀεί ψεύσται*, co znaczy Kreteńscy zawsze kłamią. Istnienie sprzeczności odkrywamy dopiero na wieść o tym, że Epimenides sam był Kreteńczykiem. Paradoks ten udaje się jednak rozwiązać, i to na dwa sposoby. Po pierwsze można przyjąć, że Epimenides sam wypowiadając to zdanie, nie mówi prawdy, a jest nią: Kreteńscy nie zawsze kłamią, a kłamią w przypadku,

¹⁵ S. Lem (1964), s. 145 – 147, cyt. za: H. Korpikiewicz, *Czy matematyka jest językiem przyrody?* [w:] *Matematyka, język, przyroda*, pod red. E. Piotrowskiej, H. Korpikiewicz, Wydawnictwo Naukowe Instytutu Filozofii, Poznań 2000, s. 19.

kiedy twierdzą, że zawsze mówią prawdę. Drugim rozwiązaniem jest przyjęcie, że wszyscy Kreteńczycy kłamią, a tylko Epimenides mówi prawdę. Powstały jednak inne wersje tego paradoksu, np. paradoks kartki papieru czy paradoks Berry'ego, dotyczący liczb naturalnych, autorstwa Bertranda Russela. Do tego można dodać jeszcze wiele innych paradoksów i absurdów filozofii, o których w książce pod takim tytułem pisze Stefan Sarnowski¹⁶. Wymienia on spory o istnienie świata, roztrząsanie problemu „śmierci boga” oraz „śmierci człowieka” czy też paradoksy obecne w filozofii naukowej. Bez względu na to, czy dany paradoks „da się obejść” czy też nie, jego wymyślanie i przekształcanie jest kontynuacją konstruowania typów i modeli idealnych, które nic nie wnoszą do naszej wiedzy o rzeczywistości.

Podobnie jak tworzenie reguł skutkujące powstaniem nowych gier, może być zamierzone bądź nie, tak też formułowanie konkretnych wypowiedzi bywa celowe i przypadkowe. Geier przywołuje sytuację, kiedy Heideggera posądzano o to, że „strzelił logicznego byka”, z którego wynika, że nie wiedział, iż od modalnego przysłówka „nicht” [„nie”], nie można bezpośrednio przejść do rzeczownika „das Nichts” [„nic”]. Geier zaznacza za Stegmüllerem, że nie był to żaden błąd, lecz „kuglarska sztuczka gramatyczna”¹⁷. Podobnie za element gry językowej filozofów można uznać wymiany słów we współczesnej filozofii akademickiej, podczas których, np. w Niemczech po wygłoszeniu prelekcji, standardem jest pytanie do referenta: „Jak to, co pan powiedział, ma się do Kanta?”

W związku z przytoczonymi powyżej opisami słabych punktów filozofii, nasuwa się myśl, że filozofowie poprzez arbitralne narzucanie pewnych treści i tematów w pewien sposób na ludzi wpływają i zmuszają ich do przyjęcia określonego sposobu myślenia, działania i postępowania. Często zdarza się, że kilku filozofów porusza ten sam problem, podając zupełnie odmienne rozwiązanie, nie wyjaśniając jednak powodu zastosowania swojej metody. Można to

¹⁶ S. Sarnowski, *Paradoksy i absurdy filozofii*, Wydawnictwo Akademii Bydgoskiej im. Kazimierza Wielkiego 2002.

¹⁷ M. Geier, *op. cit.*, s. 58.

zilustrować porównując dwa odmienne sposoby przeprowadzania konwersacji.

Sokrates swoją receptę przedstawił głosząc hasło poszukiwania prawdy. W przebiegu rozmowy wywoływał u rozmówców oczekiwaną przez siebie reakcję. Udając prostego, niedouczzonego, a żadnego wiedzy, prostego Greka, wykorzystywał dwie postawy: *eironeia* – postawę udawanej skromności, którą sam przybierał, oraz *alazoneia* – postawę chępliwej próżności, którą nieświadomie przyjmował jego rozmówca, od którego Sokrates na pozór oczekiwał nauki i wskazówki, jak odnaleźć prawdę. W stosowanej przez niego metodzie, nazwanej później ironią sokratejską, rozmowa miała dwa etapy: pierwszy – *elenktyczny*, czyli zbijający polegał na przybieraniu postawy zachwyty dla swojego rozmówcy, któremu to pochlebiali i zwiększało jego próżność. Zadawane przez Sokratesa pytania, złudnie niewinne, powodowały, że rozmówca zaczynał płątać się w swoich wypowiedziach, często przecząc samemu sobie. Ostatecznie rezygnował z poglądów, które początkowo wygłaszał, w tym momencie zdając sobie sprawę z własnej próżności i ignorancji. Następnie, o ile rozmówca był jeszcze skłonny kontynuować, następował drugi etap – *majeutyczny*, czyli położniczy. Sokrates uznawał siebie za „duchową położną”. Jak zawodowa położna pomaga urodzić się dziecku, tak Sokrates jako „duchowa położna”, pozwala urodzić się prawdzie. Bowiem, według niego, każdy człowiek, nawet nie wiedząc o tym, skrywa w sobie wiedzę prawdziwą¹⁸. Przykłady etyczno-terapeutycznej perswazji, sokratejskiego leczenia z niewiedzy znajdujemy w wielu dialogach Platona, między innymi w *Lachesie*, *Charmidesie*, *Gorgiaszu* oraz w *Menonie*¹⁹, których fragmenty pozwalają dobrze prześledzić ten proces. Proponowana przez Sokratesa formuła uznawana była za wzorcową, naśladowaną, często nieudolnie (jak w *Menonie*), przez

¹⁸ Por. T. A. Szlezak, *O nowej interpretacji platońskich dialogów*, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2005, s. 5 - 6, 45 - 48.

¹⁹ Analiza ironii sokratejskiej na podstawie: A. Stankowska-Kozyra, *Ironia sokratejska*, [w:] *Ćwiczenia z poetyki*, pod red. A. Gajewskiej i T. Mizerkiewicza, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2006, s. 248 – 250.

jego uczniów. Postępowanie Sokratesa może też posłużyć jako doskonały przykład przytoczonej wcześniej bezcelowości filozoficznych wywodów, ponieważ Sokrates zadając pytania, na które sam nie znał odpowiedzi, tylko „wprawiał je w ruch”, a one po „wykonaniu pełnego obrotu”, wracały do punktu wyjścia²⁰.

Świadomie lub nie, koncepcję Sokratesa odrzuca współczesny filozof języka Herbert Paul Grice²¹, kiedy postuluje posługiwanie się wypracowaną przez niego regułą konwersacyjną, która głosi, aby swój wkład konwersacyjny uczynić w danym momencie takim, jakiego wymaga zaakceptowany cel lub kierunek rozmowy, w którą jest się zaangażowanym. Wypowiedzi Sokratesa można uznać za zgodne z regułą. Pogląd ten jednak należałoby odrzucić w odniesieniu do wypowiedzi jego rozmówców, których Sokrates swoją postawą niejako zmuszał do odpowiedniego zachowania. Po rozpatrzeniu reguły nazywanej inaczej zasadą współpracy językowej (kooperacji językowej) rozszerzonej o maksymy szczegółowe, można stwierdzić, że jej zastosowanie byłoby zupełnie nie do pomyślenia w sytuacji, kiedy mamy do czynienia z ironią sokratejską. Maksymy szczegółowe bowiem uzupełniają przytoczony wcześniej postulat o roszczenie jakości, czyli mówienie tylko rzeczy, o których prawdziwości jest się przekonany, tym samym nie mówienie tego, do stwierdzenia czego nie ma się dostatecznych podstaw. Nauczyciel Platona prowadząc swój dyskurs często zadawał pytania dotyczące niepotwierdzonych faktów bądź też kontynuował niepewny wywód rozmówcy. Druga maksyma głosi, aby wypowiedź zawierała tylko niezbędne informacje, czego również Sokrates nie przestrzegał, podobnie jak maksymy sposobu, jako że nie unikał niejasności i wieloznaczności, a także nie mówił w sposób krótki i uporządkowany. Maksymę ilości można uznać za przestrzeganą przez niego. Dopuszczalne jest stwierdzenie, że jego wkład w konwersację zawierał odpowiednią ilość informacji, oceniony tej ilości do-

²⁰ H. Arendt, *Myslenie*, tłum. H. Buczyńska-Garewicz, Czytelnik, Warszawa 2002, s. 229.

²¹ H. P. Grice: *Logika i konwersacja*. tłum. J. Wajszczuk, „Przegląd Humanistyczny” 1977, z. 6.

konano jednak zupełnie subiektywnie. Z maksym wynika zatem, że Grice zupełnie sprzeciwia się metodzie Sokratesa. Porównanie Sokratesa i Grice'a pokazuje, jak odmienne może być zdanie filozofa w tej samej kwestii, a każdy z nich swój sposób uważa za słuszny. Nieodzwonne jest tutaj zwrócenie uwagi na różnicę czasów, w których żyją obaj filozofowie. Sokrates stosował swoją metodę uznając ją za właściwą. Grice przedstawił swoją regułę jako konieczną w konwersacji. Rozbieżność między tymi dwoma filozofami można rzucić na zmianę zgodną z duchem czasów, ale nie wiadomo, dlaczego wcześniej mogliśmy traktować rozmowę jako zabawę, a teraz każdorazowe niezastosowanie się do którejś z maksym szczegółowym miałyby zostać przyjęte jako „błąd popełniany przez ludzi w sytuacjach wzajemnego porozumiewania się” a ignorowanie co najmniej jednej z nich skutkować „nieefektywną lub zafałszowaną konwersacją”²².

Geier i Sady zwracają uwagę przede wszystkim na niejasność w wypowiedziach filozofów, szumne wskazywanie problemów, lecz brak przedstawienia konkretnych rozwiązań. Ich rozważania napawają nadzieją na to, że filozofowie zainteresowani problemami metafizycznymi, mogą doprowadzić do ich rozwiązania, lecz pokazują również pułapkę filozofii, w którą może wpaść każdy uprawiający filozofię, ponieważ:

Jeden filozof przyjmuje za punkt wyjścia pewne reguły wyjęte z kontekstu jednej gry językowej, drugi wybiera drugą grę, lub miesza tę drugą z pierwszą – po czym spierają się bez końca tak, jak gdyby spierali się o fakty, a nie o konwencje terminologiczne. A potem pojawia się trzeci [...]²³

I tak gry językowe filozofów toczą się nieustannie.

²² *Psychologia poznawcza*, pod red. E. Nęcki, J. Orzechowskiego, B. Szymury, Wydawnictwo Naukowe PWN, 2006.

²³ W. Sady, *op. cit.*, s. 151.

Wiedza – o jej rozproszeniu. Problem opisu decentralizacji wiedzy na podstawie rizomatyki Gillesa Deleuze'a

1. Modele – wiedza, uwikłanie w wiedzę

Świat organizowany wokół centralnego modelu prawdy będącego kryterium odniesienia i reprodukcji, post-platoński system wiedzy, gdzie zostaje zatarta różnica, a wiedza jest przejrzystością zhierarchizowana. Uporządkowane domostwo logiki binarnej. Myśl o genezie prawdomocności wspólnej z autorytetem władzy¹. Taki obraz wiedzy scentralizowanej, dogmatycznej, kreuje Gilles Deleuze w swojej twórczości, gdzie jest ona niejednokrotnie tematem przedstawienia i przeciwstawienia. Te wysiłki kontestacyjne pojawiają się u Deleuze'a poprzez formy obrazowania, mające na celu sugestywne oddanie poruszanego problemu. Książka korzeń przeciwstawiona książce kłacz, wiedza osiadła przeciwstawiona wiedzy nomadycznej. Już te dwie metafory stanowiące sedno rizomatyki i nomadologii opisanych w *Mille plateaux*², choćby przez ich formę binarnej opozycji, są jednak przyczynkiem do pytania o jakąkolwiek możliwość takiej krytyki, a tym bardziej jej sukces.

Mowa tu o pytaniu-problemie właściwym jakiegokolwiek próbie wyrażenia rozproszenia zorganizowanej wiedzy. Jak dokonać jej

¹ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *Różnica i powtórzenie*, Wyd. KR, Warszawa 1997, s. 74-75, 113, 365, 366 i: V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933 – 1978)*, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 183 - 185.

² Książka ta nie została dotąd przetłumaczona w całości na język polski, wykorzystywane cytaty oraz polskie translacje właściwej Deleuze'owi terminologii opieram więc na fragmentach *Mille plateaux* przełożonych przez Bogdana Banasiaka. Reszta toku analizy podąża zaś za anglojęzycznym przekładem Briana Massumięgo.

przekazywalnego przedstawienia, nie wikłając się w (poddawane krytyce) organizowanie systemu, konstruowanie metafizyki, silnej ontologii, arbitralnej antropologii czy innych punktów odniesienia będących charakterystycznym zapleczem zachodniej, prawomocnej wiedzy? Skrótem – jak wypowiedzieć wiedzę na temat krytyki wiedzy, nie wikłając się w jej problemy, w syndrom kontestacji fatalnej, kontestującej językiem kontestowanego? Tej właśnie próby podejmuje się Deleuze, a refleksja nad tym, w jaki sposób w obliczu tego problemu staje rizomorficzna wiedza przez niego postulowana, stanowi treść niniejszego artykułu.

W tym momencie należy jednak wrócić do punktu wyjścia – samej koncepcji kłacza i wydobywania jej intratnych tu poznawczo aspektów oraz uszczegółowienia przedstawionych na wstępie problemów.

2. Pisanie – świat, pisanie świata

Rizomatyka wychodzi od spojrzenia na myśl wyrażoną w piśmie. Mówiąc o pisaniu, Deleuze od samego już początku kreśli jego relację do świata, bardziej projektującą niż obrazującą. Nie znaczy ono, lecz wytycza, tworzy mapy, także tego, co przysze³. W książce zawarte są więc pewne kartografie świata, nakreślone modele, kategoryzacje, porządki – struktura do zapełnienia znaczeniem. Skutkiem odrzucenia różnicy między treścią książki a sposobem jej napisania⁴, na tym etapie obiektem analizy stają się twory bardziej literackie niż filozoficzne, raczej obraz wyrażony w sposobie pisania niż deklarowana postawa ontologiczna. Wysiłki organizacyjne względem świata mogą zostać więc zobrazowane poprzez przedstawienie

³ Por. G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus*, University of Minnesota Press, Minneapolis, London 2005, s. 4.

⁴ *Ibidem*. s. 4.

trzech typów książki. Idąc za tą jaskrawą, aczkolwiek przejrzystą metaforą...⁵.

Pierwszy typ, książka-korzeń, książka-drzewo, gdzie drzewo jest obrazem świata, oferuje „korzeń palowy” i jego odnogi, tworzy model kosmosu, uniwersum uporządkowanego, skoncentrowanego wokół pewnej jedności podstawowej, dalej się rozgałęziającej – uwaga – dychotomicznie, wedle prawa odbicia. *Logika binarna jest rzeczywistością duchową drzewa-korzenia*⁶. W tym modelu swoje oparcie znajduje dialektyka czy drzewo syntaktyczne Chomsky’ego. Skrótem – książka-korzeń to dychotomia lub wzajemnie jednoznaczne relacje, wiedza stabilna i scentralizowana, pytanie, na ile relewantna, choćby przez swoją sygnifikującą binarność, względem informacji przyjmowanej podczas konstruowania modelu świata.

Drugi typ to system-korzonek, korzeń wiązkowy, nieeliminujący *de facto* korzenia głównego, znamionujący jedynie jego niedorozwój czy zanik⁷. Jedność podstawowa zostaje ukryta, jej problem tylko przesunięty na dalszy plan, jak to ma miejsce w przypadku aforyzmów Nietzschego, odsyłających do kolejnej jedności (wiecznego powrotu) po obaleniu linearnej jedności wiedzy.⁸

Świat stał się chaosem, ale książka pozostała obrazem świata, chaosem-korzonkiem zamiast kosmosem-korzeniem⁹.

Stan wiedzy zdecentralizowanej w rzeczywistości korzenia wiązkowego jest stanem postulowanym, ale iluzorycznym lub

⁵ Deleuze jest świadom tej nieco anachronicznej jaskrawości tak podjętego opisu, poprzez już dość zużytą metaforę (por. *ibidem*, s. 6), Pomysł nie jest jednak na tyle kuriozalny jakby się wydawało – sformułowany podług myśli, że „trzeba koniecznie wyrażać nieścisłe, aby wyrazić coś ściśle” (G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce* (fragm. *Mille plateaux*), „Colloquia Communia” 1988, nr 1-3, s. 234), świadomie operuje przekonującym obrazowaniem zamiast tworzyć silne zakorzenienia w prawomocności.

⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce... op. cit.*, s. 222.

⁷ Por.: G. Deleuze, F. Guattari, *A Thousand Plateaus, op. cit.*, s. 5.

⁸ *Ibidem*, s. 6.

⁹ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłaczce..., op. cit.*, s. 223.

niemożliwym do utrzymania¹⁰. Nieudana okazuje się próba opuszczenia modelu opartego na podstawowej jedności i klarownej kategoryzacji świata z niej wynikającej.

Trzeci typ książki, książka kłącze¹¹, jest próbą konsekwentnego przekroczenia oporów zasygnalizowanych w przypadku książki-korzonka. Deleuze widzi rzeczywistość jako rizomorficzną.

W odróżnieniu od drzewo-kształtnego modelu ufundowanego na uniwersalnej podstawie, kłącze nie operuje jednoznacznym pochodzeniem, genealogią, każdy punkt kłącza można połączyć z innym, nie ma pierwszej zasady regulującej, klarownego rozdzielania na segmenty świata, kategorie (co nazwane zostaje zasadą łączności)¹².

Nie ma rozdziału na obszary konkretnych dziedzin wiedzy, porządku poznawcze są ze sobą przemieszane. Nerozerwalnie połączone są dziedziny polityki, biologii, semiotyki etc., nie można dokonać trafego opisu tylko w ramach jednej z nich (zasada heterogeniczności).

Istnieje niezdeterminowana wielość, bez podmiotu ani przedmiotu, brakuje punktów i pozycji właściwych strukturze, plan spójności jest zewnętrzny, nie posiada wewnętrznej organizacji. Wielości łączą się z innymi a plan poszerza się wraz ze wzrostem połączeń. Jedność nie jest rzeczywistością duchową, ale jedynie przejawem zaistnienia władzy (zasada wielości).

Kłącze można przerwać w dowolnym miejscu, lecz rekonstruuje się ono. Nie można narzucić organizacji. Liniom terytorializacji

¹⁰ Warto zauważyć powstające pytanie z tym związane – czy kompletnie niezdeterminowany, bezkryterialny model może funkcjonować, być wprowadzony w życie, do użytku, w obliczu swojego braku punktów aksjologicznej orientacji? Zjawisko substytucji zanikłej jedności obnaża strach substytuującego obcującego z perspektywą braku własnego zdefiniowania (por.: G Deleuze, F. Guattari, *A thousand plateaus*, op. cit., s. 240), niemocy tworzenia stałego sensu czy projektu normotwórczego. Rizomatyka widnieje w takim świetle jako próba niezarzucenia konsekwentnego relatywizmu aksjologiczno-poznawczego.

¹¹ Modelem jest tu rizoma, kłącze perzu, roślina o formie dalekiej od tej bliskiej przyzwyczajeniom poznawczym, z nadziemnymi korzeniami i podziemnymi pędami, o chaotycznym kształcie.

¹² Rizoma opisana jest przez szereg wymienionych i opisanych charakterystyk, zasad. Por. G. Deleuze, F. Guattari, *A thousand plateaus*, op. cit., s. 7 - 16.

odpowiadają linie deterytorializacji, odnoszące zawsze do innego możliwego sposobu zorganizowania (zasada nie-znaczącego zerwania).

Wreszcie – kłęczce nie reprodukuje świata, nie jest odbitką, lecz mapą projektującą i zmienną, na którą dopiero można nałożyć odbitki, nie ma złudzenia rzetelnego odwzorowania, zastępuje je świadomość uprzedniego zaprojektowania modelu dla późniejszego zorganizowania świata, co warunkuje anty-universalność modelu (zasada kartografii i przekalkowania).

Odrzucenie bazowej jedności, osiągnięcie właściwe kłęczcu, nie wykraczania poza niezdeterminowaną wielość, zostaje uzyskane przez, wbrew pozorom, maksymalną symplifikację, wstrzeźliwość w tworzeniu organizujących poziomów rzeczywistości, pisanie na sposób „n-1”¹³, anty-redundantną postawę.

Zastosowanie i sprawne funkcjonowanie tak scharakteryzowanego kłęczca Deleuze odnajduje w licznych i różnych dziedzinach wiedzy, od botaniki i neurologii po sztukę i lingwistykę. Sama rizo-morficzność uwalnia zaś od „smutnego obrazu myśli”¹⁴ oferowanego przez model drzewa, właściwy kulturze europejskiej. Odchodzi od jedno-jednoznacznych, selektywnych relacji i zastępuje je interakcją *plateau*¹⁵, z których kłęczce jest zbudowane. Te ciągłe regiony intensywności to jedynie dające się połączyć wielości, wchodzące w sobą w interakcję, niezorganizowane w konkretny sposób.

Kłęczce nie rozpoczyna się ani nie kończy, jest zawsze w otoczeniu, pomiędzy rzeczami, między-byt, inter mezzo. Drzewo jest filiacją, ale kłęczce jest aliansem, jedynie aliansem¹⁶.

¹³ *Ibidem*, s. 6.

¹⁴ *Ibidem*, s. 16.

¹⁵ Deleuze stosuje pojęcie, którym posługuje się Gregory Bateson, definiujący je jako „ciągły region intensywności, wibrujący na samym sobie, który rozwija się umykając wszelkiej orientacji w stronę punktu kulminacyjnego czy zewnętrznego kresu” (G. Deleuze, F. Guattari, *Kłęczce...*, *op. cit.*, s. 234). Innymi słowy – *plateau* to przestrzeń, której właściwa jest antykulminacyjność, brak wyróżnienia konkretnego momentu kluczowego, prymarnie nadającego sens.

¹⁶ G. Deleuze, F. Guattari, *Kłęczce...*, *op. cit.*, s. 237.

Spoglądając jednak, wedle właściwego Deleuze'owi braku rozgraniczenia między sposobem pisania a przekazem, na sformułowanie jego własnej koncepcji, można wysunąć wątpliwości co do tego, czy rizomatyczny model wiedzy aby wymyka się problemom modeli, dla których tworzy alternatywę, czy aby sam nie realizuje zarzutów im przedstawianych. Samo przeciwstawienie modeli wiedzy widnieje jako binarny antagonizm, charakterystyka cech kłacza wylicza zasady i dzieli jego zjawisko na segmenty. Przede wszystkim zaś – koncepcja kłacza orzeka o rzeczywistości, tym, co jest względem niej relewantne bądź nie, powołane są kryteria autentyczności, wielości, pseudo-wielości. Mówi się o decentralizacji wiedzy, ale nadal w sposób widniejący jako uwikłany w binarne myślenie.

Deleuze jednak, będąc świadomym takiego problemu meta-poziomowego spojrzenia, podejmuje obecność porządku w wiedzy rizomorficznej zaznaczając intencjonalność jego wytwarzania, bowiem:

Chodzi o pokazanie, że kłacza mają też własny despotyzm, własną hierarchię (...) nie istnieje bowiem dualizm, nie ma ontologicznego dualizmu „tu” i tam”, nie ma aksjologicznego dualizmu dobra i zła (...) Istnieją węzły typu drzewa w kłaczach, rozrosty rizomorficzne w korzeniach¹⁷.

Formy zorganizowane i binarne mają więc swoje miejsce w kłaczu, przenikają się z nim, co więcej, współtworzą one w wiedzy rizomorficznej istotny element napędowy, gdyż

Przywołujemy jeden dualizm po to tylko, by odrzucić inny. Posługujemy się dualizmem modeli po to tylko, by sięgnąć procesu, który odrzuciłby wszelki model¹⁸.

Istotą kłacza nie jest więc pewien rodzaj nowego statycznego modelu, lecz ciągła jego zmienność. Daje ona podstawę dla

¹⁷ *Ibidem*, s. 233.

¹⁸ *Ibidem*, s. 223.

negowania jakiegokolwiek utrwalenia organizacji tworzącej centralizację i uniwersalizację wiedzy. Zaznacza ona ich potrzebę, ale i przemijalność, zrelatywizowanie. W ten sposób – „wprawiona w ruch” wiedza rizomorficzna wychodzi poza formułowanie swojej teorii. Jest ona bowiem nie tyle teorią, co pewnym projektem i praktyką, której przejawem jest samo *Mille Plateaux*. To zasadniczo stanowi sposób wyjścia rizomatyki z problemu opisu decentralizacji wiedzy.

3. Zamiast teorii – dyrektywa, eksperyment

W tym ruchomym modelu kryteria wiedzy, sensu, mogą nadal być zależne od arbitralnej metafizyki czy antropologii, zawsze pojawi się bowiem despotyzm celem orientacji w rzeczywistości. W systemie rizomorficznym jednak nie ma on szansy na wyłączność w obliczu ciągłych ruchów deterytorializacji. Można to określić jako istnienie preferencji poznawczych, ale także nieunikalną świadomość tych preferencji, braku możliwości ich zuniwersalizowania. Centralne odniesienia wiedzy są jedynie tymczasowymi instrumentalnymi konstrukcjami.

Czy tej decentralizacji, konsekwentnego relatywizmu, myśl rizomatyczna nie przypłaca niemotą? Orzekać można jedynie bez poręczenia w prawdzie, interpretacja staje się dowolna, każda myśl prawomocna. Według Deleuza, ułudą lub autorytarnością było jednak myślenie, że można od tego uciec – trzeba nauczyć się tak myśleć i żyć.

Despotyzmy trzeba przyjmować i obalać, operować wielością. Samo *Mille plateau*, jak sama nazwa wskazuje, składa się z *plateau*, rizomatyka nie tyle co wypowiada tę konstrukcję, co jest przez nią wypowiedzana.

Jest to metoda eksperymentowania. „Obcy” sposób myślenia staje się w pisaniu. Przybierany jest jakiś jego koncept, po to, by doprowadził do nieprzewidywalnych rezultatów. Pisanie jest tu więc stawaniem się, celem osiągnięcia anty-organizacji, anty-segmentacji, anty-kategoryzacji, pojęciowością Deleuze’a – stawaniem się

zwierzęciem, intensywnością¹⁹ – nieprzewidywalnością, ciałem bez organów, negującym klarowne rozcięcia świata²⁰, nomadą, jak on jedynie rozpraszając się, nie dzieląc świata na elementy, będąc pozabawionym instancji centralnej²¹.

Czy da się przekroczyć w ten sposób swój punkt widzenia, własne despotyzmy? Deleuze zdaje się nie mieć co do tego szczególnych złudzeń, nie jest wytwarzane coś zasadniczo odmiennego; a jednak pojawia się coś nowego, dającego alternatywę dotychczasowym formom władzy, porządku wiedzy. Rizomatyka jest więc zasadniczo płodna intelektualnie.

Rizomatyka-projekt, sposób pisania, jest metodą ustawicznego poszerzania horyzontu możliwego pomyślenia. Nie bada ona świata zawartego w języku, lecz świadomie ten język i świat projektuje, pokazuje niewystarczalność jednego sposobu obrazowania, myślenia. Polega ona na ciągłej proliferacji punktów widzenia, pisaniu pluralizmem – w celu osiągnięcia możliwie największej wielości, relatywizacji, anty-centryzacji.

¹⁹ Por.: G. Deleuze, F. Guattari, *A thousand plateaus*, *op. cit.*, s. 238 - 240, 272, 279, 292, 309.

²⁰ *Ibidem*, s. 149 - 153, 158 - 166.

²¹ *Ibidem*, s. 379 - 382.

Gombrowicz i Znaniecki – dwie różne koncepcje podmiotowości?

Gombrowicz wielkim poetą był! Chwileczkę, to chyba nie był jednak Gombrowicz... Gombrowicz wielkim pisarzem był! Takie sformułowanie brzmi lepiej i prawdziwiej. Choć oczywiście można się w tym momencie zapytać cóż to znaczy prawdziwiej? Wiarygodniej? Bliżej rzeczywistości, faktów? Jako człek filozofujący od razu zapytuję: jaka jest ta rzeczywistość? Dalej.

Znaniecki wielkim filozofem był! Ale czy na pewno? Świat, Polska, studenci pedagogiki bądź socjologii znają go raczej jako twórcę wielu teorii dotyczących ról społecznych i rzadko kto wie, iż Florian Znaniecki swą karierę uczelnianą rozpoczął od filozofii, i co warto podkreślić, to ona pozwoliła mu w taki a nie inny sposób patrzeć na rzeczywistość, społeczeństwo, cywilizację i wartości. Zatem: Znaniecki wielkim socjologiem był! Zarówno Gombrowicz jak i Znaniecki interesowali się pojęciem cywilizacji, jej kryzysu, Polską, twórczością. Wiele lat spędzili za granicą, co automatycznie wpłynęło na ich wizje ojczyzny. W dodatku żyli prawie w tym samym czasie – Gombrowicz (1904 - 1969), Znaniecki (1882 - 1958). Myślę, że i charakterologicznie byli do siebie podobni. Nie bali się walczyć o swe ideały, spełniać swych marzeń i czynić to, co uważali za słuszne. W podobny sposób spoglądali oni na ww. zagadnienia, choć inaczej je nazywali. A jak?

Powracając do głównego wątku – Gombrowicz był wielkim pisarzem, kontrowersyjnym, odrzucającym codzienność, zwyczajność, hołdujący indywidualizmowi i ciągłym zmianom. W swych dziełach poruszał wiele problemów, jednakże wątkiem, który przewija

się prawie we wszystkim, co wyszło spod jego ręki, jest tzw. Forma (doskonale opisana w „Ślubie”). Czym jest Forma? Zacytuję samego autora:

Ale to wszystko dokonywa się poprzez Formę: to znaczy, że ludzie, łącząc się między sobą, narzucają sobie nawzajem taki czy inny sposób bycia, mówienia, działania... i każdy zniekształca innych, będąc zarazem przez nich zniekształcony¹.

Oznacza to, iż żyjemy w pewnym sztucznym wytworze, który sami stwarzamy, m.in. podczas dialogu. Z jednej strony Gombrowicz podkreśla indywidualność podmiotu, a z drugiej mówi o tym, iż jest on stwarzany z zewnątrz przez międzyludzkie relacje. Co jest ważne, człowiek wie, iż biorąc udział w różnych interakcjach tworzy Formę i może od niej uciec. Właśnie dzięki temu ludzie są wolni. Stwarzanie siebie i bycie stwarzanym przez Formę jest możliwe tylko na gruncie samoświadomości. Nasz narodowy buntownik podkreślał, iż w Formie ludzie zachowują się sztucznie i trudno jest im dotrzeć do swojego prawdziwego Ja.

Wręcz z premedytacją powtarzałam słowo „tworzyć”. Jest ono bowiem niezwykle ważne i dla Gombrowicza, i dla Znanickiego. Wierzą, iż świat, rzeczywistość, a i sam człowiek, nieustannie się stwarza. Znanicki w swych pracach wspomina najpierw o tzw. rzeczywistości praktycznej, później nazywa ją rzeczywistością kulturalną. O kulturze wspomina również autor *Trans-Atlantyku* mówiąc iż jej fundamentem jest jednostka, która żyje, jest sobą. Poprzez myślenie, działanie poznajemy i jednocześnie tworzymy naszą rzeczywistość. Człowiek rodząc się, wrzucony jest niejako do jakiejś kultury, tradycji. Uczy się, poznaje określone obyczaje, normy, reguły i wartości. To, co go otacza jest już, było stworzone, zinterpretowane, nazwane i poznane przez kogoś innego; jest to tzw. rzeczywistość „czyjaś”. Kiedy jednostka pozna już istniejący ład, sama zaczyna w nim świadomie uczestniczyć, wprowadza swoje wizje, poglądy, tworzy „swoją” rzeczywistość. Świat jest nieustannie

¹ W. Gombrowicz, *Ślub*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1986, s. 91.

stwarzany, a raczej częściej przetwarzany bowiem aby doszło do stworzenia nowej jakości potrzebna jest wybitna jednostka. Ale o tym za chwilę.

Zatem to, co Gombrowicz nazywa Formą, Znaniecki określa jako rzeczywistość „czyjąś”, praktyczną, a później, kulturalną. Pokusiłabym się o jeszcze inną interpretację obydwu terminów. Otóż, kiedy pierwszy raz zetknęłam się z koncepcjami Gombrowicza i Znanieckiego me pierwsze odczucia, a raczej skojarzenia, związane były z takimi pojęciami jak socjalizacja, wychowanie, kształcenie i samokształcenie. Ludźmi stajemy się dzięki obcowaniu z innymi. Poprzez takie procesy jak socjalizacja i wychowanie nabywamy wiedzy o świecie i z początku czynimy to nieświadomie, bez głębszego zastanowienia się. Powoli budujemy swoje Ja, które w pewnym momencie zaczyna reflektować nad tym, czego się nauczyło, nad rzeczywistością. Niezwykły wpływ mają na nas niektóre jednostki, które nazywamy autorytetami, wzorcami. W pewnym sensie stwarzają nas, gdyż staramy się stosować ich zasady, reguły, akceptujemy ich normy i poglądy, często również je przejmujemy. Czy zatem Gombrowicz i Znaniecki nie opisali procesów socjologicznych i psychologicznych, które w naturalny sposób dotyczą każdej jednostki należącej do pewnej grupy społecznej?

I filozofowi i pisarzowi² nie były obce przemyślenia nad obiektywnością i subiektywnością wartości i rzeczywistości. Ten pierwszy ładnie i płynnie ukazał tworzenie wartości i ich przejście od subiektywności do obiektywności. Wartości posiadają inny status niż rzeczy, są bezwzględne, nie są jednak absolutnie przypisane do podmiotu, posiadają zmienne znaczenie a ich twórcami są oczywiście ludzie. Z ich subiektywnego umysłu wartości, przechodzą do sfery obiektywnej, akceptowanej, a przynajmniej znanej przez większość ludzi. Gombrowicz z kolei głosił, iż za pomocą husserlowskiego *epoché* dokonujemy czysto obiektywnego, bezzałożeniowego opisu, zapisu. Zawieszając domysł, przeświadczenie, że inny

² Gombrowicz również filozofował, natomiast Znaniecki uprawiał literaturę, a więc i w tym przypadku byli do siebie podobni. Zob. W. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995.

człowiek jest możliwy, oczyszczamy swą świadomość ze wszelkich „przed-sądów”. Pewnego rodzaju fenomenologiczną *epoché* jest emigracja. Mając dystans do Polski, Gombrowicz może na nowo stwarzać swą ojczyznę i, w pewnym sensie, być obiektywnym w stosunku do niej. Dostrzega, że odejście od indywidualizmu jest powodem kryzysu kultury i życia społecznego Polski. Jego rodacy spoglądają tęsknym wzrokiem na Zachód i chcą być, stać się tacy sami. Zawsze naśladowali, a nie tworzyli, i to właśnie skazywało ich na nieautentyczność i duchową niewolę. W *Trans-Atlantyku* Gombrowicz z premedytacją ukazuje wszelkie wady Polaków, wyśmiewa ich ślepe przywiązanie do narodowego wieszca, tradycji i gorączkowe próby zaimponowania cudzoziemcom. Ratunek autor *Ferdydurke* widzi w... szlachcie. Sarmacka epoka jest jedynym wg niego autentycznym obrazem Polski i polskości.

W obrazie szlachcica lubi natomiast Gombrowicz podkreślać swobodę i prostotę. Jest on postacią swojską, rodzimą, przysługuje mu przyjazne miano „wieśniaka”. Choć przyjmowany na salonach, woli przebywać na świeżym powietrzu, obcować z naturą i chłopstwem, do którego ma stosunek zwykleszy, intymniejszy (...) za sprawą szlachcica dokonuje się osmoza gustów, obyczajów, warstw nawet³.

Warto w tym momencie wspomnieć o wizji artysty jaką mieli Gombrowicz i Znaniński. Socjolog w swej książce pt. *Upadek cywilizacji zachodniej* wspomina o arystokracji duchowej, intelektualnej. Zapewne takie określenie nie spodobałoby się Gombrowiczowi, który pisał, iż arystokrata nie jest naprawdę wolny – z jednej strony jest zależny od gminy, a z drugiej od zwyczaju i społecznej formy, jednak rolę i funkcję owej klasy, mógłby zaakceptować. Znaniński pisze, iż kulturę tworzą nieliczne osoby, które nie lękają się zmian, posiadają wizję, samozaparcie i pewnego rodzaju charyzmę, która porwałaby, a przynajmniej zainteresowała, szarą masę.

³ J. Błoński, *Sarmatyzm u Gombrowicza* [w:] *Tradycje szlacheckie w kulturze polskiej*, pod red. Z. Stefanowicza, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1976, s. 139.

Zadaniem ich jest przechowywanie nagromadzonego bogactwa wartości kulturalnych, opracowywanie nowych ideałów za pomocą planowego lub przygodnego współdziałania oraz werbowanie biernej większości społeczeństwa na służbę tych ideałów⁴.

Dla Gombrowicza artysta jest wybitnym indywidualistą, niecierpiącym pospolitości, sztucznej formy, kimś kto chce poprowadzić tłum, odkryć w nim nieznane dotąd możliwości. Niespodziewanie to szlachcic łączy w sobie te wszystkie cechy i, co najważniejsze, jest „wytworem” czysto polskim.

Kwestią, jaką poruszali nasi bohaterowie była również rola społeczna. Gombrowicz pisał, iż ludzie w swej sztucznej rzeczywistości nie są sobą i jedynie przyjmują różne maski, role. Bardzo trudno jest dotrzeć (o ile w ogóle można to uczynić) do autentyczności, do prawdziwego Ja. Autor *Ślubu* twierdził, iż autentyczni jesteśmy tylko wtedy, gdy doświadczamy bólu. Ciekawa jestem co powiedziałby na temat tzw. „bólu społecznego”, który odczuwamy tak samo jak ból fizyczny⁵?

Znanięcki natomiast stworzył znaną teorię ról społecznych. Podkreślał, że nie da się całościowo ująć podmiotu, który to bytuje w pewnej grupie społecznej. Ukazuje on jedynie swoją „część”, pewną „stronę”, jest bowiem zbyt skomplikowany, nieprzewidywalny i wręcz „niewyczerpalny”.

⁴ F. Znanięcki, *Upadek cywilizacji zachodniej: szkic z pogranicza filozofii kultury i socjologii*, Komitet Obrony Narodowej, 1921, s. 945.

⁵ Obszary kory mózgowej odpowiedzialne za przetwarzanie informacji o bólu fizycznym:

- a) lokalizacja bólu: 1- kora somatosensoryczna, 2-wyspa;
- b) kontrola bólu: 3- brzuszna kora przedczołowa;
- c) emocja bólowa: 4- grzbietowy fragment przedniej części zakrętu obręczy.

Obszary 3. i 4. są aktywne podczas odczuwania bólu społecznego. Choć nie jest aktywna kora somatosensoryczna, to i tak odczuwamy ból. Nie potrafimy go zlokalizować, boli nas „wszędzie i nigdzie”, ale jest to realne zjawisko. Informacje o fizycznym i społecznym zranieniu przetwarzane są częściowo przez ten sam obwód neuronalny. Wynika stąd, iż zgodnie z twierdzeniem Gombrowicza, człowiek jest autentyczny również wtedy, kiedy cierpi społecznie. Jedynie przyczyna owego bólu jest inna. Zob. P. Przybysz, *Naprawdę boli. Czym jest ból społeczny?*, „Charaktery” 2006 nr 4, s. 50-53.

Socjolog nie może liczyć na poznanie, czym człowiek rzeczywiście jest, lecz musi zadowolić się poznaniem, jakim objawia się w swych stosunkach społecznych⁶.

Rola społeczna jest systemem normatywnych stosunków między jednostką a pewną częścią jej środowiska społecznego („krąg społeczny”). I tak, w owym „kręgu społecznym” człowiek funkcjonuje jako „osoba społeczna”, posiada swój „stan socjalny” i „funkcje społeczne”. Ważnym pojęciem jest tzw. „jaźń społeczna”, czyli obraz tego, czym winna być jednostka w oczach innych i dla siebie jako istota cielesna i psychiczna. Znaniecki podkreśla, iż osobowość społeczna jest jedną z wielu osobowości człowieka; wyróżnia jeszcze m.in. osobowość techniczną, religijną czy prawną. Prawdziwa, konkretna osobowość nie jest dostępna dla poznania człowieka, naukowca, badawcza. W socjologii polski uczony chciał być deterministą i niektóre cechy indywidualum starał się umieszczać w uogólnionych kategoriach. Podkreślał jednak, iż istnieje druga „część” osobowości człowieka, która czyni każdą jednostkę „niepowtarzalną”.

Z koncepcjami roli społecznej wiąże się również teoria życia jako teatru, którą poznać można dzięki Szekspirowi, ale i dzięki Goffmanowi. Według ostatniego autora, każdy człowiek, odgrywając jakąś rolę oczekuje, że wrażenie, jakie chce wywołać będzie zgodne z jego oczekiwaniami. Może to czynić z pełnym przekonaniem i zaangażowaniem uczuciowym lub z dystansem połączonym z cynizmem. Działalność ludzką przebiegającą w obecności obserwatorów (widzów) i wywierającą na nich wpływ nazywa „występem”, a najistotniejszą część – „fasadą”. To, co jest dookoła zwie „dekoracjami”. Człowiek, aby zaakcentować swój „występ” wykorzystuje „dramatyzację”. Goffman wymienia indywidualne i zespołowe „występy”. Na czele zespołu stoi „reżyser”, który poprzez swą działalność chce osiągnąć pewne indywidualne bądź grupowe cele. „Występy” społeczne mogą odbywać się na „scenie” lub za

⁶ F. Znaniecki, *Metoda Socjologii*, [w:] J. Szacki, *Znaniecki*, Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”, Warszawa 1986, s. 133.

„kulisami”. W pierwszym przypadku chodzi o próbę stworzenia wrażenia, że „aktorzy” pragną uosobić i ucieleśnić pewne wzory obowiązujące w danym kręgu społecznym, w drugim przypadku gra polega na wychodzeniu poza schematy roli i uzewnętrznianie prawdziwych intencji i zamierzeń. Jednostka występuje w dwóch podstawowych rolach: (1) wykonawcy – potrafi się uczyć, przygotowywać do roli, którą ma odegrać; marzy, wyobraża sobie, ma potrzebę zdobycia sobie partnerów i widzów; (2) postaci. Między „ja” wykonawcy a odgrywaną przez niego postacią stawia się znak równości i w tym „ja” czyli postaci-którą-się-gra, widzi się coś, co zamieszkuje ciało swego posiadacza. „Ja” jest pewnego rodzaju obrazem własnej osoby, który jednostka grająca określoną postać stara się skutecznie „wywołać” u innych; „ja” tworzy się dzięki temu, że widzowie czynią jednostkę przedmiotem interpretacji⁷.

Zarówno teoria Znanieckiego jak i Goffmana zakłada, iż jednostka posiada unikatową osobowość, Ja, które nie zawsze ukazuje innym ludziom. Goffman, jako pierwszy w dziejach myśli socjologicznej, nie wierzył w autonomię jednostki. Uważał, że zawsze osaczona jest ona przez społeczeństwo. Nie analizował on jednak świadomości, samoświadomości człowieka, aktora, jedynie jego akty, działanie. Gombrowicz głosił, iż w sztucznym świecie odgrywamy jedynie swe role. Czy jest tak naprawdę?

Uważam, iż codzienna gra nie odbiera ludziom autentyczności. Jest ona naszą częścią, określa nas w pewien sposób i jako rozumne istoty wpływamy na nią, modyfikujemy. Myślę także, że są w życiu człowieka takie momenty, kiedy zrzuca maskę, obnaża się, wybucha emocjami i jest na wskroś autentyczny i bezbronny. Pojęcie sytuacji granicznej Karla Jaspersa (cierpienie, walka, śmierć, doświadczenie przypadkowości, doświadczenie winy) dobrze ujmuje, opisuje owe momenty.

Bliższe od wizji Gombrowicza są mi propozycje Goffmana i Znanieckiego. Można powiedzieć, iż rozdzielają oni świat społeczny od prywatnego, co jednak nie oznacza iż w tym pierwszym

⁷ E. Goffman, *Człowiek w teatrze życia codziennego*, Aletheia, Warszawa 2008, s. 47 - 105, 261 - 280.

jednostka pozbawiana jest indywidualizmu i osobowości autentycznej. Myślę, iż odpowiednimi słowami łączącymi w pewien sposób owe sfery byłyby „dyplomacja” i umiejętność odnalezienia się w każdej sytuacji. Oczywiście nie każdy posiada takie cechy charakteru i często na swej drodze spotyka się przedstawicieli skrajnych osobowości – czy to rytualisty czy buntownika, nonkonformisty. W tym momencie znów pojawia się jednostka twórcza/szlachta, złoty środek, który uosabia pewną perfekcję, łączy w sobie rolę społeczną i twórczą, autentyczną wizję. Sądzę, że i Znaniecki, i Gombrowicz zgodziliby się z powyższym zdaniem. Idealnym cytatem, łączącym w sobie wizję rzeczywistości, Formy i artysty jest fragment ze *Ślubu*:

Jest to więc deformacja wzajemna – nieustanne zmaganie się dwu sił, wewnętrznej i zewnętrznej, które nawzajem się ograniczają. Takiej podwójnej deformacji poddany jest wszelki akt artystycznego tworzenia i dlatego Henryk upodobnia się raczej do artysty w stanie natchnienia, niż do osoby, która śni. Wszystko tu bez przerwy „stwarza się”: Henryk stwarza sen, a sen Henryka, akcja też stwarza się nieustannie sama, ludzie stwarzają się wzajemnie i całość prze naprzód ku nieznanym rozwiązaniom⁸.

Reasumując, kontrowersyjny pisarz i zapomniany filozof (później socjolog) znaleźliby wspólną płaszczyznę porozumienia. Myślę, że warto bliżej przyjrzeć się owym dwóm autorom, a być może odnalazłoby się jeszcze więcej analogii. Jest to już jednak wyzwanie godne pracy magisterskiej, a nie krótkiego, opartego trochę na intuicji, (której nie odrzucali obaj panowie) szkicu, jaki stworzyłam.

⁸ W. Gombrowicz, *op. cit.*, s. 92.

Od filozofii do logiki. Hipoteza początków logiki

Na kursach logiki oraz w wielu pracach, które przynajmniej część uwagi poświęcają logice starożytnej omówienie historii tej dyscypliny zaczyna się od Arystotelesa, milcząco zakładając, że on jako pierwszy uprawiał logikę jako dość wyodrębnioną całość. Od Arystotelesa rozpoczyna swoje Wykłady Kotarbiński, przyznając jednak zarazem, że pewne problemy logiczne poruszane były jeszcze przed Arystotelesem¹. Łukasiewicz, omawiając sylogistykę Arystotelesa odrzuca zdecydowane sugestie jakoby wpływ na nią miała twórczość Platona². Jeżeli nawet Arystoteles jako pierwszy stworzył sylogistykę, wydaje się mało prawdopodobne, że pracował w intelektualnej próżni. Ludzie stosowali wnioskowania logiczne na długo przed Arystotelesem, przed nim też zaczęto prowadzić dyskusje na temat leżących u ich podstaw zasad³. Skonstruowanie systemu logiki nazw o takim stopniu zaawansowania, jak uczynił to Arystoteles wymagało przypuszczalnie osiągnięcia pewnego stadium rozwoju myśli ludzkiej: ukucia odpowiednich pojęć, umiejętności stosowania pewnego typu rozumowań, czy zdobycia

¹ T. Kotarbiński, *Wykłady z dziejów logiki*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1985, s. 8.

² J. Łukasiewicz, *Sylogistyka Arystotelesa z punktu widzenia współczesnej logiki formalnej*, tłum. A. Chmielewski. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1988, s. 15 - 16.

³ W. Kneale, M. Kneale, *The Development of Logic*. Oxford University Press, Oxford 1971, s. 1.

zdolności abstrakcji na określonym poziomie⁴. Spróbuję prześledzić jedną z możliwych dróg rozwoju myśli, która umożliwiła powstanie logiki jako samodzielnej dyscypliny naukowej o wysokim stopniu abstrakcji. Nie jest to oczywiście jedyna możliwa hipoteza dotycząca przyczyn wyłonienia się logiki w kulturze Zachodu. Równie dobrze może okazać się nietrafna, bo choć – częściowo przynajmniej – znajduje uzasadnienie w odpowiedniej literaturze, wiedza historyczna na ten temat jest na tyle skromna, że w wielu punktach dopuszcza się rozbieżne, a niekiedy wykluczające się interpretacje.

Najogólniej rzecz ujmując, przemianę, jaka musiała się dokonać, by powstała logika, określić można jako przejście od mitu do *logosu*. Chodzi tu o stopniowy zwrot w myśleniu starożytnych Greków: od wyjaśniania zjawisk za pomocą mitu do metody eksplanacyjnej spełniającej pewne ustalone rygory, a mianowicie ścisłości i niesprzeczności. Metoda ta, umożliwiając stały postęp, zyskała rangę obowiązującej i położyła podwaliny pod nowożytną naukę⁵. Z przeobrażeniem tym związane jest, m. in. powstanie filozofii, czyli czysto racjonalistycznej próby opisanie i wyjaśnienia świata podjętej po raz pierwszy przez Jończyków.

Za pierwszego filozofa powszechnie uważa się Talesa z Miletu, wyznacza on bowiem przejście od mitu do logosu⁶ - w miejsce nieweryfikowalnych tez przypisujących pochodzenie świata od bogów stawia weryfikowalną hipotezę uzyskaną dzięki indukcji⁷. Uzasadnienie twierdzenia o wodzie jako „przasadzie”, czyli przyczynie wszystkich rzeczy, opierało się prawdopodobnie na ciągu obserwacji i było faktycznie racjonalne; jego odmienność dostrzegali

⁴ Por. R. Suszko, *Wykłady z logiki formalnej*. Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1965, s. 13 czy J. Moravcsik, *Logic Before Aristotle: Development or Birth?* [w:] *Handbook of the History of Logic* cz. 1, pod red. D. M. Gabbay'a, J. Woodsa Elsevier, Amsterdam 2004, s. 2.

⁵ B. Snell, *Odkrycie ducha*, tłum. A. Onysymow. Aletheia, Warszawa 2009, s. 269 - 271.

⁶ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. I, tłum. E. I. Zieliński. Wydawnictwo Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2005, s. 78.

⁷ G. Sarton, *Ancient Science Through the Golden Age of Greece*. Dover Publications, New York 1993, s. 172.

już starożytni⁸. Zmiana, jaką symbolizuje Tales, przyniosła zatem istotnie nową jakość: wyjaśnianie świata za pomocą mitu zastąpione zostało przez racjonalną hipotezę na temat jego pochodzenia. Dało to oczywiście poważny asumpt do rozwoju logiki, rozumowania prowadzące do tego rodzaju twierdzeń poddawały się bowiem krytyce.

Myslicielem, który prawdopodobnie wywarł znaczny wpływ na kształtowanie się nowego sposobu rozumowania i dociekania, był Pitagoras z Samos, wydaje się bowiem, że to w szkole pitagorejskiej zaczęto studiować geometrię w sposób systematyczny. Geometria na poziomie elementarnym wymaga posiadania idei wywodzenia jednych twierdzeń z innych. Tego rodzaju idea związana jest zaś z rozważaniami na temat pojęcia konsekwencji logicznej (a więc formalnej, tj. niezależnej od treści przesłanek i wniosku)⁹. Możliwe więc, że to Pitagoras pierwszy formułował dowody twierdzeń matematycznych w sposób abstrakcyjny i w miarę ścisły oraz uświadomił potrzebę posiadania wyraźnej koncepcji dowodu (tym bardziej, że być może posiadał ideę systemu dedukcyjnego)¹⁰. Wszystkie te zagadnienia wiązały się z afirmacją wiedzy apriorycznej jako pewnej. Wprowadzenie apriorycznej metody poznania, (m. in. w geometrii) stanowiło jedno z największych odkryć Greków¹¹.

Podczas gdy teoria Talesa zakorzeniona była mocno w *physis*, Anaksymander uczynił pod tym względem krok w stronę abstrakcji, wprowadzając jako *arche*¹² pojęcie *ápeironu* (bezkresu)¹³, zaczerpnięte prawdopodobnie od Homera i Hezjoda. *Ápeiron* oznaczał to, co nieograniczone, niezniszczalne i wieczne. Do uznania go za „przasadę” rozwoju wszechświata mogła doprowadzić Anaksymandra krytyka rozumowania Talesa. Zaistnienie ognia

⁸ G. Reale, *op. cit.*, s. 77 - 78.

⁹ W. Kneale, M. Kneale, *op. cit.*, s. 3 - 4.

¹⁰ *Ibidem*, s. 5.

¹¹ *Ibidem*, s. 3.

¹² Prawdopodobnie to Anaksymander był twórcą terminu *arche*, oznaczającego „przasadę”, podstawową przyczynę rzeczywistości. Zob. np. G. Reale, *op. cit.*, s. 76 - 77.

¹³ G. Sarton, *op. cit.*, s. 176.

z wody wydawało się bowiem niezgodne z intuicją i doświadczeniem¹⁴. Wprowadzenie *ápeironu* da się natomiast uzasadnić następującym rozumowaniem: ostateczną zasadą wszystkich rzeczy może być tylko to, co nieskończone w przestrzeni i czasie, bowiem samo nie powstaje i nie ginie. Z tego powodu przyczyna wszystkich rzeczy musi być nieskończona¹⁵. Opozycja przeciwieństw i dynamiczny składnik rzeczywistości dostrzegane przez Anaksymandra stanowiły ważną część jego teorii, sformułowane zostały jednak za pomocą metaforycznych kategorii „niesprawiedliwości” i „kary” (być może z braku odpowiednich narzędzi konceptualnych).

Jeżeli koncepcję Anaksymandra zinterpretujemy w ten sposób, to mamy w niej wszystkie czynniki, które J. Moravcsic uznał za istotne bodźce do stworzenia i rozwoju systemu reguł logicznych: moc eksplanacyjną, rozumowanie dedukcyjno-dowodzące oraz ocenę argumentacji¹⁶.

Teoria Anaksymandra przeformułowana została przez Anaksymenesa, który w miejsce nieokreślonego *ápeironu* wprowadził powietrze jako zasadę i przyczynę wszelkiej rzeczywistości. Na pierwszy rzut oka może wydawać się to krokiem wstecz: Anaksymenes podobnie jak Tales umiejscawiał arche w sferze *physis*. Możliwe jednak, iż koncepcja *ápeironu* wydała się Anaksymenesowi zbyt arbitralna – nie odwoływała się ona do żadnych obserwowalnych zjawisk, co spowodowało powrót do hipotezy weryfikowalnej przynajmniej częściowo¹⁷.

Wydaje się prawdopodobne, iż motywację do stworzenia systemu logicznego stanowiły – przynajmniej w pewnym stopniu – dwie teorie metafizyczne: Heraklitejska i Parmenidejska. Heraklit głównym przedmiotem zainteresowania czyni dynamizm rzeczywistości jedynie przeczuwany przez jego poprzedników. Według niego świat

¹⁴ G. S. Kirk, J. E. Raven, *The Presocratic Philosophers*. Cambridge University Press, Cambridge 1971, s. 113.

¹⁵ G. Reale, *op. cit.*, s. 82.

¹⁶ J. Moravcsic, *op. cit.*, s. 6.

¹⁷ W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy* vol. 1. Cambridge University Press, Cambridge 1962, s. 120.

znajduje się w nieustannym ruchu i podlega nigdy nieustającym zmianom. Ruch ten polega na ciągłym przeobrażaniu się rzeczy w swoje przeciwieństwa, a zatem na nieprzerwanej walce przeciwieństw. Ostatecznie walka ta jest jednak harmonią, syntezą, która stanowi podstawową zasadę rzeczywistości. Konsekwencją tego poglądu jest teza o tożsamości przeciwieństw¹⁸. Według J. Barnes'a, mimo różnic w jej interpretacji, stanowi ona oczywiście naruszenie zasady niesprzeczności¹⁹ (przynajmniej w jej wersji ontologicznej)²⁰.

Z kolei w systemie Parmenidesa można się dopatrywać pierwszego sformułowania zasady niesprzeczności, stanowiącej postawę logiki klasycznej. Zasada ta ma u Parmenidesa przede wszystkim sens ontologiczny, jako że „najwyższa sprzeczność” zachodzi pomiędzy „bytem” a „nie-bytem”²¹. Niemożliwe jest, by przedmioty sprzeczne jednocześnie istniały – Parmenides wyklucza sprzeczność świata²². Główna teza Parmenidejskiej metafizyki głosi, iż „byt” jest, a „nie-bytu” nie ma. Ponieważ nie istnieje tu trzecia możliwość, teza ta może być uważana za genezę zasady dwuwartościowości, a także zasady wyłączonego środka (tę ostatnią mógł znać już Zenon z Elei)²³.

Bocheński twierdzi, że już przed Arystotelesem wielu filozofów stosowało w sposób świadomy niektóre prawa i reguły logiki, chociaż nie były one przedmiotem osobnych studiów²⁴. Jednym z nich był Zenon z Elei, nazywany przez Arystotelesa twórcą dialektyki²⁵. Kneale'owie sugerują, że może chodzić tu o dialektykę w ścisłym sensie, tj. o metodę *reductio ad absurdum*, prawdopodobnie

¹⁸ G. Reale, *op. cit.*, s. 93 - 97.

¹⁹ J. Barnes, *The Presocratic Philosophers*. Routledge, London 1982, s. 53.

²⁰ Ontologiczna zasada niesprzeczności głosi, że żadnemu przedmiotowi nie może jednocześnie przysługiwać i nie przysługiwać dana cecha.

²¹ G. Reale, *op. cit.*, s. 142.

²² F. M. Cornford, *Plato and Parmenides*. Routledge, London 2000, s. 29.

²³ B. Sandywell, *Presocratic Reflexivity: The Construction of Philosophical Discourse c. 600-450 BC*. Routledge, London 1996, s. 350-351.

²⁴ I. M. Bocheński, *Ancient Formal Logic*. North-Holland Publishing Company, Amsterdam 1951, s. 9.

²⁵ G. Reale, *op. cit.*, s. 154.

odkrytą przez Zenona i stosowaną przezeń do obrony poglądów Parmenidesa²⁶. Tak czy inaczej znaczenie Zenona dla rozwoju logiki było ogromne: metoda redukcji do absurdu stała się przypuszczalnie pierwszym precyzyjnym znaczeniem terminu „dialektyka” i wpłynęła m. in. na megarejczyków i Sokratesa²⁷. Istotą tej metody była analiza tez oponentów i wywodzenie z nich absurdalnych konsekwencji. Zenon osiągał to głównie przez tzw. „paradoksy”, czyli argumenty przeciw istnieniu zjawisk wielości i ruchu. Argumenty te musiały same w sobie przyczynić się do intensyfikacji studiów nad zagadnieniami logicznymi, ukazywały bowiem logiczne trudności związane z pojęciami ruchu, zmiany, itp. „Paradoksy” Zenona stymulowały zresztą badania matematyczne, logiczne i filozoficzne, im bowiem potężniejsze narzędzia stosowano do ich rozwiązania, tym głębsze trudności odkrywano²⁸.

Zainteresowanie logicznymi „paradoksami” i łamigłówkami było duże także wśród pierwszych megarejczyków. Nie ulega raczej wątpliwości, że tego typu rozważania, chociaż nie cenione przez Platona, skutkowały odkryciami z zakresu zagadnień logicznych (można tu wskazać chociażby odkrytą przez Eubulidesa antynomie kłamcy)²⁹. Diodor Kronos i Filon z Megary, czyli przedstawiciele szkoły megaryjskiej działający po Arystotelesie zdradzali wybitną znajomość zagadnień logicznych. Trudno sobie wyobrazić, by taki postępek dokonał się bez uprzedniego nakładu pracy ich poprzedników³⁰.

Wydaje się, że Heraklit i Parmenides, choć mocno jeszcze zakorzenieni w sferze physis, uosabiali pewien przełom polegający na dążeniu do odseparowania od niej sfery logos (rozumianej jako rozum lub zdolność rozumowania oraz jako nowa metoda dociekania i argumentowania). Myślenie Heraklita wymaga już

²⁶ W. Kneale, M. Kneale, *op. cit.*, s. 7 - 8.

²⁷ *Ibidem*, s. 8-9.

²⁸ W. C. Salmon, *Introduction*, [w:] *Zeno's Paradoxes*, pod red. W. C. Salmona, Hackett Publishing, Indianapolis 2001, s. 43 - 44.

²⁹ W. Kneale, M. Kneale, *op. cit.*, s. 15 - 16.

³⁰ *Ibidem*, s. 15.

takiego odseparowania, lecz nie jest on w stanie go przeprowadzić.³¹ Parmenides natomiast stawia krok naprzód w afirmacji logosu. Cornford nazywa go pierwszym filozofem, który dedukcyjnie wyprowadza wnioski z przesłanek, zauważając jednocześnie, iż Parmenidejski „byt”, chociaż wysoce abstrakcyjny, ma jednak charakter materialny³².

Logos, pojmowany jako skuteczna i owocna metoda rozumowania i dociekania, stał się wszakże przyczyną kryzysu intelektualnego, który zagroził podstawom nauki i zdrowego rozsądku. Uosobieniem tych trudności były właśnie systemy Heraklita i Parmenidesa, które J. Woods i A. Irvine nazywają „patologicznymi metafizykami”³³. Według tych autorów główną tezę systemu Heraklita można przedstawić następująco:

1. Jeżeli p jest φ w jednym sensie i $\text{nie-}\varphi$ w innym sensie, to p jest zarazem φ i $\text{nie-}\varphi$. Znaczy to, iż dla Heraklita rzeczywistość jest sprzeczna³⁴. Z kolei główną tezę systemu Parmenidesa można przedstawić następująco:
2. Jeżeli p jest φ w jednym sensie i $\text{nie-}\varphi$ w innym sensie, to p nie jest ani φ , ani $\text{nie-}\varphi$. Czyli dla Parmenidesa rzeczywistość okazuje się niezdeteterminowana³⁵ (przynajmniej pewne jej części).³⁶

Tezy te musiały budzić głęboki niepokój intelektualny. Ich „patologiczność” opierała się głównie na błędach niejednoznaczności i ekwiwokacji, tym niemniej nie umiano się z nimi uporać, prawdopodobnie z braku odpowiednich narzędzi konceptualnych. Możliwe, że teorie Platona i Arystotelesa powstały w odpowiedzi na kryzys *logosu* zapoczątkowany przez Heraklita i Parmenidesa, przy czym – jak się zdaje – Platon poniósł tu klęskę, a przewyciężenie

³¹ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, s. 428.

³² F. M. Cornford, *op. cit.*, s. 29.

³³ J. Woods, A. Irvine, *Aristotle's Early Logic*. D. M. Gabbay, [w:] *Handbook of the History of Logic* cz. 1, pod red. J. Woodsa, Elsevier, Amsterdam 2004, s. 29.

³⁴ Sprzeczność rzeczywistości oznacza możliwość orzekania o niej zdań sprzecznych.

³⁵ Niezdeteterminowanie rzeczywistości oznacza tutaj niemożność przypisania zdaniu o niej wartości logicznej. Por. *Ibidem.*, s. 29.

³⁶ *Ibidem.*, s. 29.

kryzysu udało się dopiero Arystotelesowi poprzez skonstruowanie sylogistyki³⁷.

Wpływ Platona na powstanie sylogistyki nie jest jasny. Sam Arystoteles stwierdza wprawdzie, iż w dziedzinie tej nie miał poprzedników³⁸, prawdopodobnie jednak ma na myśli to, że przed nim nikt nie starał się skodyfikować w sposób systematyczny reguł wnioskowania i nie uczynił ich przedmiotem oddzielnej nauki³⁹. Wielu badaczy uważa, iż sylogistyka wywodziła się z praktyki dialektycznej i to jej miała służyć⁴⁰. Praktyka dialektyczna natomiast bierze swój początek w działalności Sokratesa i rozwijana jest w twórczości Platona, który nie bez powodu nadawał rozprawom formę dialogów – tylko tak oddać mógł sytuację dyskusji⁴¹. Trudno jest jednak ocenić rzeczywisty wkład Sokratesa w rozwój logiki, tak jak zresztą trudno jest oddzielić jego oryginalne nauki od nauk Platona i w kwestii tej raczej nic już nie ulegnie zmianie. Tak czy owak to Sokratesowi Arystoteles przypisał odkrycie metody indukcji niepełnej i stworzenie podstaw teorii definicji⁴². W swoich dyskusjach Sokrates stosował też metodę zwaną *elenchos*, polegającą na wyprowadzeniu z prowizorycznie przyjętej tezy rozmówcy (traktowanej jako założenie) pewnych konsekwencji aż do momentu uzyskania tezy sprzecznej z założeniem lub zdania przez obie strony uznanego za fałszywe⁴³. Arystoteles nazywa *elenchos* sylogizmem sprzecznym z tezą wyjściową⁴⁴. Zdaniem Bocheńskiego praktyka

³⁷ *Ibidem*, s. 30.

³⁸ Arystoteles, *O dowodach sofistycznych*, tłum. K. Leśniak, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 517, 183b.

³⁹ K. Leśniak, *Wstęp tłumacza [do Analitik]*, [w:] tenże, *Dzieła wszystkie*, t. 1, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1990, s. 90.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 92.

⁴¹ *Ibidem*, s. 92 - 93.

⁴² Arystoteles, *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1983, s. 337, 1078b.

⁴³ W przypadku pierwszego wariantu rozumowanie Sokratesa opierało się na zastosowaniu reguły Claviusa: $\alpha \rightarrow \sim\alpha \models \sim\alpha$. W przypadku drugiego wariantu rozumowanie Sokratesa opierało się na zastosowaniu reguły *reductio ad falsum*: $\alpha \rightarrow 0 \models \sim\alpha$.

⁴⁴ K. Leśniak, *op. cit.*, s. 92-93.

dialektyczna opierała się głównie na dowodzeniu nie wprost, stąd też większość reguł logicznych stosowanych przed Arystotelesem to reguły apagogiczne⁴⁵.

Taka metoda dowodzenia mogła być przejęta przez Sokratesa od Zenona i przekazana Platonowi, powtarza się bowiem w jego dialogach jako standardowa reguła służąca obalaniu twierdzeń według schematu:

3. Jeżeli α , to β ; lecz nie- β ; więc nie- α ⁴⁶.

Nie ulega raczej wątpliwości, że Sokrates kompetentnie posługiwał się logiką, ale nie wyodrębnił jej jako pewnej całości, która może być przedmiotem osobnych badań. Jak już wspomniałem, problem leży w oddzieleniu jego wkładu od wkładu Platona.

W Platońskich dialogach można znaleźć przykłady zastosowań zarówno zawodnych, jak i niezawodnych reguł wnioskowania, co pozwala przypuszczać, że był z nimi zaznajomiony⁴⁷. Niektóre przypadki użycia przez Platona reguł logiki zdaniowej uprawniają wręcz do wniosku, iż posługiwał się nimi dość swobodnie, a także do przypisania mu pewnego stopnia świadomości struktury logicznej jego argumentacji⁴⁸. Tego rodzaju użycie reguł logicznych wyklucza raczej przypadkowość – Platon musiał stosować je świadomie, prawdopodobnie też zdawał sobie sprawę, przynajmniej intuicyjnie, z funkcji logiki jako narzędzia. U Platona nie znajdujemy refleksji nad samą logiką, ani dążenia do stworzenia systemu logicznego. Mimo to nawet Bocheński, który uważa, że u Platona nie ma żadnego przykładu poprawnego użycia reguł logicznych, przyznaje, iż to Platon jako pierwszy dostrzegł ideę „prawa rozumowania” i utworzył drogę swemu następcy⁴⁹. Platon zajmował się także

⁴⁵ I. M. Bocheński, *op. cit.*, s. 16.

⁴⁶ W. Kneale, M. Kneale, *op. cit.*, s. 7. Nie- β przyjmowana była zwykle jako przesłanka entymematyczna.

⁴⁷ J. Mulhern, *Modern Notations and Ancient Logic*, [w:] *Ancient Logic and Its Modern Interpretations*, pod red. J. Corcorana, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1974, s. 73. Por. też np. W. Kneale, M. Kneale, *op. cit.*, s. 10 - 11.

⁴⁸ Por. K. M. Sayre, *Propositional Logic in Plato's Protagoras*, „Notre Dame Journal of Formal Logic” IV, 4, 1963, s. 309.

⁴⁹ I. M. Bocheński, *op. cit.*, s. 17 - 18.

kwestiami syntaktycznymi i semantycznymi, m. in. podziałem wyrażań, budową zdań oraz zagadnieniem prawdy i fałszu. Kwestie te jednak mieszają się jeszcze u niego z metafizyką i epistemologią⁵⁰.

Ważnym krokiem Platona ku abstrakcyjnej nauce, jaką jest logika, stanowiło oczywiście dokonane przez niego rozróżnienie episteme – doxa. Uznanie episteme za wyższą formę poznania było afirmacją apriorycznej metody zdobywania wiedzy pewnej. Podczas gdy episteme może być kojarzone z dedukcyjną metodą dociekania (niższym stopień episteme jest dianoia, czyli wiedza o rzeczywistości matematyczno-geometrycznej⁵¹), doxa stanowi rezultat zawodnego poznania indukcyjnego.

Jeżeli przyjąć, że teoria idei Platona stanowiła próbę uporania się z „patologiami” ówczesnej filozofii poprzez konstrukcję systemu, który w adekwatny sposób konceptualizowałby pojęcie zmiany i który unikałby aporii związanych z wieloznacznościami⁵², trzeba przyznać, iż była to próba raczej nieudana. Platon prawdopodobnie przeczuwał istotę błędów, na których opierały się rozumowania Heraklita i Parmenidesa, nie dysponował jednak jeszcze odpowiednim aparatem konceptualnym, by je przezwyciężyć.

Taki aparat konceptualny wypracował dopiero Arystoteles. J. Woods i A. Irvine zauważają, że być może nieprzypadkowo dwa pierwsze traktaty *Organonu* (tj. *Kategorie* i *Hermeneutyka*) zawierają analizę pojęcia zmiany oraz zjawiska wieloznaczności wyrażań języka⁵³. Adekwatna ich konceptualizacja konieczna była w celu przezwyciężenia dewiacji przez nie powodowanych i nałożenia ograniczenia na logos. Narzędziem spełniającym tę rolę miała być logika.⁵⁴ W *Topikach* i w traktacie *O dowodach sofistycznych*, które prawdopodobnie poprzedzały chronologicznie obie

⁵⁰ *Ibidem*, s. 14 - 15.

⁵¹ G. Reale, *Historia filozofii starożytnej* t. II, przeł. E. I. Zieliński. Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2001, s. 200.

⁵² Por. Arystoteles, *Metafizyka*, *op. cit.*, s. 336, 1078b.

⁵³ J. Woods, A. Irvine, *op. cit.*, s. 30.

⁵⁴ *Ibidem*, s. 30.

Analityki⁵⁵ Arystoteles operuje już intuicją reguły rozumowania, która poprawna byłaby niezależnie od swojej treści. Reguła taka to oczywiście sylogizm⁵⁶.

Teoria nazw (sylogistyka) rozwinięta w *Analitykach* była odpowiedzią Arystotelesa na kryzys filozofii i nakładać miała ograniczenia na *logos* poprzez wskazanie wszystkich poprawnych trybów jego użycia⁵⁷. Idea formalnej poprawności rozumowania stanowiła wspinały przełom w myśli europejskiej, jak można jednak przypuszczać, nie byłby on możliwy bez pracy dokonanej przez poprzedników Stagiryty.

⁵⁵ Opinie na ten temat są jednak podzielone. Zob. *Ibidem*, s. 31-38, a także K. Leśniak, *op. cit.*, s. 95 - 98.

⁵⁶ J. Woods, A. Irvine, *op. cit.*, s. 30 - 31.

⁵⁷ *Ibidem*, s. 30 - 31.

Krytyka koncepcji neoliberalnego zarządzania¹ Michela Foucaulta

Neoliberalizm według Foucaulta

Neoliberalizm, doktryna inspirowana pracami takich myślicieli jak Friedrich A. von Hayek, Milton Friedman czy Robert Nozick, uzyskał swoją hegemoniczną pozycję w kręgach ekonomistów po kryzysie naftowym z lat 1973-1974. Jednoczesne wystąpienie zjawisk, takich jak duże bezrobocie, wysoka inflacja oraz stagnacja gospodarcza zadało kłam dominującej do tej pory „rozwodnionej”² wersji keynesizmu opartej m. in. na krzywej Phillipsa postulującej „odwrotnie proporcjonalną zależność między bezrobociem a inflacją”³. Jednak wpływ neoliberalizmu na politykę gospodarczą możemy datować od dojścia do władzy Partii Konserwatywnej pod przywództwem Margaret Thatcher w Wielkiej Brytanii

¹ Podążam tutaj w tłumaczeniu terminu *gouvernementalité* za propozycją Michała Herera. Zob. M. Foucault, *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2010. Mylący charakter wcześniejszego sposobu przekładania tego terminu jako „rządomyślność” (w ten sposób tłumaczą ten termin np. Damian Leszczyński i Lotar Rasiński. Zob. M. Foucault, *Filozofia, historia, polityka*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000), będącej w zgodzie z niemiecką tradycją (*Gouvernementalität*) przekonująco udowadnia notatka redaktora francuskiej wersji wykładów Foucaulta Michela Sennelarta. Zob. M. Senellart, *Umiejscowienie wykładów [w:] M. Foucault, Bezpieczeństwo...* op. cit., s. 483.

² Chodzi tutaj o tzw. „syntezę neoklasyczną”, która zdaniem Costasa Lapavitsasa odeszła dość znacznie od samej koncepcji Johna Maynarda Keynesa. Zob. C. Lapavitsas, *Główny nurt ekonomii w epoce neoliberalnej*, [w:] D. Johnston, A. Saad-Filho (red.), *Neoliberalizm przed trybunałem*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 61.

³ *Ibidem*, s. 62.

w roku 1979 oraz ekipy Ronalda Reagana w Stanach Zjednoczonych w 1981 roku. Tuż przedtem groźny potencjał doktryny neoliberalnej dostrzegł i opisał Michel Foucault w swoich wykładach w Collège de France na początku 1979 roku pt. *Narodziny biopolityki*⁴.

Foucault swoją propozycję teoretyczną oparł na pojęciu „urządzenia” wprowadzonym w wykładach wygłoszonych rok wcześniej pt. *Bezpieczeństwo, terytorium, populacja*⁵. To pojęcie Foucault definiuje jako

zbiór instytucji, procedur, analiz, refleksji, kalkulacji i taktyk umożliwiających sprawowanie owej specyficznej i bardzo złożonej **formy władzy** nakierowanej przede wszystkim na populację, władzy opierającej się na ekonomii politycznej jako pewnej formie wiedzy i posługującej zasadniczo urządzeniami bezpieczeństwa⁶.

Tą formą władzy jest oczywiście biopolityka⁷. Jej przedmiotem nie jest ani podmiot prawny, ani jednostkowe ciało, ale populacja. Biopolityka interesuje się takimi procesami jak płodność, śmiertelność, długowieczność czy intensywność chorób ujmując je za pomocą wynalezionych w tym samym czasie metod statystycznych i demograficznych. Traktuje te zjawiska z punktu widzenia produktywności i kosztów ekonomicznych, stąd dominującą racjonalnością biopolityki jest racjonalność ekonomiczna, a główną dziedziną wiedzy – ekonomia polityczna. Urządzanie można zatem uznać za warunek możliwości biopolityki. Zdaniem Lois McNay najpełniejszą realizacją rozumu urządzającego są reżimy neoliberalne⁸.

⁴ M. Foucault, *The Birth of Biopolitics: Lectures at the Collège de France, 1978 - 79*, Palgrave Macmillan, New York 2008.

⁵ Michel Foucault, *Bezpieczeństwo...*, *op. cit.*, s. 127 - 129.

⁶ *Ibidem*, s. 127. Pogrubienie i podkreślenia moje.

⁷ W wykładach z 1978 roku Foucault używa tutaj pojęcia „rządzenie”, które można jednak uznać w powyższym kontekście za tożsame z częściej proponowanym przez Foucaulta 2 lata wcześniej pojęciem biopolityki. Opis biopolityki. Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa*, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, szczególnie wykład z 17 marca 1976 r., s. 237-260.

⁸ L. McNay, *Self as Enterprise: Dilemmas of Control and Resistance in Foucault's The Birth of Biopolitics*, „Theory, Culture & Society”, vol. 26(6), 2009, s. 57.

Według Foucaulta neoliberalizm odróżnia się od klasycznego liberalizmu szeregiem cech. Po pierwsze, liberalizm postulował ograniczenie kontroli państwa nad rynkiem, podczas, gdy jego nowsza wersja odwracając relację pragnie podporządkować państwo kontroli rynkowej. Po drugie, występuje tutaj różnica w samym rozumieniu tego, czym jest rynek. Dla liberałów jest on zjawiskiem naturalnym, odpowiadającym właściwym ludziom tendencjom do wymiany. Dla neoliberalistów zaś rynek to organizacyjny i regulacyjny ideał, na którym ufundowane jest samo państwo, a zasadą organizującą ów rynek nie jest wymiana, lecz konkurencja. Trzecią różnicą jest stosunek do pojęcia wolności. Liberalizm uznaje ją za wartość naturalną, poprzedzającą działania rządu i będącą technicznym warunkiem racjonalnego rządzenia. Neoliberalizm natomiast uznaje wolność za niezbędną dla funkcjonowania rynku i dlatego też musi być ona wyprodukowana i zorganizowana. Czwarta różnica dotyczy modelu człowieka. Jest on dla liberałów zewnętrznym limitem i fundamentem rządzenia, podczas gdy neoliberali rozszerzają model *homo oeconomicus* stosując rachunek zysków i strat do analizy procesów decyzyjnych w rodzinie, pracy, stosunkach przyjacielskich⁹, itd.

Ten ostatni element wymaga bliższej analizy. Neoliberalizm, zdaniem Foucaulta, uogólnia funkcjonowanie zasad rynkowych na całe społeczeństwo. Taki zabieg jest usprawiedliwiony założeniem, że rynek nie może działać jako zasada regulacyjna jeżeli jest w jakikolwiek sposób ograniczony. Racjonalność ekonomiczna jest tutaj jedyną logiką działania, a wszelkie relacje społeczne są zorganizowane wokół pojęcia przedsiębiorstwa. Pomocna w neoliberalnym opisie funkcjonowania społeczeństwa okazuje się kategoria *kapitału ludzkiego*¹⁰. Przyjmuje się tutaj punkt widzenia pracownika, dla którego płaca jest dochodem ze specyficznej (gdyż nieodłącznej od posiadacza) formy kapitału – kapitału ludzkiego. Posiada on dwa komponenty: wrodzone fizyczno-genetyczne predyspozycje

⁹ Zob. M. Foucault, *The birth...*, *op. cit.*, s. 267 - 296.

¹⁰ Temu właśnie pojęciu w dużej mierze poświęcony jest wykład z 14 marca 1979 r. Zob. M. Foucault, *The birth...*, *op. cit.*, s. 215 - 237.

oraz umiejętności nabyte w wyniku „inwestycji” (wykształcenie, formowanie ciała przez ćwiczenia, odpowiednie odżywianie itd.). Wyraźnie widać, że pojęcie kapitału ludzkiego jest gwałtem na fundamentalnej marksistowskiej dychotomii kapitał – praca włączając je w zakres pierwszego z tych pojęć¹¹. Neoliberalizm przenosi ponadto odpowiedzialność za społeczne ryzyko na jednostki. Przyczyny strukturalne zastępuje czynnikami psychologicznymi np. brak pracy jest winą bezrobotnych, konsekwencją ich nieudolności w jej poszukiwaniu, która może być wręcz uznana za moralną chorobę.

Propozycje korekt i uzupełnień Foucaultowskiego ujęcia neoliberalizmu

Propozycja teoretycznego opisu doktryny neoliberalnej Michela Foucaulta nie jest jednak pozbawiona wad i luk. W tym artykule chciałbym zwrócić uwagę na trzy z nich oraz przedstawić, wykorzystując propozycje trójki teoretyków (Couze Venn, Maurizio Lazzarato oraz Lois McNay), możliwości dopracowania stanowiska autora *Nadzorować i karać*.

Pierwszą skazą w podejściu francuskiego filozofa jest jego europocentryczny punkt widzenia. Foucault zdecydowanie zbyt mało uwagi poświęca w swoich analizach (także wcześniejszych) reszcie świata koncentrując się niemal wyłącznie na Europie (i Stanach Zjednoczonych), co przy próbie opisu zjawisk społeczno-gospodarczych epoki kapitalizmu globalnego można uznać za poważny błąd metodologiczny. Próba korekty tego stanowiska jest projekt transkolonialnej genealogii biopolityki zaproponowany przez Couze'a Venna w artykule pt. *Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism. A Transcolonial Genealogy of Inequality*¹². Autor ten

¹¹ Na temat tego pojęcia z perspektywy marksistowskiej ciekawie pisze Alain Bihr demaskując jego ideologiczny charakter i nieodłączne powiązanie z neoliberalizmem. Zob. A. Bihr, *Nowomowa neoliberalna*, Instytut Wydawniczy Książka i Prasa, Warszawa 2008, s. 29 - 32.

¹² C. Venn, *Neoliberal Political Economy, Biopolitics and Colonialism. A Transcolonial Genealogy of Inequality*, „Theory, Culture & Society”, vol. 26(6), 2009, s. 206 - 233.

wskazuje na centralny charakter relacji kolonialnych w wyłonieniu się kategorii populacji oraz nowej racjonalności ekonomicznej – a więc konstytutywnych elementów biopolityki. W zachodnim kolonializmie, zdaniem Venna, mieliśmy do czynienia z wczesnym połączeniem trzech opisywanych przez Foucaulta¹³ typów władzy. Jak pisze Venn, kolonializm rozumiany jako

kombinację siły militarnej, władzy suwerennej i dyskursu autorytetu przyjął formę imperialnego zarządzania, która jest hybrydą form władzy łączącą suwerenne prawo zabijania (...) z elementami dyscyplinarnych i normalizujących strategii władzy biopolitycznej¹⁴.

Za przykład Venn podaje rekolonizację Irlandii przez Anglików za rządów Olivera Cromwella. W trakcie tego procesu wymordowano lub przesiedlono 25% irlandzkiej populacji wytwarzając stan masowego ubóstwa. Po raz pierwszy w trakcie tej inwazji wykorzystywano techniki statystyczne jako element działań kolonialnych (systematyczne i drobiazgowo kalkulacje dotyczące populacji i jej rozmieszczenia, ilości manufaktur, wartości handlu). Wprowadzono także mechanizmy ekonomiczne, takie jak taryfy celne, limity i zakazy eksportu niektórych towarów. Irlandia stała się pierwszym miejscem użycia maszyny kolonialnej służącej wyciąganiu bogactwa, maszyny, która została później wykorzystana przez Anglików w innych częściach świata (Indie, Australia, Afryka). Kolonializm można zatem potraktować jako globalny dyspozytyw, by posłużyć się Foucaultowskim pojęciem, którego celem był transfer bogactwa od społeczeństw skolonizowanych do kolonizujących. Oparty był on na mechanizmach: dyskursywnych (ekonomia polityczna), instytucjonalnych (zarządcy kolonialni, banki), technicznych (plantacje, kopalnie, statki niewolnicze) oraz prawnych i administracyjnych (podatki, prawa własności, system administracji kolonialnej).

¹³ W wykładach z 1976 roku Foucault wyróżnia trzy typy władzy: władzę suwerenną, dyscyplinarną i biopolitykę. Zob. szczególnie M. Foucault, *Trzeba...*, *op.cit.*, s. 44 - 49 oraz 237 - 255.

¹⁴ C. Venn, *Neoliberal...*, *op. cit.*, s. 214.

Zdaniem Venna rozwój europejskiej teorii ekonomicznej jest ściśle powiązany z przełomami w działaniach kolonialnych. Merkantylnizm pojawił się w momencie podbicia Ameryki, a brytyjski liberalizm XVII i XVIII wieku był możliwy dzięki grabieży Bengalu po 1757 roku oraz liberalizacji handlu indyjskiego przez zniesienie monopolu Brytyjskiej Kompanii Wschodnioindyjskiej na handel w Indiach w 1813 roku. Nawet rewolucja przemysłowa i związana z nią industrializacja zostały umożliwione przez handel trójkątny prowadzony między Europą, Afryką a Ameryką¹⁵ od XVI do XIX wieku.

Venn w swoim artykule dowodzi także, że poszerzenie spojrzenia badawczego o obszary pozaeuropejskie pozwala dostrzec fundamentalną charakterystykę kapitalizmu (neo)liberalnego jako gry o sumie zerowej. Ekonomia polityczna mogła temu zaprzeczać, tworząc wizje systemu, w którym wszyscy korzystają, tylko dzięki sztucznemu analitycznemu oddzieleniu Europy od reszty świata. Europa była po prostu do XIX wieku wygranym tej globalnej gry, w której dzisiaj zwyciężają głównie elity menedżerskie wielkich korporacji.

Drugim niedociągnięciem teorii Foucaulta jest brak analizy negatywnych efektów neoliberalnego urządzania, którą to lukę uzupełnia w swoim artykule pt. *Neoliberalism in Action. Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social*¹⁶ włoski socjolog Maurizio Lazzarato. Zwraca on szczególną uwagę na dwa zjawiska: zwiększenie obszarów biedy i wykluczenia społecznego oraz destrukcję więzi społecznych. Zdaniem Lazzarato bieda jest skutkiem procesu produkowania biednych przez mechanizmy ustanowione dla transferowania bogactwa w ręce bogatych. Warto w tym miejscu przypomnieć o tym, że nierówności są zarówno produktem jak i warunkiem neoliberalnego urządzania. Neoliberalizm wskutek

¹⁵ Z Europy do Afryki transportowano głównie broń, tekstylia i wyroby rzemieślnicze, z Afryki do Ameryki – niewolników, a z Ameryki do Europy – cukier, tytoń, rum i przyprawy. Z każdej z tych wymian czerpano wielkie zyski, które przyczyniły się np. do rozwoju systemu bankowego.

¹⁶ M. Lazzarato, *Neoliberalism in Action. Inequality, Insecurity and the Reconstitution of the Social*, „Theory, Culture & Society”, vol. 26(6), 2009, s. 109 - 133.

demontażu instytucji opiekuńczych państwa dobrobytu, jest między innymi odpowiedzialny za zjawisko tzw. nowej biedy. Ten typ ubóstwa nie jest związany z brakiem rozwoju danych społeczeństw. Jest on efektem dyspozytywów segmentacji i dyferencjacji w społeczeństwach „obiektywnie” zamożnych.

Ponadto neoliberalne rządzenie poprzez generalizację reguł rynkowych na całe życie społeczne niszczy sferę publiczną, doprowadza do odpolitycznienia „społecznych i politycznych relacji przez fragmentację kolektywnych wartości troski, obowiązku, powinności oraz przemieszczenie ich do autonomicznego zarządzania jednostki”¹⁷. Zniszczone w ten sposób więzi społeczne są, zdaniem Lazzarato, odbudowywane najprostszymi środkami budując jedność społeczną dzięki uprzedmiotowieniu i wykluczeniu innego jako wroga w ramach dyskursów rasistowskich, nacjonalistycznych i militarystycznych. Powodzenie tych dyskursów jest także powiązane ze strukturalną niemożnością kapitalizmu do wyznaczenia granic terytorium i społeczeństwom. Jest to związane z faktem koncentracji biopolityki na produkcji materialnej i reprodukcji biologicznej, które są bezgraniczne. Zdaniem włoskiego badacza nie jest przypadkiem, że amerykański neoliberalizm płynnie ześlizgnął się w wartości chrześcijańskiego fundamentalizmu i wartości wojenne¹⁸. Rasizm przejawia się dzisiaj zarówno w formie zewnętrznej – skierowanej przeciwko innym cywilizacjom (wojna z Islamem, „zderzenie cywilizacji”) jak i wewnętrznej – wycelowanej głównie w imigrantów. W tym ostatnim przypadku warto zwrócić uwagę na wzrost poparcia dla ksenofobicznych partii skrajnej prawicy niesionych na hasłach anty-imigracyjnych w Holandii, Szwecji czy na Węgrzech.

Trzecim i ostatnim zarzutem wobec Foucaultowskiego ujęcia neoliberalizmu jest słabość przedstawionej przez niego strategii oporu. Francuski filozof chce lokować polityczną opozycję na poziomie praktyk indywidualnych opierając się na zasadzie ciągłej samokrytyki i eksperymentowania. Twierdzi, że nie tworzy programu

¹⁷ L. McNay, *op. cit.*, s. 65.

¹⁸ M. Lazzarato, *op. cit.*, s. 130.

dla akcji politycznej, tylko podkreśla zestaw etycznych predyspozycji, które zapewniają kluczowe warunki praktyk demokratycznych, ale nie mają żadnych określonych skutków dla działania politycznego.

Zdaniem Lois McNay¹⁹ prezentowana w późnych pracach Foucaulta „etyka siebie” jest nieefektywna, bo jej radykalna energia jest zbyt podatna na reprivatyzację asymilujących sił „siebie jako przedsiębiorstwa”. Problematiczny polityczny kwietyzm w idei etyki siebie znacznie osłabia jej kontr-hegemoniczny potencjał. McNay uważa, po pierwsze, że typy kolektywnych działań byłyby bardziej efektywną formą odrzucenia neoliberalnego sposobu rządzenia, który działa przez zwielokrotnienie indywidualnych różnic. Po drugie zaś zarzuca Foucaultowi, że ten nie rozpoznaje opozycyjnego potencjału dyskursu praw. Wskazuje tutaj np. na prawa seksualne i fakt, że „bez radykalnej struktury praw człowieka takie przełożenie cielesnych roszczeń na działanie społeczne byłoby nie do pomyślenia”²⁰. Celem jest wytworzenie nowego prawa, które miałoby charakter antydyscyplinarny i byłoby zarazem wolne od zasady suwerenności. Za Vennem możemy dodać, że potrzebujemy „podstaw do nie-indywidualistycznych, nie-egocentrycznych i nie-kapitalistycznych form upodmiotowienia”²¹ – etyka siebie nam tego nie daje.

Podsumowanie

Koncepcja neoliberalnego urządzania Michela Foucaulta ma nie tylko tę zaletę, że podjęła próbę opisania doktryny neoliberalnej w momencie, gdy ta zdobywała dopiero swoją hegemoniczną pozycję. Niezwykle cenne jest zwrócenie przez francuskiego filozofa uwagi na jej trzy elementy. Po pierwsze neoliberalizm jest projektem politycznym, „który wytwarza rzeczywistość, jaka

¹⁹ L. McNay, *op. cit.*, s. 68.

²⁰ *Ibidem*, s. 74.

²¹ C. Venn, *op. cit.*, s. 225.

w przekonaniu jego rzeczników już istnieje”²². Po drugie nie podziela on już złudzeń swojego ideologicznego protoplasty o naturalnym charakterze wolnego rynku – instytucje są konieczne dla jego funkcjonowania. Co więcej praktyka potwierdziła, że wszędzie, gdzie dokonywały się neoliberalne zmiany, nie zachodziły one w sposób spontaniczny, a były narzucane odgórnie, często z naruszeniem lub pominięciem demokratycznej drogi. Po trzecie Foucault słusznie w opisie neoliberalizmu kładzie nacisk na zrzucanie odpowiedzialności za negatywne skutki strukturalnych procesów na jednostki. Uzupełnienia i korekty zaproponowane przez Venna, Lazzarato i McNay – rozszerzenie analizy do poziomu globalnego, powiązanie neoliberalizmu z destrukcją więzi społecznych i ich rekonstrukcją przez rasizm oraz korekta Foucaultowskiej strategii oporu w kierunku działań kolektywnych i wykorzystania dyskursu praw – tworzą kompleks teoretyczny stanowiący użyteczne narzędzie krytyki i przeciwstawienia się ideologii neoliberalnej.

²² T. Lemke, *Narodziny biopolityki. Michela Foucaulta wykłady w Collège de France na temat neoliberalnej rządomyślności*, Biblioteka Online Seminarium Foucault 2007, s. 11.

Próba krytyki archeologii wiedzy Michela Foucaulta

Nie jeden pisarz o aspiracjach naukowych i filozoficznych żyłby sobie takiego sukcesu wydawniczego, jaki uzyskało dzieło Michela Foucaulta, *Słowa i rzeczy. Archeologia nauk humanistycznych*. To właśnie dzięki tej książce Foucault zaistniał na scenie intelektualnej Francji połowy XX wieku¹. Jego wcześniejsza praca habilitacyjna *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, wzbudzając zastrzeżenia podziw wśród elity naukowej, nie wytyczyła sobie jednak początkowo drogi do szerszej publiczności. Dopiero za sprawą ruchów antypsychiatrycznych zyskała oddźwięk, nie całkiem zgodnie jednak z intencją autora. Publikacja *Słów i rzeczy* zbiegła się z rozkwitem strukturalizmu we Francji, który stał się panującą tendencją metodologiczną w niemalże wszystkich dziedzinach naukowych (nie tylko humanistycznych). Mimo że Foucault zawsze bronił się przed etykietą strukturalisty (argumentując naiwnie, że słowo „struktura” nie pojawia się ani razu na kartach jego sławnej książki)², to nie sposób inaczej zrozumieć jego propozycji metodologicznych, niż jako skłaniających się do ujęcia typowego dla strukturalizmu. Gilles Deleuze w swoim sławnym eseju: *Po czym rozpoznać strukturalizm?* bez wahania uznaje Michela Foucaulta za reprezentanta strukturalizmu w dziedzinie historiografii. Wczesne dzieła Foucault (zwłaszcza te najbardziej formalistyczne – *Słowa i rzeczy* oraz *Archeologia wiedzy*) spełniają wszystkie

¹ D. Eribon, *Michel Foucault*, przeł. J. Levin, Wydawnictwo KR, Warszawa 2005, s. 210.

² M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 238.

kryteria³, określone przez Deleuza, potrzebne do wykrycia metody strukturalistycznej.

Archeologia wiedzy została pomyślana jako uniwersalna metoda historiograficzna mająca w czystym opisie zdać sprawę z warunków możliwości zaistnienia konkretnej wiedzy w określonym kształcie. Foucault od początku walczy o metodę w dziedzinie historii. Inspirując się dokonaniem Szkoły Annales usiłuje zerwać z tradycyjnymi kategoriami, porządkującymi materiał historyczny – takimi jak ciągłość, duch epoki, wpływ, związek przyczynowy, autor, dzieło. W swoich badaniach chce przewyciężyć impas metodologii nauk humanistycznych po zwrocie antypozytywistycznym. Jak deklaruje jasno w *Archeologii wiedzy*, uważa się za szczęśliwego pozytywistę, w specyficznym jednak sensie, który postaram się wyłożyć w toku pracy⁴. Takie stwierdzenie jasno sugeruje naukowe i poznawcze aspiracje, które Foucault stawia swojej metodzie. Chce zmierzyć się z metodologią *Geisteswissenschaften* zrodzoną z ruchów fenomenologicznych, hermeneutycznych i pragmatycznych; metodologią będącą jedynie świadectwem epoki (dokładnie epistemy) nowożytnej, przejściowej i kontyngentnej jak wszystkie inne. Historiografia „rozumiejąca” będąc li tylko koniecznym produktem własnej epoki, staje się ostatnim schronieniem podmiotu, któremu dane jest – w przejściu do kolejnej konstelacji epistemologicznej – zniknąć „niczym oblicze z piasku nad brzegiem morza”⁵. Archeologia wieści koniec człowieka, tak jak wyznaczyła precyzyjnie jego początek, jego warunki możliwości.

Należy zastanowić się nad naturą archeologii, jako specyficznym projekcie metodologicznym i epistemologicznym o poważnej

³ Deleuze wyróżnia sześć głównych kryteriów charakteryzujących strukturalizm: symboliczność, lokalność lub pozycyjność, zróżniczkowanie i osobliwość, różnia i różnicowanie, serialność, pusta przegródka G. Deleuze, „Po czym rozpoznać strukturalizm?”, przeł. S. Cichowicz, [w:] *Drogi współczesnej filozofii*, pod red. M.J. Siemka, Czytelnik, Warszawa 1978, s. 286-328.

⁴ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 178.

⁵ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 347.

ambicji bycia uniwersalnym i wyczerpującym. Trzeba sobie nade wszystko zadać pytanie czy archeologia, o kształcie opisanym poniżej, jest w ogóle możliwa jak metoda do zastosowania w naukach historycznych. Skupię się tu jedynie na kształcie metody obecnej w *Słowach i rzeczach*, gdyż w kolejnej swojej książce – *Archeologia wiedzy* – Foucault wypracowuje nowy model własnej metody. Poznanie pośilkuje się praktyką, a epistemologia subtelnie przekształca się w swoistą ontologię. *Toutes proportions gardées*, Foucault ze strukturalisty staje się post-strukturalistą.

W *Słowach i rzeczach* Foucault zarysował nowatorski model rozwoju tzw. nauk humanistycznych, poczynszy od ich narodzin w epoce klasycznej (francuskie *l'âge classique* – czyli XVII, XVIII wiek). Najpierw wydzielił wyraźną cezurę pomiędzy renesansem a epoką klasyczną, jako dwoma nieprzystającymi do siebie epistemami. W języku Archeologii wiedzy epistemą można by nazwać archiwum konkretnej epoki, czyli zespół formacji dyskursywnych z sobie tylko właściwymi regułami formacyjnymi, charakterystyczny dla danego czasu i przestrzeni. Nie jest to dokładna definicja, gdyż pojęciem epistemy Foucault posługuje się jedynie w *Słowach i rzeczach*, porzucając je w swoich kolejnych książkach z racji krytycznych zastrzeżeń⁶. Epistemy byłyby wielkimi całościami dyskursywnymi warunkującymi możliwość wiedzy danej epoki; systemami reguł przekształceń epistemologicznych. Są to całości ujęte synchronicznie i zamknięte w sobie, bez możliwości „komunikacji” z epistemami sąsiednimi. Komunikacja taka nie jest możliwa z tego względu, że dana epistema jest poznawczym absolutem, tzn. jest logicznie niemożliwe wyjść poza nią, nie popadając w sprzeczność. Osoba poznająca działa z konieczności wedle reguł danej epistemy; a może lepiej powiedzieć, że to reguły działają poprzez daną jednostkę, która tylko pozornie sama siebie ujmuje w swojej subiektywności. I też ta walka o ustanowienie subiektywnej jednostki poprzez opis jej granic znaczy narodziny nowoczesnych

⁶ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 40.

nauk o człowieku. Więcej nawet, na progu nowoczesności człowiek dopiero się narodził.

Epistemą renesansową rządziły przeróżne relacje podobieństwa (Foucault wyróżnia cztery główne: odpowiedniość, emulacja, analogia i sympatia)⁷, które stanowiły o systemie poznawczym charakterystycznym dla europejskiego renesansu. Posługując się pojęciami Maxa Webera można uznać ten okres za jeszcze nieodczarowany, tzn. taki, w którym formowaniem wiedzy rządziło szeroko pojęte myślenie magiczne. Światem panowały nieskodyfikowane odpowiedniości, nie odróżniano części fizycznej znaku od desygnatu. Znak zawsze był naturalny i w oczywisty sposób podpowiadała o tym przyroda – ziemia odbija niebo, zwierzęta morskie są obrazem zwierząt lądowych, z minerałów można czytać o roślinach itd. W świecie panował immanentny mu porządek (transcendentnie jednak nadany) i do poznania prawdy potrzebna była tylko/aż przenikliwość i umiejętność czytania z księgi przyrody. Poznanie było wielkim hermeneutycznym zadaniem, próbą zrozumienia ukrytych relacji splatających razem wszystkie byty i zdarzenia ziemskiego świata. Wszystko składało się na wielką formę Tego Samego⁸, gdzie nie było zewnątrz (nie licząc boskiej domeny, ale tego Foucault nie uwzględnia), ani żadnej formy obcości. Bestiaria klasyfikowały dziwy tego świata, które jakkolwiek potworne zawsze były z tego właśnie świata. Z powyższych powodów w okresie renesansu, zdaniem Foucault, nie było kategorii szaleństwa jako zaprzeczenia rozumu⁹. Sam rozum jako porządkująca doświadczenia dominanta, charakterystyczna dla kolejnej epoki, nie był jeszcze obecny.

Począwszy od XVII wieku, epistema renesansowa ulega zmianie przeobrażając się w zupełnie nową formację dyskursywną, a tym samym wyłania się diametralnie nowy świat. Punkt zerwania znaczą takie eminentne nazwiska dla historii filozofii i nauki jak Francis

⁷ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, przeł. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 29 - 36.

⁸ Ibidem, s. 35.

⁹ M. Foucault, *Historia szaleństwa w dobie klasycyzmu*, przeł. H. Kęszycka, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1987, s. 43.

Bacon i Kartezjusz. Znak dotychczas obecny w świecie i czekający na swojego potencjalnego odkrywcę stał się bytem ustanawianym w samym akcie poznania. Dla znaku niezbędny staje się podmiot poznający. Daleko jednak do koncepcji arbitralności znaku; jest on ustanawiany, lecz nigdy dowolny. Płaszczyznę poznania ustanawia poznający, lecz jej elementy izometrycznie odbijają przedustawny ład świata. Jest to rewolucja, która dokonywała się ukradkiem, aż do momentu, kiedy stała się podstawą organizującą nową epistemę. To właśnie Kartezjusz i Bacon kładą podwaliny nowej metody, pewnej i oczywistej. Pierwszy „*more geometrico*” chciał świat ująć w system dedukcyjny o jednym aksjomacie (no i może jednym „boskim lemacie”), a drugi wskazywał jak dochodzić do prawdziwej wiedzy drogą indukcyjną. Dzięki Galileuszowi matematyka wchodzi w świat, stając się zarazem jego subtelnym językiem. Poznanie przekształca się z interpretacji w *mathesis universalis*, która posługuje się jedynie wielkościami mierzalnymi i ilościowymi. Jednocześnie poznanie staje się ustalaniem ładu rzeczy; w przyrodzie należy odnaleźć elementy najprostsze i w drodze porównania ustalić trzeba łączące je relacje. Następnym krokiem jest uchwycenie schematu konstrukcyjnego, na podstawie którego elementy proste łączą się w złożone. Rodzi się idea praw przyrody.

Ów związek z Ładem jest tak samo istotny dla epoki klasycznej, jak istotny był dla Renesansu związek z Interpretacją. I tak jak interpretacja XVI wieku, nakładająca semiologię na hermeneutykę, była zasadniczo poznawaniem podobieństwa, tak samo wprowadzenie ładu za pomocą znaków ustanawia wszelką wiedzę empiryczną jako wiedzę o identyczności i różnicy. Nieskończony i zarazem zamknięty, bogaty i tautologiczny świat odwzorowań zdaje się dzielić i rozpadać od środka: po jednej stronie znajdują się znaki, które stały się narzędziami analizy, znamionami identyczności i różnicy, zasadami wprowadzania ładu i kluczami do taksonomii; po drugiej – empiryczne i mamroczące odwzorowanie rzeczy, owo stłumione podobieństwo poniżej myśli, z którego czerpie ona bezgraniczne bogactwo późniejszych rozróżnień i dystrybucji. Po jednej stronie ogólna teoria znaków, podziałów i klasyfikacji; po drugiej – problem natychmiastowych odwzorowań, spontanicznego ruchu

wyobraźni, naturalnych repetycji. Między nimi, w tym rozżewie, szukają dla siebie miejsca nowe rodzaje wiedzy¹⁰.

Epoka nam współczesna rodzi się wraz z wielkim skokiem w kolejną epistemę, niesprowadzalną do poprzednich. To właśnie w tym burzliwym momencie dziejowym wkracza na arenę historii najdonioślejszy korelat nowożytnej epistemy – człowiek; dodajmy, człowiek żyjący, pracujący i mówiący. Te określniki są istotne, gdyż właśnie Praca, Życie i Mowa są warunkami koniecznymi zaistnienia człowieka. Foucault określa je jako quasi-transcendentalia, które zrywając z możliwością budowy absolutnej syntezy w przestrzeni reprezentacji (tablica bytów charakterystyczna dla epistemy klasycznej)¹¹ otwierają nieznane dotąd transcendentalne pole podmiotu. Zatem raz jeszcze za Kantem – „przedstawienie «Myśle» musi móc towarzyszyć wszystkim moim przedstawieniom, inaczej bowiem byłoby we mnie coś przedstawione, co by wcale nie mogło być pomyślane”¹². Zza uniwersalnej tablicy taksonomicznej reprezentującej wiernie cały świat wychyla się poznający podmiot, który uświadamia sobie, że to właśnie on jest instancją porządkującą. Podmiot nowoczesny, człowiek, nie jest jednak tylko podmiotem poznającym. Jego transcendentalny charakter ujawnia się także w przedmiocie nauk zrodzonych przez nowożytną epistemę – w biologii z kategorią życia, w nowej ekonomii wraz z ideą pracy, oraz w językoznawstwie wraz z pojęciem mowy. Te trzy osie wyznaczają możliwość zaistnienia nauk humanistycznych wraz z ich centralną kategorią tj. człowiekiem. Nauki te zdają się zmagać od samego początku z zadaniem niemożliwym - z poznaniem poznającego. Ta rewolucja pojęciowa i strukturalna wyznacza kształt nowej epistemy, której jesteśmy częścią¹³. Stąd podwójnie paradoksalny

¹⁰ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 63.

¹¹ Ibidem, s. 52 - 193.

¹² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 1986, tom I, s. 238 - 239.

¹³ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 227 - 350.

charakter przełomu, gdyż przekraczamy warunki możliwości ukonstytuowania siebie jako siebie poznających. Pytanie brzmi: kto to my? Kim jest archeolog?

Podejście archeologiczne w historii idei stawia przed nami wiele problemów natury logicznej, które zdają się czynić ten śmiały i rewolucyjny projekt wątpliwym poznawczo. Archeologia w swej wczesnej wersji tj. ze *Słów i rzeczy*, obecna implicytnie w książce, już boryka się z problemem wyjaśniania i z arbitralnymi całościami. Czytelnik tej książki zadaje sobie pytanie na jakiej zasadzie Foucault, tak manifestacyjnie niechętny w stosunku do wszelkich zastanych ciągłości i kategorii - będących punktami i osiami organizującymi narracje historyczne - sam przyjmuje wielkie całości jakimi są epistemy. Jak, zarzucając błędne w jego mniemaniu i wodzące na poznawcze manowce epoki, można ustanowić epistemy - renesansową, klasyczną i nowożytną? W sposób oczywisty dziedziści on tradycyjną periodyzację, próbując wszelako zorganizować stare epoki od środka, na swój nowy sposób. Kolejne okresy nie są już wydzielane na zasadzie wspólnych danej epoce trendów, charakterystycznych wątków kulturowych, czy też tendencji społeczno-ekonomicznych, które szeregowałyby w sposób płynny czas. Takie postępowanie autor *Słów i rzeczy* uznaje za nieznośnie arbitralne. Sam usurpuje sobie stanowisko autora, który wycofuje się z własnego dyskursu, zaraz po ustanowieniu go w swej obiektywności. Raz poznane warunki możliwości zaistnienia danej epistemy funkcjonują już zawsze w niezmiennej konstelacji na firmamencie wiedzy. Właśnie, wiedzy; pytanie tylko czyjej. System reguł umożliwiający produkcję wypowiedzi danej epistemy, staje się stężyłą gramatyką poznania w danym czasie. Gramatyka ta nie pozwala na wypowiedzenie wszystkiego. Dlatego też, dla przykładu, niemożliwe było sformułowanie idei ewolucji gatunków biologicznych w epoce klasycznej posługującej się tabelą odwzorowań bytów biologicznych¹⁴. Problem w tym, jak ustalić ten system reguł i kto ma to zrobić. Archeolog staje przed rzeczą niemożliwą, mianowicie musi wyjść poza własną epistemę tzn. w akcie poznania, w celu

¹⁴ Ibidem, s. 210.

ustalenia gramatyki innej epistemy, musi wyjść poza własne reguły, organizujące przecież jego poznanie. Archeolog musi w pierwszym kroku w ogóle zdać sobie sprawę z reguł własnej epistemy, gdyż inaczej nie byłby w stanie pomyśleć granicy pomiędzy swoją a sąsiednią epistemą. Dlatego też twierdzę, że nie jest wystarczającym stanowisko Foucault stwierdzające niemożność opisu własnego archiwum¹⁵. Stanowisko to dotyczy się co prawda udoskonalonej wersji archeologii z *Archeologii wiedzy* bez pojęcia epistemy, ale właśnie na gruncie swej pierwszej koncepcji wyraźnie ukazuje granice opisu archeologicznego. Jeśli archeolog nie potrafi opisać swojej własnej epistemy to w ogóle nie może być w stanie opisać jakiegokolwiek. Jest logicznie niemożliwe wyjść poza swój własny język w poznaniu; już samo stwierdzenie tego solipsyzmu językowego jest – idąc za *Traktatem logiczno - filozoficznym* Wittgensteina – bezsensowne, choć całkiem słuszne¹⁶. Tego się nie da powiedzieć, to się widzi. A to, co właśnie Foucault-archeolog robi to ustanawia trzy kolejne epistemy z wewnątrznie organizującymi je regułami możliwości ich zaistnienia, a następnie je porównuje. Nie porównuje eksplcytnie, gdyż jest to ruch w archeologii zabroniony. Czyni to jednak w subtelny sposób, bo czymże innym jak nie porównaniem jest zestawienie w jednej książce trzech kolejnych epistem z konkretnymi, badanymi przez Foucaulta dziedzinami wiedzy. Foucault powtarza niejednokrotnie, że schematy pojęciowe XVII wiecznej historii naturalnej, nauki o bogactwach i ówczesnej nauki o języku nie są przystające do odpowiednio, nowożytnej biologii, ekonomii politycznej oraz językoznawstwa. Nie mogą być przystające, gdyż pomiędzy nimi zieje cięcie epistemologiczne uniemożliwiające przeprowadzenie paraleli. Cięcia z kolei nie można przysłonić inną ciągłością, gdyż wracamy wtedy do transcendentalnego podmiotu, jako zwrótnika swoich własnych przedstawień. Jest to klasyczny już problem filozofii nauki zainicjowany (przynajmniej w filozofii anglosaskiej)

¹⁵ M. Foucault, *Archeologia wiedzy*, tłum. A. Siemek, Państwowy Instytut Wydawniczy, Warszawa 1977, s. 244.

¹⁶ L. Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. B. Wolniewicz, Państwowe Wydawnictwo Naukowe, Warszawa 199, teza 5.62, s. 78.

przez Thomasa Kuhna w jego *Strukturze rewolucji naukowych*. Kreśli on tam historię nauki, nie tradycyjnie ujętej w swym przyroście akumulacyjnym, rzuconej na oś jednoznacznego postępu, lecz historię nauki znaczoną licznymi rewolucjami pojęciowymi, często wynikającymi z praktyki badawczej. Jest to myślenie bliskie francuskiej szkole historyków idei z Bachelardem i Canguilhemem na czele, z której to wywodzi się Michel Foucault. Kuhn borykał się z problemem korespondencji pomiędzy kolejnymi paradygmatami nauki. W jaki sposób jeden wywodzi się od poprzedniego? Na czym polega skok w nową jakość? Czy w terminach paradygmatu późniejszego można wyjaśnić naukę paradygmatu wcześniejszego? Z tymi problemami zmagają się wielu historyków nauki i filozofów. Stanowisko Foucaulta tym łatwiej daje ścisłą odpowiedź na powyższe pytania, im radykalniejsze stara się być. Jest bardziej nawet radykalne niż wczesny punkt widzenia Kuhna, który nie widział (przynajmniej początkowo) możliwości ustanowienia jakiegokolwiek korespondencji pomiędzy kolejnymi paradygmatami w nauce¹⁷. W koncepcji Foucaulta nie ma żadnego nośnika pozadyskursywnego, który ewentualnie mógłby przejąć funkcję łączącą dwie epistemy, tzn. funkcję wyjaśniającą transformację dyskursywną. U Kuhna teorie naukowe wyraźnie są pochodną praktyki badawczej, dlatego można by się pokusić o zdanie sprawy z korespondencji kolejnych teorii w języku praktyki. Foucault wyklucza tę możliwość i nie daje też żadnej innej. Jego metoda funduje absolutnie zamknięte epistemy „bez okien”, które stają się poznawczo przezroczyste. Akt ich ustanowienia staje się jednocześnie aktem ich zniesienia.

Archeologia zatem przyjmuje niemożliwy punkt widzenia. Staje się ambitnym, absolutnym projektem epistemologicznym, tyle, że nierealizowalnym. Rzeczywiście, jak chciał Foucault, nie można jej uznać za metodę strukturalistyczną w zwykłym sensie. Nie ma swojej konkretnej dziedziny przedmiotowej, jakie mają w tym czasie inne nauki o inspiracji strukturalistycznej (np. psychoanaliza lacanowska tyczy się nieświadomości, etnologia Levi-Straussa

¹⁷ T. Kuhn, *Structure of Scientific Revolutions*, The University of Chicago Press, Chicago 1970, s. 127.

– społeczeństw pierwotnych, analiza Barthesa – dzieł literackich, badania Proppa – narracji w bajkach). Archeologia chce być metodą historycznego opisu różnych modeli wiedzy. Jej przedmiotem jest sama wiedza. Wznosi się zatem na poziom metaepistemologiczny, gdyż zdaje sprawę z warunków możliwości zaistnienia konkretnej formy poznawczości. Nie tłumaczy, dlaczego w danym okresie historycznym poznawano w taki, a nie inny sposób; również nie interesuje się procesem przemiany struktur poznawczych. Wyjaśnianie, pytanie: „dlaczego?” leży po stronie efemerycznego podmiotu będącego efektem partykularnego modelu wiedzy. Zadaniem archeologii za to, w swej pretensji do ogólności, jest bezstronny opis. Archeologia jest poznaniem różnych możliwych modeli poznania. Jest poznaniem bez podmiotu, czyli właśnie strukturą, której reguły transformacyjne generują różne formy wiedzy. Metoda Foucaulta jest zatem strukturalizmem drugiego stopnia, który dopiero czyni możliwym opisanie epistemologicznych konstelacji zaistniałych w dziejach – od renesansowej, sympatii, przez klasyczną obiektywną reprezentację, aż do transcendentalizmu i pojawienia się strukturalizmu w zwykłym sensie. Ten ostatni właśnie rodzi nadzieję tak bliską Foucaultowi, że człowiek jest na drodze do własnego zniknięcia. Lacan i Levi-Strauss konsekwentnie znoszą człowieka; a mówi to Michel Foucault, niemożliwy archeolog z kolejnej, ostatniej możliwej już chyba epistemy¹⁸. Narzuca się pytanie, czy projekt Foucaulta jest w ogóle poznaniem. Odpowiedź jest prosta – nie, dopóki poznanie zakłada poznającego. Czysty opis staje się niemożliwą, obiektywną konstatacją *sub specie aeternitatis*, że wiedza w dziejach miała się tak, a nie inaczej. Archeologia jest „dzianiem się” wiedzy.

Staralem się wykazać, że projekt archeologii już w punkcie wyjścia sam siebie znosi. Wikła się w beznadziejną walkę z podmiotem udając, że mówi znikąd i udając co więcej, że nie mówi nikt. Taki opis byłby poznawczo bezwartościowy i projekt Foucaulta coś znaczy tylko dlatego, że nie udało mu się zrealizować jego własnych

¹⁸ M. Foucault, *Słowa i rzeczy*, tłum. T. Komendant, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2006, s. 335.

ideałów. Sam autor *Słów i rzeczy* zdał sobie sprawę z niemożliwości zrealizowania własnego projektu i w późniejszych swoich książkach archeologię łączy z metodą genealogiczną¹⁹, która ześrodkowana jest w pojęciu specyficznie rozumianej władzy. Władzy metafizycznej wręcz i jednocześnie bardzo konkretnej, rozdrobnionej i wszędobylskiej, znajdującej się pod podszewką wszelkich praktyk dyskursywnych. Foucault porzuca totalizujące dyskursy, a już zwłaszcza inherentne im reguły i warunki możliwości dla konkretnej praktyki, za którą stoi wola mocy/wiedzy/władzy. Archeologia zostaje udoskonalona przez genealogię, i choć ta ostatnia również nastrocza wiele problemów, to jednak stanowi pewne wyjście z impasu czystego projektu archeologicznego. Tak jak archeologia ma aspiracje czysto poznawcze, tak genealogia porzuca je dla zaakcentowania emancypacyjnego wymiaru humanistyki.

¹⁹ Za cezurę między myśleniem czysto archeologicznym a myśleniem genealogicznym uważa się inauguracyjny wykład Foucault w Collège de France. M. Foucault, *Porządek dyskursu*, przeł. M. Kozłowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2002.

Katarzyna Wejman

Pojęcie powtórzenia w filozofii Gillesa Deleuze'a oraz Jacques'a Derridy

Według diagnozy francuskiego filozofa Gillesa Deleuze'a pojęcie powtórzenia w ramach metafizyki Zachodu pozostało niewyeksplikowane, będąc, jako takie jednocześnie redukowanym do roli prostego powielania Tego Samego. Starożytna myśl grecka, wprowadzając ideał pełni obecności, stałości źródła tj. logosu, przesłoniła problem różnicy, a wraz z nią i powtórzenia. W nowożytności krytyka metafizyki, w szczególności krytyka pewnego rodzaju racjonalności, otworzyła pole możliwego namysłu nad owym pojęciem, które nieśmiało zaczęło się pojawiać w filozofii Sørensa Kierkegarda, gdzie pozostało rozumiane jako odnawiający się nieustannie akt wiary oraz późniejszej wizji Wiecznego Powrotu Friedricha Nietzschego jako niszczącej oraz twórczej siły. W poststrukturalizmie francuskim, powtórzenie staje się w końcu jednym z niezbywalnych pojęć strukturalizujących filozoficzny dyskurs. Osiąga swoją dojrzałą formę i zostaje precyzyjnie dopracowane w koncepcji Gillesa Deleuze'a. Celem niniejszej pracy jest ukazanie najważniejszych aspektów poststrukturalistycznego ujęcia problemu powtórzenia oraz ukazanie jego swobodnego *novum* w kontekście tradycji metafizycznej. Aby uwypuklić ten sposób myślenia o powtórzeniu, nieodzownym będzie zestawienie filozofii Deleuze'a wraz z inną poststrukturalistyczną perspektywą, w której zostaje podjęty problem różnicy i powtórzenia, mianowicie z perspektywą Jacques'a Derridy. Praca będzie się składała z czterech części: w pierwszej podejmuję się przedstawienia krytyki metafizycznego ujęcia powtórzenia, następna będzie traktować o relacji

powtórzenia i różnicy, trzecia natomiast o powtórzeniu, jako specyficznym warunku możliwości oraz czwartej, podsumowującej.

Gilles Deleuze w swoim projekcie filozoficznym podejmuje krytykę tak zwanej metafizyki przedstawienia, która rozwijając się od świata Platónskich idei poprzez koncepcję Arystotelesa przybiera ostateczną postać w wielkich nowożytnych systemach aż po Hegla. Najważniejszym rysem, charakteryzującym ów sposób myślenia, jest identyfikacja za pomocą pojęć ogólnych. Każde zdarzenie otrzymuje swą tożsamość tylko poprzez przyporządkowanie pod kategorie. Każdy jednostkowy byt posiada sens w takim stopniu, w jakim prezentuje się poprzez pojęcia ogólne. W ten sposób jakikolwiek termin (pojęcie poszczególne), na zasadzie podobieństwa, można zastąpić innym. Z takiej perspektywy pomyślenie powtórzenia jest niemożliwe. Funkcjonuje ono zewnętrznie wobec pojęcia ogólnego, które powtarza, powielając jedynie kopie danego idealnego modelu. Jest mechanicznym odwzorowywaniem w kolejnych, niczym nieróżniących się egzemplarzach. „Powtórzenie (...) przedstawiane jest poza pojęciem, jako różnica nie pojęciowa, ale zawsze przy założeniu tożsamego pojęcia”¹. Powiela się To Samo – identyczne czyiste i pełne, czyli wszystko i tylko to, co podpada pod dane pojęcie ogólne, a powtórzenie jako różnica poza tym pojęciem to wielość kopii w przestrzeni i czasie, to różnica wyłącznie numeryczna. Czyli istnieje to, co identyczne w wielu egzemplarzach, niewychodzących poza dane pojęcie. Na poziomie pojęć poszczególnych (pojedynczych egzemplarzy i terminów) nic się nie dzieje – nie wpływają one ani na siebie nawzajem, ani na swój model. Wyłącznie ich ilość może się zmieniać i różnić. Dlatego też są one wymienne. Powtórzenie staje się tu mechanizmem paradoksalnym, gdyż sytuując się poza pełnią pojęcia ogólnego, nic w nim nie zmieniając, nie posiada żadnej funkcji. Z perspektywy ogólności jest przypadkowe i obojętne, czy wręcz bezsensowne. Skoro dla pełnego i absolutnego pojęcia samo powtórzenie pozostaje bezcelowe, a model powiela się nieustannie tylko na poziomie materii, to powtórzenie

¹ G. Deleuze, *Różnica i Powtórzenie*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, KR, Warszawa 1997, s. 370.

w takim razie możliwe jest tylko w przypadku jakiegoś niedostatku. „Należałoby więc uznać, że po stronie empirii – podrzędnej i niesamoistnej – występuje jakiś niedobór, brak, który powtórzenie miałyby usuwać”². Ów brak, miałby zostać usunięty poprzez niekończące się powielanie, które jednak nigdy nic nie zmieni. Nawet, jeśli ma miejsce jakaś modyfikacja (możliwa tylko w empirii naznaczonej niedoborem) ma ona wyłącznie charakter błędu czy przypadku. Powtórzenie w metafizyce zostaje ujęte jedynie negatywnie – jako brak; brak w pojęciach poszczególnych, których powielanie (tworzenie kolejnych egzemplarzy) nie jest wystarczające dla zapełnienia owego niedoboru. Samo powtórzenie jest rodzajem błędu, czegoś niemającego swojej racji wobec samowystarczalnej, tożsamej z samą sobą ogólności. Ma charakter akcydentalny i niepożądany, jak i każda zmiana jaką wnosi w to, co powtarzane. Negatywne zdefiniowanie powtórzenia zostaje podwójnie przypieczętowane.

Deleuze przywołuje trzy momenty (trzy rodzaje tzw. blokad), w których występuje powtórzenie jako efekt braku – w przyrodzie, języku oraz w świadomości, inaczej to ujmując; w pojęciu przyrody, pojęciach nominalnych, jak również w pojęciu wolności. W pierwszym wypadku materia, zarówno w systemie platońskim jak i heglowskim, powtarza się, ponieważ pozbawiona jest pamięci, wyalienowana wobec własnego pojęcia. „Powtarzamy, bo nie pamiętamy: przyroda powtarza, ponieważ jest nieświadoma, głucha i ślepa (...). Powtórzenia charakteryzowałyby tylko świat materii; świat idei byłby od nich wolny”³. „Naturalne ubóstwo” uniemożliwia własną modyfikację i specyfikację. Bez pamięci pojęciu przyrody pozostaje tylko powielanie Tego Samego. Pojęcia nominalne, jako skończone, w domyśle niewystarczające, niepełne, poddają się powtórzeniu. Brak w świadomości natomiast odznacza się w wypartym, np. we wspomnieniu, przeżyciu, przedstawieniu. To, co niezrozumiałe, wyrzucone poza obręb świadomości, może powracać tylko na zasadzie dosłownego powtórzenia (Tego Samego), nie poddając się modyfikacji. Podobnie funkcjonuje resentyment,

² B. Banasiak, *Bez różnicy*, [w:] G. Deleuze, *op. cit.*, s. 8.

³ M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, Aletheia, Warszawa 2000, s. 341.

który paraliżuje działanie afirmującej woli w Wiecznym Powrocie. Resentyment, jako wola nakierowana na przeszłość, niegodząca się na to, co było, uniemożliwia ani partycypowanie w terażniejszość ani nadejście przyszłość, powtarzając to, co było.

Tak rozumiane pojęcie powtórzenia nazywa Deleuze nagim powtórzeniem, czyli dosłownym, możliwie wiernym wobec samego modelu, w którym łatwo zidentyfikować to, co powtarzane. Wskazuje ono na paradoksalną strukturę negatywnego ujęcia powtórzenia. Filozof pokazuje jednak, że nie jest możliwe pomyślenie powtórzenia bez różnicy⁴.

To samo nigdy nie wyszłoby z siebie, aby rozdzielić się na wiele „podobnych” zjawisk w cyklicznych odmianach, gdyby nie istniała różnica przemieszczająca się w tych cyklach i przebiegająca się w owo to samo, czyniąca powtórzenie imperatywnym, ale ukazująca tylko jego naga postać⁵.

Dla Tego Samego, pełnego i zamkniętego w sobie, powtórzenie miało być akcydentalne. Z drugiej strony jednak okazało się, że nie tylko nie daje się takiego powtórzenia wyeksplikować, lecz ono samo, jako takie, jest niemożliwe. Musi zatem wkraść się w tym miejscu różnica, która będzie pierwotniejsza od pojęcia ogólnego. Pierwotniejsza oznacza tutaj – pierwotniejsza genealogicznie, czyli rozumiana jako siła wytwórcza, która wypiera ideę stałego źródła tożsamości. Deleuze odróżnia powtórzenie nagie od przebieganego – niosącego różnicę. Filozof przywołuje metaforę maski, która w pierwszym przypadku chowa za sobą trwałą, powtarzany rdzeń. Natomiast w drugim przypadku „maski nie okrywają niczego z wyjątkiem innych masek”. To, co się przebiera, pozbawione pojęcia, które miałyby nad sobą, wystawione zostaje na nowe i przebiera się w inne. „To samo się przebiera i jest przebiegane”⁶. Rozważania francuskiego filozofa mają zmierzać do pozytywnego

⁴ Różnica bynajmniej nie oznacza negatywności. Ta ostatnia należy do porządku ogólności, gdzie jest prostym zaprzeczeniem.

⁵ G. Deleuze, *op. cit.*, s. 394.

⁶ *Ibidem*, s. 48.

ujęcia powtórzenia, które charakteryzowałby nadmiar, a nie brak. Wraz z różnicą pokazywałoby owo ujęcie, jak możliwe są, pomimo ciągłych prób skatalogowania w obrębie pojęć ogólnych, jednostkowe zdarzenia, konkretne indywidualności, których tożsamości dozukiwano się w pojęciach ogólnych. Do tego właśnie Deleuze'owi potrzebne jest nowe ujęcie powtórzenia i różnicy.

Deleuze bada struktury rzeczywistego wydarzenia, Derrida natomiast analizuje konkretne przypadki, które nie dają się utrzymać w okowach metafizycznych opozycji. Za obiekt swojej krytyki bierze, podobnie jak Deleuze, metafizykę obecności, przyjmuje jednak odmienną od niego strategię – stara się podważyć metafizykę niejako „od środka”. Diagnoza brzmi: metafizyka obecności to zachodni logocentryzm i mieszczący się w nim fonocentryzm. Logocentryczny „kult obecności” związany jest z przeświadczeniem o tożsamości bytu z istotą myślenia, naturalnym związku myśli i rzeczy, który nie zostaje przez nic zapośredniczone. „Cała dotychczasowa filozofia, z Heideggerowską łącznie, opierałaby się na wierze w jednoczącą siłę Logosu, jako podstawy i wspólnej miary tego, co jest oraz tego, co można pomyśleć”⁷. Fonocentryzm natomiast, jako uprzywilejowanie głosu wobec pisma, podtrzymuje wizję bezpośredniości. Mowa daje pozór jednoczesności czasowo-przestrzennej, wydaje się być spontaniczna i przynależna podmiotowi, który mówi. Staje się wręcz z nim tożsama i zależna od niego. Wrażenie bliskości prowadzi do powstania ideału niezapośredniczenia. „Słowo mówione zapewniałoby mu [podmiotowi] najbardziej bezpośredni kontakt jednocześnie z rzeczami i z własnym wnętrzem”⁸. Idea przezroczystości mowy oznacza niezapośredniczony dostęp do bytów idealnych oraz prawdy i prowadzi do ustanowienia nieprzekraczalnej granicy między wnętrzem i zewnątrzem, czyli pomiędzy tym, co podlega syntezie – staje się identyczne, a tym, co jej się wymyka, co może ją zakłócić i co należy uznać za marginalne. Wtórne i zewnętrzne wobec tożsamego ze sobą słowa mówionego jest jego powtórzenie w piśmie, które okazuje się wręcz szkodliwym

⁷ M. Kowalska, *op. cit.*, s. 178.

⁸ *Ibidem*, s. 179.

zapośredniczeniem. „Epoka logosu obniża zatem wartość pisma rozumianego jako mediacja mediacji i upadek na zewnątrz sensu”⁹.

Pismo z jednej strony jest zaledwie tylko powtórzeniem, znakiem znaku – czymś zbędnym czy wręcz bezsensownym. Jak każde powtórzenie, będące powtórzeniem Tego Samego, powieli jedynie dany sens. Pismo nawet w nim nie uczestniczy, pozostaje tylko nośnikiem sensu – nic w nim nie zmieniając. Z drugiej strony stanowi jednak zagrożenie w postaci Platońskiego farmakonu, który jest zarówno trucizną jak i lekarstwem. Pod nieobecność autora przechowana treść może zostać błędnie zrozumiana przez czytelnika. Sama jednak możliwość nieobecności stanowi o specyfice pisma. Pomimo braku nadawcy tekst musi pozostać czytelny – choć oderwany - od pierwotnego źródła. Wszystkie różnice, nowe warunki i inne konteksty, nie mogą już być marginalizowane, ponieważ to one będą współdecydowały o czytelności. Pismo więc od samego początku musi być „powtarzaniem oraz odmiennie odczytywanym w innych kontekstach”¹⁰. Sens musi zacząć się jemu poddawać, a jedność i pełnia przekazywanej idei – dać się „zanieczyścić”. Tekst i zawartą w nim treść obowiązuje prawo iterowalności, tj. powtarzalności, która otwarta jest na inne (sytuacje, konteksty, odczytania itd.) oraz reprodukowalności sensu poza swym (pierwotnym) kontekstem. Zredefiniowany przez Derridę termin „sterowalność” łączy w sobie łacińskie „iter” – „jeszcze raz” oraz być może „itara”: co oznacza „inny”¹¹. Zdaje ona sprawę z pewnej struktury pojawiania się sensu w ogóle. Czasem Derrida nazywa ją archipismem (choć nie ma nic wspólnego z jakimś stałym źródłem czy zasadą), działającą różnią, śladem śladów itd. Pytanie o możliwość pojawienia się odstępstwa jest również pytaniem o zdarzenie, które pojawić się może tylko na przecięciu z prawem iterowalności tj. powtórzenia. Wyjątkowość danego wydarzenia, danego dzieła, indywidualności, by móc w ogóle zaistnieć, musi zostać wpisana w strukturę (archi)pisma, czyli różnicujących odniesień, które umożliwiają powtórzenie

⁹ J. Derrida, *O Gramatologii*, tłum. B. Baran, KR, Warszawa 1999, s. 33.

¹⁰ T. Załuski, *Modernizm artystyczny i powtórzenie*, Universitas, Kraków 2008, s. 54.

¹¹ *Ibidem*, s. 54.

i czytelność. Tak też nigdy nie będzie początku, gdyż i on musi zaistnieć wraz z tym, od czego się odróżnia i stać się odczytywalnym.

Absolutna jednostkowość powinna z konieczności się zatracić lub pozwolić na kontaminację przez powtórzenie, narzucające mu kod i zrozumiałość (...) zdarzenie stanowi miejsce nieustannej negocjacji między tymi dwoma wymogami: absolutnej jednostkowości i nieuchronnej, wpisanej w strukturę języka, ogólności¹².

Powtórzenie w wizji Derridy stoi po stronie prawa, ale prawa gry pisma, które obliguje do powtórzenia otwartego na inne. Jednym z najbardziej skrajnych, analizowanych przez filozofa przykładów wpisywania się jednostkowego zdarzenia w strukturę pisma jest sygnatura. Zaświadcza o jednostkowości tego, który składa podpis, jednak może to zrobić jedynie wpisując imię własne w pismo¹³. Zakłada reprodukowalność owej indywidualności. Poświadczając jej obecność, unaoczniając – dzieli ją u źródła.

W obu projektach francuskich filozofów powtórzenie zostaje nierozzerwalnie związane z różnicą, czy wręcz dopiero z nią staje się możliwe. W ramach kolejnych transformacji krytyki ideałów obecności i pełni, pojęcia te wspólnie uwolniono z ram dyskursu metafizycznego, który określał ich wzajemną relację oraz odniesienie do Bytu i Prawdy. Powtórzenie zaczęło odgrywać ważną rolę w momencie, w którym zaczęło wprowadzać inne między to, co powtarza. Samo pojawienie się, powtórzenie jest już zagrożeniem (pismem, przez pismo?). Powtórzenie myślane razem z różnicą, czyli iterowalność, są kolejnym imieniem rozsunięcia, niezamkniętości tożsamości. Pismo, sama jego możliwość, oznacza, że pewne pęknięcie musi się już mieścić w pojęciu. Wpisanie wydarzenia w strukturę pisma jest możliwe dlatego, że musiało ono być już wewnętrznie rozsunięte¹⁴. Pęknięcie, owa inność we własnym

¹² M.P. Markowski, *Efekt inskrypcji, Jacques Derrida i literatura*, Homini, Bydgoszcz 1997, s. 215.

¹³ J. Derrida, *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, KR, Warszawa 2002, s. 402.

¹⁴ J. Derrida, *Positions*, Paris 1972 s. 130, cyt. za: M. P. Markowski, *op. cit.*, s. 118.

„wnętrzu”, pozwala zaistnieć w strukturze i stać się powtarzalnym tj. odczytywalnym w nie swoich kontekstach.

Tak jak Derrida „odkrywa” strukturę archipisma rządzoną przez różnicę, która umożliwia i współdziała z iterowalnością – rodzajem powtórzenia, tak Deleuze wypracowuje wielki projekt genealogiczny. Autor *Różnicy i powtórzenia* pyta nie o to, jak konkretne zdarzenia funkcjonują, lecz jak ta zindywidualizowana forma powstaje. Nie neguje on istnienia nagiego powtórzenia, lecz nie zgadza się na to, by była to najważniejsza, czy wręcz jedyna jego forma. Zadaje raczej pytanie; jak takie powtórzenie jest możliwe? Pod konkretnym kształtem tego, co powtarza i co ma być racją zwykłego powielania stoi, a raczej dzieje się, powtórzenie przebrane niosące ze sobą różnicę. Powtórzenie nagie dotyczy powierzchni, przebrane natomiast – głębi, poziomu wytwarzającego jednostkowości.

Wszelka jednostkowość jest pewnym początkiem na linii horyzontalnej, (...) wzdłuż której jednostkowość wędruje, tworząc jakby swoje reprodukcje lub kopie, które stanowią elementy powtórzenia nagiego. Ale jest rozpoczynaniem od nowa, na linii wertykalnej, która kondensuje jednostkowości i gdzie tką się inne powtórzenie, na linii afirmacji przypadku¹⁵.

Każde wydarzenie jest kolejnym z serii – kontynuacją pewnego modelu, a raczej innej kopii, ale zarazem stanowi przede wszystkim nowe zdarzenie – czyli początek, a więc i model. Powstaje na drodze wertykalnej, gdzie również powtarza, ale nie wzór, lecz proces indywidualizacji.

Różnica i powtórzenie wobec jednostkowości, zdarzeń, organizmów biologicznych czy nawet złożonych porządków społecznych, ekonomicznych itp. stanowią poziom genealogiczny, zwany przez Deleuze’a wirtualnością. Nie zostaje ona jednak prosto przeciwstawiona rzeczywistości, tak jak możliwość. Nie jest też stałym źródłem i obecnością, ani prostym jej przeciwieństwem – chaosem. Zdaje natomiast sprawę z niedającego się w pełni uchwycić żywiołu, który indywidualizuje, wytwarza i określa wciąż na nowo.

¹⁵ G. Deleuze, *op. cit.*, s. 284 - 285.

Wirtualność stoi natomiast w opozycji do aktualności, czyli konkretnego zaktualizowanego kształtu, jednak nie istnieje poza nim, a raczej „należałoby ją definiować jako nieodłączną część przedmiotu rzeczywistego – jakby przedmiot tkwił jedną częścią w wirtualności, był w niej zanurzony niczym w wymiarze obiektywnym”¹⁶. Wirtualność dzieje się na mocy różnicowania, a dokładniej - różniczkowania. Zapożyczone z matematyki pojęcie ma uzmysłowić przede wszystkim to, że określanie (w tym genealogicznym sensie) zaczyna się od relacji odróżniania – i to nie jednego elementu od drugiego, lecz całej serii (tj. przekształcającej się kombinacji) heterogenicznych punktów, a także ich ciągłej komunikacji. Stosunki ciągłego odróżniania się od siebie danych elementów, które pozostają wobec siebie w ciągłym napięciu, kształtują i budują proces określenia. Różniczki na poziomie wirtualnym pozostają w stanie permanentnej nierównowagi, jednak wciąż powtarzających się seriach. Tworzą różnic(owani)e pomiędzy formami konkretnymi i umożliwiają ich aktualizację. Różnica, jako taka, byłaby czymś nieokreślonym (ani czymś, ani niczym), co dopiero regulowałoby określanie. Jak brzmi sławny cytat; „Różnica nie jest tym co różne. To co różne jest dane. Różnica jest zaś tym przez co dane jest dane”¹⁷. Byłaby, więc wraz z powtórzeniem, swoistym warunkiem możliwości.

Deleuzjańskie poszukiwania rzeczywistej genezy zjawisk, zdarzeń i organizacji wszelkiego rodzaju, przybierają postać refleksji nad warunkami możliwości owych zdarzeń. Jednak zamysł filozofa nie jest prostą kontynuacją (neo)kantowskiego transcendentalizmu. Fundamentalną rozbieżność stanowiłoby to, że Deleuze pyta o warunki możliwości rzeczywistych, a nie tylko możliwych zdarzeń, nie wszelkich a aktualnie zachodzących zjawisk. Oznacza to, że dane warunki dotyczą jedynie konkretnych zjawisk oraz także to, że stanowią ich rację dostateczną. W tym sensie warunków możliwości nie da się radykalnie oddzielić od tego, co warunkują. Drugi nierozłącznie związany z tym postulat i zarzut pod adresem kantowskiej

¹⁶ *Ibidem*, s. 294.

¹⁷ *Ibidem*, s. 311.

filozofii krytycznej, brzmi: poziom transcendentalny powinien być jednak różny od poziomu empirycznego, a przede wszystkim zdolny do jego wytwarzania. Warunkujący nie może być, więc podobny do warunkowanego tj., nie ma być jego odwzorowaniem. Według filozofa, był to podstawowy błąd całej dotychczasowej myśli transcendentalnej, polegający na założeniu, że warunek powinien dzielić z warunkowanym zjawiskiem formę tożsamości, określoności, hierarchicznego uporządkowania.

Kantowskie rozważania miały ulec także pokusie „kalkowania”¹⁸, tzn. cały schemat transcendentalnych struktur i ich wzajemnych relacji (syntezy uzgadniającej czyste pojęcia z czystą naocznością, czy intelekt z wyobraźnią) może dopiero zostać wywnioskowany po analizie i zajęciu rzeczywistych zjawisk. Nie ma mocy generowania konkretnych zdarzeń, lecz jest czymś, co należy założyć, by zrozumieć, jak możliwe jest doświadczenie. Kantowski koncept ma charakter czysto hipotetyczny i logiczny. Zarzut, więc jest podwójny: idealizm transcendentalny zostaje z jednej strony za mocno związany z empirią, z drugiej staje się wobec niej zbyt odległy. Po pierwsze; wszelkie kategorie i formy naoczności zostały wywnioskowane na podstawie doświadczenia konkretnych, skończonych zjawisk. Warunek okazuje się „czystą projekcją wstecz określić empirycznych w obszar tego, co transcendentalne”¹⁹. Po drugie; ów skomplikowany schemat kategorii, warunków możliwości nie ma mocy genealogicznej – jako wytwór *ex post*, konstrukcja wyłącznie logiczna i hipotetyczna, zamknięta w strukturze podmiotowości.

Deleuze, w nieskończonej dynamice różnic i powtórzeń wirtualności, znajduje potencjał genetyczny, którego nie mógł dostrzec w trwałych kategoriach. To, co wytwarza formy, nie może mieć postaci formy, to co już określone nie może być modelem dla tego, co kształtuje. Kształty, jako efekty pewnego działania, przesłaniają sobą całą serię sił, które je wytworzyły. Filozof chce uchwycić

¹⁸ Tego określenia używa M. Herer w swej monografii o Deleuzie. Zob. M. Herer, *Gilles Deleuze Struktury – maszyny – kreacje*, Universitas, Kraków 2006, s. 75 - 78.

¹⁹ *Ibidem*, s. 52.

właśnie ten ruch, który konstytuuje, nie zaś wywnioskowany wzór. Nie ma więc stałych obowiązujących kategorii, a nawet początku – każda kolejna jednostkowość jest kolejnym, powtórzonym początkiem. Owe warunki możliwości w ramach każdorazowej aktualizacji ulegają przeformułowaniu – stosunki różniczkowe wciąż działają, tworząc (powtarzając) kolejne serie, nigdy nie pozwalając na własne określenie i utożsamienie. Różnica i powtórzenie, jako noumeny, pozostają w „intymnej relacji” ze swoimi fenomenami. Każde przekształcenie się danego wydarzenia lub jego nagie powtórzenie jest efektem kolejnych modyfikacji i działania relacji w stosunkach różniczkowych.

Byt tego, co zmysłowe [przedmiotów, organizmów, porządków] odsyła do nieprzedmiotowej rzeczywistości pozycji, różnicy, dystrybucji, rozkładu i serii, czyli do genetycznego żywiołu struktur. W każdym przypadku trzeba jednak dostrzec również drugi kierunek, rzeczywisty ruch eksplikacji albo aktualizacji, który powoduje, że struktura stanowi „rację dostateczną” konkretnego zjawiska, będącego jej własnym wytworem, i nie istnieje poza tym ucieleśnieniem²⁰.

W tekstach Derridy ujawnia się natomiast pewien rodzaj *quasi*-transcendentalizmu, który zdaje sprawę z tego, że niemożliwe jest wytyczenie trwałych granic między formą, w jakiej rzecz jest dana, od niej samej. Poziomy te ulegają ciągłej kontaminacji: to, co się zdarza (*sens*) zostaje w tym samym czasie zanieczyszczone przez strukturę, w której się pojawia. Całość owej struktury nie daje się nigdy ogarnąć w pełni. Nie jest więc możliwe wytyczenie granic doświadczenia, a tym bardziej określenie jego stałych atrybutów i wydobyć czegoś na kształt kategorii. Świat sensu objawiający się w pismach Derridy jest płaski²¹. Oznacza to, że nie można wyodrębnić niezależnego transcendentalnego poziomu, ponieważ każde zdarzenie wpisując się w tę strukturę zostaje nie tylko przez

²⁰ *Ibidem*, s. 65 - 66.

²¹ Sformułowanie „płaska przestrzeń sensu” zapożyczam z referatu M. Ratajczaka, *Chora - przestrzeń dekonstrukcji*, wygłoszonego na konferencji „Doświadczenie przestrzeni”, Gniezno 2008.

nią zmienione, lecz w tym samym momencie także sama struktura podlega modyfikacji. Owa niemożliwa w pełni do ujęcia przestrzeń, ma wiele imion. Jednym z nich jest np. pismo (owe archipismo), innym „przeźnięć inskrypcji”, która stała się tytułem monografii Markowskiego poświęconej Derridzie. Przeźnięć ta charakteryzuje się specyficzną quasi- transcendentnością: po pierwsze, nie jesteśmy nigdy w stanie całkowicie określić i oddzielić warunków możliwości od tego, co warunkują; po drugie, owe warunki możliwości nie pozwalają na pełne uobecnienie się sensu. „*Quasi* – transcendentność oznacza, że to, co umożliwia, natychmiast uniemożliwia czystość umożliwionego zjawiska”²²; „wydarza się nieczystość”²³. Produkcja sensu, zjawienie się zdarzenia, czy wpisanie się w grę różnic i odniesień oznacza jednocześnie stanie się czytelnym tj. powtarzalnym. Iterowalność, jeśli nie byłaby samym warunkiem, to jego niezbywalną właściwością. To ona przecież umożliwia pojawianie się sensu w nowych, nieznanych dla siebie kontekstach. Wdziera się niejako w wyjątkowość zdarzenia przez pęknięcia, dzięki którym zostało ono wpisane w strukturę różnic. (Archi)pismo, będąc warunkiem możliwości owego zjawiska, jest jednocześnie jego warunkiem niemożliwości – niemożliwości jego pełnego oraz czystego uobecnienia. Ponowne powtarzanie się (pojawianie się) jednostkowości, zwielokrotnia ją, przez co oddala ją od niej samej. Skoro objęcie całości struktury, będącej warunkiem możliwości, nie jest nigdy do końca możliwe, równie niemożliwym jest określenie i przewidzenie warunków wydarzenia się sensu. Błąd i przypadek stają się równoprawne ustalonym już sensom. To, co przyniesie powtórzenie, pozostaje do końca niespodzianką.

Zarówno dla Derridy, jak i dla Deleuze’a, pojęcie powtórzenia w tradycji metafizyki zredukowane było do roli powielania Tego Samego, czy wręcz zostało wykluczone poza obręb konstrukcji pełnego sensu, czystej obecności oraz stałego źródła – *arche*.

²² M. P. Markowski, *op. cit.*, s. 114.

²³ *Ta dziwna instytucja zwana literaturą. Z Jacquesem Derridą rozmawia Derek Attridge*, tłum. M. P. Markowski, „Literatura na Świecie” 1998 nr. 11/12, s. 216, cyt. za: T. Załuski, *op. cit.*, s. 86.

Odmienna interpretacja powtórzenia, wiążąca je z *quasi*-pojęciem różnicy, pozwala obu filozofom na podważenie metafizycznych założeń (np. na temat relacji ogólności i poszczególności czy wtórności pisma), a przede wszystkim na zdekonstruowanie idei źródła i sproblematyzowanie kwestii początku (a raczej jego braku). Główne podobieństwa pomiędzy tymi dwoma stanowiskami dotyczyłyby właśnie tego, że stanowią reinterpretację tak potocznego, jaki i tradycyjnie filozoficznego pojęcia powtórzenia w celu poddania pod wątpliwość metafizycznych konstrukcji pojęciowych. Powtórzenie odgrywałoby teraz „fundamentalną” rolę w procesie wydarzania się, zjawiania się jednostkowych indywiduów i sensu – u jednego na poziomie genealogicznym, u drugiego, jako warunek wpisania się w strukturę (archi)pisma. Obydwaj stawiają transcendentale pytanie o warunki możliwości, przeformułując jednak tradycyjne podejścia do problematyki transcendentalnej. W *quasi*-transcendentalizmie powtórzenie, jako iterowalność stanowi jedną z możliwych eksplikacji, nigdy niedookreślonego do końca (nieposiadającego właściwego imienia), pisma. Natomiast w transcendentalizmie Deleuzjańskim (empirycznym), wraz z różnicą, są warunkami możliwości – racjami dostatecznymi – rzeczywistego doświadczenia tj. konkretnych zjawisk, organizmów biologicznych czy porządków ekonomicznych, społecznych itp.

Podstawowa różnica natomiast, wynikającą właśnie z tego, a nie innego stanowiska wobec kantowskiej tradycji, polegałaby na tym, że iterowalność funkcjonuje na powierzchni; w nieustającej grze odniesień oraz wpisywania się w to, coraz to kolejne, konteksty. Powtórzenie zatem to proces nieskończonej intertekstualności. Deleuze z kolei, wypracowując pojęcie wirtualności – czyli pewnego, odmiennego od aktualnego, poziomu transcendentalnego – zastanawia się głównie nad tym jak funkcjonuje powtórzenie przebrane, które nie tylko umożliwia funkcjonowanie, ale i ukształtowanie się oraz indywidualizację zdarzenia. Otwiera tym samym drogę twórczości.