

Analiza & Egzystencja

czasopismo filozoficzne

AiE&V

44

2018

Uniwersytet Szczeciński

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

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

Redaktor naczelna – Renata Ziemińska (Uniwersytet Szczeciński)

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

Sekretarz redakcji – Katarzyna Szymańska

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

Wersja papierowa jest wersją podstawową

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

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

Redaktor językowy – Joanna Sygit

Korektor – Anna Ciciak

Skład komputerowy – Wiesława Mazurkiewicz

Projekt okładki – Michał Starczewski

© Copyright by Uniwersytet Szczeciński, Szczecin 2018

ISSN 1734-9923

WYDAWNICTWO NAUKOWE UNIwersYTETU SZCZECIŃSKIEGO

Wydanie I. Ark. wyd. 5,0. Ark. druk. 6,3. Format A5. Nakład 69 egz.

SPIS TREŚCI

Wacław Janikowski, <i>Utylitaryzm reguł, znaczenie intencji i ocena terroryzmu</i>	5
Paweł Motyka, <i>Fraktalność noczy</i>	25
Bożena Listkowska, <i>Problem tożsamości człowieka w relacji z Bogiem w filozofii Abrahama J. Heschela</i>	41
Tomasz Szubart, <i>O typach kawy. Kontekstualizm DeRose'a jako strategia antyseptycka</i>	61
Michał Bomastyk, <i>Świat fabrykowany przez figurę Ojca. Model unisex jako reakcja na patriarchalne status quo</i>	83

CONTENTS

Wacław Janikowski, <i>Rule Utilitarianism, Relevance of Intention and Moral Permissibility of Terrorism</i>	5
Paweł Motyka, <i>Fractality of Noesis</i>	25
Bożena Listkowska, <i>The problem of human being's identity in relationship with God in philosophy of Abraham J. Heschel</i>	41
Tomasz Szubart, <i>On Types of Coffee. DeRose's Contextualism as an Anti-Sceptical Strategy</i>	61
Michał Bomastyk, <i>World Fabricated by the Figure of the Father. Unisex Model as a Backlash against the Patriarchal Status Quo</i>	83

WACŁAW JANIKOWSKI*

UTYLITARYZM REGUŁ, ZNACZENIE INTENCJI I OCENA TERRORYZMU

Słowa kluczowe: etyka, intencja, Jeff McMahan, terroryzm, utilitaryzm, Zasada Podwójnego Skutku

Keywords: ethics, intention, Jeff McMahan, Principle of Double Effect, terrorism, utilitarianism

Jedną z rzeczy, którą chcę ustalić w niniejszej pracy, jest odpowiedź na pytanie z zakresu etyki normatywnej: Czy każdy terroryzm jest zły moralnie? Inaczej: Czy prawdziwa jest *uniwersalna* norma etyczna mówiąca, że „Nie należy dokonywać czynu terrorystycznego”? Następnie przejdę przy tej okazji do zagadnień metaetycznych, związanych ze znaczeniem pojęcia

* Wacław Janikowski – dr, adiunkt w Zakładzie Etyki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Szczecińskiego, etyk, metaetyk. Obszary badawcze: etyka praktyczna, metaetyka, kognitywistyka, filozofia psychologii, filozofia religii, teoria znaczenia, filozofia polityki, psychopatologia, historia moralności. Autor dwóch książek: *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej* (Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2008) i *Wolna wola i użyteczność. Podstawy etyki utilitaryzmu preferencji* (Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2016).

Address for correspondence: University of Szczecin, Institute of Philosophy, Faculty of Humanities, Krakowska 71–79, 71-017 Szczecin, Poland. E-mail: janiwac@poczta.fm.

zamiaru (intencji) w etyce utylitarystycznej, w zastosowaniu właśnie do aktów terroryzmu.

Postawienie kwestii moralnej dopuszczalności terroryzmu – przykład historyczny

W dalszej części tekstu sformułuję ściślejszą definicję terroryzmu. Tu zaznaczę tylko, że chodzi mi o powszechnie stosowane pojęcie, a nie o różne metaforyczne czy rozszerzone stosowanie terminu „terroryzm”, bądź traktowanie go jako *terminus technicus*. W takim „normalnym”, typowym rozumieniu uważa się, że terroryzmem jest celowe szerzenie strachu wśród społeczności uznanych za wrogie poprzez dokonywanie spektakularnych zbrodni lub godzenie w podstawowe dobra – w tym szczególnie gdy dotyczy to osób postronnych, uznawanych za niewinne ofiary przemocy (Primoratz, 2018).

Dość często wysuwa się oskarżenie, że utylitaryzm dopuszcza jako moralne zachowania powszechnie uznawane na niemoralne, a nawet moralnie haniebne (Butler, 2003; Duskin, 2016; Nathanson, 2010, s. 88–89). W większości wypadków wynika to z krytyki, która faktycznie może dotyczyć jedynie utylitaryzmu czynów, a nie stosuje się do utylitaryzmu reguł. Choć w niektórych sytuacjach mogłoby się wydawać, że kradzież, oszustwo czy nawet morderstwo przyniesie więcej korzyści w postaci większej ilości zrealizowanych interesów, odpowiednie reguły moralne powstrzymują nas przed takimi bezpośrednimi kalkulacjami. Istnieją jednak bardzo wyjątkowe sytuacje, gdy należy zastosować metaregułę unikania katastrof: „Złam regułę moralną, gdy jest to konieczne do osiągnięcia niezwykle wielkiego dobra (czy wielkiej ilości dóbr) bądź uniknięcia niezwykle wielkiego zła (czy wielkiej ilości wartości negatywnych)” (*disaster avoidance rule*, inaczej *‘prevent disasters’ rule* – Hooker, 2000, s. 98, 121; Kahn, 2013).

Terroryzm, obok tortur, uznajemy powszechnie za najbardziej odrażające moralnie zachowanie, jakiego mogą się dopuścić ludzie. Mówimy, że są to zachowania „niehumanitarne”, choć faktycznie są charakterystyczne tylko dla gatunku *Homo sapiens*. Akcje terrorystyczne są zachowaniami intencjonalnymi, najczęściej bardzo dokładnie przemyślanymi. Tym bardziej więc sądzimy, że zasługują na najwyższe moralne potępienie. Wydaje się też, że żadne intencje nie mogą usprawiedliwiać takiej miary okrucieństwa wyrządzanego z zasady niewinnym ludziom.

Niektórzy terroryści walczą o to, co słusznie się im należy, a nawet o to, co powinno być im gwarantowane przez powszechnie przyjmowane w zachodniej cywilizacji i w ogóle przez społeczność międzynarodową prawa człowieka i narodów. Nie ma wątpliwości, że hasło „walki z terroryzmem” bywa obłudnie nadużywane przez władze najsilniejszych państw. Narodom słabszym politycznie, militarnie i ekonomicznie odbiera się wolność, ziemię, burzy się domy, morduje się członków tych narodów. Tak od wielu lat postępuje się z Czeczenami czy Palestyńczykami (Honderich, 2003, s. 161–181)¹. Nie mając żadnych możliwości prowadzenia zwyczajnej wojny obronnej, nie mogąc też w pokojowy sposób odzyskać tego, co im odebrano, niektórzy z nich uciekają się w desperacji do środków ostatecznych: zabijają w spektakularny sposób przypadkowych obywateli państw-agresorów.

Bezwzględnie potępiamy te okrutne zamachy, w których giną niewinni ludzie – przypadkowi przechodnie czy dzieci jadące autobusem do szkoły. Podstawowym złem terroryzmu jest właśnie niszczenie życia również tych, którzy nie popierają agresywnej wobec terrorystów polityki, co więcej – wśród ofiar mogą być nawet osoby sprzeciwiające się tej polityce.

Czy powodem naszego potępienia jest tylko rażące okrucieństwo i niewinność przypadkowych ofiar? Czy biorąc pod uwagę te dwie i ewentualne inne racje możemy powiedzieć kategorycznie, że każdy terroryzm jest moralnie niedopuszczalny? Jest oczywiste, że wojna obronna (*bellum defensivum*) nie zasługuje na potępienie². W szczególnych wypadkach daje się również usprawiedliwić wojnę prewencyjną³. Jednocześnie wiemy,

¹ Podzielam wszystkie zasadnicze tezy artykułu Hondericha, wyjąwszy dwie: po pierwsze terroryzm Palestyńczyków daje się *częściowo* usprawiedliwić, lecz ostatecznie nie można przyjąć, że mają oni moralne prawo do zabijania przypadkowych Izraelczyków (a tak pisze Honderich [2003] na s. 168; na s. 175 zaznacza jednak warunek dużego prawdopodobieństwa skuteczności ewentualnego działania dla uzasadnionego utylitarystycznie celu). Po drugie, nie tylko nierealistyczne, ale i niewłaściwe jest negocjowanie jakiegokolwiek znaczenia bliskich związków, jak pokrewieństwo czy przyjaźń, dla istnienia określonych obowiązków moralnych (wydaje się, że Honderich posuwa się do tej przesady na s. 170–173; przypuszczam jednak, że po dyskusji zgodziłby się na pewne ograniczenie takiego absolutyzmu).

² Np. kampania wrześniowa w r. 1939 – obrona terytorium II Rzeczypospolitej Polskiej przed atakiem armii III Rzeszy i ZSRR.

³ Np. atak Japończyków na Pearl Harbor w 1941 r. motywowany był poczuciem zagrożenia w związku z przekonaniem, że wojna z USA i tak jest nieunikniona. W celu obrony własnego państwa Japonia zdecydowała się więc uderzyć pierwsza.

że działania wojenne zwykle nie mogą być przeprowadzane w sposób chirurgiczny. Nawet w słusznych działaniach wojennych nie da się nieraz uniknąć powodowania dużego cierpienia i śmierci ofiar cywilnych. Dajmy tu przykład bombardowania miast niemieckich przez aliantów w czasie II wojny światowej. Czyniono to z pełną świadomością, że powoduje się śmierć i straszne cierpienia wielu cywili, w tym przypadkowych, niewinnych ludzi niepopierających Hitlera, kobiety, dzieci. Od początku uzasadniano, że jest to środek konieczny do przyśpieszenia zakończenia wojny światowej, że choć jest to sposób okrutny, to jednak zważywszy ówczesne możliwości – sposób optymalny na uratowanie życia i ukrócenie ogromnych cierpień jeszcze większej liczby osób na terenach okupowanych przez Niemcy (Clodfelter, 2010). Zasadność tego moralnego usprawiedliwienia jest i pozostanie chyba na zawsze kwestią otwartą. Twierdzę, na gruncie etyki utilitarystycznej, że *jeśli* było tak, iż rzeczywiście tymi atakami na niemieckich cywilów realnie zminimalizowano *znacznie* większe zło, to były one działaniami, które należało podjąć. Były to przykład terroryzmu moralnie uzasadnionego. Był to terroryzm, ponieważ zastraszanie ludności cywilnej Niemiec w wyniku zabicia wielu niewinnych osób było zamierzone jako środek do osiągnięcia strategicznych celów. Słynna argumentacja Michaela Walzera – stosująca pojęcie „stanu najwyższego zagrożenia” (*supreme emergency*) – wydaje się spełniać wymogi dobrego uzasadnienia tej trudnej do przyjęcia tezy, że terrorystyczne naloty dywanowe nakierowane przez Brytyjczyków na miasta niemieckie były moralnie słuszne, dopóki uważano, że jest to środek konieczny, aby zapobiec wygraniu wojny przez nazistów. Według Walzera było tak mniej więcej do połowy 1942 roku (Walzer, 2000, s. 255–261)⁴. Jest to jednak bardzo sporna teza, w szczególności można wątpić w to, że władze brytyjskie z Winstonem Churchillem na czele faktycznie sądziły, że były to środki konieczne dla uniknięcia przegranej wojny. A gdyby nawet, to czy było to wystarczająco dobrze uzasadnione przekonanie? (Garrett, 1993, s. 14). Są to kwestie bardzo złożone, a fakty składające się na całą historię nalotów bombowych na niemiecką ludność cywilną w czasie II wojny światowej nie są w pełni znane. Dla rozważań etycznych

⁴ Stanowisko Walzera nie jest jednak jednoznaczne. Z jednej strony stwierdza on, że nie można usprawiedliwić żadnego ataku terrorystycznego, z drugiej dopuszcza, że w szczególnych warunkach terroryzm państwowy może być działaniem koniecznym. O niespójności różnych wypowiedzi Walzera pisze C.A.J. Coady (2004a, s. 781–787).

zasadnicza jest sama możliwość: *jeśli* zachodziły odpowiednie warunki, to działanie terrorystyczne było moralnie dopuszczalne. Jeśli np. do roku 1942 istniało wysokie prawdopodobieństwo zwycięstwa hitlerowskich Niemiec i państw z nimi sprzymierzonych nad światem zachodnich demokracji, to – o ile konieczne dla zapobieżenia tej katastrofie byłoby w tym czasie sterylowanie całej ludności III Rzeszy – można by uznać, że te historyczne masowe bombardowania lotnicze w roku 1942 były moralnie dopuszczalne, a nawet konieczne.

Pojęcie terroryzmu a kwestia moralnej dopuszczalności

Potoczne pojęcie terroryzmu nie jest ścisłe. Mimo to wydaje się, że pewne warunki jego stosowalności, brane pod uwagę jako konieczne w zwykłym, potocznym użyciu słowa „terroryzm”, dadzą się ująć dość jasno. Można przynajmniej wyjściowo przyjąć, że wszystkie głośne w świecie zdarzenia⁵ powszechnie (a nie propagandowo przez jedną ze stron konfliktu) nazywane w naszych czasach „terroryzmem” są terroryzmem, gdyż żaden kompetentny użytkownik języka potocznego nie będzie temu przeczył. Istnieją też lub można sobie wyobrazić wypadki znacznie mniej oczywiste, co do których jedni byłiby skłonni nazywać je „terroryzmem”, a inni nie. Za tę rozbieżność w dużej mierze odpowiada fakt, że terroryzm, najprawdopodobniej każdy terroryzm, spotyka się z niemal powszechnym i jednoznacznym potępieniem moralnym⁶. Wypadków niewątpliwego terroryzmu mogą nie potępiać chyba jedynie amoralisci i sami terroryści. Wykażę jednak, że to absolutystyczne twierdzenie należałoby, w każdym razie w rozważaniach teoretycznych, przyjmować z pewną klauzulą dopuszczającą wypadki wyjątkowe.

Ponieważ „terroryzm” należy do mniej ścisłych terminów języka potocznego, proponując jedną i dość ścisłą definicję, możemy nieco wykroczyć poza język potoczny z jego niedookreśleniami i Wittgensteinowskimi podobieństwami rodzinnymi. Innej drogi nie ma. Natomiast dla zapewnienia rzeczywiście bliskiego związku ewentualnych ustaleń z tym, co nazywa się

⁵ Najbardziej znanym przykładem jest zburzenie wież World Trade Center 11 września 2001 roku.

⁶ Dlatego nie dziwi np. to, że politycy i historycy Wielkiej Brytanii i Stanów Zjednoczonych zwykle nie są skłonni nazywać alianckich nalotów na niemiecką ludność cywilną w czasie II wojny światowej „terroryzmem”.

w języku potocznym „terroryzmem”, należałoby starać się, aby proponowana definicja wyrażała tylko i *wszystkie powszechne* intuicje semantyczne związane z tym słowem w użyciu potocznym. Oznacza to zebranie i integrację tzw. komunałów języka potocznego, tj. takich zdań zawierających termin „terroryzm”, które mogą być zaakceptowane przez każdego lub niemal każdego kompetentnego użytkownika języka naturalnego (Janikowski, 2009).

Wydaje się, że odpowiedź na pytanie „Czy każdy terroryzm jest zły moralnie?” zawiera się już w samym pojęciu terroryzmu. Przyjeliśmy bowiem, że: 1) proponując dla potrzeb rozważań jedną definicję terroryzmu⁷, należy ująć w niej *wszystkie powszechne* intuicje semantyczne związane ze słowem „terroryzm” i 2) nazywaniu czegoś „terroryzmem” niemal powszechnie towarzyszy potępienie moralne, a więc również założenie, że terroryzm jest moralnie niedopuszczalny. W takim razie mielibyśmy rozstrzygnięcie na mocy samej definicji.

Istnieją jednak obiektywne powody, aby postulat ujęcia w definicji *wszystkich powszechnych* intuicji traktować jako postulat w trybie „z zasady należałoby”, a nie jako postulat bezwzględny. Może bowiem być tak, że ujęcie *wszystkich powszechnych* intuicji semantycznych dałoby w efekcie taką definicję, że wszystkie jej warunki łącznie prowadzą do sprzeczności. Ponieważ tego nie można w rozważanym wypadku z góry wykluczyć, próba odpowiedzi na postawione pytanie jest sensowna.

Ponadto powszechne potępienie terroryzmu może być analogiczne do powszechnego potępienia kradzieży czy zabijania. Wydaje się oczywiste, że predykat „jest czymś złym” wpisany jest w potoczne znaczenie słów „kradzież” i „zabójstwo”. Czy jednak przeciętni użytkownicy języka polskiego, uznając, że kradzież jest czymś złym, uznają tym samym normę „Nigdy nie powinno się kraść”? Mogą deklorować, że tak. Przedstawmy im jednak prawdopodobne sytuacje, w których kradzież jest jedynym możliwym lub najpewniejszym czy najbardziej efektywnym w danych okolicznościach sposobem na doprowadzenie do znacznego przyrostu dobrobytu większości, albo jest ona konieczna dla uniknięcia jakiegoś wielkiego cierpienia czy śmierci niewinnych osób. Sądzę, że w takim razie zgodzą się, że: nie nigdy, lecz niemal nigdy, nie powinno się kraść.

Potępienie związane zwykle z użyciem słowa „terroryzm” jest większe niż potępienie związane ze słowem „kradzież” czy nawet „zabójstwo”.

⁷ Co uczynię w następnej części tekstu.

Znacznie trudniej też jest wyobrazić sobie sytuację, w której terroryzm byłby optymalnym w danych okolicznościach sposobem na doprowadzenie do wielkiego przyrostu dobrobytu większości bądź jego zastosowanie pozwoliłoby na uniknięcie ogromnej ilości ludzkich cierpień.

Całość powyższych ustaleń skłania nas do tego, aby: 1) zdefiniować sens słowa „terroryzm” w deskryptywnym języku naturalnym, celowo pomijając elementy jawnie normatywne; analogicznie gdybyśmy chcieli zdefiniować potoczny sens słowa „kradzież”, pomijając w definicji zdanie „nie należy kraść”; 2) ustalić, czy z punktu widzenia przyjętej tu etyki mogą istnieć sytuacje, w których terroryzm nie jest moralnie niedopuszczalny. Czy z terroryzmem jest podobnie, jak z kradzieżą lub zabójstwem?

Definicja terroryzmu

Sądzę, że następująca definicja określa istotne warunki działań, zwanych potocznie „terroryzmem”.

Terroryzmem są działania: 1) godzące w podstawowe interesy osób (osoby) O; 2) mające na celu zastraszenie pewnego społeczeństwa lub jego części, choćby np. elity rządzącej; przy tym 3) podstawowymi interesami są: życie, zdrowie, mieszkanie, wolność poruszania się i wolność słowa; 4) nie jest tak, że P posiada dobrze uzasadnione, racjonalne przekonanie, że O są osobami (osobą) winnymi względem P, w tym sensie, że ich postępowanie godzi w podstawowe interesy P, bądź że zamierzają oni w ten sposób postępować; 5a) zwykle zastraszenie społeczności, będąc celem działań godzących w podstawowe interesy O, jest również środkiem do dalszych celów (ale nie jest to konieczne: można wyobrazić sobie np. terrorystę psychopatę, który nie ma innego celu niż wyrządzanie krzywdy i powodowanie strachu⁸); 5b) nie jest jednak tak, że takim dalszym celem jest pomoc osobom, wobec których – według dobrze uzasadnionego, racjonalnego przekonania podmiotu P – O postępują w sposób godzący w ich podstawowe interesy czy zamierzają w ten sposób postąpić.

⁸ Zaznaczmy, że psychopatia nie jest chorobą umysłową. Również Walter Sinnott-Armstrong uznaje za terroryzm działanie polegające na szerzeniu strachu, nawet jeśli nie ma ono innego celu (choć zawsze można imputować jakiś cel psychologiczny, np. że taki człowiek chce dzięki zastraszaniu czuć się ważniejszym od innych) (Sinnott-Armstrong, 1991, s. 118; por. Nathanson, 2010, s. 26).

Warunki 4 i 5b wymagają braku dobrze uzasadnionego i racjonalnego przekonania terrorysty o niewinności ofiar, w określony sposób zdefiniowanej. Są zatem mocniejsze i bardziej subtelne od prostego warunku stanowiącego, iż terrorysta uznaje, że jego ofiary nie są winne. Taki zbyt permissywny warunek jest często kwestionowany, szczególnie w obawie, że wiele lub nawet większość wypadków ewidentnego terroryzmu musielibyśmy zakwalifikować inaczej niż jako terroryzm. Terroryci bowiem często przypisują swoim ofiarom jakąś winę moralną. Igor Primoratz słusznie zauważa jednak, że jest to zwykle bardzo rozmyte i szerokie pojmowanie winy (Primoratz, 1990, s. 129–138), np. nieuprawnione moralnie przypisywanie odpowiedzialności zbiorowej, zgodnie z myślą, że jeśli dziecko będące ofiarą terrorysty przynależy do wrogiego narodu, okupującego naród tego terrorysty, to nawet nieświadomie „dziedziczy” ono winę swojego narodu. To metafizycznie tajemnicze pojmowanie winy wykracza poza wszelki zdrowy rozsądek i świadczy właśnie o moralnym zaślepieniu charakterystycznym dla wielu terrorystów. Nawet jednak w takich wypadkach terrorysta nie może zaprzeczyć, że owo dziecko nie godziło, nie godzi i nie zamierza godzić w podstawowe interesy terrorysty czy jego narodu. Nie mówimy bowiem o ludziach chorych psychicznie. Warunki 4 i 5b wskazują na element subiektywny po stronie sprawcy, zawarty w normalnym rozumieniu terroryzmu. Podobnie np. uważamy, że nie każde zabójstwo jest morderstwem: jeśli ktoś zabija napastnika w obronie koniecznej, nie widząc żadnej innej możliwości uratowania życia swojego i swoich bliskich, to nie nazwiemy go „mordercą”; nie nazwiemy tak również schizofrenika, który w stadium rozwiniętej paranoi zabija kogoś w przekonaniu, że ma do czynienia z diabłem.

Rozważana „wina” bądź „niewinność” ofiar terrorystów jest tu rozumiana w wąskim, obiektywistycznym sensie. Wyrażenia te są użyteczne jako *termini technici*, ponieważ skrótowo ujmują kwestię realnego szkodenia podstawowym interesom terrorystów lub osób przez nich reprezentowanych. Bycie winnym w tym sensie nie implikuje bycia odpowiedzialnym moralnie (Coady, 2004a, s. 44–45). Walczące dzieci, które poddano ideologicznemu „praniu mózgow”, raczej nie ponoszą moralnej odpowiedzialności za to, że wykonują rozkazy swoich dowódców. Jeśli ich działania godzą w podstawowe interesy mojego narodu, a ja wiedząc o tym, w imię obrony tych interesów walczę z tymi małoletnimi żołnierzami, celowo wywołując w oddziałach

wroga powszechne zastraszenie, to moja walka nie jest terroryzmem, ponieważ nie są spełnione warunki 4 i 5b.

Wydawałoby się, że zgodnie z przyjętą definicją samo zagrożenie terroryzmem nie jest terroryzmem (por. Sinnott-Armstrong, 1991, s. 115–120), tak jak zagrożenie morderstwem nie jest jeszcze morderstwem etc. A jednak czasem tak jest, że samo zagrożenie atakiem terrorystycznym jest już terroryzmem. Wynika to z powyższej definicji. Jeśli np. ktoś grozi członkom nieulubianej przez siebie subkultury, że zamorduje wielu z nich, o ile nie przestaną głosić pewnych idei, to realnie ogranicza ich wolność słowa⁹, a więc godzi tym samym w jeden z podstawowych interesów tych ludzi [warunek 3]. Jest to jednak terroryzm tylko pod warunkiem, że ten grożący człowiek nie posiada dobrze uzasadnionego przekonania, iż osoby, którym grozi, godzą w podstawowe interesy jego bądź innych ludzi, których chciałby on reprezentować; w szczególności musiałby on nie posiadać dobrze uzasadnionego przekonania, że głoszenie przez członków tej subkultury właściwych im idei narusza rzeczony podstawowe interesy [warunki 4 i 5b].

Utylityzm i moralna dopuszczalność terroryzmu

Utylityzm reguł z zasadą unikania katastrof dopuszcza możliwość takich okoliczności, w których terroryzm nie jest niesłuszny, a więc niedopuszczalny, moralnie – a nawet takich, w których terroryzm jest moralnie słuszny. Są to wypadki skrajne, niezwykle wyjątkowe.

Przykład (1). Uchwalenie i realizacja określonej ustawy proekologicznej przez państwo X jest w danych okolicznościach skutecznym i jedynym skutecznym sposobem na uniknięcie globalnej katastrofy ekologicznej, która spowodowałaby śmierć milionów ludzi. Jednocześnie, w danych okolicznościach, określone działania terrorystyczne wobec przypadkowych obywateli państwa X są jedynym skutecznym sposobem doprowadzenia do tego, aby państwo X w odpowiednim czasie uchwaliło i wdrożyło realizację rzeczonyj ustawy.

⁹ Gdy mają oni podstawy do obaw, że owe groźby mogą być spełnione. Ktoś, kto by zupełnie nierealistycznie groził czymś, o czym wszyscy wiedzą, że nie jest w stanie tego wykonać, nie mógłby z tego powodu naruszać czyjejs wolności słowa.

Przykład (2). Państwo X zamierza zaatakować państwo Y i uśmiercić większość jego populacji poprzez wystrzelenie rakiety z nowego rodzaju bombą B. Bomba ta nie jest jeszcze gotowa. Władze państwa X organizują ośrodki, w których tysiąc naukowców pracuje nad różnymi projektami niezbędnymi do ostatecznego wyprodukowania bomby B. Praca w tych ośrodkach jest potajemnie kierowana w taki sposób, że zgromadzeni w nich naukowcy nie wiedzą, iż końcowym celem wszystkich projektów jest zbudowanie broni masowej zagłady, nawet się tego nie domyślają. Władze państwa Y wiedzą o tym, a zatem nie mogą twierdzić, że naukowcy ci są winni moralnie i odpowiadają za możliwe przyszłe masowe morderstwo. Rząd państwa Y (bądź jakaś pozarządowa ukryta organizacja jego obywateli) zabija w tajnych akcjach setkę z owego tysiąca naukowców w państwie X, celowo zastraszając pozostałych 900 w takim stopniu, że hamuje to rozwój prac nad bombą B. Ponieważ nikt lub niemal nikt z owego tysiąca naukowców nie zamierzał doprowadzić do masowego morderstwa w państwie Y, byli oni niewinni względem Y w sensie określonym przez warunek 4. Zgodnie ze sformułowaną definicją opisane działanie jest terroryzmem. Jest to terroryzm wymierzony przez jedno państwo (bądź jego obywateli należących do ukrytej organizacji) przeciw obywatelom drugiego państwa. Jeśli była to konieczna obrona przed masową zagładą, było to działanie słuszne moralnie.

Nie tylko utylitaryzm (tak czynu, jak i reguł) dopuszcza słuszność moralną terroryzmu w pewnych wyjątkowych sytuacjach. Intuicjonizm powinności *prima facie*, typu Williama Davida Rossa (1930), przewiduje wypadki, gdy nawet silne zakazy moralne mogą być zbalansowane innymi racjami moralnymi. Ponieważ w utylitaryzmie reguł procedura szacowania, czy mamy do czynienia z możliwością katastrofy, nie stosuje precyzyjnej ilościowo definicji katastrofy, metoda intuicyjnego balansowania wchodzących ze sobą w konflikt obowiązków moralnych jest do niej bardzo podobna, a być może, pomijając frazeologię, jest to w wielu wypadkach ten sam sposób dojścia do moralnej konkluzji (Coady, 2004b, s. 778–779; Nagel, 1979, s. 62)¹⁰.

¹⁰ W polskiej literaturze znane jest stanowisko Iji Lazari-Pawłowskiej. Reprezentując metaetykę intuicjonistyczno-ekspresywną, argumentowała ona na rzecz opcji pośredniej między pryncypializmem a sytuacjonizmem w etyce. Uważała, że większość norm można poddać ograniczeniom sytuacyjnym, lecz istnieją też wyjątkowe normy obowiązujące bezwzględnie. Zaliczała do nich normy tak ogólne, jak zasada minimalizacji cierpienia (co jest u niej *implicite* wyrazem myślenia utylitarystycznego), jak i bardzo

Utylityzm dopuszcza takie sytuacje, w których słuszne moralnie jest publiczne potępienie pewnych działań słusznych moralnie, ponieważ czym innym jest użyteczność działania, a czym innym użyteczność jego pochwały lub nagany (Smart, 1987, s. 262–267). Dla utylitarysty jest jasne, że użyteczność czynu może być przeciwna do użyteczności jego pozytywnej lub negatywnej publicznej oceny moralnej, podobnie jak rozbieżne mogą być użyteczność posiadania pewnego chcenia i użyteczność realizacji tego chcenia czy użyteczności żywienia pewnego zamiaru i jego wykonania (Adams, 2003, s. 249, przypis 4). Rodzajem bardziej powszechnej konsekwencji etyki ezoterycznej (Lazari-Radek, Singer, 2010; Janikowski, 2016, s. 98–104) może być przypuszczalna wartość publicznego twierdzenia, że każdy terroryzm jest z gruntu niedopuszczalny moralnie mimo przekonania, że w pewnych ekstremalnych sytuacjach akt terrorystyczny daje się moralnie uzasadnić (Coady, 2004b, s. 788–789).

Terroryzm, utylityzm i intencje

Poniżej wyłożę te konsekwencje ujęcia kwestii wagi intencji na gruncie utylityzmu, które dotyczą warunków ewentualnej dopuszczalności moralnej aktów terroryzmu. Niektóre działania wojenne przewidujące śmierć niewinnych ofiar, jako skutek uboczny ataku na cele strategiczne, ze względu na zakończenie wojny mogą być uznane za moralnie dopuszczalne, o ile prowadzimy wojnę sprawiedliwą. Według Jeffa McMahana inaczej jest z terroryzmem – jest on niedopuszczalny, ponieważ śmierć niewinnych osób nie jest tylko przewidywanym skutkiem ubocznym, ale instrumentem, za pomocą którego chce się osiągnąć inne cele. Różnica moralna tkwi więc w zamiarze zabijania niewinnych osób.

McMahan wysuwa następujący argument na rzecz istotnej różnicy moralnej między zaniechaniem a działaniem. Jeśli mogę (A) kogoś uchronić przed śmiercią, ale dużym kosztem własnym, to nie jest tak, że powinienem go uchronić (tj. nie jest tak, że poprzez zaniechanie jestem winny jego śmierci). Natomiast jeśli mogę (B) uniknąć tych samych kosztów własnych

konkretne, m.in. zakazującą działań terrorystycznych oraz zakazującą stosowania tortur (Lazari-Pawłowska, 1986, s. 7–18; 1992, s. 42–58. W sprawie nowszych dyskusji nad „generalizmem” i „partykularyzmem” w etyce zob. Janikowski (2008), s. 136–165.

poprzez zabicie kogoś, to nie powinienem jednak tego robić. Takie są dość powszechne intuicje moralne. Wynikałoby z tego, że jest istotna różnica między samym zrobieniem czegoś a przyzwoleniem na to coś. Wydaje się, że to z kolei przeczy utylitaryzmowi (McMahan, 2009, s. 345–373). Wbrew temu należy zauważyć, że różnica moralna polegająca na dopuszczalności niezrobienia A i niedopuszczalności zrobienia B może być uzasadniona na gruncie utylitaryzmu reguł. Upowszechnienie reguły pozwalającej na czyny typu B przyniosłoby więcej szkód niż korzyści. Upowszechnienie reguły pozwalającej na zaniechanie czynów typu A nie powoduje takich konsekwencji.

Wagę moralną przypisywaną różnicy między zamierzonym doprowadzeniem do X a doprowadzeniem do X jako przewidywanym, lecz niezamierzonym skutkiem ubocznym nazywa McMahan jedną z „kolumn”, na których wspiera się nonkonsekwencjalizm (McMahan, 2009, s. 352). Wszystkie racje na rzecz istotności samej intencji dla dopuszczalności moralnej czynu można jednak wyjaśnić, nie odrzucając tej istotności, lecz uznając, że nie stanowi ona racji sama z siebie. Samą tę istotność można wyjaśnić jako pochodną względem racji utylitarystycznych. Utylitaryzm przewiduje, że może być tak, iż dwa czyny są takie same fizycznie i wywołują takie same efekty, jednak jeśli jeden dokonany jest ze względu na dobre, a drugi ze względu na złe intencje, tylko pierwszy jest dopuszczalny moralnie. Dopuszczalność moralna implikuje brak potępienia moralnego (poza specjalnymi przypadkami ezoteryzmu moralnego, w których zresztą byłoby to potępienie werbalne, a nie autentyczne). Z punktu widzenia utylitaryzmu reguł może być korzystne potępienie czynów typu X, gdy są realizowane ze względu na moralnie odrażające intencje, nawet jeśli sam czyn X jest bardziej korzystny niż czyny alternatywne w danej sytuacji. Tak jest na przykład z przynoszącym zdrowie lekiem, o którym mąż, chcący uśmiercić żonę, sądzi, że jest trucizną (Thomson, 1991, s. 293; McMahan, 2009, s. 352–353). Nie prowadzi to jednak do tezy, że każdy akt terroryzmu jest moralnie niedopuszczalny, ponieważ pewne akty terroryzmu mogą być dokonywane ze słuszną intencją. Przypuśćmy, że w pewnej wyjątkowej sytuacji tylko poprzez zabicie niewinnych względem nas i całkowicie bezbronnych ludzi w państwie X możemy z dużym prawdopodobieństwem spowodować na tyle skuteczne zastraszenie społeczeństwa tego państwa, że spowoduje to rezygnację rządu tego państwa z decyzji D. Załóżmy, że realizacja decyzji D oznaczałaby globalną katastrofę ekologiczną, w której śmierć poniosłoby milion ludzkich

istnień (choć być może będących obywatelami innych krajów niż X). Zabicie przez nas owych niewinnych i bezbronnych ludzi, powiedzmy trzydziestu przypadkowych obywateli państwa X, jest terroryzmem. Sądzę, że w tak szczególnym wypadku, gdybyśmy rzeczywiście nie mieli żadnej innej możliwości wpłynięcia na rząd państwa X, nasze terrorystyczne działanie byłoby moralnie usprawiedliwione. Przypuszczam też, że zdecydowana większość ludzi po namyśle przyznałaby mi rację.

Utylityzm reguł może uzasadnić zarówno asymetrię czyn/zaniechanie, w tym zabić/pozwolić umrzeć, jak i ważność intencji, tj. asymetrię intencjonalnego zrobienia X i zrobienia Y z przewidywaniem skutku X. W tym celu należy rozważyć: 1) ewentualną symetrię kosztów (np. pozwolenie na X często jest bezkosztowne, a zrobienie X dość kosztowne); 2) jakie byłyby możliwości upowszechnienia równego potępienia lub wymagania czynu i zaniechania w jakiejś sferze i 3) jakie mogą być konsekwencje psychologiczne, społeczne i prawne równego traktowania czynu i zaniechania lub równego traktowania działania z intencją i bez intencji.

Z punktu widzenia utylityzmu należy bardziej potępiać czyny ze złymi intencjami, o ile przez „czyny” rozumiemy nie tylko fizyczne działania, ale również stojące za nimi intencje, gdyż takie potępienie pełni rolę prewencyjną: redukuje przyszłe złe intencje, a pośrednio możliwe przyszłe czyny motywowane złymi intencjami. Jest tak, ponieważ najczęściej złe intencje mają złe skutki, a tylko w wyjątkowych wypadkach dobre. Ponadto na szczególnie potępienie zasługują, i to również uzasadnia pragmatyka utylityzmu, intencje właściwe, w porównaniu do intencji warunkowych. A to dlatego, że właśnie intencje właściwe zawierają w sobie złe, niewłaściwe emocje, które generalnie „opłaca się” potępiać. Więc nawet gdy w jakimś wypadku ktoś robi X ze złej intencji, a konsekwencje będą jednak dobre, to i tak należy potępić ten czyn, właśnie po to, aby wykorzeniać złe intencje i związane z nimi emocje. Na w taki sposób rozumianą ważność intencji dla utylitysty wskazywał m.in. Henry Sidgwick.

Ściśle rzecz biorąc, błędne jest postawienie kwestii moralnej relewancji zamiaru jako tezy, że zamiar, z jakim dokonany jest dany czyn, może determinować moralną dopuszczalność tego czynu. Jeśli dowolny czyn X podpada pod właściwą z punktu widzenia utylityzmu reguł regułą moralną, która nakazuje dokonywać czynów typu X, to jest on czynem słusznym. Jeśli jest on dokonany, ze względu na złą intencję, to nie przestaje on być czynem słusznym w zdefiniowanym sensie czynów, jakich powinno się

dokonywać. Moralnie niedopuszczalny jest nie sam czyn, lecz stojąca za nim intencja. Ogólnikowe rozważanie „moralnej dopuszczalności” czynów ze złą intencją prowadzi więc do nieporozumień. Miesza bowiem ze sobą dwie różne kwestie: 1) czy powinno się zrobić X?; 2) czy podmiot powinien mieć intencję I, robiąc X? Mamy tu do czynienia z dwoma różnymi ocenami etycznymi i z dwoma różnymi przedmiotami oceny. To pomieszczenie staje się jeszcze wyraźniejsze, jeśli zamiast rozważania tezy, że czyny skądinąd dopuszczalne mogą być niedopuszczalne, gdy są dokonywane ze złą intencją, postawimy równie ogólnikową kwestię, czy czyny skądinąd niedopuszczalne mogą być dopuszczalne, jeśli są dokonane z dobrą intencją (Kagan, 1989, s. 177–181). W obu wypadkach pytanie o moralną dopuszczalność bądź niedopuszczalność jest tak samo dwuznaczne¹¹.

Podobne pomieszczenie dwóch rodzajów powinności moralnej, w odniesieniu do czynów i w odniesieniu do intencji czy motywów, występuje, gdy rozważamy zasadę „Każdy powinien (moralnie) robić to, co uważa, że powinien (moralnie) zrobić”. To intuicyjnie wiarygodne uznanie wartości postępowania w zgodzie z własnym sumieniem (czy nawet prawdopodobną wiedzą moralną) prowadziłyby łatwo do sprzeczności bądź do samoznoszącego się skrajnego subiektywizmu, gdyby w owej normie oba wystąpienia słowa „powinien” oznaczały ten sam rodzaj powinności moralnej. A więc przy tożsamości znaczeń obu „powinien”, zasada ta musi być fałszywa (Janikowski, 2008, s. 100). Każdy człowiek powinien starać się zawsze postępować tak, jak uważa za słuszne – w tym sensie, że jeśli postępuje inaczej, to mamy prawo powiedzieć, i to z naganą (o ile jesteśmy bardziej od nich konsekwentni w praktyce): moralnie nie jesteś w porządku. Jeśli np. uważasz, że zrobienie X S-owi jest krzywdzeniem S-a, to nawet jeśli X nie jest krzywdzeniem S-a, robiąc X, intencjonalnie pozwalasz sobie na krzywdzenie S-a. W tym intencjonalnym sensie krzywdzisz go. Oceniamy tu intencję, niezależnie od tego, że z punktu widzenia właściwych reguł postępowania czyn X może być moralnie neutralny, a nawet słuszny.

Utylitarysta ma zatem powody, aby uwzględniać w ocenie moralnej różnicę między samym świadomym spowodowaniem X a spowodowaniem X z zamiarem takiego spowodowania. To, co jest przedmiotem ewentualnego

¹¹ Zwolennicy tezy mówiącej, że zamiar ma samoistne znaczenie dla kwestii dopuszczalności czynu, używają zresztą w tym kontekście zamiennie wyrażen *right* i *permissible* oraz *wrong* i *impermissible*.

dotkowego potępienia w drugim wypadku, sprowadza się do niewłaściwej moralnie motywacji stojącej za moralnie złym zamiarem. Jednak należy bardzo mocno podkreślić, że nie każdy zamiar spowodowania czegoś, o czym podmiot wie, że jest złe, zasługuje na potępienie. Gdy np. lekarz świadomie powoduje śmierć pacjenta, na jego najbardziej zdecydowane życzenie, a robi to, aby zlikwidować nieznosny i nieusuwalny innym sposobem ból, jednym z jego zamiarów jest spowodowanie śmierci pacjenta. Jednak w tym wypadku lekarz nie daje śmiertelnego zastrzyku po prostu dlatego, aby zabić chorego. Zabija z konieczności, świadomie powodując to, co jest konieczne do tego, aby uniknąć jeszcze większego zła. Zamiar spowodowania śmierci w tym wypadku w żadnym stopniu nie jest zamiarem autonomicznym czy właściwym (*intention per se* jako przeciwstawne do *conditional intention*). Znaczy to, że zamiar ten wcale nie zaistniałby w umyśle lekarza, gdyby nie miał on zamiaru właściwego, jakim jest uwolnienie człowieka od nieznosnego bólu. Ogólnie zatem utylitarysta reguł może zgodzić się, że Zasada Podwójnego Skutku stwierdzająca moralną wagę dopuszczalności czynu obowiązuje, ale tylko w odniesieniu do zamiarów, które można nazwać „właściwymi” czy w jakimś stopniu „autonomicznymi”, czyli do takich, o których można metaforycznie powiedzieć, że posiadają jakiś własny ładunek motywacyjny (Janikowski, 2013, s. 125–138).

Stosując ostatnie rozróżnienie moralne między intencjami do wypadków moralnej oceny terroryzmu, można teraz zauważyć, że jeśli skutki X i Y, jak też cele A i B, są podobne, to moralna ocena kogoś, kto robi Z, aby osiągnąć A, przewidując, że Z spowoduje X, powinna być, *ceteris paribus*, podobna do moralnej oceny kogoś, kto robi Y, a robi to tylko po to, aby osiągnąć B. Co prawda z powodów definicyjnych możemy powiedzieć, że w pierwszym wypadku X nie było przedmiotem zamiaru, a w drugim wypadku Y było przedmiotem zamiaru. Jednak fraza „a robi to tylko po to” wskazuje, że nie było to w żadnej mierze jego zamiarem właściwym. W takim razie, przynajmniej o ile nie zachodzą ewentualne inne powody, dla których byłoby systematycznie użyteczne potępiać właśnie tego rodzaju wypadki, utylitarysta ma uzasadnienie dla równego traktowania moralnego dwóch wypadków, które Jeff McMahan traktuje w istotny sposób odmiennie: 1) żołnierza walczącego dla słusznej sprawy zakończenia krwawej wojny, który spuszcza bombę na garnizon wroga, wiedząc na pewno, że spowoduje to również zagładę pewnych niewinnych osób (czy niewalczących) przebywających w pobliskim szpitalu; 2) żołnierza terrorysty, który w równie

słusznym celu zakończenia wojny spuszcza bombę na szpital, w którym przebywają niewinne (niewalczące) osoby, a który ma mocne podstawy do pewności, że owa masakra niewinnych pacjentów spowoduje takie zastraszenie społeczności wrogiej strony, które doprowadzi do zakończenia wojny.

Nie jest to do końca jasne, ale ogólna wymowa argumentów McMahan w artykule *Intention, Permissibility, Terrorism, and War* zdaje się być taka, że uznaje on mocną tezę dyskryminacyjną: podczas gdy istnieją sytuacje, w których można usprawiedliwić pilota bombowca z pierwszego przykładu (*tactical bomber*), nie istnieją żadne analogiczne racje, aby usprawiedliwić pilota bombowca w przykładzie drugiego rodzaju (*terror bomber*). Zgodnie z przedstawioną powyżej argumentacją twierdzą, wbrew McMahanowi, że istotną moralnie różnicą między wypadkami 1 i 2 może być jedynie to, iż w wypadkach typu 2 mogą wchodzić w grę zasługujące na potępienie moralne intencje właściwe. Jeśli ta ewentualność w danych wypadkach nie zachodzi, wypadki „bombera taktyka” i „bombera terrorysty” należy uważać za analogiczne moralnie. Mocną tezę dyskryminacyjną McMahana można zaatakować ponadto w inny, niezależny sposób. Załóżmy, że usprawiedliwieniu moralnemu podlega pewien czyn podpadający pod opis 1 oraz że w tym wypadku zginęło 1000 niewinnych osób, zgodnie z przewidywaniami „bombera taktyka”. Teza głosi, że w żadnym wypadku nie można usprawiedliwić działania podpadającego pod opis 2. Załóżmy jednak, że w pewnym wypadku tego rodzaju zginęło 10 niewinnych osób, zgodnie z intencją „bombera terrorysty”. Bez względu na takie dysproporcje oraz na to, że uśmiercenie tych 10 osób nie było właściwym zamiarem „bombera terrorysty”, jego działanie jest moralnie absolutnie niedopuszczalne, podczas gdy, zgodnie z założeniem, dopuszczalne było działanie polegające na spowodowaniu śmierci 1000 osób, a to tylko z tego powodu, że w tym wypadku owe tysiąc śmierci nie było środkiem do jakiegoś celu, lecz „tylko” przewidywanym „skutkiem ubocznym”¹². Poza ideą, że istota moralnej wagi intencji jest pochodna względem różnicy między środkiem do celu a przewidywanym skutkiem ubocznym (McMahan, 2009, s. 369), nie dostrzegam, na czym innym mogłaby się ona opierać, jeśli nie na utilitarystycznym uzasadnieniu większego potępienia złych intencji właściwych

¹² Choć McMahan mówi o wymogu proporcjonalności (*proportionality constrain*) w przypadkach niezamierzonego, lecz dającego się przewidzieć powodowania śmierci, jednak nie wyjaśnia, jak należy ściślej rozumieć ten warunek (McMahan, 2009, s. 361).

niż złych intencji warunkowych. Oczywiście można przyjmować po prostu *a priori*, że moralna relewancja intencji stanowi niepotrzebującą wyjaśnienia zasadę (McMahan, 2009, s. 370), ale takie rozwiązanie jest mniej właściwe metodologicznie. Ten argument z nieproporcjonalności to niezależny argument, *reductio ad absurdum*, tezy o istotnej moralnej wadze samej intencji. Traktuję go jednak jako drugorzędny w stosunku do pierwszego, odwołującego się do różnicy między intencją warunkową a właściwą oraz do uzasadnionego utylitarystycznego nacisku na potępienie złych intencji właściwych.

W artykule uzasadniłem dwa zasadnicze twierdzenia. Po pierwsze: na gruncie etyki utylitaryzmu reguł możliwe są takie zupełnie wyjątkowe sytuacje, w których czyny terrorystyczne mogą być dopuszczalne moralnie. Po drugie: wzięcie pod uwagę intencji ma określone znaczenie w ocenie takich działań – jednakże wykazuję, że Jeff McMahan nie ma racji, utrzymując, że prowadzi to do konkluzji, iż bezwzględnie należy potępić wszystkie możliwe akty terrorystyczne.

Bibliografia

- Adams, R. (2003). Motive Utilitarianism. W: S. Darwall (red.), *Consequentialism* (s. 236–250). Malden: Blackwell Publishing.
- Butler, P. (2003). Foreword: Terrorism and Utilitarianism: Lessons from, and for, Criminal Law. *The Journal of Criminal Law and Criminology*, 1 (93), 1–22.
- Clodfelter, M. (2010). Aiming to Break Will: America's World War II Bombing of German Morale and Its Ramifications. *Journal of Strategic Studies*, 3 (33), 401–435.
- Coady, C.A.J. (2004a). Terrorism and Innocence. *The Journal of Ethics*, 1 (8), 37–58.
- Coady, C.A.J. (2004b). Terrorism, Morality, and Supreme Emergency. *Ethics*, 114, 781–787.
- Duskin, E. (2016). Justification of Violence by Terrorist Organizations: Comparing ISIS and PKK. *Journal of Intelligence and Terrorism Studies*, 1, 1–14.
- Garrett, S.A. (1993). *Ethics and Airpower in World War II: The British Bombing of German Cities*. New York: St. Martin's Press.
- Honderich, T. (2003). After the Terror: A Book and Further Thoughts. *The Journal of Ethics*, 7, 161–181.
- Hooker, B. (2000). *Ideal Code, Real World*. Oxford: Oxford University Press.

- Janikowski, W. (2008). *Naturalizm etyczny we współczesnej filozofii analitycznej*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Janikowski, W. (2009). O prawdziwości zdań analitycznych na gruncie skrajnie empirystycznej teorii znaczenia. *Filozofia Nauki*, 2, 87–97.
- Janikowski, W. (2013). Zasada Podwójnego Skutku, Zasada Moralnej Symetrii i kwestia legalizacji eutanazji. *Analiza i Egzystencja*, 22, 125–138.
- Janikowski, W. (2016). *Wolna wola i użyteczność. Podstawy etyki utilitaryzmu preferencji*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Kagan, S. (1989). *The Limits of Morality*. Oxford: Oxford University Press.
- Kahn, L. (2013). Rule Consequentialism and Disasters. *Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition*, 2 (162), 219–236.
- Lazar, S., Frowe, H. (red.) (2018). *The Oxford Handbook of Ethics of War*. Oxford: Oxford University Press.
- Lazari-Radek, K., Singer, P. (2010). Secrecy in Consequentialism: A Defence of Esoteric Morality. *Ratio*, 1 (23), 34–58. Polski przekład: (2013). Konsekwencjalizm i tajemnica: obrona ezoterycznej moralności. Tłum. M. Jakubiak, M. Pawłowski. *Analiza i Egzystencja*, 22, 5–32.
- Lazari-Pawłowska, I. (1986). Warunkowe i bezwarunkowe obowiązywanie norm moralnych. *Etyka*, 22, 7–18.
- Lazari-Pawłowska, I. (1992). Problemy etyki sytuacyjnej. W: I. Lazari-Pawłowska, *Etyka. Pisma wybrane* (s. 42–58). Wrocław: Ossolineum.
- McMahan, J. (2009). Intention, Permissibility, Terrorism, and War. *Philosophical Perspectives*, 3, 345–373.
- Nagel, T. (1979). *Mortal Questions*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Nathanson, S. (2010). *Terrorism and the Ethics of War*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Primoratz, I. (1990). What is Terrorism? *Journal of Applied Philosophy*, 7, 129–138.
- Primoratz, I. (2018). Terrorism. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu>.
- Ross, W.D. (1930). *The Right and the Good*. Oxford: Clarendon Press.
- Sinnott-Armstrong, W. (1991). On Primoratz's Definition of Terrorism. *Journal of Applied Philosophy*, 1 (8), 115–120.

- Smart, J.J.C. (1987). Extreme and Restricted Utilitarianism. W: J.J.C. Smart, *Essays Metaphysical and Moral. Selected Philosophical Papers* (s. 262–267). Oxford: Basil Blackwell.
- Tadros, V. (2016). *Wrongs and Crimes*. Oxford: Oxford University Press.
- Thomson, J.J. (1991). Self-Defense. *Philosophy and Public Affairs*, 4 (20), 283–310.
- Walzer, M. (2000). *Just and Unjust Wars: A Moral Argument with Historical Illustrations*. New York: Basic Books.

RULE UTILITARIANISM, RELEVANCE OF INTENTION AND MORAL PERMISSIBILITY OF TERRORISM

Summary

In this paper I consider the puzzling question of moral responsibility of some quite specific terrorist acts. One distinguishable, but highly controversial, example of such a case may be the allied terror-bombing of German cities by English and American forces during the end of World War II, with so many civilian victims. I propose strict definition of terrorism, and after that, go on with the question: Is it really so obvious and certain that all acts of terrorism are impermissible on moral grounds? Then I investigate the relevance of intention for moral evaluation of any case of terrorism. In these matters I get involved in dispute with Jeff McMahan's thesis that all acts of terrorism are inherently morally wrong and impermissible, and criticize his employment of the Principle of Double Effect.

PAWEŁ MOTYKA *

FRAKTALNOŚĆ NOEZY**

Słowa kluczowe: świadomość, fraktalność, noeza, fenomenologia, egzystencjalizm
Keywords: consciousness, fractality, noesis, phenomenology, existentialism

*Ja odróżniam siebie od siebie samego, a jednocześnie bezpośrednio wiem o tym,
że to, co zostało odróżnione, nie jest różne.*

G.W.F. Hegel

Wprowadzenie

Dokonanie opisu uobecniania się świadomości wobec samej siebie było istotnym celem filozofii niemieckiego idealizmu, a później także fenomenologii i egzystencjalizmu. Niniejsza praca przedstawia propozycję strukturalnego

* Paweł Motyka – ukończył filozofię oraz psychologię na Uniwersytecie Warszawskim. Obecnie jest doktorantem na Wydziale Psychologii UW. Interesuje się empirycznymi badaniami nad świadomością oraz strukturalnymi modelami subiektywnego doświadczenia.

Address for correspondence: University of Warsaw, Faculty of Psychology, Stawki 5/7, 00-183 Warsaw, Poland. E-mail: pawel.motyka@psych.uw.edu.pl.

** Artykuł powstał w ramach grantu Narodowego Centrum Nauki nr 2016/23/N/HS6/02920.

ujęcia uchwytującego swe treści ruchu świadomości (*noesis*) w kategoriach geometrii fraktalnej, pozwalających, wedle autora, na pełniejsze oddanie paradoksalnej natury tego procesu. W pierwszej części przybliżono kategorii fraktala i fraktalności, natomiast w drugiej – zestawiane z nimi w dalszych partiach tej pracy – fenomenologiczne pojęcia noematu i noezy. W części trzeciej zawarto analizę tytułowej fraktalności noezy, mającej stanowić aprioryczną formę odnajdywaną w aktach uchwytowania swych treści przez świadomość. W ostatniej części przedstawione zostały egzystencjalne implikacje takiej, a nie innej struktury ruchu świadomości, przybliżane w odniesieniu do opisów kondycji jestestwa zawartych w *Całości i Nieskończoności* Emmanuela Levinasa (1998) oraz *Bycie i Nicości* Jean-Paula Sartre'a (2007).

Fraktal i fraktalność

Nazwa „fraktal” ukuta została do określenia zbiorów matematycznych wykazujących samopodobieństwo na wszystkich skalach przez Benoita Mandelbrota, urodzonego w Warszawie francusko-amerykańskiego matematyka (1975). Według niego termin ten (z łac. *fractus* – „złamany”, „pofragmentowany”) trafnie koresponduje z licznymi wzorami odnajdywanymi w świecie przyrody – np. liniami brzegowymi, strukturami chmur kłębiastych, błyskawic czy płatków śniegu – które najlepiej dają się opisać właśnie w kategoriach geometrii fraktalnej (Mandelbrot, 1983, s. 4). W matematyce za fraktal uznaje się taką strukturę samopodobną, której tzw. wymiar fraktalny Hausdorffa przekracza jej wymiar topologiczny (Winnicki, 2010). Wymiar topologiczny obiektu wyznaczany jest liczbą współrzędnych wymaganych do określenia położenia dowolnego punktu wewnątrz danego obiektu. Dla przykładu, topologiczny wymiar punktu jest równy zeru, w przypadku dowolnej krzywej jakiegoś kształtu wynosi on jeden, a figury płaskiej co najmniej dwa. Wymiar fraktalny natomiast określa stopień złożoności obiektu, będącej w tym wypadku miarą jego nieregularności lub też stopnia, w jakim wypełnia on dostępną przestrzeń – np. wymiar fraktalny linii granic Polski wynosi w przybliżeniu 1.14 (Winnicki, 2010), wybrzeża Norwegii 1.52 (Feder, 1988, s. 8), zbioru Cantora (złożonego z punktów) – 0.63 (Liebovitch, Toth, 1989), a kostki Mengera (uznawanej za krzywą) – 2.73 (Carpinteri, Chiaia, Invernizzi, 1999). Stopień złożoności tego rodzaju obiektów wyznacza się, sprawdzając, jak szybko wzrasta ich długość (lub

też powierzchnia czy objętość) wraz z coraz dokładniejszym pomiarem. Specyfiką obiektów fraktalnych jest to, że każdy ich fragment jest podobny do całości. W związku z tym postrzeganie graficznych reprezentacji tego rodzaju obiektów przypominać może „zagłębianie się” w kolejne ich warstwy, z których każda okazuje się odpowiednikiem układu zaobserwowanego już wcześniej. Naturalnym przykładem takiego procesu może być analiza zdjęć satelitarnych chmur, wykazująca, że nawet po siedmiokrotnym przeskalowaniu („zanurzeniu”) ich obserwowany wymiar fraktalny pozostaje taki sam (Lovejoy, Schertzer, 1991). Ze względu na złożoność fraktali, badania nad nimi prowadzi się głównie z wykorzystaniem komputerowo wspieranych metod geometrii eksperymentalnej (Mandelbrot, 1983), umożliwiających m.in. generowanie dynamicznych i immersyjnych wizualizacji tego rodzaju obiektów, pozwalających na uzmysłowienie obserwatorowi specyfiki fraktalności. Należy przy tym zaznaczyć, że tego rodzaju graficzne reprezentacje fraktali nie powinny być utożsamiane z abstrakcyjnie definiowaną istotą tych obiektów. Z matematycznego punktu widzenia fraktale są pewnymi obiektami granicznymi opisywanymi przez zależności rekurencyjne, w związku z czym powtarzalność ich samopodobnych warstw nie może mieć końca (Winnicki, 2010).

Wydaje się, że w przypadku fraktali rozbieżność między formą ich fenomenalnej reprezentacji (tj. dynamicznych wizualizacji) a tym, do czego sprowadzają się na poziomie matematycznej abstrakcji (definicje rekurencyjne), jest szczególnie wyraźna. Jak sugeruje Maxim Stamenov (1996, s. 274), pewna percepcyjna świadomość obiektu fraktalnego (lub raczej jego części) nie jest jednoznaczna z jego conceptualnym rozumieniem i zapewne nie musi z nim współwystępować. Same pytania dotyczące tego, czy można w zasadzie zobaczyć fraktal oraz w pełni uchwycić go poznawczo, zdają się dość problematyczne. Jak ujmuje sam Stamenov (1996, s. 276): „fraktale eksponują pewne aspekty formalnej struktury *horyzontu uchwytalności* w naszym rozumieniu”¹. Myśl tego rodzaju pojawia się także w dalszej części jego pracy (s. 317): „fraktalno-podobne wzorce wydają się leżeć na obrzeżach naszej zdolności do bycia świadomymi pewnego rodzaju struktur [...]. Fraktale obrazują granicę możliwości monitorowania treści

¹ „Fractals display some aspects of the formal structure of the ‘horizon of discernibility’ in our apprehension” [tłum. P.M.].

naszych umysłów”². W obliczu pewnej rozłączności znaczeń, które mogą być związane z terminem „fraktal”, chciałbym dokonać pewnego rozróżnienia, które posłuży mi w dalszych częściach tej pracy – odtąd przez *fraktal* rozumieć będziemy pewien nieuchwytny w pełni poznawczo abstrakt będący istotą obiektów fraktalnych, natomiast sama *fraktalność* oznaczać będzie fenomenalne przedstawianie się obiektów fraktalnych w czasie.

Noemat i noeza

Głównymi pojęciami filozoficznymi, w odniesieniu do których formułowana jest główna myśl tej pracy, są fenomenologiczne kategorie noematu i noezy. Zostały one wprowadzone i użyte przez Edmunda Husserla w książce pierwszej *Ideji czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii* (1967) do opisu uniwersalnej struktury intencjonalności, która według Husserla oparta jest na koniecznej korelacji aktu uchwytywania (*noezy*) oraz uchwytywanego w tym akcie sensu przedmiotowego (*noematu*). Podczas gdy pojęcie noezy jest co do zasady podobnie odczytywane przez komentatorów Husserla i określa proces intencjonalnego ukierunkowania świadomości na pewne treści (np. w aktach postrzegania, sążenia, czy wyobrażania), to – ewoluujące w myśli samego Husserla – pojęcie noematu nie jest wolne od niejednoznaczności i doczekało się skrajnie różnych interpretacji (Drummond, 1990; Ricoeur, 1996, s. 133, 146; Smith, 2016).

W najprostszym rozumieniu za noemat uznać można przedmiot aktu noezy – to, co jest doświadczane, myślane, wyobrażane itp. Pewną dwuznaczność pojęcia odnaleźć można w samej jego charakterystyce podanej przez Husserla (1967, s. 307): „[...] na pełny noemat składa się kompleks momentów noematycznych, że w nim [w tym kompleksie] specyficzny moment sensu tworzy jedynie pewien rodzaj koniecznej *warstwy stanowiącej rdzeń*, warstwy podbudowującej w sposób istotny dalsze momenty, które tylko dlatego wolno nam było również nazwać momentami sensu, ale w rozszerzonym znaczeniu”. Jak zwraca uwagę Pokropski (2014, s. 271), w węższym rozumieniu noemat oznacza jednostkowy sens – pewien

² „Fractal-like patterns also seem to mark the ‘margins’ of our capacity to become conscious of some types of structure at the expense of the other ones. They display the limit of our capacity to monitor the contents of our own minds” [tłum. P.M.].

wyróżnialny element składowy doświadczenia (np. barwa drewna, jego tekstura itp.). W szerszym ujęciu noemat rozumieć można jako wyłaniającą się z jednostkowych sensów całość – pewien niezmienny rdzeń treściowy, sens przedmiotowy (np. ten oto stół). Pomimo że zespół wrażeń składowych związanych z postrzeganiem obiektu może się zmieniać (np. w czasie lub w zależności od perspektywy), sam ich sens przedmiotowy zachowywać może jedność. W bardziej abstrakcyjnym sformułowaniu noemat ujmowany bywa także jako bezczasowy i idealny aspekt doświadczenia – treść, która potencjalnie mogłaby zaistnieć w świadomości jako przedmiot aktu noezy (Rassi, Shahabi, 2015). Pomimo conceptualnego rozróżnienia obu tych kategorii – *noezy* jako procesu uświadamiania i *noematów* jako uświadamianych treści – wskazuje się, że konstytuują one jeden stan mentalny, który nie poddaje się doświadczeniowej dysocjacji na owe składowe współwzajemnie niejakie swoje istnienie w umyśle (Brentano, 1973; Zahavi, 2005, s. 38). Oznacza to, że w sposób konieczny spostrzeżeniu konkretnych treści towarzyszy pewna „milcząca” świadomość własnych aktów jego spostrzeżania (Hanna, Thompson, 2010, s. 129).

W niniejszej pracy to właśnie noeza – w pewnym zawężonym rozumieniu jej jako próby uchwytowania własnych aktów przez świadomość – stanowić będzie główny przedmiot strukturalnego opisu. Należy przy tym zaznaczyć, że celem artykułu nie jest dokonanie analizy pojęciowej terminów „noemat” i „noeza” ani też nadanie im nowego sensu postulowanego jako bardziej zgodny z ich źródłową wymową. Użycie tych pojęć służyć ma ugruntowaniu przewodniej i wysoce spekulatywnej myśli tej pracy w możliwie adekwatnych kategoriach zastanych już w literaturze. Niewątpliwie jednak nieodłącznym skutkiem wkomponowania ich w dyskurs wykraczający poza ramy czystej fenomenologii może być wyłaniająca się modyfikacja ich pierwotnych znaczeń.

Fraktalność noetycznego ruchu świadomości

Centralną ideę tej pracy stanowi ujęcie strukturalnej formy noezy w kategoriach fraktalności. Noeza – rozumiana tu jako ruch świadomości starającej się uchwycić własne akty – wydaje się mieć paradoksalną naturę. W sytuacji ujmowania własnych aktów perspektywa podmiotu poszerza się niejakie w stosunku do stanu sprzed danego ujęcia – zdanie sobie sprawy z samego

aktu uchwytywania danej treści wyłonić może się tylko w ramach nowej perspektywy ujmującej, zewnętrznej niejako w stosunku to tego, co jest ujmowane. Tym samym pierwszą konstytutywną cechą *noetycznego* (od: *noesis*) ruchu świadomości jest *transcendowanie* perspektywy – wykraczanie poza przedmiot swych ujęć³. Każdorazowo jednak, pomimo poszerzania się perspektywy ujęcia, źródłowo pozostaje ona taka sama, tj. odnajduje siebie w identycznej pozycji wobec horyzontu kolejnych – niekończących się i nigdy całkowitych – ujęć. Perspektywa podmiotu wobec uzyskania absolutnej perspektywy, tj. ostatecznego ujęcia własnych aktów jako skończonej całości, wydaje się zawsze równie odległa. Tym samym ujmująca swe akty świadomość nieodzownie natrafia wyłącznie na siebie samą, rozpoznając w kolejnych ujęciach wyjściową identyczność swojej kondycji. Aprioryczna forma odnajdywana w *noetycznym ruchu świadomości* – przekraczanie się, a zarazem pozostawanie tą samą – stanowi o jego paradoksalnej naturze.

Tak rozumiana paradoksalność jest wspólnym – strukturalnie definiovanym – mianownikiem noetycznego ruchu świadomości oraz geometrii opisującej fenomenalne przedstawienia fraktala. Tak jak bezpośrednio postawienie fraktala jako całości wymykać się ma możliwościom ludzkiego poznania (Stamenov, 1996, s. 276), tak samo ostateczne ujęcie własnych aktów jako skończonej całości stanowi pewien suponowany, lecz nigdy osiągalny stan. Kondycja noetycznego ruchu świadomości odzwierciedla natomiast kluczowe cechy fraktalności, tj. ekspansję i samopodobieństwo: ekspansję jako rozszerzanie lub pogłębianie perspektywy (w zależności od sposobu przedstawiania fraktala); samopodobieństwo jako urzeczywistnianie się identyczności w procesie różnicowania kolejnych przedstawień. Choć ekspansja prowadzi z konieczności do formalnie różnych, coraz to nowszych ujęć, to w ostatecznym rozrachunku okazują się one identyczne z wcześniejszymi. Na kanwie tak przedstawionej zależności w dalszej części pracy rozjaśniono szczegółowe implikacje tak rozumianej kondycji uobecniania się świadomości wobec samej siebie.

³ Koresponduje to z często wyrażaną w tradycji fenomenologicznej ideą, że stan mentalny staje się świadomy poprzez ujęcie samego siebie jako przedmiot (Zahavi, 2005, s. 24, 37, 38).

Egzystencjalne implikacje fraktalności noetycznego ruchu świadomości

Przedmiotem tego rozdziału są uniwersalne implikacje fraktalności odkrywanej w noetycznym ruchu świadomości dla kondycji jestestwa (*Dasein*) stawianego wobec własnego bycia (Heidegger, 1994). Strukturalnej re-interpretacji poddano wybrane niezmienniki egzystencjalne – rozumiane jako granicznie niemodyfikowalne formy sposobu bycia – których to opisy dają się odnaleźć w tradycji myśli egzystencjalnej, m.in. w *Całości i nieskończoności* Emmanuela Levinasa (1998) oraz *Bycie i nicości* Jean-Paula Sartre’a (2007). Kolejno analizie poddano: oparty na różnicującej identyfikacji sposób bycia jestestwa (Levinas, 1998, s. 22; Sartre, 2007, s. 199), ideę nieskończoności jako absolutnej transcendencji oraz relację między nią a jestestwem (Levinas, 1998, s. 39).

Różnicująca samoidentyfikacja jako sposób bycia jestestwa

Ja nie jest bytem, który pozostaje zawsze taki sam, ale bytem, którego istnienie polega na utożsamianiu się, na odnajdywaniu swojej tożsamości we wszystkim, co mu się przydarza. Jest tożsamością we właściwym sensie, źródłowym dziełem identyfikacji.

(Levinas, 1998, s. 22)

Utożsamienie się Toż-Samego w Ja nie zachodzi jak monotonna tautologia: „Ja jestem Ja”. W takim ujęciu umyka naszej uwadze oryginalność identyfikacji, której nie da się sprowadzić do formalizmu „A jest A”. Trzeba ją ująć inaczej niż przez refleksję nad abstrakcyjnym przedstawianiem siebie przez siebie.

(Levinas, 1998, s. 23)⁴

⁴ Według samego Levinasa, aby tego dokonać, należy wyjść od konkretności relacji między „ja” a światem, która ma postać tzw. przebywania w świecie. Podmiot oswajać ma i podporządkowywać sobie inność – przekształcając ją w swą tożsamość – na drodze przebywania w świecie jak u siebie, na co składa się m.in. „znajdowanie sobie miejsca”, „robienie czegoś” czy „posiadanie”. Finalnie Levinas identyfikuje tożsamość Toż-Samego z „konkretem egoizmu” (1998, s. 25), twierdząc, że w tym właśnie sensie nie stanowi ona pustej tautologii lub dialektycznej opozycji do Innego. Niniejsza praca rozwija alternatywną interpretację utożsamiania inności w „ja”, wedle której tego rodzaju proces

Noetyczny ruch świadomości ujmujący dane treści doświadczenia i zarazem wychodzący poza nie, rozumieć można jako *utożsamianie*, włączanie do nowej perspektywy ujmowania tego, co wcześniej leżało jeszcze poza horyzontem tego, co dane, na najbliższej krawędzi *inności*. W tym sensie inność przysługuje nieuobecniomym jeszcze treściom świadomości (*noematom*), które, ucieleśniając się w formie kolejnych wrażeń, z konieczności wytracają swój wymiar inności i stają się immanentną częścią „ja” – pozostawiając tym samym *inność* zawsze poza horyzontem doświadczenia. Oznacza to, że inność – w jej najczystszy, granicznym rozumieniu – nie może jawić się na poziomie samych treści doświadczenia, które z chwilą bycia ujmowanymi wchodzą w dookreślające je relacje z resztą strumienia świadomości, urzeczywistniając się w granicach pola ekspansji utożsamiania⁵. W tym sensie w aktach noezy jestestwo natrafia wyłącznie na treści dane już jako własne. Obecność inności prześwituje natomiast w samym akcie ujmowania danych treści (*noezie*), jako biegun warunkujący i dynamizujący ruch świadomości. W tym sensie istnienie „ja” nie tyle „polega na utożsamianiu się”, ale raczej podlega mu w sposób konieczny. Ujmowane treści – bez względu na ich subiektywną czy też empirycznie rozumianą inność w stosunku do dotychczasowych – niczym kolejne przedstawienia fraktala, wpisane zostają w całość strumienia świadomości jako utożsamiane w nim części. Tego rodzaju odsłanianie się kolejnych przedstawień fraktala odzwierciedla strukturalnie sam noetyczny ruch świadomości z konieczności prowadzący do formalnie innych, choć finalnie utożsamialnych ze sobą ujęć.

Ciągłe różnicowanie się perspektyw ujęcia przy odkrywaniu ich finalnej samoidentyczności warunkować ma kondycję jestestwa. W podobny sposób, tj. używając kategorii strukturalistycznych, Sartre starał się opisać uobecnianie się świadomości wobec siebie, zestawiając strukturę jawienia się *bytu-dla-siebie* ze sposobem istnienia *bytu-w-sobie*. Ten ostatni ujmował następująco: „[...] byt jest dla siebie nieprzejrzysty właśnie dlatego,

odnajdywany jest już na poziomie ruchu świadomości oraz daje się ująć w kategoriach geometrii fraktalnej.

⁵ Oczywiście kolejne doświadczenia mogą być określane na wymiarze ich subiektywnej inności, gdzie odmienne stany świadomości lokowane będą dalej na tej osi, aniżeli lepiej znane doświadczenia dnia powszedniego. Istotnie jednak tak rozumiana inność traci swe metafizyczne znaczenie, stając się swego rodzaju przygodnym parametrem empirycznym, wyznaczanym jedynie w kontekście dotychczasowego układu treści strumienia świadomości.

iż jest wypełniony sobą [...]. Byt-w-sobie nie ma żadnego wnętrza, które przeciwstawiałoby się jakiejś zewnętrznosci, i które byłoby analogiczne do jakiegoś sądzenia, jakiegoś prawa, jakiejś świadomości siebie” (Sartre, 2007, s. 28). Podczas gdy byt-w-sobie po prostu *jest tym, czym jest*, byt-dla-siebie stale wymyka się utożsamiającej identyfikacji jako „będący tym, czym nie jest, i niebędący tym, czym jest” (Sartre, 2007, s. 28) – istnieje w modusie koniecznej samotranscendencji.

Byt „w sobie” jest pełen siebie i nie sposób wyobrazić sobie doskonalszej odpowiedniości tego, co obejmowane i obejmujące [...] cechą wyróżniającą świadomość jest to, iż jest ona rozprężeniem (*décompression*) bytu. W rzeczy samej określenie świadomości jako zbieżności (*coïncidence*) z sobą samą staje się niemożliwe. O tym stole tu mogę jedynie powiedzieć, że jest on po prostu *tym* stołem. Ale nie mogę ograniczyć się do stwierdzenia, że moje przekonanie jest przekonaniem: moje przekonanie jest świadomością przekonania (*conscience (de) croyance*). Często powtarzano, że refleksyjne spojrzenie zmienia świadomościowy akt, ku któremu się kieruje.

(Sartre, 2007, s. 116)

Podmiot nie może *być* sobą, bowiem tożsamość z sobą samym, jak to już widzieliśmy, powoduje, że jaźń znika (*disparaître*). Ale z drugiej strony jaźń nie może nie być sobą, skoro jest ona odniesieniem się (*indication*) do samego podmiotu. Jaźń stanowi zatem pozostający w granicach immanencji podmiotu idealny dystans w stosunku do siebie samej; stanowi pewien sposób niebycia zbieżnością z sobą samą, wymykania się tożsamości, przy równoczesnym przyjmowaniu jej jako jedności.

(Sartre, 2007, s. 119)

Zgodnie z przedstawionym ujęciem natury bytu-dla-siebie może on być interpretowany w kategoriach fraktalności jako transcendujący własną perspektywę przy jednoczesnym odkrywaniu immanencji poszczególnych ujęć. O istocie podmiotowości stanowiłoby tym samym ciągle różnicowanie się jej noematycznych przedstawień od zewnętrznej wobec nich perspektywy ujmującej. Niemożność dokonania pełnego samouożsamienia znoszącego dystans oddzielający świadomość od jej treści określać ma, według Sartre’a, sposób bytowania jestestwa. Źródeł tego rodzaju kondycji bytu-dla-siebie doszukuje się on w przeszywaniu bytu-w-sobie przez nicność – dekomponującą jednorodność bytu-w-sobie i warunkującą możliwość zaistnienia

relacji odniesieniowych wewnątrz wyłonionego podmiotu. Alegorię takiego procesu stanowić mogą przedstawienia fraktalności, w których rozszerzanie się perspektywy – dzielącej spostrzeżenie kolejnych, wewnętrznych części fraktala – zachodzi w ramach niewypełnionej żadną treścią przestrzeni (nicości), z której to perspektywy dopiero możliwe staje się każde kolejne ujęcie. Noematy nieobjęte różnicującą je perspektywą – zakładając pewną ekstremalną idealizację ich sensu – same stawałyby się bytem-w-sobie: swego rodzaju kliszą doświadczenia wyekstrahowaną z ruchu ujęcia, nieistniejącą w odniesieniu do niczego poza sobą. W takim odczytaniu byt-dla-siebie okazuje się być wynikiem przełamania zwartej topologii bytu-w-sobie, wyłonienia się niecałkowitości przypominającej w swej naturze charakterystykę wymiaru fraktalnego Hausdorffa.

Jestestwo wobec absolutnej transcendencji

[...] radykalne odseparowanie Toż-Samego i Innego znaczy dokładnie tyle, że nie możemy umieścić się poza tą relacją, by odnotować zgodność lub brak zgodności między ruchem w tę i w tamtą stronę. W przeciwnym razie Toż-Same i Inne jednoczyłyby się w naszym spojrzeniu, pokonującym absolutny dystans, jaki je oddziela.

(Levinas, 1998, s. 22)

[...] transcendencja Nieskończoności w stosunku do Ja, które jest od niej odseparowane i które o niej myśli, stanowi właśnie, by się tak wyrazić, miarę jej nieskończoności. Odległość, jaka dzieli *ideatum* od idei, wyznacza treść samego *ideatum*. Nieskończoność przysługuje bytowi transcendentnemu jako transcendentnemu; nieskończoność jest tym, co absolutnie inne. Byt transcendentny jest jedynym *ideatum*, którego możemy mieć tylko ideę; jest od swej idei nieskończenie odległy – to znaczy zewnętrzny – ponieważ jest nieskończony.

(Levinas, 1998, s. 39)

Absolutna transcendencja nie może być do niczego włączana. Jeżeli zatem separacja jest koniecznym warunkiem wydarzania się Nieskończoności wyższej nad swoją ideę, a tym samym oddzielonej od Ja, które tę ideę posiada (ideę *par excellence* nieadekwatną), separacja musi wynikać z pewnego pozytywnego ruchu w Ja [...].

(Levinas, 1998, s. 45)

Absolutna transcendencja synonimiczna u Levinasa z *innością* oraz *nieskończonością* istnieje zawsze poza możliwością bycia zintegrowaną z podmiotem, włączoną w jego tożsamość, ujętą jako noemat w akcie noezy. Mimo to podmiot znajduje się jednak w modusie ciągłego bycia wobec tej nieskończoności. Kolejne akty noezy objawiają konieczność transcendowania danej perspektywy ujęcia, niemożność całkowitego zatrzymania ruchu świadomości uwikłanej w niekończącą się iteracyjność przedstawień. Tego rodzaju ślad nieskończoności, choć sam nie odpowiada absolutnej transcendencji, stanowi jednak wyraz pozytywnego ruchu ku niej w „ja”. Transcendowanie perspektywy w akcie noezy, polegające na różnicującym utożsamianiu treści, suponuje niejako możliwość istnienia coraz to pełniejszych ujęć. Choć nie można w prosty sposób przypisać doświadczeniu bezstratnej akumulacji treści w ramach kolejnych ujęć, to odnajdywany ruch w tym kierunku wskazuje na możliwość dokonywania ujęć własnych aktów przez świadomość. Stawia to jestestwo wobec horyzontu istnienia perspektyw, w ramach których obecne akty ujmowania treści same stają się możliwe do ujęcia jako składowe pełniejszej całości. Poszerzanie perspektywy nie prowadzi jednak do zmiany kondycji świadomości, która zawsze odnajduje się w równie odległej pozycji wobec suponowanej perspektywy absolutnej. Jestestwo istnieje tym samym wobec konieczności iteracyjnie rozumianej nieskończoności – przejawiającej się w aktach noezy – oraz niemożności osiągnięcia perspektywy absolutnej, trwając niejako w nienasyconym powidoku.

Idea absolutnej perspektywy przeziara przez doświadczenie jestestwa jedynie jako mglista ekstrapolacja możliwości całkowitego ujęcia wszelkich możliwych treści, stanowiąc dla danej perspektywy nieosiągalny nigdy układ odniesienia. Z konieczności stan absolutnej perspektywy wiązałby się ze zniesieniem transcendującego utożsamiania *inności*, jako że jej nieskończenie odległy graniczny biegun sam zostałby włączony już do podmiotowości. Niepozostawanie w nieskończonej odległości do czegoś znosiłoby tym samym istnienie samej transcendencji. Dla jestestwa absolutna inność i nieskończoność są tym samym, jako że możliwie odmiennym względem niego stanem bycia byłoby właśnie zawarcie nieskończonej całości możliwych treści w akcie ujęcia. Absolutna perspektywa byłaby stanem zniesienia noetycznego ruchu świadomości, w obrębie której całkowitość możliwych treści musiałyby trwać już zastygłe w bezczasowym uobecnieniu. Jestestwo natomiast istnieje w modusie dokonywania uczasowionych i nigdy

całkowitych ujęć, stan realizacji absolutnej perspektywy byłby względem niego granicznie inny: jako że nie istniałoby w nim żadne kolejne ujęcie wnoszące fenomenalną różnicę, nie istniałoby dla niego także sama czasowość. Dopiero hipotetyczne pojawienie się zróżnicowanego w stosunku do całości noematu wykluczałoby jej zupełność, otwierając na powrót możliwość dokonywania utożsamiających inność ujęć⁶.

Opisując relację między modelowo skrajnymi perspektywami w kategoriach fraktalnych, stwierdzić można, że noetyczny ruch świadomości ma się tak do absolutnej perspektywy, jak fraktalność do samego fraktala. O ile kondycja jestestwa strukturalnie odzwierciedlana jest przez fraktalność rozumianą jako wyłanianie się kolejnych przedstawień fraktala przy jednoczesnym odkrywaniu ich identyczności, to absolutna perspektywa odpowiadałaby postrzeżeniu fraktala jako zrealizowanej już całości: obejmującej wszystkie jego przedstawienia wzdłuż postrzeganych biegunów nieskończoności (wewnątrz–zewnątrz), które w ramach nieuczasowionego przedstawienia okazywałyby się jednym i tym samym. W przeciwieństwie do absolutnej perspektywy, perspektywa jestestwa realizuje się zawsze lokalnie w przestrzeni możliwych ujęć, obejmując wyłącznie część horyzontalnego układu noematycznych odniesień.

Zakończenie

W niniejszej pracy przedstawiono możliwy sposób konceptualizacji uobecniania się świadomości wobec samej siebie za pomocą pojęć wywiedzionych z geometrii fraktalnej. Fenomenologiczna kategoria noezy – rozumiana tu jako próba uchwytowania własnych aktów przez świadomość – opisana została przez pryzmat jej strukturalnej analogii do fraktalności, jako pozornie paradoksalny w swej naturze ruch poszerzania, zewnętrznych, wobec swych treści, perspektyw ujęcia, które ostatecznie okazują się być w identycznej pozycji względem horyzontu niekończących się i nigdy całkowitych ujęć. Transcendowanie się przy jednoczesnym odkrywaniu samopodobieństwa

⁶ Sam Levinas w separacji Toż-Samego wobec nieskończoności dopatrywał się koniecznego warunku bycia podmiotem jako takim: „Separacja Toż-Samego wydarza się jako życie wewnętrzne, jako psychika. Psychika stanowi wydarzenie w byciu” (1998, s. 45); „»Myślenie«, »wewnętrzność« to pęknięcie bytu i samo wydarzanie się (a nie odbijanie) transcendencji” (1998, s. 27).

stanowiąc ma aprioryczną formę odnajdywaną w procesie uchwytywania własnych aktów przez świadomość. Egzystencjalne implikacje tego rodzaju kondycji świadomości zarysowane zostały w odniesieniu do prac E. Levinasa i J.P. Sartre'a. Stawiane wobec własnego bycia jestestwo (*Dasein*) istnieje w modusie ekspansywnego utożsamiania inności w kolejnych aktach noezy, w sytuacji „niebycia zbieżnością z sobą samym, wymykania się tożsamości, przy jednoczesnym przyjmowaniu jej jako jedności” (Sartre, 2007, s. 116). Równocześnie, poprzez konieczność dokonywania kolejnych ujęć, istnieje ono wobec horyzontu nieskończoności, absolutnej inności, reinterpretowanej tu subiektywistycznie w kategoriach możliwie odmiennego stanu świadomości – perspektywy absolutnej – w ramach której całość możliwych treści trwałaby jako uchwycona w beczasowym uobecnieniu, znosząc możliwość dokonywania kolejnych różnicujących ujęć (odpowiadając tym samym hipotetycznemu postrzeżeniu fraktala jako całości; Stamenov, 1996). W kontraście do perspektywy absolutnej perspektywa jestestwa realizuje się zawsze jako zarazem fragmentaryczna i uczasowiona.

Pozostawiając na boku przedmiotową warstwę niniejszej pracy, podając można refleksję nad jej metateoretycznym wymiarem. Abstrahując od stopnia intuicyjnej trafności zawartych w niej twierdzeń, uwidacznia się, że reinterpretacji często niejednoznacznych lub pozornie paradoksalnych kategorii fenomenologiczno-egzystencjalnych dokonywać można na podstawie precyzyjniej uchwytnych kategorii z zakresu geometrii czy topologii. W tym sensie niniejsza praca może być odczytywana jako przykład podejścia strukturalistycznego w fenomenologii i analityce egzystencjalnej. Jednocześnie stanowi ona wyraz myślenia fenomenologizującego w ontologii, przyjmując istnienie stanów świadomości oraz ich treści za niezaprzeczone i źródłowe dla wszelkich konstrukcji konceptualnych. Wytkniętym przez Merleau-Ponty'ego (2001, s. 17) częstym błędem filozofii była domyślna postawa reifikacji rezultatów własnych analiz, skutkująca dostarczaniem opisów rzeczywistości jako układu bytów-w-sobie urzeczywistnionych i dookreślonych w swej naturze przed samym poznaniem. Alternatywne podejście zakłada wyłanianie się sensu bardziej abstrakcyjnych kategorii filozoficznych (jak choćby „transcendencja” czy „identyczność”), w ramach opisywania tego, co doświadczeniowo dane lub granicznie wyobrażalne.

Hermeneutyczny potencjał fraktalności w niniejszych analizach wynikać może z tego, że uosabia ona harmonijny spłot trzech istotnych filozoficznie kategorii: różnicy – odnajdywanej w ciągłym transcendowaniu

obecnych treści; jedności – odkrywanej w samopodobieństwie perspektyw ujęcia; oraz nieskończoności – będącej suponowanym, choć nieuchwytnym doświadczeniowo stanem ujęcia całości możliwych treści. Powiązanie tych fenomenologicznie interpretowalnych kategorii w ramach unifikującego je, strukturalnego przedstawienia, pozwalać ma na nowo przyjrzeć się kondycji ujmującego swe akty ruchu świadomości.

Bibliografia

- Brentano, F. (1973). *Psychology from an Empirical Standpoint*. Tłum. A.C. Rancurello, D.B. Terrell, L.L. McAlister. London: Routledge & Kegan Paul.
- Carpinteri, A., Chiaia, B., Invernizzi, S. (1999). Three-Dimensional Fractal Analysis of Concrete Fracture at the Meso-Level. *Theoretical and Applied Fracture Mechanics*, 31, 163–172.
- Drummond, J.J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism. Noema and Object*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers.
- Feder, J. (1988). *Fractals*. New York: Plenum Press.
- Hanna, R., Thompson, E. (2010). Spontaniczność świadomości: Analiza neurofenomenologiczna. Tłum. R. Poczobut. *Avant*, 1, 125–164.
- Hegel, G.W.F. (1963). *Fenomenologia ducha*. Tłum. A. Landmann. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Heidegger, M. (1994). *Bycie i czas*. Tłum. B. Baran. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Husserl, E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Tłum. D. Gierulak. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Levinas, E. (1998). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*. Tłum. M. Kowalska. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Liebovitch, L.S., Toth, T. (1989). A Fast Algorithm to Determine Fractal Dimension by Box Counting. *Physics Letters A*, 141, 386–390.
- Lovejoy, S., Schertzer, D. (1991). Multifractal Analysis Techniques and the Rain and Cloud Fields from 10^{-3} to 10^6 m. W: D. Schertzer, S. Lovejoy (red.), *Non-Linear Variability in Geophysics: Scaling and Fractals* (s. 111–144). Dordrecht: Springer Netherlands.

- Mandelbrot, B.B. (1975). Stochastic Models for the Earth's Relief, the Shape and the Fractal Dimension of the Coastlines, and the Number-Area Rule for Islands. *Proceedings of the National Academy of Sciences*, 10 (72), 3825–3828.
- Mandelbrot, B.B. (1983). *The Fractal Geometry of Nature*. New York: W.H. Freeman and Company.
- Merleau-Ponty, M. (2001). *Fenomenologia percepcji*. Tłum. M. Kowalska, J. Migasiński. Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Pokropski, M. (2014). Noematy i reprezentacje. Problem reprezentacjonistycznej koncepcji poznania w fenomenologii i kognitywistyce. *Przegląd Filozoficzno-Literacki*, 2 (39), 269–286.
- Rassi, F., Shahabi, Z. (2015). Husserl's Phenomenology and Two Terms of Noema and Noesis. *International Letters of Social and Humanistic Sciences*, 53, 29–34.
- Ricoeur, P. (1996). *A key to Husserl's Ideas I*. Trans. B. Harris, J. Bouchard. Milwaukee: Marquette University Press. Pobrano z: <https://pl.scribd.com/document/339845328/Paul-Ricoeur-A-Key-To-Husserl-s-Ideas-I-pdf>.
- Sartre, J.P. (2007). *Byt i nicość. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Tłum. J. Kiełbasa, P. Mróz, R. Abramciów, R. Rzyziński, P. Małochleb. Kraków: Zielona Sowa.
- Smith, D.W. (2016). Phenomenology. W: *Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrano z: <https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/phenomenology>.
- Stamenov, M. I. (1996). The Fractal-Like Roots of Mind. A Tutorial in Direct Access. W: E. MacCormac, M.I. Stamenov (red.), *Fractals of Brain, Fractals of Mind: In Search of a Symmetry Bond* (s. 273–322). Amsterdam–Filadelfia: John Benjamins Publishing Company.
- Winnicki, I. (2010). Fraktale wokół nas i kilka słów o chaosie. *Zeszyty Naukowe Warszawskiej Wyższej Szkoły Informatyki*, 4, 169–184.
- Zahavi, D. (2005). *Subjectivity and Selfhood: Investigating the First-Person Perspective*. Cambridge (MA): Bradford Book/MIT Press.

FRACTALITY OF NOESIS

Summary

This paper offers a description of how consciousness appears to itself expressed in terms of concepts from fractal geometry. The phenomenological *noesis* – here interpreted as the process of consciousness apprehending its own acts – can be considered as fractally paradoxical as it involves the simultaneous expansion of encompassing perspectives (outward in relation to their content: *noema*) and the recognition of their self-similarity in regard to the horizon of necessarily perpetual and non-total encompassments. The hypothetical perspective from which consciousness could capture its own acts as a finite totality always appears to be equally unreachable. The existential implications of this kind of consciousness-flow condition are elaborated upon by reference to the works of E. Levinas and J.P. Sartre. First, “I” is described as existing in the mode of identifying itself within a diverse stream of contents of consciousness, leaving the absolute alterity (infinity) beyond the scope of its assimilative capacity. Second, *being-for-itself* – depicted by Sartre as non-self-identical (in contrast to the solid and self-identical *being-in-itself*) – is shown to reflect some properties of fractals whose fractal-Hausdorff dimension (usually a non-integer value) exceeds their topological dimension. The hermeneutic potential of fractality is argued to follow from its concatenation of three philosophically important categories: difference – corresponding to the continuous transcendence of the current content in noesis; unity – found in the self-resemblance of the encompassing perspectives; and infinity – being a supposed but unreachable state of encompassment of all possible contents (analogous to the hypothetical perception of a fractal as a realized wholeness).

BOŻENA LISTKOWSKA*

PROBLEM TOŻSAMOŚCI CZŁOWIEKA W RELACJI Z BOGIEM W FILOZOFII ABRAHAMAMA J. HESCHELA

Słowa kluczowe: człowiek, Bóg, tożsamość, relacja, cierpienie
Keywords: human being, God, identity, relation, suffering

Wprowadzenie

Pytanie „kim jestem?”, nie jest zwyczajnym pytaniem, lecz „prawdziwym problemem”¹ człowieka. Osiągnięcie spokoju i szczęścia nie jest możliwe

* Bożena Listkowska – doktor filozofii, adiunkt w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, ukończyła magisterskie i doktoranckie studia filozoficzne na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorką książki *Tomizm otwarty Piotra Chojnackiego. Przyczynek do badań nad inspiracjami łowańskimi w neoscholastyce polskiej* (Bydgoszcz 2014); publikowała w „Przeglądzie Filozoficznym”, „Logosie i Ethosie” i „Filo-Sofiji”.

Address for correspondence: Kazimierz Wielki University, Institute of Philosophy, Ogińskiego 16, 85-092 Bydgoszcz, Poland. E-mail: bozena_list@o2.pl.

¹ Na doświadczenie samego siebie i innych ludzi jako problemu zwracał uwagę już M. Buber (1993). Heschel zdaje się kontynuować tę refleksję: „Od Buberą mógł przejąć [...] koncepcję człowieka jako problemu, który nas przekracza, wprowadza w stan zająkowania i angażuje całą osobę [...]” (Gadacz, 2009, s. 613).

bez poczucia wewnętrznej tożsamości. W filozofii Abrahama J. Heschela ta tożsamość została określona przez Stwórcę. Zadaniem człowieka jest odkrycie jej i wypełnienie zadań, które Bóg dla niego przewidział. Odkrywanie własnej tożsamości jest poszukiwaniem odpowiedzi na pytanie, czego Bóg ode mnie żąda. Analiza prac Heschela – wbrew deklaracjom autora – pokazuje, że w tych poszukiwaniach człowiek jest sam. Pomimo wiary, że Bóg jest przy nim obecny, człowiek przez większą część życia doświadcza samotności. Chociaż nie został opuszczony przez Stwórcę, ma trudności w nawiązaniu z Nim bezpośredniego dialogu. Cierpi, bo nie wie, kim jest, jak ma żyć i czego Bóg od niego wymaga. Relacja, która zajmuje centralne miejsce w jego życiu, wydaje się niema. Najważniejszy Partner dialogu rzadko „przemawia” lub jego mowa wymyka się percepcji. Człowiek żyje w niepewności, napięciu i oczekiwaniu na znak. Czuje się bezsilny, gdyż, jak zauważa Tadeusz Gadacz (2015, s. 83), „dialog, spotkanie, jest wydarzeniem. Można go sobie życzyć, ale nie można go wywołać [...]”.

Celem artykułu jest analiza doświadczenia egzystencjalnego cierpienia opisanego w pracach Abrahama J. Heschela i przedstawienie jego przyczyn. Przez cierpienie egzystencjalne będzie się tu rozumieć cierpienie towarzyszące człowiekowi z racji bycia człowiekiem, a więc nieuwarunkowane jego sposobem życia czy wyborami. Heschel, obok terminu „cierpienie”, używa terminu „udręka”, choć żadnego z nich nie nazywa „egzystencjalnym”. W niniejszym artykule cierpienie człowieka zostało nazwane egzystencjalnym, ponieważ „egzystencja” często pojawia się w pracach Heschela w znaczeniu, w jakim używali go egzystencjaliści, tj. w znaczeniu życia człowieka. Filozofia Heschela, chociaż nie jest egzystencjalizmem, ma silne rysy egzystencjalistyczne. Jest skoncentrowana na doświadczeniu życia ludzkiego i prezentuje je w sposób podobny do tego, w jaki czynili to egzystencjaliści, tj. skupia się na lęku, cierpieniu i osamotnieniu². W istocie łączy ona w sobie cechy trzech nurtów filozoficznych: filozofii dialogu, egzystencjalizmu i fenomenologii³. Heschel rozważa życie człowieka z perspektywy relacji z Bogiem, która stanowi istotną właściwość bytu ludzkiego

² Heschel często prezentuje kondycję człowieka z perspektywy lęku i rozpacz, uczuć, przez pryzmat których postrzegał życie człowieka twórca egzystencjalizmu S. Kierkegaard (2000 i 2008). Wprost do Kierkegaarda Heschel nawiązał w pracy *A Passion for Truth*.

³ Heschela trudno zaklasyfikować do jednego nurtu filozoficznego m.in. dlatego, że nie uprawiał filozofii w sposób systematyczny. Zdaniem S. Krajewskiego (2014, s. 14), zbliża się on do filozofii dialogu, natomiast według W. Szerbińskiego (2000, s. 35, 75)

(filozofia dialogu), bada sposób, w jaki człowiek przeżywa swoje życie (filozofia egzystencjalistyczna), a do wniosków dochodzi m.in. poprzez analizę zawartości ludzkiej świadomości (fenomenologia).

Doświadczenie zagubienia

Pytanie, kim jestem, dane jest człowiekowi wraz z życiem. Jako jedyny byt człowiek pragnie nie tylko żyć, ale także żyć w sposób sensowny. Wola sensu jest w nim tak silna, jak wola życia. Życie pozbawione celu, będące jedynie biologicznym przetrwaniem, jest dla człowieka tożsamy z niebyciem. Człowiek nie może jednak wymyślić sensu swej egzystencji, musi go odkryć. Pytanie o sens dręczy go, nie pozwalając o sobie zapomnieć. Człowiek sam go nie stawia, wyczuwa, że jest wzywany, aby udzielić na nie odpowiedzi. Jest przekonany, że pytanie to pochodzi od Boga. Odpowiedzią winno być podjęcie działania, trudu kształtowania własnej egzystencji. Z wyborem działania wiąże się odpowiedzialność. Człowiek jest odpowiedzialny nie tylko za to, co robi, ale także za to, kim jest, kim stał się poprzez swoje działania. Świadomość odpowiedzialności pogłębia jego poczucie zagubienia (Heschel, 2014, s. 101, 123–124).

Doświadczenie zagubienia, dezorientacji i chaosu ma kilka przyczyn. Trzy z nich wydają się szczególnie istotne. Pierwszą jest fakt, że wewnętrzne życie człowieka jest płataniną uczuć, pragnień, egoistycznych skłonności i bezinteresownych pobudek. Człowiek jest bytem rozdartym, udręczonym przez własną naturę. Walczy w nim niezdecydowanie z determinacją, odwaga z lękiem, dążenie do celu z pokusą wycofania się przed trudnościami. Jego życie wewnętrzne przypomina „mroczny labirynt”, w którym nie może się odnaleźć. „Wieloznaczność charakteru i ambiwalencja działań człowieka jest taka, że jego »logika« prowadzi do wewnętrznej sprzeczności. Człowiek ma wiele twarzy” (Heschel, 2014, s. 82); można by rzec – wiele możliwych tożsamości. Sam nie wie, która z nich jest prawdziwa. Szuka jej, licząc, że Stwórca udzieli mu podpowiedzi, poprowadzi we właściwym kierunku (Heschel, 2014, s. 79).

najbliższy jest fenomenologii, choć można w jego pracach wskazać także wyraźne rysy egzystencjalistyczne.

Drugą przyczyną doświadczenia zagubienia są trudności w rozpoznaniu treści Boskiego wezwania. Człowiek czuje, że jest wzywany, ale treść wezwania nie jest mu dana. Wie, że Bóg czeka na jego odpowiedź, wie, że powinien realizować wyznaczone mu zadanie, ale nie wie, jak je rozpoznać. Co więcej, nawet gdy wydaje mu się, że je rozpoznał, nie ma pewności, że rozpoznał je trafnie. Bycie wzywaniem, rozumiane jako bycie proszonym o odpowiedź albo działanie, należy do natury człowieka. Jest treścią ludzkich doświadczeń od wczesnego dzieciństwa. Pierwsza myśl, z jaką styka się dziecko, to myśl, że ktoś o coś je prosi, czegoś oczekuje od niego. Myśl ta zapada głęboko w świadomość. Stąd też człowiek niebędący w stanie usłyszeć Boskiego wezwania czuje się jak wygnaniec niemający swojego miejsca na ziemi. Poszukiwanie zadania dane jest mu wraz ze świadomością, treść zadania natomiast musi odnaleźć. Nieznajomość treści zadania rodzi niepokój, zmusza do walki o sens egzystencji. Człowiek wie, że „Nie ma żadnej gwarancji ani pewności, że osiągniemy byt, który ma znaczenie. Myli się ten, kto sądzi, że znaczący byt osiągnie mimochodem; że dotrze do celów życia, pozwalając płynąć godzinom. Życie jest walką o sens, którą można przegrać albo wygrać, całkowicie lub częściowo. To, co jest stawką, może zostać przegrane” (Heschel, 2014, s. 162, 178).

Trzecią przyczyną doświadczenia zagubienia jest próba stłumienia wezwania bądź nieakceptowanie jego treści. Heschel twierdzi, że człowiek jest w stanie stłumić w sobie Boże wezwanie, przyjmując w jego miejsce jedno ze swoich dążeń. Postępowanie takie nazywa bałwochwalstwem, ubóstwianiem potrzeb i pragnień. Jest ono charakterystyczne dla wszystkich ideologii. Historia ludzkości jest panoramą idoli najpierw otaczanych czcią, a następnie roztrzaskiwanych. Każda idolatria prowadzi do znudzenia, poczucia pustki, a w końcu kryzysu, którego przyczyną jest brak akceptacji Bożego wezwania lub nieuznanie go za nadrzędny cel egzystencji. Trud podjęcia wezwania – odkrywania sensu życia i swojej tożsamości – stanowi „[...] niezbędny [...] warunek, pozwalający wprowadzić ład w egzystencję. Żalonym jest żyć, nie mając powszechnie uznanego imienia; żyć bez wewnętrznej tożsamości byłoby katastrofą. Imię po prostu otrzymujemy i zapamiętujemy; do duchowej tożsamości musimy dążyć, dochodzić, przyswajając ją sobie, poszerzać i żyć według niej” (Heschel, 2014, s. 97, 176).

Świadomość konieczności zrealizowania zadania, odegrania w życiu wyznaczonej roli, sprawia, że człowiek doświadcza egzystencji jako dramatu. Jest zagubiony, bo nie wie, jaka rola w dramacie została mu wyznaczona.

Cierpi, uwikłany w błędne koło myślenia: aby odkryć wewnętrzną tożsamość, musi rozpoznać swoje zadanie, ale aby rozpoznać zadanie, musi dowiedzieć się, kim jest, jaka jest jego wewnętrzna tożsamość. Musi podjąć trud bycia ludzkim i trud bycia tym oto konkretnym człowiekiem. Bycie ludzkim to działanie na sposób ludzki, na sposób godny człowieka, tj. bytu stworzonego na podobieństwo Boga. Bycie tym oto konkretnym człowiekiem to podążanie określoną drogą, realizowanie wyznaczonego zadania. W tym zadaniu nikt nie może człowieka wyręczyć. Wyznaczone przez Boga zadanie może zrealizować tylko konkretna osoba. Zadania różnią się między sobą. Niektóre są istotne tylko dla danej jednostki i najbliższego jej otoczenia. Inne są ważne dla większej społeczności. Istnieją też takie, które są ważne dla całej ludzkości. Ich wypełnienie wyraża sens człowieczeństwa. Ciężar ludzkiej odpowiedzialności jest więc ogromny (Heschel, 2014, s. 74, 87).

Walka o wewnętrzną tożsamość

Człowiek – twierdzi Heschel – doświadcza siebie jako problemu. Doświadczenie to nie zależy od okoliczności, w których żyje, ani od czasu, w którym się urodził. Być ludzkim to być problemem. Wyrazem problematyczności ludzkiej egzystencji jest udręka, psychiczne cierpienie. Bycie ludzkim oznacza trud, walkę, wysiłek. Człowiek zмага się ze sobą, by urodziwszy się człowiekiem, żyć po ludzku. Walka o bycie ludzkim to przeciwstawianie się zwierzęcości, działanie pomimo niej, wydobywanie się ze świata natury ku światu wyższych wartości. Istnienie człowieka nieustannie waha się pomiędzy zwierzęcością a boskością, pomiędzy tym, co jest mniej, a co bardziej doskonałe od niego. Heschel w duchu Pascalowskim (Pascal, 1972) zauważa, że człowiek jest niewiele mniejszy od aniołów i niewiele większy niż dzikie zwierzęta. Kołysze się jak wahadło, z jednej strony popychany przez własny egoizm, z drugiej strony przyciągany przez to, co boskie. Bycie ludzkim nie jest dane człowiekowi razem z istnieniem. Jest celem, ku któremu się zmierza, a droga do tego celu wypełniona jest oczekiwaniem i nadzieją. Nie jest ono własnością pewną. Trzeba je zdobywać, doskonalić, rozwijać (Heschel, 2001, s. 180; 2014, s. 24, 83).

Jeszcze trudniejsza jest walka o sens własnej egzystencji: „Poczucie sensu nie rodzi się w beztrzesce i gnuśności. Przychodzi po ciężkich udrękach, rozczarowaniach błyskotkami tego świata, po doświadczeniach tonięcia

i osiadania na mieliźnie. [...] Na naszej pustyni nie sypie manna” (Heschel, 2014, s. 140). Poszukiwanie sensu egzystencji wymaga wytrwałości i determinacji, niepoddawania się zniechęceniu i rezygnacji. Człowiek potrzebuje sensu jak powietrza, ale w obliczu życiowych trudności odczuwa pokusę porzucenia troski o sens. Chciałby uznać ją za wyraz chwilowego nastroju lub wynik społecznych nacisków. Zamiast szukać odpowiedzi na pytanie o sens, wolałby skoncentrować się na zaspokajaniu potrzeb i pragnień. Pytanie o sens jest jednak pytaniem palącym, niepozwalającym o sobie zapomnieć. Wyrasta z głębi ludzkiej egzystencji. Mimo prób usunięcia go ze świadomości, wciąż uporczywie powraca (Heschel, 2014, s. 104, 166).

Doświadczenie zagubienia wewnętrznej tożsamości jest bliskie doświadczeniu, które Heschel nazywa „byciem dla siebie problemem”. Bycie problemem to bycie zagadką, tajemnicą, „niejasnym tekstem”. Zakresy znaczeniowe terminów „zagubienie poczucia wewnętrznej tożsamości” i „bycie problemem” w pewnej mierze się pokrywają. Obydwa oddają wewnętrzne zmagania, trudności, dezorientację i nierozumienie siebie. Dlaczego człowiek doświadcza egzystencji jako problemu? Dlaczego przeżywa ją tak dramatycznie? Czy jest on egzystencją z natury zwróconą przeciwko sobie? Heschel twierdzi, że bycie dla siebie problemem nie jest dolegliwością, którą człowiek sam wywołuje. Jest konsekwencją bycia wezwanym. Doświadczenie problematyczności egzystencji jest podstawowym modusem bycia człowiekiem. Jeżeli jednak bycie dla siebie problemem jest modusem bycia, to znaczy, że człowiek został tak stworzony, aby doświadczać siebie jako problemu. Czy zatem można przyjąć, że przyczyną ludzkiego cierpienia jest Bóg? Czy stworzył On człowieka, aby cierpiał z Jego powodu? Heschel nie widzi w Bogu przyczyny ludzkiego cierpienia. Utrzymuje, że wprawdzie poczucia problematyczności egzystencji nie można ze świadomości usunąć, ale można uznać je za zadanie, a nie udrękę dla samej udręki (Heschel, 2014, s. 175, 177).

Celem egzystencjalnego cierpienia jest skłonienie człowieka do odpowiedzi na Boże wezwanie, zaangażowanie w budowanie z Bogiem relacji. Wezwanie zmusza człowieka do poszukiwania wewnętrznej tożsamości. Tak jak kiedyś Bóg pytał Adama „Gdzie jesteś?”, tak dziś pyta każdego człowieka. Religia rozpoczyna się od świadomości, że człowiek jest o coś proszony, że są cele, które go potrzebują. Pod wpływem wezwania przekracza on swoje potrzeby, podejmując się realizacji celów pomyślanych dla niego przez Stwórcę. Wezwanie świadczy o tym, że Bóg interesuje się

człowiekiem, że człowiek jest Mu potrzebny. Bóg potrzebuje człowieka. Zadaniem człowieka jest współdziałanie z Jego zainteresowaniem, wcielanie Bożych planów we własne życie (Heschel, 2001, s. 183; 2014, s. 132).

Antropologia filozoficzna Heschela jest filozofią człowieka religijnego. Autor *Proroków* utrzymuje, że każdy człowiek jest religijny, ponieważ każdy pozostaje w relacji z Bogiem. Może on tę relację zdradzić lub jej nie uznać, ale nie może jej zerwać. Powiązanie z Bogiem zawsze trwa, stanowi bowiem o ludzkim istnieniu. Realizuje się ono na trzy sposoby. Pierwszym sposobem jest więź ontyczna. Bóg stwarza człowieka i troszczy się o jego istnienie⁴. Drugim sposobem jest plan, jaki Bóg ma wobec człowieka, zadanie, które dla niego przewidział. Trzecim sposobem jest więź dialogiczna: kierowanie przez Boga wezwań i ludzkie próby udzielenia na nie odpowiedzi. Ostatni sposób powiązania człowieka i Boga najsilniej uwidocznili się w dziejach Izraela oraz w życiu proroków, ale podobnie jak dwa pierwsze, jest udziałem każdego człowieka (Heschel, 2001, s. 19; 2014, s. 174).

Udział Boga w cierpieniu człowieka

Problemem wyłaniającym się z filozofii Heschela jest związek między relacją z Bogiem a doświadczeniem zagubienia wewnętrznej tożsamości. Prace autora *Proroków* pokazują, że każdy człowiek doświadcza zagubienia, ale nie każdy w jednakowym stopniu. Wydaje się, że im bardziej człowiek zbliża się do Boga, tym silniej doświadcza zagubienia swej tożsamości. Jak twierdzą myśliciele podejmujący zagadnienie relacji Bóg–człowiek, m.in. Mieczysław Gogacz, cechą charakterystyczną pogłębiającego się życia religijnego jest robienie Bogu coraz więcej miejsca we własnym wnętrzu i w życiu. Człowiek pragnie zjednoczenia z Bogiem, uzgodnienia swojej woli z życzeniami Bożymi. Podejmuje pracę nad swoim wewnętrznym oczyszczeniem. Jego dusza coraz bardziej napęlnia się Bogiem. Coraz mniej jest w niej egoizmu, a coraz więcej otwartości na Boże projekty. Człowiek przeżywa zbliżanie się do Boga jako stopniowe opuszczanie siebie, „ciemną noc miłości” (1985,

⁴ Termin „troska” w filozofii Heschela oznacza m.in. podtrzymywanie bytu w istnieniu; samego terminu „podtrzymywanie w istnieniu” filozof nie używa. Pisze jednak: „Absolut jest zarazem Bytem, który wprowadza inne byty w bycie, i Bytem, który troszczy się o wprowadzone w bycie byty. [...] »Byt przestałby być [...] gdyby nie było Bożej troski o byt«” (Szczerbiński, 2000, s. 209).

s. 128–138). Do opuszczenia siebie nie jest jednak zmuszany. Dobrowolnie je wybiera, ponaglany tęsknotą do Stwórcy. W filozofii Heschela człowiek nie doświadcza tęsknoty i stopniowego oddawania siebie Bogu, ale narastającego uczucia zagubienia. Nie może oddać siebie Bogu, ponieważ nie wie, kim jest. Zarazem musi oddać Mu siebie, ponieważ Bóg tego od niego żąda. Stwórca nie czeka cierpliwie na miłość człowieka, ale wzywa go do wyrażenia jej poprzez podjęcie przewidzianych dla niego zadań. Napięcie wewnętrzne człowieka osiąga poziom cierpienia.

Zazwyczaj odczytuje się myśl Heschela zgodnie z tym, co filozof wprost deklaruje w swoich rozprawach. Przyjmuje się więc, że Bóg towarzyszy człowiekowi w ciągu całego życia. Jest przy nim obecny także w jego cierpieniach. Więcej nawet, Bóg współcierpi z człowiekiem. Nie chce jednak, by człowiek cierpiał, dlatego posyła proroków, którzy wskazują mu drogę wydobycia się z nieszczęścia. W tym duchu odczytuje filozofię Heschela m.in. Victor M. Pérez Valera (2007, s. 182), który twierdzi, że Bóg nie jest przyczyną cierpienia, chociaż niekiedy dopuszcza cierpienie, do którego człowiek sam doprowadził. Cierpienie pełni wówczas funkcję „raniącego lekarstwa”, pozwalającego człowiekowi zrozumieć winy, odczuć żal i powrócić do Boga. Pérez Valera twierdzi, że w ujęciu Heschela Bóg jest władcą, ale nie jest despotą. Szanuje i respektuje wolność człowieka, nawet jeśli człowiek jej nadużywa. Według tej interpretacji człowiek upatruje w cierpieniu konsekwencję swych własnych błędów. Boga postrzega zaś jako troskliwego, choć czasami karzącego rodzica.

Drugą możliwą interpretacją udziału Boga Starego Testamentu w ludzkim cierpieniu jest przyjęcie za Davidem R. Blumenthałem (1993, s. 247), że Stwórca nie zawsze jest kochający i miłosierny. Czasami jest On oschły, niewyrozumiały i niesprawiedliwy. Zadaje ludziom cierpienie, dopuszcza się nadużyć, a nawet przemocy. Miłość i „nadużywanie” byłyby czymś w rodzaju dwóch aspektów jednego atrybutu Bożego, jakim jest troska o ostateczne dobro i szczęście człowieka. W stosunku do tak działającego Boga człowiek odczuwa miłość z powodu dobra, którego od Niego doświadcza, a zarazem wewnętrzną niezgodę na zło, którego jest On przyczyną. Bunt przeciw Bogu nie jest wyrazem dążenia do odrzucenia Jego istnienia, ale świadczy o autentycznym zaangażowaniu w religię. Jest wyrazem szczerości i pragnienia budowania z Bogiem relacji. Niereagowanie na Boską przemoc byłoby tu

rozumiane jako wyraz powierzchownego traktowania religii, nieszczerości wobec Boga, pozostawiania zdystansowanym.

Trzecim sposobem interpretacji udziału Boga w cierpieniu człowieka jest rozumienie Go jako Stwórcy świata, mającego wobec tegoż świata odwieczne plany. Bóg stworzył indywidualne, niepowtarzalne istoty ludzkie, aby plany te zrealizować. Żeby mogły być zrealizowane w każdym szczególe zgodnie z Jego wolą, potrzebuje wielu różnych jednostek ludzkich wyposażonych w niepowtarzalne cechy i zdolności. Interesuje się nimi przede wszystkim jako realizatorami swoich planów i jest w niewielkim stopniu zainteresowany ich losem dla nich samych. Nie oznacza to, że nie pragnie szczęścia ludzkości. Chce, by ludzkość była szczęśliwa i uczestniczyła w Jego wiecznym szczęściu. Ma jednak na uwadze przede wszystkim ostateczny cel, a nie drogę do niego wiodącą. Stworzył człowieka w taki sposób, by szukał on Jego woli, dążył do realizacji zadania, które zostało mu wyznaczone. Realizacja tego zadania w ostatecznym rozrachunku doprowadzi do szczęścia ludzkości i jednostek, chociaż dążenie do tego celu wiąże się z cierpieniem. Według tej interpretacji Bóg jest przyczyną egzystencjalnego cierpienia człowieka. Ukonstytuował go bowiem w taki sposób, aby odczuwał dojmujący niepokój zmuszający go do poszukiwania sensu egzystencji.

Każda z wymienionych interpretacji w jakiejś mierze koresponduje z filozofią Heschela. Patrząc jednak na relację Bóg–człowiek z perspektywy człowieka, jego wewnętrznych przeżyć i doświadczeń przedstawionych przez autora *Proroków*, trzecia interpretacja wydaje się najbardziej prawdopodobna. Jak zauważa Martin Kavka, teologiczna myśl Heschela jest teologią niepokoju. Nauczycielem tego niepokoju był m.in. mistrz egzystencjalnego niepokoju Søren Kierkegaard (Kavka, 2010, s. 137, 142). Wydaje się, że analogicznie do teologii można określić antropologię filozoficzną Heschela. Jest ona antropologią niepokoju, antropologią lęku (por. Kierkegaard, 2000). Człowiek Heschela wierzy w Boga i chce żyć zgodnie z Jego przykazaniami, ale nawet żyjąc zgodnie z przykazaniami, nieustannie odczuwa lęk. W relacji z Bogiem nie czuje się bezpiecznie. Nie ma w nim pokoju, który – jak twierdzą święci – stanowi znak Bożej bliskości. Nie może go w nim być, przypuszcza bowiem, że Boże oczekiwania znacznie przewyższają jego siły oraz zdolności.

Próby dostosowania egzystencji do Bożego projektu

W myśli Heschela silnie zarysowują się wpływy filozofii dialogu Martina Bubera. Podobnie jak Buber (1992) Heschel podkreśla, że człowiek jest bytem egzystującym w relacjach. Dla człowieka „być” znaczy „być z innymi bytami osobowymi”. Egzystencja w pełni ludzka jest koegzystencją. Człowiek nie może osiągnąć poczucia sensu, będąc odizolowanym od innych. Egzystowanie w relacjach nie uwalnia go jednak od samotności: „Wszyscy odczuwamy przerażającą samotność. Każdego dnia pojawia się w naszych umysłach rozpaczliwe pytanie: Czy jesteśmy *samotni* na pustyni naszego »ja«, samotni w milczącym wszechświecie, którego jesteśmy częścią, i w którym czujemy się jednocześnie jak obcy?” (Heschel, 2015, s. 129). Człowiekowi nie wystarcza obecność innego człowieka. Potrzebuje on obecności Boga, Jego głosu, Jego wezwania. Rozpacz – twierdzi Heschel – nie jest konsekwencją życiowych niepowodzeń, lecz niemożności usłyszenia Bożego wezwania. Człowiek pragnie je usłyszeć, ponieważ boi się samotności, boi się życia bez Boga (Heschel, 2014, s. 88, 175).

Relacja z Bogiem ma fundamentalne znaczenie dla ludzkiej egzystencji. Człowiek nie zawsze jednak jest tego świadomy. Doświadczenie samotności pozwala mu uświadomić sobie potrzebę obecności Boga. Doznanie „absolutnego osamotnienia” skłania go do poszukiwania głosu Boga w świecie. Człowiek został pomyślany jako byt dialogiczny, odczuwający głód Boga, dążący do nawiązania z Nim osobowego kontaktu. W ujęciu Heschela dialog Bóg–człowiek ma jednak specyficzny charakter. Nie przypomina dialogu kochającego ojca z dzieckiem ani serdecznego dialogu dwojga przyjaciół, ani pełnego czułości dialogu zakochanych. Dialog ten jest podobny do rozmowy pana i niewolnika, władcy i służącego, zwierzchnika i podwładnego. Nie ma w nim ciepła, otwartości ani partnerstwa. Bóg przemawia jak monarcha despotyczny: rozkazuje, wzywa, wymaga. Rolą człowieka jest słuchanie, odpowiadanie, odgadywanie życzeń i wypełnianie poleceń. Bóg wydaje się ślepy na żywego człowieka (Heschel, 2015, s. 129).

Heschela rozumienie człowieka jest konsekwencją jego rozumienia dialogu Bóg–człowiek, akcentującego ludzką zależność i podporządkowanie. Co więcej, ukazuje człowieka jako byt, który chce być zależny

i podporządkowany⁵. Człowiek potrzebuje przewodnika, aby przetrwać uczucie zagubienia. Potrzebuje rozkazu, aby wiedzieć, jak postępować. Potrzebuje Bożej wizji siebie, aby wiedzieć, kim powinien być. Jest on bytem podległym rozkazom w znaczeniu ontycznym i psychologicznym. Polemizując z tomistyczną i egzystencjalistyczną koncepcją powstania bytu ludzkiego, Heschel stwierdza: „Nie powołano mego bytu do istnienia. Ani nie byłem rzucony w byt. Mój byt jest posłuszny powiedzeniu »Niech się stanie!«. [...] To, co Adam słyszy najpierw, to rozkaz” (Heschel, 2014, s. 165). Bóg kieruje do człowieka żądania: najpierw żąda, by istniał, a następnie, by wypełnił swoje zadania. Człowiek to byt, wobec którego można stawiać żądania. Dla umysłu greckiego – podkreśla filozof – człowiek to przede wszystkim byt racjonalny, dla umysłu biblijnego – przede wszystkim byt podległy rozkazom (Heschel, 2014, s. 180).

Bycie człowiekiem oznacza bycie posłusznym. Bóg jest nie tylko mocą, od której człowiek zależy, ale także mocą, która stawia żądania. Człowiek Heschela żyje w poczuciu zależności i podporządkowania. Nie czuje się jednak nieszczęśliwy. Jego potrzebą jest wychodzenie naprzeciw żądaniom. Nie wystarcza mu życie wypełnione realizowaniem własnych potrzeb. Jest bytem, który chce być potrzebny. Ma potrzebę bycia czyjąś potrzebą. Nie tylko chce być zadowolony, ale także chce zadowalać. Osobiste potrzeby powstają i giną. Niezmienny pozostaje tylko niepokój o bycie komuś potrzebnym. Człowiek nie wystarcza samemu sobie. Życie nie ma dla niego znaczenia, jeśli nie jest ważne dla kogoś innego (Heschel, 2014, s. 106, 184).

Człowiek potrzebuje Boga, a Bóg potrzebuje człowieka. Osoby ludzka i Boska spotykają się w swoich potrzebach. W Heschelowskiej koncepcji relacji Bóg–człowiek brakuje jednak harmonii, pokoju i zaufania. Cierpienie człowieka nie jest cierpieniem tęsknoty, lecz niepewności. Człowiek przeżywa napięcie oraz frustrację, ponieważ Bóg ma wobec niego oczekiwania, których on nie rozumie. Wie tylko, że ma się stać „kimś więcej niż jest”. Doświadczanie siebie jako problemu ma źródło w konflikcie pomiędzy egzystencją a oczekiwaniem, pomiędzy tym, kim człowiek jest, a tym, czego Bóg od niego oczekuje. Chociaż Heschel twierdzi, że Bóg kocha człowieka, troszczy się o niego, jest miłosierny, a nawet jest Najbardziej

⁵ W filozofii Heschela, podobnie jak w myśli E. Fromma (2008), człowiek boi się wolności i wiążącej się z nią odpowiedzialności. Ucieka od wolności. Woli pozostawać podporządkowany i zależny niż doświadczać zagubienia, podejmować decyzje i ryzykować.

Poruszonym Poruszycielem, stwierdzenia te, w świetle wymagań Boga, nie są przekonujące. Życie człowieka to ciąg prób realizowania nieswojej wizji siebie. To niekończące się usiłowania spełnienia Bożych wymagań. W Heschelowskiej koncepcji relacji Bóg–człowiek nie ma miejsca na budowanie własnej tożsamości. Nie ma też miejsca na autentyczność. Istotą jej jest dostosowywanie się do narzuconego przez Stwórcę planu (Heschel, 2014, s. 25, 179).

Walka z „ja”, czyli głównym wrogiem człowieka

Człowiek jest dla siebie zagadką, tajemnicą i zaskoczeniem. Heschel twierdzi, że „ja” jest pseudonimem tego, co nieznanne. Człowiek usiłuje poznać siebie, ale prawdy o sobie szuka poza sobą. Wierzy, że zna ją jedynie Bóg. Nie ufa swoim codziennym decyzjom. Nie ufa też swoim moralnym wyborom. Odrzuca sumienie jako drogowskaz postępowania. Jest przekonany, że egoizm zagłusza sumienie, utrudniając wybieranie tego, co wartościowe. Nie ufa nawet swoim potrzebom. Podejrzewa, że tylko niektóre z nich są autentyczne, pozostałe zaś dyktuje reklama i moda. Nieumiejętność odróżnienia potrzeb autentycznych od nieautentycznych rodzi w nim dodatkowe napięcie. Nie umiejąc ich odróżnić, goni za wszystkimi, doświadczając udręki psychicznej. Czuje się winny, wiedząc, że potrzeby stały się normami jego postępowania. Sądzi, że nie powinno tak być, ponieważ potrzeby same potrzebują norm. Podniesione do rangi najwyższej zasady wpływają na życie destabilizująco, a nawet niszcząco (Heschel, 2001, s. 156, 159, 161; 2014, s. 67; 2015, s. 369).

Człowiek Heschela nie ufa swojemu sumieniu ani potrzebom. Czy ufa chociaż swojemu rozumowi? Analiza prac filozofa pokazuje, że nie. Rozum nie jest jego zdaniem wiarygodnym przewodnikiem w dziedzinie moralności. Polemizując z intelektualizmem Arystotelesa (2008), Heschel stwierdza, że życia nie można przeżyć jako debaty pomiędzy poszczególnymi władzami duszy, w której zwycięża ta, która jest najbardziej przekonująca. Jest ono wojną pomiędzy żywiołami pożądań i namiętności. Do jej wygrania nie wystarczy przypomnienie sobie złotej zasady. W rywalizacji z gniewem, przebiegłością i egoizmem abstrakcyjna zasada rozumu ma nikłe szanse zwycięstwa. Chociaż rozum reaguje na rozsądne argumenty, jest on „samotnym

cudzoziemcem” w duszy, podczas gdy irracjonalne siły mają więcej energii i zawsze stanowią większość (Heschel, 2001, s. 156–157).

Jedynym rozsądnym przedmiotem zaufania jest Bóg. Tym, co jest w stanie wprowadzić ład w ludzkie postępowanie nie jest rozum, ale Boże Prawo. Człowiek w dziedzinie moralności nie może polegać wyłącznie na sobie (Sherwin, 2003, s. 81). By postępować w sposób ludzki, musi zaangażować się w poszukiwanie woli Boga. Jest ona dla niego ratunkiem przed samym sobą. W ujęciu Heschela człowiek pesymistycznie postrzega własne człowieczeństwo (Rynkowski, 2015, s. 228). Porównując siebie do innych istot, filozof zauważa: „Ze względu na swoją ogromną moc człowiek jest najbardziej nikczemnym spośród bytów. Często żywi namiętność do okrutnych czynów, które jedynie lęk przed Bogiem może złagodzić; do obezwładniających przyływów nienawiści, które jedynie świętość może rozładować” (Heschel, 2014, s. 174).

Człowiek jest przerażony własną naturą. To przerażenie każe mu myśleć, że jeśli nie będzie „więcej niż ludzki”, stanie się „mniej niż ludzki”. Stara się więc być więcej niż ludzki, być „kimś więcej niż jest”. Negatywne przekonania na swój temat pozostawiają w nim jednak uczucie frustracji. Ma wrażenie, że nie spełnia Boskich oczekiwań, nie dorasta do pokładanych w nim nadziei. W filozofii Heschela człowiek nie ma szans na samospełnienie ani nawet na zadowolenie z życia. Niezadowolenie uważa bowiem za wynik sprawiedliwej samooceny. Jest przekonany, że należy je pielęgnować, a nie starać się przewyciężyć. Tylko ono może bowiem skłonić go do stania się kimś więcej niż jest: „Samospełnienie jest mitem, który szlachetny umysł musi uważać za haniebny. Wszystko, co twórcze w człowieku bierze się z ziarna niezadowolenia, któremu nie ma końca. [...] Utrwalać i ożywiać niezadowolenie z naszych zamiarów i dokonań, podtrzymywać i ożywiać nigdy niezaspokojone łaknienie – oto nasz cel” (Heschel, 2014, s. 149). Człowiek Heschela zdaje się nie dostrzegać, że podtrzymywanie niezadowolenia oznacza życie w niepokoju, niespełnieniu i wewnętrznym chaosie (Heschel, 2014, s. 174).

Aby być ludzkim, tzn. żyć moralnie, człowiek winien walczyć z egoistycznymi skłonnościami. Skłonności egoistyczne Heschel rozumie bardzo szeroko. W jego pracach *ego* często występuje w znaczeniu egoizmu. Człowiek Heschela traktuje własne „ja” jak wroga, przeszkodę stojącą pomiędzy

nim a Bogiem⁶. Uważa, że aby zbudować relację z Bogiem, winien „chronić się przed samym sobą”. Dlatego kwestionuje własne potrzeby, odczucia i myśli. Taki stosunek do siebie prowadzi do cierpienia. Udźwignąć je może tylko człowiek głęboko wierzący. Heschel nazywa go człowiekiem pobożnym. Bez zawierzenia Bogu, bez zjednoczenia swoich pragnień z Jego planami człowiek jest skazany na przygnębienie. Zdaniem filozofa człowiek przygnębiony to człowiek, który zlekceważył dobro, wybierając pogoń za kaprysami. Toczy on nieustanny spór ze swym losem, a wobec świata odczuwa irytację i wrogość. Jest to człowiek, który uwierzył, że niebo jest puste, a wartości zostały wymyślane przez ludzi (Heschel, 2001, s. 158, 242).

Wypatrywanie egzystencjalnego kontekstu

W filozofii Heschela człowiek poszukuje samorozumienia, wyjaśnienia sensu swojej egzystencji. Nie może on jednak zrozumieć siebie, nie wykraczając poza własne kategorie. Według autora *Proroków*, człowieka można zrozumieć jedynie w kategoriach szerszego kontekstu. Tak jak tekstu nie można właściwie zrozumieć bez odniesienia do jego kontekstu, tak człowieka nie można zrozumieć bez odniesienia do Transcendencji. Ludzkie wołanie o sens jest wołaniem o ostateczny związek, o przynależność. Tym ostatecznym związkiem jest relacja z Bogiem. Bez niej człowiek jest niezrozumiały. Dlatego sensu egzystencji winien on poszukiwać poprzez odnoszenie własnego „ja” do Boga, a nie poprzez koncentrowanie się na sobie i analizowanie swojego wnętrza. Tylko wychylając się z okna własnego „ja”, człowiek może dostrzec swój kontekst. Nie chodzi tu bowiem o sens, który zaspokoi ludzkie sumienie, ale o sens, który przekracza człowieka, który jest ostatecznym odniesieniem bytu ludzkiego. Drogą do niego jest nauczenie się życia poza własnymi potrzebami, wyrwanie się z zamkniętego kręgu własnego „ja” (Heschel, 2001, s. 181; 2014, s. 103, 120, 129).

⁶ Heschel utrzymuje, że *ego* wykrzywia obraz rzeczywistości, nie pozwalając ujrzeć jej taką, jaka jest. Ujmuje rzeczywistość z utilitarnego punktu widzenia. *Ego* domaga się, by człowiek uznał je za najwyższą instancję w sądzeniu i postępowaniu. Zamiast pozostawać w służbie Boga, *ego* usiłuje stanąć na miejscu Boga (Goldman, 1975, s. 108, 110). Heschelowskie rozumienie *ego* jest ujęciem psychologizującym. Zastosowane do rozważań filozoficznych musi prowadzić do uznania go za przeszkodę w budowaniu relacji z Bogiem.

Rozumienie człowieka jako bytu zawsze egzystującego w relacji z Bogiem skutkuje specyficznym pojmowaniem jego wolności. Według Heschela człowiek jest wolny w granicach tej relacji. Nie może czynić z życiem tego, co chce, ponieważ życie nie jest jego własnością. Człowiek żyje w czasie, który należy do Boga i funkcjonuje w świecie, który jest Bożą własnością. Życie ludzkie nie jest prezentem od Boga, lecz powierzonym przez Niego zadaniem. Jest strumieniem okazji do służby. Człowiek jest wolny wtedy, gdy wybiera trud realizowania tego zadania. Wymaga ono dyscypliny wewnętrznej, odrzucenia fałszywych potrzeb i zapanowania nad potrzebami autentycznymi. Istota ludzka jest wolna, gdy postępuje drogami Boga i podąża ku Jego celom (Heschel, 2001, s. 220, 247; 2015, s. 441).

Wolność człowieka jest wolnością od własnego „ja”. Heschel nazywa ją duchową ekstazą, cudem duszy polegającym na byciu poza własnymi potrzebami i egoizmem. Jest ona możliwa dzięki świadomości, że Bóg troszczy się o człowieka, że o nim pamięta, że jest on częścią planu, jaki Stwórca ma wobec świata. W ujęciu Heschela wewnętrzna wolność zależy od posłuszeństwa Bogu, a nie przenikliwości rozumu czy autodetrminacji woli. Wolność bez Boga nie jest wolnością, lecz zniewoleniem przez własny egoizm. Rozum nie jest w stanie uchronić człowieka przed egoizmem. Walka z *ego* za pomocą argumentów intelektualnych jest bezcelowa. Rozum nie może skłonić duszy do miłości ani sprawić, by człowiek zaczął postępować godziwie. O prawość trzeba walczyć. Źródłem mocy potrzebnej do walki jest Tora i zapisane w niej Prawo (Heschel, 2001, s. 120, 121).

Wolność jest skupieniem się na Bogu, zasłuchaniem w Jego słowo i wypełnianiem Jego nakazów. Heschel przypomina: „Izrael nie przyjął Prawa za swojej własnej woli. Gdy Izrael przybliżył się do góry Synaj, Bóg uniósł ją w górę i trzymając nad głową ludu, powiedział: »Albo przyjmiecie Torę, albo zmiażdży was ta góra«” (Heschel, 2001, s. 119). Wolny jest tylko człowiek pobożny, którego wola całkowicie zwrócona jest ku Bogu. Pragnie on Mu służyć, oddać swoje życie do Jego dyspozycji. Służenie Bogu uszczęśliwia go, sprawia, że przeżywa życie jako sensowne i wartościowe. Czuliby się nieszczęśliwy i zagubiony, nie mogąc włączyć swego życia w wielki plan Boga. Człowiek pobożny chętnie angażuje się w wypełnianie zadań, które wywodzą go poza niego samego. Wie, że świat, życie i przeznaczenie nie należą do niego. Jest on własnością Boga i świadomość tego go uszczęśliwia (Heschel, 2001, s. 244, 247–248).

W filozofii Heschela człowiek nie należy do siebie. Jest stworzeniem Boga, Jego projektem, realizatorem Jego celów i Jego własnością:

Jestem obdarzony wolą, ale wola nie jest moja; jestem obdarzony wolnością, ale to wolność jest narzucona woli. Życie jest czymś, co nawiedza moje ciało, jest transcendentną pożyczką; ani nie zainicjowałem, ani nie począłem jego wartości i sensu. Istota tego, czym jestem, nie jest moja. Jestem tym, co nie jest moje. Jestem tym, czym nie jestem. Na poziomie zwykłej świadomości skupiam się na swojej samoświadomości i utrzymuję, że moje akty i stany mają źródło we mnie. Ale gdy zgłębiam i odsłaniam to, czym jest jaźń, uświadamiam sobie, że jaźń nie ma źródła w sobie, że istota „ja” tkwi w jego byciu nie-„ja”, że ostatecznie człowiek nie jest podmiotem, lecz przedmiotem.

(Heschel, 2001, s. 47)⁷

Człowiek jest przedmiotem Bożych myśli – „odbiciem Bożej rzeczywistości”. To odbicie jest jednak żywe. Czuje. Cierpi. Doświadcza zagubienia wewnętrznej tożsamości. Przed cierpieniem ucieka w pobożność, zapomnienie o sobie, zrzeczenie się własnych tęsknot. Czy taka pobożność jest autentyczna? Czy znajdzie uznanie u Boga? (Heschel, 2001, s. 109).

Podsumowanie

Człowiek Heschela chce służyć Bogu, być Mu potrzebny, odpowiadać na Jego wezwania, realizować Jego plany. Jest bytem wyczekującym na Boskie żądania. W relacji z Bogiem – wbrew deklaracjom Heschela – nie odgrywa jednak roli partnera, ale narzędzia, za pomocą którego Stwórca realizuje swoje plany. Doświadcza zagubienia i lęku. Nie wie, kim jest. Wie, że powinien być kimś więcej niż jest. Obawia się, że nie jest godny miłości Boga, że nie podoła wyznaczonym zadaniom, że zostanie odrzucony. Boi się Boga. Boi się siebie. Boi się życia: „[...] człowiek znalazł się w trudnej sytuacji nie z powodu lęku przed nie-byciem, lęku przed śmiercią, lecz

⁷ „[...] tylko Bóg Izraela może powiedzieć »Ja jestem«, podczas gdy człowiek ciągle się staje” (Szczerbiński, 2000, s. 73–74). Człowiek nie może powiedzieć o sobie „ja”, ponieważ nie zna samego siebie, nie potrafi uchwycić swojej istoty, jest oddzielony od niej barierą samooszukiwania się (Pawliszyn, 2012, s. 35).

z powodu lęku przed życiem [...]. Byt ludzki jest byciem w lęku przed bólem, w lęku przed wstydem” (Heschel, 2014, s. 163). Lęk paraliżuje działania. Człowiek nie wie, co powinien robić. Wie tylko, czego robić nie wolno. Mówią mu o tym przykazania. Im bardziej zależy mu na bliskości z Bogiem, tym większy odczuwa lęk. Czy Heschelowski człowiek pobożny jest rzeczywiście wewnętrznie wolny? Czy wybory motywowane lękiem są wyborami wolnymi? Czy wewnętrzna dyscyplina osiągnięta dzięki lękowi jest przejawem wolności?

W filozofii Heschela człowiek doświadcza egzystencjalnego cierpienia, ponieważ nie wie, kim jest i nie wie, czego od niego się oczekuje. Boi się decydować o sobie, żyć według własnego projektu. Oskarża siebie o egoizm, bezdusność i małostkowość. Oddaje swoje życie w ręce Boga, chce być Jego narzędziem. Ale aby być użytecznym narzędziem, trzeba wiedzieć, w jakim działaniu ma się wziąć udział. Próbuje więc rozpoznać wolę Boga, odgadnąć życzenia Nieodgadnionego. Żyje w niepokoju, pod wpływem którego jeszcze bardziej kieruje się ku Bogu. Czy to skierowanie nie jest ucieczką od siebie? Czy Bóg, który jest Prawdą, może pragnąć relacji z kimś, kto nie jest prawdziwy? Czy jakakolwiek relacja osobowa jest w takich warunkach możliwa?

Przejmujący jest obraz człowieka przedstawiony w pracach Heschela, a jego obraz Boga jest przytłaczający. Bóg to przede wszystkim władca i rozkazodawca, wymagający, surowy, skoncentrowany na realizacji swoich odwiecznych planów. W Jego planach ważne miejsce zajmuje ludzkość. Dlaczego równie ważnego miejsca nie zajmuje w nich pojedynczy człowiek? Dlaczego jest on ważniejszy jako realizator Boskiego zadania niż jako czująca istota? Dlaczego wszechmogący Bóg wbudował w psychiczną strukturę człowieka egzystencjalne cierpienie? Dlaczego tak rzadko nawiązuje dialog z człowiekiem? Dlaczego Heschelowski Bóg tak bardzo zapatrzony jest w siebie?

Bibliografia

- Arystoteles (2008). *Etyka nikomachejska*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Blumenthal, D.R. (1993). *Facing the Abusing God: A Theology of Protest*. Louisville (KY): Westminster John Knox Press.
- Buber, M. (1992). *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.

- Buber, M. (1993). *Problem człowieka*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Fromm, E. (2008). *Ucieczka od wolności*. Warszawa: Czytelnik.
- Gadacz, T. (2009). *Historia filozofii XX wieku: nurty*. T. 2: *Neokantyzm, filozofia egzystencji, filozofia dialogu*. Kraków: Znak.
- Gadacz, T. (2015). Pięć koncepcji dialogu. *Kwartalnik Pedagogiczny*, 2 (236), 75–91.
- Gogacz, M. (1985). *Ciemna noc miłości*. Warszawa: Wydawnictwo Sióstr Loretanek.
- Goldman, N.S. (1975). The Metapsychology of Abraham Joshua Heschel. *Journal of Religion and Health*, 1 (14), 106–112.
- Heschel, A.J. (2001). *Człowiek nie jest sam. Filozofia religii*. Kraków: Znak.
- Heschel, A.J. (2008). *Człowiek szukający Boga*. Kraków: Znak.
- Heschel, A.J. (2014). *Kim jest człowiek?* Warszawa: Punctum Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Heschel, A.J. (2015). *Bóg szukający człowieka. Podstawy filozofii judaizmu*. Kraków: Wydawnictwo Esprit.
- Kavka, M. (2010). The Ends of Anxiety in Merton and Heschel. *Merton Annual*, 23, 132–148.
- Kierkegaard, S. (2000). *Pojęcie lęku*. Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Kierkegaard, S. (2008). *Bojaźń i drżenie. Choroba na śmierć*. Kraków: Wydawnictwo Homini.
- Krajewski, S. (2014). Abraham Joshua Heschel o naszym człowieczeństwie. W: A.J. Heschel, *Kim jest człowiek?* (s. 7–16). Warszawa: Punctum Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Pascal, B. (1972). *Myśli*. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Pawliszyn, M. (2012). Wzniosłość i tajemnica. U źródeł filozofii religii Abrahama J. Heschela. *Studia Warmińskie*, 49, 23–40.
- Pérez Valera, V.M. (2007). The Meaning of Suffering in the Thought of Abraham Joshua Heschel. *An Interdisciplinary Journal of Jewish Studies*, 1 (26), 169–182.
- Rynkowski, R.M. (2015). Abrahama J. Heschela rozumienie dialogu człowieka z Bogiem. Wskazówki dla chrześcijańskiej antropologii. *Studia Teologii Dogmatycznej*, 1, 225–235.

Sherwin, B.L. (2003). *Abraham Joshua Heschel*. Kraków: Wydawnictwo WAM.

Szczerbiński, W. (2000). *Abrahama Joshuy Heschela filozofia człowieka*. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

THE PROBLEM OF HUMAN BEING'S IDENTITY IN RELATIONSHIP WITH GOD IN PHILOSOPHY OF ABRAHAM J. HESCHEL

Summary

In Abraham J. Heschel's philosophy human being experiences existential suffering because he does not know who he is. He fears the truth of himself. He flees from it. He accuses himself of egoism and callousness. He is frightened of a pessimistic vision of human nature and himself. He gives his life to God. He tries to recognize God's will, guesses God's wishes. Since it is an extremely difficult undertaking – if not impossible – he dooms himself to anxiety and insecurity. The more anxiety he feels, the more he heads towards God. Is this heading a result of the will to building a relationship with God or an escape from himself? Is fulfilling God's wishes discovering of his identity or abandoning it?

TOMASZ SZUBART*

O TYPACH KAWY. KONTEKSTUALIZM DEROSE’A JAKO STRATEGIA ANTYSCEPTYCKA

Słowa kluczowe: sceptycyzm, inwariantyzm, kontekstualizm, wiedza
Keywords: scepticism, invariantism, contextualism, knowledge

Wprowadzenie

Kontekstualizm w filozofii języka jest stanowiskiem, które powstało jako odpowiedź na literalizm, zgodnie z którym „jesteśmy uprawnieni w przypisywaniu zdaniu treści prawdziwościowej niezależnie od aktu mowy, do dokonania którego to zdanie zostało użyte” (Recanati, 2005, s. 171).

A zatem zgodnie z literalizmem możemy ocenić, co dane zdanie znaczy oraz to, czy jest prawdziwe, czy fałszywe, niezależnie od aktu mowy, czyli od tego, jak, kiedy i gdzie zostało wypowiedziane. Kontekstualizm głosi natomiast, że: „akty mowy są podstawowymi nośnikami treści. Jedynie

* Tomasz Szubart – absolwent filozofii oraz interdyscyplinarnych studiów doktoranckich Society – Environment – Technology Uniwersytetu Jagiellońskiego. W Instytucie Filozofii UJ przygotowuje rozprawę doktorską poświęconą znaczeniu muzycznemu z punktu widzenia filozofii kognitywistyki.

Address for correspondence: Jagiellonian University, Institute of Philosophy, Grodzka 52, 31-044 Kraków, Poland. E-mail: tomasz.szubart@doctoral.uj.edu.pl.

w kontekście danego aktu mowy zdanie wyraża określoną treść” (Recanati, 2005, s. 171). Kontekstualizm jest względnie nowym stanowiskiem – pojawił się wraz z zainteresowaniem filozofów językiem potocznym. Już wcześniej było oczywiste, że język naturalny (potoczny) jest kontekstualny, to znaczy, że większość naszych codziennych wypowiedzi, w celu właściwego ich zrozumienia, powinna być interpretowana z uwzględnieniem kontekstów ich wypowiedzenia¹. Było to jednak powodem do lekceważenia przez filozofów języka naturalnego jako nieciekawego filozoficznie, w przeciwieństwie do języka logiki czy nauki. Niektórzy, np. Austin (1993) i Wittgenstein (2000), zauważyli jednak, że niektóre (być może wszystkie) z problemów filozoficznych pochodzą z języka naturalnego, a użycie wyrazów zasługuje na analizę, która może pozwolić na rozwiązanie przynajmniej niektórych problemów pokutujących w filozofii². Pierwszym krokiem jest więc – skoro język naturalny jest kontekstualny – odrzucenie literalizmu. Za stanowiskiem kontekstualistycznym argumentuje się, biorąc za punkt wyjścia codzienny język:

Mężczyzna wchodzi do kawiarni i siada przy barze. Na pytanie kelnerki, czego sobie życzy, odpowiada: „Poproszę o kawę”. Wypowiedziane przez niego zdanie jest nieoczywiste pod kilkoma względami – jego treść semantyczna nie wskazuje na to, czy kawa powinna być w formie ziaren, mielona, czy w płynie; nie wskazuje także na to, czy chodzi o kroplę kawy, filiżankę, litr, sakwę czy baryłkę. Dzięki sytuacji oczywiste jest jednak, co miał na myśli mężczyzna i kelnerka nie ma wątpliwości, co robić. Przynosi filiżankę świeżo zaparzonej kawy. Poproszona o opisanie zamówienia, mogłaby słusznie powiedzieć: „Zamówił kawę”, „Powiedział, że chciałby kawę”, mając na myśli parzoną, pitną kawę. Mówiąc tak, słusznie stwierdzałyby, że treść zamówienia, czy stwierdzenia, wykracza poza zawartość semantyczną zdania, które wygłosił (Soames, 2002, s. 78).

Przykłady na zależność kontekstową naszego języka można mnożyć, od czego nie stronią kontekstualiści. Czy jednak wszystkie wyrażenia posiadają określoną treść jedynie w kontekście wypowiedzi, czy też istnieją takie,

¹ Szerzej o kontekstualizmie pisze Palczewski (2014).

² Szczegółowo koncepcję Austina referuje np. Szymura (1982), a z kontekstualizmem epistemologicznym łączy ją Szubart (2011).

których znaczenie jest niezależne od kontekstu? Które wyrażenia uznać za okazjonalne, a które za inwariantne? Sporne jest też, czym właściwie jest kontekst wypowiedzi: czy należy interpretować go jako (1) zbiór parametrów wyznaczających treść semantyczną danej wieloznaczonej wypowiedzi, czy (2) zbiór wspólnych przekonań i założeń osób będących w danej sytuacji konwersacyjnej? Rozróżnienie pomiędzy semantycznym (1) a pragmatycznym (2) rozumieniem kontekstu, na które wskazał Bach (2005a), może być interesujące dla zrozumienia stanowiska kontekstualizmu epistemologicznego (KE). Po trzecie, co jest dla kontekstualisty nośnikiem znaczenia (i posiada wartość prawdziwościową)? Czy jest to zdanie-w-kontekście, czy oznajmienie (konkretne użycie zdania)?

Niezależnie od tego, jakiej odpowiedzi udzielimy na powyższe pytania, KE Keitha DeRose'a, zakładający kontekstową zależność zdań o formie „S wie, że P”, jest stanowiskiem opierającym się na kontekstualizmie semantycznym, czyli koncepcji z dziedziny filozofii języka i warto pamiętać o tym, gdy przedstawia się go jako rozwiązanie problemu sceptycyzmu.

Koncepcja DeRose'a

Główna teza KE brzmi: Warunki prawdziwości zdań przypisujących wiedzę lub negujących wiedzę (czyli zdań o formie „S wie, że P” lub „S nie wie, że P”) zmieniają się zależnie od kontekstów, w jakich zdania te są wypowiedzane (DeRose, 1999, s. 187).

Tym, co wpływa na wartość prawdziwościową wypowiedzi o formie „S wie, że P”, jest kontekst, w jakim osoba przypisująca wiedzę się znajduje. Wraz ze zmianą kontekstu zmieniają się standardy poznawcze, w tym standardy określające właściwe użycie słowa „wiedzieć”; w pewnej sytuacji, aby zdanie o formie „S wie, że P” można było uznać za prawdziwe, S musi posiadać przekonanie, że P oraz posiadać mocne ugruntowanie epistemiczne, wskazujące, że P, natomiast w innym kontekście epistemicznym, aby zdanie o formie „S wie, że P” było prawdziwe, wystarczy, że S posiada przekonanie, że P i posiada relatywnie słabsze ugruntowanie epistemiczne dla tego, aby uznać, że P. W zależności od tego, w jakim kontekście znajduje się osoba przypisująca komuś wiedzę bądź odmawiająca komuś wiedzy, dane zdanie o formie „S wie, że P” może być prawdziwe lub fałszywe, mimo że odnosi

się do tej samej osoby i tego samego przekonania danego podmiotu S w tym samym czasie.

KE jest przeciwstawiany inwariantyzmowi, wedle którego warunki prawdziwości zdań o formie „S wie, że P” nie są zależne od kontekstu. Innymi słowy, inwariantyzm epistemologiczny jest literalizmem w sprawie wypowiedzi oceniających posiadanie bądź nieposiadanie wiedzy. Można uznać, że właściwie wszyscy filozofowie do lat 50. XX wieku byli inwariantystami. Takie stanowisko współcześnie zajmuje np. Unger (1980, 2002)³.

Główna teza DeRose’a zawiera termin „kontekst”, którego znaczenie domaga się uściślenia z uwagi na to, że pojęcie to wydaje się być dość nowe na gruncie epistemologii. Zgodnie z podanymi wcześniej definicjami pojęcia kontekstu możemy mieć do czynienia z podejściem:

- (1) semantycznym – kontekst to zbiór parametrów wyznaczających treść semantyczną danej wieloznacznej wypowiedzi lub
- (2) pragmatycznym – kontekst to zbiór wspólnych przekonań, założeń i doświadczeń osób będących w danej sytuacji konwersacyjnej (Bach, 2005a).

Zgodnie z (1) dla „Dziś tu pada deszcz” kontekstem, z uwagi na to, że „dziś i „tu” są wyrażeniami okazjonalnymi (czyli zależnymi od kontekstu), będą parametry określające miejsce i datę tej wypowiedzi. Natomiast zgodnie z (2) kontekstem będzie zbiór przekonań, które dzielą rozmówcy. Zatem dla zdania wypowiedzianego przez Piotra „Tam dziś pada deszcz” kontekstem w sensie pragmatycznym będzie zbiór przekonań, np. „Piotr mówi o Suwałkach”, „Dziś jest 10 czerwca”, „Piotr być może nie chce jechać do Suwałk”, „Piotr mrugnął okiem mówiąc to” i wiele innych mniej bądź bardziej istotnych dla zrozumienia owego wypowiedzenia przekonań.

DeRose przyjmuje (2), choć je modyfikuje – przez kontekst rozumie sytuację epistemiczną, w jakiej znajduje się osoba wypowiadająca zdanie o formie „S wie, że P”, a stanowisko, które uznaje zależność zdań o tej formie od tak pojętego kontekstu, nazywa *kontekstualizmem przypisującego wiedzę (attributor contextualism)*, które kontrastuje z *kontekstualizmem podmiotowym* (według którego kontekstem byłby kontekst epistemiczny podmiotu aspirującego do wiedzy). Sytuacja epistemiczna to – choć autor nie przyznaje tego *explicite* – zbiór przekonań. Wraz z rozwojem konwersacji (czyli przyjmowaniem bądź odrzucaniem przekonań) wypowiedziane

³ W Polsce stanowisko Petera Ungera omawia np. Renata Ziemnińska (2013).

zdanie o formie „S wie, że P”, które wcześniej było prawdziwe, może stać się fałszywe lub pozostać prawdziwe.

DeRose uważa, że najmocniejszego argumentu dla jego tezy dostarcza użycie słowa „wiem” w języku potocznym.

Sytuacja w banku (1)

Piątkowym popołudniem jadę z żoną do domu. Planowaliśmy zatrzymać się po drodze w banku, aby wpłacić czek, ale przejeżdżając obok zauważyliśmy, że w środku są bardzo długie kolejki, jak to zresztą często bywa w piątkowe popołudnia. Choć wolelibyśmy wpłacić czek tak wcześnie, jak to tylko możliwe, to w tej sytuacji nie jest aż tak ważne, żeby zrobić to koniecznie dziś, więc zaproponowałem żonie, aby pojechać do domu i wpłacić чеки w sobotę rano. Żona odpowiada „Być może bank będzie jutro zamknięty? Wiele banków jest zamkniętych w soboty”. Ja na to: „Nie, wiem, że jutro będzie otwarte. Byłem tam przecież w sobotę dwa tygodnie temu – jest otwarte do południa”.

(DeRose, 2009, s. 1)⁴

Jak zauważa DeRose, w tej sytuacji mąż jest upoważniony do użycia słowa „wiem” i ktokolwiek przypisujący mu wiedzę (choćby on sam) stwierdzić powinien, że zdanie „Mąż wie, że bank jest otwarty w soboty” jest prawdziwe. W przeciwieństwie jednak do:

Sytuacja w banku (2)

Piątkowym popołudniem przejeżdżam razem z żoną obok banku, tak jak w sytuacji (1). Zwracając uwagę na długie kolejki, sugeruję wpłacenie чеку w sobotę rano, tłumacząc, że byłem w banku w sobotę dwa tygodnie wcześniej i był otwarty do południa. Tym razem jednak czek opiewa na dużą sumę i koniecznie musi być wpłacony przed poniedziałkiem, w przeciwnym razie znaleźlibyśmy się w bardzo złej sytuacji. Wiemy też oczywiście, że bank jest zamknięty w niedzielę. Żona przypomina mi o tym wszystkim i mówi: „Czasami godziny otwarcia banków zmieniają się, czy Ty faktycznie wiesz, że bank będzie jutro otwarty?” Pozostając – tak jak wcześniej – przekonany o tym, że bank będzie otwarty, odpowiadam: „Cóż, nie wiem tego, lepiej pójść się upewnić”.

(DeRose, 2009, s. 2)

⁴ Wszystkie teksty DeRose'a w tłumaczeniu autora – T.S.

Wydaje się, że zdanie „Mąż nie wie, czy bank jest otwarty w sobotę” jest prawdziwe. W porównaniu z historią (1) wraz z kontekstem zmieniły się standardy dla wiedzy – czy dla właściwego użycia słowa „wiem” – i dlatego, choć mąż nie miał lepszego ugruntowania dla swojego przekonania w (1) niż w (2), to w (1) mógł stwierdzić, że wie, że bank jest otwarty w sobotę, natomiast w kontekście (2) stwierdzenie to stało się fałszywe.

W biurze

Thelma, Luiza i Lena są przyjaciółkami pracującymi w jednym biurze. Dziś mają wolne, ale postanowiły przed wspólną kolacją wybrać się do biura, aby odebrać swoje wypłaty w postaci czeków. Oprócz tego chcą sprawdzić, czy pewien kolega jest dzisiaj w pracy, jako że założyły się z innymi pracownikami o to, czy rzadko pojawiający się w biurze Jan przyjdzie dziś do pracy. Przechodząc obok pokoju Jana, na wieszaku widzą jego kapelusz, co uznają, zgodnie ze swoim doświadczeniem, za pewny znak obecności Jana w biurze. Do tego słyszą jednego z pracowników mówiących do kogoś: „Ustal treść listu z Janem, zanim go wyślesz”. Wszystkie trzy przyjaciółki, zadowolone z faktu, że Jan jest w biurze i w związku z tym, że Thelma i Lena wygrały zakład, po odebraniu swoich czeków idą razem na obiad. Później Thelma wybiera się do pobliskiej tawerny spotkać się z przyjaciółmi, a Luiza i Lena idą do domu, każda w swoją stronę.

(DeRose, 2009, s. 4)

Thelma w tawernie

W tawernie, która znana jest w okolicy z niskich standardów epistemicznych obowiązujących podczas konwersacji w jej murach, Thelma spotyka przyjaciela, który założył się z nią, że Jana nie będzie w pracy i w związku z tym jest jej winny 10 złotych. Thelma mówi: „Jan był dzisiaj w pracy, przegrałeś”. Na pytanie przyjaciela „Skąd wiesz?” odpowiada: „Byłam dzisiaj w biurze po południu, jego kapelusz wisiał na wieszaku i słyszałam Franka mówiącego do kogoś, żeby uzgodnił treść listu z Janem”. Usatysfakcjonowany odpowiedzią, przyjaciel wypłaca przegraną kwotę i zastanawiając się, czy Lena będzie wiedziała, żeby odebrać należną kwotę od innego uczestnika zakładu, pyta: „Czy Lena wie, że Jan był w biurze?”. Thelma: „Tak, była ze mną, też o tym wie”. Tymczasem...

Luiza i policja

Po drodze do domu Luiza została zatrzymana przez policjantów, którzy prowadzą ważne śledztwo w sprawie okropnej zbrodni i w związku z tym starają się ustalić, czy Jan był dzisiaj w pracy. Okazuje się, że mają pewne powody by sądzić, że Jan był w pracy i żadnych powodów, aby w to wątpić (oprócz tego, że często go tam nie było) ale, jako że sprawa stała się poważna, chcą zweryfikować, czy faktycznie był w biurze, czy też nie. Gdy policjant zapytał Luizę, czy mogłaby zeznać, że Jan był w biurze, Luiza odpowiedziała: „Nie widziałam go. Mogę zeznać, że widziałam jego kapelusz, który jest znakiem jego obecności, na którym można polegać, słyszałam też Franka Mercera mówiącego do kogoś, aby ustalił jakąś kwestię z Janem, tak jakby Jan był w biurze. Ale, być może, Jan zostawił swój kapelusz poprzedniego dnia? Z drugiej strony dziwne byłoby, żeby Franek nie wiedział, czy Jan jest w pracy, szczególnie już popołudniu. Ale można było tak przypuszczać z uwagi na kapelusz i na to, że planowo Jan miał dziś pracować. Powinniście zapytać Franka, wydawało się, że powinien wiedzieć, czy Janek był w biurze”. Gdy policjant zapytał, czy Lena może wiedzieć, czy Jan był w biurze, Luiza odpowiedziała: „Nie. Była tam bardzo krótko wraz ze mną i też nie widziała Jana. Ma takie same powody jak ja, aby sądzić, że Jan tam był, ale – tak jak ja – nie wie tego.

(DeRose, 2009, s. 4–5)

Załóżmy, że Jan był faktycznie tego dnia w pracy. Wtedy, gdy w tawernie Thelma stwierdza, że „Lena wie, że Jan był w pracy”, mówi prawdę, i gdy Luiza w rozmowie z policją stwierdza, że „Lena nie wie, czy Jan był w pracy” też mówi prawdę. Zatem dwa sprzeczne zdania przypisujące wiedzę są jednocześnie prawdziwe. Jak to możliwe? Dzieje się tak – wedle KE – z uwagi na różne standardy dla wiedzy obowiązujące w obydwu kontekstach. Gdy Thelma wypowiada zdanie w tawernie, obowiązują ją niższe standardy i może prawdziwie stwierdzić w tych standardach, że „Lena wie, że Jan był w pracy”, natomiast Luizę rozmawiającą z policją obowiązują wyższe standardy dla wiedzy, których według niej Lena nie spełnia i w związku z tym, wypowiadając zdanie „Lena nie wie, czy Jan był w pracy”, wypowiada zdanie prawdziwe.

DeRose wskazuje, że o ile w określonej sytuacji przy niskich standardach dane zdanie o formie „S wie, że P” jest prawdziwe, to przy wysokich standardach to samo zdanie może być fałszywe. Założenie to opiera się na intuicji językowej kompetentnego użytkownika języka (2009, s. 49). Takie

intuicje mogą być zawodne, zazwyczaj są one jednak dobrym uzasadnieniem właściwego użycia słów (i opierających się na nich teorii semantycznych). W wypadku badań dotyczących interesującego nas słowa „wiedzieć” zauważamy, że użytkownicy języka faktycznie zdają się uznawać zdania przypisujące wiedzę za prawdziwe, o ile obowiązują niewysokie standardy, natomiast przy wyższych są skłonni uznawać te same zdania za fałszywe.

Następnie DeRose przyjmuje tezę o *asymetrii prawdy i fałszu*. Jest to nawiązanie, choć autor nie stwierdza tego wprost, do drugiej maksymy konwersacyjnej Grice’a, tzw. maksymy jakości: w konwersacji podawaj zawsze informacje prawdziwe (Grice, 1977). O ile przyjmujemy tę maksymę – a wydaje się, że w celu sukcesu komunikacyjnego większość użytkowników języka ją przyjmuje – to w sytuacji, gdy wymaga się od nas przyjęcia bardzo wysokich standardów dla wiedzy, powiemy, że dane zdanie o formie „S wie, że P” jest raczej fałszywe niż prawdziwe. Asymetria polega na tym, że w celu dobrej komunikacji częściej wypowiadamy prawdy niż fałsze, dlatego, w przypadku zdań o formie „S wie, że P”, nie będziemy narażać się na przypisywanie komuś wiedzy, zdając sobie sprawę z bardzo wysokich standardów epistemicznych, które mogą nie być spełnione lub których spełnienie jest niemożliwe, czyli nie będziemy narażać się na wypowiedzenie zdania fałszywego. Mając do czynienia – mówi KE – z dwoma zdaniami sprzecznymi (jedno przypisujące komuś wiedzę, drugie tej wiedzy odmawiające) odnoszącymi się do tej samej osoby i tego samego przekonania dzięki doświadczeniu, jakiego nabywamy, używając słów oraz intuicji językowej, jaką posiadamy, stwierdzamy słuszność obydwu zdań. W związku z tym inwariantyzm głoszący, że warunki prawdziwości takich zdań nie zmieniają się, jest fałszywy, warunki te bowiem zmieniają się wraz ze zmianą standardów dla wiedzy, a te wyznaczone są przez kontekst.

KE a sceptycyzm

Główna teza KE jest tezą semantyczną – opisującą warunki prawdziwości zdań pewnego typu, a nie *explicite* epistemiczną. Przyjęcie jej ma jednak swoje implikacje epistemologiczne i wydaje się, że to było celem jej autora. Dzięki przyjęciu tezy o zależności kontekstowej zdań typu „S wie, że P” uzyskujemy mocne argumenty przeciw inwariantyzmowi (który także jest stanowiskiem semantycznym), a co za tym idzie, uzyskujemy

argumenty przeciwko teoriom, które taki inwariantyzm semantyczny zakładają. Większość klasycznych teorii epistemologicznych jest inwariantystyczna i w związku z tym argumenty kontekstualisty bezpośrednio w takie teorie uderzają. Głównym celem ataku Keitha DeRose'a jest sceptycyzm, który, zakładając inwariantne pojęcie wiedzy i zawiązując standardy, uznaje, że nigdy nie możemy powiedzieć, że ktokolwiek wie cokolwiek.

Czy DeRose sugeruje przyjęcie jednej z istniejących koncepcji uzasadniania i jednej z istniejących koncepcji w sprawie struktury wiedzy, czy też jest dla nich nową alternatywą? Fundamentalizm głoszący, że u podstaw wiedzy znajdują się przekonania nieuzasadniane inferencyjnie, a uznawane za wiedzę, wydawałyby się na pierwszy rzut oka zgodny z KE – jeśli zgodzimy się, że to, czy dane przekonanie należy uznać za podstawę wiedzy, czy nie, zależy od kontekstu wypowiedzenia zdania, w którym tę wiedzę danemu podmiotowi przypisujemy. Z drugiej strony koherencjonizm wskazujący na wzajemne uzasadnianie się przekonań także może być zgodny z KE, o ile głosiłby, że ocena siły wzajemnego powiązania i przez to wzajemnego uzasadniania prawdziwych przekonań, które uznajemy za wiedzę, także jest zależna od kontekstu. Sam DeRose (2009, s. 21) uważa, że jego stanowisko nie odnosi się wcale do struktury wiedzy, w związku z tym może być zgodne z jakimkolwiek stanowiskiem w tej sprawie. Teza semantyczna przyjmowana przez kontekstualistę ma jednak wpływ na to, jaką koncepcję wiedzy przyjmiemy, a to nie jest już neutralnym stanowiskiem względem fundamentalizmu, który dodatkowo wprowadza niepodważalność przekonań bazowych. Teza semantyczna KE implikuje fallibilizm głoszący, że nie ma wiedzy niepodważalnej, możemy jednak rozróżniać pomiędzy bardziej i mniej wartościowymi przekonaniem. Przyjmując KE, przyjmujemy fallibilizm, i głosimy, że nasza wiedza może być podważona, jeśli zmieni się sytuacja epistemiczna. Taki fallibilizm może być interpretowany jako pewne stanowisko w teorii uzasadniania, mianowicie infinityzm (Aikin, 2005, s. 192), głoszący nieskończoność łańcucha uzasadnień danego przekonania i akceptującym *regressus ad infinitum*. To stanowisko z kolei może być zgodne z KE, jeśli przyjąć nieskończone podwyższanie standardów epistemicznych – wieczną rozmowę ze sceptykiem pytającym „Skąd wiesz?”

O ile nawet uznać koncepcję DeRose'a za neutralną względem sporu pomiędzy fundamentalizmem a koherencjonizmem, to faworyzuje ona bez wątpienia pewną wersję fallibilizmu, i warto o tym pamiętać, rozpatrując KE jako antidotum na sceptycyzm.

Jednym z głównych zarzutów stawianych koncepcji DeRose'a w tym miejscu jest tzw. *argument z zasadnej stwierdzalności*. Głosi on, że tym, co kontekstualista uważa za zmianę warunków prawdziwości zdań przypisujących wiedzę, jest w rzeczywistości jedynie zmiana warunków zasadnej stwierdzalności owych zdań (DeRose, 2009, s. 81). Fakt, iż stwierdzamy, że ktoś posiada wiedzę na pewien temat lub że ktoś jej nie posiada, nie jest wystarczającym argumentem na to, że jest tak w rzeczywistości. Innymi słowy, kontekstualista myli, zdaniem inwariantysty, warunki zasadnej stwierdzalności z warunkami prawdziwości.

Inwariantysta zgodzi się, że zasadnie stwierdzam, że w (1) „Wiem, że jutro bank będzie otwarty”, a w (2) „Nie wiem, czy bank będzie jutro otwarty”. Jednak jednocześnie inwariantysta uznaje, że w takim wypadku: albo (α) zasadnie stwierdzam przy niskich standardach epistemicznych, że (1), ale (1) jest fałszywe oraz zasadnie stwierdzam przy wysokich standardach, że (2) i (2) jest prawdziwe, albo (β) zasadnie stwierdzam przy niskich standardach, że (1) i (1) jest prawdziwe oraz zasadnie stwierdzam przy wysokich standardach, że (2), ale (2) jest fałszywe. Dziać się tak może, ponieważ w (α) niskie standardy (1) epistemiczne spowodowały przyjęcie fałszu, natomiast w (β) wysokie standardy narzucone dla (2) zmyliły mnie i spowodowały przyjęcie fałszu. Zatem wypowiedzi o formie „S wie, że P” wcale nie zmieniają warunków prawdziwości, lecz jedynie warunki zasadnej stwierdzalności.

Wedle Derose'a (1999) sceptycyzm bazuje na następującym argumencie:

Argument z niewiedzy

- (1) Nie wiem, czy nie-*H*.
- (2) Jeśli nie wiem, czy nie-*H*, to nie wiem, czy *P*.
- (W) Nie wiem, czy *P*.

W miejsce *H* możemy podstawić jakąkolwiek „odpowiednią” sceptyczną hipotezę, tzn. taką hipotezę, której przyjęcie podważałoby większość naszych pozostałych przekonań, które uznajemy za wiedzę, np. hipotezę głoszącą, że możemy być mózгами w naczyniu sterowanym przez naukowca w celu wytworzenia wrażeń stołu, innych ludzi czy właśnie bycia mózgiem w naczyniu itd. W miejsce *P* podstawiamy natomiast jakiegokolwiek przekonanie, które w codziennym życiu uznajemy za pewnik i które uznajemy za składnik naszej wiedzy, np. „mam głowę”; choć rzadko zdarza się jednak

abyśmy mieli okazję wypowiedzieć takie przekonanie – jest ono tak głęboko zakorzenione w naszym systemie przekonań, że praktycznie nigdy go nie kwestionujemy. Skoro – według DeRose'a – argument z niewiedzy jest podstawowym elementem argumentacji sceptycznej, podważając ów argument, podważamy zasadność tej argumentacji. Aby to uczynić, należy podważyć którąś z przesłanek argumentu bądź zakwestionować zasadność obowiązywania prawa, na mocy którego wniosek wypływa z przesłanek, bądź wskazać błąd we wnioskowaniu (przy uznaniu, że dane prawo obowiązuje). W sprawie przesłanki drugiej argumentu, tj.: Jeśli nie wiem, czy nie-*H*, to nie wiem, czy *P*, DeRose uznaje, że jest zawsze – tzn. w każdym kontekście – prawdziwa (1995, s. 39). Jeśli nie wiem, czy nie jestem mózgiem w naczyniu, nie mogę rościć sobie wiedzy np. do tego, że mam głowę, niezależnie od tego, jakie standardy dotyczące wiedzy aktualnie mnie obowiązują. DeRose uznaje, w przeciwieństwie do Nozicka (1977), zasadę domknięcia – na której zasadza się ta przesłanka – jako zgodną z intuicją i opisującą nasz oczywisty sposób poszerzania wiedzy. Więcej rozważań poświęca DeRose przesłance pierwszej: Nie wiem, czy nie-*H*. Jeśli uznać ją za prawdziwą, to wraz z przyjęciem przesłanki drugiej trudne staje się odrzucenie sceptycznego wniosku. DeRose zauważa, że zdanie stwierdzające naszą niewiedzę odnośnie do określonej sceptycznej hipotezy może być prawdziwe, lecz jedynie przy bardzo wysokich standardach dla wiedzy, jakich spełnienia oczekuje właśnie Sceptyk i wskazuje, że podczas formułowania argumentu z niewiedzy przyjmowana jest tzw. konwersacyjna reguła wrażliwości (*Rule of Sensivity*). Głosi ona, że: Gdy przyjmuje się, iż pewien podmiot *S* wie (lub nie wie), że *P*, standardy dla wiedzy (standardy wyznaczające w jak dobrej sytuacji poznawczej musi znajdować się ów *S*, aby moc uznać jego przekonanie za wiedzę), o ile jest to potrzebne, są podnoszone do takiego poziomu, że wymaga się, aby przekonanie *S*-a, że *P*, było wrażliwe [na kontekst], aby je uznać za wiedzę (DeRose, 1995, s. 36).

Jak zauważa DeRose, niektóre z naszych przekonań wydają się jednak niewrażliwe na kontekst, tzn. wydaje się, że uważalibyśmy np. że „Nie jestem mózgiem w naczyniu”, nawet gdyby to przekonanie było fałszywe i faktycznie byłbym mózgiem w naczyniu (na tym właśnie polega hipoteza Sceptyka). Mamy skłonność do uważania przekonania „Nie jestem mózgiem w naczyniu” za prawdziwe niezależnie od kontekstu. Sceptyk jednak, stosując „zasadę wrażliwości”, wskazuje, że aby stwierdzić, że „Wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu”, muszę podnieść standardy epistemiczne

tak wysoko, aby moje przekonanie, że nie jestem mózgiem w naczyniu stało się zależne od kontekstu – to jednak jest niemożliwe, gdyż jest ono właśnie od niego niezależne, zatem nie mogę prawdziwie stwierdzić, że „Wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu”. To tutaj tkwi główny ukryty element argumentacji Sceptyka: chcąc stwierdzić, że wiemy, iż sceptyczna hipoteza jest fałszywa, musielibyśmy mieć dostęp do najwyższych (absolutnych?) wymaganych przez Sceptyka standardów, te są nieosiągalne, zatem eliminacja hipotezy sceptycznej jest niemożliwa. Sceptyk, domagając się najwyższych standardów dla wiedzy, zwycięża, dowodzi, iż nie jesteśmy w stanie wyeliminować sceptycznej hipotezy, tj. że nie jesteśmy mózgami w naczyniach, a co więcej wskazuje, że przyjmując zasadę domknięcia wiedzy, musimy przyznać mu rację, stwierdzając, że nie wiemy tego, co zwykle uważamy, że wiemy.

DeRose w pewnym sensie zgadza się ze Sceptykiem. Przy najwyższych standardach, jakich domaga się Sceptyk, nie jesteśmy w stanie wyeliminować jego hipotezy. (Na tym polega specyficzność hipotezy sceptycznej, że zakłada ona wysokie standardy dla wiedzy, jednocześnie uniemożliwiając swoją negację). Co więcej, obowiązuje nas zasada domknięcia wiedzy, czyli przy najwyższych standardach nie mogę stwierdzić, że wiem, np. że mamy głowę. Jednak jest tak tylko w niektórych kontekstach, tzn. kontekstach sceptycznych, w których te – jak określa je DeRose – „nadmuchane” standardy obowiązują. W tym miejscu argumentacji autor wykorzystuje teorię kontekstualistyczną. Zatem, o ile Sceptyk ma rację, twierdząc, że zdanie o formie „Nie wiem, czy nie-*H*” jest prawdziwe w kontekstach sceptycznych, tzn. kontekstach zakładających bardzo wysokie standardy, to nie ma racji ów Sceptyk, stwierdzając, iż jest ono prawdziwe we wszystkich kontekstach. Zatem wniosek *argumentu z niewiedzy*, tj. „Nie wiem, czy *P*”, podobnie może być prawdziwy w kontekście sceptycznym, lecz jest fałszywy w innych kontekstach. Sceptyk – jak Peter Unger – zakładając inwariantne pojęcie wiedzy, zakłada jednocześnie, że jego argument jest zasadny we wszystkich kontekstach, gdyż wiedza jest od kontekstu niezależna. DeRose, wykorzystując swoją koncepcję, opierającą się na codziennym użyciu słowa „wiem”, wskazuje na zasadność argumentu sceptycznego jedynie w sceptycznych kontekstach. A ze sceptycznymi kontekstami mamy do czynienia rzadko. W większości sytuacji, przy codziennych standardach, uznajemy, że „Nie wiem, czy nie jestem mózgiem w naczyniu” jest fałszywe, choć zdajemy sobie sprawę z tego, iż przy wysokich sceptycznych standardach

mamy skłonność do uznawania go za prawdziwe, a w związku z ukrytą „regułą wrażliwości” będziemy zmuszeni uznać, że jest ono prawdziwe. Jak często w codziennych sytuacjach, aby powiedzieć o kimś, że coś wie, zakładamy konieczność wyeliminowania sceptycznej hipotezy? Praktycznie nigdy nie bierzemy tego pod uwagę, stwierdzamy, iż wiemy, np. że bank jest otwarty w sobotę, na podstawie tego, że byliśmy tam w sobotę tydzień temu; jest to zgodne z informacją dotyczącą godzin otwarcia wiszącą na drzwiach, potwierdził to pracownik itd. i wydaje się, że do tego przypisania wiedzy jesteśmy jak najbardziej uprawnieni. Być może, w razie konieczności podniesienia standardów, będziemy musieli uznać, że czegoś jednak nie wiemy – nie jest to jednak argument świadczący na rzecz sceptycyzmu, gdyż najwyższe standardy, jakich spełnienia wymagałyby od nas Sceptyk, nie obowiązują zazwyczaj w języku potocznym i nie odnoszą się do potocznego użycia słowa „wiem”.

Zgodnie z konsekwencją *argumentu z niewiedzy* fałszywe są wszystkie nasze stwierdzenia nadające status wiedzy codziennym przekonaniom, które uważamy za pewne, takim jak wspomniane już: „mam głowę”. DeRose zauważa, że jest nadużyciem teoria semantyczna, która zakłada, iż zawsze jest tak, że wypowiadając pewne zdanie zawierające słowo, którego znaczenie ta teoria opisuje, wypowiadamy fałsz. Na jakiej podstawie moglibyśmy wtedy stwierdzić cokolwiek na temat właściwego użycia tego słowa? Skąd wyewoluowało takie, a nie inne użycie owego słowa oraz warunki prawdziwości dla zdań, do których sformułowania to słowo zostało użyte? Tworząc koncepcję semantyczną dotyczącą danego słowa z języka potocznego, musimy poważnie traktować jego codzienne użycie. DeRose, za Strudem (1984), przytacza przykład szalonego filozofa, który uważałby, że słowo „lekarz” oznacza osobę, która potrafi wyleczyć człowieka z każdej choroby. Zatem każde zdanie języka potocznego, w którym mówimy o kimś, że jest lekarzem (na co dzień nie spotykamy osób będących w stanie wyleczyć każdą chorobę) jest fałszywe. Naturalnie, mogłoby być tak, iż warunkiem prawdziwości dla zdania o formie X jest lekarzem, byłby fakt, że X jest w stanie wyleczyć każdą chorobę. Dlaczegoż jednak nasz język jest taki, że taka teoria semantyczna wydawałaby się go nie opisywać właściwie? – pyta DeRose (1995, s. 47). Nasz język wydaje się taki, a nie inny, ze względu na to, iż poważnie stwierdzamy o kimś, że jest lekarzem, wtedy jeśli ukończył odpowiednią szkołę, ma praktykę w leczeniu chorych, ze względu na to, że nie negujemy zdania, iż taka osoba jest lekarzem itd. Po prostu w naszym

języku słowo „lekarz” znaczy co innego, niż miałyby znaczyć wedle szalonego filozofa. Analogia ta ma służyć oczywiście wyjaśnieniu naszego użycia słowa „wiem”. To Sceptyk miałby być szalonym filozofem, który tworzy teorię semantyczną słowa „wiem”, zgodnie z którą żadne ze zdań wypowiedzianych przez nas i zawierających owo słowo nie spełnia warunków prawdziwości sugerowanych przez teorię. Jest to oczywiście odniesienie do teorii Ungera, wedle którego żadne z wypowiedzianych przez nas zdań o formie „S wie, że P” nie jest prawdziwe, gdyż słowo „wie” jest absolutnym terminem granicznym, każde jego użycie powoduje fałsz. Jednak – zgodnie z tym, co pisze DeRose – teoria semantyczna zakładająca systematyczny fałsz naszych codziennych wypowiedzi, która miałaby ambicję bazować na argumentach z języka potocznego, wydaje się samoznosząca się – systematyczny fałsz, który jest implikowany przez taką teorię, jest wystarczającym argumentem do jej odrzucenia.

Za jeden z najmocniejszych elementów swojej argumentacji DeRose uznaje fakt, że jego teoria zdaje sprawę z tego, w jaki sposób działa argumentacja sceptyczna, oraz dlaczego często sceptyczne argumenty wydają się niektórym przekonujące. Dzieje się tak z powodu podstępnego zastosowania reguły wrażliwości kontekstowej w formułowaniu sceptycznej hipotezy. Sceptyk, formułując swoją hipotezę, jednocześnie czyni ją niepodważalną (przekonanie „nie jestem mózgiem w naczyniu” jest niewrażliwe na kontekst). Jest ona do przyjęcia jednak jedynie w kontekstach sceptycznych, tzn. w takich kontekstach, w których standardy dla wiedzy są na tyle wysokie, że musimy poważnie rozważyć sceptyczną hipotezę, w normalnych kontekstach standardy epistemiczne nie są tak wysokie. A skoro tak, to także wniosek Sceptyka, że nie wiemy tego, co uważamy, że wiemy, jest bezzasadny w normalnych kontekstach, a obowiązuje jedynie w kontekstach sceptycznych. Co więcej, sceptyczna analiza słowa „wiem” nie zdaje właściwie sprawy z codziennego użycia tego słowa, a semantyczna teoria na tej analizie zbudowana naraża się na zarzut wprowadzenia nas w systematyczny fałsz. DeRose konkluduje, że KE jest najlepszą strategią antysceptyczną, przede wszystkim dlatego, iż tłumaczy, w jaki sposób dajemy się „zwieść” Sceptykowi. Filozof wskazuje na codzienne – zasadne – użycie słowa „wiem”, a z drugiej strony na zasadne – w sceptycznych kontekstach – wątpliwości Sceptyka, i dochodzi do wniosku, że codzienne uznawanie czyichś przekonań za wiedzę oraz sceptyczna niezgoda na uznawanie przekonań za wiedzę są kompatybilne. Nasze codzienne przypisywanie wiedzy rządzi się bowiem

codziennymi standardami epistemicznymi, natomiast sceptyczna negacja wiedzy obowiązuje jedynie przy sceptycznych kontekstach. Możemy mówić, że wiemy, że mamy ręce, a Sceptyk nie ma racji, negując to wypowiedzenie, gdyż zgodnie z warunkami prawdziwości, które obowiązują w naszym kontekście, nasze wypowiedzenie jest prawdziwe, natomiast jego negacja fałszywa.

Wybrane zarzuty

Krytykę tezy, zgodnie z którą KE jest dobrą strategią antysceptyczną, przedstawia Feldman (1999), argumentując, że nawet jeśli zgodzimy się na to, iż zdania o formie „S wie, że P” są zależne od kontekstu, to KE nie dostarcza argumentu antysceptycznego, ponieważ sceptycyzm głosi, że nie posiadamy wiedzy właśnie w codziennych kontekstach.

Pierwszym punktem koncepcji DeRose'a krytykowanym przez Feldmana jest reguła wrażliwości kontekstowej przekonań. Jeśli w stosunku do naszych stwierdzeń dotyczących posiadania przez kogoś wiedzy obowiązywałaby powyższa reguła, to odrzucalibyśmy zdania stwierdzające wiedzę o wiele szybciej niż to faktycznie czynimy. Jeśli DeRose miałby rację, stwierdzenie: „Nie wiem, czy nie jestem mózgiem w naczyniu” byłoby powszechnie przyjmowane jako prawdziwe, przy odpowiednio podwyższonych standardach dla wiedzy. Jak zauważa Feldman, nie jest tak, a wręcz przeciwnie – ludzie zazwyczaj chcą poznać powody, dla których mielibyśmy stwierdzić brak wiedzy w sprawie zachodzenia sceptycznej hipotezy. Co więcej, wedle DeRose'a, stwierdzenie, że „Wiem, że nie jestem mózgiem w naczyniu” powinno – zgodnie z regułą wrażliwości kontekstowej – podnieść standardy epistemiczne (standardy dla właściwego użycia słowa „wiem”) do tego poziomu, że stwierdzilibyśmy właśnie brak tej wiedzy. Jak zauważa Feldman, wcale tak nie jest:

Podczas odbywającej się w czasie przyjęcia rozmowy dotyczącej odżywiania, zauważamy, że właściwie nie wiadomo, jak należy dobrze się odżywiać: raz poleca się spożywanie dużej ilości węglowodanów, raz z kolei wskazuje się na konieczność spożywania raczej większej ilości białek; niektórzy wskazują na korzyści z przybierania na wadze w pewnym wieku, inni rekomendują aby być szczupłym. Zgadamy się co do tego, że nic właściwie nie można wiedzieć na temat właściwego

odżywiania. Na zakończenie takiej rozmowy dotyczącej sceptycyzmu w sprawie odżywiania, mówię: „Ale wiem przynajmniej to: nie jestem mózgiem w naczyniu” [tłum. T.S.].

(Feldman, 1999, s. 100)

Zgodnie z teorią DeRose’a, końcowa konstatacja powinna wywołać bunt interlokutorów, którzy wskazaliby na jej fałszywość w tym kontekście – mamy tutaj przecież do czynienia z podwyższonymi standardami epistemicznymi (rozważamy właściwe użycie słowa „wiem”). Wydaje się jednak absurdem utrzymywanie, że rozmówcy stanowczo nie zgodziliby się z moim twierdzeniem. Wydaje się, że teoria DeRose’a wcale nie zdaje dobrze sprawy z tego, w jaki sposób następuje podnoszenie standardów epistemicznych.

Choć Feldman wskazuje na wątpliwe punkty argumentacji DeRose’a, jego krytyka zdaje się bardziej ogólna. Uważa mianowicie, że właściwie pojęty sceptycyzm nie głosi, iż nie wiemy czegoś zgodnie z wysokimi sceptycznymi standardami dla wiedzy, lecz, że nie wiemy zgodnie ze zwykłymi codziennymi standardami. Powodem, dla którego wątpliwości Sceptyka wydają się niebezpieczne, nie jest niezauważana przez nas zmiana kontekstu epistemicznego (z codziennego na sceptyczny), lecz brak wiedzy w sprawie codziennych przekonań, czyli brak wystarczającego uzasadnienia codziennych przekonań. Sceptyk sugeruje, że nic nie wiemy, nawet w sprawie zwykłych codziennych przekonań i to zgodnie ze zwykłymi codziennymi standardami, ponieważ, aby jakieś przekonanie można było uznać za wiedzę, musi być ono uzasadnione (a zgodnie z trylematem Agryppy nie potrafimy tego uzasadnienia podać). Kluczowym problemem sceptycyzmu jest bowiem, zdaniem Feldmana, problem uzasadnienia wiedzy, który to problem pociąga za sobą niepewność, że, być może, nie spełniamy nawet niskich codziennych standardów dla wiedzy. Na ten problem kontekstualista wydaje się nie dawać odpowiedzi.

Inny argument przeciw uznaniu, że KE jest dobrą odpowiedzią na sceptycyzm, proponuje Bach (2005b), starając się oddalić zarzut DeRose’a wobec Sceptyka, zgodnie z którym ten miałby za pomocą swojej semantycznej teorii manipulować znaczeniem słowa „wiem”. Nie to jest celem Sceptyka, stara się on argumentować za tym, aby być bardziej uważnym w przypisywaniu komuś wiedzy, nawet, o ile to konieczne, do tego stopnia, że wiedzy mielibyśmy nigdy nikomu nie przypisać. W odpowiedzi na opowieść o semantycznej teorii szalonego filozofa dotyczącej słowa „lekarz”, przedstawia Bach

następującą historię: wyobraźmy sobie, że w naszym otoczeniu znajdują się duże ilości fałszywego złota, a ludzie opisują je za pomocą słowa „złoto” dlatego, że po prostu wygląda jak złoto. Sceptyk w sprawie złota, czyli osoba, która utrzymuje, że większość tego, co uznajemy za złoto złotem wcale nie jest, wskazuje, iż powinniśmy być bardziej ostrożni w stwierdzaniu o czymś, że jest złotem. W pewnym sensie ów sceptyk proponuje modyfikację naszego użycia terminu „złoto”, modyfikację, która miałaby na celu wyeliminowanie fałszywego użycia; nie proponuje jednak zmiany znaczenia tego terminu. Analogicznie jest, wedle Bacha, ze sceptykiem w sprawie wiedzy – nie sugeruje on zmiany znaczenia słowa „wiem”, lecz jedynie to, że nie powinniśmy pewnych przekonań uważać za wiedzę. Sceptyk nie mówi o „wiedzy”, lecz o wiedzy (Bach, 2005b, s. 69).

Analogia ta ma na celu wykazanie, że właściwie rozumiany sceptycyzm nie jest teorią semantyczną, a teorią epistemologiczną, opisującą warunki uznania jakiegoś przekonania za wiedzę (bądź nie) przy użyciu takich pojęć, jak uzasadnienie czy pewność. Kontekstualista natomiast proponuje teorię semantyczną, niestanowiącą bezpośredniej odpowiedzi na sceptycyzm, a zmieniającą jedynie temat rozważań.

Podsumowanie

Zarzuty wobec teorii Keitha DeRose'a możemy podzielić następująco: pierwsze zawierają krytykę opartą na wykazaniu błędu w rozumowaniu bądź wskazaniu na fałszywość przesłanek, czy, w wypadku argumentów z języka potocznego, innej interpretacji codziennego użycia słowa „wiem”, i są to argumenty, które mogą wykazać, czy kontekstualista jest w stanie odeprzeć argumentację Sceptyka. Drugi rodzaj zarzutów dotyczy tego, czy KE znajduje w ogóle zastosowanie jako odpowiedź na problem sceptycyzmu, tzn. czy kontekstualista w swoich rozważaniach właściwie referuje problem sceptycyzmu oraz czy odpowiedź jakiej udziela, odnosi się do tego problemu. A być może kontekstualista zgadza się ze Sceptykiem?

Wedle sceptycyzmu starożytnego problem dotyczący wiedzy polega na tym, że nie posiadamy uzasadnienia dla przekonań, które chcielibyśmy uważać za wiedzę. Tzn. w ich uzasadnianiu popadamy albo w błędne koło, albo w regres w nieskończoność, albo w dogmatyzm. Zatem wiedza jako prawdziwe i uzasadnione przekonanie nie jest możliwa. Z hipotezy

złośliwego demona, stworzonej przez Kartezjusza, wywodzi się inny rodzaj sceptycyzmu – stanowisko podważające zasadność wszelkich naszych przekonań dotyczących świata zewnętrznego, gdyż jak głosi owa hipoteza, możemy być zwodzeni przez złośliwego demona, który wytwarza w nas wrażenia przedmiotów itd. Skoro nie możemy wyeliminować takiej hipotezy, nie możemy twierdzić, że wiemy cokolwiek. Sceptycyzm humowski z kolei podważa jakąkolwiek wiedzę opartą na idei związku koniecznego. Nowy sceptycyzm Ungera natomiast, zakładający istnienie absolutnych terminów granicznych, których szczególnym przypadkiem jest termin „wiedza”, przesuwa rozważania sceptyczne w stronę rozważań semantycznych.

Nie ma wątpliwości, że koncepcja Keitha DeRose’a odpowiada na problem postawiony przez Ungera. Wiedza nie jest pojęciem inwariantnym, zatem możemy ją przypisywać komuś prawdziwie, o ile obowiązują niższe standardy epistemiczne, a fałszywe jest jej przypisanie przy wyższych standardach. W wypadku bardzo wysokich standardów, ma rację Unger, twierdząc, że przypisanie wiedzy musi być fałszywe.

Koncepcja DeRose’a jest w zamierzeniu jej autora odpowiedzią na sceptycyzm kartezjański, tj. sceptycyzm opierający się na hipotezie demona zwodziciela. DeRose wskazuje, dlaczego owa hipoteza jest tak trudna do wyeliminowania, a także wskazuje na modyfikację użycia słowa „wiem” w sytuacjach hipotez sceptycznych. To, czy jego diagnoza jest słuszna, pozostaje kwestią sporną. Wątpliwe natomiast wydaje się, czy KE stanowi odpowiedź na problem sceptycyzmu w sensie starożytnym oraz w sensie humowskim. Przypomnijmy, że pierwsi sceptycy wskazywali na brak *uzasadnienia* przekonań, które chcielibyśmy uważać za wiedzę. Podobnie Hume głosił, że nasze przekonania dotyczące faktów są nieuzasadnione, wręcz nieracjonalne – opierają się właściwie na przyzwyczajeniu. Jakiej odpowiedzi na tak postawiony problem może udzielić DeRose? Jak słusznie zauważa Bach, Sceptyk zajmuje się wiedzą, a nie „wiedzą”. DeRose natomiast stwierdza wprost, że jego teoria jest teorią semantyczną, z której wynikają pewne epistemologiczne wnioski, tzn. że nigdy nie mamy do czynienia z wiedzą w sensie absolutnym, ale w codziennych rozmowach mamy do czynienia z wiedzą w sensie potocznym. Powstaje pytanie, w jakim stopniu uznanie wniosków epistemologicznych wynikających z koncepcji semantycznej może być uprawnione?

Czy takie wnioski dostarczają odpowiedzi na problem sceptycyzmu? Nawet jeśli uznamy, że KE DeRose’a jest dobrym sposobem eliminacji

globalnego sceptycyzmu radykalnego, to nie jesteśmy wcale zmuszeni do uznania, iż eliminuje sceptycyzm w stylu starożytnym bądź humowskim. Wydaje się ponadto, że starożytny sceptyk zgodziłby się z kontekstualistą w sprawie tego, że wiele przekonań codziennych możemy uznać za wiedzę w niskich standardach epistemicznych – sceptykowi starożytnemu chodziło bowiem o to, że nie posiadamy wiedzy przy wysokich standardach, tj. nie posiadamy wiedzy pewnej i niepodważalnej, ostatecznie uzasadnionej. Wydaje się, że DeRose – który jest przecież fallibilistą – zgodziłby się z takim stwierdzeniem. (Podobna zgoda mogłaby zapanować pomiędzy sceptykiem humowskim a kontekstualistą – przy bardzo wysokich standardach wymaganych dla wiedzy, tj. standardach, zgodnie z którymi wymaga się uzasadnienia idei związku koniecznego – moje przekonania dotyczące np. praw przyrody, nie mogą być za wiedzę uznane.)

Wydaje się, że o ile KE jest ciekawą teorią semantyczną opisującą nasze codzienne użycie słowa „wiem” oraz wskazującą na kontekstową zależność warunków prawdziwości dla zdań o wiedzy, to wiele wskazuje na to, iż nie dostarcza ona odpowiedzi na sceptycyzm – co najmniej w formie starożytnej lub humowskiej. Klasyczni sceptycy, mówiąc o wiedzy, odnosili się do innego pojęcia, niż odnosi się DeRose, mówiąc o wiedzy w standardach potocznych, a problem, który formułowali, odnosząc się do innego pojęcia, z konieczności był odmiennym problemem. Jeśli natomiast, mówiąc o wiedzy w sceptyckich standardach, odnosi się DeRose do poszukiwanej przez sceptyków *episteme*, wypada uznać, że zgadza się on ze sceptykami, iż wiedzy takiej nie posiadamy.

Bibliografia

- Aikin, S.F. (2005). Who is Afraid of Epistemology's Regress Problem? *Philosophical Studies*, 126, 191–217.
- Austin, J.L. (1993). *Mówienie i poznawanie. Rozprawy i wykłady filozoficzne*. Tłum. B. Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Bach, K. (2005a). Context ex Machina. W: Z. Szabó (red.), *Semantics vs. Pragmatics* (s. 15–44). Oxford: Oxford University Press.
- Bach, K. (2005b). The Emperor's New 'Knows'. W: G. Preyer, G. Peter (red.), *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning and Truth* (s. 51–90). Oxford: Oxford University Press.

- DeRose, K. (1995). Solving the Skeptical Problem. *The Philosophical Review*, 1 (104), 1–52.
- DeRose, K. (1999). Contextualism: An Explanation and Defence. W: J. Greco, E. Sosa (red.), *Epistemology* (187–205). Oxford: Blackwell.
- DeRose, K. (2009). *Case for Contextualism: Knowledge, Skepticism and Context*. Vol. 1. Oxford: Oxford University Press.
- Feldman, R. (1999). Contextualism and Skepticism. *Philosophical Perspectives*, 13, 91–114.
- Grice, H.P. (1977). Logika i konwersacja. Tłum. J. Wajszczuk. *Przegląd Humanistyczny*, 6, 85–99.
- Nozick, R. (1981). *Philosophical Explanations*. Cambridge: Harvard University Press.
- Palczewski, R. (2014). *Wiedza w kontekstach. W obronie kontekstualizmu epistemicznego*. T. 2: *Między semantyką a epistemologią*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.
- Recanati, F. (2005). Literalism and Contextualism: Some Varieties. W: G. Preyer, G. Peter (red.), *Contextualism in Philosophy. Knowledge, Meaning, and Truth* (s. 171–196). Oxford: Oxford University Press.
- Stroud, B. (1984). *The Significance of Philosophical Scepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Soames, S. (2002). *Beyond Rigidity*. Oxford: Oxford University Press.
- Szubart, T. (2011). Johna L. Austina krytyka fundamentalizmu w świetle eksternalizmu epistemologicznego. *Principia*, 54–55, 107–132.
- Szymura, J. (1982). *Język, mowa i prawda w fenomenologii lingwistycznej J.L. Austina*. Wrocław: Ossolineum.
- Unger, P. (1980). Skepticism and Nihilism. *Nous*, 4 (14), 517–545.
- Unger, P. (2002). *Ignorance: The Case For Skepticism*. Oxford: Oxford University Press.
- Wittgenstein, L. (2000). *Dociekania filozoficzne*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ziemińska, R. (2013). *Historia sceptycyzmu. W poszukiwaniu spójności*. Toruń: Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Mikołaja Kopernika.

ON TYPES OF COFFEE.
DEROSE'S CONTEXTUALISM AS AN ANTI-SCEPTICAL STRATEGY

Summary

Semantic contextualism is often used in order to offer solutions for problems in other branches of philosophy, including epistemology. One of such attempts is epistemic contextualism, according to which the semantic value of the word "knows" changes with the context of its utterance. The aim of this paper is to critically investigate Keith DeRose's contextualism, to see up to what extent does it provide a valid anti-sceptical strategy. I argue that while it can be seen as a good rival for global and Ungerian scepticism, it does not lead to the refutation of other variants of classical scepticism.

MICHAŁ BOMASTYK*

ŚWIAT FABRYKOWANY PRZEZ FIGURĘ OJCA. MODEL UNISEX JAKO REAKCJA NA PATRIARCHALNE *STATUS QUO*

Słowa kluczowe: ojciec, matka, patriarchy, ojcobójstwo, model unisex
Keywords: father, mother, patriarchy, patricide, unisex model

Wprowadzenie

W artykule pokazuję, jak organizacja kultury zachodnioeuropejskiej opartej na wartościach skoncentrowanych wokół figury Ojca uniemożliwia wielu podmiotom konstruowanie podmiotowości w sposób wolny. Rozważając z perspektywy filozoficznej stabilizowanie stosunków władzy, jak również sposób konstruowania kobiecości i męskości w społeczeństwie męskocentrycznym i wykazując, że ma on asymetryczny i wykluczający charakter, proponuję dokonanie na figurze Ojca symbolicznego aktu ojcobójstwa.

* Michał Bomastyk – doktorant w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Mikołaja Kopernika w Toruniu. Absolwent podyplomowych studiów z zakresu gender studies na UMK. Zajmuje się problemem obcości i inności w filozofii, filozofią feministyczną oraz studiami nad uchodźstwem.

Address for correspondence: Nicolaus Copernicus University, Institute of Philosophy, Fosa Staromiejska 1a, 87-100 Toruń, Poland. E-mail: michalbomastyk@gmail.com.

Akt ten pozwoliłby przyczynić się do destabilizacji patriarchalnego *status quo* i tak konstruować relacje społeczne, aby figura Matki wraz z tym, co kobiece, była sytuowana na równi z figurą Ojca i tym, co męskie. W tym celu proponuję model rzeczywistości unisex, który zakłada relewantność kwestii związanych z równością płci, a także destabilizację binarnego systemu płciowego w formie znanej z modelu skonstruowanego na sposób patriarchalny.

Opisując swoje stanowisko, prezentuję tezy stawiane przez francuskiego badacza i teoretyka kultury, Pierre Legendre'a w tekście *Fabrykacja człowieka Zachodu*. Autor jest zdania, że zarówno akt ojcobójstwa, jak i model unisex prowadzą do pozbawienia władzy Ojca, a tym samym do nihilizmu, zdemoralizowania i upadku kultury zachodnioeuropejskiej, rozumianych jako porażka. Skonfrontuję utopijną wizję świata unisex i symboliczne ojcobójstwo z argumentami padającymi w dyskusji między feminizmem równości a feminizmem różnicy, odwołam się do tez stawianych przez znane badaczki związane z tymi nurtami feminizmu. Mam na myśli szczególnie: Simone de Beauvoir, opisującą w książce *Druga pleć* mechanizmy, które doprowadziły do ukształtowania się społeczeństwa patriarchalnego i „uwięzienia” w nim tego, co kobiece; Judith Butler oraz jej książki *Bodies that matter* czy *Uwikłani w pleć*, a także *Zapiski o performatywności zgromadzeń*, w których niezwykle interesująco rozważa problem wykluczenia oraz inkluzywności. Według filozofki pojęcia te nie powinny się ścierać, ponieważ są wzajemnie uwikłane w dyskurs i sobie potrzebne; Lucy Irigaray, która w swych tekstach *Ciało w ciało z matką* czy *Ta pleć (jedną) płcią niebędąca* opowiada się za podkreślaniem różnic między kobietami i mężczyznami, ponieważ stanowi to okazję do dowartościowania tego, co kobiece oraz wspomnianej już figury Matki; Rossi Braidotti, która w książce *Podmioty nomadyczne* pisze, że podkreślanie różnicy płciowej jest „zakłócenie[m] męskich podstaw klasycznej podmiotowości”, ponieważ „filozofia powstaje za pomocą tego, co wyklucza, jak i tego, co uznaje” (Braidotti, 2009).

Fabrykacja jako wytwarzanie i fałszowanie

Judith Butler zwraca uwagę, że kobiecość i męskość w patriarchalnym społeczeństwie wytwarzane są na podstawie binarnych opozycji, czego konsekwencją jest sytuowanie mężczyzn i kobiet w dwóch odmiennych

przestrzeniach, w różny sposób określających ich status ontologiczny (Butler, 2008, s. 77). Jest to również ściśle skorelowane z matrycą spójnych norm płciowych, która to jest scalonym systemem wykorzystywanym przez jednostki do projektowania świata zgodnie z normami dotyczącymi kulturowego wymiaru płci (Butler, 2008, s. 69). Z kolei australijska socjolożka Raewyn Connell w książce *Gender and Power* pisze, że patriarchalne *status quo* zakłada, iż „mężczyzna” otrzymuje społeczną rolę hegemonia, mającego przywilej sprawowania władzy nad „kobietą”, która zobowiązana jest do służenia hegemonowi i podporządkowania się temu, co męskie. Taki wzorzec męskości badaczka definiuje jako męskość hegemoniczną, kobiecość tego typu natomiast opisuje, posługując się terminem „kobiecość emfatyczna” (Connell, 1987, s. 183–185). Również de Beauvoir, analizując w książce *Druga płeć* kobiecość i męskość w perspektywie filozoficznej, akcentuje, że stabilizowanie społecznego *status quo* na podstawie męskich wartości i celów prowadzi do społeczno-ekonomicznego wykluczenia kobiet. Jej zdaniem podporządkowanie tego, co kobiece temu, co męskie, sytuuje kobiety w immanentnym (tj. ogarniętym egzystencjalną stagnacją) „królestwie kobiecości”, tj. w przestrzeni, w której kobieca podmiotowość jest wytwarzana przez to, co męskie i od tego zależna (de Beauvoir, 2014, s. 95). Dodajmy także, że uprzywilejowanie mężczyzn w kulturze zachodnioeuropejskiej uprawnia ich do pobierania opisywanej przez Connell patriarchalnej dywidendy, tj. przywilejów społecznych wynikających z bycia anatomicznymi mężczyznami (Connell, 2013, s. 235).

Zgodnie z binarnym systemem płciowym konstruowanym na podstawie ojcowskich wartości, kobiety i mężczyźni muszą nauczyć się, w jaki sposób poprawnie realizować swą podmiotowość oraz płciowość. W tym celu, jak twierdzi Butler, ćwiczą oni swoje ciała, wykonując powtarzalne akty performatywne, które poddają je dyscyplinie i wytwarzają określoną, męską bądź kobiecą, strategię tożsamościową (por. Butler, 2008, s. 56, 94). Konsekwencją zaś wielokrotnie realizowanej/powtarzanej normy jest to, że jednostka staje się „podmiotem myślącym prawdę” (Foucault, 2013, s. 345), tj. zdolnym do jej (wy)artykułowania, praktykowania oraz uzewnętrzniania na pozostałe jednostki, tak by i te mogły ową „społeczną prawdę” poznać i poprawnie realizować obyczaje stabilizujące kulturę zachodnioeuropejską. Dodać jednak należy, że jeśli jednostka przyjmuje odmienną, nieodpowiadającą normie skonstruowanej przez Ojca, strategię tożsamościową, to wówczas uchodzi w społeczeństwie za niezdyscyplinowaną oraz zbuntowaną,

co nierzadko skutkuje jej społecznym wykluczeniem. Butler twierdzi, że normy „naznaczają nas jako biernych odbiorców przekazu kulturowego. One nas »wytwarzają« – ale nie w sensie inicjowania naszego istnienia czy ścisłego określania, kim jesteśmy. Przenikają raczej typy ucieleśnienia, które z czasem wykształcamy” (Butler, 2016, s. 30).

Legendre z kolei pisze: „Fabrykować człowieka to oznajmiać mu granicę. Fabrykować granicę to wprowadzić na scenę ideę Ojca, obwieścić Zakaz synom obojga płci” (Legendre, 2016, s. 27). Obwieszczenie zakazów, a także nakazów pozwala Ojcu podtrzymywać funkcjonowanie binarnego systemu płciowego i wytwarzanej w jego ramach męskości hegemonicznej i kobiecości emfatycznej – patriarchalnego porządku społeczno-prawnego. Ojciec obwieszcza zakazy, ujarzmiając kobiety i mężczyzn oraz zobowiązując ich do przestrzegania norm. W kontekście opisywanej fabrykacji (wytwarzania) przez Ojca kobiecości i męskości oraz patriarchalnego *status quo* należy zapytać o czynnik, który go do tego upoważnił. Zanim bowiem został do tego uprawniony, porządek społeczny zorganizowany był w matriarchalny sposób, jak pokazują historiozoficzne rozważania Jochanna Jakoba Bachofena¹ czy de Beauvoir. Systemowa zmiana natomiast nadeszła wraz ze sposobem postrzegania natury. W czasach matriarchalnych naturę otaczano szacunkiem i czcią, przyrównywano ją także do matki dającej nowe życie, co wskazuje na silne skorelowanie natury z kobiecością (por. de Beauvoir, 2014, s. 99). Zdaniem de Beauvoir mężczyźni bali się tego, co kobiece i naturalne, dlatego też otaczali „kobietę” oraz naturę czcią. Jak pisze filozofka, kobieca miesiączka kojarzona była z fazami księżyca, zaś za jej przyczynę uważano ukąszenie węża (de Beauvoir, 2014, s. 199). Okazywanie „kobiecie” czci powodowane było lękiem, gdyż jako boska i naturalna mogła odebrać „mężczyźnie” jego męskosc (de Beauvoir, 2014, s. 200). Filozofka opisuje, że wraz z odkryciem pługa natura zaczęła być eksploatowana przez mężczyznę i jemu podporządkowana. Kobieta, która przed rewolucją rolniczą odpowiedzialna była za zbieranie nasion i wytwarzanie pożywienia (por. Morgan, 2007), została pozbawiona udziału w rozwoju ówczesnie rozumianej gospodarki (de Beauvoir, 2014, s. 92), zaś

¹ Jochann Jakob Bachofen (22.12.1815–25.11.1887) był szwajcarskim badaczem starożytności. Jest autorem terminu „matriarchat” a także książki *Das Mutterrecht*, w której opisał sposób funkcjonowania społeczności matriarchalnych.

jej obowiązki związane z uprawą ziemi przejął mężczyzna². Kobiety zostały odtąd usytuowane w prywatnej sferze domu i zobowiązane do ponoszenia odpowiedzialności za biologiczne (prze)trwanie gatunku ludzkiego – rodziły więc dzieci i wychowywały je. Dodajmy także, że sam akt rodzenia również stracił swój mistyczny charakter i stał się zwykłą czynnością fizjologiczną, przez co nie wzbudzał już lęku i nie był kojarzony z siłami nadprzyrodzonymi (de Beauvoir, 2014, s. 93). Natura w dalszym ciągu była skorelowana z kobiecością, jednakże została okiełznana przez to, co męskie, po to, by mogła być eksploatowana i sprzyjać realizacji męskich interesów. W *Encyklopedii gender* czytamy, że naturze zadano gwałt i podporządkowano ją w taki sam sposób, w jaki podporządkowuje się „kobietę” (Bakke, 2014, s. 336–338). Wraz z ukonstytuowaniem się społeczeństwa patriarchalnego z piedestału została strącona Matka – symbol porządku matriarchalnego. Mężczyźni zaś zostali uposażeni w narzędzia dające im władzę w przestrzeni publicznej do tego, aby kontrolować i naznaczać kobiece ciało, tj. nakładać na nie nakazy, zakazy i obowiązki: bycia kochanką, żoną, matką, ozdobą domu, opiekunką ogniska domowego etc.

Konsekwencją destabilizacji porządku matriarchalnego jest usytuowanie w centrum uniwersum społeczno-kulturowego figury Ojca, który odtąd ma władzę obwieszczania Zakazu³ i konstruowania – fabrykowania – patriarchalnego *status quo*. Możemy więc zasadnie sformułować wniosek,

² W podobnym tonie wypowiada się Sigmund Freud w książce *Totem i tabu*, pisząc, że „wraz z wprowadzeniem uprawy roli wzrosło znaczenie syna w rodzinie patriarchalnej” (Freud, 1993, s. 138).

³ Freud przyrównuje Zakaz do tabu, pisząc: „Tabu jest bardzo pierwotnym zakazem nałożonym z zewnątrz (przez jakiś autorytet) i skierowanym przeciwko najsilniejszym pragnieniom człowieka. Pragnienie, aby je pogwałcić, trwa dalej w nieświadomości; ludzie, którzy są posłuszni wobec tabu, mają ambiwalentną postawę wobec tego, czego tabu dotyczy” (Freud, 1993, s. 44). Autorytetem, który wspomina Freud, jest Ojciec, zaś jego symboliczne wyobrażenie stanowi totem. Psychoanalityk pisze: „Jeśli zwierzę totemiczne jest ojcem, wówczas dwa główne przykazania totemizmu, dwie reguły tabu, które tworzą jądro totemizmu – niezabijanie zwierzęcia totemicznego i zakaz stosunków seksualnych z kobietami należącymi do tego samego totemu – pozostają zgodne pod względem treści z dwiema zbrodniami Edypa” (Freud, 1993, s. 118). Należy również nadmienić, że Freud do totemu przyrównuje ojca pierwotnego, który został zabity przez synów: „[...] ojciec został zgładzony i nic pod słońcem tego nie naprawi. [...] Chociaż bracia zjednoczyli siły, aby obalić ojca, pozostali rywalami w stosunku do kobiet. Każdy z nich chciał mieć je wszystkie dla siebie, podobnie jak ojciec, i w ich walce między sobą załamałaby się nowa organizacja społeczeństwa. [...] I tak braciom nie pozostało

że Matka, na mocy Zakazu (po)dyktowanego przez Ojca, została mu podporządkowana. Jak pisze John Stoltenberg w artykule *Toward Gender Justice*, model patriarchalny zakłada, że mężczyźni są arbitrami decydującymi o tym, w jaki sposób ma się kształtować tożsamość ludzi: „W modelu tym wiedza kobiety na temat tego, kim jest nie może być odseparowana od jej relacji z mężczyzną” [tłum. M.B.] (Stoltenberg, 2004, s. 41). Tożsamość kobiet konstryuuje się w tej perspektywie poprzez bycie wsparciem dla mężczyzn, których komfort życiowy jest możliwy do osiągnięcia dzięki ich opiece, pracy i wsparciu. Ponadto autor pisze, że w społeczeństwie patriarchalnym to, co męskie jest arbitralne dla konstytuowania się zarówno męskości, jak i kobiecości, oraz że męskość charakteryzuje się władzą, prestiżem oraz społecznymi przywilejami (Stoltenberg, 2004, s. 41). Należy także dodać, że zdaniem badacza kobiecość w modelu patriarchalnym określana jest raczej jako klasa, którą można kontrolować, męskość natomiast jest skorelowana z tym, co indywidualne. Z kolei Tim Carrigan, Bob Connell i John Lee w artykule *Toward a New Sociology of Masculinity* zwracają uwagę, że struktura patriarchalna, wymuszająca na kobietach podporządkowanie się mężczyznom, pociąga za sobą negatywne konsekwencje dla funkcjonowania kobiet w społeczeństwie: na poziomie fizycznym, mentalnym, interpersonalnym oraz kulturowym (Carrigan, Connell, Lee, 2004, s. 151–164). W podobnym tonie wypowiada się Irigaray:

Macica, nieprzemyślana jako miejsce pierwszego przebywania, gdzie stajemy się ciałem, przekształca się dla wielu mężczyzn w fantazmat pożerających ust, kloaki albo upustu analnego czy moczowego, w faliczne zagrożenie, a w najlepszym razie w reproduktorkę. Macica, z jaką myli się, w ciągle niemych wyobrażeniach, całą płć kobiety.

(Irigaray, 2000, s. 16)

Pisze ona również:

Problem w tym, że odmawiając matce mocy płodzenia, chcąc być jedynym (stworzycielem), Ojciec (z dużej litery), narzuca pierwotnemu, cielesnemu światu – uniwersum języka (i symboli), które nie może już się zakorzenić, chyba że w dziurze pośrodku brzucha kobiety i w miejsce jej tożsamości. W wielu tradycjach patriarchalnych pojawia się oś, pal

już nic innego, jeśli chcieli żyć razem, jak tylko ustanowić zakaz kazirodztwa (Freud, 1993, s. 129–130).

wbity w ziemię po to, by wyznaczyć świętą [ojcowską – dop. M.B.] przestrzeń.

(Irigaray, 2000, s. 15)

Legendre natomiast, opisując figurę Ojca, twierdzi, że w dzisiejszym świecie prezentowane przez Ojca wartości w coraz większym stopniu ulegają dewaluacji i nie są respektowane przez wszystkich członków społeczeństwa zachodniego. Miałoby to wynikać z tego, że „[...] zachodnia cywilizacja uznała się za wyzwoloną z teatru i jego reguł, z wyznaczonych miejsc i dramatu, który się tam rozgrywa” (Legendre, 2016, s. 28). Zwracając uwagę na ów opór, należy zapytać o kryteria sprzeciwu wobec Zakazu dyktowanego przez Ojca i norm przez niego (re)produkowanych. Próba wyzwolenia spod jarzma Ojca i bunt wobec niego wynikają z niemożności dopasowania się przez niektórych członków społeczeństwa do binarnych opozycji i do norm (re)produkujących konkretne wizerunki płciowe. Przejawem oporu wobec Ojca jest praktykowanie przez kobiety i mężczyzn transgresji tożsamościowych, polegających na konstruowaniu własnej podmiotowości poprzez realizację nienormatywnych strategii tożsamościowych, tj. wykraczających poza męskość hegemoniczną i kobiecość emfatyczną. Opór stawiany wobec Zakazu dyktowanego przez Ojca jest zdaniem Legendre’a zagrożeniem dla funkcjonowania kultury zachodnioeuropejskiej; zamach na władzę Ojca badacz określa mianem ojcobójstwa: „Ojcobójstwo [...] nie jest zwykłym aktem przemocy. Tradycja nazywa je »niewiarygodną zbrodnią«, gdyż przez takie morderstwo próbuje się unicestwić porządek świata. To prototyp gestu totalitarnego” (Legendre, 2016, s. 22). Według psychoanalityka akt ojcobójstwa fabrykuje patriarchalne *status quo* i sprawia, że Syn⁴

⁴ Legendre pisze: „Zapomnieliśmy, że wszędzie na planecie Fabrykacja człowieka jest fabrykacją synów – synów obojga płci, jak to określa prawnicza tradycja Zachodu” (Legendre, 2016, s. 13). Zauważmy, że autor nie pisze o synach i córkach, lecz o synach obojga płci. Wydaje się zatem, że córka określana jest z męskocentrycznej perspektywy: „Poważny dyskurs i praktyka naukowa pozostają przywilejem mężczyzn, podobnie jak zarządzanie sprawami publicznymi w ogóle, czy też najbardziej prywatną sferą naszego kobiecego życia. Wszędzie, we wszystkim, ich język, ich wartości, marzenia i pragnienia są prawem. Wszędzie i we wszystkim oni określają funkcję i rolę społeczną kobiet, a nawet ich tożsamość płciową, która może im być przyznana lub nie. Oni wiedzą. Mają dostęp do prawdy. My – nie. My czasami zaledwie – do fikcji!” (Irigaray, 2000, s. 7).

bez Ojca żyje niczym człowiek nieświadomy samego siebie, niczym Edyp z tragedii⁵ (Legendre, 2016, s. 36).

Na proces fabrykacji możemy spojrzeć z dwóch perspektyw. Pierwsza nakazywałaby upatrywać w nim wytwarzanie podmiotów na podstawie norm podtrzymywanych przez figurę Ojca. Druga natomiast (prezentowana przez Legendre'a) proces fabrykacji nakazuje rozpatrywać jako formę fałszowania kultury zachodnioeuropejskiej, co wynika z realizacji aktu ojcobójstwa. W tym ujęciu ojcobójstwo jest negatywne, ponieważ wpływa destrukcyjnie na kształt kultury Zachodu. Legendre zdaje się utrzymywać stanowisko, że bez Ojca człowiek Zachodu nie może właściwie konstruować swej tożsamości, w tym również tożsamości płciowej, a zatem poprawnie przejść procesu ucłowieczenia, będącego „budowlą, która tworzy obraz Ojca” (Legendre, 2016, s. 57). W moim ujęciu natomiast fabrykacja jest rozumiana jako fałszowanie i oznacza podtrzymywanie patriarchalnego porządku i podkreślanie ważności figury Ojca. Symboliczne ojcobójstwo określam więc jako pozytywne dla możliwości egzystencjalnych podmiotów i konstrukcji ich podmiotowości. Legendre przeciwnie – twierdzi, że odejście od zakazów i nakazów dyktowanych przez Ojca miałyby doprowadzić do ukonstytuowania się świata typu unisex – świata rozmytego, w którym strategię tożsamościowe wytwarzane i stabilizowane przez binarny system płciowy zacierają się: „Pod pozorami świata unisex, uwolnionego od nienawiści, by promować miłość powszechną – świata uśmiechniętego, szczęśliwego i miłego – nowa ludzkość żegluję jak człowiek odwieczny, który zadowolony był tym, że żyje” (Legendre, 2016, s. 36–37).

Model unisex jako reakcja na patriarchalne *status quo*

Legendre – jako obrońca systemu patriarchalnego – upatruje w rzeczywistości unisex niebezpiecznego sposobu prowadzącego do destabilizacji męskocentrycznego modelu. Warto jednak życzliwie spojrzeć na wizję świata unisex, stojącego wyraźnie w opozycji do asymetrycznej wizji świata ojcowskiego, który jest hierarchiczny oraz oparty na władzy i przemocy

⁵ Przywołanie przez Legendre'a mitologicznego bohatera wskazuje na analizowanie ojcobójstwa z perspektywy psychoanalizy Freuda, który opisał zjawisko „kompleksu Edypa” (por. Freud, 2009, s. 222–224).

symbolicznej – jest światem sfabrykowanym po to, aby jednostki przyjmowały ojcowski Zakaz i podtrzymywały patriarchalne *status quo*. Przekonuję, że świat unisex nie musi być niebezpieczny; bynajmniej, obnaża braki ojcowskiej rzeczywistości i pozwala poszukiwać nowych sposobów na porządkowanie świata w sposób egalitarny i symetryczny. Należy jednak zastanowić się, dlaczego ów symboliczny oraz utopijny wymiar rzeczywistości miałyby tak silnie oddziaływać na społeczeństwo, a także dlaczego potrzebujemy metaforyki Ojca-Matki (oraz ojcobójstwa), by mówić o oporze wobec norm męskocentrycznych czy też o nowych modelach społecznych, jakim jest model unisex?

Symboliczny wymiar świata unisex mogłoby silnie oddziaływać na społeczeństwo z uwagi na swą świeżość oraz to, że jest ukazany jako alternatywa dla skostniałego modelu męskocentrycznego. Akt ojcobójstwa jest natomiast narzędziem, dzięki któremu można rozpocząć projektowanie i konstruowanie modelu, w którym różnice płciowe ulegają pewnemu zatarciu. Mówienie jednak o owym „zatarciu” się granic między tym, co kobiece, a tym, co męskie jako o systemowym rozwiązaniu bolączek patriarchy, może wydawać się naiwne i niewystarczające, a także zbyt konstruktywistyczne i przybierające postać swoistej inżynierii społecznej. Dodatkowo w tradycji feministycznej znane są takie nurty, jak feminizm równości oraz feminizm różnicy, gdzie przedstawicielki drugiego silnie podkreślają konieczność utrzymywania różnic płciowych.

Jedną z przedstawicielek feminizmu różnicy jest wspomniana już Irigaray. Zwraca ona uwagę na to, że w męskocentryczną wizję świata wpisana jest fallogocentryczna ekonomia znaczenia. Fallus jest symbolem rzeczywistości patriarchalnej i jako męski atrybut (penis w stanie erekcji) przyczynia się do uznania sprawczości tego, co męskie oraz męskiej dominacji w społeczeństwie, co jest ściśle związane z opisywaną przez Connell patriarchalną dywidendą. Kobiety w takiej rzeczywistości stają się obiektem znaczonego przez to, co męskie i mogą być wykorzystane w ramach owej ekonomii. Irigaray pisze, że binarności są częścią fallogocentrycznej ekonomii, która produkuje to, co kobiece jako swoje konstytutywne zewnątrz. Takie sytuowanie kobiecości w patriarchalnym społeczeństwie wyklucza kobiety z obszaru widzialności i uniemożliwia im konstruowanie własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny. Ponadto sprowadza kobiety do roli biernych przedmiotów poddanych zabiegom instytucjonalnego i symbolicznego wykluczenia – dzięki temu fallogocentryczna ekonomia

może funkcjonować. Irigaray pisze: „W istocie jednak kobiecość ta stanowi rolę, wizerunek i wartość narzuconą kobietom przez męskie systemy reprezentacji. W takiej maskaradzie kobiecości kobieta gubi się i zatracą tym bardziej, im większy bierze w niej udział” (Irigaray, 2010, s. 69–70). Analizując stanowisko badaczki, można zauważyć, że w męskocentrycznej rzeczywistości to, co kobiecie ukazane jest jako ukryte, tzn. podległe, naznaczone biernością, wykluczone, dostępne dla męskiego oka – zdominowane. Kobiecość w tym wydaniu jest swoistą maskaradą, ponieważ kobiety funkcjonujące w ramach fallogocentrycznej ekonomii są zmuszone do tego, aby ją podtrzymywać poprzez realizację emfaticznego wzorca podmiotowości. Wydaje się więc, że różnice płciowe w tym kontekście uległy pewnemu zatarciu w tym sensie, że *kobiecość* została wchłonięta przez to, co męskie i zorganizowana zgodnie z męskimi wartościami. „Różnica” zatem w tej perspektywie jest elementem negacji tego, co kobiece i uwypuklenia męskości w ramach dyskursu patriarchalnego. Irigaray natomiast twierdzi, że „różnica [powinna być – dop. M.B.] elementem negatywności (ale nigdy negacji), stwarzającej przestrzeń mediacji” (Szopa, 2014, s. 208). Ponadto, „różnica płciowa jest [...] różnicą ontologiczną, a także konstytutywną dla ludzkiego doświadczenia; źródłem, z którego wypływają wszystkie inne różnice – rasowe, pokoleniowe, klasowe, etniczne, religijne etc.” (Szopa, 2014, s. 209). Różnice płciowe, zdaniem Irigaray, muszą być tym samym podkreślane, ponieważ dotyczą one samej struktury bytu i warunkują bycie-w-świecie. Uważam, że Irigaray nie dostrzega problemu polegającego na tym, że stwarzanie warunków do różnicowania może prowadzić do tworzenia się relacji władzy, które ukonstytuują nowe formy wykluczenia. Psychoanalityczka próbuje co prawda wybronić się z tego zarzutu, twierdząc, że różnicowanie powinno odbywać się na innych zasadach, tj. w taki sposób, aby nie negowało drugiego innego, lecz podkreślało jego znaczenie. Tym samym badaczka domaga się wyemancypowania różnicy dotychczas definiowanej na sposób patriarchalny. Wyzwolenie to polega na jej dowartościowaniu „i wyakcentowaniu jej wagi tak, by stała się ona podstawowym wyznacznikiem w naszych relacjach z różnymi innymi” (Szopa, 2014, s. 210).

Powiedziawszy to, trzeba dodać, że analizując spór o (kobietą) podmiotowość, złożone i problematyczne pod względem metodologicznym jest ściśle rozgraniczenie między feminizmem identyczności a feminizmem różnicy, ponieważ wydaje się, że oba te nurty dążą do zachowania owych

różnic, jednakże na innych zasadach. Irigaray bardzo wyraźnie postuluje podkreślanie różnic między kobietami a mężczyznami. De Beauvoir z kolei z jednej strony podkreśla konieczność oddania kobietom możliwości swobodnego konstruowania własnej podmiotowości i „stawiania się kobietą”, a zatem odróżnienia męskiej i kobiecej perspektywy, natomiast w kontekście filozofii egzystencjalnej odrzuca esencjalistyczne myślenie o podmiotowości, tj. byciu-w-sobie, byciu-dla-siebie i byciu-dla-innych. Pojawia się również pytanie o to, jak daleko ma sięgać analiza feminizmu identyczności – czy tylko poruszać kwestie związane z feminizmem liberalnym? Jeśli tak, to znowu różnice pozostają, natomiast pod względem legislacyjnym mężczyźni i kobiety są identyczni – równi (Friedan, 2012). Nie powinno się także pomijać nurtu w feminizmie, jakim jest postfeminizm, do przedstawicielek którego zaliczyć możemy m.in. Monique Wittig, Rossi Braidotti czy Judith Butler. Wszystkie trzy postulują zmiany w myśleniu o podmiotowości. Wittig zaprzestałaby używania kategorii „kobiety” prawdopodobnie z tego samego powodu co Irigaray (która tego nie czyni), ponieważ kobiety są produktem fallogocentrycznej ekonomii znaczenia, dodajmy także heteronormatywnej, na co Wittig szczególnie zwraca uwagę. Badaczka pisze, że „[...] nowa definicja osoby i podmiotu dla całej ludzkości może być odnaleziona tylko ponad kategoriami płci (kobieta i mężczyzna)” (Wittig, 2007b, s. 146). Butler z kolei, zamiast podkreślać różnice płciowe, sugeruje raczej, że płciowość jest efektem odgrywania performatywnych aktów. Braidotti natomiast nie może być wprost nazwana feministką różnicy, ponieważ odrzuca „klasyczne” ujęcia podmiotowości, zmiernie raczej ku twórczemu rekonstruowaniu (Szopa, 2014, s. 207). Rozważając ten „spór”, należy jednakże wyraźnie podkreślić, że zarówno feministki identyczności, jak i różnicy dążą do jednego celu, jakim jest destabilizacja systemu patriarchalnego oraz podkreślenie znaczenia „kobiety”.

Wydaje się więc, że należy na nowo zdefiniować pojęcie różnicy⁶, co z kolei pociąga za sobą konieczność zwrócenia uwagi na pojęcia inkluzywności oraz wykluczenia, a także równości. Zredefiniowanie „różnicy” sprawia, że „ontologiczne bezpieczeństwo podmiotu kartezjańskiego zostaje

⁶ Braidotti postuluje zredefiniowanie „różnicy”, ponieważ: „We współczesnej historii europejskiej »różnica« została przejęta przez polityczne reżimy faszystowskie i totalitarne, które określiły ją mianem biologicznego determinizmu i następnie wykorzystwały do eksterminacji wielu istot ludzkich, którym przypisano niższość czy pejoratywną odmiennność” (Braidotti, 2009, s. 179).

naruszone” (Braidotti, 2009, s. 181), stąd też proponuję model rzeczywistości unisex, który jest reakcją na patriarchalne *status quo*. Zgadzam się z Braidotti, że „z perspektywy feministycznej taki kryzys⁷ [rozłam – dop. M.B.] jest nie tylko wydarzeniem pozytywnym, ale i wydarzeniem bogatym w potencjalne formy uprawomocnienia kobiet” (Braidotti, 2009, s. 181). W pierwszej kolejności trzeba podkreślić, że unisex nie oznacza braku płci, lecz raczej to, że jest dostępny dla wielu płciowych strategii tożsamościowych, a zatem ze swej definicji odrzuca mechanizm binarnego systemu płciowego i ma charakter inkluzywny. Otwartość, jaką zakłada model unisex, jest tak naprawdę efektem wielu napięć zachodzących między podmiotami funkcjonującymi w tej rzeczywistości, ponieważ „[...] pojęcia inkluzji i wykluczenia są ściśle skorelowane z pojęciem równości” [tłum. M.B.] (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3). Napięcie to jest o tyle silne, że Butler twierdzi, iż „inkluzywność jest ideą, która jest niemożliwa do realizacji” [tłum. M.B.] (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3). Czyżby więc model unisex zakładał wykluczenie i różnicowanie? Otóż nie, ponieważ równość nie jest zrównana z dostarczaniem różnic (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3). Aby zatem model unisex mógł się ukonstytuować, konieczne jest doznanie wykluczenia przez niektóre podmioty, by na tej podstawie móc tworzyć przestrzeń do wyrównywania nierówności. Usytuowanie podmiotów w rzeczywistości społeczno-kulturowej jest bowiem ukontekstowane, natomiast kontekst wynika z podejmowanych decyzji (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 4, 7). Butler rozwija ten wątek w swoich późniejszych tekstach, w których twierdzi, że przebywanie w równościowym świecie wiąże się z tym, że dotychczas uprzywilejowane jednostki zostają wystawione na krytykę, na doświadczenie przemocy, na bycie wyśmianym, na doświadczenie prekaryzacji (Butler, 2016). Podkreślić więc należy, że model unisex zakłada co prawda zrównanie jednostek, ich możliwości w sferze publicznej, jednakże aby mogło się to stać, konieczne jest najpierw podkreślenie różnic między nimi. Butler pisze, że inkluzywna rzeczywistość urządzana jest i stabilizowana w oparciu o zasady polityki solidarnej: „Stwarza to możliwość zastąpienia indywidualizującej, trudnej do zniesienia formy odpowiedzialności etosem solidarności, afirmującym zależność ludzi od siebie i ich zależność od dobrze działającej infrastruktury i sieci społecznych” (Butler, 2016, s. 22).

⁷ Chodzi o tąpnięcie w klasycznym (patriarchalnym) myśleniu o podmiotowości i porządku społecznym.

W solidaryzujący model unisex wpisana jest społeczna kruchość, ponieważ każda jednostka jest bezbronna. Ponadto każda jednostka jest odpowiedzialna, tj. zdolna do udzielania odpowiedzi (Haraway, 1988), do wnoszenia czynnego wkładu w społeczeństwo. Odpowiedzialność ta wiąże się z kolejną opisywaną przez Butler zasadą – kohabitacji ciał, która oznacza, że każde ciało związane jest z sobą więzią współzależności, że każde działanie pociąga za sobą konsekwencje. To właśnie wymusza na nas konieczność bycia solidarnymi i odpowiedzialnymi za siebie samych, ponieważ, stając się podmiotem, ponosimy odpowiedzialność za siebie i za cały świat (por. Sartre, 2007, s. 680).

Model unisex zmienia sytuację podmiotów funkcjonujących w rzeczywistości społeczno-kulturowej w taki sposób, że w swej indywidualności stają się podmiotami koegzystującymi, bezbronnymi, potrzebującymi siebie nawzajem. Nie chodzi wyłącznie o ludzi, ale także o środowisko, o podmioty nie-ludzkie. W modelu unisex osie dominacji przecinają się w zaskakujący sposób, ukazując sprawczość podmiotów nie-ludzkich i wykazując, że mają one wyraźny wpływ na urządzenie rzeczywistości. Zwraca na to uwagę Haraway, przytaczając w książce *Staying with the Trouble* wiele przykładów wykazujących silną kooperację wszystkich podmiotów – pisze m.in. o pracy drzewa akacjowego, z którego pozyskuje się gumę arabską, wykorzystywaną w przemyśle m.in. do produkcji piwa (Haraway, 2016, s. 123), czy też o pracy klaczy koni, z moczu których produkowane są hormony dla kobiet (Haraway, 2016, s. 100). Filozofka pisze, że wszystkie podmioty kreują rzeczywistość i tylko wzajemna kooperacja – wspólnotowa egzystencja, tj. rodzenie-się-z, stawanie-się-z, bycie-z, umieranie-z – wytwarza kontekst i pozwala poszerzyć perspektywę, w której opisywana wyżej kategoria odpowiedzialności nabiera nowego wymiaru (por. Haraway, 2016, s. 125). Dla Haraway jest jasne, że wszyscy wspólnie – niezależnie od różnic płciowych, rasy, przekonań, gatunku – współtworzymy społeczność kompostu (Haraway, 2016, s. 55, 141), dlatego też powinniśmy dążyć do wytwarzania wspólnych więzi, tak aby osie dominacji, wpływające na stabilizację relacji władzy, przecinały się w rozmaity sposób, ukazując nowe możliwości dla rozwoju „kwitnącej rzeczywistości” (Haraway, 2016, s. 168). Badaczka domaga się zwrotu w myśleniu o świecie, dlatego proponuje narzędzie, jakim jest myślenie mackowate (*tentacular thinking*), podkreślające konieczność splatania egzystencji wszystkich podmiotów tworzących wspólne historie (*ongoing tellystoring*). Tak bowiem jak macki ośmiornicy nie płaczą się

i nie przeszkadzają sobie nawzajem, tak również powinien wyglądać sposób funkcjonowania podmiotów. Uważam, że tezy stawiane przez badaczkę są elementem modelu unisex, ponieważ wydaje się, że projektowanie postulowanych przez Haraway zmian nie jest możliwe w męskocentrycznym modelu rzeczywistości i wymaga zdewaluowania ojcowskich wartości i zerwania z dotychczasowym paradygmatem dotyczącym podmiotowości.

W związku z powyższym w modelu unisex dekonstrukcji podlega również kategoria ciała – materii. Ciała koegzystujące we wzajemnej kohabitacji, ich usytuowanie, podejmowane przez nie akty performatywne, tworzą opisany powyżej kontekst i dyskurs. Model unisex dowartościowuje ciała, ich demokratyczny potencjał wnoszenia sprzeciwu oraz odpowiadania i tym samym destabilizuje znaną z modelu patriarchalnego binarną matrycę płciową. Podkreślanie złożoności wszystkich ciał i ich znaczenia w procesie konstruowania rzeczywistości jest niezwykle istotne, ponieważ przeobrażają ją w matrycę płciową wytworzoną w modelu męskocentrycznym (por. Butler, 1993, s. 29). Jednakże i owo konstruowanie obarczone jest kruchością i wymaga wysiłku, ponieważ jego elementem (czy może nawet koniecznością) jest wykluczenie (por. Butler, 1993, s. 30), gdyż „[...] inkluzja jako idea musi być konstytuowana przez swą własną niemożność” [tłum. M.B.] (Butler, Laclau, Laddaga, 1997, s. 3).

Podsumowanie

Model rzeczywistości unisex ukazany został jako alternatywa dla modelu patriarchalnego, w którym różnice płciowe służą negacji tego, co kobiece i wytwarzają fallogocentryczną ekonomię znaczenia, wykluczającą kobiety z obszaru widzialności. Patriarchalna rzeczywistość bazuje na figurze Ojca, który dyktuje zakazy i nakazuje funkcjonować jednostkom na podstawie mechanizmu binarnego systemu płciowego, uposażającego to, co męskie, w patriarchalną dywidendę. Męskocentryczny model nie afirmuje polityki solidarnej i nie hołduje zasadzie kohabitacji ciał, a zatem nie czyni odpowiedzialnymi wszystkich ciał, przez co bezbronni są tylko te nieuprzywilejowane. Stąd też wyrażona w artykule potrzeba zdegradowania figury Ojca; dostrzeżenie, że nie jest ona wystarczająca, aby umożliwić wszystkim jednostkom funkcjonującym w społeczeństwie zachodnioeuropejskim konstruowanie własnej podmiotowości w sposób wolny i odpowiedzialny.

Umożliwienie tego odbywa się poprzez dokonanie symbolicznego aktu ojcobójstwa, dzięki któremu zakaz dyktowany przez Ojca: „Matka musi pozostać zakazana, wykluczona. Ojciec zabrania ciało-w-ciało z matką” (Irigaray, 2000, s. 13) traci ważność.

Dokonanie symbolicznego aktu ojcobójstwa zatrzymuje fabrykację rzeczywistości społeczno-kulturowej opartą na patriarchalnych wartościach i umożliwia dowartościowanie tego, co kobiece, oraz figury Matki afirmującej życie. Projekt ten jest „[...] potwierdzeniem pragnienia kobiet [i mężczyzn – dop. M.B.], by afirmować i odgrywać różne formy podmiotowości”⁸ (Braidotti, 2009, s. 194). Ponadto użycie symboli Matki i Ojca jest potrzebne, aby móc podkreślić różnice między nimi i na tej podstawie poszukiwać nowych możliwości dla konstrukcji podmiotu i tworzenia egalitarnych przestrzeni dla funkcjonowania jednostek. Matka i Ojciec to symbole silnie skorelowane z modelem patriarchalnym, odwołujące do wzorców męskości hegemonicznej i kobiecości emfatycznej. Ich użycie w celu nadania nowego znaczenia znosi utarty podział między nimi, by w ten sposób mogło konstytuować się inkluzywne społeczeństwo. Podkreślana jest różnica między Matką i Ojcem, jednakże nie w celu negacji jednej figury przez drugą, lecz podkreślenia ich wzajemnej zależności, co wpisuje się w wizję zaproponowanego modelu unisex. Nie chodzi w nim o to, aby zdegradować każdy autorytet, lecz o torowanie drogi dla rozwoju pluralizmu, dzięki któremu jednostki będą mogły konstruować własną podmiotowość, opierając się na innych aniżeli wyłącznie ojcowskie, wartościach.

Bibliografia

- Bakke, M. (2014). *Natura/kultura*. W: I. Misiak, M. Tytuła (red.), *Encyklopedia Gender. Pleć w kulturze* (s. 336–338). Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Braidotti, R. (2009). *Podmioty nomadyczne. Ucieleśnienie i różnica seksualna w feminizmie współczesnym*. Warszawa: Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne.

⁸ Filozofka pisze dalej: „Projekt ten obejmuje zarówno krytykę istniejących definicji i przedstawień kobiet, jak i tworzenie nowych obrazów kobiecej [i męskiej – dop. M.B.] podmiotowości. Punktem wyjścia dla tego projektu [...] jest potrzeba umieszczenia prawdziwych kobiet [i mężczyzn – dop. M.B.] w miejsce podmiotowości dyskursywnej (Braidotti, 2009, s. 194).

- Butler, J. (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of Sex*. London: Routledge.
- Butler, J. (2008). *Uwikłani w płęć. Feminizm i polityka tożsamości*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler, J. (2016). *Zapiski o performatywności zgromadzeń*. Warszawa: Wydawnictwo Krytyki Politycznej.
- Butler, J., Laclau, E., Laddaga, R. (1997). The Uses of Equality. *Diacritics*, 1 (27), 2–12.
- Carrigan, T., Connell, B., Lee, J. (2004). *Toward a New Sociology of Masculinity*. W: P.F. Murphy (red.), *Feminism and Masculinities* (s. 151–164). New York: Oxford University Press.
- Connell, R.W. (1987). *Gender and Power. Society, the Person and Sexual Politics*. Cambridge: Polity Press.
- Connell, R.W. (2013). *Socjologia płci. Płęć w ujęciu globalnym*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Beauvoir, de S. (2014). *Druga płęć*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Foucault, M. (2013). *Hermeneutyka podmiotu. Wykłady z Collège de France 1981/1982*. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Freud, S. (1993). *Totem i tabu*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Freud, S. (2009). *Życie seksualne*. Warszawa: Wydawnictwo KR.
- Friedan, B. (2012). *Mistyka kobiecości*. Warszawa: Wydawnictwo Czarna Owca.
- Haraway, D. (1988). Situated Knowledges: The Science Question in Feminism and the Privilege of Partial Perspective. *Feminist Studies*, 3 (14), 575–599.
- Haraway, D. (2016). *Staying with the Trouble. Making Kin in the Chthulucene*. Durham–London: Duke University Press.
- Irigaray, L. (2000). *Ciało w ciało z matką*. Kraków: Wydawnictwo eFka.
- Irigaray, L. (2010). *Ta płęć (jedną) płcią niebędącą*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Kongregacja Nauki Wiary (2002). *Katechizm Kościoła Katolickiego*. Poznań: Wydawnictwo Pallotinum.
- Legendre, P. (2016). *Fabrykacja człowieka Zachodu*. Warszawa: Fundacja Augusta hr. Cieszkowskiego.
- Morgan, E. (2007). *Pochodzenie kobiety*. Warszawa: Wydawnictwo Anadiomene.

- Sartre, J.P. (2007). *Byt i nicność. Zarys ontologii fenomenologicznej*. Kraków: Zielona Sowa.
- Stoltenberg, J. (2004). *Toward Gender Justice*. W: P.F. Murphy (red.), *Feminism and Masculinities* (s. 41–49). New York: Oxford University Press.
- Szopa, K. (2014). Od konfrontacji do konwersacji: Irigaray i Braidotti a etyka różnicy płciowej. *Praktyka Teoretyczna*, 4 (14), 207–224. DOI: 10.14746/prt.2014.4.10.
- Wittig, M. (2007). *Nie rodzimy się kobietą*. W: M. Solarska, M. Borowicz (red.), *Francuski feminizm materialistyczny. Wybór tekstów Colette Guillaumin, Christine Delphy, Monique Wittig* (s. 135–146). Poznań: Instytut Historii UAM.

WORLD FABRICATED BY THE FIGURE OF THE FATHER.
UNISEX MODEL AS A BACKLASH AGAINST THE PATRIARCHAL
STATUS QUO

Summary

The aim of this article is to show that a construct of an egalitarian reality must reject sustainment of the fossilized patriarchal *status quo* which is symbolized by the figure of the Father. Therefore, I present a *unisex* model of reality which requires a patricide. This is relevant to provide to persons new existential possibilities for their identity. These opportunities are not related to rules functioning in the patriarchal model. Moreover, the unisex model shows a relevant value of feminine and re-establishes an importance of the figure of the Mother.

