



# Edukacja Filozoficzna

66/2018

## W NUMERZE MIĘDZY INNYMI:

- Elżbieta Magner: *Spójnik tudzież translatem funktorów w logice formalnej*
- Wojciech Kozyra: *Kant o spełnialności obowiązków w świetle zależności inferencyjnej między powinnością i możliwością*
- Alfred Skorupka: *Tu Weiming. Wprowadzenie do filozofii współczesnego konfucjanisty*
- Jędrzej Stanisławek: *Patriotyzm*
- Mateusz Mirosławski: *Bogusława Wolniewicza polemika z abolicjonizmem naturalistycznym*

## ORAZ:

## HIPERMODERNIZM

Miguel Ángel Quintana-Paz  
Iwona Lorenc  
Jacek Migasiński  
Tadeusz Bartoś  
Roman Chymkowski  
Marcin Trepczyński

## Rada Programowa

Mieczysław Omyła (przewodniczący, Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Stanisław Czerniak (IFiS PAN), Stanisław Judycki (Uniwersytet Gdański), Krystyna Krauze-Błachowicz (Uniwersytet Warszawski), Witold Mackiewicz (Uniwersytet Warszawski), Paweł Okołowski (Uniwersytet Warszawski), Ryszard Panasiuk (Uniwersytet Łódzki), Andrzej Półtawski (Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego), Zbigniew Zwoliński (Uniwersytet Warszawski), Bogusław Wolniewicz (Uniwersytet Warszawski)

## Zespół Redakcyjny

Marcin Będkowski (redaktor naczelny), Magdalena Gawin, Agata Łukomska, Witold Mackiewicz (redaktor honorowy), Mateusz Pencuła (sekretarz redakcji), Tomasz A. Puczyłowski, Marcin Trepczyński, Anna Wójtowicz (zastępca redaktora naczelnego)

## Redakcja językowa w języku polskim

Marcin Będkowski, Magdalena Gawin

## Redakcja językowa w języku angielskim

Ewa Balcerzyk, Agata Łukomska

## Skład i łamanie

Marcin Trepczyński

## Projekt okładki

Zygmunt Ziemka

## Wydawca

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

ISSN 0860-3839

Nakład: 100 egz.

© to the edition by Uniwersytet Warszawski 2018

© to the articles by the authors 2018

Adres redakcji: ul. Krakowskie Przedmieście 3, p. 302, 00-927 Warszawa

E-mail: [edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl](mailto:edukacjafilozoficzna@uw.edu.pl)

Strona internetowa: [edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl](http://edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl)

Numer dotowany z funduszy Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego na Badania Statutowe.

Wszystkie teksty oznaczone jako artykuły naukowe przeszły pozytywnie procedurę recenzyjną opisaną na stronie internetowej.

# Spis treści

## Artykuły naukowe

**Elżbieta Magner**

Spójnik *tudzież* translatem funktorów w logice formalnej .....7

**Wojciech Kozyra**

Kant o spełnialności obowiązków w świetle zależności inferencyjnej między powinnością i możliwością .....27

**Alfred Skorupka**

Tu Weiming. Wprowadzenie do filozofii współczesnego konfucjanisty .....39

**Jędrzej Stanisławek**

Patriotyzm .....51

**Mateusz Mirosławski**

Bogusława Wolniewicza polemika z abolicjonizmem naturalistycznym .....65

**Iwona Lorenc**

Hipermodernistyczna, ambiwalentna postawa filozofa .....85

**Jacek Migasiński**

Hipermodernizm – próba przybliżenia .....99

**Roman Chymkowski**

Co po postmodernizmie? Derrida i nietożsamość .....119

**Miguel Ángel Quintana-Paz**

Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times .....143

**Marcin Trepczyński**

Hypermodernism as Deceleration, Re-stabilisation and Reconciliation .....163

Teksty wykładów

**Tadeusz Bartoś**

Hypermodernizm, czyli co zrobić, by tworzenie nowych pojęć nie poszerzało naszej wiedzy .....185

## Polemiki i dyskusje

**Łukasz Cieślakowski**

Polemika do artykułu pt. *Patriotyzm* .....203

## Recenzje

**Jacek Jarocki**

Zbyt krótka historia filozofii (Nigel Warburton, *Krótką historia filozofii*).....215

## Sprawozdania

**Arkadiusz Wójcik**

Obchody Światowego Dnia Logiki na Uniwersytecie Warszawskim .....221

**Mateusz Pencuła**

Sprawozdanie z sympozjum Wolniewiczowskiego .....229

## Materiały

**Paweł Okołowski, Jan Zubelewicz**

Bibliografia przedmiotowa Bogusława Wolniewicza.....235

## Od redakcji

Oddajemy w ręce Czytelników kolejny numer „Edukacji Filozoficznej”. Zebrałiśmy w nim szesnaście tekstów – w tym dziesięć artykułów naukowych – które układają się w dwa bloki. Na pierwszy z nich składają się teksty nadesłane do redakcji w standardowym trybie. Drugi zaś zbiera rozprawy powstałe w związku z konferencją „Wokół hipermodernizmu” („Around Hypermodernism”).

Zawiera on pięć artykułów naukowych prezentujących kluczowe tezy przedstawione przez zaproszonych uczestników debaty podsumowującej (prof. Iwonę Lorenc, prof. Jacka Migasińskiego i dr. Romana Chymkowskiego) oraz przez część prelegentów sesji anglojęzycznej (prof. Miguela Ángela Quintanę-Paza i dr. Marcina Trepczyńskiego), a także tekst wykładu otwierającego, wygłoszonego przez prof. Tadeusza Bartosia.

Konferencja „Wokół hipermodernizmu” została zorganizowana 14 czerwca 2018 r. na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego we współpracy z Instytutem Filozofii UW przez grupę studentów WAL – z p. Dominikiem Puchałą jako przewodniczącym komitetu organizacyjnego. Spotkanie stanowiło zwieńczenie półrocznego seminarium pt. „Od modernizmu do hipermodernizmu”. Uczestników tego seminarium oraz wspomnianej konferencji połączyło poszukiwanie odpowiedzi na pytania dotyczące przekroczenia postmodernizmu, kluczowych zjawisk i wyznaczników dzisiejszych czasów oraz pojęć hipermodernizmu i hipernowoczesności jako możliwych nazw dla obecnej epoki. Mamy nadzieję, że zarówno wspomniane teksty, jak i same wystąpienia (których zapis został opublikowany na stronie konferencji na portalu Facebook) będą inspiracją do dalszych filozoficznych rozważań nad hipermodernizmem jako ewentualnym przekroczeniem postmodernizmu.

Z niniejszym numerem przychodzą również pewne zmiany: odświeżeniu uległa szata graficzna czasopisma oraz powitaliśmy nowe osoby w zespole redakcyjnym.



## Spójnik *tudzież* translatem funktorów w logice formalnej

Elżbieta Magner

(Uniwersytet Wrocławski, Katedra Logiki i Metodologii Nauk)

Gdy poszukiwałam najlepszych odpowiedników z języka naturalnego dla funktorów logicznych, moją uwagę zwróciłam na wyraz *tudzież*. Słowo to opiswane jest przez słowniki jako spójnik. Pytanie, na które poszukuję odpowiedzi w moim artykule, brzmi: czy wyraz *tudzież* nadaje się na odpowiednik jakiegoś funkтора w logice, a jeśli tak, to którego<sup>1</sup>.

### Baza słownikowa

W *Słowniku języka polskiego* pod red. Witolda Doroszewskiego znajdziemy informację, że *tudzież* to „wyraz łączący współrzędne części zdania i zdania współrzędne”<sup>2</sup>. W *Słowniku języka polskiego PWN* przeczytamy, że jest to „spójnik używany do łączenia zdań lub innych wyrażień, które odnoszą się do tych samych przedmiotów, osób, faktów”<sup>3</sup>. Słownik ten zamieszcza również

<sup>1</sup> Zagadnienie to zostało przeze mnie poruszone w referacie: *The Connective ‘tudzież’*, który wygłosiłam podczas międzynarodowej konferencji: *Applications of logic in philosophy and the foundations of mathematics* (Szklarska Poręba, 13–17 maja 2019).

<sup>2</sup> *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 9: *T–Wyf*, Warszawa 1967, s. 347. Podobną definicję znajdziemy w: *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t.: *R–Z*, Warszawa 1995, s. 511; *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t.: *R–Z*, Warszawa 1992, s. 552.

<sup>3</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <http://sjp.pwn.pl/szukaj/tudziez.html>, (dostęp: 12.07.2017). Identyczną definicję znajdziemy w: *Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005, s. 864; *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. *T–Ż*, Warszawa 2006, s. 154; *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 4: *R–V*,

uwagę (ciekawostkę), że *tudzież* to: „dziwne słowo, oryginalne i podniosłe mówiące, że też. Ponieważ dawniej odnosiło się do miejsca, w jego składzie mamy i *tu*, i *-dzie*, jak w *gdzie* i *ówdzie*, i partykułę *-z(e)*, która wskazuje i wzmacnia”<sup>4</sup>. W *Wielkim słowniku poprawnej polszczyzny PWN* znajdziemy tylko uwagę, że *tudzież* jest spójnikiem<sup>5</sup>. Słowo *tudzież* znajdziemy także w *Małym słowniku języka polskiego*, którego redaktorem jest Elżbieta Sobol, przeczytamy tam, że jest to „spójnik łączący współrzędne części zdania i zdania współrzędne”<sup>6</sup>. W *Praktycznym słowniku współczesnej polszczyzny* zredagowanym przez Halinę Zgólkową znajdziemy, że spójnik *tudzież* „wyraża dołączanie czegoś, współwystępowanie, towarzyszenie”<sup>7</sup>. W słowniku autorstwa Bogusława Dunaja przeczytamy, że *tudzież* to spójnik, który „łączy zdania współrzędne bądź równorzędne części zdań o treściach uzupełniających się, łącznych”<sup>8</sup>. Natomiast *Inny słownik języka polskiego* podaje, że „słowem *tudzież* łączymy zdania lub inne wyrażenia, które charakteryzują te same osoby, rzeczy lub fakty”<sup>9</sup>.

Niektóre słowniki wcale nie odnotowują słowa *tudzież*, tak jest na przykład w słownikach, których autorami są: Zofia Kurzowa<sup>10</sup>, Jan Miodek<sup>11</sup>, czy też Halina Zgólkowa<sup>12</sup>. Nie kwalifikuje się też tego wyrazu jako kłopotliwego, dlatego nie jest umieszczony w *Słowniku wyrazów kłopotliwych*<sup>13</sup>.

---

Warszawa 2003, s. 901.

<sup>4</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, URL: <http://sjp.pwn.pl/szukaj/tudziez.html>, (dostęp: 12.07.2017).

<sup>5</sup> *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2008, s. 1206.

<sup>6</sup> *Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1993, s. 959. Identyczną definicję podają słowniki: *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2004, s. 948; *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 948; *Nowy słownik języka polskiego PWN*, red. E. Sobol, Warszawa 2002, s. 1056.

<sup>7</sup> *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 43: *thumb-uczłowieczyć*, Poznań 2003, s. 327.

<sup>8</sup> B. Dunaj, *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. O-Ż, Warszawa 2007, s. 1877. Taki sam opis znajdziemy w: *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. II: *p-żyzny*, Warszawa 1998, s. 449.

<sup>9</sup> *Inny słownik języka polskiego PWN*, red. M. Bańko, t. P-Ż, Warszawa 2000, s. 864.

<sup>10</sup> Z. Kurzowa, *Ilustrowany słownik podstawowy języka polskiego wraz z indeksem pojęciowym wyrazów i ich znaczeń*, indeks pojęciowy opr. J. Winiarska, Kraków 1999, s. 291.

<sup>11</sup> J. Miodek, *Słownik ojczysty polszczyzny*, Wrocław 2002, s. 709.

<sup>12</sup> H. Zgólkowa, *Podstawowy słownik języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań 2008, s. 615.

<sup>13</sup> M. Bańko, M. Krajewska, *Słownik wyrazów kłopotliwych*, Warszawa 1994, s. 330.



Wyraz *tudzież* najczęściej zostaje opatrzony kwalifikatorem: książkowy<sup>14</sup>. Spotyka się także takie określenia jak: przestarzały<sup>15</sup>, rzadki<sup>16</sup> i oficjalny<sup>17</sup>. W *Wielkim słowniku poprawnej polszczyzny PWN* znajdziemy uwagę, że „używanie spójnika *tudzież* poza tekstami stylizowanymi jest pretensjonalne i manierystyczne”<sup>18</sup>. Natomiast Hanna Jadacka zauważa, że używać słowa *tudzież* powinno się jedynie „w tekstach podniosłych, archaizowanych lub w wypowiedziach żartobliwych czy parodystycznych”<sup>19</sup>.

Wyrazami synonimicznymi dla spójnika *tudzież* są: *i, oraz, a także, także, też, jak również, a, również* (w znaczeniu: *razem z kimś*), *równocześnie, jednocześnie*<sup>20</sup>.

Jan Miodek w programie *Słownik polsko-polski* zauważa, że *tudzież* to najbardziej wyszukany wyraz wyrażający koniunkcję: zaczynając od zwyczajnego *i* przez *oraz* i na szczytowym poziomie stylistycznego wyszukania – *tudzież*<sup>21</sup>.

Rozważania słownikowe zakończę pewnymi uwagami zawartymi w pozycji niesłownikowej: książce Jadwigi Wajszczuk *System znaczeń w obszarze spójników polskich: wprowadzenie do opisu*<sup>22</sup>. Spójnik *tudzież* rozpatrywany jest tam

<sup>14</sup> *Słownik języka polskiego*, t. 9: T–Wyf, dz. cyt., s. 347; *Mały słownik języka polskiego*, dz. cyt., s. 959; *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2004, s. 948; *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 948; *Nowy słownik języka polskiego PWN*, dz. cyt., s. 1056; *Słownik języka polskiego PWN*, t. R–Z, dz. cyt., s. 511; *Słownik języka polskiego PWN*, t. R–Z, dz. cyt., s. 552; *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, t. T–Ż, dz. cyt., s. 154; *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4: R–V, dz. cyt., s. 901; *Inny słownik języka polskiego PWN*, t. P–Ż, dz. cyt., Warszawa 2000, s. 864.

<sup>15</sup> *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1206; *Nowy słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 1999, s. 1072; *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003, s. 314.

<sup>16</sup> *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 43: tłum-uczłowieczyć, dz. cyt., s. 327. Z. Kurzowa, Z. Kubisz-Mędrala, M. Skarżyńska, J. Winiarska, *Słownik synonimów*, Warszawa 2015, s. 23.

<sup>17</sup> B. Dunaj, *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. O–Ż, Warszawa 2007, s. 1877; *Słownik współczesnego języka polskiego*, t. II: p–żyzny, Warszawa 1998, s. 449.

<sup>18</sup> *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1206. Podobną uwagę znajdziemy w: *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, dz. cyt., s. 314.

<sup>19</sup> H. Jadacka, *Spójnik, w: Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2004, s. 1676.

<sup>20</sup> Z. Kurzowa, Z. Kubisz-Mędrala, M. Skarżyńska, J. Winiarska, *Słownik synonimów*, Warszawa 2015, s. 23, 128, 350, 400, 413; *Słownik wyrazów bliskoznacznych PWN*, op. L. Wiśniakowska, Warszawa 2006, s. 578; A. Dąbrówka, E. Geller, R. Turczyn, *Słownik synonimów*, Warszawa 1993, s. 116.

<sup>21</sup> Por. <https://vod.tvp.pl/slownik-polskopolski,co-znaczy-slowo-tudziez-odc-133,6708528>, (dostęp: 19.07.2017).

<sup>22</sup> J. Wajszczuk, *System znaczeń w obszarze spójników polskich: wprowadzenie do opisu*, Warszawa 1997.

głównie w kontekście dwóch wyrażen synonimicznych: spójnika *i* oraz spójnika *oraz*. Autorka zauważa, że różnice semantyczne między tymi spójnikami są „z trudem wyczuwalne”<sup>23</sup>. Podejmuje jednak próbę ich uchwycenia. Pisze: „wokół spójnika *i* krąży jako jego satelita książkowe *oraz* i równie książkowy, brzmiały nieco archaicznie, ale jeszcze używany spójnik *tudzież*. [...] *oraz* stwarza pewien dystans między tym, co było powiedziane, i tym, co będzie powiedziane, *tudzież* – odwrotnie, wydaje się znosić ewentualny analogiczny dystans”<sup>24</sup>. Przy okazji opisu *tudzież* jako spójnika pomocniczego – razem ze spójnikiem *oraz* – wśród spójników struktur wyliczeniowych otwartych znajdziemy następującą uwagę: „W tym samym szeregu mogą wystąpić różne spójniki, nie są wykluczone przy tym *i* i *oraz*, a nawet *tudzież*, ale one wprowadzają dystans do tego, co było wyliczone, jako do pewnej całości [...]”<sup>25</sup>. Nacechowanie stylistyczne oraz tworzenie czy też nietworzenie dystansu między tym, co już powiedziane, a tym, co dopiero będzie powiedziane, to nie jedyne różnice, jakie występują między tymi trzema spójnikami. *Tudzież* i *oraz* „różnią się od *i* semantycznie i „składniowo”: nie mogą [...] rozpoczynać zdania ani stać przed pierwszym członem szeregu”<sup>26</sup>. Uwaga ta opatrzona jest następującymi przykładami: „Usiądź i (\*oraz/\*tudzież) odpocznij sobie. Musiał przeprosić i (\*oraz/\*tudzież) jego, i (\*oraz/\*tudzież) jego żonę”<sup>27</sup>.

## Przykłady

Zastosuję przy podawaniu przykładów ilustrujących używanie słowa *tudzież* następujący porządek: wpierv podane zostaną przykłady normatywne, czyli te które są zamieszczone w słownikach, a następnie – przykłady z różnego typu tekstów niebędących słownikami. Każdy z prezentowanych przykładów otrzyma swój numer porządkowy.

<sup>23</sup> Por. tamże, s. 291.

<sup>24</sup> Tamże, s. 268.

<sup>25</sup> Tamże, s. 91.

<sup>26</sup> Tamże, s. 292. Dodam tutaj następującą uwagę: w literaturze jednak znajdziemy przykłady, w których spójnik *tudzież* rozpoczyna zdanie.

<sup>27</sup> Tamże.

## Przykłady słownikowe

- (1) *Miał dwie wioski tudzież na wpół zrujnowany dworek pod Garwolinem*<sup>28</sup>.
- (2) *Utrzymywał żonę tudzież troje małych dzieci*<sup>29</sup>. (Przykład ten opatrzone jest uwagą, że lepiej użyć w tym wypadku *i* zamiast *tudzież*: *Utrzymywał żonę i troje małych dzieci*)<sup>30</sup>.
- (3) *Przerznął tej nocy resztę swych poborów w karty, tudzież zaciągnął dług.* [Goj. Dzień 119]<sup>31</sup>.
- (4) *Zobaczył na stoliku, przykrytym serwetką, bardzo omszałą, pękatą butelkę tudzież dwa malutkie kieliszki.* [PRUS Przem. 174]<sup>32</sup>.
- (5) *Wojewoda [...] doziera po miastach słuszności cen, tudzież rzetelności miar i wag.* [MORACZ. Dzieje III, 297]<sup>33</sup>.
- (6) *Różnili się Dobrzyńscy między Litwą bracią językiem swoim tudzież wzrostem i postacią.* [MICK. Tad.181]<sup>34</sup>.
- (7) *Zaproszono rodzinę tudzież najbliższych przyjaciół*<sup>35</sup>.
- (8) *W posagu wniosła łąn ziemi, niewielki dworek, tudzież kilka sztuk bydła*<sup>36</sup>.
- (9) *Poszedł na cały wieczór, przegrał wszystko, co miał, tudzież zadłużył się u kolegów*<sup>37</sup>.
- (10) *Zwiedził Włochy tudzież Hiszpanię*<sup>38</sup>.
- (11) *Zaproszono ją, tudzież jej dzieci*<sup>39</sup>.
- (12) *Z tamtego okresu zachowały się tylko nieliczne fragmenty dzienników pisarza, tudzież relacje przyjacińcych się z nim wówczas osób*<sup>40</sup>.

<sup>28</sup> *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1206; taki sam przykład w: *Nowy słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1072.

<sup>29</sup> *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1206.

<sup>30</sup> Por. tamże.

<sup>31</sup> *Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, URL: <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/tudziez;5509459.html>, (dostęp: 12.07.2017).

<sup>32</sup> Tamże.

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże.

<sup>35</sup> *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 948.

<sup>36</sup> *Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, t. 43: *tłum–uczłowieczyć*, dz. cyt., s. 327.

<sup>37</sup> Tamże.

<sup>38</sup> B. Dunaj, *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. O–Ż, dz. cyt., s. 1877.

<sup>39</sup> *Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 4: R–V, Warszawa 2003, s. 901.

<sup>40</sup> Tamże.

- (13) *Był właścicielem fabryki, rozwijał przedsiębiorstwo budowlane, tudzież założył gazetę...*<sup>41</sup>.
- (14) *Wróciłem na wieś, gdzie oddałem się pracy w ogrodzie, tudzież pasjonującym lekturom...*<sup>42</sup>.
- (15) *Nowa moda zaczęła królować w domach, na uniwersytetach, w kinach i w parkach, tudzież na ulicach i placach*<sup>43</sup>.
- (16) *Mieli niewielki dworek pod Łomżą tudzież trzy wioski w niedalekiej okolicy*<sup>44</sup>.

W przykładach powyższych wyraz *tudzież* można bez zmiany znaczenia całego wyrażenia zastąpić wyrazem *i*, który jest najczęstszym i najbardziej charakterystycznym odpowiednikiem funktora koniunkcji w logice. Pokażę to na wybranych przykładach, w których numer podany w nawiasie odpowiada numerowi przykładu pierwotnego, natomiast umieszczony przy nim apostrof świadczy o modyfikacji tego zdania.

- (1') *Miał dwie wioski i na wpół zrujnowany dworek pod Garwolinem.*
- (7') *Zaproszono rodzinę i najbliższych przyjaciół.*
- (9') *Poszedł na cały wieczór, przegrał wszystko, co miał i zadłużył się u kolegów.*
- (10') *Zwiedził Włochy i Hiszpanię.*
- (12') *Z tamtego okresu zachowały się tylko nieliczne fragmenty dzienników pisarza i relacje przyjaźniących się z nim wówczas osób.*

Biorąc pod uwagę dotychczasowe ustalenia, można stwierdzić, że *tudzież* jest odpowiednikiem funktora koniunkcji w logice. Przejdę teraz do przyjrzenia się przykładom zaczerpniętym z różnych źródeł nienotowanych przez słowniki.

### Przykłady inne niż słownikowe

Z przykładami tymi postąpię podobnie jak z przykładami normatywnymi: rozpocznę od zaprezentowania wyrażen z różnych źródeł zawierających słowo *tudzież*, a następnie zbadam, czy można bez zmiany znaczenia danego wyrażenia zastąpić wyraz *tudzież* przez wyraz *i*.

<sup>41</sup> *Inny słownik języka polskiego PWN*, red. M. Bańko, t. P-Ż, Warszawa 2000, s. 864.

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> *Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003, s. 314.

- (17) *Że żołnierz otrzymywał regularnie chleb, wino i mięso tudzież sześć żołdów na każdy dzień żołdu* [KJP PWN, źródło: *Kordian i cham*, kanał: książka]<sup>45</sup>.
- (18) *Dlatego też wcześniejsza książka interpretująca przepowiednie Mistrza nie była zbyt dokładna i wymaga obecnie nowych uzupełnień tudzież poprawek* [KJP PWN, źródło: *Przekrój*, kanał: prasa].
- (19) *Korzystanie z katalogu ułatwia niezmiernie indeks nazw geograficznych (blisko 1100 haseł) – zgodny z istniejącym obecnie podziałem administracyjnym, co ma spore znaczenie dla praktyków, tudzież indeks rzeczowy, zawierający prawie 260 haseł, którego nie było w tomie pierwszym* [KJP PWN, źródło: *Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, kanał: prasa].
- (20) *Tym niecierpliwiej po owym wieczorze oczekiwał zakończenia swej misji tudzież chwili wyjazdu ze stolicy* [KJP PWN, źródło: *Kordian i cham*, kanał: książka].
- (21) *Art. 382. § 3. W celu wykonania powyższych czynności rada nadzorcza może przeglądać każdy dział czynności spółki, żądać od zarządu i pracowników spółki sprawozdań i wyjaśnień, dokonywać rewizji majątku, tudzież sprawdzać księgi i dokumenty* [KJP PWN, źródło: *Kodeks Handlowy*, kanał: książka].
- (22) *Drapieżne są niektóre rośliny tudzież euglenoidy* [KJP PWN, źródło: *W kraju niewiernych*, kanał: książka].
- (23) *Miał też pancierz – z każdej strony/ Mnóstwem igieł najeżony,/ Nadto miecz za stali twardej,/ Tarczę tudzież halabardę* [KJP PWN, źródło: *Baśnie i poematy*, kanał: książka].
- (24) *Z Kisielem spotykaliśmy się w stołowce literatów na Foksal tudzież piliśmy u mnie w domu przy alei Niepodległości* [KJP PWN, źródło: *Abecadło Miłosza*, kanał: książka].
- (25) *Z jego skupionej twarzy ostro występował długi, mięsisty nos tudzież starannie zaczesane, rude faworyty* [KJP PWN, źródło: *Kordian i cham*, kanał: książka].
- (26) *... przygarbiona staruszka o kulach usiłowała wciągnąć po schodach wypchany wózek z zakupami [...]. Widząc jej bezowocne starania, zaproponowałem (kulturalnie) pomoc przy wniesieniu, tudzież wciągnięciu owego*

<sup>45</sup> Korpus Języka Polskiego PWN (KJP PWN), URL: <https://sjp.pwn.pl/korpus>.

*ładunku. Staruszka zdecydowanie odmówiła (niekulturalnie)* [KJP PWN, źródło: *Matropol*, kanał: prasa].

- (27) ... *poznałem kolegę Bolka z filozofii, Tadeusza Juliusza Krońskiego. Bolek, który ze szkoły wyniósł znajomość greki i czytał Platona, tudzież zaciekle dyskutował z Witkacym podczas swoich pobytów w sanatorium przeciwgruźliczym w Zakopanem, oniśmiał mnie swoją erudycją...* [KJP PWN, źródło: *Abecadło Miłosza*, kanał: książka].

Spotyka się także takie przykłady, w których wyraz *tudzież* rozpoczyna zdanie<sup>46</sup>. W *Narodowym Korpusie Języka Polskiego* znajdziemy, że tak użyte *tudzież* jest także uznawane za spójnik. Taka, można powiedzieć, autorska interpunkcja przyczynia się do innej dynamiki tekstu, czy też do lepszego wyakcentowania tego, co ma nastąpić po słowie *tudzież*.

- (28) *Wybierałem więc pobożne traktaty różnych religii, chrześcijańskich i niechrześcijańskich, pisma św. Augustyna i Emanuela Swedenborga, Zohar i inne części kabały, żywoty osób świętobliwych. Tudzież filozofię, jeżeli była dostatecznie pobożna* [KJP PWN, źródło: *Abecadło Miłosza*, kanał: książka].
- (29) *I skończcie z tą paniusią [...]. Tudzież nadużywaniem słów powszechnie za plugawe uważanych* [NKJP, źródło: *Smoczy pazur*, kanał: książka]<sup>47</sup>.
- (30) *Oczywiście, że bywał mądrzejszy od wielkich i uznanych. Uważano go za błazna. Tudzież za pijaka. I narkomana* [NKJP, źródło: *O obrotach losów i ciał*, kanał: książka].
- (31) *Na pewno jednak nie goniło Was stado gęsi albo rozeźlony kozioł. Tudzież nie przewróciła Was w największą kałużę maciora swobodnie biegnąca po zagrodzie* [NKJP, źródło: *Gazeta Ubezpieczeniowa*, kanał: prasa].

W wybranych przykładach zastąpię wyraz *tudzież* przez wyraz *i*, aby zobaczyć, czy nie ulegnie zmianie znaczenie całego wyrażenia. W przykładach podany w nawiasie numer odpowiada numerowi przykładu, a apostrof sygnalizuje powyżej zaznaczoną modyfikację.

- (17') *Że żołnierz otrzymywał regularnie chleb, wino i mięso i (oraz) sześć soldów na każdy dzień żołdu.*

<sup>46</sup> Jadwiga Wajszczuk, kreśląc różnice pomiędzy spójnikami: *i*, *oraz*, *tudzież*, zaznaczyła, że *tudzież* i *oraz* nie mogą rozpoczynać zdania. Por. J. Wajszczuk, *System znaczeń...*, dz. cyt., s. 292. Pisałam o tym, przedstawiając różnice między wspomnianymi spójnikami.

<sup>47</sup> *Narodowy Korpus Języka Polskiego* (NKJP), URL: <http://nkjp.pl>.

- (19') *Korzystanie z katalogu ułatwia niezmiernie indeks nazw geograficznych (blisko 1100 haseł) – zgodny z istniejącym obecnie podziałem administracyjnym, co ma spore znaczenie dla praktyków, i indeks rzeczowy, zawierający prawie 260 haseł, którego nie było w tomie pierwszym.*
- (20') *Tym niecierpliwiej po owym wieczorze oczekiwał zakończenia swej misji i chwili wyjazdu ze stolicy.*
- (21') *Art. 382. § 3. W celu wykonania powyższych czynności rada nadzorcza może przeglądać każdy dział czynności spółki, żądać od zarządu i pracowników spółki sprawozdań i wyjaśnień, dokonywać rewizji majątku i sprawdzać księgi i dokumenty.*
- (22') *Drapieżne są niektóre rośliny i euglenoidy.*
- (28') *Wybierałem więc pobożne traktaty różnych religii, chrześcijańskich i niechrześcijańskich, pisma św. Augustyna i Emanuela Swedenborga, Zohar i inne części kabały, żywoty osób świętobliwych. I filozofię, jeżeli była dostatecznie pobożna.*

W powyższych przykładach zamiana wyrazu *tudzież* na *i* nie wpłynęła na zmianę znaczenia wyrażenia pierwotnego. Jednak są takie przykłady, w których taka zamiana nie jest obojętna dla ich znaczenia. Rozważę teraz takie właśnie wyrażenia.

- (26) ... *przygarbiona staruszka o kulach usiłowała wciągnąć po schodach wypchany wózek z zakupami [...]. Widząc jej bezowocne starania, zaproponowałem (kulturalnie) pomoc przy wniesieniu, *tudzież* wciągnięciu owego ładunku. Staruszka zdecydowanie odmówiła (niekulturalnie)* [KJP PWN, źródło: *Matropol*, kanał: prasa].

W tym przykładzie nie można zastąpić bez zmiany znaczenia *tudzież* przez *i*, gdyż albo się coś wnosi, albo wciąga. Można natomiast zastąpić wyraz *tudzież* przez wyraz wyrażający alternatywę np.: *albo* (*albo...*, *albo*).

*Widząc jej bezowocne starania, zaproponowałem (kulturalnie) pomoc (albo) przy wniesieniu, albo wciągnięciu owego ładunku. Staruszka zdecydowanie odmówiła (niekulturalnie).*

- (32) *Zwróćmy uwagę na to, jak rozkładały się mecze domowe i ich liczba w weekendy oraz dni robocze. Średnio, większość drużyn rozegrała siedem*

*bądź osiem spotkań u siebie w weekend i osiem tudzież siedem pojedynków w dni robocze*<sup>48</sup>.

W tym wypadku zastąpienie słowa *tudzież* przez *i*, bez zmiany znaczenia całego wyrażenia, nie jest możliwe. Wyraz *tudzież* można zastąpić wyrażeniem *albo...*, *albo...*, czyli charakterystycznym dla alternatywy rozłącznej, gdyż albo się rozgrywa osiem, albo siedem pojedynków, czyli możemy wybrać dokładnie jedną z dwóch możliwości: *Średnio, większość drużyn rozegrała siedem bądź osiem spotkań u siebie w weekend i (albo) osiem albo siedem pojedynków w dni robocze*.

(33) *Można do nas przyjść z własnym leżakiem tudzież z dmuchaną sofą...*<sup>49</sup>.

Jest to fragment wypowiedzi dotyczącej plenerowej projekcji filmowej, jaką było kino na łózkach. Ze względu na to, że amatorów oglądania filmów „w poziomie” było tak dużo, że organizatorzy nie mogli zapewnić wszystkim miejsc leżących, a impreza miała być cykliczna, został wystosowany ów apel. Apel, że *można do nas przyjść z własnym leżakiem lub z dmuchaną sofą*, czyli aby kto może przyniósł co najmniej jedną z rzeczy: własny leżak lub dmuchaną sofę. Zastąpienie słowa *tudzież* przez *i* zmieniłoby znaczenie całego wyrażenia, gdyż wówczas trzeba by było przynieść zarówno leżak, jak i dmuchaną sofę.

Z podobną sytuacją, czyli taką, w której słowo *tudzież* jest użyte jako spójnik alternatywy, mamy do czynienia także choćby w poniższych przykładach. Zastąpienie w nich wyrazu *tudzież* przez *lub* czy *albo* (*albo...*, *albo...*) nie zmienia znaczenia danego wyrażenia. W poniższych przykładach możliwą modyfikację oznaczyłam następująco: *tudzież/lub*, *tudzież/albo*. W ostatnim przykładzie ze względu na możliwość wystąpienia zwielokrotnionego *albo* ujęłam je w nawias.

(34) *W praktyce wygląda to tak, że jeśli otrzymujemy wniosek o zmianę oznakowania, czy to z policji, czy to od władz lokalnych, tudzież/lub osób prywatnych i uważamy go za zasadny, sporządzamy projekt zmiany organizacji ruchu i przesyłamy do zatwierdzenia przez Urząd Marszałkowski*<sup>50</sup>.

<sup>48</sup> <http://www.volleycafe.pl/sroda-piatek-czy-niedziela-kiedy-z-kim-grac-zapelnic-hale/>, (dostęp: 27.07.2017).

<sup>49</sup> <http://m.radiogdansk.pl/wiadomosci/item/62911-kino-na-lozkach-w-gdansk-u-frekwencja-przerosla-najsmielsze-oczekiwania-organizatorow>, (dostęp: 27.07.2017).

<sup>50</sup> <https://www.nowiny.pl/103196-za-duzo-znakow-kierowcy-sie-gubia.html>, (dostęp: 18.07.2017).



- (35) *Jeśli pomyślelibyście, że tym razem warto dotrzeć tam samochodem tudzież/albo wynająć auto na miejscu w wypożyczalni, warto zapoznać się z tym artykułem*<sup>51</sup>.
- (36) *Padła propozycja żeby sei spotkać (albo) w zblizajaca sie sobote, tudzież/ albo piątek. Jesli sobota, ja dysponuje czasem w godzinach 17.30–19.30. Piątek mam cały wolny [...]*<sup>52</sup>.

W powyższych przykładach wyraz *tudzież* jest synonimiczny z wyrazami *lub* i *albo* (*albo...*, *albo...*). Wyrazy te są w logice odpowiednikami funktorów alternatywy – *lub* dla alternatywy zwykłej, natomiast *albo* (*albo...*, *albo...*) dla alternatywy rozłącznej. Jednak takie użycie słowa *tudzież* nie jest uważane za poprawne przez językoznawców<sup>53</sup>.

Dla porządku dodam jeszcze następującą uwagę: zarówno w przykładach normatywnych, jak i nienormatywnych pojawia się spójnik *tudzież* będący funktorem nazwotwórczym, co ilustrują poniższe przykłady:

- (37) *Kodeks karzący z 1818 roku „włóczęgostwo tudzież żebractwo”, brak mieszkania i obranego sposobu życia traktował jako wykroczenie karalne krótkoterminowym pobytem w Domu Poprawy, jak wówczas określano lżejsze więzienie* [KJP PWN, źródło: *Detektyw*, kanał: prasa].
- (38) *Wszyscy laureaci tudzież osoby towarzyszące zaproszeni są na bankiet*<sup>54</sup>.
- (39) *Wiele lat spędzonych na wyspie, czyli na kampusie, gdzie odkryłem swój nowy talent wykładowcy. Tudzież honory i nagrody, których, twierdzę, nie zebrałbym, gdybym został w Europie* [KJP PWN, źródło: *Abecadło Miłosa*, kanał: książka].

<sup>51</sup> <http://mojafirma.infor.pl/moto/auto-w-podrozy/przepisy-drogowe-w-europie/281576,Jakie-przepisy-obowiazuja-w-Grecji.html>, (dostęp: 19.07.2017).

<sup>52</sup> [nk.pl/>...>V Liceum Ogólnokształcące>Klasa C 1997 – 2001>Forum](http://nk.pl/>...>V Liceum Ogólnokształcące>Klasa C 1997 – 2001>Forum), (dostęp: 16.08.2017). Zachowano pisownię oryginalną.

<sup>53</sup> Jan Miodek poucza, że nie można używać *tudzież* jako *lub* czy *albo*. Por. <https://vod.tvp.pl/slownik-polskopolski,co-znaczy-slowo-tudziez-odc-133,6708528>, (dostęp: 19.07.2017).

<sup>54</sup> E. Derań, T. Nowak, E. Polański, *Słownik języka polskiego z frazeologizmami i przysłowiami*, red. E. Polański, Warszawa 2012, s. 438; E. Polański, T. Nowak, M. Szopa, *Słownik języka polskiego*, Katowice 2004, s. 571.

## Zmiana znaczenia wyrazu *tudzież*

Kiedy przegląda się słowniki języka polskiego wydane przed słownikiem zredagowanym przez Witolda Doroszewskiego, można zauważyć, że słowo *tudzież* dawniej było opisywane nie tylko jako spójnik, lecz także jako przysłówek.

W słowniku Samuela Bogumiła Lindego z 1859 roku znajdziemy dwa znaczenia słowa *tudzież*: przysłówek oraz spójnik. Przysłówkowe *tudzież* jest synonimiczne z wyrażeniami: „blisko, bliźniutko, zaraz, natychmiast”<sup>55</sup>. Przykłady: „Kto u ciebie będzie co robił, tudzież mu zapłać, a płaca najemnika twego żadnym sposobem niechaj u ciebie nie zostaje. [...] Swarno z Litwą zabieży naszym, i tudzież od naszych się położy. [...] Nowinę przyniesiono, nieprzyjaciele już są tudzież. [...] Jezus przemówił do ślepego: przejrzyj! I tudzież przejrzał”<sup>56</sup>.

W *Słowniku wileńskim* także znajdziemy przysłówkowe *tudzież*, które ma takie same synonimy jak w słowniku Lindego, przy czym rozdziela on znaczenia na *tuż* i *blisko* (w oryginale: *blisko*) oraz *zaraz* i *natychmiast*. Przykłady ilustrujące użycie takiego *tudzież* są takie jak w poprzednio omawianym słowniku. Pojawiła się tu uwaga dotycząca kwalifikatora przysłówkowego *tudzież*, a mianowicie, że jest przestarzały<sup>57</sup>.

W *Słowniku warszawskim* synonimy dla przysłówkowego *tudzież* zostają podzielone na dwie grupy. Pierwsza: *zaraz, natychmiast, naprędce, na poczekaniu* z przykładami: „Kto u ciebie będzie co robił, tudzież mu zapłać, a płaca najemnika twego żadnym sposobem niechaj u ciebie nie zostaje. [...] Jezus przemówił do ślepego: przejrzyj! I tudzież przejrzał”<sup>58</sup>. Druga: *tuż, bliźniutko* z przykładami: „Swarno z Litwą zabieży naszym i tudzież od naszych się położy. Nowinę przyniesiono: nieprzyjaciele już są tudzież [...]”<sup>59</sup>.

W *Słowniku staropolskim*, który ukazał się ok. 1920 roku, znajdziemy tylko *tudzież* przysłówkowe o synonimach *tuż, zaraz, od ręki*. Z przykładami: „nie-

<sup>55</sup> M.S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5: R–T, Lwów 1859, s. 738. Jest to wydanie drugie tegoż słownika, które w porównaniu do pierwszego, które ukazało się w latach 1807–1814 w Warszawie, jest „poprawne i pomnożone”, o czym dowiadujemy się ze strony tytułowej.

<sup>56</sup> M.S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, dz. cyt., s. 738.

<sup>57</sup> Por. *Słownik języka polskiego*, cz. II: P–Z, Wilno 1856, s. 1732.

<sup>58</sup> J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 7: T–Y, Warszawa 1919, s. 164.

<sup>59</sup> Tamże.

przyjaciel jest już *tudzież*; kto zarobił, *tudzież* mu zapłać<sup>60</sup>. Oraz uwagą, że wyrażenie: *tudzież za nią* jest równoważne wyrażeniu: *w też tropy*.

W *Słowniku ilustrowanym języka polskiego*, którego drugi tom ukazał się w 1929 roku, autor podaje następujące synonimy dla *tudzież* przysłówkowego: *tuż blisko, bliżuteńko, zaraz w tej chwili, natychmiast*<sup>61</sup>.

Powyższe słowniki jako drugie znaczenie podawały znaczenie spójnikowe dla *tudzież*. I tak w słowniku Lindego znajdziemy tylko wyrażenia synonimiczne dla interesującego nas wyrazu: *i przy tym, także, nad to, prócz tego*<sup>62</sup>. W *Słowniku wileńskim* mamy synonimy: *i przy tém, także, nadto, prócz tego, oraz* i przykład: „Ale króla samego przy życiu zostawił, *Tudzież* starosty, *tudzież* półkownicy zbawił”<sup>63</sup>. *Słownik warszawski* podaje synonimy: *przytym, także, nadto, oraz, prócz tego, do tego* oraz przykład taki jaki podałam powyżej<sup>64</sup>. Natomiast w *Słowniku ilustrowanym* znajdziemy tylko zbiór synonimów: *i, a także, nadto, a zarazem, prócz tego, oraz, jako też*<sup>65</sup>.

W słowniku Doroszewskiego nie znajdujemy już przysłówkowego *tudzież*.

We współczesnych słownikach języka polskiego znajdziemy, że wyrazami synonimicznymi z *tudzież* są przede wszystkim: *i, oraz, a także*. Bez problemu jednak można wskazać przykłady, w których słowo *tudzież* będzie użyte jako synonim *lub* bądź *albo*, co zostało pokazane powyżej.

## Uwaga o komutatywności

Zasadnym jest postawienie pytania o zachowanie właściwości przemienności w wyrażeniach zawierających spójnik *tudzież*, gdyż własność ta jest charakterystyczna zarówno dla funktora koniunkcji, jak i alternatywy w logice. Przyjrzyć się w tym celu czterem wybranym przykładom, gdzie zdania oznaczone dodatkowo literą *k* są komutatywnym przekształceniem zdań bez litery *k*.

(1) *Miał dwie wioski tudzież na wpół zrujnowany dworek pod Garwolinem*<sup>66</sup>.

<sup>60</sup> M. Arcta *Słownik staropolski*, op. A. Krasnowolski i W. Niedźwiedzki, Warszawa [1920], s. 651.

<sup>61</sup> M. Arct, *Słownik ilustrowany języka polskiego*, t. 2, 1929, s. 945.

<sup>62</sup> M.S. B. Linde, *Słownik języka polskiego*, t. 5, dz. cyt., s. 738.

<sup>63</sup> *Słownik języka polskiego*, cz. II: P–Z, dz. cyt., s. 1732.

<sup>64</sup> J. Karłowicz, A. Kryński, W. Niedźwiedzki, *Słownik języka polskiego*, t. 7: T–Y, dz. cyt., s. 164.

<sup>65</sup> M. Arct, *Słownik ilustrowany języka polskiego*, t. 2, 1929, s. 945.

<sup>66</sup> *Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1206; taki sam przykład w: *Nowy słownik poprawnej polszczyzny PWN*, dz. cyt., s. 1072.

W przykładzie powyższym zamiana miejscami zdań, które łączy spójnik *tudzież* wydaje się pozostawać bez wpływu na zmianę znaczenia całego wyrażenia:

(1k) *Miał na wpół zrujnowany dworek pod Garwolinem tudzież dwie wioski.*

Podobną sytuację mamy w kolejnych dwóch przykładach, gdzie także po zamianie miejscami zdań nie następuje zmiana znaczenia wyrażen pierwotnych:

(33) *Można do nas przyjść z własnym leżakiem tudzież z dmuchaną sofą...<sup>67</sup>.*

(33k) *Można do nas przyjść z dmuchaną sofą tudzież z własnym leżakiem.*

(22) *Drapieżne są niektóre rośliny tudzież euglenoidy* [KJP PWN, źródło: *W kraju niewiernych*, kanał: książka].

(22k) *Drapieżne są euglenoidy tudzież niektóre rośliny.*

Jednak w języku naturalnym panuje pewien porządek, dotyczący kolejności wypowiedzianych zdań. To, co pierwsze, wydaje się w jakiś sposób ważniejsze, może nawet i bardziej prawdopodobne. Stąd chyba nie można mówić o całkowicie neutralnym przekształceniu komutatywnym. W przykładzie czwartym zaś jest wyraźny brak przemienności spowodowany pewnym występującym tu porządkiem czasowym: *wpierw robiliśmy to, a potem tamto.*

(24) *Z Kisiem spotykaliśmy się w stołówce literatów na Foksal tudzież piliśmy u mnie w domu przy alei Niepodległości<sup>68</sup>.*

(24k) *Z Kisiem piliśmy u mnie w domu przy alei Niepodległości tudzież spotykaliśmy się w stołówce literatów na Foksal.*

## Uwaga o interpunkcji

Na koniec wspomnę, że pojawia się zauważalny problem interpunkcyjny związany z wyrazem *tudzież*, co wyraźnie pokazują następujące przykłady:

*Zaproszono ją, tudzież jej dzieci<sup>69</sup>.*

*Zaproszono rodzinę tudzież najbliższych przyjaciół<sup>70</sup>.*

<sup>67</sup> <http://m.radiogdansk.pl/wiadomosci/item/62911-kino-na-lozkach-w-gdansk-frekwencja-przerosla-najsmielsze-oczekiwania-organizatorow>, (dostęp: 27.07.2017).

<sup>68</sup> Cz. Miłosz, *Abecadło Miłosa*, 1997, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;546,1;22539.html>, (dostęp: 17.07.2017).

<sup>69</sup> *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4: R–V, dz. cyt., s. 901.

<sup>70</sup> *Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999, s. 948.

Zaproszono ją, *tudzież* jej przyjaciół<sup>71</sup>.

Zaproszono ją *tudzież* jej przyjaciół<sup>72</sup>.

W *Uniwersalnym słowniku języka polskiego* pod red. Stanisława Dubisza przeczytamy, że „przed *tudzież* stawia się przecinek”<sup>73</sup>. Jerzy Podracki w *Słowniku interpunkcyjnym języka polskiego z zasadami przestankowania* pisze o *tudzież*, że „w zasadzie nie stawia się przed nim przecinka”<sup>74</sup>, ale są wyjątki, bo jeżeli „*tudzież* tworzy zdanie bądź grupę wyrazów o charakterze dopowiedzenia, można przed nim postawić przecinek”<sup>75</sup> tak jak jest w przykładzie: „Zaproszono ją, *tudzież* jej przyjaciół”<sup>76</sup>, który cytuje ów słownik.

## Podsumowanie

Wyraz *tudzież* przez leksykografów jest opisywany jako spójnik o synonimicznym znaczeniu: *i, oraz, a także*. Wyraz ten nadaje się na odpowiednik funktora koniunkcji w logice. Jednak bez problemu można wskazać przykłady, w których *tudzież* jest używany w znaczeniu *lub* bądź *albo*, są to jednak niepoprawne użycia tego wyrazu. W takich użyciach wyraz *tudzież* byłby odpowiednikiem funktora alternatywy (zwykłej albo rozłącznej).

## Bibliografia

Arct M., *Słownik ilustrowany języka polskiego*, t. 2, 1929.

Baniewicz A., *Smoczy pazur*, Warszawa 2003, za: <http://nkjp.pl/poliqarp/nkjp300/query/3/>, (dostęp: 20.07.2017).

Bańko M., Krajewska M., *Słownik wyrazów kłopotliwych*, Warszawa 1994.

<sup>71</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. R–Z, Warszawa 1992, s. 552.

<sup>72</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. R–Z, Warszawa 1995, s. 511.

<sup>73</sup> *Uniwersalny słownik języka polskiego*, t. 4: R–V, dz. cyt., s. 901; *Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. T–Z, Warszawa 2006, s. 154.

<sup>74</sup> J. Podracki, *Słownik interpunkcyjny języka polskiego z zasadami przestankowania*, Warszawa 1998, s. 236.

<sup>75</sup> Tamże, s. 237.

<sup>76</sup> *Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. R–Z, Warszawa 1992, s. 552.

- Brzechwa J., *Baśnie i poematy*, 1945-48, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;57,1;2462.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Dąbrówka A., Geller E., Turczyn R., *Słownik synonimów*, Warszawa 1993.
- Detektyw*, nr 1(149), Warszawa 1999, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;213,1;12590.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Derań E., Nowak T., Polański E., *Słownik języka polskiego z frazeologizmami i przysłowiami*, red. E. Polański, Warszawa 2012.
- Dukaj J., *W kraju niewiernych*, 2003, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;109,1;29761.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Dunaj B., *Język polski. Współczesny słownik języka polskiego*, t. O-Ż, Warszawa 2007.
- <http://m.radiogdansk.pl/wiadomosci/item/62911-kino-na-lozkach-w-gdanskufrekwencja-przerosla-najsmielsze-oczekiwania-organizatorow>, (dostęp: 27.07.2017).
- <http://mojafirma.infor.pl/moto/auto-w-podrozy/przepisy-drogowe-w-europie/281576,Jakie-przepisy-obowiazuja-w-Grecji.html>, (dostęp: 19.07.2017).
- <http://www.volleycafe.pl/sroda-piatek-czy-niedziela-kiedy-z-kim-grac-zapelnic-hale/>, (dostęp: 27.07.2017).
- <https://vod.tvp.pl/slownik-polskopolski,co-znaczy-slowo-tudziez-odc-133,6708528>, (dostęp: 19.07.2017).
- <https://www.nowiny.pl/103196-za-duzo-znakow-kierowcy-się-gubia.html>, (dostęp: 18.07.2017).
- Kurzowa Z., *Ilustrowany słownik podstawowy języka polskiego wraz z indeksem pojęciowym wyrazów i ich znaczeń*, indeks pojęciowy opr. J. Winiarska, Kraków 1999.
- Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 2004.
- Ilustrowany słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1999.
- Inny słownik języka polskiego PWN*, red. M. Bańko, t. P-Ż, Warszawa 2000.
- Jadacka H., *Spójnik w: Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2004.
- Język polski. Poradnik Profesora Andrzeja Markowskiego*, Warszawa 2003.
- Karłowicz J., Kryński A., Niedźwiedzki W., *Słownik języka polskiego*, t. 7: T-Y, Warszawa 1919.

- Komar M., *O obrotach losów i ciał*, Warszawa 1998, za: <http://nkjp.pl/poliqarp/nkjp300/query/12/>, (dostęp: 20.07.2017).
- Kruczkowski L., *Kordian i cham*, 1979, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;75,1;10465.html>, (dostęp: 13.07.2017); <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;75,1;18998.html>, (dostęp: 17.07.2017); <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;75,1;14877.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Kurzowa Z., Kubisz-Mędrala Z., Skarżyńska M., Winiarska J., *Słownik synonimów*, Warszawa 2015.
- Kustorz-Zgorzelec H., *Głos głębokiej prowincji*, *Gazeta Ubezpieczeniowa*, 2002.10.22, za: <http://nkjp.pl/poliqarp/nkjp300/query/55/>, (dostęp: 20.07.2017).
- Kwartalnik Historii Nauki i Techniki*, nr 1, Warszawa 1980, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;1822,1;812.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Linde M.S. B., *Słownik języka polskiego*, t. 5: R-T, Lwów 1859.
- M. Arcta Słownik staropolski*, op. A. Krasnowolski i W. Niedźwiedzki, Warszawa [1920].
- Mały słownik języka polskiego*, red. E. Sobol, Warszawa 1993.
- Metropol*, 04.06, Warszawa 2001, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;1072,1;7149.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Miłosz Cz., *Abecadło Miłosa*, 1997, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Tudziez;546,1;34686.html>, (dostęp: 17. 07. 2017); <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;546,1;22539.html>, (dostęp: 17.07.2017); <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;546,1;30271.html>, (dostęp: 20.01.2018); <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/Tudziez;546,1;13515.html>, (dostęp: 20.07.2017).
- Miodek J., *Słownik ojczyny polszczyzny*, Wrocław 2002.
- [nkjp.pl](http://nkjp.pl)>...>V Liceum Ogólnokształcące>Klasa C 1997 – 2001>Forum, (dostęp: 16.08.2017).
- Nowy słownik języka polskiego PWN*, red. E. Sobol, Warszawa 2002.
- Nowy słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 1999.
- Podracki J., *Słownik interpunkcyjny języka polskiego z zasadami przestankowania*, Warszawa 1998.
- Polański E., Nowak T., Szopa M., *Słownik języka polskiego*, Katowice 2004.
- Praktyczny słownik współczesnej polszczyzny*, red. H. Zgólkowa, t. 43: tłum-uczłowieczyć, Poznań 2003.
- Przekrój*, nr 28, Kraków 1995, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;1731,1;6047.html>, (dostęp:17.07.2017).

- Sejm RP, *Kodeks Handlowy*, 1934, za: <https://sjp.pwn.pl/korpus/zrodlo/tudziez;744,1;17561.html>, (dostęp: 17.07.2017).
- Słownik języka polskiego*, część II: P-Z, Wilno 1856.
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, t. 9: T-Wywf, Warszawa 1967.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t: R-Z, Warszawa 1995.
- Słownik języka polskiego PWN*, red. M. Szymczak, t. R-Z, Warszawa 1992.
- Słownik języka polskiego*, red. W. Doroszewski, URL: <https://sjp.pwn.pl/doroszewski/tudziez;5509459.html>, (dostęp: 12.07.2017).
- Słownik języka polskiego PWN*, URL: <http://sjp.pwn.pl/szukaj/tudziez.html>, (dostęp: 12.07.2017).
- Słownik 100 tysięcy potrzebnych słów*, red. J. Bralczyk, Warszawa 2005.
- Słownik współczesnego języka polskiego*, t. II: p-żyzny, Warszawa 1998.
- Słownik wyrazów bliskoznacznych PWN*, op. L. Wiśniakowska, Warszawa 2006.
- Uniwersalny słownik języka polskiego*, red. S. Dubisz, t. 4: R-V, Warszawa 2003.
- Uniwersalny słownik języka polskiego PWN*, red. S. Dubisz, t. T-Ż, Warszawa 2006.
- Wajszczuk J., *System znaczeń w obszarze spójników polskich: wprowadzenie do opisu*, Warszawa 1997.
- Wielki słownik poprawnej polszczyzny PWN*, red. A. Markowski, Warszawa 2008.
- Zgółkowa Z., *Podstawowy słownik języka polskiego z zarysem gramatyki polskiej*, Poznań 2008.

## Streszczenie

Poszukując najlepszych odpowiedników z języka naturalnego dla funkcyjnych logicznych swoją uwagę zwróciłam na spójnik *tudzież*. Jego normatywnymi synonimami są: *i*, *oraz*, *a także*. Spójnik *tudzież* nadaje się na odpowiednik funkcyjnego koniunkcyjnego w logice. Jednak można wskazać także przykłady z różnych tekstów, w których *tudzież* jest używany w znaczeniu: *lub*, *albo*. W tych niepoprawnych użyciach *tudzież* jest odpowiednikiem zarówno alternatywy zwykłej jak i rozłącznej.

**Słowa kluczowe:** spójnik *tudzież*, koniunkcja, alternatywa zwykła, alternatywa rozłączna



## Summary

### **The Connective “tudzież” in Polish – an Equivalent of Formal Logic Functors**

Looking for the best natural language equivalents to various functors in logic, I turned my attention to the Polish connective “tudzież” (equivalent to “as well as” in English). Its normative synonyms are “i”, “oraz”, “a także” (equivalent to “and” or “also” in English). The Polish connective “tudzież” may be a suitable equivalent to the functor of conjunction in logic. However, one can also point out examples in various texts in which “tudzież” is used, meaning “lub”, “albo” (equivalents to the inclusive and exclusive “or” in English). Incorrectly used in this way, “tudzież” is the equivalent of both inclusive and exclusive disjunction.

**Keywords:** “tudzież” connective, conjunction, inclusive disjunction, exclusive disjunction



## Kant o spełnialności obowiązków w świetle zależności inferencyjnej między powinnością i możliwością

Wojciech Kozyra

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Na ogół sądzi się, że zasada *ultra posse nemo obligatur*<sup>1</sup> na gruncie teorii moralnej Kanta, wyraża koncepcję, według której dana osoba, o ile jej obowiązkiem jest podjąć dane działanie, jest jednocześnie w stanie tego działania się podjąć i w konsekwencji uczynić zadość swojemu obowiązkowi<sup>2</sup>. Rzecz jasna jest to transpozycja wyżej przytoczonej łacińskiej paremii prawnej. Jeżeli odczytamy ją tak (co zdaje się uzasadnione), że jeżeli *X* jest nie możliwe do wykonania, to nikt nie może być zobowiązany do wykonania *X*-a, to po owej transpozycji otrzymamy: jeżeli dana osoba *jest* zobowiązana do wykonania *X*-a, to jest w stanie ona to *X* wykonać. W tym artykule chcę dowieść tego, że ten prosty model analizy związku inferencyjnego między powinnością i możliwością załamuje się, gdy pod uwagę zostają wzięte metafizyczne subtelności Kantowskiej etyki. W tym kontekście będę bronić tezy, że na gruncie filozofii Kanta, powinność dokonania pewnego czynu przez daną osobę w ogóle nie gwarantuje tego, że oso-

<sup>1</sup> Kant odwołuje się do tej zasady, w jej łacińskiej wersji, na kartach *Ku wieczystemu pokojowi*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Pisma po roku 1781*, UMK, Toruń 2012, s. 358 oraz w swoich wykładach z filozofii praktycznej (zob. F. Fabianelli, *Kant's Concpet of Moral Imputatio*, w: *Reading Kant's Lecturs*, ed. Robert L. Clewis, De Gruyter, Berlin/Boston 2015, s. 209). Oprócz tego Kant w różnej formie posługiwał się ową regułą co najmniej jedenaście razy (zob. R. Stern, *Does 'Ought' Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does?*, „Utilitas” 2004, No. 16(1), s. 52–55).

<sup>2</sup> Na gruncie logik deontycznych mówi się nawet o „prawie Kanta” (*Kant's law*), które miałyby właśnie stwierdzać prawomocność wnioskowania z powinności o możliwości (zob. K.M. Gayer, „Ought Implies Can: Why it is Wrong and How that Impacts Deontic Logics”, *University of Tennessee Honors Thesis Projects*, 2014, s. 5).

ba ta jest w stanie ów czyn wykonać, a w konsekwencji spełnić swoją powinność. Formułując ten argument, nie twierdzę, że czynię zadość intencjom samego Kanta, który zdaje się uważać, że jego własne założenia pozwalają na tego rodzaju bezproblemacyjne wnioskowania, jakie przedstawiłem wyżej<sup>3</sup>. Moją tezą jest to, że *filozofia* Kanta ruguje takie wnioskowania, a to że Kant czasem zdaje się być innego zdania, można, jak sądzę, wyjaśniać tym, że królewiecki filozof, odnosząc zasadę „powinno się, a więc można” (odtąd: PM) do człowieka, nie dookreśliła w sposób jednoznaczny tego, czy zasada ta dotyczy człowieka jako zjawiska (*homo phaenomenon*), czy człowieka jako noumenu (*homo noumenon*)<sup>4</sup>. W tym artykule przedstawię argument, że PM dotyczy człowieka jako noumenu. Później podejmę próbę historycznego wyjaśnienia stosownych niejasności w filozofii praktycznej autora *Krytyk*.

Mój argument opiera się na wielokrotnie podkreślanej przez Kanta ścisłej analogii między prawami przyrody i prawami wolności (prawami moralnymi). Klarowną formułę owego „nomicznego dualizmu” (tak to nazwijmy) znajdujemy w następującym cytacie:

Ponieważ pojęcie przyczynowości zawiera w sobie pojęcie *praw*, według których przez coś, co nazywamy przyczyną, musi być urzeczywistnione coś innego, tj. skutek, więc wolność [tj. przyczynowość nadzmysłowa – W.K.], jakkolwiek nie jest własnością woli [polegającą na działaniu – M.W.] według praw przyrody nie jest jednak w skutek tego czymś prawu zgoła nie podlegającym, lecz musi raczej być przyczynowością według niezmiennych praw [moralnych]<sup>5</sup>.

Oprócz wyznaczania tego, co konieczne (tego, co „musi być urzeczywistnione”) prawa wyznaczają również zakres tego, co możliwe. Takie jest właśnie pierwotne rozumienie możliwości przez Kanta: możliwość jest możliwością według praw. Przy tym nie praw *logicznych*, jak sądził Leibniz i szkoła Wolffiańska, lecz albo praw naturalnych, albo moralnych. Tak jak prawa przyrody wyznaczają

<sup>3</sup> Stosowne cytaty znajdujemy głównie w *Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft* (I. Kant, *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Kraków, Homini 2007, s. 68, 76, 79, 99).

<sup>4</sup> Samo to rozróżnienie jest, rzecz jasna, jedną z kluczowych tez Kantowskiej filozofii praktycznej. Kant stosuje je np. podczas eksplikacji możliwości samozobowiązania (zob. I. Kant, *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005, s. 289).

<sup>5</sup> I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Marek Derewiecki, Kęty 2017, s. 62.

możliwe interakcje przedmiotów fizycznych, tak prawa wolności (prawa moralne) wyznaczają możliwe interakcje osób (niekoniecznie ludzkich), czy wręcz możliwe działania jednej osoby względem siebie samej.

Oto dwa przykłady, w których Kant używa pojęcia (etycznej) możliwości w wyżej wyłuszczonej formie, odwołując się jednocześnie do PM :

Czysty rozum zawiera [...] w użyciu praktycznym, mianowicie w użyciu moralnym, zasady możliwości doświadczenia takich [...] czynności, które zgodnie z przepisami etycznymi mogłyby występować w dziejach człowieka. Rozum bowiem nakazuje, że takie [czynności] powinny się odbywać; przeto muszą one też móc się dokonać [...]<sup>6</sup>.

Moralność sama w sobie jest już praktyką w obiektywnym znaczeniu, jako kwintesencja bezwarunkowo obowiązujących praw, zgodnie z którymi powinniśmy postępować i byłoby oczywistą niedorzecznością, uznawszy autorytet takiego pojęcia obowiązku, twierdzić, że [postępować tak] jednak nie możemy<sup>7</sup>.

Zwróćmy uwagę, że odrzucenie PM byłoby dla Kanta „oczywistą niedorzecznością”, ponieważ PM stanowi wariację na temat – jak powiedzielibyśmy dziś – jednej z podstawowych zasad logiki modalnej<sup>8</sup>. I w rzeczy samej, Kant uznaje tę zasadę, ale tylko w odniesieniu do człowieka jako noumenu, czyli człowieka jako przedmiotu praw czystego rozumu praktycznego. To te prawa wyznaczają działania ludzkiej, czystej (niezdeteminowanej empirycznie) woli. Natomiast działania człowieka jako zjawiska podpadają pod prawa natury<sup>9</sup>. Jest oczywiste, że

<sup>6</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tom II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957, s. 550.

<sup>7</sup> I. Kant, *Ku wieczystemu pokojowi*, dz. cyt., s. 358.

<sup>8</sup> Chodzi mianowicie o zasadę stwierdzającą, że jeżeli dane  $p$  jest konieczne, to jest ono również możliwe ( $\Box p \Rightarrow \Diamond p$ ).

<sup>9</sup> Kant wyróżnia dwie nomologiczno-kauzalne domeny: naturę nadzmysłową (*übersinnliche Natur*) oraz naturę zmysłową (*sinnliche Natur*). Ta pierwsza, pisze Kant w drugiej Krytyce, podlega „rządom praw empirycznie uwarunkowanych”, zaś prawa określające drugą domenę (domenę natury nadzmysłowej) są „niezależne od... empirycznego uwarunkowania” (I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bronstein, Marek Derewiecki, Kęty 2017, s. 57–58). Człowiek posiada obydwie te natury, co jest równoznaczne z posiadaniem dwóch „charakterów”: inteligibilnego i empirycznego (por. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., s. 294), lub z należeniem do „obydwóch światów” (por. I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 94). Stosownie do powyższych ustaleń, o ile człowiek jest rozpatrywany jako część natury zmysłowej, o tyle jest zjawiskiem i tak jak inne zjawiska podlega konieczności przyrodniczej. O ile natomiast ujmijemy człowieka jako część natury nadzmysłowej, o tyle jest on noumenem podlegającym konieczności

człowiek jako noumen (czyli człowiek ujęty niezależnie od wpływów zmysłowości/natury) może (bo musi) działać według praw czystego rozumu praktycznego. Rzecz jasna taka interpretacja trywializuje problem posługiwania się PM przez Kanta oraz stawia samego autora *Krytyk* w niekorzystnym świetle, ponieważ, na jej gruncie okazuje się, że, odwołując się do PM, Kant odwołuje się do człowieka jako nadzmysłowej „rzeczy samej w sobie”, a nie do „nas”, w potocznym znaczeniu tego słowa, czyli do empirycznych ludzi z krwi i kości (tj. ludzi jako „zjawisk”).

Nabiera ona jednak sensu w obliczu tego, co Kant ma do powiedzenia o ludzkiej możliwości wypełniania etycznych zobowiązań w relewantnym, empirycznym znaczeniu terminu „człowiek”. A mianowicie twierdzi on, że czysty rozum praktyczny określa to, co według jego praw musi się zdarzyć, nie biorąc przy tym pod uwagę tego, czy uczynienie zadość jego wymogom leży w ludzkiej mocy, czy nie<sup>10</sup>. W drugiej *Krytyce* czytamy, że rozum praktyczny wyznacza wolę ludzką do działania „bez względu na to, czy zdolność fizyczna [czyli zdolność do działania człowieka jako zjawiska – W.K.] jest wystarczająca czy nie”<sup>11</sup>. Nie jest to bynajmniej zaskakujące, bo jakimże sposobem *czyste* prawa rozumu praktycznego miałyby pozostać czystymi (a więc nieodnoszącymi się do empirii) w wypadku, w którym przypisane by im zostały tak daleko idące *faktyczne* konsekwencje, jak stosowność każdej jednej „zdolności fizycznej” do uczynienia zadość powinności, którą dany „właściciel” tej zdolności konstatuje? W *Eine Vorlesung über Ethik* Kant kreśli wyraźny rozdział między tym, co człowiek jako zjawisko może zrobić, a tym, co przedkłada etyka: „prawa moralne – pisze – nie mogą być dostosowywane do ludzkich słabości; muszą być... czyste i etycznie doskonałe, jakkolwiek dana osoba nie byłaby ukonstytuowana [*der Mensch mag beschaffen sein*,

---

ści etycznej.

<sup>10</sup> Robert Stern słusznie zauważa, że w żadnym wypadku nie należy interpretować Kanta, jak gdyby twierdził on, że prawo moralne jako takie było ograniczane i regulowane w swoich wymogach przez ludzką zdolność do jego przestrzegania. Tym niemniej Stern argumentuje tylko na rzecz tezy, iż treść prawa moralnego nie jest u Kanta wyznaczana przez możliwości natury ludzkiej, a jednocześnie jednak pozostaje on przy twierdzeniu, że dla Kanta działania wyznaczone przez *prawo*, muszą być dla człowieka możliwe do przedsięwzięcia. Ponieważ Stern nie odróżnia człowieka-noumenu od człowieka-zjawiska, jako adresatów PM, to jego analiza nie posuwa nas do przodu w rozwiązaniu problemu, z którym mierzą się w tym artykule (zob. R. Stern, *Does 'Ought' Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does?*, dz. cyt., s. 57).

<sup>11</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 31.

wie er will]<sup>12</sup>. W tych wykładach czytamy też, że „niezależnie od tego czy człowiek może mu sprostać czy nie, prawo [moralne] nie może być pobłażliwe i nie może brać pod uwagę ludzkich słabości, ponieważ zawiera ono normę etycznej doskonałości”<sup>13</sup>.

Omawiając zajmujący nas w tym artykule temat, należy pamiętać o tezie Kanta dotyczącej kauzalnego zdeterminowania świata zjawisk. Determinizm jest u Kanta wprost wpisany w pojęcie przyczynowości<sup>14</sup> i rozciąga się nie tylko na zjawiska czysto fizyczne, ale również na fenomeny psychiczne. Na przykład w drugiej Krytyce czytamy, że gdyby możliwe było poznanie „wszelkich... pobudek, jak również wszelkich działających na nie zewnętrznych powodów”, to można byłoby przewidzieć zachowania człowieka z równą precyzją, z jaką da się przewidzieć zachód słońca<sup>15</sup>. W tym kontekście należy uświadomić sobie, że Kantowski podmiot konstatujący, iż *mógł* postąpić inaczej, ponieważ *powinien* postąpić inaczej<sup>16</sup>, stwierdza jedynie, że – jako noumen – jest dla niego zasadniczo możliwe czynienie tego, czego wymaga od niego prawo moralne. Natomiast bynajmniej nie chodzi tu o to, że mógł on, jako część świata zjawisk, uczynić w przeszłości coś innego, niż to, co *de facto* uczynił. Taka bowiem teza przeczyłaby Kantowskiemu założeniu o zdeterminowaniu przyrody zmysłowej. W tym też duchu Kant odpowiada na pytanie postawione przez Jacoba Sigismunda Becka, które zawiera się w zdaniu: „Czy nie mogłyby istnieć działania sprzeczne z naturalnym porządkiem rzeczy, a jednocześnie przepisane przez prawo moralne?”<sup>17</sup>. W swojej odpowiedzi na list Becka, Kant przyznaje mu rację, dodając jedynie, że gdy rzecz idzie o zgodności porządku natury z porządkiem moralnym, to nie chodzi o to, że „konkretny porządek natury” (*bestimmte Naturordnung*), czyli również jednostkowe ludzkie zachowania w świecie zjawisk, muszą móc być zgodne z prawem moralnym, tylko o to, że prawo to w swojej ogólności (*Allgemeinheit*), tj. pod względem *typu*<sup>18</sup> działań, które określa, musi być kompatybilne z prawami natury<sup>19</sup>. Zatem (rekapituluując): osoba stwierdzająca możliwość da-

<sup>12</sup> I. Kant, *Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. von Paul Menzer, Rolf Heise, Berlin 1924, s. 79.

<sup>13</sup> Tamże, s. 92.

<sup>14</sup> Zob. I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, dz. cyt., 282, 292,

<sup>15</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, dz. cyt., s. 105.

<sup>16</sup> Tamże, s. 102.

<sup>17</sup> I. Kant, AA XI, *Briefwechsel 1792*, w: *Das Bonner Kant-Korpus, Dokumentation Elektronische Edition*, s. 340, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant> (dostęp 05.07.2019).

<sup>18</sup> Tamże, s. 348.

<sup>19</sup> Tamże.

nego, niedokonanego, a moralnie koniecznego działania, nie stwierdza tego, że *to konkretne* działanie mogło się wydarzyć w czasie minionym, co oznaczałoby że świat zjawisk jest niezdeterminowany kazualnie, lecz dzieje się tu coś innego, a mianowicie osoba ta staje się świadoma tego, że moralnie właściwe działania są dla niej *zasadniczo* (jako typy działań) możliwe do przedsięwzięcia, ponieważ są dla niej, jako noumenu, nomologicznie (etycznie) konieczne.

Innego zdania jest Marcin Poręba. W eseju *Uwagi o wolności* pisze:

Kant odwołuje się do implikacji, w której ze zdania ‘powiniennem być postąpić inaczej’ wynika zdanie ‘mogłem być postąpić inaczej’, przy czym ewidentnie ma na myśli to, że nawet gdyby wszystkie okoliczności mojej przeszłej decyzji pozostały niezmienione, wciąż mógłbym zdecydować się na coś innego<sup>20</sup>.

Poręba kontynuuje:

Odczytuję to jako wskazówkę przemawiającą mocno za tym..., że przyczynowe domknięcie dziedziny fizycznej, o którym [Kant] mówi np. w ‘Drugiej analogii doświadczenia’, należy interpretować inaczej, niż to zazwyczaj się czyni<sup>21</sup>.

Autor znanych polskiemu czytelnikowi *Granic względności* proponuje tu jednak poniesienie znaczącego teoretycznego kosztu (jakim byłoby zarzucenie w sposób raczej jednoznaczny formułowanej przez Kanta tezy o kauzalnym domknięciu świata zjawisk, a jest to również – dodam – teza fundamentalna dla tego, co na początku artykułu nazwałem Kantowskim „nomologicznym dualizmem”) na rzecz koncepcji, której Kant wyraźnie *nie* artykułuje i która nie współbrzmi z innymi jego twierdzeniami (zasygnalizowanymi wyżej). W stosownym fragmencie, do którego odwołuje się Poręba, Kant zwraca jedynie uwagę (za pomocą pewnego eksperymentu myślowego) na to, że osoba wyposażona w potoczną świadomość jest w stanie ująć różnicę między imperatywem zmysłowym i moralnym (obowiązkiem), a w konsekwencji uświadomić sobie swoją niezależność od określeń zmysłowych oraz możliwość bycia wyznaczanym do działania przez racje etyczne. Oto ów fragment w całości:

<sup>20</sup> M. Poręba, *Uwagi o wolności*, w: *Wolność i metafizyka: eseje z filozofii pierwszej*, PWN, Warszawa 2017, s. 106.

<sup>21</sup> Tamże.



Przypuście, że ktoś utrzymuje o swojej lubieżnej skłonności, iż wcale nie potrafi się jej oprzeć, gdy nadarzy mu się umiłowany przedmiot i sposobność do tego – to czyż wówczas nie przewyciężyłby tej skłonności, gdyby przed domem, gdzie nadarzy mu się ta sposobność, ustawiono szubienicę, aby go zaraz po użyciu przez niego rozkoszy zmysłowej powiesić? Nie trzeba długo zgadywać, co by na to odpowiedział. Zapytajcie go jednak, czy gdyby jego władca domagał się odeń – pod groźbą takiej samej niezwłocznej kary śmierci – by złożył fałszywe świadectwo przeciw pewnemu uczciwemu człowiekowi [...] – czy on by wtedy, choćby jego miłość do życia była jak największa, uważał przewycięzenie jej przeciw za możliwe. Czy tak by uczynił, czy też nie – o tym być może nie będzie śmiał zapewniać; ale że byłoby to dla niego możliwe, musi on bez wahania przyznać. Wydaje więc sąd, że coś może uczynić, ponieważ jest tego świadomy, że powinien to uczynić [...] <sup>22</sup>.

Jak widać, nie zachodzi tu ze strony Kanta próba dowiedzenia realnej możliwości alternatywnych biegów rzeczy względem określanego punktu odniesienia, czy, innymi słowy, alternatywnych *bestimmte Naturordnungen* względem danego *bestimmte Naturordnung*. Kant nie pisze o tym, że ktoś, kto w czasie  $t_2$  konstatuje, iż popełnił określony, niemoralny czyn, mógł, bo powinien był, postąpić inaczej w poprzedzającym czasie  $t_1$ , a proponuje jedynie eksperyment myślowy, który ma na celu unaocznienie człowiekowi tego, że pewne abstrakcyjne *typy* działań (nie zaś konkretne, umiejscowione w czasie działania) – jak działania moralnie właściwe, zachodzące *wbrew* pobudkom zmysłowym – są dla niego (jako noumenu określanego przez konieczność etyczną) możliwe <sup>23</sup> do wykonania. Powyższy wywód pokazuje że PM – tym razem w wersji „powinieneś, a więc mogłeś” – nie może być odniesiona do istoty ludzkiej ujętej jako część świata zjawisk, ze względu na jego deterministyczny charakter. Sens PM nie może zatem zasadzać się, na pełnieniu kluczowej funkcji w argumentie na rzecz tezy o niezdeteminowaniu świata przyrody zmysłowej <sup>24</sup>.

<sup>22</sup> I. Kant, *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004, s. 52–53.

<sup>23</sup> Podkreślam, że chodzi mi tu o możliwość, o której mowa w następniku zasady  $\Box p \Rightarrow \Diamond p$ , gdzie zasada ta odnosi się do człowieka jako przyczyny noumentalnej pod prawem moralnym. Mowa jest o korelacji noumentalnej, etycznej konieczności.

<sup>24</sup> Uwadze Poręby nie uchodzi pewna osobliwość związana z jego rozumieniem funkcji PM. Za-uważa on mianowicie, że, rozumiejąc PM jako gwarant niezdeteminowania świata zjawisk, zasada ta *prima facie* dowodzi jedynie tego, że o niezdeteminowaniu przyrody możemy mówić wyłącznie w przypadku działań koniecznych moralnie, które powinny były się wydarzyć, ale

Wracając zaś do głównego wątku artykułu, należy stwierdzić, że gdyby nie wprowadzony przeze mnie podział na stosowalność PM do człowieka jako noumenu oraz do człowieka jako zjawiska, to otrzymalibyśmy sprzeczność: powinność implikowałaby, a zarazem nie implikowała, możliwości czynienia jej za-  
dość. Bowiem jak już wyżej wykazałem, mamy u Kanta do czynienia z dwiema *prima facie* sprzecznymi tendencjami. Z jednej strony mówi on, że jeżeli człowiek powinien uczynić *X*, to może uczynić *X*, a z drugiej, że prawo moralne nakazuje „bez względu na to, czy człowiek może mu sprostać, czy nie”. Biorąc jednak pod uwagę nakreślone przeze mnie wyżej dwa odrębne konteksty odniesieniowe, można owej pozornej sprzeczności zaradzić, twierdząc, że, gdy Kant podkreśla niezależność wymogów prawa od kwestii ich realizacji przez człowieka, to chodzi mu o kontrast między prawem i człowiekiem jako zjawiskiem (czyli człowiekiem w normalnym znaczeniu tego słowa). Natomiast, gdy pisze o „oczywistej niedorzeczności” związanej z odrzuceniem PM, to ma na myśli relację praw moralnych do człowieka jako przedmiotu/podmiotu<sup>25</sup> tych właśnie praw<sup>26</sup>.

Można więc odnieść wrażenie, że Kant nie do końca orientował się we własnych pojęciowych ustaleniach, co nie stanowi wcale bezprecedensowej konstatacji. Już choćby Allen D. Rosen, autor *Kant's Theory of Justice*, zauważył, że Kant „nie zawsze był najlepszym interpretatorem swoich własnych zasad”<sup>27</sup>. Problem, jaki Rosen znalazł w Kantowskiej teorii prawa i sprawiedliwości, jest

---

się nie wydarzyły. To zaś pozostawia całą sferę działań moralnie neutralnych w obrębie determinizmu. Poręba w ciekawy sposób stara się zaradzić temu problemowi, posługując się analogią zaczerpniętą z nauk fizycznych (zob. M. Poręba, *Możliwość rozumu: ćwiczenia z metafizyki*, Aletheia, Warszawa 2008, s. 412).

<sup>25</sup> Słynna Kantowska teza o autonomii polega właśnie na tym, że człowiek jako noumen jest zarówno przedmiotem, jak i jednocześnie podmiotem, właściwych mu praw, czyli praw moralnych.

<sup>26</sup> Na rzeczy w danym kontekście są ustalenia Ewy Wyrębskiej-Dermanović, która w swojej pracy o teorii prawa Kanta zauważa, że powinność realizacji Kantowskiego ideału politycznego, czyli wieczystego pokoju w obrębie światowej republiki, wcale nie pociąga za sobą – wedle tego filozofa – gwarancji realizowalności tego projektu (E. Wyrębska-Dermanović, *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018, s. 146–147). Jeżeli przyłożymy do tezy Wyrębskiej-Dermanović wyniki powyższej analizy, to – zamiast twierdzić, że nie może ona być prawdziwa, ponieważ Kant uznawał PM – będziemy mogli powiedzieć, że Wyrębska-Dermanović ma rację w tym sensie, iż na gruncie filozofii Kanta, nawet jeśli deterministyczna rzeczywistość empiryczna (której człowiek jako zjawisko jest częścią) *de facto* nie przewidywałaby realizacji stanu wieczystego pokoju, to jednak w niczym nie zmieniałoby tego, że realizacja tego stanu jest obowiązkiem dla człowieka jako noumenu.

<sup>27</sup> A.D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, Cornell, Ithaca/London 1996, s. 158.

dla nas istotny, ponieważ dowodzi tego, że Kant był rzeczywiście nieświadomy własnego lawiranctwa między sferą rozumu i sferą empirii, których treść i dynamikę ustalił, skądinąd, on sam. Problem, który zidentyfikował Rosen zaczyna się bardzo znajomo, bo od rzymskiej paremii prawnej. Tym razem chodzi o zasadę *volenti non fit iniuria* (w wolnym tłumaczeniu: „przyzwolenie znosi niesprawiedliwość”). Jak pokazuje Rosen, Kant używa tej zasady do tego, żeby dowieść zasadniczej niepodatności obowiązków wobec samego siebie do bycia przedzierzgniętymi w obowiązki prawa pozytywnego. Każde działanie wobec samego siebie jest konsensualne – taki jest argument Kanta – a zatem nikt nie może dopuścić się bezprawia (w sensie uchybienia wymogom sprawiedliwości) wobec samego siebie<sup>28</sup>. W innym kontekście Kant jednak zdecydowanie zaprzecza temu, że przyzwolenie znosi niesprawiedliwość, mianowicie, gdy twierdzi np., że konkubinat (a więc *a fortiori* prostytutcja) nie mogą wejść w skład prawa pozytywnego, ponieważ są (tak sądził Kant – z czym bynajmniej nie musimy się zgadzać) sprzeczne z imperatywem kategorycznym<sup>29</sup>. Przy tym, dodaje, „nadanie mu [konkubinatowi] formy *umownej* niczego by... nie zmieniło [podkr. – W.K.]”<sup>30</sup>. Rosen widzi problem w tym, że Kant uznaje, na gruncie zasady *volenti non fit iniuria*, niektóre działania, sprzeczne z imperatywem kategorycznym, za zasadniczo niezdolne do stania się ustawą po to tylko, by np. w przypadku konkubinatu otwarcie zlekceważyć ową zasadę. Według Rosena ten stan rzeczy można wyjaśnić, odwołując się do rozróżnienia na obecny *implicite* w filozofii Kanta konsens racjonalny (czyli zgodę na to, co człowiek jako noumen sam sobie narzuca) i konsens empiryczny (czyli to, co wybiera wola ludzka zdeterminowana empirycznie)<sup>31</sup>. Przy tym – jak wykazuje Rosen – dla Kanta to właśnie racjonalna interpretacja konsensu jest filozoficznie kluczowa, natomiast ekskurs do kontekstu empirycznego przyzwolenia (a w przypadku uchybienia obowiązkowi wobec samego siebie, tylko o takim rodzaju przyzwolenia może być mowa) jako kamienia probierczego sprawiedliwości, jest całkowicie *ad hoc*. Nieistotna jest tu sprawa, jakie ma to konsekwencje dla Kantowskiej teorii prawa. Ważne jest tylko to, że analiza Rosena dowodzi istnienia u Kanta pewnego schematu dwuznaczności. Polegałyby on na utrzymywaniu czytelnika we wrażeniu, jakoby jego filozofia postulowała istnienie człowieka jako zunifikowanego ośrodka odniesieniowego dla

<sup>28</sup> A.D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, dz. cyt., s. 17.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 21–22.

<sup>30</sup> I. Kant, *Metafizyka moralności*, dz. cyt., s. 111.

<sup>31</sup> Zob. A.D. Rosen, *Kant's Theory of Justice*, dz. cyt., s. 23–24.

takich zasad, jak *ultra posse nemo obligatur* czy *volenti non fit iniuria*, podczas gdy filozofia Kanta dysponuje wyłącznie, że tak powiem, „eliptycznym” podmiotem, tj. podmiotem posiadającym – tak jak elipsa – dwa „ogniska”, dwie tożsamości: racjonalną i empiryczną. Niewzięcie tego dualizmu pod uwagę powoduje wyżej przedstawione aporie.

Można wysnuć pewną hipotezę co do tego, skąd Kant mógł przejąć opisaną wyżej dwuznaczność. Jak wiadomo, Kant czytał, cenił i inspirował się dziełami Jana Jakuba Rousseau (głównie *Emilem* i – co w tym momencie istotne – *Umową społeczną*)<sup>32</sup>. U genewskiego filozofa zaś spotykamy się z niejasnością bliźniaczo wręcz podobną do tej, która zajmowała nas wyżej, polegającą na nieprzejrzystym przenikaniu się sfery rozumowej i empirycznej. Problem ten opisał tłumacz i komentator polskiego wydania *Du contrat social*, Jan Peretiatkowicz. Zdanie z *Umowy społecznej*, gdzie Rousseau twierdzi, iż „wola powszechna jest zawsze właściwa, ale kierujące nią poglądy nie zawsze są oświecone”<sup>33</sup>, daje Peretiatkowi-czowi okazje do uściślenia:

Rousseau w ustępie tym, podobnie jak w innych miejscach, mówi o ‘woli powszechnej’ w dwojakim znaczeniu: 1) w znaczeniu racjonalistycznym, jako o woli racjonalnej, skierowanej do powszechnego interesu, 2) w znaczeniu empirycznym, jako o woli faktycznej ludzi... którzy mogą nieraz swego interesu nie rozumieć. Decydującym dla istoty ‘woli powszechnej’ jest znaczenie pierwsze i dlatego Rousseau mówi niejednokrotnie, że ‘wola powszechna jest zawsze właściwa’. Jednak łączy on czasem obydwa znaczenia razem<sup>34</sup>.

Jak widać, Peretiatkowicz opisuje tę samą dwuznaczność, z którą mamy do czynienia u Kanta. Biorąc pod uwagę wspomniany już przeze mnie wpływ Rousseau na autora *Krytyki czystego rozumu*, można zapewne domniemywać, że Kant „odziedziczył” tę swoistą amfibolię właśnie po Rousseau.

Czy tak rzeczywiście było, jest jednak rzeczą mniej istotną, niż odnotowanie, że na poziomie czysto filozoficznym ma miejsce u Kanta niejasność związana z empirycznym i racjonalnym kontekstem referencyjnym dla omawianych wyżej prawideł, której eksplikacja z kolei prowadzi do uzyskania większej przejrzystości pojęciowej w obrębie doktryny etycznej królewieckiego filozofa. A konkret-

<sup>32</sup> E. Cassirer, *Kant i Rousseau*, w: tegoż, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008, s. 11–65.

<sup>33</sup> J.J. Rousseau, *Umowa społeczna*, tłum. J. Peretiatkowicz, Marek Derewiecki, Kęty 2009, s. 36.

<sup>34</sup> Tamże.

nie, co pokazałem w niniejszym artykule, prowadzi do konkluzji, że Kant wcale nie utrzymywał, iż człowiek, wzięty w swojej zwyczajnej, empirycznej kondycji, może wypełniać swoje obowiązki, dlatego że *powinien* to zrobić.

## Bibliografia

- Cassirer E., *Kant i Rousseau*, w: tegoż, *Rousseau, Kant, Goethe*, tłum. E. Paczkowska-Łagowska, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2008.
- Fabianelli F., *Kant's Concept of Moral Imputatio*, w: *Reading Kant's Lectures*, ed. R.L. Clewis, De Gruyter, Berlin/Boston 2015.
- Gayer K.M., „Ought Implies Can: Why it is Wrong and How that Impacts Deontic Logics”, *University of Tennessee Honors Thesis Projects*, 2014.
- Kant I., AA XI, *Briefwechsel 1792*, w: *Das Bonner Kant-Korpus, Dokumentation Elektronische Edition*, <https://korpora.zim.uni-duisburg-essen.de/kant/> (dostęp: 05.07.2019).
- Kant I., *Eine Vorlesung über Ethik*, hrsg. von Paul Menzer, Rolf Heise, Berlin 1924.
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, t. II, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1957.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. B. Bronstein, Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- Kant I., *Krytyka praktycznego rozumu*, tłum. J. Gałęcki, PWN, Warszawa 2004.
- Kant I., *Ku wieczystemu pokojowi*, w: tegoż, *Dzieła zebrane*, t. VI: *Pisma po roku 1781*, tłum. M. Żelazny, UMK, Toruń 2012.
- Kant I., *Metafizyka moralności*, tłum. E. Nowak, PWN, Warszawa 2005.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Marek Derewiecki, Kęty 2017.
- Kant I., *Religia w obrębie samego rozumu*, tłum. A. Bobko, Homini, Kraków 2007.
- Poręba M., *Możliwość rozumu: ćwiczenia z metafizyki*, Aletheia, Warszawa 2008.
- Poręba M., *Uwagi o wolności*, w: tegoż, *Wolność i metafizyka: eseje z filozofii pierwszej*, PWN, Warszawa 2017.
- Rosen A.D., *Kant's Theory of Justice*, Cornell, Ithaca/London 1996.
- Rousseau J.J., *Umowa społeczna*, tłum. J. Peretiatkowicz, Marek Derewiecki, Kęty 2009.
- Stern R., *Does 'Ought' Imply 'Can'? And Did Kant Think It Does?*, „Utilitas” 2004, No. 16(1).

Wyłębska-Dermanović E., *Filozofia prawa Immanuela Kanta*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2018.

## Streszczenie

W artykule omawiam kwestię odniesienia przedmiotowego zasady, przez niektórych nazywanej „prawem Kanta” (*Kant’s Law*), która głosi, że jeżeli dana osoba powinna uczynić X, to może ona uczynić X. Twierdzę, że reguła ta nie znajduje zastosowania u człowieka jako zjawiska, lecz odnosi się wyłącznie do człowieka jako noumenu. Pokazuję, że o ile będziemy traktować podmiot Kantowski jako jednolity punkt odniesienia dla tej zasady, o tyle uwikłamy się w sprzeczność w interpretacji tekstu Kanta, ponieważ wtedy będzie on twierdził zarówno, że człowiek powinien spełniać swoje obowiązki, dane że może to robić, jak i że imperatyw kategoryczny przedkłada prawo niezależnie od tego, czy człowiek jest w stanie mu sprostać, czy nie.

**Słowa kluczowe:** historia filozofii, prawo Kanta, Kant, możliwość, obowiązek

## Summary

### **Kant on Fulfillability of Duty in the Light of the Inferential Dependence between Obligation and Possibility**

In this paper I discuss the problem of a referent of a principle, deemed by some as “Kant’s Law”, which states that if one ought to do X, then one can do X. I argue that in Kant’s philosophy this principle does not apply to man as a phenomenon, but only to man as a noumenon. I show that if we stick to the idea of a “man” as a unified center of reference for this principle, then we will end up with a contradiction, since Kant ostensiblemently says both: that people can act in a certain way, provided that they ought to, and that moral law legislates regardless of what man can or cannot do.

**Keywords:** history of philosophy, Kant’s law, Kant, possibility, duty

## Tu Weiming. Wprowadzenie do filozofii współczesnego konfucjanisty

Alfred Skorupka

(Politechnika Śląska, Wydział Inżynierii Materiałowej i Metalurgii)

Wydaje się, że konfucjanizm jest najsłabiej znaną zachodniemu człowiekowi doktryną Azji. O islamie, hinduizmie, buddyzmie czy nawet taoizmie wiemy na ogół więcej niż o nauce Konfucjusza. Problemy pojawiają się już przy klasyfikacji konfucjanizmu, ponieważ przykładając do niego zachodnie kategorie i sposoby rozumienia, nie bardzo wiadomo, czy jest on religią, czy filozofią. Po przejęciu władzy przez komunistów w Chinach, konfucjanizm miał zostać wymazany z historii. Na szczęście tak się nie stało i dziś doktryna ta, która przez tysiąclecia wyznaczała moralny, religijny, polityczny i intelektualny charakter Państwa Środka, przeżywa swój renesans. Celem niniejszego artykułu jest przybliżenie polskiemu czytelnikowi, czym jest konfucjanizm – głównie w ujęciu jego współczesnego wybitnego przedstawiciela, Tu Weiminga. Na pewno warto bowiem znać doktrynę, która odgrywała i wciąż odgrywa tak doniosłą rolę w życiu, filozofii i religii najludniejszego państwa świata.

Na początku niniejszego artykułu przedstawię podstawową prezentację zasad konfucjanizmu i neokonfucjanizmu. Następnie omówię poglądy Tu Weiminga oraz główne założenia jego eseju pt. *Confucius: The Embodiment of Faith in Humanity* (*Konfucjusz: uosobienie wiary w ludzkość*). Wreszcie – w komentarzu – porównam krótko przedstawione poglądy z chrześcijaństwem i tradycją filozoficzną Zachodu.

## Ogólna charakterystyka konfucjanizmu i neokonfucjanizmu<sup>1</sup>

Konfucjanizm to system filozoficzno-religijny, który zapoczątkował Konfucjusz w Chinach w V w. p.n.e., a następnie był rozwijany przez innych, głównie chińskich myślicieli. Konfucjanizm przez wieki dominował w Państwie Środka, a także rozprzestrzenił się na Japonię, Koreę i Wietnam, stając się dominującą doktryną państwowo-religijną tych krajów kształtującą ich politykę i obyczaje do czasów współczesnych.

Duch konfucjanizm jest wciąż żywy w Azji i stanowi tamtejszy odpowiednik zachodnich „podstawowych wartości”. Jedne z kluczowych zasad tej doktryny zostały wyrażone w koncepcji tzw. „pięciu powinności”, w której zostały ustalone hierarchiczne zależności w życiu społecznym. Są to: powinność syna wobec ojca, poddanego wobec władcy, żony wobec męża, młodszego brata wobec starszego i przyjaciół wobec siebie wzajemnie.

Klasyczny konfucjanizm to według badaczy okres w filozofii chińskiej, który zaczyna się naukami Konfucjusza (551–479 r. p.n.e.), a kończy pracami Mencjusza (371–289 r. p.n.e.). Podstawowe koncepcje zawarte są w dwu zbiorach ksiąg. Pierwszym jest tzw. *Sześcioksiąg konfucjański*, na który składają się: „Księga Historii”, „Pieśni”, „Ceremonii”, „Księga Przemian”, „Kroniki Wiosen” i „Jesieni” oraz zaginiona „Księga Muzyki”. Drugim zbiorem jest tzw. *Czteroksiąg konfucjański*, który został ułożony i skomentowany przez Zhuxi – neokonfucjańskiego filozofa z XII wieku. W skład *Czteroksięgu* wchodzi: „Dialogi konfucjańskie” – czyli zapis rozmów i nauk Konfucjusza spisany przez jego uczniów, „Wielka Nauka” – przypisywana wnukowi mistrza oraz „Doktryna Środka” datowana na trzecie pokolenie uczniów, a wreszcie także „Księga Mencjusza”.

Podstawą struktury społecznej w konfucjanizmie jest hierarchicznie uporządkowana rodzina, której przewodzi głowa rodu. Osoba ta ma władzę absolutną, jednak powinna kierować się cnotą.

Tzū Yu spytał o synowskie posłuszeństwo.

Konfucjusz rzekł:

<sup>1</sup> Por. A.I. Wójcik, *Konfucjanizm*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 347–364; A.I. Wójcik, *Neokonfucjanizm*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 365–380; *Konfucjanizm*, URL: <pl.m.wikipedia.org/wiki/Konfucjanizm> (dostęp: 15.08.2018).



„W dzisiejszych czasach za synowskie posłuszeństwo uważa się dbałość o rodziców. Ale dba się również o psy i konie. Jakaż jest różnica przy braku szacunku?”<sup>2</sup>.

Zgodnie z tą koncepcją struktury państwa powinny być zorganizowane na wzór rodziny. To znaczy – na ich czele winna stać światła i cnotliwa osoba posiadająca wiedzę o niebiańskim porządku.

Chi K’ang Tzū spytał Konfucjusza o rządzenie:

„Co byś powiedział, gdyby trzeba było zabić nieprawych dla dobra prawych?”

Konfucjusz odrzekł:

„Panie, a czemuż uciekać się do zabijania? Kiedy pragniesz dobra, ludzie będą dobrzy. Cnoty władcy są jak wiatr, cnoty ludu jak trawa. A trawa poddaje się wiatrowi”<sup>3</sup>.

Zapatrzanie w przeszłość i pieczołowite kultywowanie tradycji powodowało, że państwa konfucjańskie były odporne wobec innowacji i postępu. Konfucjaniści także nisko cenili żołnierzy, a wojny były traktowane jako „zło konieczne”.

Konfucjusz był mistrzem, który gesty i zachowania dawnych ceremonii przekształcił w sztukę obyczaj (li); ustanowił też kanon tzw. „sześciu sztuk” (ceremonie, muzyka, łucznictwo, kaligrafia, matematyka i powożenie zaprzęgiem konnym). W konfucjanizmie stosowanie się do prawa obyczajowego ma prowadzić do rytualizacji niektórych zachowań. Aby to nastąpiło, trzeba kształtować w sobie cnoty (de) konfucjańskie. Konfucjusz na szczycie ustawił cnotę humanitarności (ren), czyli przynależną człowiekowi naturalną zyczliwość w stosunku do innych. Cnotę humanitarności należy rozwijać w ścisłym związku z cnotą sprawiedliwości (yi) – ona dopełnia humanitarność i *vice versa*. Za bardzo ważne cnoty Konfucjusz uważał także: nabożność synowską, szczerłość, wzajemność, szacunek, męstwo, lojalność i wiedzę. Przeciwnieństwem wychowania konfucjańskiego jest barbarzyństwo.

Konfucjusz rzekł: „Człowiek posiadający cnoty na pewno ma coś do powiedzenia. Człowiek mający coś do powiedzenia niekoniecznie jest cnotliwy.

<sup>2</sup> Konfucjusz, *Dialogi*, cz. 1, przeł. H. Sułek, Hachette Livre Polska, Warszawa 2008, s. 45.

<sup>3</sup> Tamże, s. 363.

Człowiek spolegliwy na pewno jest odważny. Człowiek odważny niekoniecznie jest spolegliwy<sup>4</sup>.

Chung Kung spytał o spolegliwość.

Konfucjusz rzekł:

„Za drzwiami swego domu zachowuj się, jakbyś przyjmował ważnych gości. Zatrudniając ludzi, zachowuj się, jakbyś składał ważne ofiary. Czego nie życzy sobie, nie życz i innym. W państwie nie będzie narzekań, w rodzinie nie będzie narzekań”.

Chung Kung rzekł:

„Kung, choć niespecjalnie bystry, postara się czynić wszystko zgodnie z tymi słowami”<sup>5</sup>.

Największa mądrość, jaką może osiąść człowiek, zdaniem Konfucjusza, to umiejętność „stania na właściwym miejscu”. Np. jeśli ktoś ma talent władcy i to miejsce w hierarchii społecznej przypadnie mu w udziale, to taki człowiek nie może odmówić; jeśli zaś ktoś ma cnotę uczonego, to też powinien ten talent rozwijać. Nieangażowanie się w sprawy społeczne sprzeciwia się bowiem cnotie sprawiedliwości. Porządek rodzi się z tego, że każdy robi to, do czego jest niejako powołany i to powinien starać się robić najlepiej, jak potrafi, a to prowadzi do harmonijnych społecznie relacji.

Wiedzy o właściwym postępowaniu należy szukać we wnętrzu człowieka, który poświęca się studiowaniu tradycji kultury konfucjańskiej.

Istotą konfucjanizmu jest także doktryna środka (*zhongyong*). Różni się ona jednak od doktryny środka Arystotelesa, która mówiła o umiarkowaniu. Wedle konfucjanizmu każda sprawa ma dwie strony: dobrą i złą; człowiek mądry powinien brać pod uwagę obie strony i wtedy może skutecznie działać. Chodzi więc w niej o umiejętność rozpoznawania przeciwieństw, które się wzajemnie dopełniają. Nie należy działać jednostronnie – trzeba iść właśnie drogą środkową.

Jednym z najbardziej znakomitych następców Konfucjusza był Mencjusz, który nauce konfucjańskiej nadał idealistyczną wykładnię, głosząc, że człowiek jest pierwotnie, ze swej natury dobry. Tak więc mamy uczyć się czynić dobro z pierwszego impulsu płynącego z serca/umysłu, niejako instynktownie. Mencjusz wyróżnił cztery cnoty jako cnoty kardynalne: humanitarność, sprawiedli-

<sup>4</sup> Tamże, s. 415.

<sup>5</sup> Tamże, s. 345.

wość, obyczajność i mądrość. W cnotach tych trzeba się stale ćwiczyć, ponieważ ćwiczenie czyni mistrza.

Wójcik pisze, że filozofię konfucjańską można ująć następująco:

Postępuj, jak postępować należy z racji miejsca i sytuacji, w jakiej się znalazłeś, a o resztę się nie kłopot. Postępuj, to jest zachowuj się obyczajnie, decyduj rozważnie, czyli dojrzałe, bezstronnie i z wyciszonym od emocji umysłem, biorąc za podstawę sprawiedliwość. I nigdy nie zapomnij dopełnić jej humanitarnością. Jeśli wytrwasz na tej drodze, będziesz mógł harmonijnie dojrzewać, dawać pokój sobie i społeczeństwu, w środowisku, w którym żyjesz. Bądź na pozycji środkowej<sup>6</sup>.

Z kolei neokonfucjanizm ukształtował się w czasach dynastii Song (960–1279 r.) i Ming (1368–1644 r.). Nowi myśliciele pojęciom pochodzącym z nauk Konfucjusza i Mencjusza nadawali nowe znaczenia – tak, że często trudno było w nich rozpoznać pierwotną naukę. Zaczęto podejmować tematy metafizyczne, ontologiczne, kosmologiczne i religijne, mimo że Konfucjusz odradzał i przestrzegał przed zgłębianiem tych zagadnień. Jednak wpływ na rozwój neokonfucjanizmu miał niewątpliwie taoizm i buddyzm.

Szczególnie wybitną postacią był Zhuxi (1130–1200 r.), który ułożył antologię klasycznych pism konfucjańskich w tzw. *Czteroksiąg konfucjański*. Zbiór ten stał się później (od 1313 r. do upadku cesarstwa na początku XX wieku) podstawą egzaminów państwowych, w których wyłaniano ludzi do służby polityczno-administracyjnej w Państwie Środka. Zhuxi nauczał o ideale mędrca, który szuka sensu świata, ponieważ chce osiągnąć oświecenie. Wiedza ma więc dla niego znaczenie etyczne, a nie jedynie poznawcze i jest ściśle związana z ćwiczeniem się w cnotach konfucjańskich. Dlatego Zhuxi zalecał medytację jako jedną z technik, które mogą okazać się pomocne w pracy badawczej.

## Ogólna charakterystyka poglądów Tu Weiminga<sup>7</sup>

Tu Weiming jest jednym z najbardziej słynnych chińskich konfucjańskich myślicieli XX i XXI wieku. Jako przedstawiciel tzw. „Nowego Konfucjanizmu”

<sup>6</sup> A.I. Wójcik, *Konfucjanizm...*, dz. cyt., s. 364.

<sup>7</sup> Por. [www.iep.utm.edu/tu-weimi](http://www.iep.utm.edu/tu-weimi) (dostęp: 16.08.2018).

szczególnie podkreśla religijny aspekt tej doktryny. Stara się uzgodnić podstawowe treści konfucjanizmu z myślą zachodnią (szczególnie amerykańską) i z chrześcijańską teologią. W ten sposób angażuje się w dialog międzykulturowy, mający wzbogacić konfucjanizm, ale w taki sposób, aby ta doktryna nie straciła nic z kluczowych nauk swego dziedzictwa.

Tu Weiming urodził się w 1940 r. w prowincji Yunnan w Chinach, skąd jego rodzina w 1949 r. przeniosła się na Tajwan. Tam studiował konfucjanizm, który przyjmował entuzjastycznie. Później przeniósł się do Stanów Zjednoczonych, gdzie pracował m. in. na Uniwersytecie Harvard, Princeton oraz University of California w Berkeley. Jednocześnie podjął pracę na Uniwersytecie w Pekinie.

W swoich książkach kładzie akcent na religijny aspekt konfucjanizmu, który w jego opinii podobnie jak inne religie dąży do transformacji osobowości człowieka, aby ten stał się niejako „pełnym człowiekiem”. Tu Weiming podkreśla, że wysiłek w kształtowaniu osobowości trzeba podjąć samemu, a nie liczyć na jakieś ponadnaturalne moce.

Według Tu Weiminga chińska kosmologia nie odrzuca definitywnie idei Stwórcy, ale w przeciwieństwie do chrześcijaństwa odrzuca dychotomię między Stwórcą a stworzeniem. Dlatego nie ma tu koncepcji grzechu pierwotnego i boskiej łaski. Droga (*Dao*) nie jest różna od codziennego życia, dlatego musimy ją uświadomić sobie w codziennej egzystencji.

Według tego myśliciela, idealna relacja między Niebem a człowiekiem nie jest ani teocentryczna, ani antropocentryczna – lecz jest to „antropokosmiczna jedność”; jest to niejako transcendencja jako immanencja. W żadnym wypadku nie ma to być doktryna egocentryczna.

Człowiek nie powinien czuć się odseparowany od społeczeństwa. Dlatego Tu Weiming sprzeciwia się postawie skrajnie indywidualistycznej, która dominuje w czasach współczesnych. Istotną umiejętnością człowieka powinna być *ren* (życzliwość lub człowieczeństwo) jako najwyższe ludzkie osiągnięcie pracy nad sobą i pełna manifestacja człowieczeństwa.

W konfucjanizmie szacunek i miłość do rodziców jest podstawową cnotą; rodzina jest jednak metaforą państwa i świata.

Konfucjańska moralność rozpatruje człowieka na czterech poziomach: ciała, serca/umysłu, ducha i duszy. Ciało należy kształtować przez wspomniane już sześć sztuk. Natomiast serce/umysł jest racjonalną zdolnością do integracji naszych różnych zmysłowych doświadczeń. Dusza jest wyrazem umysłu w egzy-

stencjalnych sytuacjach. Duch z kolei jest stanem transcendencji ku immanencji. Relacja między duszą a duchem jest taka, jak między ciałem a umysłem.

Tu Weiming dostrzega, że konfucjańska tradycja była też odpowiedzialna za pewien zastój i stagnację w dawnych Chinach, dlatego trzeba z niej wyeliminować te negatywne aspekty. Konfucjanizm powinien dziś czerpać z nauki, psychologii, demokracji i religijności. Dlatego „Nowy Konfucjanizm” musi nie tylko rozważać swoje dawne problemy i zagadnienia, lecz także komunikować się z różnymi cywilizacjami. Przy czym należy pamiętać, że zachodnia modernizacja nie jest jedyną drogą rozwoju we współczesnym świecie, szczególnie dla Chin. Krytykuje on Oświecenie zachodnie za jego scjentyzm, antropocentryzm i indywidualizm. Takie postawy prowadzą bowiem do eksploatacji natury i destrukcji środowiska. Antropocentryzm z kapitalizmem prowadzą z kolei do marketyzacji gospodarki, polityki, uniwersytetów i edukacji i, co jest według Tu Weiminga najgorsze – do marketyzacji religii.

Myśliciel ten interpretuje czasy XXI w. jako nową „Epokę Osiową”, w której kulturalny i religijny pluralizm spowoduje konstruktywny dialog między tradycjami i cywilizacjami. Każda cywilizacja powinna otworzyć się na naukę płynącą z innych społeczności, aby w ten sposób narodziła się globalna etyka. Huntington pisał o „zderzeniu cywilizacji” czyli o tym głównie, że cywilizacja chińska i islamska stanowi wyzwanie dla Zachodu. Jednak według Tu Weiminga bardziej wartościowy będzie dialog między cywilizacjami niż konflikt.

Zdaniem chińskiego myśliciela konfucjanizm musi dziś zmierzyć się z takimi wyzwaniami jak 1) duch naukowego formułowania i stawiania pytań; 2) demokracja; 3) zachodnia religijność i zmysł transcendencji oraz 4) freudowska psychologia. Musi też odrzucić swe błędy przeszłości, czyli autorytaryzm, sztywną hierarchię społeczną i kulturę ukierunkowaną na mężczyznę ze znacznym pomniejszeniem roli kobiet.

Tu Weiming jest krytykowany w Chinach za używanie zachodniej terminologii i zachodnich religijnych koncepcji do przedstawiania konfucjanizmu. Chińska myśl kontynentalna jest, znacznie bardziej niż filozofia i etyka Tu Weiminga, zdominowana przez sekularyzm i nacjonalizm. Niemniej jednak dla zachodniego czytelnika Tu Weiming stworzył w swoich książkach znakomitą możliwość do zapoznania się z tradycją intelektualną Państwa Środka.

## Konfucjusz: uosobienie wiary w ludzkość<sup>8</sup>

Tu Weiming pisze, że w latach 1950 Karl Jaspers pisał o Epoce Osiowej, w której Sokrates, Budda, Konfucjusz i Jezus wyznaczyli formy ludzkiego życia na następne stulecia i tysiąclecia. W naszych pluralistycznych czasach do tej listy postaci można by dodać jeszcze: Mojżesza, Mahometa, Lao-tsy i innych.

Osiemnastowieczni filozofowie Oświecenia, tacy jak Wolter, Rousseau czy Leibniz byli zafascynowani Chinami jako miejscem, gdzie panuje etyka społeczna i styl rządzenia – porządek moralny niezależny od religii i wiary w Boga.

Czytamy, że w nauce i filozofii mierzono zwykle postęp przez pryzmat dóbr materialnych, dlatego nie przywiązywano wagi do Epoki Osiowej; jednak ta Epoka stanowi fundament do dialogu między cywilizacjami. Z tego powodu Konfucjusz jest tak ważną postacią. Obecnie jednak w kulturze zachodniej filozofia i religia są od siebie odseparowane, co uniemożliwia nam dostrzeżenie wielkości Konfucjusza. Np. Pierre Hadot pisał o „duchowych ćwiczeniach” i według tego interpretatora myśli starożytnej religijni byli Sokrates, Platon, Arystoteles, stoicy i epikurejczycy. Jeśli jednak przyjmiemy, że religia musi mieć pojęcie Boga monoteistycznego (jak judaizm, chrześcijaństwo i islam), wtedy nie zrozumiemy buddyzmu, hinduizmu, dżinizmu, szintoizmu, taoizmu i Konfucjusza.

Według Tu Weiminga przesłanie Konfucjusza można ująć tak:

Jeśli nie potrafimy służyć ludziom, jesteśmy niedojrzali do służby duchom; jeśli nie wiemy wiele o życiu, jesteśmy niedojrzali do wiedzy o śmierci; jeśli zaś potrafimy służyć ludziom dobrem, możemy służyć duchom właściwie; jeśli dość rozumiemy życie, możemy właściwie myśleć o śmierci; droga służby ludzkości wymaga koniecznie służby duchom; a pełne rozumienie życia wymaga rozumienia śmierci.

To powyższe rozumienie jest zgodne z kluczowym dla konfucjanizmu nakazem szacunku i miłości wobec rodziców, a kult przodków był zawsze bardzo rozpowszechniony w tej tradycji.

Czytamy dalej, że złe jest rozumienie konfucjanizmu jako laickiego humanizmu, czyli społecznej etyki ograniczonej do tu i teraz. Według Webera konfu-

---

<sup>8</sup> Tu Weiming, *Confucius: The Embodiment of Faith in Humanity*, The World & I Online 2012, tłum. A.S.

cnizm jest właśnie ograniczony do doczesnego świata, w przeciwieństwie do buddyzmu i chrześcijaństwa.

Konfucjusz uważał siebie za przekaziciela tradycji ru, której ideałem jest król-mędrzec. Sam Konfucjusz nie był królem i nie twierdził, że posiadał mądrość. Jego nauczanie obejmuje cztery tematy: literatura, zachowanie, lojalność i prawdomówność. Natomiast rozwój człowieka jest tu interakcją między uczeniem się a myśleniem. U Konfucjusza występuje tzw. złota reguła nakazująca nieczynienie tego, czego sami chcielibyśmy, aby nam nie czyniono. Należy też kultywować wszystkie cnoty. Miłość do uczenia się jest konstytutywna dla bycia człowiekiem, a miłość do ludzkości bez miłości do uczenia się – degeneruje się. Z kolei miłość do siły i władzy bez miłości do uczenia się – wyradza się w anarchię.

Chiński myśliciel stwierdza, że droga Konfucjusza to nie wieczna rzeczywistość lub abstrakcyjna zasada, lecz osobiste, konkretne i praktyczne podejście do życia. Uczyc się, aby być pełnym człowiekiem, to według Konfucjusza: czynić ciało zdrowym, serce-umysł wrażliwym a duszę-ducha znakomitym; jest to obraz samorealizacji. W tej filozofii dychotomie: umysł/ciało lub duch/materia nie są uznawane za poprawne. Uczeni konfucjańscy praktykowali nie tylko etykę społeczną, lecz także duchową transformację. Konfucjusz głosił sprzeciw wobec dogmatyzmu i egoizmu.

Człowiek ma w nauce Konfucjusza nie tylko znaczenie antropologiczne, lecz także kosmologiczne – ponieważ może znać wolę Nieba. W tym sensie jego nauka jest podobna do nauk starożytnych Greków.

Konfucjusz nie nauczał, czym droga (*Dao*) jest, ani nie żądał, by uczniowie oddawali mu boską cześć; był człowiekiem między ludźmi.

Uczył, że znaczenie życia objawi się nam w ludzkiej egzystencji; trzeba tylko pracować nad sobą, mając szacunek dla duchów i Nieba.

Tu Weiming pisze, że Konfucjusz poprzez duchowe ćwiczenia w myśleniu i działaniu osiągnął holistyczną wizję – zintegrowanie estetycznej wrażliwości, etycznej inteligencji i religijnej wiary w naukę dla ludzkości o tym, jak wychowywać kolejne pokolenia ku pełni człowieczeństwa. Jako wielka jednostka niósł prawdę wielkiej cywilizacji. Jego przesłanie jest proste: Próbuj doświadczać człowieczeństwa w codziennej egzystencji, a swą samowiedzę harmonizuj ze sobą, społeczeństwem, w którym żyjesz, i z Niebem. Był czołowym nauczycielem Wschodniej Azji; zaproponował nowy sposób życia, chociaż nie był w stanie zmienić umysłów feudalnych panów.

Na koniec eseju Tu Weiminga czytamy, że wszyscy filozofowie, guru, mnisi czy nauczyciele są intelektualistami, ale ru jest dla tych, którzy rozumieją politykę jako powołanie, a społeczne uczestnictwo jako moralny obowiązek. Nie jest sobie trudno wyobrazić, że współcześni intelektualiści (politycy, ludzie mediów czy naukowcy) mogą być nowoczesnym wcieleniem ru. Ludzie ci nie są bowiem zwykle zbyt bogaci, ale przez swoją „soft power” i łagodną perswazję mają wpływ na globalną społeczność. W ten sposób nauka Konfucjusza może być dla współczesnych ludzi inspiracją.

## **Komentarz**

Podstawowa różnica między konfucjanizmem a chrześcijaństwem leży oczywiście w tym, że w chińskim systemie filozoficzno-religijnym nie ma koncepcji Boga – tak, jak rozumie ją religia monoteistyczna. Jednak wartości, o jakich uczył Konfucjusz, są bliskie wartościom chrześcijańskim, chociaż akcent bywa inaczej rozłożony.

Niewątpliwie obcy zachodniemu człowiekowi jest promowany przez konfucjanizm kolektywizm i brak rozważań o wolności człowieka, które są fundamentalne dla europejsko- amerykańskiej cywilizacji. Ale z drugiej strony, nadmierny indywidualizm, który jest tak często u nas obecny ma swoje drugie, szkodliwe oblicze. Wiąże się z tym np. dość często obecny w naszych społeczeństwach brak szacunku młodych ludzi wobec rodziców. Mnóstwo ludzi pielęgnuje w sobie głównie krytyczne myślenie i brak respektu dla wszelkich autorytetów, co odbija się bardzo negatywnie na relacjach rodzinnych. Szacunek dla rodziców, to jest to, czego właśnie możemy uczyć się z konfucjanizmu (choć mówi o tym także jedno z przykazań Dekalogu). Niewątpliwie, między postawą kolektywistyczną a indywidualistyczną trzeba zawsze szukać „złotego środka”.

Cenne w doktrynie nauczanej przez Tu Weiminga jest akcentowanie wagi codziennego życia, zwykłych spraw, zajęć czy wykonywanego zawodu, poprzez które rozwijamy nasze człowieczeństwo. Nie są to jednak poglądy nieznanne na Zachodzie; zachodni człowiek poprzez swoje dokonania (nie zawsze zresztą dobre) na całym świecie również pokazywał, że nie jest zapatrzony w jakieś „życie pozaświatowe”, lecz w twórczą aktywność w świecie doczesnym. W konfucjanizmie cenne jest także docenianie emocji, a nie samego rozumu w życiu moralnym. Takie zasady głosili też niektórzy zachodni filozofowie, np. Max Scheler.



Negatywnym aspektem konfucjanizmu jest cała ta część doktryny, która koncentruje się na mężczyznach i wręcz ignoruje rolę kobiet. Jednak na Zachodzie też całe wieki kobiety miały znacznie gorszą pozycję społeczno-polityczną niż mężczyźni, nie mówiąc już o ich pozycji w cywilizacji islamskiej.

Interesujący jest pogląd Tu Weiminga, że być może dziś, w XXI wieku, jesteśmy świadkami i twórcami nowej „Epoki Osiowej”, która ma niejako zjednoczyć i pojednać cywilizacje świata. Jednak wobec ciągłych napięć między mocarstwami i zagrożeń dla pokoju światowego płynących z terroryzmu, wydaje się, że ten pogląd chińskiego uczonego może być zbyt optymistyczny. Niewątpliwie, w dzisiejszych czasach wytworzyła się duża wspólnota porozumienia między uczonymi z różnych krajów, ale w ślad za tym, niestety, nie musi iść (i jak na razie nie poszło) pojednanie między narodami, które nierzadko walczą i rywalizują między sobą od wieków, a czasem nawet od tysiącleci.

Filozofia Tu Weiminga przybliżyła nam rozumienie konfucjanizmu. Znajdujemy w tej doktrynie koncepcje, które są nam bliskie, chociaż są też takie, które słusznie budzą naszą rezerwę. Warto jednak znać obce, dalekie tradycje, bo w dzisiejszych, globalizujących się czasach nie sposób już ignorować ludzi z innych kultur, ani ich tradycji filozoficznych i religijnych.

## Bibliografia

- Konfucjusz, *Dialogi*, cz 1, przeł. H. Sułek, Hachette Livre Polska, Warszawa 2008.
- Wójcik, A.I., *Konfucjanizm*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 347–364.
- Wójcik, A.I., *Neokonfucjanizm*, w: *Filozofia Wschodu*, pod red. B. Szymańskiej, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2001, s. 365–380.
- Tu Weiming, *Confucius: The Embodiment of Faith in Humanity*, The World & I Online 2012.

### Źródła internetowe:

- [pl.m.wikipedia.org/wiki/Konfucjanizm](http://pl.m.wikipedia.org/wiki/Konfucjanizm), (dostęp: 15.08.2018).
- [www.iep.utm.edu/tu-weimi](http://www.iep.utm.edu/tu-weimi) (dostęp: 16.08.2018).

## Streszczenie

Tu Weiming (ur. w 1940 r.) jest jednym z najbardziej znanych żyjących konfucjanistów. Artykuł zawiera omówienie jego poglądów na temat współczesnego oblicza konfucjanizmu, wyłożonych w eseju *Confucius: The Embodiment of Faith in Humanity*. Autor komentuje tę propozycję z punktu widzenia chrześcijaństwa i tradycji filozoficznej Zachodu.

**Słowa kluczowe:** Tu Weiming, konfucjanizm, konfucjusz, nowy konfucjanizm

## Summary

### **Tu Weiming: Introduction to the Philosophy of a Contemporary Confucianist**

Tu Weiming (born 1940) is one of the most famous contemporary confucianists. In this article his views concerning Confucianism in contemporary times presented in essay *Confucius: The Embodiment of Faith in Humanity* (*Konfucjusz: uosobienie wiary w ludzkość*) are discussed. The author presents his comment from the point of view of Christianity and Western philosophical tradition.

**Keywords:** Tu Weiming, Confucianism, Confucius, New Confucianism

# Patriotyzm

Jędrzej Stanisławek  
(Politechnika Warszawska)

## Stosunek do własnej grupy

Przez pięćset tysięcy lat swego istnienia ludzie<sup>1</sup> żyli w grupach<sup>2</sup>. Ten tryb życia przede wszystkim chronił przed drapieżnikami. Los jednostki zależał od losu grupy. Nic dziwnego, że ewolucja wykształciła silną emocję: solidarność grupową. Przetrwały tylko takie grupy pierwotne, których członkowie wykazywali poświęcenie na rzecz swej zbiorowości (dzisiaj nazywane solidarnością) i swych współtowarzyszy (dzisiaj nazywane altruizmem).

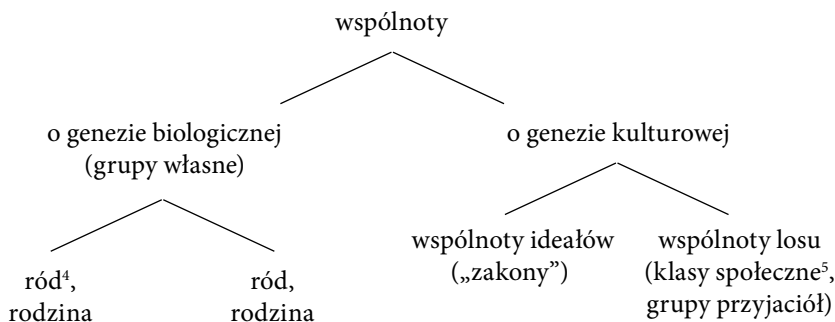
Kiedy grupą macierzystą (grupą **własną**, jak będziemy o niej pisać) była horda pierwotna. Dzisiaj jest nią rodzina oraz naród. Każda grupa własna jest wspólnotą: zbiorowością, której zasadą postępowania jest: „wszyscy za jednego, jeden za wszystkich”. Członkowie wspólnoty są odbierani jako „swoi”, członkowie innych wspólnot – jako „obcy”.

Po dziś dzień każdy wychowuje się w pewnej zbiorowości, przede wszystkim rodzinnej, do której z czasem dołącza wspólnota narodowa. Człowiek jest w wtopiony w zbiorowość jak miedź w brąz lub mosiądz. W rzadkich przypadkach potrafi ten wspólnotowy bagaż usunąć. Ewolucja nie przewidziała ponownego kształtowania się osoby, w tym wtapiania się w nową grupę<sup>3</sup>.

<sup>1</sup> Gatunek *homo sapiens* istnieje od 200 tys. lat, ale niektórzy jego poprzednicy (*homo heidelbergensis*, neandertalczyk) także bywają klasyfikowani jako gatunek człowiekowatych.

<sup>2</sup> Przed 4 milionami lat były to grupy ok. pięćdziesięciosobowe. Z czasem urosły do ok. 150 osób. Zobacz w tej sprawie: Robin Dunbar, *Człowiek. Biografia*, Copernicus Centre Press, Warszawa 2017.

<sup>3</sup> Stąd np. trudności w nauczaniu się języka obcego. Przez setki tysięcy lat znajomość obcego ję-



Rys. 1. Wspólnoty: główne formy.

Fundamentem wspólnotowości jest skłonność biologiczna. Związane z nią emocje są **wrodzone**<sup>6</sup>. Wrodzona jest skłonność do wspierania swoich<sup>7</sup>. O tym, którą grupę będziemy wspierać, decyduje wychowanie. Wspólnotę utrwalają więzi kulturowe: wspólny język, wspólne obyczaje. Wspólnotą jest rodzina, kiedyś plemię, współcześnie naród. Jednak wspólnoty kulturowe ustępują trwałości wspólnotom naturalnym.

## Naród i ojczyzna

Osiadły tryb życia przekształcił hordy pierwotne w plemiona. Wspólnotowość plemienna nadal przeważa dzisiaj w niektórych częściach świata, jednak

---

zyka nie była potrzebna, może nawet szkodziła. W efekcie natura nie wykształciła predyspozycji w tym zakresie.

<sup>4</sup> Instytucja rodu funkcjonowała nie tylko w paleolicie, ale także np. w średniowieczu i czasach nowożytnych. Pielęgnowała ją arystokracja. Dla Radziwiłłów interes Radziwiłłów był ważniejszy od interesu kraju.

<sup>5</sup> W ujęciu marksowskim wspólnotą losu byłaby taka klasa społeczna, która z „klas w sobie” przekształciła się w „klasę dla siebie”. Nie wszyscy tak uważają.

<sup>6</sup> Skłonność grupowa nie jest absolutnie powszechna. Zawsze znajdzie się ktoś, kto ją posiada w małym stopniu albo wręcz jej nie posiada. Nic w tym nietypowego. Nawet w przypadku skłonności seksualnej istnieją osoby jej pozbawione.

<sup>7</sup> Należy odróżniać skłonność grupową (w tym wypadku, aby kogoś wspomóc, wystarczy, że jest on członkiem naszej grupy) od skłonności proosobowej (w tym wypadku wspomaganie ma źródło w kontaktach osobistych; np. u szympanów polegają one na wzajemnym iskanium).

wspólnotą dominującą stały się narody<sup>8</sup>. Te powstały na obszarach, na których wcześniej wykształciły się państwa<sup>9</sup>. Członkowie danego narodu mówią wspólnym językiem i mają wspólne obyczaje. Członkiem narodu zostaje się niezależnie od swojej woli. Każdy rodzi się w określonej rodzinie, a ta zawsze jest składową jakiegoś narodu<sup>10</sup>.

Narody zamieszkują pewne terytorium. Wspólna historia i pamięć zbiorowa wspólnoty czyni z terytorium **ojczyznę**. Ojczyzna nie jest ani tworem geograficznym, ani tworem kulturowym. Jest jak dom rodzinny, który ma składową materialną (domostwo) i składową niematerialną (codzienne kontakty, wspólne zwyczaje).

**Patriotyzm** (od łac. *patria*<sup>11</sup> – ojczyzna) to słownikowo *miłość ojczyzny*. Nie wszyscy członkowie danego narodu żywią takie uczucie.

## Postawy względem własnej grupy

Wśród postaw względem grupy macierzystej, po jednej stronie, spotykamy solidarność, po drugiej – **indywidualizm** (także **kosmopolityzm** oraz **internacjonalizm**, zwykły egoizm, w rzadkich przypadkach, wrogość). Indywidualiści zawieszają służebność wobec swojej grupy. Uważają, że każdy ma prawo czynić to, co uważa za słuszne, i może odstąpić od wspierania swej grupy, jeśli uzna to za stosowne. Problematyczność tej postawy zilustrować można przykładem rozbieżnych reakcji na wybuchy epidemii w epoce odrodzenia. Dyskutowano wówczas, czy w przypadku pojawienia się choroby w danym rejonie należy pozostać na miejscu i dzielić wspólny los z współziomkami, czy też wyjechać, aby ochronić

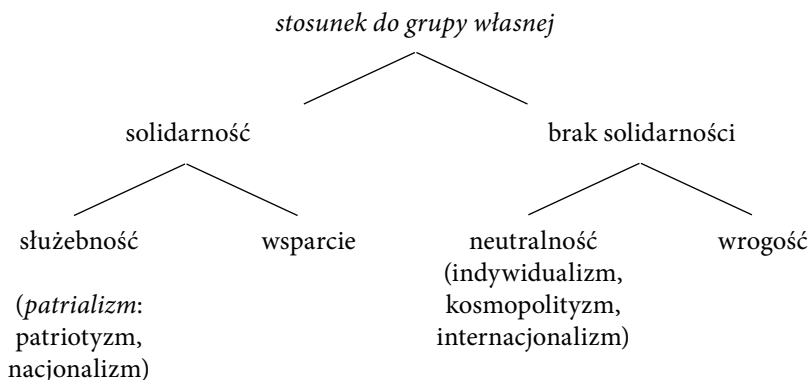
<sup>8</sup> Nie definiujemy ani narodu, ani państwa, i nie piszemy, czym jest, np. kolektywizm lub emocje, gdyż wszystkie te terminy mają eksplikację słownikową wystarczającą do zrozumienia rozważanych kwestii. Tym bardziej nie zajmujemy się analizą sporów dotyczących patriotyzmu, narodu, ojczyzny. Po prostu wyjaśniamy, na czym polega patriotyzm i czym różni się od nacjonalizmu.

<sup>9</sup> Narody nie powstały w prosty sposób – poprzez łączenie się plemion. Zdaniem socjologów, czynnikiem, który przekształcił plemiona w narody, była instytucja państwa.

<sup>10</sup> W sytuacjach nietypowych przynależność narodową zwykle wskazuje prosty test. W czasie meczu pomiędzy reprezentacjami stosownych krajów obserwujemy, komu kibicuje nasz zainteresowany. Np. druh autora, wychowany w rodzinie niemieckiej, który jednak 64 lata ze swych 66 lat życia spędził w powojennej Polsce, oglądając mecz Polska – Niemcy kibicował Polakom, a znajoma autora (całe życie w Polsce), wychowana w rodzinie litewskiej, podczas meczu Polska – Litwa kibicuje, jak mówi, Litwinom.

<sup>11</sup> Od greckiego słowa o podobnym brzmieniu i znaczeniu.

się przed zarażeniem<sup>12</sup>. Chociaż zachowania ludzi były różne, dominował pogląd solidarnościowy – pomimo groźby zachorowania należy pozostać<sup>13</sup>.



Rys. 2. Stosunek do własnej grupy: główne formy.

Solidarność z grupą jest stopniowalna. Najslabszą jej postacią jest wspieranie bez ponoszenia kosztów. Silniejszą formą jest **patriotyzm**, a skrajną **nacjonalizm**. Te dwie ostatnie nazwiemy łącznie **patrializmem**, który – rozumiany szeroko – odnosi się do każdej grupy macierzystej, wąsko zaś – do narodu i ojczyzny.

## Zawieszenie patrializmu

Pomińmy przypadki egoizmu, określanego niekiedy mianem prywaty, oraz wrogości względem własnej grupy<sup>14</sup>. Są to sytuacje nieczęste i moralnie naganne. Inaczej przedstawiają się kosmopolityzm oraz internacjonalizm.

Kosmopolita nie czuje się członkiem żadnego narodu. Dla niego grupą własną jest cała ludzkość. Argumentem na rzecz kosmopolityzmu jest fakt, iż kultura

<sup>12</sup> Zobacz w tej sprawie J. Aberth, *Spektakle masowej śmierci, Plagi, zarazy, epidemie*, Świat Książki, 2012.

<sup>13</sup> Te postawę należałoby przedłożyć nad inne, ale nie ze względów moralnych, lecz epidemiologicznych. Wyjeżdżający w celu ratowania życia roznosili zarazę.

<sup>14</sup> Osoby, które działają na szkodę swej grupy, noszą niechlubne miano renegata.

światowa: nauka, sztuka, filozofia, technika są wspólnym dziełem całej ludzkości. Owszem, niektóre narody, np. Grecy w starożytności lub Włosi w odrodzeniu, wniosły więcej niż inne (chwała im za to!), ale także te małe mają swój wkład. Np. długopis jest pomysłem pewnego Węgra<sup>15</sup>. Ludzkości jesteśmy więc winni wdzięczność i ją powinniśmy traktować jako grupę własną, powieścią kosmopolici.

Kosmopolityzm jest piękną ideą. W starożytności głosili ją np. stoicy. Seneka (ok. 4 p.n.e. – 65 n.e.) pisał, że jest „obywatelem świata”. W naszych czasach opowiedział się na nią August Comte (1798–1857), który nawet zaprojektował religię, która miała być fundamentem światowej wspólnoty. Problem w tym, że kosmopolityzm nie posiada fundamentu emocjonalnego. Ma fundament rozumowy. Otóż ludzkość nie jest dla nikogo grupą własną. Nikt nie wychował się w ludzkości, ale każdy w konkretnej rodzinie i konkretnym narodzie. Ludzkość wciąż nie jest wspólnotą. Ogólniej, żaden gatunek biologiczny nie jest wspólnotą. Z uwagi na ten fakt kosmopolici są mało liczni, przy tym cieszą się złą opinią. Po części słusznie, gdyż nierzadko kosmopolityzm jest ideologiczną osłoną piękno- duchostwa i życiowej wygody.

Kosmopolityzm jest niebezpieczny. Rzecz w tym, że w społeczeństwach prze-ważają patrialiści. Ci służą swym narodom. W tej sytuacji nacja, w której prze-wagę zyskają kosmopolici, przegra konkurencję z innymi nacjami. Wobec takiej perspektywy każdy musi wybrać: porzucić swoich i (jeśli go zechcą) przyłączyć się do narodu silniejszego albo bronić swojego<sup>16</sup>.

Internacjonalista solidaryzuje się z pewną grupą powstałą z podgrup wystę-pujących w różnych narodach. Przykładem byłby tzw. internacjonalizm proletariacki, w którym wszyscy członkowie tej samej klasy społecznej (tu: proletariatu) byłiby solidarni wobec siebie. Internacjonalizm ma wiele odmian: scjentyistyczny (internacjonalizm naukowców), religijny (chrześcijański, muzułmański), inter-nacjonalizm artystów. Naukowcy, chrześcijanie (itd.) czują się względem siebie

<sup>15</sup> Wynalazcą (1938) i pierwszym producentem (początek lat 40-tych, Argentyna) długopisu jest węgierski artysta i dziennikarz László Biró. Długopis wszedł w użycie podczas wojny. W bom-bowcach lecących na Niemcy należało wykreślać kurs do celu. Ołówki się łamały, a pióra (na-pelniane na ziemi) przeciekały.

<sup>16</sup> Tak jak to było w powstaniach śląskich. Jedni chcieli przyłączenia Górnego Śląska do Polski, inni do Niemiec. Ten podział nie pokrywał się dokładnie z podziałem narodowościowym. Zdarzało się, że w oddziałach proniemieckich komendy były wydawane po polsku.

powinowaci, jednak więzi internacjonalistyczne (o tym już pisaliśmy) nie tworzą silnej wspólnoty i ustępują więziom narodowym<sup>17</sup>.

## Patriotyzm a nacjonalizm

Patriotyzm i nacjonalizm są do siebie podobne<sup>18</sup>. Nie-nacjonałiści (np. Józef Maria Bocheński w książce *100 zabobonów*<sup>19</sup>) o nacjonalizmie mówią, że jest patriotyzmem „źle pojętym”, „przesadnym”, „zdegenerowanym” i w gruncie rzeczy nie jest żadną formą patriotyzmu. Nacjonałiści odpowiadają, że to właśnie oni są konsekwentnymi patriotami, a tzw. patrioci patriotów jedynie udają, gdyż nie stać ich na rzetelne poświęcenie się sprawie narodowej.

Nacjonałiści od członków narodu domagają się więcej niż patrioci. Odróżnijmy wartości naczelne (takich może być wiele; np. honor, pomyślność rodziny, wolność) od wartości najwyższej, która – jeśli istnieje – jest co najwyżej jedna<sup>20</sup>. Wedle nacjonalistów, istnieje wartość najwyższa, a jest nią **potęga narodu** (tj. obszar, nad którym dany naród panuje, liczba jego członków i ich osiągnięcia, bogactwo, silna armia). Po drugie, nacjonałiści na każdego członka narodu nakładają obowiązek umacniania narodowej potęgi. Ten obowiązek przewyższałby wszelkie inne powinności. Taka jest przecież natura wartości najwyższej (dziś deklaruje się, że jest nią życie ludzkie), że wszelkie inne czyni niższymi. Kto tzw. sprawie narodu nie służy z całych sił, ten (wedle nacjonalistów) jest zdrajcą sprawy narodowej.

Skrajną formą nacjonalizmu jest szowinizm narodowy. W jego przypadku inne narody stają się przedmiotem dyskryminacji.

Patrioci wymagają mniej. Dla nich wartością jest nie tyle naród, co ojczyzna. Przy tym ojczyzna nie jest wartością najwyższą, a jedynie wartością naczelną: jedną z kilku. Ścisłej: wartością naczelną jest **chwała ojczyzny**. Chwała przysłu-

<sup>17</sup> Ta okoliczność okazała się poważnym problemem ruchu robotniczego. „Więzi proletariackie” słabły pod wpływem oddziaływań narodowych.

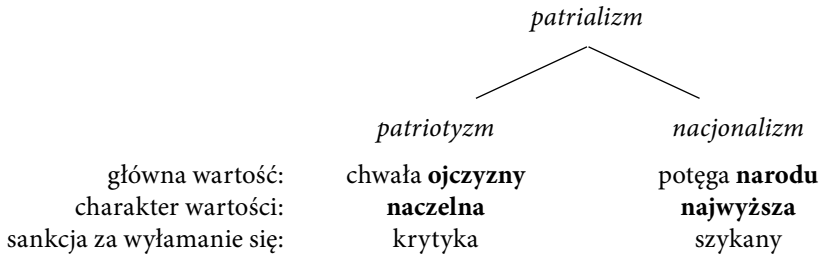
<sup>18</sup> Mężczyzna jest podobny do kobiety, samowar do czajnika, gazeta do czasopisma – chociaż przecież między sobą wyraźnie się różnią. Podobnie nacjonalizm i patriotyzm.

<sup>19</sup> J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, PHILED, Kraków 1994.

<sup>20</sup> W większości przypadków w duszy człowieka konkurują kilka wartości naczelnych. Tylko fanatycy kierują się w życiu jedną wartością najwyższą.



guje temu, co warte szacunku, temu, co zaszczytne. Patrioci chcą, aby ich ojczyzna była chlubna, by stała się przedmiotem powszechnego podziwu za jej piękno.



Rys. 3. Patriotyzm a nacjonalizm: główne różnice.

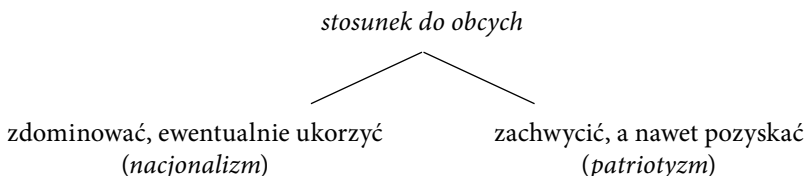
Postawą, która przypomina patriotyzm, jest *parapatriotyzm*: niekosztowna solidarność narodowa. Parapatrioci wspierają członków swego narodu i swą ojczyznę, o ile ich to mało kosztuje. Owszem, wywieszają flagę narodową, jeśli otrzymają ją prezencie – ale na jej kupno pieniędzy pożałują.

Podczas wojny patrioci poczuwają się do obowiązku walki w obronie ojczyzny lub co najmniej do czynnego jej wspierania. Podczas pokoju ich obowiązkiem jest wytrwała praca, która umacnia kraj. Jeśli budują most, czynią to solidnie, jeśli uczą języka polskiego, zadają prace domowe i je sprawdzają. Podobnie, jeśli uczą matematyki. Przy tym nie podejmują działań przynoszących wstydu ojczyźnie. Przykładu takiego podejścia dostarcza idea pracy u podstaw oraz pracy organicznej głoszona i realizowana przez polskich pozytywistów.

Nacjonalizm jest **ofensywny**. Atakuje – i swoich (jeśli nie są oni dostatecznie zaangażowani w umacnianie tzw. idei narodowej), i obcych – jeśli ci przeszkadzają w umacnianiu potęgi narodu. Szowiniści do innych narodowości odnoszą się wrogo. Jeśli w ich kraju zamieszkają przedstawiciele innych nacji, zwalczają ich bezpośrednio<sup>21</sup>.

<sup>21</sup> Należy odróżnić konkurencję między narodami (np. konkurencję między narodem polskim a narodem żydowskim w okresie międzywojennym) od dyskryminacji. Czym innym jest wspieranie swoich, a czym innym utrudnianie życia tym, których nie uważa się za swoich.

Patriotyzm jest **defensywny**. Patriota nie tyle pragnie, aby nasi wygrali, co zachwycili innych<sup>22</sup>. Nacjonaliści chcą, aby ich naród był lepszy od innych narodów. Patrioci chcą udoskonalić własną ojczyznę. Nie tyle pokonać inne narody, co naprawić swój kraj<sup>23</sup>. Nacjonaliści chcą narzucać swą kulturę innym narodom. Patrioci chcieliby, aby inne narody ich kulturę przyjmowały spontanicznie.



Rys. 4. Patriotyzm a nacjonalizm: stosunek do obcych.

Patrioci nie są pacyfistami. Walczą – i to ofiarnie: z najeźdźcą, z okupantem, z zaborcą – jeśli ojczyzna jest zagrożona.

## Uzasadnienie patriotyzmu

Dlaczego należy być patriotą? Są trzy argumenty ku temu: formalny, moralny oraz praktyczny.

Argument nr 1 (formalny): Dla patrioty ojczyzna jest wartością samoistną, a patriotyzm bezpośrednio z niej wynika. Wartości samoistne uzasadnienia nie potrzebują. Po tym je rozpoznajemy. One uzasadniają same siebie<sup>24</sup>. Jednak propagandowe wsparcie postaw patriotycznych jest zasadne.

<sup>22</sup> Kibicowanie najczęściej jest przejawem nacjonalizmu. Jest ofensywne („chcemy wygrać”). Kibicowanie patriotyczne polegałoby na tym, że w pierwszej kolejności zależy nam, aby nasi zachwycili innych. Np. przez zwycięstwo – ale uczciwie. Duch sportu jest obcy nacjonalistom.

<sup>23</sup> Na tym właśnie polega przewaga lekkiej atletyki, że lekkoatleta chce przede wszystkim poprawić swój rekord życiowy (a więc udoskonalić siebie), a piłkarz chce przede wszystkim wygrać, a więc pokonać kogoś innego.

<sup>24</sup> Dla przykładu: dlaczego kochamy ojczyznę? Ponieważ to nasza ojczyzna. Dlaczego cenimy przyjemność? Gdyż jej odczuwanie jest przyjemne. Ojczyzna, przyjemność, honor, itd., dla niektórych (np. dla skąpca z komedii Moliera) pieniądze, są wartościami samoistnymi.

Argument nr 2 (moralny): dzięki ojczyźnie jesteśmy tym, kim jesteśmy. A przecież nie chcielibyśmy być kimś innym: Szwedem, Niemcem, Rosjaninem, Austriakiem. Ojczyznę zawdzięczamy patriotom dawnych epok – i mamy względem nich dług wdzięczności. Każdy dług wdzięczności należy spłacić<sup>25</sup>. Ten także – w tym wypadku poprzez czyny i zachowania patriotyczne.

Argument nr 3 (praktyczny): inne narody mają swoich patriotów, dzięki którym stają się lepsze. Takie narody lepiej chronią swą ojczyznę. Stoimy przed wyborem: albo przeniesiemy się do obcych, albo będziemy ulepszać swój kraj. W przeciwnym razie – jak Polacy w XVIII wieku – staniemy się poddanymi innych narodów. Tzw. wychowanie patriotyczne znajduje w tej sytuacji mocne wsparcie, ale jest **trudne**. Łatwiej wychowywać w duchu nacjonalizmu i często wychowanie patriotyczne przyjmuje taką kontrowersyjną postać – może nie w treści, co w formie. Wbrew swym intencjom wychowawcy zdarza się umacniać nacjonalizm, gdyż młodzi ludzie nie odróżniają go od patriotyzmu. Spontanicznie preferują opcję bardziej agresywną.

Argument nr 4: to, co nasze (np. to, co polskie), jest lepsze, piękniejsze niż zagraniczne – jest argumentem nacjonalistów. Wątpliwym merytorycznie. To, że coś jest polskie, samo z siebie nie przydaje obiektowi jakichkolwiek walorów. W Polsce takie uzasadnienie spotykamy rzadko. Dominuje przekonanie odwrotne: opinia, że to, co zagraniczne, jest lepsze niż to, co krajowe, a jest lepsze, gdyż zagraniczne<sup>26</sup>. Taka argumentacja otwiera pole działania dla patriotów. Mają prawo i powinność podjąć działanie defensywne: pokazać, że nieprawda, iż z natury rzeczy „zagraniczne = lepsze”.

## Formy patriotyzmu a formy kultury

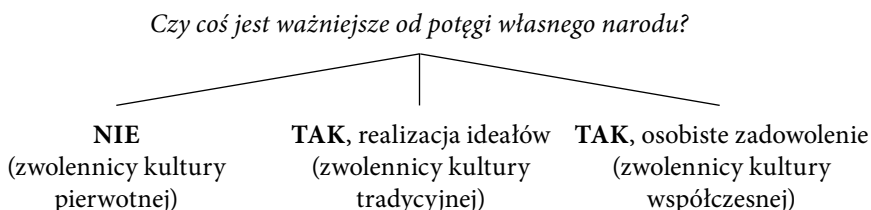
Istnieją trzy główne formy kultury: pierwotna, tradycyjna oraz współczesna. Kultura **pierwotna** jest ksenofobiczna (dzieli ludzi na swoich oraz obcych) i kolek-

<sup>25</sup> Pięknym przykładem takiej postawy jest pierwszy rozdział *Rozmyślań* Marka Aureliusza. Na kilku stronach Marek Aureliusz dziękuje wszystkim, którzy pozytywnie wpłynęli na jego życie – od rodzicach zaczynając, na bogach (losie) kończąc.

<sup>26</sup> „A co Francuz wymyśli, to Polak polubi”, ujął tę postawę Adam Mickiewicz w I księdze *Pana Tadeusza*. Przy czym Polak może liczyć na uznanie rodaków tylko w dwu przypadkach: a) gdy umrze, b) gdy pochwałą go za granicą.

tywistyczna, także naturalistyczna i sekuritarna<sup>27</sup>. Kultura **tradycyjna** jest idealistyczna i ascetyczna, także elitarna. Ma swe formy kolektywistyczne (np. komunizm: miałyby osiągnąć go narody) oraz indywidualistyczne (np. chrześcijaństwo: zbawienie uzyskiwałby każdy na własną rękę). Kultura **współczesna** jest egalitarna, utylitarna oraz hedoniczna, przy tym autocentryczna. Przykładu kultury pierwotnej dostarcza rodzina. Rodzina jest ksenofobiczna (dzieli ludzi na członków rodziny oraz obcych) oraz kolektywistyczna (dobro rodziny przedkłada nad dobro jej członków). Przykładu kultury tradycyjnej dostarczają wspólnoty ideowe (owe „zakony”), a kultury współczesnej m.in. zwolennicy hasła „ojczyzna jest tam, gdzie dobrze jeść dają”<sup>28, 29</sup>.

Nacjonalizm jest formą ideową rodem z epoki pierwotnej. Jest kolektywistyczny (w aspekcie wewnętrznym) i ksenofobiczny (w aspekcie zewnętrznym). Interes grupy własnej jest w nim wartością zasadniczą. Patriotyzm jest składową kultury tradycyjnej<sup>30</sup>. Jest formą idealizmu. Za swe poświęcenie patriota niczego nie oczekuje. Jest nieużyteczny. „Ku chwale ojczyzny” odpowiada żołnierz odznaczany za swe męstwo w boju.



Rys. 5. Trzy odpowiedzi na pytanie o wartość potęgi narodu.

<sup>27</sup> Sekuritarna: wartością naczelną jest bezpieczeństwo. Zobacz w tej sprawie: J. Stanisławek, *Główne formy kultury*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64, s. 25–36.

<sup>28</sup> Także współczesny liberalizm obyczajowy.

<sup>29</sup> Kiedyś w ramach ćwiczeń z etyki (Wyższa Szkoła Pedagogiczna im. Janusza Korczaka w Warszawie) autor tekstu zalecił studentom takie oto zadanie domowe: mieli uporządkować – od najwyższej do najniższej – podane wartości. Jedną z nich była ojczyzna. Na kolejnych zajęciach jedna ze studentek podeszła i powiedziała, że niedokładnie wykonała ćwiczenie, ponieważ „ma kłopot z ojczyzną”. „Na czym polega pani kłopot?”, zapytał autor. „Na tym, że dla mnie ojczyzna nie jest żadną wartością”, odpowiedziała studentka.

<sup>30</sup> Ogólniej: wspólnoty o genezie biologicznej pielęgnują wartości kultury pierwotnej, a wspólnoty kulturowe ideały kultury tradycyjnej. W kulturze współczesnej wspólnoty zanikają.

## Nacjonalizm naszej epoki

Nacjonalizm pojawił się, gdy wykształciły się narody. Istotnym czynnikiem jego rozwoju stała się teoria ewolucji Darwina. Nacjonałiści końca XIX wieku głosili, że konkurencja między narodami jest kontynuacją konkurencji pomiędzy gatunkami i że zwycięsko z niej wyjdą narody silne i zwarte. Ten pogląd przyczynił się do wybuchu I wojny światowej<sup>31</sup>.

Dzisiaj nacjonalizm odżywa. Przyczyna główna: narody nie potrafią poradzić sobie z ofensywą wielkiego kapitału, która likwiduje wszelkie odrębności narodowe i wszystkich (całą ludzkość) przekształca w jednolitą siłę roboczą. Mają nadzieję, że odrzucenie zagranicznych wpływów poprawi ich sytuację życiową. Przy tym jak każdy fanatyzm nacjonalizm cieszy duszę. Wszystko staje się jasne. Wiadomo, jak postępować. Nic dziwnego, że politycy ochoczo zakładają krawaty w narodowych barwach i wygłaszają pronarodowe komunały.

Do nacjonalizmu jakieś prawo mają, c o n a j w y ż e j, wielkie narody. Nacjonalizm małych narodów jest śmieszny. A tym narodom szkodzi, gdyż je izoluje.

W Polsce nacjonałiści pokazali się w okresie międzywojennym. (Nacjonalizm pojawia się w okresach niepodległości. W epokach rozbioru ważna staje się walka o wyzwolenie, a ta nie ma charakteru ofensywnego, lecz defensywny: patriotyczny, nie nacjonalistyczny). Klęska wrześnieowa ich skompromitowała. Zamiast Polski „od morza do morza” doczekali się czwartego rozbioru. Polacy nie są narodem jakoś nadzwyczajnie zasłużonym dla świata. Stąd ich nacjonalizm jest niepoważny.

## Patriotyzm młodego człowieka

W jaki sposób młody, kilkunastoletni człowiek miałby przejawiać swój patriotyzm? W okresie wojny nie powinien lekkomyślnie ginąć. Będzie potrzebny swemu krajowi po zakończeniu walki. W okresie zaborów powinien robić to, co w czasie pokoju: uczyć się. Przy tym mówić poprawnie po polsku, nie używać

<sup>31</sup> Dziwne: przystąpieniu mocarstw do Wielkiej Wojny towarzyszył entuzjazm tłumów. Gdy zaczynała się II wojna światowa, tego entuzjazmu nie obserwowano: „przekraczaliśmy granicę [niemiecko-polską – J.S.] bez jednego okrzyku «huurra». Cóż to za różnica w porównaniu z entuzjazmem wojennym 1914 roku”. (H. von Helwarth, *Między Hitlerem a Stalinem*, Wydawnictwo BELLONA, Warszawa 1992, s. 270).

wulgaryzmów, czytać książki. Przynosić chwałę swym rodakom, tym samym ojczyźnie.

Gdy młoda osoba jest w obcym kraju nie wolno jej zachowywać się nagannie, np. śmiecić albo pisać sprayem na katedrze św. Marka „Polska, Polska, biało-czerwoni”. Powinna być uprzejma i np. ustępować miejsca w tramwaju starszym osobom, mówiąc po polsku „proszę usiąść”.

Chlubę ojczyźnie nadają posprzątane ulice, czyste lasy, zadbane drogi. Patriotą nie maluje po murach, nawet jeśli ma na to ochotę. Obywatel-patriota dba o swe otoczenie, troszczy się o swe zdrowie (przecież kiedyś będzie ojczyźnie potrzebny), płaci uczciwie podatki. Polityk-patriota nie mami rodaków opowieściami o chciwości sąsiednich narodów, które „tylko czekają na okazję”, aby „nam” zaszkodzić, i nie szkaluje *en bloc* swoich poprzedników, gdyż przecież ci także coś dobrego dla kraju zrobili.

## Bibliografia

- Aberth J., *Spektakle masowej śmierci, Plagi, zarazy, epidemie*, Świat Książki. Warszawa 2012.
- Bocheński J.M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, PHILED, Kraków 1994.
- Helwarth von H., *Między Hitlerem a Stalinem*, Wydawnictwo BELLONA, Warszawa 1992.
- Stanisławek J., *Główne formy kultury*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64.

## Streszczenie

Autor odróżnia sposoby odniesienia się jednostki do swej grupy macierzystej (rodziny, plemienia, narodu). Odróżnia solidarność z narodem (parapatriotyzm, patriotyzm, nacjonalizm) oraz brak solidarności (indywidualizm, kosmopolityzm, internacjonalizm). Swą uwagę skupia na różnicy pomiędzy patriotyzmem a nacjonalizmem. Dla nacjonalistów wartością najwyższą jest potęga narodu. Na-

cjonaliści domagają się, aby wszyscy członkowie narodu poświęcili wszystkie swe siły umacnianiu narodowej potęgi. Dla patriotów wartością – jedynie naczelną – jest chwała ojczyzny. W zakończeniu autor pokazuje formy patriotyzmu podczas wojny oraz podczas pokoju.

**Słowa kluczowe:** patriotyzm, nacjonalizm, ojczyzna, naród, indywidualizm, kosmopolityzm, internacjonalizm

## Summary

### Patriotism

The author distinguishes between the individual's reference to his parent group (family, tribe, nation). He distinguishes solidarity with the nation (parapatriotism, patriotism, nationalism) and the lack of solidarity (individualism, cosmopolitanism, internationalism). He focuses on the difference between patriotism and nationalism. For the nationalists the supreme value is the power of the nation. The nationalists demand that all members of the nation sacrifice all their strength to strengthen the national power. For patriots, the supreme value is the glory of a homeland. In the end part of the book, the author presents the forms of patriotism during the war and during peace.

**Keywords:** patriotism, nationalism, homeland, nation, individualism, cosmopolitanism, internationalism





# Bogusława Wolniewicza polemika z abolicjonizmem naturalistycznym

Mateusz Mirosławski  
(Uniwersytet Śląski w Katowicach)

Artykuł niniejszy ma na celu zreferowanie polemiki Bogusława Wolniewicza z argumentami abolicjonistów naturalistycznych<sup>1</sup>. Na początku omówię ogólny podział stanowisk wobec kary głównej i przedstawię argumenty abolicjonistów naturalistycznych<sup>2</sup>. Następnie przedstawię argumentację prof. Wolniewicza z uwzględnieniem założeń aksjologiczno-antropologicznych, które leżą u jej podstaw.

## Podział stanowisk i argumentacji

Proponuję podział stanowisk wobec kary śmierci<sup>3</sup> jak na diagramie 1. Kryterium pierwszego podziału jest stosunek do obecności kary śmierci w kodeksach karnych. Najprościej rzecz ujmując, rygoryzm jest stanowiskiem zakładającym,

<sup>1</sup> Ze względów praktycznych pominię tutaj argumenty antynaturalistyczne i ich odparcie przez Wolniewicza. Zreferowanie ich wymagałoby bowiem szerszego omówienia np. zagadnienia ludzkiej godności i rozbieżności w różnych jej koncepcjach.

<sup>2</sup> Nie będę uwzględniał polemik wewnętrznych, tj. polemik w obrębie samego rygoryzmu czy samego abolicjonizmu.

<sup>3</sup> Podział ten spełnia wymóg rozłączności przy założeniu, że w każdym z tych stanowisk dominuje jeden sposób uzasadniania. Przykładowo, zwolennik rygoryzmu antynaturalistycznego może np. uważać za w pewnym zakresie słuszną argumentację naturalisty retributywnego, niemniej będzie ona argumentacją z jego punktu widzenia wtórną. Podział ten można by rozbudować (wyróżniając np. stanowiska radykalne i umiarkowane).

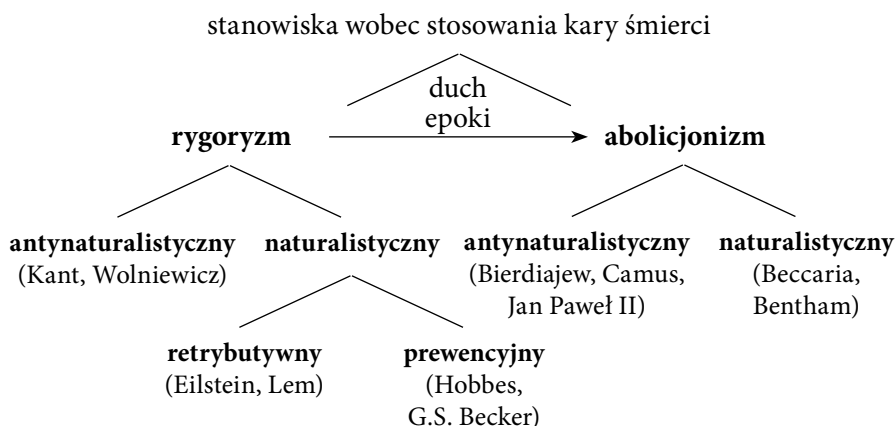


Diagram 1. Stanowiska wobec stosowania kary śmierci.

że kara główna powinna funkcjonować w systemie prawnym, w przeciwieństwie do abolicjonizmu, który zakłada, że nie powinna w nim występować<sup>4</sup>, lub dopuszcza jej występowanie jedynie w sytuacjach ekstremalnych<sup>5</sup>. Nie chodzi tutaj jednak o deklaracje sondażowe, tylko raczej o dwa przeciwstawne stanowiska filozoficzne, za którymi stoją różne argumentacje. Dwa podstawowe warianty obu stanowisk to: antynaturalistyczny oraz naturalistyczny.

Kryterium tych dwóch dalszych podziałów jest wizja natury ludzkiej (antropologia) oraz założenia etyczne, które leżą u podstaw argumentacji za każdym z tych stanowisk. Antropologia naturalistyczna to taka, która głosi, że człowiek jest wyłącznie częścią przyrody i cele jego działania wyznaczone są przez naturalne przyczyny. Podstawowym zaś celem naturalnym jest zachowanie życia (swojego i najbliższych)<sup>6</sup>. „Antropologie naturalistyczne wzbogacone o [...] aksjomat naturalizmu prowadzą do aksjologii naturalistycznych. Aksjomat ten głosi, że dobre jest to, co jest zgodne z przyrodzoną naturą człowieka. Jeżeli tak, to [...] wartości należy wyprowadzać z naczelnego celu dążeń ludzkich, tj. dążenia do dania i zachowania życia i związanych z nim potrzeb i pragnień

<sup>4</sup> Ścisłej, że powinna w nim nie występować.

<sup>5</sup> Według niektórych jest to sytuacja wojny a także sytuacje z pogranicza obrony koniecznej. Np. Cesare Beccaria uważał, że taka sytuacja zachodzi wtedy, gdy należy unieszkodliwić prowadzącego groźnego tłumu, a nie da się tego zrobić inaczej, niż poprzez odebranie mu życia. Zob. C. Beccaria, *O przestępstwach i karach*, tłum. E.S. Rappaport, Warszawa 1959, s. 127.

<sup>6</sup> U. Schrade, *Etyka. Główne systemy*, Warszawa 1992, s. 12.

naturalnych”<sup>7</sup>. Zwolennik naturalizmu ceni więc to, co zaspokaja jakieś potrzeby życiowe (= użyteczne<sup>8</sup>). W przeciwieństwie do niego, zwolennik stanowiska antynaturalistycznego będzie twierdził, że „człowiek wykracza poza przyrodę”, tzn. ma takie potrzeby i pragnienia, które nie dają się sprowadzić do celu sformułowanego przez Senekę jako *esse et bene esse*<sup>9</sup>. Aby uzyskać antynaturalistyczną aksjologię, musimy wzbogacić antropologię antynaturalistyczną o aksjomat antynaturalizmu: „rozstrzygnięcie o tym, co jest dobre, a co złe należy do niezależnej od sfery konieczności duchowej natury człowieka”<sup>10</sup>. W argumentacjach rygorystów (i abolicjonistów) antynaturalistycznych istotną rolę gra porządek moralny i uczestnictwo w nim człowieka. W argumentacjach rygorystów (i abolicjonistów) naturalistycznych – względy użyteczno-psychologiczne.

Od czasów Oświecenia wyróżnia się trzy zasadnicze koncepcje kary: retributywną (kara jako odpłata), korekcyjną (kara jako instrument naprawy skazanego) oraz prewencyjną (kara jako instrument odstraszenia)<sup>11</sup>. Rygorysty antynaturalistyczni bazują na tej pierwszej koncepcji, abolicjoniści na drugiej i trzeciej<sup>12</sup>. Na gruncie rygoryzmu naturalistycznego występuje natomiast większe zróżnicowanie: ma on wariant prewencyjny, ale także retributywny: odpłata jest uzasadniana (jak u Heleny Eilstein<sup>13</sup>) nie naprawą pogwałconego ładu moralnego, lecz przede wszystkim względami natury psychologicznej – kara „przynosi ukojenie” i „przezwycięża traumę psychiczną”, jest zatem konieczna do zachowania (psychologicznie ustylizowanego) społecznego poczucia sprawiedliwości. Podział ten pokazuje, że naturalizm nie musi bynajmniej iść w parze z prewencyjnym<sup>14</sup>.

<sup>7</sup> Tamże, s. 16–17.

<sup>8</sup> Taką konwencję terminologiczną przyjmuję dla prostoty.

<sup>9</sup> Żyć i mieć się dobrze.

<sup>10</sup> Tamże, s. 18. Zob. także B. Wolniewicz, *O sytuacji we współczesnej filozofii*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998, s. 20.

<sup>11</sup> B. Wolniewicz, *Filozoficzne aspekty kary głównej*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, dz. cyt., s. 209.

<sup>12</sup> Abolicjoniści antynaturalistyczni mówią najczęściej o moralnie ustylizowanej korekcyjnej wartości kary (umożliwia ona przestępcy skruchę i naprawienie zła, które wyrządził). Abolicjoniści naturalistyczni preferują za to stylizację psychologiczną (funkcja resocjalizacyjna kary) oraz podkreślają wartość prewencyjną kary.

<sup>13</sup> H. Eilstein, [bez tytułu – głos w dyskusji o *Filozoficznych aspektach kary głównej*], „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 21, s. 53–54.

<sup>14</sup> Na co wskazywał Wolniewicz np. w: B. Wolniewicz, *Jeszcze o karze głównej*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, dz. cyt., s. 229. Warto zauważyć, że wszyscy reprezentanci stanowisk rygorystycznych są antropologicznymi pesymistami (uwagę tę zawdzięczam panu dr. Mateuszowi Pencule).

Typowymi przedstawicielami rygoryzmu antynaturalistycznego byli np. stoicy, Rzymianie czy tradycyjni Chińczycy, a w czasach nowożytnych – Immanuel Kant. Rygoryzm naturalistyczny w wariacie prewencyjnym reprezentowali chociażby Thomas Hobbes czy Gary Stanley Becker, a w wariacie retrybutywnym – Stanisław Lem<sup>15</sup>, argumentujący na gruncie paulinizmu obiektywnego, czy wspomniana Helena Eilstein – argumentująca z kolei na gruncie paulinizmu subiektywnego<sup>16</sup>. Abolicjonizm antynaturalistyczny reprezentowali np. Albert Camus czy Mikołaj Bierdiajew (w wersji skrajnej) oraz np. Jan Paweł II czy Benedykt XVI (w wersji umiarkowanej<sup>17</sup>). Dobrymi przykładami abolicjonistów naturalistycznych są Cesare Beccaria i Jeremy Bentham.

## Argumenty abolicjonistów

Przytoczmy tutaj krótko główne argumenty stanowiska abolicjonistycznego, dziś w sferze publicznej zdecydowanie dominującego. Abolicjonizm naturalistyczny formułuje dwie zasadnicze linie: jedna wskazuje najczęściej na utylitarny bezsens kary głównej<sup>18</sup>, a także na okrucieństwo, która ona ze sobą niesie<sup>19</sup>; druga doszukuje się niekonsekwencji w obrębie stanowiska rygorystycznego.

Można wyróżnić następujące argumenty:

### **Argumenty pierwszej linii:**

- argument z uniemożliwienia poprawy,

---

Pesymizm antropologiczny nie jest tożsamy z pejoryzmem: jest również możliwy na gruncie stanowisk meliorystycznych.

<sup>15</sup> W sprawie uzasadnienia kary głównej na gruncie filozofii Stanisława Lema zob. P. Okołowski, *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010, s. 72–78; 86–87; 119.

<sup>16</sup> Rozróżnienie to zawdzięczam panu dr. hab. Pawłowi Okołowskiemu. W sprawie pojęcia „paulinizmu” zob. P. Okołowski, *O pewnej wersji naturalizmu antropologicznego (Wokół hermeneutyki Zygmunta Baumana)*, „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 22.

<sup>17</sup> Na co wskazuje chociażby fakt, że żaden z tych papieży nie zdecydował się na abolicjonistyczną zmianę nauczania w tej sprawie poprzez np. zmianę katechizmu. Różnice między stanowiskiem skrajnym i umiarkowanym zdają się w tym wypadku podyktowane wyłącznie względami praktyki społecznej.

<sup>18</sup> Piotr Bartula zwraca uwagę na fakt, że (przynajmniej w pewnym sensie) na gruncie konsekwentnego utylitaryzmu kara śmierci nie może być brana pod uwagę jako dobre rozwiązanie, ponieważ w ogóle nie może być do niej przykładana miara użyteczności. Zob. P. Bartula, *Kara śmierci – powracający dylemat*, Kraków 1998, s. 20.

<sup>19</sup> C. Beccaria, dz. cyt., s. 145.

- argument z okrucieństwa,
- argument z sumowania się zła,
- argument z nadużycia,
- argument z omyłki/nieodwracalności,
- argument z nieskuteczności.

**Argumenty drugiej linii:**

- argument z prawa talionu,
- argument ze zbędności kary śmierci na gruncie samego retributywizmu,
- argument z arbitralności.

Według abolicjonistów istotą kary nie powinien być odwet, lecz prewencja oraz naprawa sprawy. Naprawa jest możliwa, bo zło wyrządzone przez sprawcę jest wynikiem błędów w systemie społecznym, braków poznawczych lub zaburzeń psychicznych. Innymi słowy, zło nie jest w człowieku zakorzenione, lecz pochodzi „z zewnątrz” – wyzwalają je czynniki wobec rdzenia osobowości niezależne. Należy zatem skupić się na eliminowaniu tych czynników, w czym przydatne są praca społeczna oraz edukacja, zwłaszcza zapewnianie społeczeństwu odpowiedniego poziomu kultury psychologicznej i medycznej. Nie pozwalając sprawcy na poprawę (uniemożliwiając zarówno naprawę skutków społecznych jego zbrodni, jak i poprawę wewnętrzną) i zabijając go przyczyniamy się natomiast do ponurego nonsensu: zamiast zwalczać zło dobrem, zwiększamy je (**argument z uniemożliwienia poprawy**). Kara śmierci jest ponadto okrutna. Hołduje ona ludzkim skłonnościom ku zemście, a zemsta, jak wiadomo, domaga się zadawania nadmiernych cierpień i bólu<sup>20</sup> (**argument z okrucieństwa**). A cierpienie kara główna zadaje niejako podwójne w stosunku do popełnionej zbrodni<sup>21</sup>: nie dość, że odbiera sprawcy życie, to każe mu jeszcze na to odebranie nieraz całymi latami czekać. Ponadto, wykonywanie kary głównej jest ohydne i przykre: kto się w takiej sytuacji znajdzie, z pewnością przestanie być rygorystą<sup>22</sup>. Nie można reagować zabijaniem na zabijanie (lub mocniej: morderstwem na morderstwo), gdyż prowadzi to do demoralizacji (**argument z sumowania się zła**). Poza tym kary śmierci można łatwo nadużyć, np. do eliminowania przeciw-

<sup>20</sup> Tamże, s. 139.

<sup>21</sup> Zob. tamże, rozdział *O szybkości kary*.

<sup>22</sup> Np. słynne przykłady podawane przez Koestlera i Camusa. Streszcza je i przytacza w kontekście swojej polemiki np. Gustaw Herling-Grudziński. Zob. G. Herling-Grudziński, *Kara śmierci*, w: tegoż, *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1957–1998. Felietony i komentarze z Radia Wolna Europa 1955–1967*, Kraków 2013, s. 126–132.

ników politycznych lub propagandowo: władzę mogą używać jej do wykazania się skutecznością, bądź chcąc zaspokoić żądzę tłumu<sup>23</sup> (**argument z nadużycia**). Władze mogą także skazywać niewinne osoby przez przypadek, w wyniku błędu intelektualnego. Można przytoczyć szereg takich przypadków w historii. Zważywszy na to, że skutku kary głównej nie można już naprawić, jej figurowanie w kodeksie karnym jest niemoralne, gdyż pośrednio zgadzamy się w ten sposób na śmierć niewinnych ludzi (**argument z omyłki/nieodwracalności**)<sup>24</sup>. Mówi się także, że kara śmierci nie spełnia swojej funkcji, bo nie odstrasza potencjalnych przestępców, a nawet prowokuje ich do eskalacji okrucieństwa (**argument z nieskuteczności**)<sup>25</sup>. Należy z niej zrezygnować i w zamian stale ulepszać wykrywalności przestępstw, bo nie surowość, lecz nieuchronność kary warunkuje spadek przestępczości<sup>26</sup>.

Argumenty drugiej linii brzmią mniej więcej tak: nieutylitarni zwolennicy kary głównej przyjmują retrybutywną koncepcję kary. Koncepcja taka wywodzi się z prawa talionu: „oko za oko, ząb za ząb”. Zasada ta stwarza jednak problemy, np. taki: śmiercią karzemy symetrycznie za morderstwa. Czy jednak kara główna jest odpłatą adekwatną dla kogoś, kto zamordował niewinnego, uprzednio go torturując? Nie jest, ponieważ karą adekwatną byłaby tu kara zadająca porównywalne cierpienie – jakaś kwalifikowana postać kary śmierci, np. łamanie kołem. Takich kar jednak nikt, włącznie z najbardziej skrajnymi rygorystami, na serio nie postuluje. Upada więc sama zasada retrybucji, ponieważ jej konsekwentne stosowanie nie jest przez nikogo pożądané<sup>27</sup> (**argument z prawa talionu**). Gdyby jednak przyjąć zasadę retrybucji jako możliwą do konsekwentnego stosowania, to kara główna i tak nie musiałaby się znaleźć w systemie opartym o tę zasadę: może ją także z powodzeniem zastąpić kara dożywocia. Nie ma bowiem żadnych względów, które przemawiałyby za tym, że kara śmierci musi pełnić w systemie prawnym funkcję kary najwyższej (**argument ze zbędności kary śmierci na gruncie samego retrybutywizmu**). Wreszcie, czy jesteśmy w stanie podać wy-

<sup>23</sup> Słynny przykład takiego działania tłumu pochodzi od Woltera, który opisał śmierć Jana Calasa. Zob. Wolter, *Traktat o tolerancji*, tłum. Z. Ryłko, A. Sowiński, Warszawa 1988, s. 13–21.

<sup>24</sup> J. Bentham, *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958, tłum. B. Nawroczyński, s. 276.

<sup>25</sup> C. Beccaria, dz. cyt., s. 139.

<sup>26</sup> U Beccarii zamiast „nieuchronności” pojawia się „długotrwałość”. Zob. tamże, s. 145.

<sup>27</sup> A.H. Bedau, *Capital punishment and retributive justice*, w: T.A. Mappes, J.S. Zembaty (ed.), *Social ethics. Morality and social policy. An anthology*, New York 1987; cyt. za: P. Bartula, dz. cyt., s. 99.

czerpający katalog przestępstw, za które karę śmierci można wymierzyć? Czy nie jest tak, że decyzja sędziego zawsze jest w jakiś sposób arbitralna, a kara główna może figurować w kodeksie wyłącznie jako „uznaniowa”<sup>28</sup> (**argument z arbitralności**)?

## Argumentacja Wolniewicza

Punktem wyjścia do charakterystyki stanowiska Wolniewicza niech będzie następująca okoliczność: świadomość prawna człowieka Zachodu opiera się na dziedzictwie prawa rzymskiego. Rzymska tradycja prawna jest bowiem, według Wolniewicza, jednym z trzech pierwiastków duchowych, z których powstała wielka synteza dziejowa zwana dziś cywilizacją Zachodu<sup>29</sup>. Cywilizacja nasza jest natomiast „naszą miarą, inna nie istnieje”<sup>30</sup>. Fundamentem prawa rzymskiego jest zasada sprawiedliwości. Wyraża ją choćby słynne zdanie Ulpiana<sup>31</sup>, które głosi: *iustitia est constans et perpetua voluntas ius suum cuique tribuendi*<sup>32</sup>. Tak pojęta sprawiedliwość pociąga za sobą retrybutywne, a więc nieutilitarne rozumienie kary<sup>33</sup>. „W zasadzie [sprawiedliwości – M.M.] zawarte są dwie zasadnicze idee o wielkiej doniosłości: a) sprawiedliwa kara zależy tylko od winy, a nie od żadnych względów pobocznych [a więc jest odwetem – M.M.]; b) kara sprawiedliwa musi być proporcjonalna do winy”<sup>34</sup>. Wina pociąga więc karę, a kara zależy

<sup>28</sup> Ch. L. Black jr., *Capital punishment. The inevitability of caprice and mistake*, New York 1974; cyt. za A. Grześkowiak, *Kara śmierci w polskim prawie karnym*, Toruń 1978, s. 26.

<sup>29</sup> Pozostałe dwa to żydowski monoteizm i myśl grecka. Zob. B. Wolniewicz, *Fikcja judeochrześcijaństwa*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów 2010, s. 292.

<sup>30</sup> B. Wolniewicz, *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, w: tegoż, *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016, s. 153. W tym samym miejscu Wolniewicz pisze także: „Normotypu własnej cywilizacji nie sposób opisywać tak, jak etnologia opisuje normotyp cudzej: obojętnie. Kto sądzi, że to czyni, ten albo się myli, albo już do tej cywilizacji nie należy”. Wolniewicz swoje pisma etyczne kierował do członków cywilizacji Zachodu. Jego celem było umacniać jej ducha.

<sup>31</sup> Sformułowane zresztą wcześniej przez Cyserona, a jeszcze wcześniej przez stoików.

<sup>32</sup> Sprawiedliwość jest określoną i stałą wolą rozdzielania każdemu tego, co mu się należy.

<sup>33</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Sens kary podług Kanta*, w: tegoż, *Filozofia i wartości IV*, dz. cyt. Wolniewicz podaje tam pełną aksjomatykę retrybutywizmu.

<sup>34</sup> U. Schrade, M. Omyła, *Bogusław Wolniewicz*, w: Witold Mackiewicz [red.], *Polska filozofia polwojenna*, t. II, Warszawa 2001, s. 471.

tylko od winy (można rzec, że jest jej wyrównaniem) i jest odwetem umiarem (czyli odpłatą). Jest celem samym w sobie<sup>35</sup>.

Z powyższej charakterystyki widać, że taka (i tylko taka) koncepcja kary zapewnia bezpośrednią łączność prawa z płaszczyzną moralną, gdyż sam związek winy z karą ma charakter moralnego imperatywu. Wszelka moralność opiera się na obowiązku<sup>36</sup> podyktowanym przez autonomiczną wolę, która jest „sobie sama przyczyną sprawczą i skutkiem”<sup>37</sup>, a względy intelektualne nie wchodzą w ogóle w grę<sup>38</sup>. Według Wolniewicza nie istnieje bowiem żadna „uczciwa racjonalizacja celów”. Żadnych racji logicznych dla postępowania moralnego podać się nie da. Wszelkie tego typu próby maskują tylko irracjonalne poczucie obowiązku. Racjonalnym uzasadnieniom mogą podlegać tylko cele utylitarne; nie są one jednak zdolne pobudzić nikogo do „ofiary życia”<sup>39</sup> i są tylko rachunkiem zysków i strat<sup>40</sup>. Poza tym naturalizm nie jest możliwy w etyce i antropologii do konsekwentnego utrzymania. Popada on zawsze w błędne koło: głosi, iż wartościowe jest to, co zaspokaja ludzkie potrzeby, nie rozumie jednak tych potrzeb jako po prostu potrzeb pewnego gatunku ssaków. Przydawki „ludzkie” naturalista używa już w sensie wartościującym. A zatem: wartościowe jest to, co zaspokaja wartościowe potrzeby<sup>41</sup>.

Podjęcie abolicjonistyczne niszczy kluczowe połączenie prawa z moralnością. Leżąca u jego podstaw koncepcja kary odwołuje się bowiem właśnie do względów utylitarnych. Poczucie sprawiedliwości jest natomiast czymś zgoła nie-utylitarnym; Wolniewicz wywodzi je jeszcze z górnego paleolitu i uważa, że jest ono pewną stałą natury ludzkiej, a nawet identyfikuje je z samym sumieniem<sup>42</sup>. Uwidacznia to wagę prawa karnego. Przepięstwo narusza ład moralny, a kara

<sup>35</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Sens...*, dz. cyt., s. 183.

<sup>36</sup> B. Wolniewicz, *Elzenberg o Miłoszu*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, dz. cyt., s. 198–199.

<sup>37</sup> Św. Anzelm z Canterbury, *O upadku diabła*, w: tegoż, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, tłum. A.P. Stefańczyk, Kęty 2011, s. 263. Wolniewicz cytuje z aprobatą ten fragment w: B. Wolniewicz, *Aksjomat Elzenberga*, w: tegoż, *Polska a Żydzi*, Warszawa 2018, s. 214.

<sup>38</sup> Tamże, s. 213: „Jedyną sprężyną chęci i działań jest w człowieku jego wola. Rozum jest bierny: jak lustro odzwierciedla tylko fakty i ich przyczynowe związki; ślepy jest na dobro i zło, do niczego nas nie pobudza ani nie powstrzymuje”. Ten aspekt filozofii prof. Wolniewicza został także omówiony w: J. Zubelewicz, *Ostatnie rozmowy z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64.

<sup>39</sup> B. Wolniewicz, *Elzenberg o Miłoszu*, dz. cyt., s. 197.

<sup>40</sup> Tamże, s. 198: „[Etykę] utylitarną pomijamy, bo to nie etyka, tylko rachunek strat i zysków”.

<sup>41</sup> Zob. B. Wolniewicz, *Potrzeby i wartości*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998, s. 100.

<sup>42</sup> B. Wolniewicz, *Filozoficzne...*, dz. cyt., s. 210.



ma za zadanie ów naruszony ład przywrócić<sup>43</sup>: oto zgodne z sumieniem rozumienie prawa.

Adekwatności kary do winy nie zapewnia jednak jeszcze sama zasada odwetu, zapewnia ona bowiem jedynie wysokość względną kary, czyli wzajemny stosunek kar do siebie. Aby określić adekwatność kary, czyli wyznaczyć określoną karę dla określonej winy, potrzebujemy jeszcze jakiegoś absolutnego wzorca kary adekwatnej. Takim wzorcem jest tylko i wyłącznie kara śmierci. Stabilizuje ona cały system prawny, ponieważ „jest karą absolutną, a jej adekwatność jest adekwatnością w punkcie granicznym”<sup>44</sup>. Jest tak dlatego, że kara główna jest karą metafizyczną<sup>45</sup>. Wolniewicz cytuje kardynała Ratzingera z jego książki *Śmierć i życie wieczne*: „Śmierć to są drzwi, przez które wkracza w nasz świat metafizyka”<sup>46</sup>. Analogicznie można powiedzieć, że kara śmierci jest karą, przez którą metafizyka wkracza w nasz system prawny.

Kara główna daje prawu majestat – poprzez swoje całkowite i nieodwołalne potępienie dla „osobnika, w którym zło tego świata odsłoniło swe budzące grozę oblicze”<sup>47</sup>. W takich wypadkach nie można liczyć na żadne namiastki. Za jakie zbrodnie powinna być ona jednak wymierzana? Wolniewicz odpowiada: za czyny przekraczające granicę moralnej ohydy.

Czyn przekraczający granicę moralnej ohydy rozumieć tu będziemy jako czyn diaboliczny, który przekroczył dolną granicę człowieczeństwa<sup>48</sup>. Zakłada się więc, że istnieje jakaś dolna granica człowieczeństwa: „[...] są czyny, których ten, kto [podpada pod minimalne pojęcie człowieczeństwa – M.M.] mimo wszystko na pewno nie popełni”, a także że człowiek jest istotą duchowo ambiwalentną: obok tendencji irenicznych, których celem jest samo dobro, istnieją w nim dążności diaboliczne<sup>49</sup>, czyli takie, których celem jest samo zło. (Nie każdy

<sup>43</sup> Tamże.

<sup>44</sup> B. Wolniewicz, *Jeszcze...*, dz. cyt., s. 228.

<sup>45</sup> B. Wolniewicz, *Filozoficzne...*, dz. cyt., s. 214–215.

<sup>46</sup> J. Ratzinger, *Śmierć i życie wieczne*, tłum. M. Węclawski, Warszawa 1986, s. 87.

<sup>47</sup> B. Wolniewicz, *Filozoficzne...*, dz. cyt., s. 215.

<sup>48</sup> Tamże, s. 213. Zauważmy, że przekroczenie granicy moralnej ohydy jest warunkiem wystarczającym do wymierzenia kary głównej, nie jest jednak dla tej kary warunkiem koniecznym. Wymierzać ją należy także w sytuacji wojny – za tchórzostwo, które moralnie ohydne nie jest, ale innego równie skutecznego sposobu na utrzymanie dyscypliny w obliczu śmierci najprawdopodobniej nie ma.

<sup>49</sup> Postawę taką nazywa Wolniewicz pejorystyczną lub nonmeliorystyczną. W sprawie tego pojęcia zob. tenże, *Melioryzm contra pejoryzm*, w: tegoż, *O Polsce i życiu*, Komorów 2011.

czyn diaboliczny taką granicę człowieczeństwa jednak przekracza. Czynem diabolicznym może też być czyn stosunkowo nieszkodliwy, taki jak np. zniszczenie elewacji budynku). Zakłada się również, że człowieczeństwo trzeba odróżnić od człękoksztaltności. Pierwsze to kategoria aksjologiczna, drugie biologiczna. Słowo „człowiek” używane do określania ludzkiej istoty pojętej biologicznie, to tylko inna nazwa na ludzkie życie<sup>50</sup>. Elementarny odruch sprawiedliwości przynagła do potępienia czynów diabolicznych, a czyny absolutnie diaboliczne należy potępić absolutnie. Są to czyny, po których popełnieniu nie ma dla sprawcy już miejsca wśród żywych<sup>51</sup>. Jest to element prawnej świadomości społeczeństwa, „prawa żywego”, które cechuje się tym, że stoi za nim wola oraz determinacja społeczeństwa, gotowego do jego obrony<sup>52</sup>. Wtórnie potwierdzają to statystyki.

Rozważmy w tym kontekście argumenty drugiej linii abolicjonizmu. Abolicjonizm nie chce absolutnego potępienia. Uważa za wystarczające niższe wymiary kary. Destrukcyjność takiego sposobu myślenia widać dobrze w zjawisku nazwanym przez Wolniewicza „obwisaniem systemu prawa”<sup>53</sup>. Eliminując karę główną, rezygnujemy z absolutnego potępienia czynu i obniżamy tym samym karę absolutną do wartości skończonej, np. dożywotniego więzienia. „Kara główna stabilizuje cały system prawny niejako od góry, nadając mu ogólnie adekwatny poziom surowości”<sup>54</sup>. Rezygnując z niej, powodujemy, że system staje się rozchwiany i moralnie zdeorientowany, bo jest pozbawiony absolutnego wzorca kary. **Argument ze zbędności kary śmierci na gruncie samego retributywizmu** jest niesłuszny z tego względu, że nie bierze pod uwagę wyróżnionego charakteru kary śmierci.

Z powyższej charakterystyki można wywnioskować także odpowiedzi na **argument z prawa talionu**. Opiera się on na błędnym utożsamianiu pojęć: myli

<sup>50</sup> A raczej jego „awatar”, jak można rzec, by nie narazić się na błąd przesunięcia kategoriałnego.

<sup>51</sup> Życie jako takie według Wolniewicza żadną świętością nie jest, choć pogląd taki zdobywa dzisiaj coraz szersze grono wyznawców – Wolniewicz nazywa ten kult „biolatrią”.

<sup>52</sup> B. Wolniewicz, *Filozoficzne...*, dz. cyt., s. 217.

<sup>53</sup> Dobrym przykładem takiego obwisłego systemu jest Norwegia. Anders Breivik, morderca 77 osób, został skazany na 21 lat więzienia, co jest tam najwyższym wymiarem kary. „Odzwierciedla to kulturę Norwegii. Celem systemu sądownictwa jest doprowadzenie do resocjalizacji przestępców” – mówi prof. Jo Stigen z uniwersytetu w Oslo. Karę główną za przestępstwa popolite zniesiono w Norwegii w roku 1905, karę dożywocia – w roku 1971. Zob. <https://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/642213,dlaczego-breivik-nie-dostal-wyzszego-wymiaru-kary.html>, [dostęp: 18.11.2018].

<sup>54</sup> B. Wolniewicz, *Jeszcze...*, dz. cyt., s. 228.

zasadę odwetu z zasadą wyrównania „oko za oko, ząb za ząb”. Zasada odwetu żąda, by kara była proporcjonalna do winy, reguła wyrównania – by kara była winie równa. Jest więc zasada wyrównania wzmocnioną wersją zasady odwetu. Żaden umiarkowany i rozsądny rygorysta nie obstaje przy regule wyrównania jako „uniwersalnej zasadzie sprawiedliwości”<sup>55</sup>, bo rzeczywiście pociąga ona za sobą dziwne konsekwencje, a zasada odwetu nie.

**Argument z arbitralności** jest z kolei kulawy, ponieważ „wszelkie próby [...] sformułowania w kodeksie karnym warunków, których spełnienie pociągałoby za sobą karę główną automatycznie – są prawniczą utopią”<sup>56</sup>. Takie postawienie sprawy przez abolicjonistów wymaga od adwersarza niemożliwego, a także niekoniecznego: figurują w systemach prawnych inne przestępstwa, za które w ten sam sposób karę się wymierza i nie spotykają się z większymi protestami. Jesteśmy po prostu zmuszeni każdy przypadek rozważać z osobna, przy pomocy naszego (w szczególności tyczy się to sędziego) sumienia.

U podstaw uznania korekcyjnej funkcji kary leży antropologiczny melioryzm, czyli założenie, że człowiek jest z natury dobry, powiązane zresztą bardzo często z naturalizmem<sup>57</sup>. Wolniewicz odrzuca ją na gruncie swojego radykalnego pejoryzmu. Kara główna dotyczy czynów diabolicznych, które przekraczają granice ohydy moralnej. Taki czyn natomiast można uznać za „czyn diagnostyczny” – czyn pokazujący charakter ludzi w stopniu wystarczającym, aby stwierdzić, że „niczego dobrego spodziewać się po nich nie należy”<sup>58</sup>, czyli oddzielający „ludzi z dobrego nasienia od ludzi z nasienia złego”<sup>59</sup>. Podział ludzi na te dwie grupy jest fundamentalnym faktem antropologicznym. Nie jest postulatem, aby ludzi dzielić – na te dwie grupy ludzie dzielą się sami<sup>60</sup>. Nasze sumienie funkcjonuje

<sup>55</sup> Tamże, s. 227.

<sup>56</sup> B. Wolniewicz, *Filozoficzne...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>57</sup> Choć nie zawsze, patrz Stanisław Lem.

<sup>58</sup> Nie oznacza to, że człowiek z gruntu zły nie może dokonać żadnego dobrego czynu. Oznacza to jedynie, że nie można się niczego dobrego spodziewać po całokształcie jego życia. Do zbioru sytuacji w jego mocy (określenie dr. hab. Pawła Okołówskiego) należą bowiem takie sytuacje, do których dążenie przekracza dolną granicę człowieczeństwa.

<sup>59</sup> Mt 13,38.

<sup>60</sup> Wobec tego podziału ludzkości wysuwane są rzecz jasna silne obiekcje. Wskazuje się na niebezpieczeństwo związane z nieludzkim traktowaniem jednostek uznanych za ludzi ze złego nasienia i nadmierny pesymizm wychowawczy. Z punktu widzenia pejorysty argument ten jest nieadekwatny, gdyż nieodróżnianie tych dwóch kategorii ludzi prowadzi do pobłażliwości dla zła. Ponadto argument ten można odwrócić: uznanie człowieka za z gruntu dobrego i paczonego przez okoliczności może doprowadzić np. do nadmiernej inżynierii społecznej i „naprawiania”

na bazie naszego charakteru, a ten jest wrodzony<sup>61</sup>. Jest ono „rozpoznaniem lub wycuciem tego, co dobre i złe, wraz z przynagleniem wewnętrznym, by iść za dobrem”<sup>62</sup>. Sumienia kształtować niepodobna – to ono określa *a priori* granice skuteczności wszelkich zabiegów korekcyjnych<sup>63</sup>. Są ludzie tak rozumianego sumienia pozbawieni – wszelkie mówienie o korekcji jest w ich wypadku bezsensowne. Na gruncie antropologii Wolniewicza **argument z uniemożliwienia poprawy** jest bezwartościowy. A – dodajmy – jest to antropologia realistyczna i dobrze potwierdzona przez empirię. Nie tę psychologiczną i socjologiczną rzecz jasna, rzekomo neutralną aksjologicznie, tylko tę potoczną, lub jak nazywał ją Hugo Steinhaus, „indukcję naturalną”<sup>64</sup>.

**Argument z okrucieństwa**, podobnie jak omówiony już **argument z prawa talionu**, opiera się na błędnym utożsamieniu dwóch pojęć. Rygorysta nie domaga się zemsty, tylko umiarowego odwetu. Odwet od zemsty różni się zaś tym, że jest ograniczony poprzez proporcjonalność do winy, podczas gdy zemsta nie ma żadnych ograniczeń. Odwet może zachować humanitarne granice, zemsta najczęściej je przekracza. To, że sprawca morderstwa cierpi przez swój czyn „podwójnie”, bo oprócz samej śmierci zadanej z rąk kata musi znieść jej długie oczekiwanie, sprowokował przecież sam sprawca: czynu podpadającego pod karę główną nie da się dokonać przypadkiem lub z niewiedzy.

---

ludzkości.

<sup>61</sup> Podobne przekonania żywili m.in. Seneka i Schopenhauer.

<sup>62</sup> B. Wolniewicz, *Parę słów o naturze sumienia*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, dz. cyt., s. 204.

<sup>63</sup> Nasz charakter, na podstawie którego sumienie funkcjonuje, określa z góry „zbiór sytuacji w naszej mocy”. Nie oznacza to jednak, że którekolwiek z nich muszą się urzeczywistnić – w tym rola wychowania, aby urzeczywistniły się te lepsze. Zbiory te są jednak osobniczo zróżnicowane – nie wszystkie sytuacje są w mocy wszystkich ludzi – w tym to właśnie sensie sumienie określa *a priori* granice skuteczności wszelkiej korekcji.

<sup>64</sup> Twierdzenia mające za podstawę indukcję naturalną umożliwiają przeżycie – a to już surowa weryfikacja metodologiczna. Twierdzenia te tworzą bowiem życiową mądrość, kiedy ich zbiór wzbogaci się kategorycznym nakazem niebezwzględny zwanym przez Bocheńskiego „zasadą podstawową” (a brzmiały: „Postępuj tak, abyś długo żył i dobrze ci się powodziło”). Zob. J.M. Bocheński, *Moralność, etyka, mądrość*, w: tegoż, *Etyka*, Komorów, brak roku wydania.) Melioryści utrzymują z kolei wbrew doświadczeniu, że człowiek jest z natury dobry. Oczyszczenie go ze zła, np. poprzez reformy społeczne, uważają za możliwe jedynie na podstawie apriorycznego założenia. Formułują swoje stanowisko bardziej jako postulat praktycznego rozumu – „nie wiemy, czy człowiek jest z natury dobry, ale należy postępować tak, jak by był”. Melioryzm to rodzaj wiary – według Wolniewicza wynika być może z pewnej nieredukowalnej potrzeby naprawiania świata ujawniającej się w części ludzkiej populacji.

**Argument z sumowania się zła** przytoczmy tutaj w sformułowaniu Mariana Przełęckiego, który według Wolniewicza był ostatnim przedstawicielem filozoficznej szkoły warszawskiej<sup>65</sup>, z ducha abolicjonistycznej. W swojej książce pt. *Sens i prawda w etyce* pisze Przełęcki tak: „Cierpienie zadane sprawcy zła samo jest złem, dodanym przez nas do zła przez niego wyrządzonego”<sup>66</sup>. Wolniewicz odpowiada na to: „Dziwny to bilans, księgowym nieznanym”<sup>67</sup>. Stara się potraktować tę moralną buchalterię serio, przez co doprowadza ją do absurdu. Zło popełnione ma wartość (-1), zło odcierpiane także (-1). Pytanie brzmi: dlaczego wszystkie zaszłości księguje się tylko po jednej stronie arkusza? Jedno, używając terminologii księgowych, możemy co najmniej równie dobrze, a wydaje się nawet, że o wiele bardziej logicznie, zapisać w *debet*, drugie zaś w *credit*. Jedno od drugiego się więc odejmuje, a nie dodaje. Będziemy mieli nie:  $(-1) + (-1) = (-2)$ , tylko  $(-1) - (-1) = 0$ , a więc rachunek wyrównany. Takie obliczenia mogą się wydać niepoważne, ale pokazują, że argument z sumowania się zła zawiera pewne arbitralne i bardzo wątpliwe założenia. Co więcej, na co wskazuje prof. Zbigniew Musiał, jeżeli brak uzasadnienia dla operacji dodawania, można równie dobrze te wartości nie dodawać, lecz np. mnożyć<sup>68</sup>.

**Argument z nadużycia** nie przekonuje natomiast z dwóch powodów. Utylitarysta wikła się tutaj często w podwójny błąd. Po pierwsze dlatego, że państwo, które jest w stanie sfałszować proces sądowy, może zniszczyć niebezpieczną z jego punktu widzenia jednostkę w inny sposób, i to nie w świetle jupiterów: wystarczy, że osoba ta „powiesi się”, np. w więziennej celi albo będzie miała „wypadek samochodowy”. Jeżeli państwo jest w stanie użyć kary głównej w celu politycznym lub administracyjnym, to znaczy, że już z innych przyczyn państwo takie stało się państwem policyjnym. Wolniewicz przytacza tutaj przykład swojego ojca „aresztowanego przez Gestapo pod zarzutem, że w pierwszych dniach wojny przyczynił się do aresztowania pewnego Niemca, który potem zginął w efekcie tzw. »uprowadzenia«. [...] sprawę umorzono »z braku dowodów winy«”. Dodano jednak klauzulę, że oskarżony „zostaje oddany na czas wojny do dyspozycji Gestapo w areszt ochronny”<sup>69</sup>, po czym został on wywieziony do obozu w Sachsenhausen i zamordowany przez swojego blokowego. Po drugie sam fakt, że można

<sup>65</sup> B. Wolniewicz, *Marian Przełęcki z mojej perspektywy*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 56, s. 7.

<sup>66</sup> B. Wolniewicz, *Sens...*, dz. cyt., s. 186.

<sup>67</sup> Tamże, s. 187.

<sup>68</sup> Z. Musiał, *O wartości życia*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 152.

<sup>69</sup> B. Wolniewicz, *Jeszcze...*, dz. cyt., s. 229–230.

czegoś nadużyć nie jest jeszcze wystarczająco dobrą podstawą do postulowania zakazu lub zniesienia tego czegoś. Wolniewicz pisze o tym w kontekście sporu o legalizację eutanazji: argument z nadużycia jest kulawy, gdyż nadużyć można wszystkiego, np. noża kuchennego i samolotu, a przecież nikt nie domaga się delegalizacji noży kuchennych czy samolotów<sup>70</sup>.

Na tym jednak rozprawa Wolniewicza z abolicjonizmem się nie kończy. Przyjrzyjmy się bliżej **argumentowi z pomyłki**. Jest to argument wysuwany najczęściej wraz ze wskazaniem na nieodwracalność kary śmierci. Wolniewicz odpowiada, że ryzyko pomyłki jest bardzo niskie, powołuje się tutaj na badania prof. Bishopa z Yale University, które wskazują, że nie można podać żadnego pewnego przykładu pomyłki przy orzekaniu i wykonywaniu wyroków śmierci w USA w ostatnich dziesięcioleciach<sup>71</sup>. Wolniewicz zakłada jednak uczciwie, że z powodów ogólnoepestemologicznych nie możemy możliwości pomyłki odrzucić. Pomyłka jest wbudowana trwale w ludzkie decyzje. Natomiast, po pierwsze, rygorysty biorą ryzyko związane z pomyłką również na siebie i swoich bliskich. Postępują więc zgodnie z kantowskim imperatywem kategorycznym, w jego wersji odnowionej przez Johna Rawlsa: ustalenie reguł dokonuje się „za zasłoną niewiedzy” – niewiedzy na temat tego, jak nasze ustalenia odbiją się na nas samych<sup>72</sup>. I, według Wolniewicza, warto ryzyko bycia ukaranym omyłkowo rzeczywiście przyjąć, ponieważ prawo, które nie odzwierciedla świadomości prawnej wspólnoty, nie może dobrze funkcjonować<sup>73</sup>. Po drugie, celem prawa jest wymierzanie sprawiedliwości, a pomyłka sądowa zasadzie sprawiedliwości nie przeczy, ponieważ zaprzeczeniem, czy złamaniem tej zasady, może być tylko mord sądowy.

<sup>70</sup> B. Wolniewicz, *Sens eutanazji*, w: Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, dz. cyt., s. 164.

<sup>71</sup> J.W. Bishop Jr., *On Capital Punishment, Commentary*, February 1984, s. 72; cyt. za: B. Wolniewicz, *Filozoficzne...*, dz. cyt., s. 217.

<sup>72</sup> J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Warszawa 1994.

<sup>73</sup> Większość abolicjonistów chce oczywiście tę świadomość zmieniać. Jednak, po pierwsze, taka zmiana fundamentów świadomości człowieka Zachodu jest niebezpieczna: nie wiadomo bowiem, czy nowe fundamenty okażą się przynajmniej tak samo dobre, jak stare. Działania abolicjonistów przyjmują często formę politycznego profetyzmu, (który jak każdy tego typu ruch) należy traktować z dużą dozą ostrożności. Po drugie zaś – ignorowanie zdania społeczeństwa na temat kary głównej jest niedemokratyczne – niezgadanie się władz na jej wprowadzenie do kodeksów i ich argumentacja, że społeczeństwo należy wyedukować w taki sposób, aby zmieniło swoje przekonania przypomina zdaniem Wolniewicza zasadę „prymatu rewolucyjnej celowości nad formalnym demokratyzmem”, która była głoszona w krajach tzw. „demokracji ludowej”.

Pomyłka sądowa nie jest zaprzeczeniem sprawiedliwości, ponieważ jest błędem intelektualnym, a nie moralnym<sup>74</sup>.

**Argument z nieskuteczności** jest również wątpliwy z punktu widzenia utilitarnego. Istnieją bowiem poważne badania Isaaca Ehrlicha, które mówią, że stosowanie kary śmierci zmniejsza istotnie liczbę zabójstw. Ehrlich przeprowadził je w roku 1973 stosując techniki ekonometryczne i obliczył, że jedna kara śmierci w ciągu roku to 7–8 morderstw mniej. Artykuł został opublikowany w „American Economic Review” w roku 1975 i został omówiony w raporcie na temat kary śmierci sporządzonym w Oksfordzie na zlecenie ONZ<sup>75</sup>. Wolniewicz zaznacza jednak, że „prewencja jest efektem ubocznym retribucji, z reguły jej towarzyszącym. Działa ona najlepiej, gdy się do niej wprost nie dąży”<sup>76</sup>. Rozważmy teraz słynny wariant argumentu z nieskuteczności mówiący, że skuteczną prewencją i efekt odstraszenia zapewnia nie surowość kary, ale jej nieuchronność. Wolniewicz odpowiada: „To tak jakby powiedzieć: nie szerokość prostokąta wyznacza jego pole, tylko długość”. W rzeczywistości efekt odstraszenia jest funkcją dwóch zmiennych: zarazem surowości kary, jak i jej nieuchronności. Nie jest to funkcja liniowa, jak w przypadku pola prostokąta, jest to jednak funkcja monotoniczna. „Jest to coś w rodzaju iloczynu: gdy któryś czynnik maleje, maleje też cały efekt”. Innymi słowy: przy niskiej wykrywalności nic nie da nawet najwyższa surowość, a przy niskiej surowości nie pomoże nic doskonała wykrywalność<sup>77</sup>.

## Zakończenie

Jak już powiedzieliśmy, sumienie według Wolniewicza jest wrodzone i niekorygowalne. Jest więc genetycznie zdeterminowane. Na pierwszy rzut oka stanowi to duży problem dla przypisania odpowiedzialności: taki determinizm zdaje się wszelką odpowiedzialność wykluczać, gdyż podważa wolną wolę.

<sup>74</sup> Zob. Dyskusję w programie „Studio alternatywne” w TVP Kultura: <https://youtu.be/byuIL6VmU5o?t=2153>.

<sup>75</sup> B. Wolniewicz, *Uwład wiedzy*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, dz. cyt. W innym miejscu (B. Wolniewicz, *O karze śmierci*, w: tegoż, *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003, s. 131) mówi jednak Wolniewicz o wszelkich badaniach efektu odstraszenia: „Z tymi «badaniami» dajmy sobie lepiej spokój”.

<sup>76</sup> B. Wolniewicz, *Jeszcze...*, dz. cyt., s. 226.

<sup>77</sup> Tamże, s. 221.

Wolność to zawsze pewna możliwość. Wolną wolę rozumie się najczęściej zgodnie ze standardowym pojęciem możliwości<sup>78</sup>. To pojęcie możliwości nie ma w koncepcji Wolniewicza znaczenia dla moralnej (a także prawej) odpowiedzialności. Wystarcza tutaj natomiast pseudo-Diodorowe pojęcie możliwości: „sprawca X mógł być w swej sytuacji postąpić inaczej, jeżeli jakikolwiek Y (w równym stopniu obdarzony wolną wolą bądź jej pozbawiony) w identycznej sytuacji postąpił inaczej”<sup>79</sup>. Oznacza to, że dana osoba X może odpowiadać za swoją zbrodnię, jeżeli istnieje ktoś, kto w identycznej sytuacji takiej zbrodni nie popełnił<sup>80</sup>. Z tego natomiast wynika, że to nie okoliczności były przyczyną działania sprawcy, ale jego charakter. A nasz charakter to właśnie my sami. I jakkolwiek daleko byśmy nie sięgali, okazać się w końcu zawsze musi, że źródło występku tkwiło właśnie w nas samych. Nie jest przy tym istotne, co jest dokładnie ich źródłem; ważne, że jest ono w nas.

W człowieku ujawnia się kosmiczna siła diaboliczna, która nie z tego świata jest rodem, ale do ujawnienia się używa mechanizmu genetycznej ekspresji niektórych jednostek<sup>81</sup>. A jednostki, które część diabelską duszy mają wybitnie rozwiniętą, należy z powierzchni ziemi zmieść, gdy tylko ją ujawnią. W grę wchodzi tutaj bowiem konieczność naprawienia pogwałconego przez zbrodnię ładu moralnego.

Można powiedzieć, że taka sytuacja jest tragiczna. Według Władysława Tatkiewicza tezę, że „tragiczność jest kategorią nie tylko sztuki, ale życia, nie tyle estetyczną, co etyczną” postawił po raz pierwszy Max Scheler<sup>82</sup>. Co więcej, odszedł on od przyjmowanej dotąd subiektywnej charakterystyki tragizmu: tragizm pojmował on obiektywnie, jako pewną właściwość rzeczywistości<sup>83</sup>. Uznawał, że istnieją w świecie pewne tragiczne sploty wydarzeń, nie rozpatrywał

<sup>78</sup> B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei u Bayle'a*, w: tegoż, *Filozofia i wartości II*, dz. cyt., s. 99–100.

<sup>79</sup> P. Okołowski, *Kłopot z człowiekiem (Bogusław Wolniewicz)*, w: tegoż, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, dz. cyt., s. 172. Wolniewicz wprowadził i opisał pseudo-Diodorowe pojęcie możliwości w: B. Wolniewicz, *Krytyka...*, dz. cyt.

<sup>80</sup> Kwestia wolnej woli jest kwestią notorycznie niejasną i bardzo skomplikowaną. Przegląd różnych jej koncepcji można znaleźć w: Hannah Arendt, *Wola*, tłum. R. Piłat, Warszawa 1996.

<sup>81</sup> B. Wolniewicz, *Epifania diabła*, w: tegoż, *Filozofia i wartości*, dz. cyt. Zagadnienia predestynacji i manicheizmu zbiegają się zresztą w jednym zasadniczym punkcie: że istnieją dobrzy i źli ludzie. Zob. Paweł Okołowski, *Neoaugustinus*, w: tegoż, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, dz. cyt., s. 320.

<sup>82</sup> W. Tatkiewicz, *Tragedia i tragizm*, w: tegoż, *Parerga*, Warszawa 1978, s. 121.

<sup>83</sup> M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, w: Arystoteles, M. Scheler, D. Hume, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976.



jednak tragizmu jako cechy uniwersalnej ludzkiego istnienia. Takie przekonanie żywili natomiast egzystencjaliści, a podobne intuicje można rzecz jasna znaleźć już u Pascala. Pod pewnymi względami bliski egzystencjalistom był także Henryk Elzenberg<sup>84</sup>. Według Elzenberga, jedną z idei, które konstytuują tragizm, jest idea „niezawinionej winy istoty ułomnej”<sup>85</sup>. To paradoksalne określenie wskazuje właśnie na tragiczną okoliczność: nie od człowieka zależy jego charakter, ale musi on odpowiadać za czyny, których dokonał. „Niezawiniona wina pozostaje jednak winą i musi być ukarana na osobie sprawcy, jakkolwiek byłoby go nam skądinąd żal”<sup>86</sup>.

Tragizm, według Elzenberga, opiera się także na „nieskończonym dążeniu istoty skończonej” – jego esencją jest świadomość śmiertelności. A że we współczesnych czasach zanika nadzieja „życia pośmiertnego” – świadomość tragiczna rozszerzyła się i spotęgowała. Paradoksalnie może ona jednak sprzyjać rygoryzmowi – etyka z niej wyrosła może być bardziej „surową i przynaglającą do czynu”<sup>87</sup>.

Żadnych wyrównań nie można bowiem odkładać na potem.

## Bibliografia

- Św. Anzelm z Canterbury, *O prawdzie. O wolności woli. O upadku diabła*, Kęty 2011.
- Arendt H., *Wola*, Warszawa 1996.
- Arystoteles, David Hume, Max Scheler, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976.
- Bartula P., *Kara śmierci – powracający dylemat*, Kraków 1998.
- Beccaria C., *O przestępstwach i karach*, Warszawa 1959.
- Bentham J., *Wprowadzenie do zasad moralności i prawodawstwa*, Warszawa 1958.
- Bocheński J.M., *Moralność, etyka, mądrość*, w: tegoż, *Etyka*, Komorów, brak roku wydania.

<sup>84</sup> Zob. P. Okołowski, *Wstęp do filozofii. Wykłady prof. Bogusława Wolniewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 2017, nr 64, s. 171: „Jego [Elzenberga – M.M.] filozofia najbliższa jest egzystencjalizmu”.

<sup>85</sup> B. Wolniewicz, *Elzenberg o tragizmie*, w: tegoż, *Filozofia i wartości III*, dz. cyt., s. 289.

<sup>86</sup> Tamże, s. 290.

<sup>87</sup> B. Wolniewicz, *Perspektywy eutanazji*, w: tegoż, *Filozofia i wartości III*, dz. cyt., s. 175.

- Dlaczego Breivik nie dostał wyższego wymiaru kary*, <https://prawo.gazetaprawna.pl/artykuly/642213,dlaczego-breivik-nie-dostal-wyzszego-wymiaru-kary.html>, [dostęp: 18.11.2018].
- Eilstein H., [bez tytułu – głos w dyskusji o „Filozoficznych aspektach kary głównej”], „Edukacja Filozoficzna” 1996, nr 21.
- Grześkowiak A., *Kara śmierci w polskim prawie karnym*, Toruń 1978.
- Herling-Grudziński G., *Recenzje, szkice, rozprawy literackie 1957–1998. Felietony i komentarze z Radia Wolna Europa 1955–1967*, Kraków 2013.
- <https://youtu.be/byuIL6VmU5o?t=2153> [Dyskusja o karze śmierci w programie „Studio alternatywne”].
- Mackiewicz W. (red.), *Polska filozofia powojenna*, t. II, Warszawa 2001.
- Musiał Z., Wolniewicz B., *Ksenofobia i wspólnota*, Komorów 2010.
- Okołowski P., *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, Kraków 2015.
- Okołowski P., *Materia i wartości. Neolukrecjanizm Stanisława Lema*, Warszawa 2010.
- Ratzinger J., *Śmierć i życie wieczne*, Warszawa 1986, s. 87.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, Warszawa 1994.
- Schrade U., *Etyka. Główne systemy*, Warszawa 1992.
- Tatarkiewicz W., *Parerga*, Warszawa 1978.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości*, Warszawa 1998.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości II*, Warszawa 1998.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości III*, Warszawa 2003.
- Wolniewicz B., *Filozofia i wartości IV*, Warszawa 2016.
- Wolniewicz B., *Marian Przełęcki z mojej perspektywy*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 56.
- Wolniewicz B., *O Polsce i życiu*, Komorów 2011.
- Wolniewicz B., *Polska a Żydzi*, Warszawa 2018.
- Wolter, *Traktat o tolerancji*, Warszawa 1988.
- Zubelewicz J., *Ostatnie rozmowy z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem*, „Edukacja filozoficzna” 2017, nr 64.

## Streszczenie

Tekst ma na celu omówienie polemiki Bogusława Wolniewicza z abolicjonizmem naturalistycznym. Na początku omówiony zostaje podział stanowisk wobec kary głównej, a następnie argumenty abolicjonistów naturalistycznych. Głównymi cechami tych ostatnich są utylitaryzm, antropologiczny melioryzm i antynatywizm. Zupełnie w innym duchu są argumenty Wolniewicza: uznaje on koncepcję równej odpłaty jako jedyną możliwą do konsekwentnej obrony koncepcję sprawiedliwości (rygoryzm). Jego stanowisko cechuje pejoryzm i natywizm. Na końcu podjęty zostaje problem utrzymania koncepcji wolności i odpowiedzialności na gruncie radykalnego antropologicznego natywizmu. W celu naświetlenia problemu zostaje przywołana koncepcja tragizmu Henryka Elzenberga.

**Słowa kluczowe:** kara główna, kara śmierci, abolicjonizm, retribucja, utylitarianizm, natura ludzka, zło, porządek prawny

## Summary

### **Bogusław Wolniewicz's Polemic against Naturalistic Abolitionism**

The paper aims at discussing Wolniewicz's polemics with naturalistic abolitionism. At first, the division of positions regarding the main punishment and then the arguments of naturalistic abolitionists are discussed. The main features of the latter are utilitarianism, anthropological meliorism and anti-nativism. Wolniewicz's arguments are completely different: he recognizes the concept of equal repayment as the only concept of justice (rigoristic one) possible to be defended. His position is characterized by anti-meliorism and nativism. Finally, the problem of maintaining the concept of freedom and responsibility on the ground of radical anthropological nativism is taken up. The author evokes Elzenberg's theory of tragedy to highlight the problem.

**Keywords:** capital punishment, abolitionism, retribution, utilitarianism, human nature, evil, legal order



# Hipermodernistyczna, ambiwalentna postawa filozofa

Iwona Lorenc

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

## Wprowadzenie

W przedmowie do 3. wydania książki Wolfganga Welscha *Nasza postmodernistyczna moderna* znajdujemy cenne spostrzeżenie, które uczynię punktem wyjścia niniejszego szkicu. Jego zadaniem będzie osadzenie postawy określanej mianem hipermodernistycznej nie tylko w kontekście problemów późnej moderny, lecz także w szerszym kontekście niezbywalnej ambiwalencji wpisanej w samą kondycję filozofowania. Ambivalencja ta jest nie tylko przez filozoficzną, późnowoczesną refleksję podtrzymywana, ale i w związku z licznymi, radykalnymi zmianami w polu współczesnego doświadczenia, wzmacniana. Niemiecki filozof pisze:

Sugestia epoki (czyli teza, że „postmodernę należy uważać za odrębną, nową epokę, która po prostu pozostawiła za sobą modernę i wszystko robi inaczej) jest tylko najbardziej trywialnym niezrozumieniem postmoderny. Naprawdę bowiem chodziło o przepracowanie i przemianę moderny, której pewne cechy zostały odrzucone, inne jednak zachowane i kontynuowane. Po drugie [...]  **pewnego (może już bliskiego) dnia wyrażenie „postmoderny” nie będzie już potrzebne, aby odtąd mówić rzeczywiście o jej treściach...**”<sup>1</sup> (podkr. I.L.)

<sup>1</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. XXIX.

Jeśli zgodzić się na określenie mianem hipermodernizmu pewnej postawy i ma to być „sposób odnoszenia się do rzeczywistości”, „rozumienie siebie”, „pewna kultura”, „stan ducha części żyjących obecnie ludzi lub pewna propozycja czy też program do zrealizowania”<sup>2</sup> i jeśli zgodzić się zarazem, że jest to postawa selektywnej akceptacji określonych punktów modernistycznego projektu, akceptacji mimo ich słabości, wykazanych przez postmodernistyczne krytyki, to postawa ta jest dość bliska temu, co prorokuje wyżej cytowana wypowiedź Wolfganga Welscha. Oznacza ona angażowanie się w wybrane elementy projektu modernistycznego z pewnym do nich dystansem. Żyjemy w epoce, w której – wieści Welsch – postmodernizm nie jest nam już (ani jako epoka, ani jako pojęcie) potrzebny, ale korzystamy z wyników jego dekonstrukcyjnej pracy sytuując się ponad postmodernistycznymi dyskursami, utrzymując we wzajemnym napięciu dwie postawy: dystansu krytycznego i emancypacyjnego zaangażowania.

Nie charakteryzuję tutaj możliwych sposobów rozumienia hipermodernizmu, znakomicie uczynił to, np. przywoływany autor. Ważny jest dla mnie istotny, wydobyty przez niego motyw: „Łączy on świadomość odpodmiotowienia z jednoczesną walką o podmiot, a wyrzeczenie się obłędu postępu, prawdy i własnej racji – z wiarą w sens działania, ulepszania, otwierania się na prawdę”<sup>3</sup>. Tak rozumiany hipermodernizm miałby być odpowiedzią na potrzebę podtrzymania wiary w sens działań zmierzających do poprawy świata pomimo erozji przekonań i wyczerpania znaczeń pojęć, które składały się na projekt modernistyczny.

## **Ambiwalentna postawa filozofa**

Wyłonienie się takiej ambiwalentnej postawy, jej osadzenie w postpostmodernistycznym przesileniu oraz jej filozoficzne znaczenie werbalizował już w latach 90. ubiegłego wieku Stefan Morawski. Nigdzie nie pada u niego termin „hipermodernizm”. Znajdujemy natomiast znakomite powiązanie ogólnie pojętej kondycji filozofowania z sytuacją filozofa poddanego próbie późnomodernistycznego i postmodernistycznego sceptycyzmu. Warto przywołać te wciąż aktualne poglądy choćby po to, aby uzmysłowić sobie, jak bardzo uniwersalny filozoficznie charakter mają wspomniane wyżej hipermodernistyczne ambiwalencje.

<sup>2</sup> Por. M. Trepczyński, *Człowiek hipermodernizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 56, s. 177, 182.

<sup>3</sup> Tamże, s. 178.

W rozmowie z Anną Zeidler-Janiszewską i Andrzejem Szahajem filozof mówi:

Egzystencja nasza ma w sobie coś tragicznego m.in. dlatego, że stawiamy pytania fundamentalne, na które nie ma jednoznacznych odpowiedzi, że chcemy wiedzy całkowicie niezawodnej, a takiej niepodobna osiągnąć, że szukamy spokoju niezamąconego poprzez zanurzenie się w żywiole boskości, ale spokój ten – niedostępny – jest co najwyżej ułudą<sup>4</sup>.

Skłonność do określania fundamentów (taki sens przypiszemy tu słowom „pytania fundamentalne”) jest więc wpisana w ludzkie dążenie do mądrości, jest elementem dynamicznej wizji wiecznie poszukującej kondycji człowieka. Poszukiwanie to jest dialektyczną grą jawności i pozoru, filozoficznego „fundamentalizmu” i jego krytyki, samoznoszącym się ruchem podważania własnej pozycji filozoficznej; paradoksem zaś tego ruchu jest fakt, iż jest on w istocie potwierdzeniem pozycji, którą chciałoby się opuścić.

Myśl taką odnajduję w krytycznym ujęciu przez Stefana Morawskiego wielu współczesnych krytyków moderny (m.in. Rorty’ego), gdzie „bumerangiem – jak pisze – wracają odrzucane przez nich pytania, na innym pięttrze i inaczej formułowane, wpisując ich jednak w krytykowane przez nich konteksty pytań i odpowiedzi. Odnajduję tu u Morawskiego tego samego ducha przewrotnej krytyki, co np. u Habermasa w jego *Filozoficznym dyskursie nowoczesności*. Ów duch przewrotnej krytyki towarzyszy zresztą filozofii od zawsze (a przynajmniej od Platona) w sposób podskórny, a odkrywany jest przez próby rekontekstualizacji i reinterpretacji tradycji filozoficznej.

Pozycja filozofa, który wprawdzie dysponuje perspektywą ogólności, chciałby uniwersalizować i totalizować, ale równocześnie ma świadomość konieczności zajmowania określonego miejsca w świecie i nieuniknionego przypisania do tego, co partykularne, nie jest pozycją „między” w znaczeniu „trzeciego środka” lub mechanizmów zapośredniczania. Jest pozycją różnicy w znaczeniu braku jakiegokolwiek przypisania, jest świadomością braku miejsca, „bezmiejscem”, rodzajem bezdomności. Sam filozof do niczego się nie przypisuje, z niczym w pełni nie utożsamia. Jeśli przywołać Heideggerowską ambiwalencję, bardziej przypomina on nomadę, niż stałego mieszkańca domostwa prawdy.

<sup>4</sup> O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj, Anna Zeidler-Janiszewska, Toruń 1995, s. 10.

„Prawda” takiego „wędrującego” filozofa nie zatrzymuje się przy żadnym obrazie-micie, który bardziej, niż inne nadawałby się do przytrzymania i odsłonięcia. Jest prawdą niewystarczalności każdego z obrazów-mitów, ich przejściowości i konieczności przekroczenia. Prawda tego, co „między” jest dynamiczna; jest ruchem negacji i podważania złudzeń o adekwacji i pełni. W tej perspektywie wszelkie zaangażowanie człowieka w świat, będący światem przedstawień, musi się kończyć klęską. Jest zaangażowaniem tragicznym. Tragiczne jest zawierzenie *mythosowi*, tragiczna jest wiara w *logos*, gdyż w zderzeniu z *mythosem*, ukazuje on świadomości krytycznego filozofa swój rewers: drugą stroną *logosu* jest mit. Kolejne, filozoficzne prawdy to jedynie prawdopodobne mity-obrazy.

Podobnej dwuznaczności własnej filozoficznej pozycji jest świadom – jeśli dobrze odczytuję jego intencje – Stefan Morawski, mówiący o tragizmie filozofowania. Filozofowanie jest czynnością tragiczną: zarazem logocentryczną i mitotwórczą – powiada. W tym głębokim znaczeniu tragiczności, że – jako filozofia metakrytyczna – jest ono świadome własnej aporetyczności: zarazem konieczności i niemożności pełnego zaangażowania się w prawdę. „Pytanie o *telos* jest – według niego – filozoficznie prawomocne. Myślenia utopijnego nie można człowiekowi odebrać, filozofia musi wciąż odpowiadać na to wyzwanie”<sup>5</sup>.

Jeśli można mówić o jakimś „miejscu” tego filozofowania, to – jak w przypadku Platońskiej *chory* – jest to raczej miejsce słuchania głosów innych, przyzwolenia na te głosy oraz świadomości własnego braku przypisania, czyli „bezmiejsce” metakrytycznego filozofa, który – niczym Platoński Sokrates – nie dysponuje w stosunku do rozmówców żadną „nadwyżką świadomości”, żadną uformowaną z góry teorią, żadną odkrytą czy objawioną prawdą, nie sytuuje się w roli kapłana tej prawdy.

Zarazem jednak pozwala on zaistnieć każdej prawdzie; dzięki odniesieniu do dyrektywy ogólności i uniwersalności przerastającej partykularyzm poszczególnych prawd, zostają one w polu metakrytycznej filozofii podniesione do rangi ludzkich sposobów uniwersalizowania i totalizowania. To „miejscu” filozofowania przeobraża prawdopodobny mit w narzędzie *logosu*. Każdą zaś próbę określenia *logosu* w postaci jedynej prawdy pozwala zobaczyć jako mit.

**Nie ma zatem wykluczania się pomiędzy metakrytycyzmem i postawą aksjologicznego zaangażowania.** Obie postawy towarzyszą filozofowaniu, jakiego chciałby widzieć i uprawiać Stefan Morawski, co wcale nie znaczy, że jego zdaniem, to ich współtowarzyszenie czyni filozofowanie łatwiejszym. Wręcz

<sup>5</sup> O filozofowaniu, *perypetiach dzisiejszej kultury...*, dz. cyt., s. 11.



odwrotnie: stanowi o **dramatyzmie bezustannego wysiłku utrzymania dwóch niemożliwych do pogodzenia nastawień: teoretycznego dystansu i praktycznego współuczestnictwa w konstruowaniu określonej wizji świata.**

Metakrytyczna świadomość ma jednak tę przewagę nad „tematyczną” świadomością filozoficzną, która opowiada się za jakąś konkretną, tą a nie inną prawdą, że dostrzega, iż nie jest to prawda jedyna, a wiara w jej osiągnięcie jest iluzoryczna. W przywoływanej już rozmowie Morawski powiada: „Według mego rozeznania, szczególny dramatyzm filozofowania polega – powtórzę – na tym, że musi ono szkicować wizję świata parareligijną, a zarazem wie, że jest to nieosiągalne, oraz że takich wizji (konkurencyjnych) jest bardzo wiele”<sup>6</sup>.

W *Niewdzięcznym rysowaniu mapy* autor opowiada się za taką filozofią, która świadoma jest swego posłannictwa, a jest nim stawienie oporu współczesnemu rozchwianiu aksjologicznemu. Jest zatem ta filozofia obroną jakiejś zasady i to nie zasady abstrakcyjnej, spekulatywnej czy ideologicznej, ale zasady zakorzenionej empirycznie w ludzkich egzystencjalnych doświadczeniach (Morawski określa ją jako „protezę egzystencjalną”). Fundamentem tak widzianej filozofii jest zatem interpretacja owych doświadczeń: „hermeneutyka pierwotna zawarta w *doksa*” i pozostawałaby ona w związku ze sferą mityczności przysługującą tej sferze.

Morawski stara się więc łączyć w swym projekcie filozofowania (projekcie będącym pewną odmianą hermeneutyki) empiryczne ugruntowanie w określonej historycznie wspólnocie poglądów, będących przedmiotem jego rozumiejącej interpretacji, z metakrytycznym dystansem i interpretacyjnym sceptycyzmem. Tym samym znajduje dla siebie jako filozofa miejsce ambiwalentne i trudne do utrzymania: zarazem „wewnątrz” przestrzeni interpretacyjnej i poza nią.

## Modernistyczny kontekst hipermodernistycznej ambiwalencji<sup>7</sup>

Stanowisko Morawskiego nadaje szerszy, uniwersalny kontekst powyższej ambiwalencji. Z drugiej jednak strony, jak na to wskazuje jego *Niewdzięczne rysowanie mapy*, lokuje ją w bardzo konkretnej, historycznie określonej sytuacji. Jest ona naszym udziałem, charakteryzuje pewien stan ducha kultury aktual-

<sup>6</sup> Jw., s. 19.

<sup>7</sup> Część niniejszego podrozdziału powtarza sformułowania zawarte we wprowadzeniu redagowanej przeze mnie monografii zbiorowej *Między integracją a rozproszeniem. Doświadczenie estetyczne nowoczesności*, która jest aktualnie wydawana przez Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego.

nej, późnej nowoczesności, która postmodernizm w pewnym sensie ma już za sobą. Wydaje się, że na tym, przepowiedzianym przez Welscha etapie właśnie się znajdujemy. Dyskusje wokół projektowanych dziś pojęć służących intelektualnemu zagospodarowaniu owego stanu świadomości wyczerpania się postmodernistycznych paradygmatów, a wśród nich umieszczam pojęcie hipermodernizmu, skłaniają nas do ponownego spojrzenia na modernę<sup>8</sup>. Przyjrzenia się jej w sposób bogatszy o rezultaty jej postmodernistycznych dekonstrukcji i różnorodnych kosztów, głównie aksjologicznych, którymi są one obciążone. Nie chodzi o to, aby wrócić do niedokończonego projektu oświecenia w jego wymarzonej przez nowoczesność postaci. Być może zresztą jest tak, że nie tylko projekt ten nie doczekał się realizacji, ale też jako projekt nie zaistniał w czystej, pozbawionej wątpliwości i wewnętrznych pęknięć postaci.

Nawiązując do tezy Latoura, możemy dopuścić myśl, że „nigdy nie byliśmy nowocześni”. Nowoczesność **jako wciąż realizowany i niedający się zrealizować projekt, od renesansu erodowana jest przez jej własne sprzeczności i wyrastające z nich krytyki. Nigdy nie istniała poza własną autodestrukcją.** Antymodernistyczne (przede wszystkim postmodernistyczne) filipiki to przedwcześnie oznajmiony koniec pewnego złudzenia o możliwości urzeczywistnienia projektu moderny oraz radykalizacja jego wymiaru autokrytycznego.

Gest przekraczania, zrywania z tradycją wpisany jest wszak w najgłębszą rację bytu epoki, która samą siebie określa mianem nowoczesnej. Praktyki przekraczania granic i autonegacji wpisane są w nowoczesność. Habermas w tekście *Modernizm – niedokończony projekt* pisze, że:

Modernitas, [to] słowo o zmiennej treści, wyraża zawsze świadomość epoki, która ustosunkowuje się do starożytnej przeszłości, aby samej móc pojmować się jako rezultat przejścia od starego do nowego. Dotyczy to nie tylko renesansu, od którego dla nas rozpoczyna się nowożytność [...]. Za nowoczesne uchodzi zatem to, w czym może się obiektywnie wypowiedzieć spontanicznie się odnawiająca aktualność ducha czasów<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Termin „nowoczesność” rozumiem szeroko, tak jak czyni to Wolfgang Welsch w *Naszej postmodernistycznej modernie*. Wydobyte przez tłumaczy polskiego wydania książki we wstępie do niego niuanse znaczeniowe wpisane w różnicę między terminami „nowoczesność” i „moderna” umożliwiają dość swobodne, niekiedy zamienne operowanie tymi terminami. Postmoderna zaś jest przeze mnie – za Welschem – traktowana jako autorefleksyjna faza moderny.

<sup>9</sup> J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 1998, s. 30.

Samo pojęcie odnawiającej się aktualności ducha czasów zakłada mechanizm antagonizowania, wyłaniania sprzeczności.

Programy holistyczne, dążenie do jednorodnego obrazu świata (jako projektu tego, co nowe) współlistnieje w nowoczesności z jej tendencjami do rozproszenia i różnicowania. Wolfgang Welsch tak określa ten ostatni aspekt:

Nowoczesność jest [...] epoką rozbicia i rozproszenia. To ona obdarzyła nas oświeceniem, bezbożnictwem, humanizmem, liberalizmem i indywidualizmem. Są to zaś [...] zjawiska jednoznacznie samodestrukcyjne i dlatego moderna stała się także epoką postępującej dezintegracji społecznej, kulturowej i psychicznej<sup>10</sup>.

Dlatego też można powiedzieć, że nowoczesność nigdy nie istniała poza własną autodestrukcją. Za sprawą ruchów opozycyjnych w obrębie moderny

dochodzi do częściowych rewizji lub rozszerzeń, czyli w sumie do dynamizacji pierwotnego programu. Rousseau nie tylko przeciwstawia się Oświeceniu, stanowi zarazem już jego część<sup>11</sup>.

Autokrytycyzm ten związany jest z modernistycznym indywidualizmem (od Kartezjusza po Husserla) i konstrukcją samorozumiejącej się podmiotowości. Ma wymiar świadomościowy, kulminuje w filozoficznej świadomości toczącej grę o prawdę.

Późna moderna przesuwając akcenty, poszerza przestrzeń krytycznej autorefleksji o przejawy społeczno-kulturowego, cywilizacyjno-ekonomicznego funkcjonowania człowieka, o to, co nieświadome. Późna moderna, tym bardziej postmodernizm wieści kres podmiotu. Nie jest on – jak się okazuje – ostateczny. Trwa, choć domaga się nowych formuł i nowych kontekstów.

Warto w tym miejscu przywołać optymistyczną nadzieję Scotta Lasha, który w *Modernizacji refleksyjnej* zauważa, że wprawdzie napór zmian w obrębie struktur społecznych blokuje dalszy rozwój podmiotowości zakładanej przez modernizm, ale zarazem zastępujące je strukturami informacyjnymi i komunikacyjnymi stwarzają warunki dla nowego, zredefiniowanego podmiotu (świadomego i wolnego w nowych znaczeniach tych terminów). Lash słusznie podkreśla, że w obrębie moderny dochodzi do swoistego rozdwojenia, do

<sup>10</sup> W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., s. 82.

<sup>11</sup> Tamże, s. 104.

wyłonienia się jej drugiej postaci: rozum i modernizacja zwracają się bowiem przeciwko sobie; system tworzony przez modernizację prze do zniszczenia „świata życia”. W rezultacie:

Oświecenie lub modernizacja w erze zorganizowanego kapitalizmu staje się własnym, budzącym niepokój sobowtórem, kiedy sfera publiczna otwarta przez wymianę rynkową, zamieniła się w hierarchicznie zorganizowane, monopolistyczne przedsiębiorstwo kapitalistyczne; kiedy demokratyczny indywidualizm w życiu politycznym zamienia się w mechaniczną anonimowość legalno-racjonalnej biurokracji, kiedy twórczy zapał awangardy estetycznej zamienia się w przypominające więzienia wieżowce i osiedla mieszkaniowe z lat 60-tych XX wieku<sup>12</sup>.

W przeciwieństwie do wewnętrznie autodestrukcyjnej, choć dążącej do scালania modernizacji prostej, rysowany przez Lasha projekt modernizacji refleksyjnej opisuje mechanizmy „nieuporządkowanego rozpadu na połączone w sieci okręgi małych, relatywnie autonomicznych przedsięwzięć”<sup>13</sup>. Odpowiadają temu opisowi Lasha strategię nowoczesności i „naszej ponowoczesnej nowoczesności” opisywane przez Welscha czy Jean-François Lyotarda (od obrazów dialektycznych Waltera Benjamina, mikrologii Adorna po Lyotardowskie mikronarracje). W efekcie nie ma jednej moderny, wyłania ona swego sobowtóra, a w konsekwencji – rozpada się na wiele centrów.

Z podwójnego obrazu moderny – monistycznej i zarazem pluralistycznej – wyrasta podwójny obraz postmoderny. Nie przestaje on pełnić funkcji matrycy również dla nowych, mniej lub bardziej efemerycznych prób dystansowania się wobec postmodernizmu (posthumanizmu, nowych wersji filozoficznego feminizmu, hipermodernizmu itp). Dziedziczą one ową matrycę w postaci pluralizmu nacechowanego emancypacyjnie i etycznie. Poruszają się już nie w nowoczesnym, poświeceniowym paradygmacie wolności od przyrody, ale w kategoriach emancypacji tego, co przyrodnicze w nas i poza nami. W posthumanizmie w jego feministycznej odsłonie nie chodzi już – jak w modelu oświeceniowym – o przewyciężanie przemocy ze strony przyrody poprzez doskonalenie form panowania nad nią i wynoszenia jej ku temu, co ludzkie, ale o re-definiowanie

<sup>12</sup> S. Lash, *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 148.

<sup>13</sup> Tamże, s. 149.

tego, co ludzkie na poziomie krytycznego, świadomego uczestnictwa w tym, co przyrodnicze, o bycie elementem przyrody.

Jeśli można użyć wobec tej tendencji określenia „naturalizm”, to byłby to naturalizm refleksyjny, krytyczny. Oczywiście założyć należy nowy sens owego krytycyzmu: byłby on już **nie tyle aktem podmiotowego, świadomościowego samooglądu, ile symptomem autodestrukcji cechującej aktualny stan nowoczesności. Byłby to autorefleksyjny krytycyzm partycypacji i zanurzenia w doświadczeniu nowoczesnym w przeciwieństwie do modernistycznego (wzgl. nowożytnego) wzorca krytycznego dystansu.** Przykładów dostarczają choćby humanistyczny feminizm (Rosi Braidotti, Donna Haraway), który według określeń Braidotti:

wprowadził materializm nowego typu – materializm ucieleśniony i zakorzeniony; przesłanką jest tu „materialistyczna koncepcja ucieleśnienia” z jednej strony znajdująca filozoficznego sojusznika w licznych wersjach postfenomenologii, z drugiej zaś – sprzymierzona z filozoficzną i polityczną krytyką władzy (jako maskulinistycznego uniwersalizmu)<sup>14</sup>.

Jak z kolei pisze Haraway:

krytycyzm ten jest zanurzony, usytuowany, gdyż to podporządkowani, nie zaś uprzywilejowani, mają większą szansę dostrzec i zakwestionować prawa rządzące danym systemem<sup>15</sup>.

## **Ku nowym konceptualizacjom ambiwalencji dystansu i zaangażowania: wybrane praktyki przekraczania modernistyczno-postmodernistycznej opozycji**

Bezinteresowny dystans, który cechował doświadczenie estetyczne w estetyce pokantowskiej coraz częściej zastępowany jest postawami zaangażowania i partycypacji. Cechują one nie tylko praktyki artystów, począwszy od awangardy, łamiących bariery między życiem i sztuką, nie tylko odbiorców, którzy stając

<sup>14</sup> R. Braidotti, *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, przedm. J. Bednarek, Wydawnictwo naukowe PWN, Warszawa 2014, s. 74.

<sup>15</sup> D. Haraway, *Wiedze usytuowane*, cyt za: R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 74.

się współtwórcami sztuki, kreują nowe formy życia, ale i samych teoretyków. Partycypacyjny i zaangażowany charakter nowych teorii sztuki, do których należą omawiane koncepcje, polega na włączaniu się refleksji estetycznej w opisywany proces autokreacji: wprowadzając do praktyk artystycznych element autorefleksji, przyczynia się ona do wyłaniania się nowych form życia, alternatywnych wobec tego, co zastane.

Zdaniem Michela Maffesolego dzisiejsza kultura to „maszyna do wytwarzania bogów”, jak określa ją za Bergsonem w *Le réenchantement du monde*, maszyna, której materią są zbiorowe mity i archetypy, zbiorowe ekspresje uczuć: od miejskich form teatralizacji życia po internet wciela ona w życie to, co ponadosobowe, kolektywne. Współczesna muzyka, teatr, sport turystyka są formami manifestowania się sił ukrytych przed indywidualną świadomością podmiotu, wymykających się formule twórczości podmiotowej. Współcześnie – zauważa Maffesoli wpisujący się tym samym w żywą dyskusję na temat postnowoczesnego podmiotu, gdzie sytuowałby się, jak przypuszczam, blisko koncepcji podmiotu transwersalnego Welscha – jesteśmy świadkami przeobrażania się tradycyjnej formuły jednostkowego podmiotu w „personę”, na którą składa się wielość ról społecznych, „masek” i sposobów wizualizowania tego, co przed indywidualną świadomością ukryte, a co jest swoistym wehikułem treści kolektywnych.

Późnonowoczesna, zmedializowana kultura umożliwia nowe formy uniwersalizacji życia zbiorowego, wymusza nową formułę podmiotu, zaciera granice wyznaczane przez nowoczesny indywidualizm. Zarazem wypracowuje ona postawę gotowości przyjmowania rozmaitych wersji przeżywanego świata, nie pozwalając na dłużej przywiązać się do żadnego z nich. Stale pozbawia złudzeń i oczekiwań co do stabilności którejs z tych wersji.

Estetyka partycypacji (Maffesoli, Nicolas Bourriaud) redefiniuje nowoczesne doświadczenie dokonując istotnych przesunięć kategorialnych w stosunku do kategorii kluczowych dla pokantowskiej estetyki autonomicznej. Przesunięcia te rysują się przede wszystkim w polu napięć między kategoriami dystansu i zaangażowania i prowadzą do nowego sposobu definiowania podmiotu artystycznej kreacji. Nie ma on charakteru jednostkowego, intencjonalnego, ani tym bardziej nie podlega charakterystyce substancjalizującej. Siłą tworzącą jest samoartykułujące się życie społeczne, ogniskowane w ludzkich praktykach (m.in. w praktyce artystycznej). Bourriaud i Maffesoli powielają w pewien sposób matrycę dobrze znaną filozofii: poietyczną siłą kreacji obdarzane w niej bywa samo życie (Fryde-

ryk Nietzsche), Bycie (Martin Heidegger), Byt (późny Maurice Merleau-Ponty), samostwarzająca się Natura (Mikel Dufrenne) itp. Bourriaud i Maffesoli w swojej koncepcji artystycznej i estetycznej partycypacji mieszczą się w tak ogólnie rozumianym modelu pojetycznym.

Do charakteryzowanych wyżej aktualnych postaw badawczych wobec nowoczesnego doświadczenia, które wyprowadzają nas poza przestrzeń dyskursów postmodernistycznych, ale też pozostają w krytycznej relacji wobec modernistycznej siatki pojęciowej, należy zaliczyć również zwrot performatywny, który wedle jego orędowników miałby wypierać i zastępować wyeksploatowane już nurty: konstruktywizm, poststrukturalizm, dekonstrukcję, tekstualizm, narratywizm. Lepiej niż one dogania on bowiem zmiany w świecie, lepiej odpowiada nowym wyzwaniom humanistyki ze strony zmieniającego się świata.

Na osłabienie podmiotu w wymienionych nurtach zwrot performatywny reaguje umocnieniem zredefiniowanej podmiotowości, często hybrydalnej, niekiedy wręcz nieludzkiej. Kontemplacja zostaje zastąpiona zmianą, co czyni dyskurs zwrotu performatywnego podatnym na liczne polityczne aplikacje. Praktyki performerskie pełnią powyższe funkcję na różnych, niekiedy bardzo nikłych piętrach refleksyjnej samoświadomości. Na przykład, teatr rozpatrywany w kategoriach działalności performatywnej bardziej niż inne formy tej działalności kryje w sobie ogromny potencjał autorefleksyjny. Wskazuje na własny, przedstawieniowy charakter, a poprzez tę refleksyjną autodemokratywność obnaża przedstawieniowy charakter kulturowego, społecznego i politycznego środowiska człowieka nowoczesności. Obnaża – mówiąc językiem Heideggera – mechanizmy „światoobrazu” i w tej swojej demaskatorskiej funkcji zbliża się do filozofii krytycznej, której patronują Nietzsche i Heidegger. Tacy autorzy jak Janelle Reinelt czy Joseph Roach piszą o filozofii krytycznej, że w tym sensie ma ona charakter performatywny, że poddaje ona rewizji zastane sensory, na nowo je formułuje, kwestionuje je, rzuca im wyzwanie i czasami je potępia<sup>16</sup>. Traktowane performatywnie teatr i filozofia funkcjonalnie zbliżają się do siebie. Burząc zastane paradygmaty, dotykając granic przedstawiwalności, wykraczając poza ustalone znaczenia i normy znaczeniowe, zasługują na miano praktyk liminalnych. Toteż bardzo trafnie Jon McKenzie tak właśnie postrzega ich pokrewieństwo.

---

<sup>16</sup> Por. J. McKenzie, *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Universitas, Kraków 2011, s. 41.

Uprzywilejowują one wszelkie stany „pomiędzy”, praktyki przejścia i towarzyszące im strategie oporu i transgresji. Opierają się na pewnej kategorii działań, których „przestrzenne, czasowe i symboliczne „pomiędzy” zawieszają społeczne normy, rzuca im wyzwanie, igra z nimi i może nawet je przemieniać<sup>17</sup>. Stąd szczególne eksploatowanie figur obrzeży, marginesów i „radykałnych praktyk” będących nowoczesnymi zastosowaniami rytów przejścia.

Dodajmy do powyżej rysowanego szkicu fascynację mocami sprawczymi nowych technologii, które zdają się kryć w sobie odziedziczony po modernizmie potencjał nadziei na nowe perspektywy emancypacyjne, obywatelskie, bez metafizycznych obciążeń takimi ważnymi dla nowoczesności kategoriami, jak podmiot, człowiek, tożsamość itp. Nowe formy oporu wobec skutków prostej modernizacji zmuszają wspomnianych zwolenników nowego typu myślenia i działania do swoistego, pragmatycznego mariażu filozofii i praktyki, do – zdaniem Braidotti:

pragmatycznej formy mikropolityki, odzwierciedlającej złożony i nomadyczny charakter współczesnych systemów społecznych i zamieszkujących ją podmiotów<sup>18</sup>.

## Podsumowanie

Zarysowuję powyższy obraz tendencji post-postmodernistycznej humanistyki badającej stan późnonowoczesnego doświadczenia, aby wskazać na aktualny punkt dojścia określonego stanu świadomości teoretycznej, który – wobec wyczerpywania się heurystycznej mocy napięć między nowoczesnością i ponowoczesnością – kieruje ku poszukiwaniu konceptualizacji nowoczesnego doświadczenia poza tę opozycję.

Modernizm i wieńczący to dzieło postmodernizm dokonały rozpoznania utraty przez człowieka bezpieczeństwa ontologicznego, by posłużyć się określeniem Anthony Giddensa. Zdiagnozowały nowoczesne doświadczenie jako postępującą, czasoprzestrzenną dystancjację, jako proces wykorzenienia, mówiąc zaś językiem Heideggerowsko-Vattimowskim – jako postępującą utratę podstaw.

<sup>17</sup> Tamże, s. 64.

<sup>18</sup> R. Braidotti, *Po człowieku*, dz. cyt., s. 83.



Wiarę w podstawy – skutecznie przekonują nas ci filozofowie – mamy już za sobą. Pozostaje nam kroczyć ich słabnącymi śladami (przeboleć fakt, że słabną – zgodnie z logiką Vattimowskiego *Verwindung*), a przy tym jednak odkrywać, że wciąż jesteśmy przez nie prowadzeni. Wiara w to, że jest się dzisiaj już poza modernizmem byłaby tylko powtórzeniem modernistycznego mitu radykalnego zerwania z przeszłością.

## Bibliografia

- Braidotti R., *Po człowieku*, przeł. J. Bednarek, A. Kowalczyk, przedm. J. Bednarek, Warszawa 2014.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, przeł. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm. Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Kraków 1998.
- Lash S., *Modernizacja refleksyjna. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności. Polityka, tradycja i estetyka w porządku społecznym nowoczesności*, przeł. J. Konieczny, Warszawa 2009.
- McKenzie J., *Performuj albo... Od dyscypliny do performansu*, przeł. T. Kubikowski, Kraków 2011.
- O filozofowaniu, perypetiach dzisiejszej kultury i rebus publicis. Z profesorem Stefanem Morawskim rozmawiają Andrzej Szahaj, Anna Zeidler-Janiszewska*, Toruń 1995.
- Trepczyński M., *Człowiek hipermodernizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 56, s. 171–184.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, przeł. R. Kubicki, A. Zeidler-Janiszewska, Warszawa 1998.

## Streszczenie

Zadaniem szkicu będzie osadzenie postawy określanej mianem hipermodernistycznej nie tylko w kontekście problemów późnej moderny, ale i w szerszym kontekście niezbywalnej ambiwalencji wpisanej w samą kondycję filozofowa-

nia. Ambiwalencja ta jest nie tylko przez filozoficzną, późnonowoczesną refleksję podtrzymywana, ale i w związku z licznymi, radykalnymi zmianami w polu współczesnego doświadczenia, wzmacniana. Hipermodernizm miałby być odpowiedzią na potrzebę podtrzymania wiary w sens działań zmierzających do poprawy świata pomimo erozji przekonań i wyczerpania znaczeń pojęć, które składały się na projekt modernistyczny i pomimo wyczerpania się postmodernistycznych paradygmatów. Przedstawiam w tekście wybrane dyskusje wokół projektowanych dziś pojęć służących intelektualnemu zagospodarowaniu owego stanu świadomości.

**Słowa kluczowe:** moderna, postmodernizm, hipermodernizm, kondycja filozofii, metakrytycyzm

## Summary

### **Philosopher's Hypermodernist, Ambivalent Attitude**

The aim of this essay is to place the so-called hypermodernist attitude in the context of the problems of late modernity as well as the broader context of the inherent ambivalence intrinsic to the very condition of philosophising. This ambivalence is not only upheld by late modern philosophical thought but also – due to the many radical changes in the field of contemporary experience – enhanced by it. Hypermodernism is supposed to be an answer to the need to uphold the faith that activities aimed at improving the world are not pointless despite the erosion of beliefs and the depletion of meanings of the ideas which comprised the modernist project, and despite the exhaustion of postmodern paradigms. In the text, I present selected discussions around ideas that are currently being developed to intellectually manage this state of awareness.

**Keywords:** modernism, postmodernism, hypermodernism, condition of philosophy, metacriticism

## Hipermodernizm – próba przybliżenia

Jacek Migasiński

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Pojęcie *hipermodernizm*, choć nie jest jeszcze w literaturze zbyt rozpowszechnione, nie jest polskiemu czytelnikowi całkowicie nieznane. W XXI wieku pojawiło się też w kilku tytułach publikacji zagranicznych i polskich. I tak, np. Małgorzata Kowalska w opublikowanym w 1997 roku tekście sugeruje, że postmodernizm, według J.-F. Lyotarda, ze względu na charakteryzującą go radykalizację pewnych tendencji właściwych dla modernizmu/nowoczesności (a nie ich zaprzeczenie) można by nazwać *hipermodernizmem*. Ponawia tę sugestię w książce opublikowanej trzy lata później<sup>1</sup> – ale samo to pojęcie nie staje się przedmiotem odrębnej analizy. Wśród tytułów zagranicznych warto odnotować np. książki Gillesa Lipovetzky'ego i Sébastiena Charlesa<sup>2</sup>. Z tekstów opublikowanych po polsku trzeba odnotować przekład książki Marca Augé oraz artykuł tandemu Marcin Trepczyński/Witold Zakrzewski i osobny artykuł tego pierwszego autora<sup>3</sup>. Publikacje te poddają już gruntownej analizie – każdorazowo przy zachowaniu odrębnej odautorskiej perspektywy – znaczenie pojęcia *hipermo-*

<sup>1</sup> Por. M. Kowalska, *Mała opowieść tłumacza*, w: J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1997, s. 6 oraz M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000, s. 322.

<sup>2</sup> G. Lipovetzky, *Les temps hypermodernes*, Paris 2004 oraz S. Charles, *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Montreal 2007.

<sup>3</sup> M. Augé, *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010; M. Trepczyński, W. Zakrzewski, *Hipermodernizm? – perspektywy po-modernistyczne i po-postmodernistyczne*, w: red. M. Lubecki, *Refleksje na temat ponowoczesności*, Kraków 2012, s. 77–115, a także M. Trepczyński, *Człowiek hipermodernizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 2(56), s. 171–184.

*dernizm*, przy czym w artykułach wspomnianych polskich autorów szczególną uwagę poświęca się wyodrębnieniu różnych, występujących we współczesnej literaturze, ujęć hipermodernizmu i jego relacji do kulturowych formacji zwanych *nowoczesnością* i *ponowoczesnością*. Z tego względu poniższe uwagi – by nie wyważać już otwartych drzwi – będą miały charakter całkowicie przyczynkarski i ograniczą się do próby przypomnienia kilku stanowisk udzielających bądź odmawiających w refleksji nad kulturą współczesną prawa obywatelstwa hipermodernizmowi. Od razu też ustalmy, że posługując się terminami *postmodernizm/ponowoczesność* i *hipermodernizm*, nie mamy na myśli jakichś teorii czy nurtów pojawiających się w humanistyce, lecz ewentualne (bo zdaniem niektórych pozorne i nieistotne) realne procesy zachodzące w stosunkach społecznych, sposobie bycia i w świadomości zbiorowej, czyli w stanie współczesnej kultury, którą humanistyka czy nauki społeczne badają. A nadto, ze względu na pewną dwuznaczność zawartą w językach zachodnioeuropejskich w słowach *modernité*, *modernity*, *Moderne*, przyjmijmy, wzorem niektórych autorów korzystających tu z przywileju języka polskiego, że trzeba i warto odróżniać termin *nowożytność* od terminu *nowoczesność*<sup>4</sup>. *Nowożytność* oznaczałaby pewien okres historyczny (epokę), dość konkretnie datowany, aksjologicznie neutralny wobec wypełniających go „treści”, a *nowoczesność* byłaby pewną formacją umysłową i społeczną waloryzowaną pozytywnie, ale nie po prostu dlatego, że jest czymś „nowym” w stosunku do tego, co „staroświeckie” (bez względu na to, jakie treści owa „nowość” w sobie niesie). *Nowoczesność* byłaby pewnym ukierunkowanym „projektem” filozoficznym, stanem świadomości o określonych aksjologicznie tendencjach, nadbudowanym, oczywiście, na procesach zachodzących w gospodarce, społeczeństwie i instytucjach politycznych – najwyraźniej występującym w epoce nowożytnej, ale posiadającym swoje analogie i w innych epokach.

Zacznijmy od metafizycznej refleksji nad samą nazwą: *hipermodernizm*. Przedrostek *hiper* może oznaczać dwojaką relację do substancjalnego rdzenia tej nazwy. Może znaczyć tyle, co *super* – czyli desygnować szczególnie nasilenie, maksymalizację tendencji i procesów charakteryzujących modernizm/nowoczesność. Może też znaczyć tyle, co *ponad*, *poza* – czyli odnosić się do procesów

<sup>4</sup> Por. M.J. Siemek, *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012, s. 251–255; por. także M. Kowalska, *Dialektyka poza...*, dz. cyt. s. 17–18. Z podobnego przywileju występującego w języku niemieckim (*Neuzeit* – nowożytność; *Moderne* – nowoczesność) korzysta też poniekąd Wolfgang Welsch: por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 92–110.

wykraczających poza standardowe charakterystyki nowoczesności. Ponieważ jednak w tym drugim przypadku mamy już do czynienia z dość powszechnie stosowanym terminem *postmodernizm/ponowoczesność*, więc znaczenie terminu *hipermodernizm* (jeśli ma być różne od terminu *postmodernizm/ponowoczesność*) będzie zależało od tego, czy *ponowoczesność* oznacza formację kulturową będącą przeciwieństwem tendencji dominujących w paradygmacie nowoczesności, czy też *ponowoczesność* oznacza jedynie przedłużenie i radykalizację zjawisk charakteryzujących nowoczesność. W ramach tego pierwszego stanowiska utożsamienie przedrostka *hiper* z przyimkiem *poza*, *ponad* oznaczałoby, że nazwa *hipermodernizm* odnosi się do procesów będących intensyfikacją tendencji *ponowoczesności* pojmowanej jako zerwanie z nowoczesnością, zaś w ramach stanowiska drugiego takie utożsamienie oznaczałoby, że nazwa ta obejmuje procesy zrodzone z ducha nowoczesności, ale przekraczające swą intensywnością i skalą nawet zjawiska charakteryzujące *ponowoczesność*. Skrajnie upraszczając powyższy wywód – co wiąże się z przyjętym tu na razie nadmiernym poziomem abstrakcyjności – można by wstępnie postawić tezę, że pojęcie *hipermodernizm* opisuje stan kultury, który jest albo powrotem przed stan dewiacji, jaką była formacja *ponowoczesności*, albo jest nasileniem cech charakteryzujących *ponowoczesność*, albo w końcu jest jakąś dialektyczną syntezą obu tych procesów. Jak widać, mamy do czynienia z sytuacją mocno niejasną. Żeby ją wyklarować, trzeba zwrócić się ku „archeologii” pojęć *nowoczesność* i *ponowoczesność*, naświetlić ich wzajemne relacje (kontynuacja czy zerwanie) i dopiero wtedy ocenić, czy opisy teoretyków hipermodernizmu zawierają w sobie materialną prawdę, czy też są raczej dopiero prognozami lub nawet tylko postulatami wysuwanymi pod adresem społecznej rzeczywistości. Oczywiście, prób takiej „archeologii” było bez liku, dlatego ograniczyć się tu mogę tylko do przyczynkarskiego przypomnienia kilku przykładów.

Choć wyżej zaakcentowaliśmy różnicę między nowożytnością jako okresem historycznym a nowoczesnością jako „projektem” filozoficznym dającym się odnaleźć w różnych czasach, nie od rzeczy będzie jednak ustalenie, w jakim to momencie nowożytności dochodzą najsilniej do głosu przekonania o nowoczesności własnej epoki. Wiadomo oczywiście, że różni badacze rozmaicie interpretują początki i kulminację tych przekonań. Jedni, przyjmując perspektywę socjologiczną, uznają – jak Max Weber<sup>5</sup> – że wiązało się to z procesami „odczarowywania”

<sup>5</sup> Por. M. Weber, *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Wyd. Test, Lublin 1994.

świata wynikającymi z etyki protestanckiej i z wyrastającymi z ducha kapitalizmu procesami wytwarzania biurokracji i profesjonalizacji pracy (a więc przypadającymi w głównej mierze na wiek XIX), czy – podobnie jak Anthony Giddens<sup>6</sup> – że wiązało się to z immanentnymi dla kapitalizmu procesami industrializacji, urynkowania siły roboczej, rozrostu instytucjonalnej organizacji pod kontrolą państwa narodowego, promującymi wzorce zachowań charakteryzujące się dynamizmem, indywidualizmem i autokrytyczną refleksyjnością (początki których to procesów sięgają końca europejskiego feudalizmu, ale ich realny wpływ uwidocznił się dopiero w XX wieku). Inni, przyjmując raczej perspektywę historii idei, upatrują początków etosu nowoczesności – wyznaczających na całe wieki akceptowalny horyzont ideowy – w pojawiających się w nauce nowych metodach (Galileusz, Newton), w opanowującym myślenie filozoficzne ideale ścisłości i pewności (*mathesis universalis* Kartezjusza i Leibniza), czy w nowych teoriach politycznych (Hobbes, Locke). Można się jednak zgodzić, że ze względu na nasilenie pewnych zjawisk charakteryzujących nowoczesność, zarówno w jej warstwie społeczno-politycznej, jak i ideowej, za prawdziwy „start” nowoczesności trzeba uznać Oświecenie. Otóż – jak tego dowodzą po prostu fakty historyczne i jak to podkreślają badacze tej formacji intelektualnej – Oświecenie było epoką, w której szczególnie silnie doszły do głosu kontradiktoryczne efekty zjawisk charakteryzujących nowoczesność. Z jednej strony, wyrastające z procesów emancypacyjnych przekonanie o nieograniczonych możliwościach nauki i techniki, połączone z wiarą w niepohamowany postęp moralny ludzkości. Z drugiej zaś – będące wyrazem tęsknot, wynikających z poczucia utraty w zracjonalizowanym świecie więzi z pełnią „ludzkiego” życia, nowe filozofie odsłaniające emocjonalną, zakorzenioną przyrodniczo i historycznie (a nie w refleksyjności) naturę człowieka. Odo Marquard<sup>7</sup> (kontynuując dokonania szkoły Joachima Rittersa) wylicza te zjawiska nasilające się od połowy XVIII wieku: obok manifestów gloryfikujących postępy modernizacji w sferze życia społecznego, nauki i techniki pojawia się filozofia historii (Vico, Wolter), naturalistyczna antropologia (Rousseau, witalizm) i filozoficzna estetyka (Burke, Baumgarten, Schiller). Okazuje się, że do istoty nowoczesności należy to, że w swym rozwoju wyłania ona – dialektycznie – tendencje zaprzeczające jej programowym dążeniom.

---

<sup>6</sup> Por. A. Giddens, *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.

<sup>7</sup> Por. O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

Warto przypomnieć tu pokrótce wyjaśnienie tego fenomenu przez Marquarda, skomentowane przez Annę Zeidler-Janiszewską<sup>8</sup>, bo rzuca ono sporo światła na interesującą nas tu kwestię relacji między nowoczesnością a ponowoczesnością. Otóż wiek XVIII niesie z sobą kryzys idei teodycei, przerzucając na człowieka, który w miejsce Boga okazał się twórcą dziejów (Vico), ciężar absolutnej autolegitymizacji w obliczu zła występującego powszechnie w świecie. To proces „hipertroficjnej trybunalizacji” świadomości ludzkiej (człowiek jest jednocześnie oskarżonym, oskarżycielem i sędzią), wywołujący potrzebę kompensacji w sferze światopoglądowo-symbolicznej. Tą kompensacją są różne formy ucieczki w „stan niezaskarżalności”, czyli ucieczki od odpowiedzialności za szkodliwe przerosty modernizacyjne w sferze techno-nauki w stronę waloryzacji uczuć, wyobraźni, przyrody czy tradycji. Stąd wzrost roli nauk humanistycznych i sztuki – estetyzm i romantyzm są rewersem industrializmu. Oświecenie jako macek nowocześnieści rodzi dwa rodzaje dyskursu: promodernistyczny i antymodernistyczny, przy czym ten drugi ma swoją wersję konserwatywną (negacja terażniejszości w imię powrotu do korzeni – Rousseau) i futurystyczną (negacja przeszłości i terażniejszości w imię projektu radykalnego przeobrażenia stosunków – Marks). Przeznaczeniem nowocześnieści będzie dialektyczne „znoszenie” tego rozdarcia, a zadaniem historyków i badaczy tej formacji będą podejmowane po dziś dzień próby albo propagujące jego pojednanie w ramach wyjściowego projektu, albo wieszczące klęskę takich usiłowań i konieczność wyjścia poza te ramy w stronę postulowanej czy konstатовanej ponowoczesności.

Przyjrzyjmy się kilku takim współczesnym próbom. Jedną z najbardziej znaczących w naszym polskim krajobrazie jest niewątpliwie twórczość Marka Siemka, w której problematyka tu omawiana zajmuje poczesne miejsce<sup>9</sup>. W najgrubszych zarysach wedle Siemka fundamentalna dla nowocześnieści jest następująca konstrukcja ideowa. Samą substancją nowocześnieści jest zasada rozumności, która nie tylko służy demitologizacji (np. odczarowanie przyrody czy sekularyzacja), ale też charakteryzuje się samoodniesieniem, samowrotnością. Cecha ta wynosi nowoczesny rozum na poziom autonomii (posłuszeństwo swemu własnemu pra-

<sup>8</sup> Por. A. Zeidler-Janiszewska, *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa. Szkic do portretu Odo Marquarda*, w: O. Marquard, *Rozstanie...*, dz. cyt., s. IX–XXIV.

<sup>9</sup> W tej sumarycznej prezentacji odwołujemy się głównie do następujących prac: M.J. Siemek, *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998, s. 50–88, 108–131; tenże, *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002, s. 57–85, 278–295; oraz tenże, *Wykłady z filozofii nowocześnieści*, dz. cyt. s. 251–478.

wu – Kant), nadając mu zarazem charakter podmiotowy. Charakter ten, z jednej strony, zapewnia rozumowi dynamikę samoodtwarzania – rozum poprzez samokrytykę sam siebie wytwarza, „integruje sprzeczności”, a więc nie ma granic i dysponuje „epigenezą”, czyli tworzeniem coraz to nowych struktur. Z drugiej strony, charakter ten sprawia, że rozum jest czymś „oddzielonym” od zewnętrzności, od obiektywności, że jest strukturą subiektywną, czyli uwewnętrzną, umożliwiającą psychologizację wszelkich wyjaśnień dotyczących świata. Świat zewnętrzny, zarówno społeczny, jak i przyrodniczy, jest przedstawieniem, „re-prezentacją” wytworzoną przez podmiot, który realizuje swe cele prześwietlając poznawczo, a następnie przekształcając rzeczywistość zewnętrzną zgodnie z zasadami racjonalności instrumentalnej. Celem rozumu wypływającym z jego autonomii jest jednak nie tylko cel teoretyczno-poznawczy i technokratyczny, lecz także emancypacyjny, usytuowany głównie w sferze stosunków społecznych, nadający podmiotowości nowoczesnego rozumu charakter praktyczno-etyczny (zgodnie z priorytetem rozumu praktycznego, rozumnej woli, dla której kierowanie się ideą wolności jest osiągnięciem przez rozum „pełnoletności” – Kant). Ugruntowanie takiego nastawienia nowoczesnej rozumności zostało nadto wzbogacone przez koncept, że prawdziwie i racjonalnie poznawalne jest to, co przez ludzkość wytworzone, czyli porządek ludzkich dziejów (Vico). Tym samym przedmiotem rzeczywistej wiedzy – „nowej nauki” – staje się świat ludzkiego ducha, historii. A więc, z jednej strony, przyroda jest przedmiotem przyrodoznawstwa i instrumentalnego działania technicznego, jest światem „przezroczystym” dla rozumu., Z drugiej – najwłaściwszą sferą realizacji rozumnych celów jest etyczność stosunków społecznych, a przyroda zostaje wkomponowana w świat kultury, którym rządzą wcale nieprzezroczyste prawa mitologicznych i historycznych narracji. Drugim biegunem ustanowienia przyrody jako obiektu przyrodoznawstwa i techniki jest „estetyzacja” obrazu świata oraz odkrycie natury ludzkiej i jej centralnego miejsca w nowoczesnym obrazie świata. Człowiek rozpoznaje swoją afektywno-instynktowną, zmysłową naturę jako żywioł doznań i pożądań – a to dostarcza materiału dla rozwijającej się antropologii, fizjologii i psychologii. Z kolei wzorcowym przykładem owej „estetyzacji” jest koncepcja Schillera, będąca wyrazem nowoczesnego godzenia ludzkich popędów („materialnego” i „formalnego”) poprzez poetycką grę, czyli zapośredniczenia poprzez sztukę pożądanego dobrostanu społeczeństwa, łączącego dobrowolność działań jednostek z poszanowaniem prawa.



W tej przedstawionej przez Siemka konstrukcji ideowej, charakteryzującej nowoczesność w jej wczesnej fazie, najistotniejsze wydaje się być to, że właściwe dla niej dążenia i procesy wytwarzają swoją własną dynamikę rozwojową – interpretowaną według schematów dialektyki Hegłowskiej („chytrości rozumu”) – która wyłania i integruje własne przeciwieństwa, zachowując tożsamość. Z prowadzonych przez Siemka dalszych analiz wynika jednak, że diagnoza ta przystaje również do epoki, w której obecnie żyjemy, epoki „spełnionej nowoczesności”. Otóż jest ona urzeczywistnieniem ruchu racjonalizacji i emancypacji, z uwzględnieniem wszystkich korekt, jakie historycznie miały miejsce. Oznacza to, że różnego autoramentu krytycy kultury nowoczesnego świata sami tkwią w jego duchowej przestrzeni i także w ich myśleniu nowoczesność osiąga swą samowiedzę – a więc się nie skończyła i „wiadomość o jej śmierci jest przedwczesna”. Oczywiście akceptacja naszej współczesności jako spełnionej nowoczesności nie oznacza tolerancji dla pojawiających się nierozumnych wyskoków – Siemek daje tu przykład „postmodernistycznej gadaniny”. Nasza nowoczesność – i jest to wizja niewątpliwie optymistyczna – może pogodzić instrumentalną, technokratyczną jej stroną ze stroną pragmatyczno-etyczną.

Diagnoza Siemka jest w pewnym zakresie analogiczna do znanej diagnozy Jürgena Habermasa, z jego konstatacją, że modernizm (nowoczesność) jest projektem niedokończonym<sup>10</sup>. Zdaniem niemieckiego myśliciela należy wyciągnąć naukę z błędów i pomyłek, jakie towarzyszyły projektowi nowoczesności, lecz nie wolno wyrzekać się samej nowoczesności i jej projektu. Błędy te polegały na nadmiernym rozszczepieniu i autonomizacji sfer nauki, moralności i sztuki, które wyrodziły się w „kultury eksperckie” dążące do przewyciężenia tego rozbitcia poprzez chybione próby jego jednostronnego „zniesienia” na rzecz jednej z tych dziedzin. Tymczasem należy dokończyć projekt Oświecenia (zasadniczo w duchu Kanta), rozwijając krytykę „rozumu instrumentalnego” opartą na idei „rozumu komunikacyjnego”, który w codziennej praktyce może doprowadzić do wzajemnego przenikania się interpretacji naukowo-poznawczych, oczekiwań moralnych i ekspresji estetycznych, budując współczesną tradycję kulturalną, obejmującą wszystkie te sfery. Dzięki zagwarantowaniu racjonalności komunikacyjnej może się udać również rzeczywista eksterioryzacja podmiotowej wolności ludzi, dotychczas alienująca się w rozchodzących się celach społeczeństwa

<sup>10</sup> Por. J. Habermas, *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm*, Antologia przekładów, red. R. Nycz, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997, s. 25–46.

obywatelskiego (ekonomia) i państwa (polityka). W wizji Habermasa ponowoczesność jest tylko pustostłowiem, a jej heroldowie, przecząc możliwości budowania demokratycznego konsensu reprezentują współczesny neokonserwatyzm. W jednym wszakże punkcie Siemek krytykuje Habermasa. Chodzi mu o nazbyt jednostronną krytykę „rozumu instrumentalnego” i wywyższenie wymiaru czysto komunikacyjnego w proponowanym przez niemieckiego myśliciela „dokonczeniu” projektu Oświecenia. Owo przeszacowanie możliwości „rozumu komunikacyjnego”, oparte na nadziei politycznych przemian w sferze instytucji państwa to wyraz dość utopijnego idealizmu. Siemek widzi możliwość pogodzenia podejścia instrumentalnego z celami pragmatyczno-etycznymi we współczesnej spełnionej nowoczesności w rozbudowywaniu instytucji społeczeństwa obywatelskiego jako obszaru bardziej fundamentalnego niż działania państwa. Społeczeństwo obywatelskie zapewnia „uspołecznienie poprzez indywidualizację”, jest obszarem uspołecznienia pośredniego, gwarantującego urzeczywistnienie prawdziwej „etyczności”. Z tej prognozy wypływa na końcu Siemkowski ideał polityczny: celem jest „społeczna gospodarka rynkowa”, budująca państwo opiekuńcze (a więc w istocie ideał socjaldemokratyczny) – ideał, w przekonaniu jego rzecznika, jak najbardziej godny i możliwy współcześnie do realizacji.

Z tego punktu widzenia rodzi się też tym mocniejszy sprzeciw Siemka – mimo prawdziwego uznania dla mistrzowskich analiz – wobec ideowych konsekwencji *Dialektyki Oświecenia* Horkheimera i Adorna<sup>11</sup>. Radykalna krytyka oświeceniowego „rozumu instrumentalnego” przeprowadzona w tym dziele, dowodząca jak emancypacja rozumu przekształca się w swe własne przeciwieństwo, prowadząc do barbaryzacji nauki i sztuki, do zniewolenia człowieka przez fetyszizm towarowy i do destrukcji sensu życia, to, zdaniem Siemka, prawdziwe rozbicie projektu oświeceniowego. Autorzy *Dialektyki Oświecenia*, zamiast prawdziwej dialektyki uprawiają aporetykę, która „kostnieje w negacji samej siebie”, gubiąc się w dwóch zasadniczych aporiach: 1) operacja zastąpienia wyskrajnionego pojęcia „rozumu instrumentalnego”, przez rzekomy „rozum nie-instrumentalny”, to w istocie dyskwalifikacja racjonalności jako takiej, „obejmująca wraz z techniką, logiką, semantyką i etyką ludzkiego myślenia i działania w ogóle”; 2) ukute przez nich pojęcie „racjonalności opartej na panowaniu” mylnie podstawia pod pożądane zjawisko „panowania myśli” represyjną i opresyjną przemoc jednych

---

<sup>11</sup> Por. M. Horkheimer, T.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.

ludzi nad innymi. W ten sposób ci już dzisiaj „klasycy” okazują się współtwórcami iluzji i mitów współczesnego myślenia, „odpowiedzialnymi za panujący dziś w nim intelektualny i etyczno-polityczny zamęt”. Wyolbrzymiając represyjność oświeconego rozumu, otwierają drogę ku kontroświeceniowi i przyczyniają się do myślowego i etycznego chaosu. Siemek, ukazując bezsilność takiego aporetycznego i mitologicznego myślenia, nazywa je „nadoświeceniem”. Czy nie narzuca się tu pokusa, by wstawić w to miejsce już nie tylko ponowoczesność, ale „hipermodernizm”?

Sięgnijmy jeszcze po nieco inny przykład z naszego polskiego podwórka. Inny – bo charakterystyka nowoczesności jest zasadniczo standardowa (zbieżna w głównych rysach z tą powyższą), ale wizja naszej współczesności zdecydowanie optymistyczna tu już nie jest. Mam na myśli książkę Jacka Dobrowolskiego<sup>12</sup>. Jeśli chodzi o istotę nowoczesności, to Dobrowolski wydobywa przede wszystkim takie jej elementy, jak procesy reorganizacji życia społecznego (patronem jest tu Rousseau), procesy emancypacyjne (patron – Diderot) czy narastającą racjonalizację (patron – Kant). Procesy te wiążą się z takimi postawami praktycznymi i światopoglądowymi, jak kierowanie się egocentryczną (czasem inżynierską, a czasem utopijną) zasadą panowania człowieka nad światem, wiara w ziszczenie się obietnicy wspólnoty wolnych, racjonalnych podmiotów-obywateli dzięki dokonującym się postępom sekularyzacji, przekonanie o autonomii rozumu ludzkiego skojarzonej z ideą wolności (wiedza to władza, a wolna wola to wola mocy). Cechą charakterystyczną tych postaw jest ich dynamika wyrażająca się w ciągłym przyspieszaniu wypełniających je dążeń i w roszczeniach do uniwersalności. Mentalnym zapleczem takich tendencji jest „immanentyzacja nieskończoności”, czyli przekonanie o braku granic dla rozumnie uprawomocnionych dążeń, którego symbolem jest figura wyruszającego w nieznanne Kolumba, a nie powracającego do Itaki Odyseusza. Równocześnie jednak te właśnie charakteryzujące nowoczesność tendencje – przyznaje w zgodzie z większością komentatorów Dobrowolski – wykazują dialektyczną skłonność do przechodzenia we własną odwrotność; stąd charakterystyczne dla nowoczesności kryzysy dyz emancypacji, ekspresje irracjonalizmu czy narastające procesy dehumanizującej alienacji. Stąd konfliktowość zasad rządzących ludzkim postępowaniem: pierwszoplanowość problematyki życia społecznego *versus* zasada indywidualizmu, horyzon-

<sup>12</sup> Por. J. Dobrowolski, *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2017.

talny ideał braterstwa współobywateli *versus* wertykalne dążenie do panowania, itp., itd. Te antagonistyczne nastawienia wytyczały szlak historii nowoczesności rozciągającej się aż do dzisiaj, choć to „dzisiaj” następuje już „po śmierci Oświecenia” – wyrokuje Dobrowolski. Ideowymi zwiastunami współczesnej sytuacji byli Schopenhauer, Nietzsche, Freud, surrealiści, Sartre, a „katastrofa antropologiczna” (Adorno), jaką była dwudziestowieczna Zagłada, chyba ostatecznie zdradziła obietnicę racjonalizmu, utwierdzając atmosferę pesymizmu i przekonanie o cynicznych pobudkach ludzkich działań. Za pewną próbę wyłamania się z tej atmosfery można, być może, było uznać dyskurs kontrkultury – Dobrowolski wymienia tu tandem Deleuze/Guattari – czyli próbę, jak tłumaczy, osadzenia codzienności na karnawale, a porządku na chaosie, ale dyskurs ten ustąpił dziś bardziej pesymistycznym opisom. Dzisiaj, w epoce „dojrzałej nowoczesności” (określenie Dobrowolskiego) jesteśmy w stadium „włokącego się w agonii epilogu” nowoczesnej historii. Jeśli wspomniany dyskurs kontrkultury utożsamić z postmodernizmem, to może w relacji Dobrowolskiego ów „epilog” można by utożsamić z hipermodernizmem (choć określenie to nie pada)? Jakie zatem cechy owej schyłkowej formacji uwypukla autor? Otóż charakteryzujące nowoczesność procesy reorganizacji społecznej doprowadziły współcześnie do „supertyranii”: kumulacja władzy w rękach małych grup, największe w historii społeczne rozwarstwienie (85 najbogatszych ludzi na Ziemi dysponuje połową majątku 7 mld ludzi), sprawia, że wszyscy stali się „niewolnikami”, podmiotami uprzedmiotowionymi, konformistycznymi „lemingami”, ludźmi zbędnymi, podatnymi na działania anonimowych (medialnych) sił, że zamiast wspólnoty funkcjonuje masa ludzka, którą cechuje prymitywizacja potrzeb, plebeizacja gustów, degeneracja codziennego współżycia, prowadzące do poczucia bezradności i apatii. Owa „supertyrania” to od innej strony istnienie globalnej klasy (światowe korporacje) elity społecznej poza demokratyczną kontrolą, czyli ukształtowanie się „planetarnego systemu neokastowego”, co oznacza, że „w kostiumie postdemokracji rządzi anonimowa tyrania powszechnej kontroli”. System taki, na skutek zaniku tradycyjnych więzi społecznych, sprzyja kształtowaniu się formacji etnicznych, sekt, tożsamościowych postaw mikrofaszystowskich. Zza horyzontu wychynęły już „siły ciemnoty”, by zawłaszczyć resztki po dziedzictwie Oświecenia. Czy jest jakieś remedium niosące nadzieję na przezwycięzenie fatalizmu tej pesymistycznej diagnozy? Otóż w relacji Dobrowolskiego narzędzi takiego przezwyciężenia nie widać – jest za to w swej istocie moralny nakaz walki z owymi siłami ciem-

noty i wezwanie do tego, by tkwić pod sztandarem „niedokończonego projektu Oświecenia”. Agonia nowoczesności – czy to jest właśnie hipermodernizm? – trwa, ale moralnym obowiązkiem jest obstawać przy jej szlachetnych pryncypach.

Zwróćmy się teraz ku próbom opisanego, czym jest ponowoczesność. Ważne dla naszych celów będzie nie tyle dokładne zdanie sprawy z treści takich opisów – bo są one ogólnie skorelowane z kontradiktorycznymi tendencjami nowoczesności (przywołanymi powyżej) i oznaczają albo nasilenie jednych, albo zerwanie z innymi – ile właśnie zwrócenie uwagi na charakter zachodzących tu relacji. Przywołajmy przykładowo stanowiska trzech heroldów ponowoczesności: Jean-François Lyotarda, Wolfganga Welscha i Zygmunta Baumana.

Ogólnie znana jest diagnoza Lyotarda „ponowoczesnej kondycji” społeczeństwa drugiej połowy XX wieku i funkcjonujących w nim dyskursów<sup>13</sup>. W największym skrócie na kondycję tę składają się: koniec panujących wcześniej „wielkich narracji” (emancypacyjnej i spekulatywnej) na skutek ujawnienia się w kulturze, nauce i sztuce wielości „gier językowych”, ale także na skutek ostatecznej delegitymizacji przez katastrofę Auschwitz całościowego dyskursu historyzoficznego; nieusuwalna konfliktowość różnych gier językowych (niemożliwość konsensu) sprawiająca, że społeczeństwem jako zbiorem indywidualnych graczy rządzi „powszechna agonistyka” – działająca jednak raczej na zasadzie zabawy niż wojny (co wynika z postępującej „estetyzacji” życia); „wyzwolenie” nauki, polegające na rozpowszechnieniu się sieci informatycznych (zanik kontroli centrum) i na kierowaniu się w niej wielością heteronomicznych reguł, zasadami „paralogii” i „mikrologii” – co sprzyja nowatorstwu i kreatywności, ale wchodzi w konflikt z kapitalistycznymi zasadami skuteczności i wydajności systemu, i z rozrastającą się biurokracją. Kondycja ta w optyce Lyotarda, mimo zadekretowanej w jej opisie niemożności dialektycznego pojednania czy zniesienia źródłowego „poróżnienia” rządzącego życiem społecznym i legitymizującymi je dyskursami, nie niesie w sobie złowieszczych rysów destrukcji, lecz wręcz przeciwnie – nadzieję na urzeczywistnienie postulatów powszechnej sprawiedliwości, w której każdy ma prawo do swojej „gry”. Jeśli zaś chodzi o relacje łączące lub dzielące ponowoczesność z zasadniczymi tendencjami nowoczesności, to stano-

<sup>13</sup> Por. J.-F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, dz. cyt.; tenże, *Poróżnienie*, tłum. Bogdan Banasiak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010. Por. także M. Kowalska, *Dialektyka poza dialektyką*, dz. cyt. s. 118–139, 305–325.

wisko Lyotarda jest paradoksalne i przez to oryginalne. Lyotard ucieka się przy tym do pomocy specyficznej interpretacji przedrostka *post-* występującego w terminie *postmodernizm*. Otóż używając go w tym kontekście należy go rozumieć nie jako zapowiedź linearnego następstwa jednej formacji po drugiej, ale raczej w sensie, jaki we francuszczyźnie niosą z sobą przedrostek *re-* – np. (prze)róbka, (prze)pisanie, itp. oraz przedrostek *ana-* – np. (ana)mneza, (ana)morfoza, itp.<sup>14</sup> Dzięki takiemu zabiegowi daje się lepiej zobrazować fakt, że dopiero z wnętrza tej antysystemowej formacji kulturowej i dyskursywnej, jaką jest ponowoczesność, można uchwycić istotę nowoczesności – i w tym sensie ta pierwsza tę drugą „poprzedza”. Poprzedza jako warunek zrozumienia nowoczesności jako globalnego projektu, który się właśnie załamuje, ale też właśnie z tego załamania się wyłania, znacznie radykalizując ducha krytyki, będącego duchem nowoczesności. Dopiero z tej pozycji można dostrzec, że nowoczesność nie była jeszcze dość nowoczesna – bo przecież nie chodzi o powrót do przednowoczesnego punktu wyjścia, ale o radykalną kontynuację pewnych nowoczesnych postaw.

Welsch w głównych zarysach podziela Lyotardowską wizję ponowoczesności i jej relacji z nowoczesnością, choć w kilku punktach uważa ją za przesadną i wymagającą korekty<sup>15</sup>. Ponowoczesność charakteryzuje się radykalnym pluralizmem form życia, form racjonalności (wiedzy), nastawieniem antytotalistycznym wyrażającym się we wszystkich obszarach kultury: w życiu codziennym, w architekturze, sztuce, nauce, filozofii. Ten współczesny stan rzeczy jest rezultatem wielu procesów, m.in. takich jak przemiany w komunikacji społecznej pod wpływem nowych technologii, jak ujawnienie przez naukę fundamentalnego znaczenia procesów niedeterministycznych, jak oddziaływanie manifestów awangard artystycznych – ale najogólniej i przede wszystkim jest rezultatem oscylowania pomiędzy tendencją do kulturowania ideałów Oświecenia (konsens, etyka ko-

<sup>14</sup> Por. J.-F. Lyotard, *Nota o sensach przedrostka „post”*, a także: tenże, *Odpowiedź na pytanie: co to jest ponowoczesność?*, w: tegoż, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1998, s. 101–108 i 7–28, oraz tenże, *Przepisać nowożytność*, tłum. W. Szydłowska, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996, s. 45–58.

<sup>15</sup> Por. W. Welsch, *Nasza postmodernistyczna moderna*, dz. cyt., szczególnie rozdz. I, rozdz. III, rozdz. VI, rozdz. XI oraz tenże, *Mowa – konflikt – rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, tłum. P. Domański, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, dz. cyt., s. 59–81, a także tenże, *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, tłum. J. Balbierz, w: *Odkrywanie modernizmu (Przekłady i komentarze)*, red. R. Nycz, Wyd. Universitas, Kraków 1998, s. 429–461.

munikacji) a tendencją (wynikającą z naturalnego rozwoju poszczególnych form kultury) do rozproszenia, do dyssensu. Welsch sądzi jednak, że absolutyzacja „poróżnienia” i heterogeniczności dyskursów przez Lyotarda prowadzić może do anarchizacji myślenia o naszej współczesności – mimo że odróżnia „postmodernizm precyzyjny” Lyotarda od „postmodernizmu mętnego”, felietonowego, któremu słusznie można zarzucić ciężenie ku irracjonalizmowi. Lyotard trafnie zdiagnozował główne rysy ponowoczesności – odejście od kategorii całości i jedności – ale pod wpływem francuskich tradycji zbyt wyostrzył kategorię zerwania, cięcia pomiędzy formacjami dyskursywnymi i rodzajami racjonalności. Tymczasem ponowoczesność jest właśnie rozszerzeniem i kontynuacją (w procesie wspomnianego oscylowania) pewnych tendencji występujących już wcześniej, tyle, że tłumionych. Dlatego dla właściwego ich uchwycenia pomocna może być zaproponowana przez Welscha koncepcja „rozumu transwersalnego”, czyli takiego sposobu radzenia sobie z pluralizmem form życia, kultury, wiedzy i dyskursów, który nie polega na syntetyzowaniu, hierarchizowaniu czy dialektycznym ich pojednaniu, mającym na oku końcową „całość”, lecz na „poziomym” przechodzeniu pomiędzy różnymi typami racjonalności (np. estetyczną, etyczną, socjologiczną), które wydobywa powiązania między nimi, nie unieważniając różnic. „Rozum transwersalny przechodzi od jednej konfiguracji racjonalności do innej, wyraża różnice, wychwytuje połączenia, przeprowadza spory i zmiany” – pisze Welsch. Powinno to prowadzić do łagodzenia nieuchronnych konfliktów, tak wyabsolutnionych przez Lyotarda. Stąd też wypływa ostatecznie optymistyczna i antykonserwatywna wizja ponowoczesności, jaką Welsch proponuje, nawiązująca do „postmodernizmu precyzyjnego” Lyotarda ze wskazaną tu korektą: ponowoczesność to stan społeczeństwa w ciągłej transformacji, wielobarwnego, aktywnego, osiągającego rzeczywisty postęp w sferze wolności każdego z aktorów. Ale Welsch wprowadza również do swojej wizji ponowoczesności pewne doprecyzowujące przesunięcie. Otóż ponowoczesność nie jest kontynuacją tendencji charakteryzujących nowoczesność we wczesnej fazie nowożytności. Tej nowożytnej nowoczesności z jej „snami” o uniwersalności, jedności i całości (w filozofii, nauce i utopiach społecznych) i z jej dialektycznym rewersem w postaci różnych symbolicznych kompensacji (estetyzm, naturalizm, znaczenie emocji) zdecydowanie przeciwstawia się nowoczesność ukształtowana już w XX wieku, głównie pod wpływem impulsów ze strony awangardowej sztuki modernistycznej. To na jej glebie wyrasta dzisiejsza ponowoczesność, a cezura

przebiega nie między nowoczesnością a ponowoczesnością, lecz między różnymi fazami modernizmu. Ponowoczesność (postmodernizm) jest zatem współczesną (bardziej wyrazistą) formą drugiej fazy modernizmu.

Nie sposób tu przywołać całego bogactwa opisów Baumana dotyczących nowoczesności i ponowoczesności. Skupmy się tylko na kilku tekstach ukazujących wyraźne różnice pomiędzy tymi formacjami i rodzaj relacji, jakie tu zachodzą<sup>16</sup>. Otóż Bauman zdaje się zasadniczo separować nowoczesność od ponowoczesności, mówiąc, że „dyskurs postmodernistyczny spogląda na swoją bezpośrednią przeszłość jak na epizod zamknięty, [...] być może nawet jak na aberrację, wyścig po złotym torze, błąd historyczny”. Jednocześnie jednak podkreśla, że ponowoczesna krytyka dążeń nowoczesności jest – paradoksalnie – ostatecznym triumfem ducha krytyki cechującego nowoczesność, tym razem obalającym ostatni jej bastion: Królestwo Rozumu jako jedną z wielu iluzji. Ten triumf robi jednak różnicę – nowoczesność to projekt, który organizują kategorie całości, spójności, czasu kumulatywnego i ukierunkowanego, a ponowoczesność to zmierzch tego projektu, wynikający z procesów deregulacji, fragmentaryzacji, prywatyzacji, tworzących się na bazie takiego przeżywania czasu i przestrzeni, w którym rządzi wieczne «teraz» i wszechobecne «tutaj». Ów zmierzch oznacza również – to skutek rozrostu *semiosis*, nieskończonego interpretacyjnego „dryfu” – kryzys realności, kryzys reprezentacji, niemożność odróżnienia rzeczywistości od pozoru, władzę symulaków. Nowoczesność, ze względu na uniwersalność swojego projektu wymagała władzy o uniwersalnych ambicjach, a ze względu na swój teleologiczny charakter dążyła do przekraczania kolejnych granic, ujarzmiania w „procesie cywilizowania” coraz to nowych obszarów życia – i była to nie tyle eliminacja, co „redystrybucja przemocy”. Właściwy dla nowoczesności sposób bycia to poskramianie tego, co dzikie, najazd i ekspansja. Wzorcowy nowoczesny człowiek to administrator, „dozorca pilnujący psychopaty”, ale też pielgrzym w znoju zmierzający do celu, a społeczeństwo nowoczesne to „fabryki ładu”, złożone z robotników i żołnierzy, posługujące się takimi „wynalazkami” jak szkoła, szpital, zakład dla obłąkanych czy więzienie. W przeciwieństwie do tego symbolem kondycji człowieka ponowoczesnego jest „kolekcjoner wrażeń”, konsument,

<sup>16</sup> Por. Z. Bauman, *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995; tenże, *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Tanalska, w: *Postmodernizm*, red. R. Nycz, dz. cyt., s. 269–298 oraz tenże, *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, tłum. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, dz. cyt., s. 143–167.



turysta, włóczęga, gracz („człowiek zabawy”), koczujący w coraz to innych rewi-  
rach życia – nastawiony na przygodność i nieodpowiedzialność. Jednak proces  
„adiaforyzacji” – czyli oddzielanie działań i obiektów tych działań od ocen mo-  
ralnych (np. zdalnie prowadzone operacje wojskowe), wynikający z biurokratycz-  
no-technologicznej organizacji życia, właściwej dla nowoczesności – przeniósł  
się również na ponowoczesność, ze względu na dominujące tu nastawienie este-  
tyczne „zbieracza wrażeń” i konieczność „auto-tresury” w poszukiwaniu coraz  
to nowych przyjemności, co prowadzi do wykorzenienia tożsamości jednostki  
ludzkiej, do izolacji, do poczucia nieadekwatności i niepewności, a ostatecznie  
do degradacji pobudek etycznych (widać to np. w wyraźnym przesunięciu gra-  
nicy wrażliwości na obrazy okrucieństwa). Proces ten wiąże się nadal z obecno-  
ścią przemocy w stosunkach międzyosobowych, ale „sprywatyzowanie” kanałów  
przemocy rodzi znamienne dla ponowoczesności zjawisko rozkwitu nastrojów  
„nowoplemiennych”, nawołujących do aktów gwałtu. Człowiek ponowoczesny  
to osobnik nieprzywiązany do żadnego ze swoich osiągnięć, przesycony wobec  
nich ironią, zdany na przypadkowość okoliczności zewnętrznych, kierujący się  
fanaberiami i kaprysami, żyjący w ciągłej ambiwalencji wolności i zależności,  
osobnik pozbawiony odpowiedzialności moralnej. Wydawałoby się, że wizerun-  
ki obu typów ludzkich – nowoczesnego i ponowoczesnego – nasycone są, przy  
różnym rozłożeniu akcentów, równie ciemnymi barwami. Mimo wszystko jed-  
nak Bauman więcej pozytywów widzi w kondycji ponowoczesnej. „Kolekcjoner  
wrażeń” ma po prostu lepiej niż administrator i „manipulator światem”, ma po-  
czucie ucieczki z więzienia, wydobycia się z zamknięcia, cieszy się „niefrasobliwą  
nieodpowiedzialnością motyla, przeżywaną radośnie jako dar wolności”, a nade  
wszystko w swoim „dobrze pojętym” interesie zbieracza doznań musi dbać o za-  
chowanie przez innych ich samoistności i autonomii, ich inności. To właśnie daje  
nadzieję na zaangażowanie moralne i na potrzebę solidarności międzyludzkiej.  
Ponowoczesność – zrywająca z nowoczesnością – jest może nie tylko naszą teraż-  
niejszością, ale również przyszłością?

Otóż jest coraz więcej sygnałów, że tak nie jest, opinii oznajmiających wyczer-  
panie się ponowoczesnych form bycia i stosownych dla nich strategii interpreta-  
cyjnych – niezależnie od towarzyszących ponowoczesności od zarania totalnych  
krytyk, podważających racje jej istnienia, a płynących czy to ze strony neopo-  
zytywistycznego scjentyzmu, czy to ze strony myśli konserwatywnej, czy też ze  
strony lewicowych orędowników postępu społecznego. Dzisiaj nawet ci, którzy

traktowali ponowoczesne formy bycia i ponowoczesne manifesty na serio, coraz częściej traktują ponowoczesność jako kończący się lub zakończony rozdział kultury Zachodu – i to jest zapewne jednym z powodów, że zza horyzontu wyłania się hipermodernizm. W sprawie symptomów wyczerpywania się postaw charakteryzujących ponowoczesność zabrał u nas ostatnio głos Andrzej Leder<sup>17</sup>. Nakreślił on wprawdzie zasadnicze rysy ponowoczesności w ciemniejszych barwach niż te, jakie przytaczaliśmy w dotychczasowych rekonstrukcjach. Zaakcentował przede wszystkim to, że ponowoczesność miała być „uprawianiem żałoby po uniwersalnej emancypacji” (Lyotard), że miała być melancholijnym „przebozeniem” utraty podmiotowej tożsamości i utraty nadziei na realizację wspólnotowego, rozumnego celu (społeczeństwo wolnych i równych ludzi, kierujących się w działaniu rzetelną wiedzą) na skutek zdekonstruowania dotychczasowych uprawomocnień takiej realizacji, polegającego na upatrywaniu w myśleniu i działaniu celoworacjonalnym załączków przemocy i terroru. „Przebozeniem”, które nie dostarczyło jednak żadnych nowych uprawomocnień. Zdaniem Ledera taki sposób bycia „jakby rozpułnął się”. Przyczyn tego zjawiska można dopatrywać się w wielu sferach, od procesów gospodarczych, wydarzeń politycznych, rewindykacji społecznych, po ewolucję strategii narracyjnych. Ich skutkiem jest w każdym razie to, że znowu pojawiają się tęsknoty za jakąś formą wspólnoty, tęsknoty za obcowaniem z prawdziwą rzeczywistością, a nie z czymś „nieprzedstawialnym”, że pojawia się nadzieja na jakoby niemożliwą uniwersalną emancypację. W XXI stuleciu musimy szukać „zasady nadziei”, dążyć do pewnego choćby poziomu jedności, podejmować „zadanie terapeutyczne” i „zadanie pedagogiczne”, bo inaczej, wobec różnych form „współczesnej nędzy” popadniemy w śmieszność. „Duch czasu oznajmia, że żałoba się skończyła” – pisze Leder – a naiwna i zbyt słabo jeszcze uzasadniona wiara Habermasa w dokończenie projektu Oświecenia, „wydaje się ważniejsza niż krytyczna przenikliwość Lyotarda”. Czy owym duchem czasu jest właśnie hipermodernizm?

Podsumowując podjętą tu próbę przeglądu przykładowych stanowisk na temat relacji między nowoczesnością i ponowoczesnością, zaryzykujemy hipotezę dotyczącą możliwego dzisiaj „miejsca” hipermodernizmu (raczej jego konotacji niż denotacji). Otóż to „miejsce”, jego usytuowanie, wydaje się dosyć wieloznaczne. Jeśli uznajemy, że nasze czasy są, i powinny być, kontynuacją, uwzględniającą

<sup>17</sup> Por. A. Leder, *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku XX stulecia*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2018.

wszystkie historyczne korekty, wysiłków na rzecz realizacji dialektycznie sprzężonych tendencji Oświecenia, a więc uznajemy, że są „spełnioną nowoczesnością” (Siemek, Habermas), a ponowoczesność jest tylko pustą „gadaniną” – to takie optymistyczne stanowisko nie skłania do poszukiwania dla opisu tych czasów jakiejś nowej nazwy, np. miana hipermodernizmu. Jeśli postrzegamy naszą epokę „dojrzałej nowoczesności” jako „agonię” nowoczesności, która już przerobiła kontrkulturowy epizod postmodernizmu i którą cechuje zanik więzi wspólnotowych, planetarny system neokastowy i anonimowa tyrania powszechnej kontroli (Dobrowolski), to – z racji narzucającego się w tej matni postulatu obrony niedokończonego projektu Oświecenia, obrony początkowych ideałów nowoczesności przed ich zdegenerowanym, ale równie nowoczesnym urzeczywistnieniem – epokę tę można by zapewne nazwać *hipermodernizmem*. Jeśli z kolei ponowoczesność uznać za radykalną kontynuację pewnych tendencji obecnych już wcześniej, ale w swym nasileniu przekraczających i odrzucających inne tendencje nowoczesności (Lyotard) – to tej dobrze opisanej (czy ów opis ma rzeczywiście uniwersalny charakter – to inna kwestia) pod mianem *postmodernizmu* formacji można zapewne, ze względu na cechującą ją ekscesywność, nadawać również nazwę *hipermodernizm*. Inaczej ma się sprawa ze stanowiskiem dość wyraźnie separującym ponowoczesność od nowoczesności, przeciwstawiającym administracyjno-koszarowe sposoby bycia charakterystyczne dla nowoczesności niezobowiązującym, ale jednak niosącym jakieś nadzieje rodzajom zachowań i horyzontom światopoglądowym właściwym ponowoczesności (Bauman) – taka „płynna ponowoczesność” nie znosi hipermodernizacyjnych regulacji; chyba, że się właśnie kończy i ich się domaga (Leder). Spośród przytoczonych tu przykładów do nazwy *hipermodernizm* najbardziej zdaje się pasować stanowisko Welscha. Już sam tytuł jego głównej pracy – „nasza postmodernistyczna moderna” – o tym zaświadcza: *hipermodernizmem* można by nazwać taki sposób przeżywania świata i wyrażania na jego temat hipotez i ocen, który byłby kontynuacją tendencji charakteryzujących ponowoczesność, ale przekraczającą ich ekscesywne wysoki przez przywracanie znaczenia diagnozom pojawiającym się w późnej fazie nowoczesności. A więc nie chodziłoby o prosty powrót przed ponowoczesność ani o zwykłą kontynuację i intensyfikację ponowoczesnych postaw, ale o dialektyczną syntezę zasadniczych nastawień cechujących obie te formacje. Czy takie procesy rzeczywiście zachodzą i jak mogą wyglądać ich adekwatne opisy? – odpowiedzi na takie pytania będziemy nadal oczekiwać od co

bardziej wrażliwych rejestratorów zjawisk zachodzących na powierzchni i pod powierzchnią kultury materialnej i duchowej.

## Bibliografia

- Augé M., *Nie-miejsca. Wprowadzenie do antropologii hipernowoczesności*, tłum. R. Chymkowski, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2010.
- Bauman Z., *Ciało i przemoc w obliczu ponowoczesności*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995.
- Bauman Z., *Ponowoczesność, czyli dekonstruowanie nieśmiertelności*, tłum. A. Szahaj, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak, A. Szahaj, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Bauman Z., *Prawodawcy i tłumacze*, tłum. A. Tanalska, w: *Postmodernizm, Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Charles S., *L'hypermoderne expliqué aux enfants*, Montreal 2007.
- Dobrowolski J., *Niewolnicy i panowie. Sześć i pół eseju z antropologii i filozofii społecznej świata nowoczesnego*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Giddens A., *Nowoczesność i tożsamość. „Ja” i społeczeństwo w epoce późnej nowoczesności*, tłum. A. Szulżycka, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Habermas J., *Modernizm – niedokończony projekt*, tłum. M. Łukasiewicz, w: *Postmodernizm, Antologia przekładów*, red. R. Nycz, Wyd. Baran i Suszczyński, Kraków 1997.
- Horkheimer M., Adorno T.W., *Dialektyka oświecenia*, tłum. M. Łukasiewicz, posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1994.
- Kowalska M., *Mała opowieść tłumacza*, w: J.F. Lyotard, *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1996.
- Kowalska M., *Dialektyka poza dialektyką. Od Bataille'a do Derridy*, Wyd. Aletheia, Warszawa 2000.
- Leder A., *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku XX stulecia*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2018.
- Lipovetzky G., *Les temps hypermodernes*, Paris 2004.

- Lyotard J.-F., *Kondycja ponowoczesna*, tłum. M. Kowalska i J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1997.
- Lyotard J.-F., *Nota o sensach przedrostka „post”*, w: tegoż, *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1998.
- Lyotard J.-F., *Postmodernizm dla dzieci*, tłum. J. Migasiński, Wyd. Aletheia, Warszawa 1998.
- Lyotard J.-F., *Poróżnienie*, tłum. B. Banasiak, Wyd. Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2010.
- Lyotard J.-F., *Przepisać nowożytność*, tłum. W. Szydłowska, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Marquard O., *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. Krystyna Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.
- Siemek M.J., *Hegel i filozofia*, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Siemek M.J., *Wolność, rozum, intersubiektywność*, Oficyna Naukowa, Warszawa 2002.
- Siemek M.J., *Wykłady z filozofii nowoczesności*, Wyd. Naukowe PWN, Warszawa 2012.
- Trepczyński M., *Człowiek hipermodernizmu*, „Edukacja Filozoficzna” 2013, nr 2(56), s. 171–184.
- Trepczyński M., Zakrzewski W., *Hipermodernizm? – perspektywy po-modernistyczne i po-postmodernistyczne*, w: *Refleksje na temat ponowoczesności*, red. M. Lubecki, Kraków 2012, s. 77–115.
- Weber M., *Etyka protestancka a duch kapitalizmu*, tłum. J. Miziński, Wyd. Test, Lublin 1994.
- Welsch W., *Mowa – konflikt – rozum. Prezentacja i krytyka Lyotardowskiej koncepcji postmodernizmu*, tłum. P. Domański, w: *Postmodernizm a filozofia*, red. S. Czerniak i A. Szahaj, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 1996.
- Welsch W., *Narodziny filozofii postmodernistycznej z ducha sztuki modernistycznej*, tłum. J. Balbierz, w: *Odkrywanie modernizmu (Przekłady i komentarze)*, red. R. Nycz, Wyd. Universitas, Kraków 1998.
- Welsch W., *Nasza postmodernistyczna moderna*, tłum. R. Kubicki i A. Zeidler-Janiszewska, Oficyna Naukowa, Warszawa 1998.
- Zeidler-Janiszewska A., *O pożytkach z filozoficznego kaskaderstwa. Szkic do portretu Odo Marquarda*, w: O. Marquard, *Rozstanie z filozofią pierwszych zasad*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 1994.

## Streszczenie

W artykule – wychodząc od przypomnienia kilku polskich i zagranicznych prac, w których termin „hipermodernizm” się pojawia i od uwag na temat semantyki przedrostka „hiper-” – analizuje się kilka przykładów teorii dotyczących relacji pomiędzy modernizmem a postmodernizmem (Siemek, Habermas, Dobrowolski, Lyotard, Welsch, Bauman, Leder). Autor wykorzystuje elementy tych teorii dla przybliżenia adekwatnego sensu wyrażenia „hipermodernizm”.

**Słowa kluczowe:** hipermodernizm, modernizm, postmodernizm, Siemek, Habermas, Dobrowolski, Lyotard, Welsch, Bauman, Leder

## Summary

### **Hypermodernism. An Attempt at Clarification**

In the article, first, I refer to several texts containing term “hypermodernism” and then comment on the semantics of prefix “hyper-”. Second, I analyze a few examples of theories which address the relation between modernism and postmodernism (Siemek, Habermas, Dobrowolski, Lyotard, Welsch, Bauman, Leder). I make use of some elements of these theories in order to explicate the meaning of the term “hypermodernism”.

**Keywords:** hypermodernism, modernism, postmodernism, Siemek, Habermas, Dobrowolski, Lyotard, Welsch, Bauman, Leder

## Co po postmodernizmie? Derrida i nietożsamość

Roman Chymkowski

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Kultury Polskiej)

### Postmodernizm postkolonialny

Jedno z ogólnych zdań, jakimi można określić miejsce, z którego współczesna humanistyka formułuje pytania, głosi, że żyjemy po końcu pytań o koniec. Z nieco już zakurzonych i pożółkłych książek dobiegają nas pytania o to, czy filozofia się skończyła, czy skończyła się humanistyka albo czy kres swój osiągnął nietożsamy z nią humanizm. Jakkolwiek sformułowanie „koniec filozofii” w drugiej połowie XX wieku zawdzięczamy – wprost lub niebezpośrednio – Martinowi Heideggerowi<sup>1</sup>, w praktyce było i niekiedy wciąż jest używane w rozmaitych znaczeniach. Wśród wielu sformułowanych pół wieku temu koncepcji wskazujących na koniec filozofii można wyodrębnić dwa wzajemnie przenikające się nurty. Pierwszy z nich za motto mógłby mieć ostatnią z *Tez o Feuerbachu* – nie tylko ze względu na Marksowskie i marksistowskie inspiracje, ale także z uwagi na treść postulatyczną: oto nadszedł czas, by od teorii przejść do praktyki, od abstrakcyjnej spekulacji do politycznego czynu. Drugi historyczny nurt refleksji nad końcem filozofii można określić jako *p o s t e u r o p o c e n t r y c z n y*. Chodzi tu o coś więcej niż stwierdzenie faktu, że gdzie indziej żyją ludzie, którzy myślą

<sup>1</sup> Por. M. Heidegger, *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, przeł. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybór i wstęp: M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978. Tekst ten pierwotnie ukazał się w przekładzie francuskim, por. M. Heidegger, *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, przeł. J. Beaufret, F. Fédier, w: *Kierkegaard vivant: colloque organisé par l'Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Gallimard, Paris 1966.

inaczej niż my, a mianowicie, że nasz sposób myślenia jest swoiście pojętą ideologią uprawomocniającą polityczną dominację Zachodu nad resztą świata.

Wiele diagnoz dotyczących końca filozofii sformułowano na początku lat sześćdziesiątych XX wieku i nie było sprawą przypadku, że ten szeroko zakrojony proces rozliczenia filozofii zbiegł się w czasie z rozpadem europejskiego systemu kolonialnego. Posteuropocentryczny i postkolonialny ton krytyki tradycji intelektualnej Zachodu prowadzonej przez francuskich intelektualistów na początku drugiej połowy XX wieku był genetycznie związany z doświadczeniem dekolonizacji, zwłaszcza zaś toczącej się w latach 1954–1962 wojny, wskutek której Algieria ogłosiła niepodległość, zadając ostateczny cios panowaniu Francji w tej części świata. Wojna ta była pierwszorzędnie ważnym punktem odniesienia dla co najmniej dwóch pokoleń francuskich intelektualistów<sup>2</sup>, także tych, których z perspektywy czasu kojarzymy jako fundatorów perspektywy postmodernistycznej<sup>3</sup>. We wprowadzeniu do wyboru pism Sartre'a poświęconych kolonializmowi Az-zedine Haddour formułuje sugestywną myśl o tym, że biorąc pod uwagę biografie intelektualistów, którzy odcisnęli największe piętno na humanistyce drugiej połowy XX wieku, „debata wokół problemu nowoczesności i ponowoczesności mniej ma wspólnego z decentralizacją Kartezjańskiego podmiotu niż z realiami politycznymi postkolonialnej Francji”<sup>4</sup>. Z tego punktu widzenia postkolonialny ton formułowanych przez postmodernistów diagnoz końca nie nazywa tego, co marginalne, lecz odsyła do doświadczenia o fundamentalnym znaczeniu, rdzenia naszego współczesnego sposobu widzenia świata, naszego sposobu bycia w nim.

Wyczuleni na aktualne problemy społeczne czy polityczne łatwo zapominamy o okolicznościach, które w niezbyt odległej przeszłości doprowadziły do sformułowania łączonych z tzw. postmodernizmem diagnoz końca. Amnezja prowadzi do uproszczeń – pisząc z pozycji po końcu postmodernizmu Andrzej Leder stwierdza, że ten nurt myślenia, w szczególności analizy Jacques'a Derridy, doprowadziły nas „do jakiejś ściany, albo raczej na granicę nie-istnienia, nie-istotności – wielkiego morza pustki, na którym mienią się refleksy reflek-

<sup>2</sup> Por. J.D. Le Sueur, *Uncivil War. Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*, wstęp: P. Bourdieu, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2005.

<sup>3</sup> Por. J.-F. Lyotard, *La guerre des Algériens. Écrits 1956–1963*, opr. i wstęp: M. Ramdani, Galilée, Paris 1989.

<sup>4</sup> A. Haddour, *Introduction: Remembering Sartre*, w: J.-P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, przeł. A. Haddour, S. Brewer, T. McWilliams, Routledge, London–New York 2001, s. 14.



sów znaczeń?”<sup>5</sup>. Postmodernizmowi Leder przeciwstawia „brutalność *realnego* – które ujawniło się gdzieś pomiędzy wydarzeniem płonących wież World Trade Center a upadkiem Lehman Brothers, z rzezią następującą po arabskiej wiosnie”<sup>6</sup>. Nie podejmując kwestii wieloznaczności terminu „postmodernizm” i zasadności określania tą samą nazwą myśli Derridy, Foucaulta i Lyotarda, chcę wskazać kilka najważniejszych problemów związanych z recepcją twórczości autora *O gramatologii*, ponieważ to właśnie w tym przypadku szczególnie wyraźnie widać konsekwencje lektury ahistorycznej, separującej myśl od doświadczenia.

Oczywiście ten nurt recepcji dorobku Derridy jest bardzo popularny. Zapewne nie jest to bez związku z tym, że pierwsza fala recepcji jego twórczości miała miejsce na gruncie literaturoznawstwa. W tej optyce Derrida jest przywoływany niemal wyłącznie jako autor koncepcji dekonstrukcji. Literaturoznawcze przechwycenie filozofii Derridy, jakkolwiek – co można stwierdzić *ex post* – bardzo płodne poznawczo, ma m.in. tę konsekwencję, że odsuwa na dalszy plan albo wręcz pomija jej wymiar polityczny. Z drugiej strony konsensus dotyczący tekstocentrycznego charakteru myśli Derridy wyjaśnia zarzuty formułowane przez autorów oczekujących od działalności intelektualnej tak czy inaczej rozumianego krytycznego zaangażowania w problemy „żywych ludzi”. Przykładowo – kolega Derridy z czasów szkolnych, Pierre Bourdieu, twierdzi, że zamykająca się w obrębie czytanego tekstu dekonstrukcja prowadzi do szczególnego rodzaju filozoficznego nihilizmu<sup>7</sup>. W Polsce podobny wniosek sformułował, wychodząc z innych przesłanek, Włodzimierz Lorenc; pisze on, że „dekonstrukcja zdejmuje z nas wszelką odpowiedzialność”<sup>8</sup>. W tym ujęciu Derrida podważający założenia europejskiego humanizmu „traci [...] zainteresowanie dla świata i nie chce rozwiązywać jego problemów ani w sposób teoretyczny, ani praktyczny. [...] W wyniku dekonstrukcji nie otrzymujemy praktycznie niczego w zamian za idee, na których opierało się dotąd nasze życie”<sup>9</sup>.

W popularnych wykładniach myśli Derridy, sytuujących ją zdecydowanie po stronie tekstocentryzmu, jedną z najczęściej przywoływanych sentencji jest

<sup>5</sup> A. Leder, *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku XX stulecia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018, s. 9.

<sup>6</sup> Tamże, s. 9.

<sup>7</sup> Por. P. Bourdieu, *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądowniczej*, przeł. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005, s. 613.

<sup>8</sup> W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1994, s. 232.

<sup>9</sup> Tamże, s. 232.

występujące w charakterze oczywistego dowodu krótkie, wyrwane z kontekstu zdanie z *O gramatologii*: „Nie istnieje poza-tekst”<sup>10</sup> [*il n’y a pas de hors-texte*]. Wypowiedź tę pojmowano jako postulat, by treści czytanego tekstu nie odnosić do rzeczywistości pozatekstowej; czasem zaś w ten sposób, że cały świat jest tekstem, tzn. jest ustrukturyzowany jak tekst i jak tekst powinien być rozumiany. Tę drugą interpretację znajdujemy m.in. w książce Agaty Bielik-Robson. Sytuująca myśl Derridy w kręgu „kryptoteologii kabalistycznej” autorka podsumowuje ten wątek konstatacją, że świat „jest *przekładem* źródła”<sup>11</sup>.

Zdanie Derridy, które zrobiło taką karierę, znajduje się w tym miejscu jego rozprawy, w którym odnosi się on do Rousseau, i – co trzeba podkreślić – nie ma charakteru twierdzenia ontologicznego, lecz jest uwagą metodologiczną. Już w następnym zdaniu Derrida stwierdza, że „dostęp do [...] tak zwanego ‘rzeczywistego’ istnienia mamy jedynie w tekście i nie mamy żadnego sposobu, by postąpić inaczej, ani żadnego prawa, by pominąć to ograniczenie”<sup>12</sup>. Skądinąd lektura zwłaszcza tych partii *O gramatologii*, które dotyczą Rousseau, nie tylko nie uzasadnia tezy o ontologicznym tekstocentryzmie Derridy, ale także wydaje się prowadzić do wniosku o podstawowej roli doświadczenia. Prawdą jest, że w przypadku Rousseau dostęp do jego życia mamy wyłącznie za pośrednictwem źródeł pisanych i w tym sensie „nie istnieje poza-tekst”, ale lektura jego pism filozoficznych wraz z *Wyznaniami* dowodzi, że tezy metafizyczne, w tym sądy na temat norm etycznych, nie wytrzymują konfrontacji z doświadczeniem. Derrida omawia ten problem na przykładzie postawy Rousseau wobec autoerotyzmu. Bezwzględne potępienie tej praktyki w *Emilu* wchodzi w kolizję z *Wyznaniami*, w których Rousseau pisze o fetyszyzmie i masturbacji, na własnym przykładzie zauważając wręcz, że w ten sposób można osiągnąć większe spełnienie niż w kontakcie z kobietami<sup>13</sup>.

Z tego punktu widzenia doświadczenie wymykające się dualizmom jest antymetafizyczne<sup>14</sup>. Dzięki niemu, dzięki jego niszczycielskiej sile, lepiej widzimy roszczenia filozofii do uniwersalności oraz opresyjny charakter tych roszczeń. Uważna lektura wczesnych pism Derridy pokazuje, że refleksja nad doświadcze-

<sup>10</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, przeł. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999, s. 217.

<sup>11</sup> A. Bielik-Robson, „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008, s. 122.

<sup>12</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 217.

<sup>13</sup> Por. tamże, s. 206–215.

<sup>14</sup> Por. J. Derrida, *Ostrogi. Style Nietzschego*, przeł. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012, s. 71–72.

niem jest stale obecna właściwie od początku jego twórczości. Komentując me-sjanistyczną eschatologię Emmanuela Lévinasa, pisze: „Chce, aby ją rozumiano w odniesieniu do samego doświadczenia. Samego doświadczenia i do tego, co w tym doświadczeniu najbardziej nieredukowalne: droga i wyjście ku innemu; innemu, który sam ujmowany jest przez to, co w nim nieredukowalnie inne: in-nemu człowiekowi”<sup>15</sup>.

## Algieria, czyli nietożsamość

Mówiąc, a częściej jednak pisząc o tym, czym jest pismo, fallocentryzm i de-konstrukcja, Derrida nie tylko odnosi się do kultury francuskiej lub historii Europy, ale także wskazuje na swoje doświadczenia dzieciństwa spędzonego na południowym brzegu Morza Śródziemnego, w Algierii. W filmie dokumentalnym pt. *D'ailleurs, Derrida*<sup>16</sup> widzimy go jako niemal siedemdziesięcioletniego mężczyznę spacerującego po przedmieściach rodzinnego Algieru, kiedy zza kadru dobiegają słowa o myśli, która rodzi się podczas przekraczania granicy oddzielającej od tego, co gdzie indziej. Owo „gdzie indziej”, nawet jeśli jest bardzo blisko, także wewnątrz „ja”, w sercu, w ciele, zawsze znajduje się poza pewną granicą.

O związku myśli autora *O gramatologii* z jego z algierskim pochodzeniem obszernie pisze m.in. Mustapha Chérif<sup>17</sup>. Wiele informacji na ten temat można znaleźć w jego biografiiach, zwłaszcza w książce Jasona Powella<sup>18</sup>. Sam Derrida w publikowanych pracach odnosił się do swojego doświadczenia biograficznego w sposób raczej zdawkowy, przywołując je w charakterze przykładu albo tła historycznego. Z tego punktu widzenia na szczególną uwagę zasługuje wydany w 1996 roku tekst pt. *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*<sup>19</sup>. Jak zwykle u tego autora mamy tu do czynienia z grą konwencją gatunkową – wypowiedź ta została skomponowana częściowo w formie dialogu z Abdelkébirem Khatibim, autorem m.in. *La Mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé*<sup>20</sup>.

<sup>15</sup> J. Derrida, *Przemoc i metafizyka*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, przeł. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004, s. 141.

<sup>16</sup> Por. *D'ailleurs, Derrida*, reż. S. Fathy, 1999.

<sup>17</sup> Por. M. Chérif, *L'Islam et l'Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Odile Jacob, Paris 2006.

<sup>18</sup> J. Powell, *Jacques Derrida: A Biography*, Continuum, London–New York 2006.

<sup>19</sup> Por. J. Derrida, *Jednojęzyczność innego, czyli proteza oryginalna*, przeł. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12 (328–329).

<sup>20</sup> Por. A. Khatibi, *La Mémoire tatouée: autobiographie d'un décolonisé*, Denoël, Paris 1982.

W tekście tym Derrida konsekwentnie pisze o sobie jako „Franko-maghrebińczyku”, wskazując, że może „się uważać jednocześnie za Maghrebińczyka (co nie jest obywatelstwem) i obywatela francuskiego”<sup>21</sup>. Zaraz potem zastrzega: „Być Franko-maghrebińczykiem, być nim ‘jak ja’, nie oznacza – nie oznacza przede wszystkim, nie oznacza zwłaszcza – jakiegoś nadmiaru lub bogactwa tożsamości, atrybutów czy nazw. Odsłaniałoby to raczej, najpierw, pewne zaburzenie tożsamości”<sup>22</sup>. Zaburzenie to wiąże się z pojęciem obywatelstwa, które wprawdzie „nie określa uczestnictwa kulturowego, językowego czy historycznego w ogóle [...] nie jest to wszakże powierzchowny lub nadbudowany predykat unoszący się na powierzchni doświadczenia. Zwłaszcza gdy owo obywatelstwo jest na wskroś nietrwałe, świeże, zagrożone, bardziej sztuczne niż kiedykolwiek; to właśnie ‘mój przypadek’, sytuacja zarazem typowa i szczególna”<sup>23</sup>.

Jest to oczywiście aluzja do polityki władz Vichy wobec Żydów<sup>24</sup>. Wspominając odebranie żydowskim dzieciom prawa do korzystania ze szkół publicznych, Derrida pisze, że „z Liceum Ben Aknoun wyrzucono małego, czarnego, bardzo arabskiego Żyda, który nic nie rozumiał, któremu nikt nigdy tego nie wyjaśnił, ani rodzice, ani przyjaciele”<sup>25</sup>. Stosunkowo krótkotrwały epizod (Derrida został usunięty ze szkoły w 1942 roku, a przywrócony w 1943) okazał się ważący na stosunku do państwa francuskiego. Biorąc pod uwagę znaczenie, jakie w Europie zwykło się wiązać ze słowem „okupacja” w kontekście II wojny światowej, Derrida podkreśla, że naprawdę Algieria nigdy nie była okupowana, albo raczej – jak precyzuje – „jeśli kiedykolwiek była okupowana, to z pewnością nie przez okupanta niemieckiego”<sup>26</sup>. Zatem „odebranie obywatelstwa francuskiego Żydom algierskim wraz ze wszystkim, co po tym nastąpiło, było dziełem samych Francuzów. Postanowili o tym zupełnie sami, we własnych głowach, musieli nad tym przemyśleć od zawsze i zupełnie sami wprowadzili to w czyn”<sup>27</sup>.

Wspomnienie tego niezrozumiałego dla dziecka wydarzenia pojawia się w książkach i wywiadach wielokrotnie jako dowód nietrwałego charakteru oby-

<sup>21</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>22</sup> Tamże, s. 38.

<sup>23</sup> Tamże, s. 39.

<sup>24</sup> Por.: R. Ayoun, *Les Juifs d'Algérie dans la tourmente antisémite du XX<sup>e</sup> siècle*, „Revue Européenne des Études Hébraïques” 1996, nr 1.

<sup>25</sup> G. Bennington, J. Derrida, *Jacques Derrida*, przeł. V. Szydłowska-Hmissi, Genesis, Warszawa 2009, s. 51.

<sup>26</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 40.

<sup>27</sup> Tamże, s. 40.

watelstwa<sup>28</sup>. Doświadczeniu bycia wykluczonym odpowiadają w późniejszych latach życia pełne emocjonalnego zaangażowania wystąpienia publiczne w kontekście kryzysu imigracyjnego we Francji w 1996 roku czy stosowania kary śmierci<sup>29</sup> w Stanach Zjednoczonych przede wszystkim w stosunku do Afroamerykanów. Algierskie pochodzenie i związane z nim traumy czynią go szczególnie wyczulonym na dramatyczne doświadczenia historyczne innych narodów. W wykładzie wygłoszonym w 1998 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu przez tę uczelnię doktoratu *honoris causa*, odnosząc się do dwudziestowiecznej historii Polski i podkreślając jej tragiczny charakter, Derrida przypomina o swoim kulturowym i politycznym statusie jako podmiotu zabierającego głos: „... jestem obywatelem francuskim urodzonym w Algierii, tej innej scenie politycznej rozpaczy i historycznej tragedii, tej od dziesięcioleci otwartej ranie”<sup>30</sup>.

Algier w czasach, kiedy było już dla wszystkich jasne, że rządy Vichy nie potrwają długo – z racji tego, że znajdował się z dala od działań wojennych i nie był miejscem stacjonowania wojsk niemieckich – stał się na krótko stolicą francuskiej kultury wysokiej na wygnaniu<sup>31</sup>. Rozkwitało tu życie literackie i teatralne, powstawały nowe wydawnictwa. Okoliczność ta wzmagała zainteresowanie młodego Derridy obcą, a zarazem coraz bardziej swoją kulturą, przyczyniając się do „bezprecedensowej asymilacji: głębokiej, szybkiej, gorliwej, spektakularnej”<sup>32</sup>, niebędącej jednak nabyciem spójnej, niepodzielnej tożsamości.

Na szczególną uwagę zasługuje tu język, za pomocą którego Derrida opowiada o tym procesie, zwłaszcza nieprzypadkowy dobór środków stylistycznych we fragmencie, który można uznać za kluczowy do zrozumienia formowanie się jego nietożsamości: „...zostałem jakby przeszyty francuską literaturą i francuską filozofią, jedną i drugą, jedną bądź drugą: były to strzały z metalu

<sup>28</sup> Por. J. Derrida, *Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980, s. 97; tenże, *Inny kurs*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017, s. 13–14.

<sup>29</sup> Derrida często wypowiadał się na temat kary śmierci; por. tenże, *Glas*, Galilée, Paris 1974; tenże, *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998; tenże, *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999 (*Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by nie wiedzieć)*, przeł. K. Liszka, M. Pawlikowska, w: *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2005); J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro... Dialog*, przeł. W. Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.

<sup>30</sup> *Wykład Jacques'a Derridy (wygłoszony 11 grudnia 1997 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa)*, przeł. K. Jarosz, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11/12, s. 238.

<sup>31</sup> Por. S. Guemriche, *Alger la Blanche: biographies d'une ville*, Perrin, Lonrai 2012, s. 60–63.

<sup>32</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 42.

lub z drewna, cząstki, które przenikały wraz ze słowami upragnionymi, odstraszącymi, niedostępnymi nawet wtedy, gdy we mnie wchodziły, zdania, które trzeba było jednocześnie przywłaszczyć sobie, oswoić, pozyskać, czyli pokochać niecząc ogień, podpalić (obraz huby jest zawsze gdzieś niedaleko), być może zniszczyć, a w każdym razie naznaczyć, przekształcić, pociąć, naciąć, wykuć, dotknąć płomieniem, sprawić, by przyszły do mnie w inny sposób, czyli inaczej mówiąc: zarazem do mnie i same w sobie<sup>33</sup>. Metafory, którymi się posługuję, wskazują na dynamiczny, wręcz destrukcyjny charakter tej relacji. Przywołują one obraz podboju – mowa tu jest przemocy kultury kolonizatora, która nie potrzebuje aktu woli podmiotu, jego intencjonalnego otwarcia. Kultura francuska wnika do jego wnętrza na podobieństwo wystrzelonego pocisku. Derrida opisuje tu kolejny etap kolonizacji „ja”, dla której grunt przygotowały wcześniej instytucje państwa, jego kulturowe i polityczne ekspozytyry, zwłaszcza szkoła. W innym miejscu, choć w podobnym kontekście, autor wskazuje na to, że „kultura” i „kolonizacja” pochodzą od tego samego łacińskiego słowa (*colo, colere*), a zatem „mają wspólne korzenie tam, gdzie chodzi właśnie o to, co przydarza się korzeniom”<sup>34</sup>.

Nie sposób nie zauważyć, że dynamika dokonującej się w warunkach kolonialnych asymilacji, o której tak efektownie pisze Derrida, jest dwukierunkowa. Podmiot poddany silnej presji przemocy symbolicznej nie może pozostać beczynny – zagarnia i przekształca, przy czym każde przekształcenie w jakimś stopniu jest niszczeniem, ale też nie jest niszczeniem po prostu. Kulturę francuską – zarazem umiłowaną i niezaprzeczalnie obcą, będącą źródłem rozkoszy i bólu – należy, powtórzmy, „naznaczyć, przekształcić, pociąć, naciąć, wykuć, dotknąć płomieniem”. Ta postawa jest skutkiem doświadczenia podmiotu kształtującego się w warunkach pogranicza, a więc przestrzeni kulturowej i politycznej, której właściwe są relacje dominacji i podporządkowania oraz wielorako manifestująca się przemoc, w tym przemoc symboliczna.

Derrida rozpoznający w sobie „rozpęknięcie”, „niepoliczalną, wewnętrzną wielość”<sup>35</sup>, wskazuje, że wynikająca stąd jego „nietożsamość”, „wykorzeniający podział” wiąże się nie tylko z cierpieniem, ale również ze zdolnością krytycznego osądu „dogmatycznych snów” wspólnot, do których jest przyporządkowywany i wobec których pragnie zachować postawę uważności. W rozmowie z Elisabeth

<sup>33</sup> Tamże, s. 74–75.

<sup>34</sup> J. Derrida, *Inny kurs*, dz. cyt., s. 13–14.

<sup>35</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, dz. cyt., s. 159.

Roudinesco mówi: „Nie jestem sam ze sobą, nie bardziej niż inny, nie jestem *jednym*. ‘Ja’ nie jest niepodzielnym atomem”<sup>36</sup>. Ten nieusuwalny podział wiąże się z cierpieniem (*tripalium*), ale też jest tym, co skłania do pracy (*travail*) i jej rezultatom nadaje taki, a nie inny kształt. Tak rozumiane wykorzenienie jest wręcz czymś pożądanym, ponieważ wyzwala, umożliwiając bardziej zdystansowany, bardziej bezstronny osąd polityki różnych wspólnotowych tożsamości.

Swoje zadomowienie w języku francuskim Derrida opisuje jako sytuację, gdy język innego „to jedyny język, którym się mówi, i którym się mówi z jednojęzycznym uporem, w sposób zazdrośnie i surowo idiomatyczny, choć nie jest się w nim nigdy naprawdę u siebie”<sup>37</sup>. To zadomowienie, bycie u siebie, jest jednak niepełne, ponieważ język ten – choć „najintymniej” zamieszkiwany – ostatecznie okazuje się „niemieszkalny”<sup>38</sup>. Derrida porównuje go do pustyni, którą dopiero należy obsadzić i zabudować, a następnie wyznaczyć na niej projekty dróg i tras powrotnych – reguły powtórzeń, powrotów i odwracalności. Zgłębiany, przetwarzany i wynajdowany na nowo język nie przestaje przez to być językiem innego. Zamieszkanie w języku francuskim jest możliwe tylko dzięki różnicy, jaką ustanawia wygnanie i nostalgia – „nostalgieria”<sup>39</sup>.

Francuską i – szerzej – zachodnią literaturę oraz filozofię Derrida poznaje zatem w języku, który traktuje jako język innego, a więc pełen nieoczywistości zachęcających do stawiania pytań o pojęcia i relacje między nimi. Swoją postawę wobec zachodniej metafizyki ukazuje jako konsekwencję właśnie tego, ukształtowanego na południowych peryferiach „cywilizacji” stosunku do języka francuskiego: „Wszystkie te słowa: prawda, alienacja, przywłaszczenie, ‘u-siebie’, tożsamość, miejsce osoby, prawo itd., pozostają w moich oczach problematyczne. Bez wyjątku. Noszą piętno metafizyki, która wtargnęła właśnie poprzez ten język innego, tę jednojęzyczność innego. Tym samym ów spór z jednojęzycznością nie będzie niczym innym jak pisanem dekonstrukcyjnym”<sup>40</sup>. Rozpoznawana z tej perspektywy problematyczność pojęć tworzących francuskość nie oznacza, że owa francuskość jest w jakiś sposób kaleka – przeciwnie Derrida zdaje się na własnym przykładzie dowodzić tego, że przyswojenie kultury metropolii, gorliwe, a zarazem takie, które nie zaciera całkowicie śladów obcości, pozwala tej

<sup>36</sup> Tamże, s. 158.

<sup>37</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 89.

<sup>38</sup> Tamże, s. 93.

<sup>39</sup> Tamże, s. 76.

<sup>40</sup> Tamże, s. 96.

kulturze stawiać pytania, których nie postawiłoby się z punktu widzenia pełnego w niej zadomowienia. W świetle jego słów dekonstrukcja nie jest po prostu jeszcze jedną koncepcją filozoficzną, lecz strategicznym działaniem, którego logika, założenia i cele ukształtowały się w kontekście bardzo szczególnego doświadczenia „nietożsamości”.

## Widmo Francji

Derrida dorastał wśród widm. Niczym głos widma z odległej przeszłości docierało do niego echo jego sefardyjskiego pochodzenia, widmowy charakter miała też Francja – jako kraj, język i kultura. Przywołując wspomnienia doświadczeń szkolnych jako ważnych dla kształtowania się jego franko-maghrebińskiej „nietożsamości”, Derrida podkreśla szczególną rolę niepisanych i nieartykułowanych wprost regulacji dotyczących języka, a właściwie języków. Nauka arabskiego w algierskiej szkole była wówczas fakultatywna i traktowano ją tak samo jak naukę na przykład hiszpańskiego czy angielskiego. Język arabski, którym (obok nieobecnego w nauczaniu szkolnym berberyjskiego) mówiono na ulicach, był zatem językiem obcym. Tymczasem francuski był „językiem pana”, „modelem dobrego-mówienia i dobrego-pisania”<sup>41</sup>, sama zaś Francja, położona na północ, po drugiej stronie morza, częściej nazywana Metropolią niż Francją, jawiła się jako „Miasto-Stolica-Matka-Ojczyzna, *civitas* języka ojczystego”<sup>42</sup>. Przedmiot nazywany historią Francji był – jak wspomina Derrida – „rodzajem bajki i biblii, ale też doktryną niosącą indoktrynację prawie niemożliwą do zatarcia”<sup>43</sup>. Formowana w szkole wyobraźnia geograficzna odnosiła się do tego, co znajdowało się daleko na północ, poza zasięgiem wzroku: „ani słowa o Algierii, ani jednego słowa o jej historii i geografii, podczas gdy mogliśmy rysować z zamkniętymi oczyma wybrzeża Bretanii czy ujście Żyrondy”<sup>44</sup>. Francja to kraj marzeń, ani obcy, ani swój, daleki, ale w sposób trudny do obiektywizacji, źródło niekwestionowanych dystynkcji i reguł retorycznej elegancji – prototyp widmowości [podkr. R.Ch.]. Jakkolwiek Francja była Metropolią, Algieria nie była przez to prowincją, lecz krajem, choć „w chwiejnym znaczeniu tego słowa, nie tożsamym ani z państwem,

<sup>41</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 67.

<sup>42</sup> Tamże, s. 66.

<sup>43</sup> Tamże, s. 68.

<sup>44</sup> Tamże, s. 68.



ani z narodem, ani z religią, ani nawet [...] z autentyczną wspólnotą<sup>45</sup>, krajem, w którym odtwarzało się widmowe odbicie relacji stolica/prowincja.

To podwójne oddzielenie – od arabskiego i od francuskiego – Derrida nazywa zakazami, przy czym nie chodzi tu o zakazy formalne; nikt nie zabraniał nikomu uczyć się arabskiego, a nauka francuskiego była tak oczywista, że w ogóle nie trzeba było o niej mówić jak o obowiązku. Autor przywołuje również swoje oddzielenie od tradycji żydowskiej, która była mu obca w inny sposób; algierscy Żydzi nie posługiwali się językiem ladino, który mógłby zapewnić im poczucie odrębności wobec języka kultury oficjalnej. Pisząc o zakazie dotyczącym języka arabskiego, Derrida ma na myśli to, że szkoła w pewien nieformalny, nie zawsze łatwo uchwytny sposób „wykluczała wszelkie odniesienie, [...] wszelką aluzję do Algierii i języka arabskiego”<sup>46</sup> i zachęcała do wykluczania samych Algierczyków. „To, co mówię, ten, kim mówię, słowem, to ja, o którym mówię, jest kimś – jak mniej więcej pamiętam – komu dostęp do wszelkiego niefrancuskiego języka Algierii (dialektalnego lub literackiego arabskiego, berberyjskiego itd.) był zakazany. Ale to samo ja jest też kimś, komu dostęp do języka francuskiego, choć w inny sposób – na pozór pośredni i pokrętny – również był zakazany. W inny sposób, ale także zakazany. Na mocy zakazu zakazującego jednocześnie dostępu do utożsamień, które pozwalają na uspokojoną autobiografię, na ‘pamiętniki’ w klasycznym znaczeniu. W jakim języku pisać pamiętniki, kiedy nie było dozwolonego języka ojczystego? Jak powiedzieć jakiegokolwiek istotne ‘przypominam sobie’, kiedy trzeba wymyślać i swój język, i swoje ja, wymyślać je równocześnie, ponad owym wylewem amnezji, rozpętanym przez podwójny zakaz?”<sup>47</sup>

Francuski dla Derridy jest jedynym językiem, w którym czuje się bezpiecznie, jakkolwiek pozostaje on językiem innego. Przyznaje, że w istocie nie posiada języka ojczystego, a francuski jest jedynie jego substytutem. Zauważa, że możliwy do usłyszenia w mowie algierski akcent jest „nie do pogodzenia z intelektualną godnością słowa publicznego”<sup>48</sup>; wyraża przy tym nadzieję, że w żadnej jego publikacji nie będzie śladów owej algierskości. „Nie sądzę – przynajmniej na razie i póki ktoś nie wykaże, że jest inaczej – aby można było wykryć w lekturze, i jeśli sam tego nie obwieszczyć, że jestem ‘algierskim Francuzem’”<sup>49</sup>.

<sup>45</sup> Tamże, s. 67.

<sup>46</sup> J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>47</sup> Tamże, s. 55.

<sup>48</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 70.

<sup>49</sup> Tamże, s. 70.

## Przemoc białej mitologii

Niepełne zadomowienie w języku pozwala traktować go jako nieprzezroczysty i problematyczny, stawiać pytanie o to, co robi on z tymi, którzy się za jego pomocą wypowiadają. Prowadzone przez Derridę analizy tekstów filozoficznych, począwszy od pism Edmunda Husserla, pokazują, mówiąc najogólniej, że język zmusza nas do myślenia w pewien sposób. Tak sformułowany pogląd Derrida podziela z etnolingwistyką i niektórymi nurtami antropologii kultury. Jego uwaga koncentruje się jednak na języku metafizyki, przy czym – jak zauważa Gayatri Chakravorty Spivak we wprowadzeniu do swojego przekładu bodajże najbardziej znanej książki Derridy – termin „metafizyka” jest tu stosowany jako nazwa wszelkiej nauki o obecności<sup>50</sup>. To właśnie „bycie jako obecność” jest – jak pisze autor *Głosu i fenomenu* – „wspólną matrycą” takich pojęć jak sens, idealność, obiektywność, prawda czy naoczność<sup>51</sup>.

Niezwykłość krytycznej, antymetafizycznej strategii Derridy polega na sprawianiu, że to sam język metafizyki ujawnia, do jakiego myślenia nas zmusza<sup>52</sup>. Komentując *Wprowadzenie do metafizyki Heideggera*, stwierdza: „Zachodnia metafizyka, rozumiana jako ograniczenie sensu bycia do obszaru obecności, wytwarza się jako dominacja pewnej formy językowej. Badanie źródła tej dominacji nie sprowadza się do hipostazowania znaczonego transcendentnego, lecz do stawiania pytań o to, co konstytuuje naszą historię, oraz o to, co wytworzyło samą transcendentność”<sup>53</sup>.

Z tego punktu widzenia krytyka logocentryzmu jest krytyką przekonania o tym, że świat jest logicznie ustrukturyzowaną całością, którą można w pełni adekwatnie opisać za pomocą języka. Kwestia ta pojawiła się już w słynnym referacie pt. *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych* wygłoszonym w 1966 roku na konferencji zorganizowanej przez Uniwersytet Johna Hopkinsa w Baltimore<sup>54</sup>. Powołując się na Fryderyka Nietzschego, Derrida stwierdził tam,

<sup>50</sup> Por. G. Ch. Spivak, *Translator's Preface*, w: J. Derrida, *Grammatology*, przeł. G. Ch. Spivak, The John Hopkins University Press, Baltimore–London 1997, s. XXI.

<sup>51</sup> J. Derrida, *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, przeł. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997, 167.

<sup>52</sup> Por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida...*, dz. cyt., s. 213.

<sup>53</sup> J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 45.

<sup>54</sup> Por. J. Derrida, *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, przeł. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr LXXVII.

że zachodnia metafizyka oparta jest na złudzeniu uniwersalności prawdy i sensu, tymczasem ma ona lokalny charakter. Europocentryczne roszczenia do uniwersalności jego zdaniem najlepiej obnaża etnologia. Claude'owi Lévi-Straussowi przypisuje Derrida także podważenie niektórych kluczowych dla zachodnioeuropejskiej metafizyki opozycji, zwłaszcza przeciwstawienia natury i kultury. Zdaniem autora *Smutku tropików* nadrzędnym zadaniem antropologii kultury było projektowanie na innego przekonań, które trudno byłoby pogodzić z właściwą „cywilizacji” ideą braku ciągłości między tym, co ludzkie, i tym, co zwierzęce<sup>55</sup>.

Późniejsze prace Derridy przyniosły – jak pamiętamy – gruntowną krytykę leżącego u podstaw antropologii strukturalnej przekonania, że istnieje obiektywny punkt widzenia, z którego można prawomocnie badać reprezentacje. Komentując myśl autora *Gorączki archiwum*, Vincent Descombes rozważa możliwość fenomenologii historii i przy tej okazji testuje możliwość pojęcia prawdy w mocnym sensie tego słowa, prawdy absolutnej, a więc nie prawdy „dla nas”, ponieważ „dla nas” pojęcie to jest czymś więcej niż prawda „dla nas”. Prawda obiektywna, niezależna od uwikłanego w przygodność punktu widzenia jest dostępna pod warunkiem bycia Bogiem, a ci, którzy nim nie są, muszą pogodzić się z tym, że ich prawdy to tylko „perspektywy” czy „wartości”<sup>56</sup>.

W tej optyce cała zachodnia metafizyka jest logocentryczna, tzn. oparta na przekonaniu, że istnieje obiektywna prawda i niepodważalne kryteria, na podstawie których można oddzielić to, co prawdziwe, od tego, co fałszywe. Logocentryzm jest „etnocentryczną metafizyką” i jako taki jest związany z historią Zachodu, w tym z historią jego dominacji<sup>57</sup>. W innym miejscu, na marginesie komentarza do *Ogrodu Epikura* Anatola France'a, czytamy, że ta metafizyka to „biała mitologia, która skupia w sobie i odzwierciedla kulturę Zachodu: biały człowiek traktuje swoją mitologię – indoeuropejską – swój *logos*, czyli *mythos* swego idiomu, jako formę uniwersalną tego, co zapewne jeszcze chce nazywać Rozumem”<sup>58</sup>. Derrida podziela pogląd Lévinasa o fundamentalnym zwią-

<sup>55</sup> Por. R. Chymkowski, *Zwierzęta i antropologia kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 1, s. 36.

<sup>56</sup> V. Descombes, *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, przeł. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996, s. 170–173.

<sup>57</sup> Por. J. Derrida, *O gramatologii*, dz. cyt., s. 118.

<sup>58</sup> J. Derrida, *Marginesy filozofii*, przeł. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002, s. 266.

ku zachodniego logosu z przemocą<sup>59</sup>. Temat ten powraca w różnych odsłonach w wielu książkach, m.in. w *Gorączce archiwum*: „Odkąd istnieje Jeden, istnieje zabójstwo, zranienie, trauma. *L'Un se garde de l'autre*. Jeden wystrzega się/strzeże innego. Strzeże się przed innym, lecz w ruchu tej zazdrosnej przemocy, niesie, a zatem zachowuje inność czy różnicę ‘w sobie’ (różnicę wynikającą ‘z siebie’), które powodują, że staje się Jednym. ‘Jeden odróżnia się od samego siebie’. Jeden jako Inny. Zarazem i równocześnie, lecz w rozłącznych czasach, Jeden zapomina przypomnieć się sobie, zachowuje i zaciera tę niesprawiedliwość, którą sam jest. Tę przemoc, którą sam wytwarza. *L'Un se fait violence*. Jeden dopuszcza się przemocy. Dopuszcza się gwałtu i sam staje się przemocą, lecz również ustanawia się jako przemoc”<sup>60</sup>.

Krytyka zachodniego logocentryzmu jest jednym z powodów, dla których Derrida jest stale obecny w pismach myślicieli z kręgu studiów postkolonialnych i postzależnościowych. W artykule pt. *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?* Spivak zauważa: „Niektóre z najbardziej radykalnych dyskursów krytycznych, jakie pojawiły się w latach 80. na Zachodzie, były rezultatem pragnienia zainteresowanego tym, by utrwalić podmiot Zachodu czy też Zachód jako Podmiot. Teoria zwielokrotnionych efektów podmiotu często zapewniała osłonę dla tego podmiotu wiedzy. Choć historia Europy jako podmiotu była narratywizowana przez prawo, ekonomię politykę i ideologię Zachodu, ów zamaskowany Podmiot jawił się jako pozbawiony geopolitycznych zależności”<sup>61</sup>. Ta „feministyczno-marksistowska dekonstrukcjonistka”<sup>62</sup> podkreśla przy tym, że w odróżnieniu od Michela Foucaulta, którego aparat pojęciowy umożliwił Saidowi napisanie *Orientalizmu*, Derrida był „świadomy etnocentryzmu produkcji wiedzy od samego początku swojej twórczości”<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> Por. W. Lorenc, *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1994, s. 192.

<sup>60</sup> J. Derrida, *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, przeł. J. Momro, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2016, s. 118.

<sup>61</sup> G. Ch. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, przeł. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2010, nr 24/25, s. 196.

<sup>62</sup> Por. C. MacCabe, *Foreword*, w: G. Ch. Spivak, *In other words. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York–London 1987, s. IX.

<sup>63</sup> G. Ch. Spivak, *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, dz. cyt., s. 218.

## Dekonstrukcja interweniująca

Problem z polityczną recepcją Derridy jest też taki, że całe życie unikał przynależności do jakiegokolwiek organizacji politycznej i rzadko wypowiadał się na tematy związane z bieżącą polityką. Niektórzy badacze jego dorobku wskazują na to, że na temat polityki czy raczej polityczności zaczął się wypowiadać dopiero od połowy lat 80. XX w., tymczasem problematyka ta była stale obecna w jego pismach, właściwie od samego początku, choć nie zawsze wprost. Niezależnie od tego, że jego strategia analityczna polegała na bliskiej lekturze tekstów źródłowych, zawsze chodziło o coś więcej – o krytyczny namysł nad ich podstawą pojęciową. Można zatem powiedzieć, że polityczność myśli Derridy, podobnie jak jej etyczny aspekt, jest najpierw negatywna, a potem dopiero pozytywna, negatywność jest warunkiem pojawienia się pozytywności, to znaczy Derrida nie wychodzi od formułowania postulatów politycznych, dla których następnie szukałby uzasadnienia, lecz od krytycznego rozpoznania aporetycznego charakteru metafizycznych aksjomatów, na których zbudowane są systemy dominacji kulturowej, a przez to i politycznej.

Wskazówki dotyczące politycznego zaangażowania prac Derridy nieraz znajdują się na ich marginesach albo wręcz ukryte są w ich kontekście. Przykładowo – *Widma Marksa*, prawdopodobnie najbardziej bezpośrednio polityczna spośród książek Derridy, powstała tuż po obaleniu Muru Berlińskiego, trzy lata po śmierci urodzonego również w Algierii Louisa Althussera, którego Derrida poznał podczas studiów w École normale supérieure (ENS). Deklaracją światopoglądową, ale też polityczną, jest dedykacja tej książki Chrisowi Haniemu, znanemu z walki z apartheidem liderowi południowoafrykańskiej partii komunistycznej, zamordowanemu przez pochodzącego z Polski Janusza Walusia.

Zainteresowanie Derridy Marksem sięga wstecz przynajmniej równie głęboko jak znajomość z Althusserem. Warto jednak zwrócić uwagę także na te jego wypowiedzi, w których opisuje dekonstrukcję jako krytykę historii rozumianej jako historia sensu, historii logocentrycznej i idealistycznej, krytykę transcendentalnego *signifié*, przy tej bowiem okazji Derrida sygnalizuje własne s<sup>t</sup>a<sup>n</sup>o<sup>w</sup>i<sup>s</sup>k<sup>o</sup> m<sup>a</sup>t<sup>e</sup>r<sup>i</sup>a<sup>l</sup>i<sup>s</sup>t<sup>y</sup>c<sup>z</sup>n<sup>e</sup>. W jednym z wywiadów wspomina o swoim zainteresowaniu materializmem „mechanistycznym”<sup>64</sup>. „Bez lektury Marksa – pisze Derrida – nie będzie żadnej przyszłości. [...] w każdym razie bez,

<sup>64</sup> J. Derrida, *Pozycje...*, dz. cyt., s. 49.

bez rozumianego w określony sposób Marksa, bez jego geniuszu i jego ducha, bez jednego z jego duchów<sup>65</sup>. Z jednej strony zastrzega, że nie należy interpretacji pism Marksa dopasowywać do potrzeb podyktowanych bieżącymi okolicznościami politycznymi, z drugiej podkreśla, że lektura Marksa, jak każda inna lektura, musi być przekształcaniem (słysząc tu echo prac Althussera), a marksizm jest jednocześnie niezbędny i niewystarczający. Czytanie Marksa w duchu Marksa powinno zatem uwzględnić nowe uwarunkowania ideologiczne, widma religijne, nieznane autorowi *Kapitału* technologie produkcyjne i komunikacyjne, a także uzależnienie państw od kapitału, a właściwie od różnych kapitałów – ekonomicznych i symbolicznych, państwowych i prywatnych, zawsze powiązanych z widmowymi siłami<sup>66</sup>.

Pewne tematy polityczne w twórczości Derridy powracają szczególnie często. Należy do nich kwestia antysemityzmu, na który autor *Marginesów filozofii* jest wyczulony od czasów swojego algierskiego dzieciństwa. W latach 90. często zwraca uwagę na nieoczekiwany powrót tych demonów przeszłości w środowiskach i miejscach, o których dotychczas można było myśleć, że są przed nimi trwale zabezpieczone. Z drugiej strony podkreśla pozytywną zmianę we francuskiej polityce historycznej, której świadectwem jest to, że prezydent Jacques Chirac publicznie przeprosił za nienaprawialne krzywdy wyrządzone Żydom przez Państwo Francuskie (tj. Francję Vichy). Przerwanie dziejów Republiki i ustanowienie Państwa Francuskiego dokonało się zgodnie z prawem, za pośrednictwem legalnie wybranych przedstawicieli narodu. Podczas wykładu w warszawskiej Zachęcie Derrida powiedział m.in.: „To, że przez pół wieku, żaden francuski mąż stanu nie uznał, za możliwe, użyteczne, konieczne czy słuszne, by ustalić prawdę dotyczącą wielkiej francuskiej winy, uznać tę winę za prawdę, daje do pomyślenia, porusza i wywołuje drżenie”<sup>67</sup>.

Derrida wskazuje negatywne skutki uboczne współczesnego antysemityzmu dla języka debaty publicznej; jego zdaniem symptomem tej choroby jest wahanie, które odczuwamy, kiedy chcemy potępić instrumentalizację pamięci o Holokauście albo skrytykować politykę Izraela, tudzież jakiejś żydowskiej zbiorowości. Potępiając antysemityzm, zarazem nie chce być Żydem definiowanym jako czło-

<sup>65</sup> J. Derrida, *Widma Marksa. Stan długu, praca i nowa Międzynarodówka*, przeł. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2016, s. 36.

<sup>66</sup> Por. tamże, s. 105.

<sup>67</sup> J. Derrida, *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, przeł. V. Hmissi, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005, s. 39.

nek pewnej „zintegrowanej” mniejszości, ponieważ taka identyfikacja jest symetryczną odwrotnością wypędzenia, o czym przypomina mu doświadczenie algierskie. Drugi powód tej niechęci ma charakter bardziej ogólny i wiąże się z niepokojem wywoływanym pojęciem tożsamości<sup>68</sup>, w tym tożsamości zbiorowej wyobrażonej wspólnoty. W jednym z filmów biograficznych stwierdza, że „my” jest „obietnicą, żądaniem, nadzieją, to także strach. [...] Kiedy mówię ‘my’, mam nadzieję, że to nie my, że nie jesteśmy zamknięci wewnątrz tego ‘my’”<sup>69</sup>.

Krytyka założeń metafizycznych tkwiących u podstaw pewnego ruchu politycznego nie wyklucza, przynajmniej w perspektywie doraźnej, postawy pragmatycznej. Derrida wielokrotnie wyraża zaniepokojenie logiką czy „popędem” tożsamości nie tylko w komunitarianizmie, ale także w „narcyzmie mniejszości” charakterystycznym m.in. dla feminizmu czy autofirmarywnych mniejszości etnicznych. Rozpoznanie to nie zwalnia jednak z politycznej odpowiedzialności, z obowiązku solidarności z walczącymi przeciwko takiej czy innej formie systemowej dyskryminacji lub opresji, domagającymi się uznania pewnej, *nomen omen*, tożsamości narodowej, religijnej czy językowej<sup>70</sup>. Względy pragmatyczne każą tymczasowo zawieszać krytykę, a z drugiej strony przypominają o tym, że zawierając sojusze polityczne, należy mieć na uwadze ich granice temporalne i przestrzenne. Zabierając głos w sprawie wpisania do konstytucji parytetu płci w życiu publicznym, zaznacza, że podniesienie binarnej opozycji płci biologicznej do rangi konstytucyjnej budzi jego niepokój, niemniej w konkretnej sytuacji, kiedy można tylko głosować za albo przeciw, poparłby to rozwiązanie, ponieważ zdaje sobie sprawę, że pod tym względem „Francja jest krajem najbardziej zadowolonym w Europie”<sup>71</sup>.

Pisząc i mówiąc o potrzebie nowej filozofii polityki, Derrida zwraca uwagę na konieczność redefinicji takich pojęć jak wspólnota i wolność. Jego zdaniem należy dokonać podwójnego wyzwolenia – po pierwsze wyzwolić język polityczności ze słownika komunitarianizmu, a więc przemyśleć pojęcie wspólnoty w języku różnicy i wielości (inny nie jest iteracją ja)<sup>72</sup>, nie zaś jedności i tożsamości, a po

<sup>68</sup> Por. D. Bachmann-Medick, *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, przeł. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012, s. 223.

<sup>69</sup> Derrida, reż. K. Dick, A. Ziering Kofman, 2002.

<sup>70</sup> Por. J. Derrida, E. Roudinesco, *Z czego jutro...*, dz. cyt., s. 37.

<sup>71</sup> Tamże, s. 39.

<sup>72</sup> Derrida podziela pogląd Arendt o tym, że u podstaw wszelkiej polityczności znajduje się „fakt ludzkiej wielości”. (Por. H. Arendt, *Wprowadzenie w politykę*, w: tejże, *Polityka jako obietnica*, przeł. W. Madej, M. Godyń, opr. i wstęp: J. Kohn, posł. P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa

drugie wyzwolić pojęcie wolności ze słownika liberalizmu, to znaczy przemysleć wolność jako wspólnotę wolnych namiętności, a nie przywilej nielicznych, tudzież prawo do posiadania.

## Dekonstrukcja jako dekolonizacja

Niezależnie od tego, że polityczność myśli Derridy była stawiana pod znakiem zapytania, istnieje bardzo żywy nurt recepcji na gruncie szeroko rozumianych studiów postkolonialnych, w którym istotną rolę odgrywa świadomość biograficznych związków autora *Marginesów filozofii* z kolonialną Algierią<sup>73</sup>. Podsumowując tę bogatą twórczość, Omar Boussaha stwierdza: „Poprzez dekonstrukcję europocentryzmu i szerzej pojętego okcydentalocentryzmu Jacques Derrida rozumiał poddanie krytyce globalnego systemu dominacji”<sup>74</sup>. W podobnym tonie wypowiada się Leela Gandhi, podkreślając, że dzięki jego pracom możemy dziś „diagnozować materialne skutki i implikacje kolonializmu jako epistemologicznej choroby w samym sercu zachodniego racjonalizmu”<sup>75</sup>. Z tego punktu widzenia najpowszechniej znany pomysł Derridy – dekonstrukcja – wydaje się przede wszystkim „formą kulturowej i intelektualnej dekolonizacji”<sup>76</sup>, tym, co pozwala, jak to zgrabnie ujął Mamadou Diouf, „wyjść z biblioteki kolonialnej”<sup>77</sup>.

Na ostatnich stronach tekstu o jednojęzyczności innego Derrida wprost pisze o pierwszorzędnej roli algierskiego epizodu swojej biografii w uformowaniu tej szczególnej formy postawy krytycznej, którą łączymy przede wszystkim z pojęciem dekonstrukcji: „Judeo-franko-maghrebińska genealogia nie wyjaśnia wszystkiego, z pewnością nie. Lecz czy mógłbym wyjaśnić coś bez niej, kiedy-

---

2005, s. 124).

<sup>73</sup> Por. A. Moghith, *Le politique dans les textes. Jacques Derrida entre éthique et politique*, w: *Derrida à Alger. Un regard sur le monde*, red. M. Chérif, Actes Sud, Barzakh, Arles–Alger 2008, s. 76.

<sup>74</sup> O. Boussaha, *La mise à nu des pouvoirs de domination*, w: *Derrida à Alger...*, dz. cyt., s. 115.

<sup>75</sup> L. Gandhi, *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, posł.: E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008, s. 31.

<sup>76</sup> R.J.C. Young, *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford 2011, s. 421.

<sup>77</sup> Por. M. Diouf, *Introduction. Entre l’Afrique et l’Inde: sur les questions coloniales et nationales. Ecritures de l’histoire et recherches historiques*, w: *L’historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, red. M. Diouf, Éditions Karthala, Sefhis, Paris–Amsterdam 1999, s. 29.



kolwiek? Nie, nic – nic z tego, co mnie zaprzęta, angażuje, utrzymuje w ruchu lub w ‘komunikacji’, nic z tego, co mnie czasem wzywa z głębi milczącego czasu komunikacji przerwanych, nic z tego również, co mnie izoluje w jakimś prawie mimowolnym schronieniu, na pustyni, gdzie mam niekiedy złudzenie, że ją sam ‘uprawiam’, że ją przemierzam jako pustynię, i gdzie dostarczam sobie pięknych i słusznych racji – takich jak zniechęcenie, ale także ‘etyka’ i ‘polityka’! – gdy tymczasem przeznaczono mi miejsce zakładnika, miejsce-zobowiązanie, tuż przede mną”<sup>78</sup>. Badając społeczno-polityczną genezę poststrukturalizmu Robert J.C. Young, przywołuje jego związek z południem; z tego punktu widzenia Derridańska dekonstrukcja jest „teorią franko-maghrebińską”<sup>79</sup>.

Na próżno zapewne byłoby dociekać, które z doświadczeń biograficznych Derridy i w jakim stopniu zainicjowało jego dekonstrukcyjny stosunek wobec wchłanianej wraz z językiem francuskim zachodniej metafizyki; ważniejsze wydaje się dostrzeżenie, że pozornie tekstocentryczna filozofia Jacques’a Derridy nie jest niewinna; wyrastając z konkretnych doświadczeń intelektualisty dojrzewającego na peryferiach jest narzędziem, którym posługuje się on w celu wnikięcia do centrum po to, by je rozsadzić.

## Bibliografia

- Arendt H., *Wprowadzenie w politykę*, w: tejże, *Polityka jako obietnica*, tłum. W. Madej, M. Godyń, opr. i wstęp: J. Kohn, posł. P. Nowak, Prószyński i S-ka, Warszawa 2005.
- Ayoun R., *Les Juifs d’Algérie dans la tourmente antisémite du XX<sup>e</sup> siècle*, „Revue Européenne des Études Hébraïques” 1996, nr 1.
- Bachamann-Medick D., *Cultural Turns. Nowe kierunki w naukach o kulturze*, tłum. K. Krzemieniowa, Oficyna Naukowa, Warszawa 2012.
- Bennington G., Derrida J., *Jacques Derrida*, tłum. V. Szydłowska-Hmissi, Genesis, Warszawa 2009.

<sup>78</sup> J. Derrida, *Jednojęzyczność innego...*, dz. cyt., s. 109–110.

<sup>79</sup> Por. R.J.C. Young, *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London–New York 2005, s. 7.

- Bielik-Robson A., „*Na pustyni*”. *Kryptoteologie późnej nowoczesności*, Universitas, Kraków 2008.
- Bourdieu P., *Dystynkcja. Społeczna krytyka władzy sądenia*, tłum. P. Biłos, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2005.
- Boussaha O., *La mise à nu des pouvoirs de domination, w: Derrida à Alger. Un regard sur le monde*, red. M. Chérif, Actes Sud, Barzakh, Arles–Alger 2008.
- Chérif M., *L’Islam et l’Occident. Rencontre avec Jacques Derrida*, Odile Jacob, Paris 2006.
- Chymkowski R., *Zwierzęta i antropologia kultury*, „Przegląd Humanistyczny” 2014, nr 1.
- Derrida J., *Carte postale de Socrate à Freud et au-delà*, Flammarion, Paris 1980.
- Derrida J., *Darować śmierć. Komu darować (Wiedzieć, by nie wiedzieć)*, tłum. K. Liszka, M. Pawlikowska, w: *Czytanie Derridy*, red. B. Małczyński, R. Włodarczyk, Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2005.
- Derrida J., *Demeure. Maurice Blanchot*, Galilée, Paris 1998.
- Derrida J., *Donner la mort*, Galilée, Paris 1999.
- Derrida J., *Glas*, Galilée, Paris 1974.
- Derrida J., *Głos i fenomen. Wprowadzenie do problematyki znaku w fenomenologii Husserla*, tłum. B. Banasiak, KR, Warszawa 1997.
- Derrida J., *Gorączka archiwum. Impresja freudowska*, tłum. J. Momro, Instytut Badań Literackich PAN, Warszawa 2016.
- Derrida J., *Historia kłamstwa. Prolegomena. Wykład warszawski*, tłum. V. Hmisi, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2005.
- Derrida J., *Inny kurs*, tłum. T. Załuski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2017.
- Derrida J., *Jednojęzyczność innego czyli proteza oryginalna*, tłum. A. Siemek, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11–12(328–329).
- Derrida J., *Marginesy filozofii*, tłum. A. Dziadek, J. Margański, P. Pieniążek, Wydawnictwo KR, Warszawa 2002.
- Derrida J., *O gramatologii*, tłum. B. Banasiak, Wydawnictwo KR, Warszawa 1999.
- Derrida J., *Ostrogi. Style Nietzschego*, tłum. B. Banasiak, Oficyna, Łódź 2012.
- Derrida J., *Przemoc i metafizyka*, w: tegoż, *Pismo i różnica*, tłum. K. Kłosiński, KR, Warszawa 2004.
- Derrida J., Roudinesco E., *Z czego jutro... Dialog*, tłum. W. Szydłowska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2016.

- Derrida J., *Struktura, znak i gra w dyskursie nauk humanistycznych*, tłum. M. Adamczyk, „Pamiętnik Literacki” 1986, nr LXXVII.
- Derrida J., *Widma Marksa. Stan długu, praca i nowa Międzynarodówka*, tłum. T. Załuski, PWN, Warszawa 2016.
- Descombes V., *To samo i inne. Czterdzieści pięć lat filozofii francuskiej (1933–1978)*, tłum. B. Banasiak, K. Matuszewski, Wydawnictwo Spacja, Warszawa 1996.
- Diouf M., *Introduction. Entre l’Afrique et l’Inde: sur les questions coloniales et nationales. Ecritures de l’histoire et recherches historiques*, w: *L’historiographie indienne en débat. Colonialisme, nationalisme et sociétés postcoloniales*, red. M. Diouf, Éditions Karthala, Sèphis, Paris–Amsterdam 1999.
- Gandhi L., *Teoria postkolonialna. Wprowadzenie krytyczne*, tłum. J. Serwański, posł.: E. Domańska, Wydawnictwo Poznańskie, Poznań 2008.
- Guemriche S., *Alger la Blanche: biographies d’une ville*, Perrin, Lonrai 2012.
- Haddour A., *Introduction: Remembering Sartre*, w: J.-P. Sartre, *Colonialism and Neocolonialism*, tłum. A. Haddour, S. Brewer, T. McWilliams, Routledge, London–New York 2001.
- Heidegger M., *Koniec filozofii i zadanie myślenia*, tłum. K. Michalski, w: *Drogi współczesnej filozofii*, wybór i wstęp: M. Siemek, Czytelnik, Warszawa 1978.
- Heidegger M., *La fin de la philosophie et la tâche de la pensée*, tłum. J. Beaufret, F. Fédier, w: *Kierkegaard vivant: colloque organisé par l’Unesco à Paris du 21 au 23 avril 1964*, Gallimard, Paris 1966.
- Khatibi A., *La Mémoire tatouée: autobiographie d’un décolonisé*, Denoël, Paris 1982.
- Le Sueur James D., *Uncivil War. Intellectuals and Identity Politics during the Decolonization of Algeria*, wstęp: P. Bourdieu, University of Nebraska Press, Lincoln–London 2005.
- Leder A., *Był kiedyś postmodernizm... Sześć esejów o schyłku XX stulecia*, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2018.
- Lorenc W., *Hegel i Derrida. Filozofia w wersji radykalnej*, Instytut Filozofii UW, Warszawa 1994.
- Liotard J.-F., *La guerre des Algériens. Écrits 1956–1963*, opr. i wstęp: M. Ramdani, Galilée, Paris 1989.
- MacCabe C., *Foreword*, w: G. Ch. Spivak, *In other words. Essays in Cultural Politics*, Methuen, New York–London 1987.

- Moghith A., *Le politique dans les textes. Jacques Derrida entre éthique et politique*, w: *Derrida à Alger. Un regard sur le monde*, red. M. Chérif, Actes Sud, Barzakh, Arles–Alger 2008.
- Powell J., *Jacques Derrida: A Biography*, Continuum, London–New York 2006.
- Spivak G.Ch., *Translator's Preface*, w: J. Derrida, *Grammatology*, tłum. G.Ch. Spivak, The John Hopkins University Press, Baltimore–London 1997, s. XXI.
- Spivak G.Ch., *Czy podporządkowani inni mogą przemówić?*, tłum. E. Majewska, „Krytyka Polityczna” 2010, nr 24/25.
- Wykład Jacques'a Derridy (wygłoszony 11 grudnia 1997 roku na Uniwersytecie Śląskim z okazji przyznania mu doktoratu honoris causa)*, tłum. K. Jarosz, „Literatura na Świecie” 1998, nr 11/12.
- Young R.J.C., *Postcolonialism. An Historical Introduction*, Blackwell Publishing, Oxford 2011.
- Young R.J.C., *White Mythologies. Writing History and the West*, Routledge, London–New York 2005.

### **Filmografia**

- D'ailleurs, Derrida*, reż. S. Fathy, 1999.
- Derrida*, reż. K. Dick, A. Ziering Kofman, 2002.

### **Streszczenie**

Posteuropocentryczny i postkolonialny ton prowadzonej przez francuskich intelektualistów krytyki tradycji intelektualnej Zachodu jest genetycznie związany z doświadczeniem dekolonizacji, która była procesem nie tylko politycznym, militarnym i gospodarczym, ale też filozoficznym i światopoglądowym, przy czym te wszystkie jej aspekty były wzajemnie ze sobą splecione. Polemizuję ze stanowiskiem polegającym na traktowaniu kształtującego się wówczas postkolonialnego tonu krytyki nauki europejskiej i leżących u jej podstaw założeń metafizycznych w oderwaniu od doświadczenia politycznego aspektu dekolonizacji. Jeśli weźmiemy pod uwagę biografie intelektualistów, którzy odcisnęli największe piętno na humanistyce drugiej połowy XX wieku (np. Jacques'a Derridy), debata ponowoczesności i końcu metafizyki, wbrew utartej interpretacji, mniej

ma wspólnego z abstrakcyjną krytyką Kartezjańskiego podmiotu niż z realiami politycznymi rozpadu francuskiego imperium kolonialnego, zwłaszcza wojny o niepodległość Algierii. Derrida podkreślający swój hybrydowy status kulturowy wiele uwagi poświęca pogranicznemu charakterowi uprawianej przez siebie filozofii, z nietożsamości czyniąc jeden z jej głównych tematów i znaków rozpoznawczych. Poprzez dekonstrukcję europocentryzmu i szerzej pojętego okcydentalizmu Derrida rozumiał poddanie krytyce globalnego systemu dominacji. Filozofia Derridy wyrastająca z doświadczeń intelektualisty dojrzewającego na peryferiach skolonizowanego świata jest narzędziem, którym posługuje się on w celu pozbawienia w dziełach Derridy, nie zamyka się w obrębie jednej teorii, lecz znajduje się wewnątrz całej współczesnej myśli humanistycznej, nadając jej dynamikę, a zarazem rozsadzając, tzn. nie pozwalając ustanowić trwałej tożsamości. Poszukując w pracach Derridy dróg, którymi może podążać zachodnia myśl krytyczna, natrafiamy na świadectwa tego, że nie jest ona, a może nawet nigdy nie była „zachodnia” w sensie, jaki temu słowu nadaje język tożsamości, i że właśnie jej nietożsamość jest warunkiem pozytywności.

**Słowa kluczowe:** Derrida, postmodernizm, posteuropocentryzm, postkolonializm, dekolonizacja

## Summary

### What Comes After Postmodernism? Derrida and Nonidentity

Posteuropocentric and postcolonial animus in French intellectuals' criticism of the Western intellectual tradition is genetically tied to the experience of decolonization, which was not just a political, military and economic process, but also one of philosophy and worldview. All those aspects were closely woven together. I am polemical towards the outlook treating the shaping of the then-contemporary postcolonial tone in the criticism of European sciences and their metaphysical grounding in separation with the aspect of the political experience of the decolonization process. If we take under consideration the biographies of intellectuals who have left the biggest mark on the humanities of the second half of the XXth century (e.g. Jacques Derrida), then the debate on post-modernity and

the end of metaphysics has, in spite of the common view, less to do with abstract criticism of the Cartesian subject than with political realities of the collapse of the French colonial empire, and the Algerian War of Independence in particular. Derrida, who highlighted his hybrid cultural status, gave a lot of attention to the liminal character of his philosophy, making nonidentity one of his main objects of interest. By deconstructing europocentrism and widely-understood occidentalism, Derrida understood criticism of a global system of domination. Derrida's philosophy, stemming from the experiences of an intellectual raised on the periphery of a colonized world is a tool he used to take away from the metropole the metaphysical groundings of the power it held. Anticolonial or postcolonial timbre in analyzed Derrida's works is not limited to a single theory, but is at home at the heart of the entirety of contemporary humanities. It gives it its dynamism, but also blows it up, allowing no stable identity. In searching for ways that Western critical thought can follow after the works of Derrida, we find evidence that it is not, and maybe has never been "Western" in the sense that the language of identity implies, and that it is its nonidentity that makes it positive.

**Keywords:** Derrida, postmodernism, posteuropocentrism, postcolonialism, decolonization

# Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times

Miguel Ángel Quintana-Paz

(European University Miguel de Cervantes, Valladolid,  
Department of Humanities)

## Introduction<sup>1</sup>

One of the best-known characteristics of hypermodernity is speed. It is true that authors like Paul Virilio<sup>2</sup> had already underscored the importance of speed in order to understand our times as early as in the 1970s. But at those times (still postmodern times?) speed was mainly connected to the use of analogic technologies, like television or airplanes, as Alan N. Shapiro<sup>3</sup> has pointed out; whereas in hypermodern times speed is connected mostly to the use of digital technologies, like computers and the Internet.

This hypermodern alliance of speed and digital technologies explains, among others, the incredibly short time that it takes for some new words to become widely known and used on a global scale. This is what has happened to the term “post-truth”, which was elevated to the rank of “Word of the year” by Oxford Dictionaries in 2016. There was no record of this term before 1980, according to

---

<sup>1</sup> This paper is based in the contribution “Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times”, that I presented at the conference *Around Hypermodernism*, held at the Faculty “Artes Liberales” of the University of Warsaw on June 14, 2018. Paragraphs 2, 3 and 4 expand a shorter version of them that I already published in section 3.6. of my book *Sapere aude, o ¿cabe llamarnos aún ilustrados?*, Valladolid 2018.

<sup>2</sup> P. Virilio, *Vitesse et Politique: essai de dromologie*, Paris 1977.

<sup>3</sup> A.N. Shapiro, *What is hyper-modernism?*, keynote lecture at the same-named conference held at the National Center of Scientific Research (CNRS) in Paris, March 20<sup>th</sup>, 2016, <http://www.alan-shapiro.com/what-is-hyper-modernism-by-alan-n-shapiro>.

Google Books Ngram Viewer. We had to wait till 1992, though, to see the first use of this expression with approximately the same meaning that we ascribe to it today.<sup>4</sup> Twelve years after that, Ralph Keyes published his book *The Post-truth Era*,<sup>5</sup> which definitely contributed to the popularization of the word. Nevertheless, the increase of its use followed a slow pace till the first months of 2016. It was from June 2016 onwards that it experienced a sudden boost, as the so-called Brexit referendum was taking place and the United States presidential election campaign was reaching its peak.<sup>6</sup> This rapid surge can only be understood in a world connected through the internet: many languages experienced it at the same time.<sup>7</sup>

Now, just as the internet contributes to making fashionable words like this quite fast, it also seems to require us to understand them quickly. This is the reason why no small number of those who read the word “post-truth” have felt the compulsion, I am afraid, of immediately giving it a meaning. And I guess that they have reasoned (more or less) like this: if post-truth is clearly not the same as truth, and the opposite of “truth” is “lie”, let us swiftly conclude that “post-truth” is nothing but a new label for the lies of yore (which, for some obscure reasons, have now this new trendy name).

This way of reasoning is, nevertheless, wrong. The term “post-truth” has an inescapable philosophical component (in fact, as we will try to argue here, its current success is of little surprise to those who have paid close attention to the developments of philosophy for the last forty years or so). And philosophy requires slow reflection, not the desire to understand as soon as possible any new fad. Post-truth is not the same as lying. Quite diverse philosophers like Mario Perniola, Gianni Vattimo and Harry Frankfurt have been warning us that this was going to happen, that we were entering into a post-truth world. These three

---

<sup>4</sup> S. Tesich, *A Government of Lies*, “The Nation”, 1992, January 6/13, pp. 12–14.

<sup>5</sup> R. Keyes, *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York 2004.

<sup>6</sup> Data taken from Oxford Dictionaries, *Word of the year 2016 is...*, <https://en.oxforddictionaries.com/word-of-the-year/word-of-the-year-2016>.

<sup>7</sup> In Spanish, the word “posverdad” was accepted by the Dictionary of the Royal Academy in December 2017, but it had already been used since 2003 (L. Verdú, *El prisionero de las 21.30*, Barcelona 2003). In French, “post-verité” was introduced at Le Petit Larousse and Le Robert illustré in June 2017. In German, “postfaktisch” was elected as word of the year in December 2016 by the Gesellschaft für deutsche Sprache (GfDS). In Italian, the Accademia della Crusca had been studying the term “post-verità” since the end of 2016 (M. Biffi: “Viviamo nell’epoca della post-verità?”, *Accademia della Crusca*, 25 November 2016, <http://www.accademiadellacrusca.it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/viviamo-nellepoca-post-verit>).



philosophers have used different languages, they belong to different philosophical traditions, they have different feelings about the coming of the age of post-truth, each of them pays special attention to one or another of its causes and of its consequences. But none of them has trivialized our subject matter to the point of stating that all that was going on is that people were going to tell lies to a greater extent than ever before.

What does, then, “post-truth” mean, if it is not just “lying”? Let us follow the steps of the three above-mentioned philosophers: they will help us to get clear about this. But we can advance something: post-truth is not a new word for falsity, but a word that describes the times (our times) in which the difference between truth and falsity is not relevant any more. The history of philosophy is full of thinkers (Antique and Modern) who have strained to show us the way to truth and how to get rid of falsehoods; the new phenomenon that post-truth represents is that this whole epistemic endeavor is not solicited any longer.

## Harry Frankfurt: post-truth as bullshit

In 1986 an American philosopher teaching at Yale, Harry Frankfurt, published a paper about the notion of “bullshit”.<sup>8</sup> It did not achieve world-wide success till nineteen years later, though, when it was re-published as a small book under the same explicit title: *On Bullshit*.<sup>9</sup> The text is interesting for us here because our contention is that what Frankfurt calls “bullshit” is similar to what we have called “post-truth”. And this maybe explains why a work published in the 1980s had to wait till 2005 to be widely appreciated and understood.

Frankfurt’s purpose in that essay was two-fold. First, he made a diagnosis of our times (overcoming the usual reluctance of analytic Anglo-Saxon philosophers to making general statements about our era). He detected that we live in times in which bullshit is having a great success (although he recognized that we don’t know if “there is relatively more of it nowadays than at other times. There is more communication of all kinds in our time than ever before, but the proportion that is bullshit may not have increased”<sup>10</sup>). In the second place, he gave a def-

---

<sup>8</sup> H. Frankfurt, *On Bullshit*, “Raritan Quarterly Review” 1986, Vol. 6, No. 2, pp. 81–100.

<sup>9</sup> H. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton 2005.

<sup>10</sup> *Ibid.* p. 62.

inition of the blunt word that he used in the title of his work. To do so, he made a sharp distinction between bullshitting and lying, along the lines that we have drawn before to distinguish between post-truth and lying. A liar is interested in truth and she wants you to believe in the general distinction between truth and falsity: she just wants you to believe as true something that is not (her lie). But, in our times, bullshitters are not interested in convincing you of one or another statement (true or false). They just want to talk with complete indifference to how things really are. And they want their audience to also be indifferent to what is true or not in their speech. The purpose of the bullshitter is not to convince her audience of new “truths”; it is just to get that audience uninterested on whether all that they are told is true or not.

The era of bullshit is then an era of general unresponsiveness to truth: a post-truth era. Although Frankfurt did not use this term, it corresponds neatly to the meaning that the journalist Steve Tesich was going to give to it in 1992, just six years after Frankfurt’s original publication. Tesich was gloomily conscious of the dark consequences that this triumph of bullshit, this loss of the significance of truth, this new post-truth world, could have:

We are rapidly becoming prototypes of a people that totalitarian monsters could only drool about in their dreams. All the dictators up to now have had to work hard at suppressing the truth. We, by our actions, are saying that this is no longer necessary, that we have acquired a spiritual mechanism that can denude truth of any significance. In a very fundamental way we, as a free people, have freely decided that we want to live in some post-truth world.<sup>11</sup>

Frankfurt is not so clear as Tesich is, though, in asserting that this unresponsiveness to truth constitutes a “decision”. In fact, mere carelessness is, according to him, the main cause of such an unresponsiveness. The bullshitter’s fault “is not that she fails to get things right, but that she is not even trying”.<sup>12</sup> “It is just this lack of connection to a concern with truth—this indifference to how things really are—that I regard as of the essence of bullshit”.<sup>13</sup> Anyway, along with Tesich, Frankfurt recognized “that bullshit is a greater enemy of the truth than lies are”.<sup>14</sup> But, against Tesich again, he points out that it is precisely democracy (not a new

---

<sup>11</sup> S. Tesich, *A Government of Lies*, “The Nation”, 1992, January 6/13, pp. 12–14.

<sup>12</sup> H. Frankfurt, *On Bullshit*, Princeton 2005, p. 32.

<sup>13</sup> *Ibid.* pp. 33–34.

<sup>14</sup> *Ibid.* p. 61.

kind of “dictatorship”) what stimulates bullshitting; i.e. “the widespread conviction that it is the responsibility of a citizen in a democracy to have opinions about everything, or at least everything that pertains to the conduct of his country’s affairs”.<sup>15</sup> Other instances that could explain the success of bullshit (or post-truth) in our times are, according to his book, a generalization of skepticism, in the first place (if we don’t know the truth, then an indifference to it seems a good reaction).<sup>16</sup> And, secondly, the currently prevalent praise of the virtue of sincerity<sup>17</sup> above correctness (“let us be true to ourselves and stop trying to be true to the facts”).

Frankfurt was not sympathetic neither to that skepticism nor to the corresponding aspiration to be “sincere” about ourselves: why should we get facts about ourselves better than facts in general?, he asks himself at the end of his text. In sum, he was in no way optimistic about a world in which bullshit, or post-truth, was prevailing. Interestingly, though, at the very same years in which he was dealing with these problems in Connecticut, another philosopher many miles away, in Northern Italy, was also working on them. But he was doing so from a significantly more optimistic outlook. His name was Gianni Vattimo.

## Gianni Vattimo: post-truth, nihilism and the media

The pessimistic stance detectable both in Frankfurt and Tesich towards post-truth was absent from Gianni Vattimo’s first edition of his book *The transparent society*<sup>18</sup> in 1989. Nevertheless, he identified a similar phenomenon in our culture to the one noticed by both Americans. A phenomenon that he did not call “post-truth” neither, but that clearly corresponded to its above explained meaning.

There were other significant differences between Frankfurt and Vattimo: instead of Wittgenstein or Saint Augustine (two of the philosophers that the American philosopher had made use of in his essay), Vattimo established a dia-

---

<sup>15</sup> Ibid. pp. 63–64. This problem gets even bigger when that “citizen in a democracy” feels the compulsion to have opinions in each and every world political affair, as Frankfurt remarks immediately after; something that may help us understand the success of some of the geopolitical tactics that we will mention in section 6 of this paper.

<sup>16</sup> Ibid. p. 64.

<sup>17</sup> Ibid. p. 65.

<sup>18</sup> G. Vattimo, *La società trasparente*, Milan 1989.

logue with Nietzsche and Heidegger. Instead of being as cautious as Frankfurt on whether there is more unconcern for truth today than in the past, Vattimo plainly stated that there is: we are living in the times of accomplished nihilism, according to him (and Nietzsche),<sup>19</sup> times characterized by this lack of concern towards absolute or factual truths. And instead of just democracy, skepticism or an exaggerated tribute to sincerity (the forces leading to post-truth that Frankfurt had identified), Vattimo emphasized another force as the main stimulus for the triumph of post-truth (and nihilism): the heroes (or the villains) of his story were the media.

His vision was somewhat prophetic. Let us remember that in 1989 the internet as we know it was still a work in progress: the first proposal for a world wide web (by Tim Berners-Lee) originated that very year, and its code was not written until the year after. Nevertheless, Vattimo was already able to envision a world very similar to today's world of the internet and social networks: a world where each person would just read the newspapers (or posts), watch the TV channels (or youtubers), listen to the radio stations (or podcasts) that hold positions similar to her own. A world, in sum, where less and less common references hold the people of one country together: there are too many media to find a shared ground for most citizens. This means that each person ends up living in a different world than their neighbor. And thus, a common notion of truth is not interesting any more: each group has its own notion of it, unresponsive to any shared criterion. Each group lives in its own post-truth environment. In fact, Vattimo was already describing what two decades afterwards would be called "cyberghettos"<sup>20</sup> (groups of people that only consume media whose worldview coincides with their own settled worldview). Vattimo was describing our present world.

Now, as we have mentioned earlier, Vattimo's judgement of this phenomenon was initially positive. He thought that a world in which each person may freely choose their own truths was an unheard-of paradise of freedom. "If we lose the 'sense of reality' with this multiplication of world images, this loss is not a big deal

---

<sup>19</sup> G. Vattimo and P. Paterlini, *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Reggio Emilia 2006, p. 108.

<sup>20</sup> See T.J. Johnson, S.L. Bichard & W. Zhang, *Communication Communities or 'Cyberghettos?': A Path Analysis Model Examining Factors that Explain Selective Exposure to Blogs*, "Journal of Computer-Mediated Communication" 2009, Vol. 15, No. 1, pp. 60–82. In explicit connection with post-truth, Lee McIntyre has used the expression "information silos" for the same phenomenon (L. McIntyre, *Post-Truth*, Cambridge MA 2018).

after all”, he wrote, because it has “an emancipatory reach, a liberating reach”.<sup>21</sup> We are now free to choose our truths: is not it the height of freedom? Vattimo connects this “loss of the sense of reality” and this enjoyment of a myriad of “truths” to Nietzsche’s nihilism, and nihilism also acquires in this way a positive face. Plus, using a Foucaultian concept, Vattimo added that this fragmentation of “truths” allowed the free pursuit of partial, group-limited “heterotopias”, instead of the typical (and dangerous) dogmatic notions of universal utopias, oppressive models to which all of us should ideally submit.<sup>22</sup>

Anyhow, Vattimo’s quite enthusiastic approval of this world of heterotopias, cyberghettos or post-truth would dramatically change just a few years afterwards. In his prologue and new last chapter<sup>23</sup> to the reedition of this book in 2000, he recognized that maybe the media had not exercised all the “emancipatory” and “liberating” role that he had previously ascribed to them. What had happened in between to cause this change of mind? Vattimo explicitly referred to “new problems (especially political problems)”.<sup>24</sup> Political history tells us that the rise of the media tycoon Silvio Berlusconi as Italy’s new prime minister, in 1994, might be behind Vattimo’s new diffidence towards the media and their ability to create alternative realities. After all, post-truth had shown itself to be a good ally for right-wing populism,<sup>25</sup> and this unexpected effect was in no way congenial to Vattimo’s aspirations.

Anyway, everything that Vattimo modified then was his previous (positive) personal assessment of our post-truth times and of the role of the media in them; he still held to the philosophical idea that we were losing “a sense of reality” and entering a myriad of heterotopias, that we were entering a post-truth world.<sup>26</sup> Let us now turn our attention to the fact that yet another Italian philosopher joined

---

<sup>21</sup> G. Vattimo, *La società trasparente*, Milan 2000, p. 16.

<sup>22</sup> *Ibid.* pp. 84–100. In spite of the relevance of Michel Foucault in bringing the notion of “heterotopia” to philosophical attention in the 1960s, Vattimo does not quote him in this text. He relies instead in philosophers like Friedrich Nietzsche and Martin Heidegger (as usual), this time in the company of Hans-Georg Gadamer and Wilhelm Dilthey. See more on the possible perils implied in universal ideals at M.Á. Quintana-Paz, *L’universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)*, “Filosofia e questioni pubbliche”, No. 2, 2005, pp. 75–102.

<sup>23</sup> *Ibid.*, pp. 3–4, 101–121.

<sup>24</sup> *Ibid.* p. 4.

<sup>25</sup> We will see more on this possibility in section 6 of this paper.

<sup>26</sup> “The philosophical background [of my position] is not undermined”. *Ibid.*

him (and Frankfurt) in this diagnosis: another University of Turin alumnus, whose name was Mario Perniola.

## **Mario Perniola: post-truth and communication**

A professor of Aesthetics in Rome since 1983 and a former Situationist, Mario Perniola was at least as aware as Vattimo of the new world towards which the new media were leading us. It was already in 1986 that he was able to describe the kind of communities that the internet would create many years afterwards.<sup>27</sup> Nevertheless, and this is an important difference with Vattimo, he never celebrated the arrival of a world in which truth would lose relevance (a post-truth world). He always maintained a stern attitude to this new circumstance, evident especially in his last works.<sup>28</sup>

There are two main sources of this new situation, according to Perniola. One of them is “communication”. Perniola uses this term in a quite derisive way: for him, it reflects an absolute unconcern for how things really are, substituted by a concern for talking and talking just for the sake of it. In other words, Perniola is using “communication” in a similar way to the use that Frankfurt made of “bullshit”, and to the use that we are making here of “post-truth”. And, like Vattimo, he contends that the media, and their communicative role, are one of the most apparent places in which this carelessness for truth may be seen.

A second important source that explains our current situation for Perniola is anti-intellectualism. He identified in the “revolution” of May 1968, and its large shadow over us, a paramount example of this anti-intellectualist movement. When students in Paris wrote on the walls things like “Read less, live more!”, when they wanted to abolish universities and when some authors, like Ivan Illich, aspired to a general deschooling<sup>29</sup> of society, they were paving the way to a world (our world) in which intellectuals, scholars, experts and knowledge in general

---

<sup>27</sup> M. Perniola, “Urbano, più-che-urbano”, in: *Presa diretta. Estetica e politica*, Venice 1986, pp. 151–160. Some years ago, I had the chance of asking Perniola how it was possible for him in the 1980s to foresee internet communities, *before* the invention of the world wide web. “Oh, it was all too obvious at that time” he told me with a humble look.

<sup>28</sup> M. Perniola, *Contro la comunicazione*, Turin 2004; M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milan 2011.

<sup>29</sup> I. Illich, *Deschooling Society*, New York 1971.

would have less and less prominence. And when we throw experts out, we also throw expertise out. When we don't care about what knowledgeable experts say anymore, we confess that we don't care about the knowledge of truth anymore. A post-intellectual world is a post-truth world.

According to Perniola, this posits us in a completely new situation in Western history. In our past, even quite irrational movements, like Nazism, aspired to have some special kind of connection with truth: they had their own intellectuals, their own experts, their own cultural standards.<sup>30</sup> "Even though hostility towards culture is not completely new in the history of Western legacy, it has never been an issue of primary importance".<sup>31</sup> If we should want to find a similar disrespect for intellectuals and truth in the past, we would have to look East: in China experts (mandarins) had been for centuries alternating between the highest respect of their contemporaries and the deepest hatred of their fellow citizens.<sup>32</sup> Perniola was not optimistic about a Western world that imitates today those darkest ages of Chinese history. Perniola, in sum, was not optimistic about our post-truth world.

## Gilles Lipovetsky: hyperindividualism, hyperconsumption and post-truth

Now, after seeing how Frankfurt, Vattimo and Perniola made their respective diagnosis of post-truth as one of the key features of our times, let us focus on how post-truth may connect with two other prominent features of our hypermodern times: hyperindividualism and hyperconsumption. In order to do so, we will attend to one of the leading analysts of hypermodernity: the French philosopher and sociologist Gilles Lipovetsky.<sup>33</sup>

On the first place, Lipovetsky has always linked our hypermodern times with hyperindividualism.<sup>34</sup> By this term he understands the loss of hard links among individuals, given that the traditional communities that could join them (class, religion, traditions...) are all of them declining forces in our Western world. This

---

<sup>30</sup> M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milan 2011, p. 26.

<sup>31</sup> *Ibid.* p. 25.

<sup>32</sup> *Ibid.* pp. 26–42, 45–49.

<sup>33</sup> G. Lipovetsky, *Les temps hypermodernes*, Paris 2004.

<sup>34</sup> G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris 2006.

lack of binding memberships has positive, “emancipatory” aspects, no doubt, but also a frightening side: individuals are now completely responsible for their own lives, for their own successes but also for their own failures. They are alone in front of the world: that is what hyperindividualism means.

Now (and here is where our analysis starts), it does not seem strange that, in such an extremely competitive context<sup>35</sup> as today’s world, this unbounded individual is prone to reject also the last bind: the bind that connects him with truth. If truth impedes my ability to compete, why not reject it? If the liberation from every bind (with class, with religion, with traditions...) is emancipatory, why not emancipate ourselves as well from truth? In fact, we have seen that Vattimo explicitly uses this language of “emancipation” and “liberation” to refer to this loss of contact with factual truths. In sum, the road from hyperindividualism to post-truth is an easy path, although it is not explicitly described with these words in Lipovetsky’s work.

We can see a similar dynamic regarding a second feature of hypermodernity, according to Lipovetsky as well: hyperconsumption. If consumerism was defined as the continuous encouragement of new needs in the individual, “hyperconsumption” intensifies it by establishing an accelerated cycle of purchase, use and discard of more and more objects of consumption. “The hyperconsumer [...] wants constantly to experience new emotions through new goods”.<sup>36</sup> This accelerated speed in replacing items (so different to the old-school habit of appreciating an object more the older it gets<sup>37</sup>) establishes a new kind of relationship with things, with the others and with oneself<sup>38</sup>: everything is seen as ephemeral, misoneism is substituted by ageism, duration is not a plus but a minus, mobility trumps stability.

Now, could we connect this emergence of hyperconsumption with the success of post-truth? It is clear that truth has always had characteristics quite alien

---

<sup>35</sup> Lipovetsky even uses the word “Stakhanovist” to describe it (ibid., p. 251); and cites “anxiety” as one of its typical emotions (G. Lipovetsky, *The Hyperconsumption Society*, in: *Beyond the Consumption Bubble*, eds. K.M. Ekström and B. Glans, London 2011, p. 31).

<sup>36</sup> Ibid., p. 30. An interesting fact in relation to this phenomenon is the one given by S. Kim and E. Paulos, *Practices in the Creative Reuse of E-Waste*, “CHI 2011”, Vancouver 2011, p. 2395: 77% of the 1.5 million Apple’s iPhone 4 sales on the first day of launch in June 2010 were upgrades purchased by existing iPhone owners, who presumably were replacing a still functioning device just for the enjoyment of buying a new one.

<sup>37</sup> S. Alba-Rico, *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, Barcelona 1995.

<sup>38</sup> G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d’hyperconsommation*, Paris 2006, p. 22.



to the ones demanded by the hyperconsumerist individual: truth intends to be stable, truth remains the same in spite of the passing of time, truth should not be discarded when it does not fit our wishes anymore. At least this are the key characteristics of truth when it is understood as correspondence to the facts. It is hardly surprising, then, that in an age of hyperconsumption, truth is substituted by post-truth. If the whims of the consumer (“the customer is always right”) are supreme, then ancient and modern notions of truth as correspondence to the facts look too rigid: we need a more customizable, adaptable notion of truth. And this role can be perfectly accomplished by post-truth. This is the way in which we can easily connect Lipovetsky’s insistence in hyperconsumerism, as we have already done with hyperindividualism, to post-truth as a feature of hypermodern times.

In fact, there is a second trait of hyperconsumption that also fits very well with post-truth. Lipovetsky has insisted that, in hypermodernity, consumption no longer responds to traditional dynamics of distinction<sup>39</sup>: the way we consume nowadays does not establish hard differences in taste between social classes. We do not consume this or that in order to primarily show our belonging to a distinctive social group. Rather, it is just personal satisfaction what we are looking for.<sup>40</sup> Now, whereas truth could have a distinction role (that separates experts from amateurs, a connoisseur from an ignoramus), it is not so clear that it always carries good reasons for personal satisfaction too. This role can be much more efficiently filled by post-truth and its emotional sides. Certainly, the cost that post-truth pays for doing it is the loss of respect for experts that we have seen with Perniola: post-truth is hardly a reason for distinction between an expert and a neophyte. But in a world of hyperconsumption, as Lipovetsky insists, distinction is no longer such a highly demanded asset. Therefore, post-truth can perfectly substitute truth and all the distinctions that it carried along.

---

<sup>39</sup> T. Veblen, *The Theory of the Leisure Class*, New York 1899; P. Bourdieu, *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979. Lipovetsky calls it “phase II” of consumerism: a phase that started around 1950 and lasted till the end of the 1970s. See G. Lipovetsky, *The Hyperconsumption Society*, in: *Beyond the Consumption Bubble*, eds. K.M. Ekström and B. Glans, London 2011, p. 26.

<sup>40</sup> “Consumption for oneself prevails over competitive or conspicuous consumption”, *ibid*, p. 29. See also *ibid*, 27 and G. Lipovetsky, *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d’hyperconsommation*, Paris 2006.

## Post-truth as a key to understanding our times

On the previous pages, we have seen that post-truth as a thriving trend in our times was already announced by philosophers like Harry Frankfurt, Gianni Vattimo and Mario Perniola, starting in the 1980s (although they used different names and explanations for it). We have as well seen how post-truth is congruent with two of the main traits that Gilles Lipovetsky assigns to our present: hyper-individualism and hyperconsumption. If we are correct in our analysis, then, there are philosophical reasons (alleged by Frankfurt, Vattimo and Perniola) and sociological reasons (alleged by Lipovetsky) for considering post-truth a typical feature of our hypermodern times.

Now, some may consider that such an analysis of post-truth remains on a highly speculative level (on the side of the above cited philosophers) or on a too general level (on the side of Lipovetsky as a sociologist). Is it not possible to identify more concrete events in our times which corroborate this flourishing of post-truth? Do other disciplines (apart from philosophy and sociology) verify the relevance of post-truth for understanding today's world? Although this is not the focus of this paper, we may argue that the answer to these two questions is yes. So, let us conclude by citing some of these more tangible experiences that validate post-truth a fact indispensable for understanding our hypermodern times.

Media analysis and International Relations provide us with some valuable hints of this kind. Let us focus on one of the trends of contemporary propaganda that is being more intensely studied in these academic disciplines: concretely, the kind of propaganda that the Russian Federation currently develops. Scholars have noticed that the Russian Government is deploying a quite original strategy in this sense: the main goal of its propaganda is not to convince people of some tenets anymore, as old propagandistic methods would have intended to do (tenets like: "Putin is a good ruler", or "Russian interests are more legitimate than other countries' interests", etc.). In fact, this type of ideas would be difficult to directly introduce into the minds of Western individuals. Instead, the strategic move of the Kremlin nowadays just seeks to take advantage of "Western journalistic values of presenting a plurality of views" in order to "conflate fact and fiction"<sup>41</sup>:

---

<sup>41</sup> A. Polyakova, M. Laruelle, S. Meister and N. Barnett, *The Kremlin's Trojan Horses*, Washington 2016, p. 3. See also P. Pomerantsev and M. Weiss, *The Menace of Unreality: How the Kremlin Weaponizes Information, Culture, and Money*, New York 2014.

it is not essential for this tactic to persuade us of this or that doctrine, but just to generate in us distrust towards Western media or politicians. Russian disinformation does not want us to believe something, but to have a general attitude of disbelief towards our institutions and values. Maybe we will not fully assent to Sputnik or RT's<sup>42</sup> often bizarre version of world affairs. But they can generate in us a similar skepticism towards everything that Western media might tell us about those affairs. Perhaps we will not submit to Russian authorities, but at least we will lose respect for any authoritative truths. In sum, this communication strategy that Russia promotes neatly identifies with what we have defined as "post-truth".<sup>43</sup>

Similar strategies may be seen in populist movements all around the globe, as well as in nationalistic crusades. Populism can be described as an ideology that "pits a virtuous and homogeneous people against a set of elites and dangerous 'others' who are together depicted as depriving (or attempting to deprive) the sovereign people of their rights, values, prosperity, identity, and voice".<sup>44</sup> Now, given that (quite often) available data do not support the populist claim that "the others" are depriving us, "the virtuous", of wealth and rights, populist leaders often need to resort to disinformation, fake news and "alternative facts"<sup>45</sup> in order to generate a distrust of data in general. Only after cutting the ties that link the public with truth, they can make their next move and get the power.<sup>46</sup> Post-truth becomes then an indispensable tool for their ruling goals.

---

<sup>42</sup> The news agency Sputnik and the TV channel RT (formerly known as Russia Today) have been described as two of the main tools of Russian propaganda addressed to the rest of the world: B. Nimmo, *Propaganda in a New Orbit*, Washington 2016; J. Ioffe, *What is Russia Today*, "Columbia Journalism Review" 2010, September/October, [https://archives.cjr.org/feature/what\\_is\\_russia\\_today.php?page=all](https://archives.cjr.org/feature/what_is_russia_today.php?page=all).

<sup>43</sup> On this use of propaganda not to convince us of something, but just to stabilize or destabilize authorities, see J. Stanley, *How Propaganda Works*, Princeton 2015. Although old media could hypothetically perform this role as well, new media (internet, social networks...) have clearly enhanced its possibilities to a previously never envisioned level; the documentary *Factory of lies*, by Jakob Gottschau (2018) offers a good perspective on this point.

<sup>44</sup> D. Albertazzi and D. McDonnell, *Twenty-First Century Populism*, London 2008, p. 3.

<sup>45</sup> "Alternative facts" is the famous expression used by Donald Trump's counselor Kellyanne Conway, when in January 2017 she tried to defend a false statement about the attendance numbers of the new president's inauguration. As her interviewer Chuck Todd answered to her on that occasion, "Look, alternative facts are not facts. They're falsehoods". But Conway was precisely trying to go beyond the mere dichotomy between facts and falsehoods that Todd upheld; she was trying to lay the ground for post-truth.

<sup>46</sup> See L. McIntyre, *Post-truth*, Cambridge MA 2018.

The same tactics have been identified in nationalistic forces. During the Brexit campaign, when a pro-leave supporter, the Tory politician Michael Gove, was faced with the economists' consensus that leaving the EU would be harmful for Britain, he famously stated: "I think people in this country have had enough of experts".<sup>47</sup> It is hard to find a better summary of all the anti-intellectualism that Perniola pinpointed in post-truth. Another one of Perniola's insights, that post-truth would encourage contempt for higher education institutions,<sup>48</sup> is recognizable in the harassment that another nationalist leader, Viktor Orbán, is deploying against the Hungarian Academy of Sciences or against one of the top universities of his country, the Central European University.<sup>49</sup> Finally, the role of the two typical tools for post-truth, disinformation and fake news, is well known in the shaping of a third nationalist movement of our days, the one supporting the secession of Catalonia from the rest of Spain.<sup>50</sup>

## Concluding remarks

As all these examples taken from our geopolitical landscape show, the flourishing of post-truth is not only an interesting position in our scholar discussions, but also a good interpretive key to understand world affairs in our hypermodern times. The bullshitting that Frankfurt keenly described, the nihilism that Vattimo first praised and then disapproved of, the careless communication that Perniola foresaw as an ever-increasing phenomenon of our times; in one word, the post-truth that academics have been analyzing for the last decades has jumped beyond their campuses and is now a key tool for politicians, propagandists and advisors. And two of the main features of our society that Lipovetsky has fa-

---

<sup>47</sup> H. Mance, *Britain has had enough of experts, says Gove*, "Financial Times" 2016, June 6.

<sup>48</sup> M. Perniola, *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milan 2011, p. 18–22.

<sup>49</sup> Z. Csaky, *The End of Viktor Orban's Peacock Dance*, "Foreign Policy" 2018, September 14 <https://foreignpolicy.com/2018/09/14/the-end-of-viktor-orbans-peacock-dance-hungary-eu-article-7-epp-european-parliament>

<sup>50</sup> A. Erickson, *How fake news helped shape the Catalonia independence vote*, "Washington Post" 2017, October 19, [https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/10/19/how-fake-news-helped-shape-the-catalonia-independence-vote/?utm\\_term=.4441b361383a](https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/10/19/how-fake-news-helped-shape-the-catalonia-independence-vote/?utm_term=.4441b361383a); F.B. Lasheras and N. De Pedro, "Spain: the next target for Russian influence?", in: A. Polyakova et al., *The Kremlin's Trojan Horses*, 2, Washington 2017, pp. 20–25; R. de la Torre, *Habrà que jurar que todo esto ha ocurrido*, Madrid 2018.

mously identified (hyperindividualism and hyperconsumption) are quite apt to give a further boost to this expansion of post-truth.

Should we join Frankfurt, Tesich, the later Vattimo and Perniola in the pessimistic stance that they all take towards the propagation of post-truth? Or maybe Vattimo's initial optimistic outlook is still available for us today? At this point it is assuredly useful to look back to a philosopher whose work precedes all the other authors we have dealt with insofar, but whose worries maybe were not very dissimilar. Her name was Hannah Arendt.

In fact, back in 1951, Arendt already warned us that every aspiring authoritarian can profit enormously of what we have identified as post-truth. Decades before the invention of the term, she seemed already to grasp the essence of the notion we have been talking about in this text:

The ideal subject of totalitarian rule is not the convinced Nazi or the convinced Communist, but people for whom the distinction between fact and fiction (i.e., the reality of experience) and the distinction between true and false (i.e., the standards of thought) no longer exist.<sup>51</sup>

Such an early and clear warning by Arendt about the threats involved in post-truth does not look as an inappropriate coda to this paper.

## Bibliography

- Alba-Rico S., *Las reglas del caos. Apuntes para una antropología del mercado*, Barcelona 1995.
- Albertazzi D. and McDonnell D., *Twenty-First Century Populism*, London 2008.
- Arendt H., *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951.
- Biffi M., "Viviamo nell'epoca della post-verità?", *Accademia della Crusca*, 25 November 2016, <http://www.accademiadellacrusca.it/it/lingua-italiana/consulenza-linguistica/domande-risposte/viviamo-nellepoca-post-verit>
- Bourdieu P., *La distinction. Critique sociale du jugement*, Paris 1979.

---

<sup>51</sup> H. Arendt, *The Origins of Totalitarianism*, New York 1951, p. 474.

- Csaky Z., *The End of Viktor Orban's Peacock Dance*, "Foreign Policy" 2018, September 14 <https://foreignpolicy.com/2018/09/14/the-end-of-viktor-orbans-peacock-dance-hungary-eu-article-7-epp-european-parliament>
- Erickson A., *How fake news helped shape the Catalonia independence vote*, "Washington Post" 2017, October 19, [https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/10/19/how-fake-news-helped-shape-the-catalonia-independence-vote/?utm\\_term=.4441b361383a](https://www.washingtonpost.com/news/worldviews/wp/2017/10/19/how-fake-news-helped-shape-the-catalonia-independence-vote/?utm_term=.4441b361383a)
- Frankfurt H., *On Bullshit*, "Raritan Quarterly Review" 1986, Vol. 6, No. 2, pp. 81–100.
- Frankfurt H., *On Bullshit*, Princeton 2005.
- Gottschau J., *Løgnfabrikken [Factory of lies]*, Copenhagen 2018.
- Illich I., *Deschooling Society*, New York 1971.
- Ioffe J., *What is Russia Today*, "Columbia Journalism Review" 2010, September/October, [https://archives.cjr.org/feature/what\\_is\\_russia\\_today.php?page=all](https://archives.cjr.org/feature/what_is_russia_today.php?page=all)
- Johnson T.J., Bichard S. L. & Zhang W., *Communication Communities or 'Cyberghettos?': A Path Analysis Model Examining Factors that Explain Selective Exposure to Blogs*, "Journal of Computer-Mediated Communication" 2009, Vol. 15, No. 1, p. 60–82.
- Keyes R., *The Post-Truth Era. Dishonesty and Deception in Contemporary Life*, New York 2004.
- Kim S. and Paulos E., *Practices in the Creative Reuse of E-Waste*, "CHI 2011", Vancouver 2011, pp. 2395–2404.
- Lasheras F.B. and De Pedro N., "Spain: the next target for Russian influence?", in: A. Polyakova et al., *The Kremlin's Trojan Horses*, 2, Washington 2017, pp. 20–25.
- Latorre R. de la, *Habrà que jurar que todo esto ha ocurrido*, Madrid 2018.
- Lipovetsky G., *Les temps hypermodernes*, Paris 2004.
- Lipovetsky G., *Le bonheur paradoxal: essai sur la société d'hyperconsommation*, Paris 2006.
- Lipovetsky G., *The Hyperconsumption Society*, in: *Beyond the Consumption Bubble*, eds. K.M. Ekström and B. Glans, London 2011, pp. 25–36.
- Mance H., *Britain has had enough of experts, says Gove*, "Financial Times" 2016, June, 6.
- McIntyre L., *Post-Truth*, Cambridge MA 2018.
- Nimmo B., *Propaganda in a New Orbit*, Washington 2016.

- Perniola M., “Urbano, più-che-urbano”, in: *Presa diretta. Estetica e politica*, Venice 1986, pp. 151–160.
- Perniola M., *Contro la comunicazione*, Turin 2004.
- Perniola M., *Berlusconi o il '68 realizzato*, Milan 2011.
- Polyakova A., Laruelle M., Meister S. and Barnett N., *The Kremlin's Trojan Horses*, Washington 2016.
- Pomerantsev P. and Weiss M., *The Menace of Unreality: How the Kremlin Weaponizes Information, Culture, and Money*, New York 2014.
- Quintana-Paz M.Á., *L'universalismo di alcuni filosofi morali contemporanei (e le curiose idee dei drusi sui cinesi)*, “Filosofia e questioni pubbliche” 2005, No. 2, pp. 75–102.
- Quintana-Paz M.Á., *Sapere aude, o ¿cabe llamarnos aún ilustrados?*, Valladolid 2018.
- Shapiro A.N., *What is hyper-modernism?*, Paris 2016 <http://www.alan-shapiro.com/what-is-hyper-modernism-by-alan-n-shapiro>
- Stanley J., *How Propaganda Works*, Princeton 2015.
- Tesich S., *A Government of Lies*, “The Nation” 1992, January 6/13, pp. 12–14.
- Vattimo G., *La società trasparente*, Milan 1989.
- Vattimo G., *La società trasparente*, Milan 2000.
- Vattimo G. and Paterlini P., *Non essere Dio. Un'autobiografia a quattro mani*, Reggio Emilia 2006.
- Veblen T., *The Theory of the Leisure Class*, New York 1899.
- Verdú L., *El prisionero de las 21.30*, Barcelona 2003.
- Virilio P., *Vitesse et Politique: essai de dromologie*, Paris 1977.

## Summary

In this paper I will defend the idea of the success of post-truth as one of the main features of hypermodernity. In order to understand such a claim, I will start by defining “post-truth” and showing the key differences that separate it from simple manipulation or lies. I will explain how post-truth characterizes a whole new way of understanding the difference between truth and falsity: a new attitude of indifference to the sharp distinction that moderns and ancients had

placed between these two notions. I will contend that this new attitude had been announced by the work of at least three recent philosophers: Harry Frankfurt, Gianni Vattimo and Mario Perniola. They give different names to “post-truth”, though, and attribute it to different causes (from anti-intellectualism to the new media and to sheer carelessness). After that, I will explore how two key aspects of hypermodernity (according to Gilles Lipovetsky), i.e. hyperindividualism and hyperconsumption, cohere with this spread of post-truth. Finally, I will summarily refer to some political and geopolitical events that corroborate the relevance of post-truth in our hypermodern world.

**Keywords:** hypermodernity, Gianni Vattimo, Harry Frankfurt, Mario Perniola, Gilles Lipovetsky, anti-intellectualism, social networks, hyperindividualism, hyperconsumption, disinformation, populism

## Streszczenie

### Post-prawda jako cecha hipernowoczesności

W artykule tym będę bronił tezy, że sukces post-prawdy jest jedną z głównych cech hipernowoczesności. By twierdzenie to uczynić jak najlepiej zrozumiałym, zacznę od zdefiniowania post-prawdy i pokazania, co odróżnia ją od prostej manipulacji oraz kłamstw. Wyjaśnię, jak post-prawda odnosi się do rozumienia różnicy między prawdą i fałszem, wskazując na nowe podejście polegające na indyferencji wobec ostrego rozróżnienia, które starożytni i nowożytni wprowadzili pomiędzy tymi dwoma pojęciami. Wykażę, że podejście to zostało już zapowiedziane przez trzech współczesnych filozofów: Harry’ego Frankfurta, Gianiego Vattimo i Mario Perniolę, choć nazywali oni post-prawdę na różne sposoby i wskazywali różne jej przyczyny (od antyintelektualizmu, po nowe media i czystą beztroskę). Następnie zbadam, jak dwa kluczowe aspekty hipermodernizmu (według Gillesa Lipovetsky’ego), mianowicie hiperindywidualizm i hiperkonsumpcja, wiążą się z rozprzestrzenianiem się post-prawdy. Na koniec, pokrótce odniosę się do wydarzeń o charakterze politycznym i geopolitycznym, które potwierdzają, że post-prawda jest istotnym zjawiskiem hipernowoczesnego świata.



**Słowa kluczowe:** hipernowoczesność, Gianni Vattimo, Harry Frankfurt, Mario Perniola, Gilles Lipovetsky, antyintelektualizm, sieci społecznościowe, hiperindywidualizm, hiperkonsumpcja, dezinformacja, populizm

**Miguel Ángel Quintana-Paz** is a professor of Ethics and Social Philosophy at the European University Miguel de Cervantes (Valladolid, Spain), where he is currently the head of the Department of Humanities. He has been a Lonergan Fellow at the Boston College and a post-doctoral researcher at the University of Turin, under the direction of Gianni Vattimo. His last books (in Spanish) are *Sapere aude, or is it possible to call ourselves enlightened yet?* (2018) and *Rules. An Essay of Introduction to Hermeneutics with Wittgenstein and Sherlock Holmes* (2017).



# Hypermodernism as Deceleration, Re-stabilisation and Reconciliation

Marcin Trepczyński  
(University of Warsaw, Institute of Philosophy)

## Introduction<sup>1</sup>

In view of the claims of some thinkers that we can speak about “the end of the postmodern”<sup>2</sup> or that postmodernity “is over”,<sup>3</sup> it is reasonable to ask about the dominant indicators of today’s times and to ask whether it is accurate to describe them using concepts and labels developed to define the last decades of the 20th century. Such reflection is an element of a broader consideration of the human situation. It is important from the point of view of such questions as: how do we live and think, where do we go, who are we. From this perspective, reflection on the situation of individuals and societies has great philosophical significance.

In this article I will try to address the main diagnoses and concepts concerning our times provided by thinkers referring to notions such as “postmodernism”, “the postmodern”, “after modernity” or “liquid modernity”. I will show that, at least today, they are insufficient and inadequate. I will also try to point to present attitudes which should be taken into account in any description of our times and to offer a proper name for them. Finally, I will briefly sketch how it is combined with the philosophical questions mentioned above.

<sup>1</sup> The key concepts of this article were presented in my talk at the conference *Around Hypermodernism*, held at the Faculty “Artes Liberales” of the University of Warsaw on June 14, 2018.

<sup>2</sup> Cf. J. Toth, *The Passing of Postmodernism: A Spectroanalysis of the Contemporary*, SUNY Press, Albany 2010.

<sup>3</sup> L. Hutcheon, *The Politics of Postmodernism*, Routledge, New York–London 2002, pp. 165–166.

In what follows I will discuss such terms as “metamodernism”, “hypermodernism”, “hypermodernity” and “supermodernity” which (except for the first one) have been present in academic reflections since the early 1990s. Let us just note here that those terms were first used in 1992 by Mark Węgierski (“hypermodernism”) and by Marc Augé (“supermodernity”, originally: *surmodernité*) and in 2004 by Gilles Lipovetsky and Sébastien Charles (“hypermodern times”, originally: *les temps hypermodernes*, “hypermodernity”, originally: *l’hypermoderne*) as well as by Nicole Aubert (“hypermodern individual”, originally: *l’individu hypermoderne*) who under this title published an edited collection of papers presented during a conference held in 2003 in Paris.<sup>4</sup> Finally, it should be noted that in the last decade the term “metamodernism” has been exploited by many authors and extensively discussed by Timotheus Vermeulen and Robin van den Akker in 2010.<sup>5</sup>

## Accelerated or decelerated modernity?

The first statement I would like to present and comment on is that today’s modernity is not accelerated, but decelerated. Some thinkers of the end of the 20th century have claimed that the speed of changes is constantly growing. For instance, Węgierski pointed out that especially technological changes grow “exponentially” (so in the language of mathematics according to the following equation:  $f(x) = a^x$ , where “ $x$ ” is a variable representing time and “ $a$ ” some number of changes).<sup>6</sup> This opinion was shared and developed by, for instance, the recognized

<sup>4</sup> See: M. Węgierski, *The Dilemma of Hypermodernity*, “Perspectives” 1992, Vol. 5. [Polish translation: *Dylemat hipermodernizmu*, “Zielone Brygady. Pismo ekologów” 1993, No. 4], available online: <http://literatefreedom.org/dilemma-of-hypermodernity>; M. Augé, *Non-Lieux: Introduction à Une Anthropologie de la Surmodernité*, Seuil, Paris 1992 [English translation: 1995: *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, transl. J. Howe.]; G. Lipovetsky, S. Charles, *Les temps hypermodernes*, Grasset & Fasquelle, Paris 2004 [English translation: *Hypermodern Times*, transl. A. Brown, Polity Press 2005]; S. Charles, *L’hypermoderne expliqué aux enfants: Correspondance 2003–2006*, Liber, Montréal 2007; N. Aubert (ed.), *L’Individu Hypermoderne*, Eres, Ramonville-Saint-Agne 2004; N. Aubert, *La Société Hypermoderne, Une Société par Excès?*, in: *La Société Hypermoderne, Ruptures et Contradictions*, ed. N. Aubert, L’harmattan, Paris 2010, pp. 23–34.

<sup>5</sup> T. Vermeulen, R. van den Akker, *Notes on Metamodernism*, “Journal of Aesthetics & Culture” 2010, Vol. 2, No. 1, 5677.

<sup>6</sup> “It is plain to see that the amount of theoretical scientific knowledge (that is, in the ‘hard’ sci-

inventor and futurist Raymond Kurzweil who in the introductory paragraph to his essay from 2001 claims that:

An analysis of the history of technology shows that technological change is exponential, contrary to the common-sense 'intuitive linear' view. So we won't experience 100 years of progress in the 21st century – it will be more like 20,000 years of progress (at today's rate). The 'returns,' such as chip speed and cost-effectiveness, also increase exponentially. There's even exponential growth in the rate of exponential growth. Within a few decades, machine intelligence will surpass human intelligence, leading to the Singularity – technological change so rapid and profound it represents a rupture in the fabric of human history. The implications include the merger of biological and nonbiological intelligence, immortal software-based humans, and ultra-high levels of intelligence that expand outward in the universe at the speed of light.<sup>7</sup>

In my opinion, Węgiński's diagnosis is not valid today and Kurzweil's assumptions and predictions are exaggerated. Let us refer to the business analyst, futurist and physicist Theodore Modis, a strong opponent of such ideas, who put it clearly that "the concept of a Singularity as described in Ray Kurzweil's book cannot happen for a number of reasons" and stated in 2012 that:

The exponential pattern of change witnessed up to now dictates more milestone events during year 2025 than witnessed throughout the entire 20th century! But such events are already overdue today. If, on the other hand, the change growth pattern has indeed been following an S-curve, then the rate of change is about to enter a declining trajectory; the baby boom generation will have witnessed more change during their lives than anyone else before or after them.<sup>8</sup>

---

ences) is growing exponentially, as is the number of chemicals / substances / tools / devices which are being produced, as a result of the growth and practical application of such scientific theory. Ultimately, these technological processes are fuelled by the market-economies of (primarily) North America, Western Europe, and now the Pacific Rim countries" (M. Węgiński, *The Dilemma...*, introduction).

<sup>7</sup> R. Kurzweil, *The Law of Accelerating Returns*, "Kurzweil. Accelerating Intelligence: Essays", <https://www.kurzweilai.net/the-law-of-accelerating-returns>.

<sup>8</sup> Th. Modis, *Why the Singularity Cannot Happen*, in: *Singularity Hypotheses*, ed. A.H. Eden et al., Springer, Berlin–Heidelberg 2012, p. 312, DOI: 10.1007/978-3-642-32560-1\_16.

And to address the rates of innovation we should mention the physicist Jonathan Huebner who in 2004 counted that:

The rate of innovation peaked in the year 1873 and is now rapidly declining. We are at an estimated 85% of the economic limit of technology, and it is projected that we will reach 90% in 2018 and 95% in 2038.<sup>9</sup>

Also, if we focus on the pace of social changes, we can notice some signals of a downturn. Let us quote Thomas K. Rudel and Linda Hooper who in an article from 2005, after referring to the opinions on the accelerated pace of change, especially social change, stated that:

While the above observations may collectively convey an impression of inevitability about accelerating rates of social change, rates can slow down as well. For example, rates of urbanization in the developing world accelerated until 1980, but in recent years they have slowed down (Brocknerhoff, 1999).<sup>10</sup>

Finally, to examine whether exponential growth is omnipresent it seems like a good idea to also consider specific areas of development, such as the use of broadband internet and fibre optics or electromobility. Taking Poland as an example, we can see that despite technological possibilities the use of fibre optics and broadband internet is still limited. The most powerful operator in Poland (where the population stands at over 38 million citizens) noted about 140,000 clients choosing fibre optics in 2017 and planned great investments to cover up to 3.5 million households until the end of 2018 and up to 5 million in 2020. However, let us point out that the internet is present in Poland since the mid-1990s, that fibre was invented in the late 1970s and that today this technology is still accessible only for a minority of citizens. What is more, this programme probably would not have been implemented if not for funding from the European Union. So, in fact this change is being hastened by political decisions and public funds.

---

<sup>9</sup> J. Huebner, *A Possible Declining Trend for Worldwide Innovation*, "Technological Forecasting and Social Change" 2005, Vol. 72, No. 8, p. 980.

<sup>10</sup> Th.K. Rudel, L. Hooper, *Is the Pace of Social Change Accelerating? Latecomers, Common Languages, and Rapid Historical Declines in Fertility*, "International Journal of Comparative Sociology" 2005, Vol. 46, No. 4, p. 276, DOI: 10.1177/0020715205059204. See also the article these authors refer to: M. Brockerhoff, *Urban Growth in Developing Countries: A Review of Projections and Predictions*, "Population and Development Review" 1999, Vol. 25, No. 4, pp. 757–778.

As regards electromobility, although electric buses are common in the public transport of the main cities and electric cars are present on Polish roads, this solution is still not common. The Polish Law on Electromobility and Alternative Fuels (Journal of Laws 2018, item 317) defines in article 60 the minimal number of battery charging points for 2020 in several types of towns and communities. However, as the Polish Association for Alternative Fuels assesses, electric cars will dominate on the Polish market in 2035 and, according to the Bloomberg agency, in the whole world the breakthrough number of 100 million electric cars will be reached in 2030. This means that for the common usage of an invention which is well known now we need to wait more than 10 years. It is also significant that this change needs to be hastened by the government.

This shows that there are some retardants which cause deceleration: although technologies are known, they are not being applied as quickly as we could expect. One of the reasons could be that companies selling new technologies have understood that on average people do not like fast changes. Another reason could be that the application of new technologies (which often entails expensive infrastructure) is usually a great investment. Finally, it seems more reasonable to sell what has been produced to as great a number of consumers as possible before launching new technologies. This means that the growth of the common usage of new technologies is regulated by economy rather than by technological development. To conclude, in my opinion today the rules of economy can be the cause of a deceleration of possible growth of changes in people's lives. Of course, the examples presented above are limited to the situation in Poland, so in order to generalise and state this conclusion firmly, it would be necessary to collect data from other countries.

As a side note to these remarks, it would be interesting to confront the opinions presented above with the people's subjective impressions. Of course, it would be methodologically problematic and in order to obtain credible results it would be necessary to conduct a serious representative study. If we decided to do it, we should note that for those who are not used to new inventions and new technologies those changes may seem both too fast and dangerous, but at the same time other people may be awaiting new solutions which will meet their needs and may perceive the pace of changes as too slow. That is to say that people perceive changes against the background of what they expect. Thus, we should not ask them about what they wish to be fulfilled, but what they foresee will happen according

to the nature of development, as they imagine it based on rational assessment. Hence, if people generally follow changes, they should expect that any new possibility will open up a wide range of new possibilities, so they could expect growth to be exponential. Therefore, the following research question would be formulated: does the majority of people think that growth is faster or slower than they could have expected (or foreseen)? Of course, first it would be necessary to establish the population of respondents, which may be problematic, and to determine what kind of changes are referred to in such a question. Let us finally remark that we can also point to another interesting background against which respondents (even unconsciously) could assess the pace of changes, namely popular visions created within mass culture by futurologists and filmmakers (Stanley Kubrick's film *2001: A Space Odyssey* from 1968 can serve as a symbol of unfulfilled assumptions about the future). Through those visions the recipients or participants of this culture are accustomed to ideas such as intelligence explosion (according to the concept of technological singularity) or transhumanism (i.e. in the meaning offered by the creators of Project 2045 presented to the public at the website 2045.com) and the common presence and usage of artificial intelligence. It seems possible that those who take such visions seriously can be under the impression that we are still a few steps behind in scientific, technological and social development. Anyway, as has been mentioned, a credible answer may only be delivered by a serious representative study.

We should notice that the way people perceive the pace of development matters to the way they understand their ontological<sup>11</sup> situation. The following philosophical question can be posed in this context: whether a human being is co-defined by a pursuit of change and by adjusting or getting accustomed to changes, or on the contrary: by waiting for changes and perhaps fighting for them? If we assume that in our times people feel that today's modernity is accelerated, the ontological situation of human beings, depending on the attitude to changes, may be described by, for instance: fear of change, tension-to-adjust, calmness-of-a-proper-rhythm, joy-of-acceleration. Perhaps the basis for the worries about

---

<sup>11</sup> I adopt here the Heideggerian concept of ontology, as T. Vermeulen and R. van den Akker in the passages quoted in the last section. I present here some kinds of "descriptors" which are construed in a similar way to Heidegger's ones, but of course they are not intended to supplement those proposed by Heidegger who described the being of every *Dasein*, whereas those descriptors are intended to only characterise the being of a human being (or *Dasein*) in certain situations.



the increasing pace is not formed by only pessimistic predictions but also a kind of ontological tension rooted in the feeling that changes are coming too fast. On the other hand, if we assume that our modernity is decelerated, such descriptors, beside the case of calmness-of-a-proper-rhythm, will not be appropriate. And if people find changes too slow and expect them to come, something like an expectation-, or even pressure-, -towards-change can occur. Furthermore, let us remark that the idea of Singularity creates a horizon not just for several human beings, but a common one for all mankind. According to this concept, this historical point will end human domination. Hence, we could claim that such a situation produces a new collective ontological property, which is being-towards-Singularity.

### **Fixed points in liquidity**

The second claim of this article is that today's "liquid" modernity seems to be seeking fixed points. Liquid modernity (as opposed to solid modernity and also fluid modernity) and light modernity (as opposed to heavy modernity with its heavy capitalism) was illustrated by Zygmunt Bauman above all else by the example of the rules adopted by the Microsoft Corporation. He quoted the economist Daniel Cohen who analysed the functioning of this company and observed that a person "who starts a career in Microsoft has no idea where it is going to end", whereas "starting with Ford or Renault, entailed on the contrary the near-certitude that the career would run its course in the same place". He also referred to Richard Sennet who after meeting Bill Gates in Davos reported that Gates preferred "positioning oneself in a network of possibilities rather than paralyzing oneself in one particular job" and was prepared to "destroy what he has made, given the demands of the immediate moment". Finally he combined it with such new ideas as working with mobility connected with travelling by planes with "cabin luggage only, which includes no more than a briefcase, a cellular telephone and a portable computer".<sup>12</sup> This was only one example out of many others showing how today's liquid modernity is opposed to "durable structures" and to fixing work to certain stable places.

---

<sup>12</sup> Cf. Z. Bauman, *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000, pp. 58, 124.

To some extent Bauman's diagnosis seems accurate, although he has not supported it by sufficient empirical data. Nevertheless, we can assume that at least in some countries the technological possibility which enabled many people to work almost everywhere and be free from long-term contracts caused a great social change. No matter whether we perceive it as a blessing or a curse, many people follow such a path and many employers (even in the public sector) prefer short-time contracts and flexible structures in their companies.

However, even if Bauman was right when describing the situation of some societies of the last decades of the 20th century, it also seems that this change has reached some end-point and a rational balance has been found between flexibility and other values which have come to be appreciated in recent years by employers, such as: well-trained, implemented, proven and trusted employees, an experienced team, high motivation based on stability and identification with the company. In this light it is worth evoking the analyses concerning creating a core workforce in start-ups, conducted by Howard E. Aldrich and Martin Ruef. Among the many advantages and disadvantages of hiring full-time permanent employees versus part-time temporary employees in start-ups, they pointed out that part-time employees lose the knowledge "learned by doing", whereas permanent workers keep it in their firms. What is more, according to these researchers, part-time temporary employees "remain 'users' in their orientation to the organization, lessening their interest in supporter-like behavior". Finally, they explicitly referred to the value of stability and argued that "continually hiring new employees to replace the departing temporary employees also lowers organizational stability".<sup>13</sup> It is significant that, as they claim, benefits from hiring permanent rather than temporary employees were reflected in empirical studies:

Consequently, the available evidence suggests that most founders concentrate on hiring full-time employees. For example, Aldrich and Langton (1998) found that only 14 percent of the 229 firms in their Vancouver sample began with part-time employees.<sup>14</sup>

---

<sup>13</sup> H.E. Aldrich, M. Ruef, *Organizations Evolving*, Sage Publications, London 2006, p. 97.

<sup>14</sup> H.E. Aldrich, M. Ruef, *Organizations...*, p. 98. See the results in the quoted article: H.E. Aldrich, N. Langton, *Human Resource Management Practices and Organizational Life Cycles*, in: *Frontiers of Entrepreneurship Research 1997*, ed. Paul Reynolds et al., Babson College, Center for Entrepreneurial Studies, Babson Park, MA 1998, p. 354.

To oppose Bauman's diagnosis, at least as being pertinent to our times, it is worth quoting Stewart Clegg and Carmen Baumeler who propose to focus on organisations rather than on consumers in order to see that there are structures that do not undergo liquefaction. As these analysts notice:

Flexibility, uncertainty and undecidability do not spread liquidly across all organizations. For those in the advanced societies still consigned to the state bureaucracies of schools, hospitals and the welfare sector, the private sector bureaucracies of the call-centre or the declining branches of industrial capitalism, far more regulation, standardization and linearity will be on offer than is hyped in the liquid world, even as it presents itself in simulacra of the markets taken to characterize liquidity.<sup>15</sup>

At this point we should also touch on the strong criticism voiced against the main claims of Bauman. Beside the fact that some scholars refer to his work as "sociology as art" rather than "sociology as science",<sup>16</sup> others, for instance Raymond L.M. Lee, point out that Bauman's use of the "liquid metaphor" "neglects the possibility of re-solidification across a wide spectrum of social and political conditions" and that the trajectory of modernity formed by such an understanding of liquidity "denies the reappearance of solidity because it reaffirms the Marxian notion of melting solids and diminishes the scope of agency in the study of social change".<sup>17</sup> Finally, after claiming that "Bauman's portrayal of communal breakdown, consumer mania and individualistic despair may come to be seen as a caricature rather than a nuanced description of complex social processes in late modernity", this author remarks that:

Data from various empirical studies suggest that re-embedding is possible in the midst of disembedding. By focusing on the possibility of re-solidification, these studies emphasize the need to address the role of agency in confronting the challenges posed by the processes of de-differentiation.<sup>18</sup>

---

<sup>15</sup> S. Clegg, C. Baumeler, *Essai: From Iron Cages to Liquid Modernity in Organisational Analysis*, "Organisation Studies" 2010, Vol. 31, No. 12, p. 8.

<sup>16</sup> M. Davis, *Liquid Sociology*, "Sociology" 2008, Vol. 42, No. 6, p. 1238.

<sup>17</sup> R.L.M. Lee, *Modernity, Solidity and Agency: Liquidity Reconsidered*, "Sociology" 2011, Vol. 45, No. 4, p. 651.

<sup>18</sup> R.L.M. Lee, *Modernity, Solidity and Agency...*, p. 662.

It is also significant that the latest studies report a clear change in people's attitudes in favour of values, which is often called "The Values Revolution". According to a report of the organization Global Tolerance, founded mainly on qualitative research which sampled 2,126 individuals across the United Kingdom, this revolution "is particularly apparent in the millennial generation (those born between 1981 and 1996)". As we read in this publication: "A whopping 84% of millennials consider it their duty to make a positive difference through their lifestyle and 61% are concerned about the state of the world and feel personally responsible to improve it".<sup>19</sup> And in the whole sample "nearly three quarters want to see more transparency and 81% more accountability". The authors of the report seem to perceive this change as real and deep ("The Values Revolution has truly arrived, reshaping our own lives as well as the organisations around us"), so they conclude that employees should follow these trends: "Organisations that want to succeed in a values-driven world must start at the core, weaving values into their strategy, operations and communications".<sup>20</sup> Let us add that there are economists who underline that narratives referring to such values are essential also from a pragmatic point of view. For instance, in the conclusions of one of the white papers published by the World Economic Forum we find the following statement:

The values of human dignity, common good and stewardship are potentially vital drivers of the new narrative that the current global challenges call for. Such a narrative, communicated to the wider public by a vanguard living this narrative, appears essential to dismantle current social boundaries and thereby generate a willingness to cooperate.<sup>21</sup>

Of course, we cannot conclude on this basis that earlier people had not adhered to values. What can be said here is that – according to the mentioned diagnosis – millennials recognize the importance of "values" (in fact: other values than e.g. money and narrowly understood personal welfare) more than had been the case with earlier generations. It would mean a shift in people's attitudes

---

<sup>19</sup> Global Tolerance, *The Values Revolution* (report), London 2015, p. 3.

<sup>20</sup> Global Tolerance, *The Values...*, p. 11.

<sup>21</sup> D. Malan et al., *Values and the Fourth Industrial Revolution: Connecting the Dots between Value, Values, Profit and Purpose*, World Economic Forum, Sept. 2016, p. 27, DOI: 10.13140/RG.2.2.28917.17128.

towards specified beliefs about what is important and towards common goals, hence – in my opinion – towards stability.

What is more, it seems that people, besides enjoying some benefits of flexibility and independence from structures, on average need to have something stable and solid which will help them conduct a balanced life.<sup>22</sup> Perhaps their situation does not have to be fixed forever, but they are generally expected to be stable to provide relative security. Apart from the liquidity observed in contemporary societies, we can still notice such relatively stable points as: family and friends relationships, communities which people identify with, public institutions, legal institutions and law in general which protects general rules of social coexistence and secures the certainty of trading. Again, even if we argue that, despite the fact of increasing liquefaction, people also had such needs in the last decades of the 20th century, it seems that today the idea of a balanced life is more explicitly expressed and promoted and has become a real factor defying liquefaction and supporting stability.

Finally, let us mention a proposal made by Sébastien Charles as it could be considered one of the symptoms of seeking some necessary fixed points. Charles, after describing one of the visions of hypermodernity together with Gilles Lipovetsky,<sup>23</sup> pointed out the need of a new social contract, adopted for purely pragmatic reasons and based on four principles concerning: human rights (liberation and valorisation of the individual), democracy, free market, techno-scientific development.<sup>24</sup> Even though this author writes these principles “with small letters”, as he does not treat them as signs of absolute narratives, but instead offers them as a basis which is necessary for an optimal state of Western societies.

---

<sup>22</sup> Cf. K. Hoffmann-Burdzińska, M. Rutkowska, *Work Life Balance as a Factor Influencing Well-Being*, “Journal of Positive Management” 2015, Vol. 6, No. 4, pp. 87–101, esp. pp. 91–94 and the literature quoted.

<sup>23</sup> G. Lipovetsky, S. Charles, *Les temps...*

<sup>24</sup> “First principle: liberation and valorization of individual within the framework of the legal paradigm which is set up in the seventeenth century, notably in the form of the social pact developed by Hobbes in *Leviathan*”, which “corresponds to the theoretical invention of human rights which will gradually become more practical”. “Second principle: promotion of democracy as the only viable political system that combines individual freedom and collective security. Third principle: promotion of the market as a regulating economic system with all the virtues since it contributes to peace between nations and to individual and collective wealth. Fourth principle: techno-scientific development conceived as a panacea to the difficult work of men and as a guarantee of the health of human population” (S. Charles, *L’hypermoderne expliqué...*, pp. 16–17).

To sum up, if Bauman's diagnosis of the end of the 20th century, which he had labelled as "liquid modernity", was to some extent right and we really did experience the process of "liquefaction" on many levels of social functioning, we can now record the opposite tendency in present times, namely seeking re-stabilisation and re-solidification, both in reality (talking about the practice of organisations) and in people's convictions and ideas (talking about values which are not only widely adopted, but also expressed as banners of the so-called Revolution of Values). Such a change is philosophically significant, not only from the social but also from the individual perspective. In the situation of increasing "liquefaction" or "melting" of structures, a human being may perceive it as liberty, independence from structures, freedom to easily change conditions of living, however, for him/her it may also mean being doomed to permanent uncertainty. It depends on whether the individual is ready to use this situation and actively create those conditions by smooth self-positioning in the changing network of possibilities (as Bill Gates, mentioned by Bauman as an example) or whether he/she is constantly being surprised by the changing rules and the disintegration of structures and has to adjust to them in order to survive. Anyhow, in both cases the human being of our times appears as a boat on a rough sea or – better – on a river, where everything flows and anything may happen. Such a human being is (or has to be in order to survive) flexible, ready for new conditions and at the same time for losing what he/she already has. On the other hand, in the situation of opposition to liquidity the human being feels safer and more confident, although stability makes him/her prone to resignation from many possibilities (i.e. from greater freedom). At the same time, to oppose liquefaction, such a human being supports the creation of stable structures and cooperates with others to save them. Because the world is changing, these structures are constantly modified, but they persist. Such a human being may be depicted as a boat on a river which joins with others to create a great raft and to finally either drop the anchor or stand on stilts, or sail together to a specified harbour.

## **Hypermodernism as over-modernism**

My last statement is that we have gone beyond postmodernity or postmodernism and have reached over-modernity (hypermodernity) or over-modernism

(hypermodernism). Postmodernity or – according to Wolfgang Iser – “post-modern modernity”<sup>25</sup> is a concept which can still be applied to describe some phenomena of today’s culture and societies, but in my opinion this concept is no longer useful to characterise the people’s dominant attitudes in the present times.

If we refer to the theories showing postmodernity as after-modernity which was much faster than before and liquid, we can revoke the arguments given above to justify the first two statements presented in this paper and to show that at least for practical reasons the world in the end did not plunge into liquidity or any crazy rush.

And if we understand postmodernity as times marked by the spirit of post-modernism, as defined by Jean-François Lyotard, Gianni Vattimo and other philosophers, opposed to the spirit of modernism which is based on faith in reason, progress, absolute knowledge and on metaphysical inclinations to discover unchangeable laws of reality, willing to unmask metanarratives and appreciating plurality of views and equality of interpretations,<sup>26</sup> then – in my opinion – practical functioning needs to reconcile modernistic tendencies with the critique conducted by postmodernism. Generally speaking, the purely postmodern approach excludes treating any narrative or project seriously; within such framework no one should believe that a certain narrative is accurate and true, as it is only one of the possible narratives. The only generally basic project is to maintain *le différend* in order to avoid totalisation and terror<sup>27</sup> and keep up the suspicion and distrust or “incredulity” towards metanarratives.<sup>28</sup> Of course, such an attitude allows working, creating and building, but it is deprived of any conviction. One does something for a given reason, but as he/she distrusts any narrative which justifies this action, it will be not internalised and can be abandoned if the reason to continue this action expires. Whereas if a person strongly believes in some principle, e.g. being responsible, keeping to contracts, performing tasks reliably, he/she is referring to some narrative (let us say in this case: some work-ethos) which justi-

---

<sup>25</sup> W. Iser, *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim 1991.

<sup>26</sup> To quote his most commonly known works: J.-F. Lyotard, *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979 (in English: *The Postmodern Condition: A Report on Knowledge*, transl. G. Bennington, B. Massumi, Manchester University Press, Manchester 1984); J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982–1985*, Galilée, Paris 1988.

<sup>27</sup> J.-F. Lyotard, *Qu'est-ce que le postmodernisme?*, in: J.-F. Lyotard, *Le Postmoderne expliqué...*; see in: J.-F. Lyotard, *Answering the Question: What Is Postmodernism?*, transl. R. Durand, in: J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition...*, appendix, pp. 81–82.

<sup>28</sup> J.-F. Lyotard, *The Postmodern Condition...*, p. xxiv.

fies (as a final justification) such a principle and this person distinguishes such a narrative as a fundamental one.

Such an attitude is not postmodern. Such a person may be aware that other people can refute this narrative and may think that they have the right to have and proclaim their own opinions. He or she may even be self-suspicious, saying “perhaps I am wrong in my beliefs and perhaps somewhere I interpret reality mistakenly”. In spite of it, at the same time such a person will believe that generally he/she has chosen the right way and that he/she is more or less grasping the truth.<sup>29</sup> I propose to call such an attitude “hypermodernism”. And if we agree that it is dominant for our times, let us – on this basis – call them hypermodernity.

This attitude is modernistic, as it adopts fundamental narratives in which we believe, but at the same time it adopts a correction of the part of postmodernism which teaches us about conditions and limitations of our cognition and tendencies to totalise. I call it “hypermodernism”, because it is above (Greek: *hyper*) the opposition between modernism on the one hand and postmodernism, understood as a negation of some crucial modernistic dominants, on the other hand. I presented this idea with Witold Zakrzewski in 2012 in the following way:

Thus understood hypermodernism is something above modernism, as well as something above postmodernism. While abstracting from the essential properties of modernism, it also abstracts from the negation of postmodernism (regardless of whether postmodernism is a phase of modernism or its successor). So, it is above the level of the opposition represented by these two trends. If the condition and mentality of the modernist man is characterised by certainty of knowledge (irrefutable metanarratives), the absoluteness of view and the defiance which follows from it, the primacy of the subject and the idea of progress, and the postmodernist man is characterised by their negation, then hypermodernism rises above both of them, at the same time somehow combining in itself these incompatible antitheses.<sup>30</sup>

---

<sup>29</sup> Let us remark that this attitude does not fit Rorty’s “liberal ironist”, as “she does not think that her vocabulary is closer to reality than others, that it is in touch with a power not herself”, she cannot take any idea seriously and thus build any kind of programme; the only objective phenomenon on which she may build any policy to act for public purposes is humiliation which she wants to avoid, and nothing more (cf. R. Rorty, *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1989, pp. 74–77, 90–91).

<sup>30</sup> M. Trepczyński, W. Zakrzewski, *Hipermodernizm? – perspektywy po-modernistyczne i po-postmodernistyczne*, in: *Refleksje na temat ponowoczesności*, ed. M. Lubecki, Libron, Kraków 2012, p. 108.



This attitude differs from what Augé or Lipovetsky and Charles have called the hypermodern, as they focused more on the phenomena of excesses and generally tried to conduct anthropological analyses, whereas, in my opinion, within philosophical reflection (referring to Lyotard, Vattimo, Welsch and others) such a definition of hypermodernism is more accurate.

This attitude is close to what is referred to as “metamodernism”. In some approaches it may be considered to mean the same thing. But if we compare it with the concept presented by Vermeulen and van den Akker, we can record some differences. These two authors refer to the Greek notion of *metaxis* (Greek: *between*) and propose to understand metamodernism as being both modern and postmodern and at the same time as being neither this nor that. As they claim, on the epistemological level metamodernism uses the Kantian “as-if” strategy (“as if it were the story of mankind’s development”), searching “forever for a truth that it never expects to find”. And on the ontological level it “oscillates between the modern and the postmodern”, “between a modern enthusiasm and a postmodern irony, between hope and melancholy, between naïveté and knowingness, empathy and apathy, unity and plurality, totality and fragmentation, purity and ambiguity”, where this oscillation is not a balance, but a swing of a pendulum between innumerable poles: “Each time the metamodern enthusiasm swings toward fanaticism, gravity pulls it back toward irony; the moment its irony sways toward apathy, gravity pulls it back toward enthusiasm”. Vermeulen and van den Akker refer to it as a kind of “informed naivety” and “pragmatic idealism”.<sup>31</sup>

What I propose to call “hypermodernism” shares this attitude, but first of all is founded on the epistemological and ontological situation of being already beyond and over (not in between) those opposite poles. Hence, a hypermodernist does not swing, but steadily believes – is at the same time convinced and also aware that he/she may be wrong and that in the domain of narratives, language games and the many conditions of cognition there are a lot of traps. Hypermodernism is not an oscillation then, but a reconciliation possible thanks to a kind of distance and a being-above.

In practice, hypermodernists will choose their life-goals and base their actions on some narrative, just like the modernists, but having done their postmodern homework they will be cautious not to fall into some major trap. Secondly, while metamodernism seems to be establishing a way despite there being

---

<sup>31</sup> T. Vermeulen, R. van den Akker, *Notes...*, pp. 5–6.

no goal,<sup>32</sup> hypermodernism believes there are some absolute truths, although we can never be totally sure about them. In comparison with the labels mentioned above, it could be called a kind of optimistic idealism and a modest/self-critique/informed realism. However, if we do so and compare hypermodernism with traditional philosophical positions like scepticism, relativism, idealism and realism, let us underline that it should not be reduced to these positions. One should not define it simply as a kind of mixture of them, for instance as idealistic realism, sceptical realism or relativistic realism. We need to bear in mind that this attitude is an end-point of the experience of the modernist spirit which went through the postmodernist critique in a Hegelian manner. The meaning of this concept should include this history.

We should consider here a possible objection to the concepts of hypermodernism and hypermodernity, based on an assumption that we still live in modernity and still are modern. I share this assumption, and at the same time I claim that it is compliant with the concepts of hypermodernism and hypermodernity. Let us refer to the conceptual framework provided by Welsch who talked about “post-modern modernity” and some phenomena like modernism and postmodernism existing within modernity. Similarly, we can speak about hypermodernity as something within modernity that is above both modernism and postmodernism and that transcends postmodernism but does not leave modernity behind. And as far as “hypermodernity” is concerned, it is also possible to understand it as a specific phase of modernity, marked by both postmodern distance and by transcending postmodernism to appreciate again what is positive in modernism, especially the modernistic faith in fighting for truth and for what is better, and the modernistic will to build and create. Furthermore, as it is commonly claimed (or at least by Welsch) that modernity contains an internal negation or will to negate, we could say that hypermodernity is, at the current stage, the most mature (as the most self-conscious) phase of modernity, consciously taking into account both the positive and negative aspects of modernity.

Finally, we should note that besides the above-described philosophical consequences of accepting the hypermodern approach (understood as above) by human beings, it is also necessary to address another extremely important philosophical problem which is crucial in the context of postmodernism, namely the attitude to

---

<sup>32</sup> “Metamodernism moves for the sake of moving, attempts in spite of its inevitable failure; it seeks forever for a truth that it never expects to find” (T. Vermeulen, R. van den Akker, *Notes...*, p. 5).

the concept of truth. For postmodern critique the concept of truth is elusive, or in other words truth as such does not exist. Hence, the so-called truth criteria are only some individual (subjective) assumptions valid for personal truth, but there can never be any objective (real) truth. As far as hypermodernists are concerned, we could say that, as they believe that there is some absolute or objective truth, they can accept some personal truth criteria, based on their special experience. We could even speak about some mystic criteria, for instance in the way Ludwig Wittgenstein understood it in thesis 6.522 of his *Tractatus logico-philosophicus*. However, the hypermodernists probably will not discover any final self-justifying criteria for finding out what is true. That is to say that a hypermodernist may believe that his/her truth criteria lead to the truth, but he/she cannot be sure about that and for this reason he/she would rather refrain from offering them to others.

However, let us note that while people may conduct endless discussions about what is true, there is some common sense of what is absolutely false. It can be experienced when generally people agree that something is a lie, i.e. when they can objectively prove it is false. This experience could represent a kind of criteria that could be shared by people as something objective, so it could constitute objective criteria for hypermodernists. However, it should rather be called falsity criteria or negative-truth criteria, as truth about a lie is truth about negation (we could note it down as:  $T(\neg p)$ ). This approach is similar to what Umberto Eco presented as negative realism.<sup>33</sup> It is also very similar to Karl Popper's logic of scientific discovery in which what we can be sure about is that something occurred to be false.<sup>34</sup> And going along with Popper's ideas, we could introduce the concept of "light truth" or "soft truth". It could be defined as a statement which after relatively many tests was not falsified (hence: "corroborated"), so it is perceived to be a reliable one. It could be then considered a good candidate for an absolute or objective truth, however, it is taken into account that the only positive truth criteria can only be personal (subjective).

Finally, we should note that such a hypermodern attitude to truth is extremely important in facing the challenge of the last decade which is the phenomenon

---

<sup>33</sup> U. Eco, *Il realismo minimo*, "La Repubblica", 11.03.2012, URL: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/03/11/il-realismo-minimo.html>. Cf. a short note: M. Trepczyński, *Realizm negatywny według Eca*, in: *Piknik z filozofią włoską*, red. G. Rogowska, M. Trepczyński, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2013, pp. 88–89.

<sup>34</sup> Cf. K. Popper, *The Logic of Scientific Discovery*, Taylor & Francis e-Library 2005, pp. 4–7, 248–252.

and the concept of post-truth. Although it has already been widely described and discussed,<sup>35</sup> it may seem that we are still defenceless against the attacks of media and politicians saying anything, no matter whether it has any meaning or not and whether it is true or false. However, when postmodernists in fact have no tool to oppose it, as – in my opinion – “post-truth” is logically combined with the postmodern attitude to the concept of truth, hypermodernists do have one, which is their belief in truth. Consequently, first, what is being said always matters: hypermodernists are convinced that there is some discerned or most reasonable interpretive model according to which it is possible to judge whether a sentence is true or false. Second, as it has been demonstrated above, by using negative-truth criteria they are able to refute what is certainly false. In this way, within their approach, they disarm or even (at least for themselves) annihilate the phenomenon (on the practical level) and the concept (on the intellectual level) of post-truth. Of course, practical problems can occur when one is dealing with the phenomenon of “fake news”, which is closely related to the concept of post-truth. Very often it is difficult to verify or falsify what is broadly distributed in the media. However, the strong belief of hypermodernists that there is objective truth and that it is possible to detect what is false helps them to make an effort to check information which seems important, compare it with other news coming from various sources and cooperate with others to find out what is true. In practice, the main obstacles to knowing the truth (at least “negative truth”) are lack of criticism and the attitude that everybody can have their own truths. In this light, hypermodernism can also be a good way of dealing with such contemporary challenges as post-truth and fake news.

## Conclusion

Within modernity we can distinguish many characteristic trends. In my opinion, one of them is a tendency to exaggerate. I think that the last decades of the 20th century were times of exaggeration and the first two decades of the 21st century have been in fact times of reflection and also reaction to many examples of this exaggeration. We can identify opposition to such exaggeration on the part of

---

<sup>35</sup> See e.g. M.Á. Quintana-Paz, *Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times*, “Edukacja Filozoficzna” 2018, Vol. 66, No. 2, pp. 143–161.

the market which accepts more and more technological innovations but cannot swallow them very fast, in keeping with the principle of maximal income and the nature of development which, as it appears, does not tend to be exponential, resulting in a situation in which governments or the European Union have to “enter the game” in order to speed up changes. When viewed against the background of predicted exponential growth, our times of hypermodernism (if we agree to call them so) are marked by deceleration rather than acceleration. We can also notice the opposition of social engineers, employers and also other people to the idea of liquidity – those people tend to appreciate stability, reliability and values. In this way, hypermodernism could also represent a kind of re-stabilisation. Finally, it seems that having learned from the “postmodern lesson” people still believe in objective (so independent from the knower) or even absolute (independent from anything, unconditioned) truths, opposing the consequent relativism and the final destruction of metanarratives. This is why, in my opinion, although many concepts presented at the end of the 20th century by the authors mentioned in this article can be still applied to describe some phenomena of today’s culture and societies, they are insufficient in attempts to characterise the dominant tendencies in societies and the people’s dominant attitudes in the present times, as such a dominant tendency could be more of a kind of reconciliation of the trends represented by modernism and postmodernism. Finally, as I tried to show, hypermodernism can help in dealing with postmodern problems with the concept of truth and with the contemporary challenge of post-truth. This is why I dare offer a specifically understood concept of hypermodernism and hypermodernity as a tool for describing contemporary phenomena and for constructing a positive programme for the people of our times.

## **Bibliography**

- Aldrich H.E., Langton N., *Human Resource Management Practices and Organizational Life Cycles*, in: *Frontiers of Entrepreneurship Research 1997*, ed. Paul Reynolds et al., Babson College, Center for Entrepreneurial Studies, Babson Park, MA 1998, pp. 349–357.
- Aldrich H.E., Ruef M., *Organizations Evolving*, Sage Publications, London 2006.

- Aubert N. (ed.), *L'Individu Hypermoderne*, Eres, Ramonville-Saint-Agne 2004.
- Aubert N., *La Société Hypermoderne, Une Société par Excès?*, in: *La Société Hypermoderne, Ruptures et Contradictions*, ed. N. Aubert, L'harmattan, Paris 2010, pp. 23–34.
- Augé M., *Non-Lieux: Introduction à Une Anthropologie de la Surmodernité*, Seuil, Paris 1992 [English transl.: 1995: *Non-Places: Introduction to an Anthropology of Supermodernity*, transl. J. Howe].
- Bauman Z., *Liquid Modernity*, Polity Press, Cambridge 2000.
- Brockerhoff M., *Urban Growth in Developing Countries: A Review of Projections and Predictions*, “Population and Development Review” 1999, Vol. 25, No. 4, pp. 757–778.
- Charles S., *L'hypermoderne expliqué aux enfants: Correspondance 2003–2006*, Liber, Montréal 2007.
- Clegg S., Baumeler C., *Essai: From Iron Cages to Liquid Modernity in Organisational Analysis*, “Organisation Studies” 2010, Vol. 31, No. 12, pp. 1–21.
- Davis M., *Liquid Sociology*, “Sociology” 2008, Vol. 42, No. 6, pp. 1237–1244.
- Eco U., *Il realismo minimo*, “La Repubblica”, 11.03.2012, URL: <https://ricerca.repubblica.it/repubblica/archivio/repubblica/2012/03/11/il-realismo-minimo.html>.
- Global Tolerance, *The Values Revolution* (report), London 2015.
- Hoffmann-Burdzińska K., Rutkowska M., *Work Life Balance as a Factor Influencing Well-Being*, “Journal of Positive Management” 2015, Vol. 6, No. 4, pp. 87–101.
- Huebner J., *A Possible Declining Trend for Worldwide Innovation*, “Technological Forecasting and Social Change” 2005, Vol. 72, No. 8, pp. 980–986.
- Hutcheon L., *The Politics of Postmodernism*, Routledge, New York–London 2002.
- Kurzweil R., *The Law of Accelerating Returns*, “Kurzweil. Accelerating Intelligence: Essays”, URL: <https://www.kurzweilai.net/the-law-of-accelerating-returns>.
- Lee R.L.M., *Modernity, Solidity and Agency: Liquidity Reconsidered*, “Sociology” 2011, Vol. 45, No. 4, pp. 650–664.
- Lipovetsky G., Charles S., *Les temps hypermodernes*, Grasset & Fasquelle, Paris 2004 [English transl.: *Hypermodern Times*, transl. A. Brown, Polity Press 2005.]
- Lyotard J.-F., *La Condition postmoderne: rapport sur le savoir*, Minuit, Paris 1979.

- Lyotard. J.-F., *Le Postmoderne expliqué aux enfants: Correspondance 1982–1985*, Galilée, Paris 1988.
- Malan D., et al., *Values and the Fourth Industrial Revolution: Connecting the Dots between Value, Values, Profit and Purpose*, World Economic Forum, Sept. 2016, DOI: 10.13140/RG.2.2.28917.17128.
- Modis Th., *Why the Singularity Cannot Happen*, in: *Singularity Hypotheses*, ed. A.H. Eden et al., Springer, Berlin–Heidelberg 2012, pp. 311–339, DOI: 10.1007/978-3-642-32560-1\_16.
- Popper K., *The Logic of Scientific Discovery*, Taylor & Francis e-Library 2005.
- Rorty R., *Contingency, Irony, and Solidarity*, Cambridge University Press, Cambridge–New York 1989.
- Rudel Th.K., Hooper L., *Is the Pace of Social Change Accelerating? Latecomers, Common Languages, and Rapid Historical Declines in Fertility*, “International Journal of Comparative Sociology” 2005, Vol. 46, No. 4, pp. 275–296, DOI: 10.1177/0020715205059204.
- Quintana-Paz M.Á., *Post-Truth as a Feature of Hypermodern Times*, “Edukacja Filozoficzna” 2018, Vol. 66, No. 2, pp. 143–161.
- Toth J., *The Passing of Postmodernism: A Spectroanalysis of the Contemporary*, SUNY Press, Albany 2010.
- Trepczyński M., *Realizm negatywny według Eca*, in: *Piknik z filozofią włoską*, red. G. Rogowska, M. Trepczyński, Wydawnictwo Campidoglio, Warszawa 2013, pp. 88–89.
- Trepczyński M., Zakrzewski W., *Hipermodernizm? – perspektywy po-modernistyczne i po-postmodernistyczne*, in: *Refleksje na temat ponowoczesności*, ed. M. Lubecki, Libron, Kraków 2012, pp. 77–115.
- Vermeulen T., van den Akker R., *Notes on Metamodernism*, “Journal of Aesthetics & Culture” 2010, Vol. 2, No. 1, 5677, DOI: 10.3402/jac.v2i0.5677.
- Węgiński M., *The Dilemma of Hypermodernity*, “Perspectives” 1992, Vol. 5 [Polish transl.: *Dylemat hipermodernizmu*, “Zielone Brygady. Pismo ekologów” 1993, No. 4], available online: <http://literatefreedom.org/dilemma-of-hypermodernity>.
- Welsch W., *Unsere postmoderne Moderne*, VCH, Weinheim 1991.
- Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Harcourt, Brace, New York 1922.

## Summary

In this paper I refer to and comment on some diagnoses concerning the current state of modernity. I present and argue three statements: 1) today's modernity is not accelerated, but decelerated; 2) today's "liquid" modernity seems to be seeking fixed points; 3) we went beyond postmodernity or postmodernism to reach over-modernity (hypermodernity) or over-modernism (hypermodernism). Within the considerations devoted to the last thesis I offer my own definition of hypermodernism (as a kind of reconciliation of modernism and postmodernism) and discern it i.a. from metamodernism. In the last part I also briefly outline the problem of truth in the hypermodern approach.

**Keywords:** modernism, postmodernism, hypermodernism, hypermodernity, liquid modernity

## Streszczenie

### Hipermodernizm jako spowolnienie, restabilizacja i pojednanie

W artykule tym odnoszę się do głównych diagnoz dotyczących obecnego stanu nowoczesności. Prezentuję i argumentuję trzy następujące tezy: 1) dzisiejsza nowoczesność nie jest przyspieszona, lecz spowolniona; 2) dzisiejsza „płynna” nowoczesność zdaje się poszukiwać stałych punktów, 3) wykroczyliśmy poza nowoczesność lub postmodernizm, wkraczając w nadnowoczesność (hipernowoczesność) lub nadmodernizm (hipermodernizm). W ramach rozważań nad ostatnią z tych tez przedstawiam własną definicję hipermodernizmu (jako pojednania modernizmu z postmodernizmem), odróżniając go m.in. od metamodernizmu. W ostatniej części pokrótce zarysowuję też problem prawdy w ujęciu hipermodernistycznym.

**Słowa kluczowe:** modernizm, postmodernizm, hipermodernizm, hipernowoczesność, płynna nowoczesność



## Hypermodernizm, czyli co zrobić, by tworzenie nowych pojęć nie poszerzało naszej wiedzy

Tadeusz Bartoś

(Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztor w Pułtusk,  
Wydział Pedagogiczny)

Na wstępie<sup>1</sup> kilka uwag językowych: ὑπέρ znaczy „ponad”, ὑπο – „poniżej”. ὑπέρ znaczyć może także „więcej”, ὑπο – „mniej”. Bardziej intensywnie, mniej intensywnie. To choćby intensywność jakości: bielszy odcień bieli, czerń czerni nierówna, itp. Ciągłość, tj. nieskokowość przejścia z tym się wiąże – *invincibilis crux philosophorum*.

Oto ramy kategoryjne, w których osadzeni, postrzegamy i myślimy. Choć pewnie mogłoby być inaczej.

Intensywność istnienia czegoś, przyrost, narastanie prawdy, lub jej zmniejszanie się – to neoplatoński świat, chrześcijańska metafizyka, Hegel, którego duch przebył historyczną drogę od zera do jedynki. Oryginał i jego odbicie, bardziej lub mniej wierne odwzorowanie nasuwa się tutaj nieodparcie jako schemat pierwotny. To świat spod znaku ideału. Wątpliwy świat. Nazbyt ludzki...

Choć – jako narzędzie heurystyczne – widzimy pożytek z takiego przed-zakładania. Ważne jest, by narzędzie nie sterowało użytkownikiem. A tak niekiedy bywa, gdy stajemy się niewolnikami własnych słów, własnych dla nas samych nie zawsze uchwytnych obrazów. Patrzymy na metodę, a więc na drogę (od greckiego ὁδός, μέθοδος), a myślimy, że to owoc badania. Zatrzymujemy się, sądząc, że dobrnęliśmy do bezpiecznej przystani, mamieni złudą oazy.

<sup>1</sup> Jest to tekst wykładu wygłoszonego podczas konferencji naukowej „Wokół hipermodernizmu” („Around Hypermodernism”), która miała miejsce na Wydziale „Artes Liberales” Uniwersytetu Warszawskiego 14 czerwca 2018 r.

Nieodparcie nasuwa się pytanie, czy nie powinniśmy się pokusić o wyjście z tych ram? Popadlibyśmy jednak w spekulacje oddalone od potocznego doświadczenia, od tego, co się myśli, co się robi, co podpowiada zdrowy rozsądek<sup>2</sup>. Co gorsza, ryzykujemy wyważaniem drzwi dawno otwartych (lub choćby uchylonych): mieliśmy przecież już takich śmiałków, którzy sięgali okiem swego intelektu owych ram, wedle których toczy się myślenie Zachodu.

\*\*\*

W życiu intelektualnym naszego świata tu i teraz, w epoce, której istnienie (sam fakt istnienia) wyznacza bycie postrzeganym (masowość bycia postrzeganym), ważnym elementem jest zakres recepcji głoszonych idei. Nikła skala odbioru (feedbacku, cytowań, recenzji) skłania autorów do działań marketingowych, które przy pomocy prasy i mediów elektronicznych promują nazwiska twórców wraz z ich myślowymi dokonaniem.

Ja sam chciałem kiedyś zostać sławnym filozofem. Pomyślałem o recepcie. Jak to się robi, żeby myśl przebiegła, osiągnęła taki stan rozproszenia, by poruszyć wewnątrz, skłonić do uznania albo i zachwytu rzesze niespecjalistów?

Jedną z taktyk, desperackich już nieco, jest wymyślić nowy kierunek filozoficzny albo prąd przynajmniej, czy też nurt. To ostatnia szansa, by trafić na łamy prasy, do studiów telewizyjnych i wreszcie do podręczników filozofii, jeśli nie ma się niczego rzeczywiście znaczącego w zanadrzu.

Mieliśmy pozytywizm, neopoztywizm, egzystencjalizm, personalizm, strukturalizm, post-strukturalizm, sekularyzm, post-sekularyzm, dekonstrukcjonizm, postmodernizm, płynną nowoczesność Baumana. Najbardziej spektakularny w ostatnich czasach sztyld filozoficzny to zapewne postmodernizm. Przyjął się on do tego stopnia, że był używany w debacie akademickiej, choć jego wtórność, powierzchowność, a także niechęć poszczególnych autorów, by nazywać ich postmodernistami, powinna prowadzić do większej ostrożności. *Nota bene* całość takiego spoglądania na filozofię, pozwólmy sobie na odrobinę zło-

<sup>2</sup> Byłoby to ze wszech miar szlachetne, choć brak tu miejsca by podążyć w tym kierunku. Pochwałę znaleźć moglibyśmy w oczach Nietzschego, który notował: „Jeśli posiada się temperament, wtedy instynktownie wybiera się rzeczy niebezpieczne: np. przygody spekulacji, jeśli się jest filozofem; lub immoralność, jeśli się jest cnotliwym”, *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości*, tłum. S. Frycz, K. Drzewiecki, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2003, s. 243.

śliwości, to perspektywa księgowego, by dobrze nazwać, pogrupować, połączyć, oddzielić, wedle zasad podziału logicznego. Czy jednak klasyfikowanie jest tym samym co myślenie?

W moich poszukiwaniach nowego atrakcyjnego nurtu filozoficznego nie osiągnąłem niczego spektakularnego. Myślałem o post-dekonstrukcjonizmie, post-egzystencjalizmie, post-post-sekularyzmie. Każdą taką formułę można by spróbować wypełnić dowolną treścią, jeśli ktoś tylko potrafi upychać dowolne treści w miarę elegancko.

Dla przećwiczenia tej techniki spróbowałem zmierzyć się z post-post-sekularyzmem. Oto rezultat. Jeśli sekularyzm oznacza, że wierzymy w postęp, który usunie z ludzkich umysłów myślenie magiczno-religijne, to post-sekularyzm ma być konstatacją, że niekoniecznie, bo religie ciągle są żywotne (jeśli badać nie tylko funkcjonowanie niektórych słabnących instytucji kościelnych Zachodu), a do tego w niektórych rejonach globu stają się jeszcze żywotniejsze (Thomas Luckmann, Peter L. Berger). Głosząc post-post-sekularyzm, będę utrzymywał, że idea nienaruszalności magiczno-religijnego paradygmatu ma swoje racje, ale w zawężonej perspektywie, która nie uwzględnia procesów globalnych w większej skali. Idzie mianowicie o mierzenie przemian światło-obrazowych nie na przestrzeni dwudziestu czy trzydziestu lat, bo to odcinek, na którym pojawiają się zmienne nieistotne. W skali zaś stu, dwustu, a nawet trzystu lat głębsza przemiana obrazu świata, tj. ugruntowanie techniczno-analityczno-przyrodniczego modelu stanie się paradygmatem wszechogarniającym. *De facto* on już jest takim wszechobecnym paradygmatem, tyle tylko, że niezauważanym przez umysły mniej przenikliwe albo mylące rzetelne badania z koncertem życzeń.

To właściwie byłby zarys książki o post-post-sekularyzmie. Jej rażąca powierzchowność jest atutem, bo przy odpowiedniej reklamie, praca mogłaby stać się przedmiotem zainteresowania braci dziennikarskiej, a to już jest trzy czwarte drogi do historycznego sukcesu nowego nurtu filozoficznego. No i publikacja koniecznie w języku angielskim, większy rynek, szansa na recenzję w prasie o globalnym zasięgu. A poza tym – takie rzeczy najlepiej brzmią po angielsku.

\*\*\*

Tu jednak mamy zająć się hypermodernizmem. Powstały już pierwsze prace na ten temat. Nie mam szczęśliwie za sobą ani jednej lektury, umysł mój więc

w tej materii cechuje szlachetne niepokalanie. Znamy z kursów logiki dwa typy definicji: projektujące i sprawozdawcze. W mojej sytuacji o sprawozdawczości nie może być mowy. Nawet definicja regulująca byłaby trudna do wprowadzenia. Pozostaje wolność definicji projektującej.

Mocą decyzji, a nie badania, działamy w ten sposób. Ustanawiamy nowy stan umysłowy, kreujemy coś, czego jeszcze nie było. Treściowo puste pojęcie potrzebuje, by zbudować wokół niego siatkę skojarzeń. Zaczynamy więc.

ὑπέρ – oznacza „ponad”. Korzystając z kalki łacińskiej powiedzielibyśmy „super”. Mielibyśmy więc „super-modernizm”. To jednak poszerza nam znaczenie terminu w stronę, póki co, niepożądaną. ὑπέρ może też oznaczać natężenie zjawiska, jak w greckim ὑπερέχω – przewyższać, mieć więcej. Idea natężenia, narastania, przyrostu – taka mogłaby być wstępna konstatacja pożądanej treści tego neologizmu. Zwiększałyby się nam zatem zawartość nowoczesności w nowoczesności. Teraz jeszcze trzeba by zastanowić się jak ten przyrost opisać. Oto kilka prób.

Jeśli ὑπέρ ma oznaczać wzmocnienie, to korzystać możemy ze słowa „super”. Ktoś jest bowiem superaktywny, no i najważniejsze: supernowoczesny. Jeśli nowoczesny to – technicyzacja. W efekcie mamy banalne znaczenie: wzmacnianie procesów unowocześniania życia, co dokonuje się najpierw przez rozwój techniki.

Za Heideggerem możemy mówić, że technika jako paradygmat stała się dopełnieniem zachodniej metafizyki. Za Heideggerem możemy też pytać o przezwyciężenie owej zachodniej metafizyki. Tu także słowo ὑπέρ byłoby użyteczne, choć już w trochę odmiennym znaczeniu. Powrócimy do tego wątku.

Wewnątrz zachodniej metafizyki, naucza Heidegger, prawda rozumiana jest jako trafność, a całość oceniana w świetle skuteczności. „Działanie znamy jedynie jako uskutecznianie jakiegoś skutku (*Bewirkung eienen Wirkung*)”<sup>3</sup>. Mamy więc do czynienia z zapomnieniem działania jako dochodzenia rzeczy do swej istoty na rzecz mierzalnej skuteczności. Tę myśl Heidegger powtarza wytrwale w swych rozlicznych dziełach.

Z tej perspektywy przyglądać się możemy istotnym elementom cywilizacji zachodniej: od chrześcijaństwa mierzonego skutecznością oddziaływania, przez uniwersytet jako fabrykę myśli, po przemysł, usługi i świat polityki. Cisną się

<sup>3</sup> M. Heidegger, *List o humanizmie*, w: *Znaki drogi*, tłum. J. Tischner, Spacja, Warszawa 1999, s. 271.

rozmaite, z różnych dziedzin wzięte, przykłady. Wszystkie je możemy, po odpowiedniej selekcji, segregacji, opisaniu, wrzucić do worka z nazwą „hypermodernizm”.

Warto przy tym zauważyć, że regułą sterującą całością tych procesów mierzalnej skuteczności oddziaływania jest ochrona stanu posiadania. Żeby ochronić to, co się ma, trzeba ekspandować. Rzecz dotyczy wszelkiej ludzkiej aktywności: polityki, biznesu, religii, twórczości artystycznej, naukowej. Wyłącznym kryterium oceny jest przy tym optymalizacja rachunku nakład-zwrot (minimalny wysiłek maksymalny efekt).

Ekspansję zakładają religie monoteistyczne. Chrześcijaństwo i islam – wewnętrzną i zewnętrzną (ewangelizacja, dżihad), judaizm w swej doktrynie kręci się najpierw wokół utrzymania stanu posiadania (rodzaj ekspansji do wewnątrz, brak prozelityzmu). Dobrze opisuje to zjawisko „schemat Synaju” sformułowany przez Petera Sloterdijka, w którym „zerwanie przymierza pociąga za sobą karę wyplenia”, co można by sparafrazować znaną formułą: „kto nie jest z nami, jest przeciwko nam”, tyle że zaostrzoną: odstępcą nie ma prawa istnieć, jego istnienie nie znajduje usprawiedliwienia<sup>4</sup>. Rozmaite warianty „schematu Synaju” wcielają w życie do dziś wymienione tu religie monoteistyczne, najczęściej karę dla odstępców formułując w postaci przekleństwa pośmiertnego potępienia.

Inny przykład – uniwersytet jako fabryka. To między innymi: skuteczność zdobywania grantów (jeden na sto – beznadziejnie, sześćdziesiąt na sto punktów – lepiej), rankingi, parametryzacje. Rodzaj biurokratycznego egzoszkieletu z konieczności prowadzący do zaniku (niewykształcania się) kręgosłupa – idealny sposób bycia reaktywnego. Ogólna mechanizacja jest tutaj wzorcem – pierwotną matrycą tego, jak rzeczy się mają, a więc też jak mieć się muszą.

Kolejny wątek. Wyznacznikiem zintensyfikowanej nowoczesności może być innowacyjność. Im większa innowacyjność, tym większa intensywność nowoczesności. Nowość, pogoń za nowym – to uznać możemy za istotę hypernowoczesnej innowacyjności. Zakłada się tutaj, że nowe jest lepsze. Nowe to także poprawianie, korygowanie. Stąd tożsamość nowego z ύπέρ, czyli z „super”. Nowość jawi się jako wartość samoistna, cel sam w sobie. Przykładem może być teologia nowości – Bóg jako przyszłość, bo przyszłość jest nowością, jest szczęśliwą obiet-

<sup>4</sup> P. Sloterdijk, *W cieniu góry Synaj. Przypis o źródłach i przemianach całkowitego członkostwa*, tłum. B. Baran, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2014, s. 51–52.

nicą<sup>5</sup>. Różne nurty mesjanizmu, zarówno żydowskiego jak i chrześcijańskiego, a także laickiego w postaci najpierw oświeceniowej, później marksistowskiej, także scjentyistycznej ideologii postępu, da się tutaj upchnąć. Ideologia nowości oznacza cywilizację wychyloną ku temu, co będzie. To, co jest, nie ma wartości autonomicznej, jej sensem jest bycie wskazówką w drodze do nowego. To, co było, podobnie – jego wartość to instruktywność, nauka innowacji.

Wariantem innowacyjności jest paradygmat postępu. Jutro będzie lepiej. To między innymi obietnica chrześcijańska. „Oto wszystko czynię nowe”, czytamy w księdze Apokalipsy (21, 5). Ergo: stare jest złe. Chrześcijaństwo jako religia obietnicy implikuje oczernianie tego, co jest i było, zarówno przeszłości jak i teraźniejszości. Idzie tropem zapoczątkowanym przez Platona (a jeszcze bardziej recepcji platonizmu w późnym antyku), z jego eskapizmem, wskazującym na istnienie innego doskonałego świata, w którym ten znany wypada bardziej niż błado. Nie bez racji Nietzsche nazywał chrześcijaństwo platonizmem dla ludu<sup>6</sup>. Za ideologią nowości stoją więc wyobrażenia o zepsuciu natury, o nieszczęsnym stanie doczesności ludzkiej, intensyfikacja tych uczuć prowadzi zaś do permanentnego poniżania świata, opisywanego przez Nietzschego między innymi jako pragnienie zemsty wobec tego, co jest<sup>7</sup>.

Odnajdywanie „nowego” w cywilizacji technicznej sprowadza się do ułatwienia, czyli ergonomii. Punktem wyjścia jest analiza bytu ludzkiego jako zestawu potrzeb: potrzeby to to, co należy zaspokoić. Nie zapomnijmy przy tym o nowoczesnym wytwarzaniu potrzeb, co jest zadaniem wszelkiej maści marketingu. Ułatwienie życia, a o to chodzi w innowacji, oznacza dezaktywację pewnych procesów życiowych, osłabienie żywotności (kiedyś marsz, dziś samolot, kiedyś pismo ręczne, dziś programy piszące powieści). Hypermodernizm tak rozumiany zaczyna jawić się jako osłabienie życia, proces opisywany przez Nietzschego. To

<sup>5</sup> W kontekście teologicznym pisałem o tym w tekście *Bóg jest przyszłością*, w: *Wolność, równość, katolicyzm*, Wydawnictwo WAB, Warszawa 2008.

<sup>6</sup> „Platon tak pobłądził [i odszedł] od podstawowych instynktów helleńskich, jest tak przepojony moralnością, tak chrześcijański preegzystencjalnie – już u niego pojęcie <dobry> stanowi naczelną pojęcie – że cały ten fenomen <Platon> prędzej niż jakimkolwiek innym określiłbym twardym zwrotem <wyższe szalbierstwo> czy, jeśli komu to miłsze, [pojęciem] <idealizm>”, *Zmierzch bożyszcz. Czyli jak filozofuje się młotem*, przeł. Grzegorz Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2013, s. 141.

<sup>7</sup> *Tak mówił Zaratustra. Książka dla wszystkich dla nikogo I–IV*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Zielona Sowa, Kraków 2005, s. 139. Por. Martin Heidegger, *Kim jest Zaratustra Nietzschego*, w: *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 104 i nast.

kultura bezpieczeństwa, państwo socjalne, odrzucenie przygody, także dramatu, wystawienia na nową rzeczywistość. Innowacja to jeszcze lepsze zabezpieczenie. Ujawnia się w tym kierownicza rola instynktu samozachowawczego jako potrzeby *par excellence*, przy radykalnym zaniku instynktu walki, ekspansji, ryzyka. Dostrzegamy fundamentalne zakłamanie tego procesu: innowacja oznacza tu uwolnienie od nowości, od niespodzianki, od wysiłku, także kłopotu, choroby, niewygody, głodu, oddalenie niedołęstwa i śmierci. Uwolnienie od walki. Ergo: usprawnienie jest cofaniem się, obezwładnianiem życia, rodzajem nadopiekuńczości prowadzącym do indywidualnej i społecznej niepełnosprawności. Świat hypermodernizmu możemy w ten sposób postrzegać jako uniwersalny zakład opiekuńczy dla pozbawionych zdolności samodzielnego życia ludzkich wraków.

\*\*\*

Rozwój cywilizacji technicznej jest stopniowym wyłączeniem człowieczeństwa, uwalnianiem i wygaszaniem szeregu ludzkich doświadczeń. Nie ma odwrotu od tej drogi. To istotne przesłanie filozofii Heideggera, który w dopełnieniu się paradygmatu metafizycznego (ujawnionym w jego opinii najpełniej przez Nietzschego) widzi szansę na nowy początek<sup>8</sup>. To, co się dzieje, dzieć się musi, aż

<sup>8</sup> „Wraz z metafizyką Nietzschego spełnia się filozofia. Oznacza to: przemierzyła ona krąg wyznaczonych z góry możliwości. Spełniona metafizyka, będąca podłożem globalnego sposobu myślenia, stawia rusztowanie porządku na Ziemi, który zapewne utrzyma się długo. Porządek ten nie potrzebuje filozofii, ponieważ leży ona u jego podstaw. Wraz z kresem filozofii wszelako nie kończy się też myślenie, lecz przechodzi do innego początku”, *Przewyciężenie metafizyki*, w: *Odczyty i rozprawy*, s. 77. Heidegger nonszalancko rozstrzyga o pozycji Nietzschego (zob. także *Kim jest Zaratustra Nietzschego*, s. 120–121), zapoznając jego zakorzenienie w duchu klasycznej Grecji przed platońską rewolucją, interpretując zarazem fragmentarycznie i redukcyjnie jego stanowisko. Widzi w nim – w jego rozumieniu woli mocy – dopełnienie metafizyki Zachodu, tymczasem wiele wskazuje, że to właśnie Nietzsche wchodzi na drogę przekroczenia metafizyki Zachodu, naznaczonej najpierw ideą skończoności (tak bliską Heideggerowi pod postacią formuły *Sein zum Tode*), jako bezpośredniej konsekwencji kreacjonizmu, idealizmu, tj. założenia nieskończoności doskonałego świata idei i jego naturalnego rewersu. Odpowiedzią Nietzschego jest koncept wiecznego powrotu, o czym przeczytać możemy w IV części *Woli mocy*, s. 269–275, którego jednak Heidegger nie odczytuje w Nietzscheańskim duchu, lecz we własnym – wybiórczo-scholastycznym (dotyczy to także paragrafu z komentarza Heideggera *Nietzsche*, t. 2, tłum. A. Gniazdowski, P. Graczyk, W. Rymkiewicz, M. Werner, C. Wodziński, opracowanie C. Wodziński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, s. 273–281). Analiza Nietzschego, na co nie zwraca uwagi Heidegger, wskazuje na fikcyjność idei wiecznego odnawiania się świata,

ukazuje się nowy początek, którego sam Heidegger jest niewczesnym „prorokiem”. Powracamy tym samym do drugiego sygnalizowanego wcześniej znaczenia  $\acute{\upsilon}\pi\acute{\epsilon}\rho$  jako przekroczenia. Póki co jednak ludzkość dziś, te siedem miliardów ludzi, ich zagospodarowanie nie różni się niczym od przemysłowej hodowli. Z czego wynika, że obszary nędzy, głodu – to miejsca, gdzie nie dotarł przemysł hodowlany ludzkości. Tymczasem hodowla ludzka to denaturalizacja, którą opisywał już Jean-Jacques Rousseau, choć jego filozofia okazała się raczej pogrzebem („pożegnaniem z”), aniżeli nowymi zaślubinami z naturą. Nie pomogła też romantyczna reakcja. Stąd nieutulony żal Heideggera, melancholia tęsknoty za tym, co było i nie wróci, przywiązanie do zakorzenienia, zatopienia we własnej lokalności, w pejzażu, ziemi, miejscu, gdzie jest się u siebie, połączone z poszukiwaniem w przyszłości nowego zakorzenienia. Bo ludzki byt jest jak roślina, jak drzewo, pozbawiony własnego świata staje się nie-ludzki<sup>9</sup>.

Kolejnym kontekstem dla wypełnienia treścią neologizmu „hypermodernizm” może być stary problem relacji jednostki wobec społeczeństwa (części wobec całości). Nasuwają się tutaj następujące obszary badań: jednostka jako wytwór społeczny, jednostka jako reaktywny podmiot. Droga przekraczania reaktywności została źródłowo opisana z najwyższą psychologiczną wnikliwością w *Tak mówił Zaratustra* Nietzschego w mowie *O trzech przemianach*, gdzie duch staje się wielbłądem, wielbłąd lwem, a lew dzieckiem. Juczny duch staje się wielbłądem, chce, żeby go obładowano. Chce na siebie wziąć to, co najcięższe, „poniżyć samego siebie”, „zadać ból swojej pysze”, „pozwolić zabłyszczeć swej głupocie”, „rozstać się ze swoją sprawą, gdy święci ona swe zwycięstwo”. To heroizm ascetyzmu, odcierania od siebie, radykalnej samotności. Owocuje wyzwoleniem z reaktywności, zależności od społecznego lustra.

---

idei, że przyszłość to zawsze coś nowego. Tylko takie założenie, implikujące jakiś zamysł i cel, w starym teologicznym duchu, umożliwiłoby przekonanie, że świat nie może wpadać w jedną ze swych starych form, że nic nie może się powtórzyć, że wszystko jest jednorazowe. Nietzscheańskie przemyślenia kojarzyć się mogą także choćby z epikurejskim atomizmem: w skończonym co do wielkości mocy świecie nieskończona mnogość wariantów chaotycznego ruchu elementów generuje wszystkie możliwe stany, w tym także te znane nam z osobistego doświadczenia, które w naturalny sposób powtarzają się cyklicznie, czyli wiecznie powracają. Owocem tej kalkulacji jest zniesienie idei jednorazowości, ciągłej nowości, jako złudzenia perspektywy. Wyklucza to dramaty egzystencjalizmów rozmaitych maści, drżenie o kruchą ludzką istotę (*Sein zum Tode*), cierpienie z powodu upływu czasu. W rezultacie doświadczamy wyzwolenia z owego ducha zemsty, który jest „niechęcią woli w stosunku do czasu i jego <Było>” (*Tak mówił Zaratustra*, s. 139).

<sup>9</sup> *Wyzwolenie*, przeł. J. Mizera, Wydawnictwo Baran i Suszczyński, Kraków 2001, *passim*.



Wielbłąd staje się lwem, gdy „chce sobie zdobyć wolność”. Szuka swojego pana, ostatniego Boga, by wypowiedzieć mu posłuszeństwo, zostać jego wrogiem. To wielki smok, na imię mu: „powinieneś”. Skoro wszelka wartość została już wytworzona, nie powinno być żadnego „chcę” – mówi smok. Lew nie potrafi stwarzać nowych wartości, ale może „wytworzyć sobie wolność, której wymaga tworzenie czegoś nowego”. Zdolny jest do świętego „nie”, także w stosunku do powinności, jest zdolny do grabieży, wykradzenia sobie wolności.

Dopiero jednak dziecko jest dopełnieniem drogi:

Niewinnością jest dziecko i zapomnieniem, rozpoczynaniem od nowa, zabawą, kołem, które toczy się samo z siebie, pierwszym poruszeniem, mówieniem świętego „tak”. Tak moi bracia, w zabawie stwarzania niezbędne jest mówienie świętego tak: swojej woli chce teraz duch, swój świat wygrywa dla siebie teraz ten, który był przegrany dla świata<sup>10</sup>.

*In summa*: poprzez radykalną samotność, wyjście z reaktywności, wypowiedzenie „nie” wartościom zastanym (wyszarpanie sobie wolności), po nową niewinność, nowy początek, zabawę, „święte tak” tworzące nowe wartości.

Widać na tym przykładzie jak bardzo Heidegger zapożycza się u Nietzschego w kwestiach fundamentalnych (niekoniecznie uznając tę zależność), choćby we wspomnianej idei nowego początku, czy kluczowego dla heideggerowskiej spekulacji modusu „lassen” – „pozwalania”, rozwiniętego w tekście *Wyzwolenie* (*Gelassenheit*) będącego echem Zarustrańskiego świętego „tak”, które bynajmniej nie przynależy do porządku woli, jest właśnie nowym początkiem, które przeszło już drogę od samotności zerwania ze sobą, buntu i wyzwolenia ze świata wartości, owego ostatniego Boga zwanego „powinieneś”.

Stan metaforyzowany postacią dziecka, będący świętą zabawą, zmysłem nadczłowieka, nie jest stanem zmagania się woli. Jest poza dualizmem woli i myślenia, w którym utkwiał na zawsze Heidegger. Wszystkie te elementy dyskretnie plagiatuje Heidegger w formule „pozwalania” – „lassen”. Czytamy w *Wyzwoleniu*:

N. [Nauczyciel] Wyzwolenia nie wzbudzamy u siebie sami z siebie [to byłoby dziełem woli – *dop. wł.*].

B. [Badacz] Wyzwolenie jest więc powodowane czymś innym.

<sup>10</sup> Tak mówił Zaratustra, s. 26–27.

N. Nie powodowane, lecz przyzwalane [ponowne wykluczenie woliwności – *dop. wł.*].

U. [Uczony] Wprawdzie nie wiem jeszcze, co oznacza słowo wyzwolenie, jakoś jednak przeczuwam, że budzi się ono, jeśli przyzwolone jest naszej istocie wdać się w to, co nie jest chceniem.

B. Ciągłe mówi pan o pozwalaniu [*Lassen*], powstaje więc wrażenie, iż chodzi o jakiś rodzaj pasywności. Przypuszczam jednak, że bynajmniej nie chodzi o bierne pozwalania, by rzeczy przebiegały i przeplęwały.

U. Może w wyzwoleniu skrywa się jakiś wyższy czyn, różny o wszelkich uczynków świata i od machinacji ludzkości...

N. ...który nie jest jednak żadną aktywnością [to właśnie jest Nietzscheańskie zapomnienie, rozpoczynanie od nowa, zabawa, koło, które toczy się samo z siebie, pierwsze poruszenie, mówienie świętego „tak” – *dop. wł.*].

B. A zatem wyzwolenie leży – jeżeli można tu mówić o leżeniu – poza rozróżnieniem aktywności i pasywności... [tak dzieje się Nietzscheański Dionizos – *dop. wł.*].

U. Ponieważ wyzwolenie *nie* należy do obszaru woli [Dionizos tym bardziej nie należy do obszaru woli, jest sprzed, nie tkwi Heideggerowskim dualizmem, który ignoruje wypowiedzi Nietzschego o nieistnieniu indywidualnej woli<sup>11</sup> – *dop. wł.*].

B. Przejście od chcenia do wyzwolenia wydaje mi się trudne.

N. Zwłaszcza że istota wyzwolenia jest jeszcze skryta przed nami [tak jak skrywa się Nadczłowiek-dziecko – *dop. wł.*].

U. A jest tak przede wszystkim dlatego, że o wyzwoleniu można myśleć w obrębie sfery woli, tak jest to się dzieje u dawniejszych mistrzów myślenia, na przykład u Mistrza Eckharta<sup>12</sup>.

Chęć ucieczki ze sfery woli, która była dla Heideggera samym sercem metafizyki Zachodu, a więc poszukiwanie zewnętrzności (np. „okolica, w której wszyst-

<sup>11</sup> Znaleźć je można w *Woli mocy* pośród rozważań o iluzji ludzkiej sprawczości, podmiotowości sprawczej, i szerzej iluzji przyczynowości w ogóle. Oto przykład: „Wszędzie, gdzie szukano odpowiedzialności, był to instynkt zemsty, który tego szukał [...]. W tym celu człowiek został pomyślany jako <wolny>; w tym celu każdy postępek musiał być pomyślany jako wynik woli, w tym celu początek każdego postępkę musiał być pomyślany jako leżący w świadomości”, s. 140–141.

<sup>12</sup> *Wyzwolenie*, s. 24–25.

ko powraca do siebie [...]. Urok tej okolicy jest zapewne władaniem jej istoty<sup>13</sup>), by nie ustanawiać, lecz by otwierać się, zapoznaje drogę przejścia, proces dojrzewania (wstrętny Heideggerowi wymiar psychologiczny), metaforyzowany postaciami wielbłąda, lwa i dziecka z mowy o *Trzech przemianach*.

\*\*\*

Dotychczasowe ustalenia zmuszają do kontynuowania refleksji nad hypermodernizmem definiowanym jako przekroczenie, opuszczenie ram nowoczesności. Przewodnikiem pozostaje Heidegger. Podążamy śladem jego słynnej formuły:

Najbardziej daje do myślenia to, że jeszcze nie myślimy<sup>14</sup>.

To ona stanowi o potrzebie nowego początku – przewyżczenia. Jeszcze nie myślimy, ponieważ jesteśmy do tego niezdolni. A czym jest niezdolność do myślenia? Heidegger ogłasza, że jest tożsama z techniką:

Technika jako najwyższa forma racjonalnej świadomości technicznie zinterpretowanej oraz brak namysłu jako urządzona, zamknięta tym brakiem namysłu niezdolność do tego, by wejść w związek z tym, co godne pytania, należą do siebie nawzajem: są tym samym<sup>15</sup>.

Gdzieś jest więc świat poza techniczną wykładnią bytu. Świat myślenia i poetyzowania (*Denken und Dichten*), który ma stanowić o nowym początku. Albo raczej, ma przemówić, uderzyć, wstrząsnąć swym przesłaniem, jakby przycho-  
dząc z zewnątrz, stanowiąc osobliwą nowość, nie-przewidywane, nieprzewidywalne, nie będące li tylko przetworem znanego, już danego, już obecnego<sup>16</sup>:

<sup>13</sup> Tamże, s. 30.

<sup>14</sup> *Co zwie się myśleniem*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa-Wrocław 2000, s. 12.

<sup>15</sup> *Przewyżczenie metafizyki*, w: *Odczyty i rozprawy*, tłum. J. Mizera, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2007, s. 81.

<sup>16</sup> W tym najdobitniej ujawnia się z jednej strony „chrześcijańskość” Heideggera, wbrew jego intencjom, wyczekiwanie nowego zgodnie z paradygmatem platonizmu zmieszanego z Pawłową teologią obietnicy, oraz antypodyczność Nietzschego, jego zanurzenie w starej Grecji, demaskujące myślenie nowości jako nieuzasadnione, życzeniowe, bezpodstawne w obliczu śmierci chrześcijańskiego Boga, wytwórcy nowości, obiecującego lepsze, najlepsze, idealne, nieskończone, wieczne, pewne, doskonałe, piękne, dobre, prawdziwe (IV księga *Woli mocy*).

Poetyzowanie i myślenie nigdy nie używają języka, aby za jego pomocą wypowiedzieć siebie, lecz poetyzowanie i myślenie są w sobie początkowym, istotowym i dlatego zarazem ostatecznym mówieniem, jakim język mówi przez człowieka<sup>17</sup>.

Na wiele sposobów próbuje Heidegger wskazać na zewnętrżność prawdziwie zewnętrznej („język mówi przez człowieka”), by uniknąć tego, co charakterystyczne dla myślenia zdroworozsądkowego, czyli indukcyjnego (redukcyjnego) podsumowania i uogólnienia tego, co już dane.

Na zakończenie tego wątku. Myśl Heideggera jawi nam się jako poważny kandydat do zapełnienia worka z napisem „hypernowoczesność”, trzeba jednak pamiętać, że filozof ten wypracował własną terminologię i hypermodernizm w tym kontekście jawi się jako pojęcie zbędne.

\*\*\*

Mówiąc o nowoczesnym spełnieniu się metafizyki, autor *Bycia i czasu* niekoniernie mówi o narastaniu, przyroście (co sugeruje ujęcie ilościowe), ale o dopełnieniu się (wyjściu na jaw, osłonięciu się) w naszych czasach technicznego nastawienia, owej planetarnej machinacji. By zilustrować problem, warto przytoczyć jeszcze kilka wymownych fraz z *Przezwyciężenia metafizyki*:

Rozpad i spustoszenie znajdują odpowiednie spełnienie w tym, że człowiek metafizyki, *animal rationale*, zostaje u-stalony zwierzęciem roboczym<sup>18</sup>.

Zamknięcie, ustalenie, *conceptio* – jako unieruchomienie, zewnętrzne wpi-sanie: wszystko to ma wskazywać na ów obecny dyskretnie paradygmat bycia w świecie, którego istotą jest oddziaływanie techniczne, przetwarzanie, efektywność itp.

Inny cytat:

Zmierzch już się wydarzył. Konsekwencjami tego wydarzenia są fakty z dziejów świata tego stulecia. Oddają one tylko przebieg tego, co już wykończone. Końcowy bieg tego czegoś porządkuje historia techniki w sensie ostatniego

<sup>17</sup> Tamże, s. 96.

<sup>18</sup> Tamże, 66.

stadium metafizyki. Uporządkowanie to jest ostatnim wyprzedzeniem tego wykończonego, nadającym temu pozór rzeczywistości, której twór działa nieodparcie, gdyż sugeruje, że może się obejść bez odkrywania *istoty bycia*, i to tak zdecydowanie, że nie potrzebuje nawet nic przeczuwać z takiego odkrywania. Skryta prawda bycia jest odmówiona człowieczeństwu metafizyki. Pracujące zwierzę jest wydane upojeniu swoimi wytworami, aby rozdarło samo siebie i unicestwiło w znikome Nic<sup>19</sup>.

Pracujące zwierzę widzi tylko to, co wyznacza jego status. To bierze za rzeczywistość, jedyną rzeczywistość. Świat jest dla niego materiałem, przetworem. Przetwarzanie jest jedynym sposobem interakcji, jedynym znanym sposobem bycia.

I jeszcze inny cytat:

Metafizyka jest we wszystkich swoich postaciach i dziejowych stopniach jedynym choć może też niezbędnym nieszczęściem Zachodu i przesłanką jego globalnego panowania. Jej wola działa teraz zwrotnie na środek Zachodu, a z tego środka wychodzi woli naprzeciw znowu tylko wola<sup>20</sup> [...]. Wola woli petryfikuje wszystko w coś nieprzesłaniowego. Konsekwencją tego jest niedziejowość. Jej znakiem rozpoznawczym jest dominacja historii. Bezradność tej ostatniej ma postać historyzmu<sup>21</sup>.

Nazwę „technika” pojmuje się tu w sposób tak istotny, że jej znaczenie pokrywa się z terminem: „spełniona metafizyka”<sup>22</sup> [...]. To, co słuszne, opanowuje to, co prawdziwe i usuwa na bok prawdę. To dopiero wola bezwarunkowego zapewnienia rodzi powszechną niepewność<sup>23</sup>.

Wszystkie te cytaty zawierają bogactwo treści, z których można korzystać po słownym przekształceniu i uproszczeniu dla definiowania pojęcia hypermodernizm, jeśli chcielibyśmy rozumieć je jako dopełnienie nowoczesności i zarazem otwarcie na jej przekroczenie.

W kwestii praktycznej: najlepiej zrobić to tak, by nie było konieczności podawania źródeł. Wzrasta wtedy znaczenie odkrycia hypermodernizmu jako nowej

<sup>19</sup> Tamże, s. 67.

<sup>20</sup> Tamże, s. 71.

<sup>21</sup> Tamże, s. 74.

<sup>22</sup> Tamże, s. 74–75.

<sup>23</sup> Tamże, s. 82.

epoki w dziejach. Potrzebna przy tym jest daleko posunięta ostrożność. Teksty Heideggera zawierają bowiem także potencjał krytyczny wobec księgowego nastawienia, a więc wobec samej idei mówienia o hypermodernizmie, który jest rodzajem klasyfikacji. Nowoczesna historia jako nauka jest – czytaliśmy wcześniej – buchalteryjnym porządkowaniem, gubiącym perspektywę dziejową. W tym samym tekście Heideggera znajdziemy rozwinięcie:

Znakami ostatecznego opuszczenia przez bycie są obwieszczenia „idei” i „wartości”, proklamacje na oślep „czynu” i niezbędności „ducha”. Wszystko to jest już włączone w mechanizm sposobienia procesu porządkowania<sup>24</sup>.

Nowożytny rozwój nauk społecznych – cały tu się zawiera, teorie polityczne, aksjologie, psychologię, wraz z filozoficzno-socjologicznymi podbudowami. Wszystko to typy przedmiotowego księgowania, dzielenia, łączenia, fabrycznej obróbki myśli-czynu.

W mozołę pracy nad zapełnieniem znaczeniami pojęcia „hypermodernizm” trzeba więc nam uważności. Potrzeba tak dobierać teksty, choćby Heideggera, by uniknąć niespodzianek. Spójność i prostota przesłania twórców nowego filozoficznego trendu wymaga ofiar. To ofiara konieczna. Podział logiczny wymaga ewangelicznego „tak, tak; nie, nie”. Pewnych wypowiedzi lepiej więc nie zauważać. Nie należy nie doceniać skuteczności strategii przemilczania. Nie jest to zresztą rzecz trudna, interpretacja cząstkowa to chleb powszedni pracownika naukowego na froncie filozoficznym. Z jednej strony, braki w lekturze są wielkim sprzymierzeńcem, z drugiej zaś – możemy uczyć się u największych metod tzw. silnej interpretacji, choćby tego, jak Heidegger czyta Nietzschego albo Popper Platona. Ważne jest, żeby moje było górą. Idzie bowiem o skuteczność – ona jest stawką w tej grze. Nie ma ucieczki przed wolą woli, także przed wolą przekroczenia woli woli. Także Heidegger chce! Chce nie chcieć.

W ten sposób Heideggerowska diagnoza Nietzscheańskiego nastawienia powraca, oczyszczona jednak z mrzonki, że można inaczej. Także bowiem chęć przekroczenia jest wyrazem woli woli. Także ucieczka przed wolą jest jej powrotem. Jak bumerang powraca pierwsze ujęcie hypermodernizmu – intensyfikacja, jako znaczenie definitywne. Choć nie przestaje majaczyć w tle, niewyraźnie – idea dziecka, nadczłowieka, nowego początku. Idea tego, że można by inaczej, która zawsze towarzyszy konstatacji tego, jak jest.

---

<sup>24</sup> Tamże, s. 85.

\*\*\*

Mamy w zanadrzu kilka jeszcze odpowiedzi, dlaczego dobrym kandydatem dla eksplorowania nowych sensów pojęcia hypermodernizm jest Fryderyk Nietzsche. Gdybyśmy chcieli oddać po grecku niemieckie „Übermensch”, wyszedłby nam prawdopodobnie ὑπέρ-άνθρωπος. Hypermodernizm mógłby zająć się także badaniem losu nadczłowieka. Przyglądaniem się zmęczeniu ostatniego człowieka, zgadywaniu kim mógłby być ów przyszły człowiek, ὑπέρ-άνθρωπος.

Heidegger, raz jeszcze, ale już ostatni raz – obiecuję!, ujmuje Nietzschego we własnym kontekście:

To, że instynkt postulowany jest jako charakter nadczłowieczeństwa, oznacza, że do tego ostatniego należy metafizycznie pojęte podczłowieczeństwo, tak jednak, że właśnie owo zwierzęce, w każdej ze swoich form, stale podporządkowane jest rachunkowi i planowaniu (służba zdrowia, hodowla). Ponieważ człowiek jest najważniejszym surowcem, można liczyć się z tym, że na podłożu dzisiejszych badań chemicznych powstaną kiedyś fabryki sztucznie produkujące materiał ludzki [...]. Zapotrzebowanie na materiał ludzki podlega tym samym regułom porządkowania co zapotrzebowanie na książki rozrywkowe i poezje<sup>25</sup>.

Po raz kolejny widzimy, jak potrzeba dystynkcji, „lęku przed wpływem” wielkiego prekursora popycha Heideggera do jednostronności, dezinterpretacji, przez Harolda Blooma nazwanej „clinamen”<sup>26</sup>, kiedy imputuje mu choćby prostacki dualizm, tj. ideę podczłowieka przeciwstawioną nadczłowiekowi, za nic mając nie-systemowe, antymetafizyczne przedsięwzięcie autora *Woli mocy*. Nietzsche broni się sam. Całościowa, niewyrywkowa lektura jego tekstów uderza w same podstawy Heideggerowskiego aparatu myślowego.

Oto, co pisał o prawdzie w *Poza dobrem i złem* (to tekst aforystyczny, ale o gigantycznym filozoficznym znaczeniu, którego tutaj zresztą nie zdążę wyłuszczyć):

Wola prawdy [...]. Zapytaliśmy o wartość tej woli. Założmy, że chcemy prawdy: dlaczego nie wolimy nieprawdy? I niepewności? Nawet niewiedzy?<sup>27</sup>.

<sup>25</sup> *Przewyciężenie metafizyki*, s. 89.

<sup>26</sup> H. Bloom, *Lęk przed wpływem. Teoria poezji*, tłum. A. Bielik-Robson, M. Szuster, Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 2002, *passim*.

<sup>27</sup> F. Nietzsche, *Poza dobrem i złem*, tłum. G. Sowiński, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2012, s. 9.

Intuicyjny wgląd pozwala Nietzschemu na wychwycenie nieoczywistości tego, co cywilizacyjnie funkcjonuje jako najoczywistsza oczywistość, czego ofiarą jest także Heidegger ze swoimi traktatami na temat prawdy jako nieskrytości ( $\alpha$ -λήθεια – negacja skrywania się), mającej umożliwić ową wspomnianą już wcześniej mityczną zewnętrżność (nie-wolitywność). Potwierdzają to ostatnie słowa z *Poza dobrem i złem*:

Ach, czymże jesteście, me pisane i malowane myśli. Jeszcze nie dawno byłyście tak wielobarwne, młode, złośliwe, tak pełne kolców i tajemnych aromatów, zem przez was kichał i chichotał – a teraz? Zdjęłyście szatę nowości i niejedna z was, patrzę ze strachem, gotowa jest zostać prawdą: tak nieśmiertelny ma już wygląd, tak rozdzierająco prawy, tak nudny!<sup>28</sup>

W tym kontekście Heideggerowskie poszukiwanie istoty, iszczenia się, prawdy jako nieskrytości, cały używany przez niego aparat fenomenologiczno-hermeneutycznie-metafizyczny pozwala spojrzeć na niego jako na więźnia języka tradycyjnej metafizyki. A przecież język rządzi! Nikt nie mógł być bardziej świadomy tych uwarunkowań niż sam Heidegger. Stąd jego próby ucieczki z klatki, którą sobie spreparował (albo raczej: która została mu ofiarowana), stąd deklaracje, że myślenie nie jest badaniem naukowym, że wychodzi poza ramy współczesnego uniwersytetu, że źródłem istotnym nowego post-metafizycznego (ponad-nowoczesnego) jest poetyzowanie.

\*\*\*

Dobrym podsumowaniem wszystkiego, co tu zostało powiedziane w kwestii konstrukcji innowacyjnego, zapierającego dech w piersiach, odbijającego się szerokim echem w intelektualnym wielkim świecie projektu nowego nurtu filozoficznego pod nazwą „hypermodernizm”, są słowa Zaratustry z mowy *O muchach na targowisku*. Słowa zaiste prorocze:

Na świecie nawet najlepsza rzecz na nic się nie zda, jeśli jej ktoś najpierw nie zaprezentuje: wielkim mężem zwie się każdego z takich prezydentów. Lud w małym stopniu pojmuje wielkich, to znaczy: tworzących. Ale zmysłami chłonnie wszelkich prezydentów i aktorów wielkich spraw.

<sup>28</sup> Tamże, s. 296.



Dookoła tych, którzy wynajdują nowe wartości, kręci się świat – kręci się niewidzialnie. Ale dokoła aktorów kręci się lud i sława: tak wygląda bieg spraw tego świata. Aktor jest obdarzony duchem, lecz niewiele ma z jego sumienia. Zawsze wierzy w coś, czym może wzbudzić najsilniejszą wiarę – czym może wzbudzić wiarę w siebie. Jutro będzie wyznawał nową wiarę, pojutrze – nowszą. Chyże ma zmysły i zmienną aurę, podobnie jak lud. Wywrócić – to dla niego dowieść. Doprowadzić do szaleństwa – to dla niego: przekonać. A krew jest w jego pojęciu najlepszym z argumentów.

Prawdę, która znajduje dostęp tylko do subtelnego uszu, aktor uważa za kłamstwo i ma za nic. Zaprawdę, wierzy tylko w tych bogów, którzy czynią na świecie wielki hałas! Targowisko obfituje w uroczyście figlarzy – a lud chlubi się swymi wielkimi mężami! Uważa ich za panów chwili bieżącej. Ale w rzeczywistości to chwila bieżąca wywiera na nich nacisk: przeto oni wywierają nacisk na ciebie. Również od ciebie domagają się kategorycznego „tak” bądź „nie”. Biada! chcesz siedzieć na jednym stołku między „za” i „przeciw”.

Nie ulegaj zazdrości z powodu tych kategorycznych i naciskających, miłośniku prawdy! Prawda jeszcze nigdy nie szła pod rękę z człowiekiem kategorycznym.

Słowa o hyper-nowoczesności to domena aktorstwa. Pewność głosu, stanowczość, siła i głębia przekonań – owa kategoryczność może tylko pomóc<sup>29</sup>.

<sup>29</sup> Inne spojrzenie na aktorstwo, udawanie, symulację znajdziemy w *Woli mocy*. W tym zbiorze notatek zredagowanych po śmierci Nietzschego, z późnego okresu jego intelektualnej aktywności zdecydowane wystąpienie przeciw woli prawdy, przeciw ułudzie jaką wytwarza pojęcie prawdy w naszej kulturze wyrażone zostało w pochwalę symulacji, udawania, aktorstwa: „Wzrost <udawania> w miarę wznoszenia się w hierarchii istot. W świecie nieorganicznym zdaje się go nie być wcale, w świecie organicznym zaczyna się chytrność; rośliny są już w niej mistrzyniami. Najwięksi ludzie jak Cezar, Napoleon (słowa Stendhala o nim), również rasy wyższe (Włosi), Grecy (Odyseusz); przebiegłość związana jest z istotą wznoszenia się człowieka... Problem aktora. Mój ideał dionizyjski... Optyka wszystkich funkcji organicznych, wszystkich najsilniejszych instynktów życiowych: siła pragnąca błędu we wszelkim życiu; błąd jako założenie myślenia nawet. Zanim się <myślało>, musiano wprzód <komponować>; dopasowywanie faktów do identyczności, do pozoru jednakowości, jest pierwotniejsze niż rozpoznawanie identyczności”, s. 195.



## Polemika do artykułu pt. *Patriotyzm*

Łukasz Cieślakowski

(Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy,  
Wydział Pedagogiki i Psychologii)

Po lekturze artykułu *Patriotyzm* Jędrzeja Stanisławka należy zaznaczyć, że sama próba zmierzenia się z tematem patriotyzmu (zwłaszcza w czasach, kiedy słowo „patriotyzm” używane jest w różnego rodzaju dyskusjach, a często „przekrzykiwaniu się” kto jest większym patriotą...) wymaga ogromnego szacunku dla autora wspomnianego tekstu, także ze względu na odwagę wyrażania własnej opinii w tym zakresie. Taka odwaga jest także wyrazem patriotyzmu, gdyż pisząc taki a nie inny artykuł, jego autor stara się wskazać pewne problemy, błędy czy nawet patologie w rozumieniu i kultywowaniu miłości do Ojczyzny, co jest przejawem troski o Nią.

Czytając tekst, da się od razu zauważyć, że autor, posługując się przykładami „z życia”, zdecydowanie zwiększa przystępność artykułu dla osób, które nie zajmują się tym obszarem naukowo, a chcą lepiej zrozumieć problemy i zjawiska związane z patriotyzmem. Mankamentem artykułu jest brak odniesień do literatury. Co prawda, kilka z nich odnaleźć można w przypisach, jednakże, moim zdaniem, w niektórych miejscach można by pogłębić namysł poprzez odniesienie do innych autorów, co dodatkowo mogłoby zwiększyć czytelność przedstawianych przez autora zagadnień. Nie należy tego jednak uznawać za kluczowe w kontekście znaczenia omawianego artykułu, gdyż może wynikać to z różnych podejść do badań i objaśnień zagadnień związanych z patriotyzmem. Może o tym świadczyć między innymi cytat, który autor umieścił w swojej pracy:

Nie definiujemy ani narodu, ani państwa, i nie piszemy, czym jest np. kolektywizm lub emocje, gdyż wszystkie te terminy mają eksplikację słownikową wystarczającą do zrozumienia rozważanych kwestii. Tym bardziej nie zajmujemy się analizą sporów dotyczących patriotyzmu, narodu, ojczyzny. Po prostu wyjaśniamy, na czym polega patriotyzm i czym różni się od nacjonalizmu.

Wychodzę z założenia, że należy zgłębiać temat patriotyzmu i nacjonalizmu, m.in. przez wskazanie mechanizmów nimi rządzących (a tym bardziej różnic między nimi), gdyż często nieświadomość dotycząca obu postaw uwarunkowana jest właśnie brakiem zrozumienia ich podstawowych cech. Zwłaszcza, że niektóre z nich są na pierwszy rzut oka podobne.

Interesujące są „drzewa pojęciowe” przedstawione przez autora, ukazujące różnice, stosunki, zależności etc. między nimi występujące. Pozwalają one bowiem na zobrazowanie miejsca i hierarchii prezentowanych pojęć. Nie zmienia to jednak faktu, iż autor nad niektórymi z nich powinien się pochylić, co pozwoliłoby na zwiększenie spektrum pojęciowego i powoliłoby lepiej zrozumieć problematykę patriotyzmu.

Czytelnika sięgającego po artykuł może nieco zaskoczyć język używany w tekście (szczególnie w niektórych przypisach). Często dość kolokwialny, wręcz młodzieżowy. Niemniej, na obronę autora powiedzieć można, że być może, podejmując problem patriotyzmu, należy kierować się w stronę języka popularnonaukowego, gdyż jest to temat, który powinien być szeroko dyskutowany.

W pierwszej części swojego artykułu autor podnosi kwestię „stosunku do własnej grupy”, używając do tego podejścia antropologiczno-socjologicznego, które nie jest częstą ścieżką w objaśnianiu postaw patriotyzmu i wychowania patriotycznego z perspektywy pedagogicznej. Pisze on w swoim tekście:

Po dziś dzień każdy wychowuje się w pewnej zbiorowości, przede wszystkim w rodzinnej. (Z czasem dołącza się do niej wspólnota narodowa, później inne). Jest w nią wtopiony – jak miedź w brąz lub mosiądz. W rzadkich przypadkach potrafi ten wspólnotowy bagaż usunąć. Tak bowiem jest, że każdy z nas jest tworem jednorazowego zastosowania. Ma dorosnąć i wydać potomstwo. Ewolucja nie przewidziała ponownego kształtowania się osoby, w tym wtapienia się w nową grupę.

Wydaje się, że biorąc pod uwagę pedagogiczny cel artykułu, bardziej adekwatnym będzie użycie terminów „wzrastanie” oraz „wrastanie” aniżeli „wtapienie”.

Rozumiem intencję autora, który używając metaforycznego odwołania do metali i ich stopów, stara się wskazać na to, że człowiek pod wpływem innych scala się ze swoim środowiskiem. Sądzę, że ma rację. Jednakże w przypadku zastosowanego przykładu lepszym stwierdzeniem będzie „wrastanie” oraz „wzrastanie”, ponieważ można porównać człowieka do drzewa, które do wzrostu i rozwoju potrzebuje podłoża i zakorzenienia. Z biegiem lat może być ono „przycinane”, kształtowane przez innych członków zbiorowości, tak jak w przypadku roślin robi to ogrodnik. Jeżeli zostanie pozostawione samo sobie, wyrośnie dzikie i niekoniecznie wyda smaczny i dorodny owoc. „Wzrastanie” łączy się z wychowywaniem w danym środowisku, rodzinie, grupie itp. Natomiast „wrastanie” odnosi się do wchodzenia w inną grupę (naród, subkulturę etc.). Pamiętać trzeba, że oba mechanizmy wzajemnie się nie wykluczają. Dalej autor pisze, że „wspólnoty kulturowe ustępują trwałością wspólnotom naturalnym”. Moim zdaniem jest to słuszne stwierdzenie, gdyż – co zostanie poruszone dalej – nie da się wyzbyć pewnych elementów naszego środowiska, chociażby świadomości miejsca urodzenia.

W części pod tytułem *Naród i ojczyzna* zdaje się brakować rozwinięcia i bardziej szczegółowego wyjaśnienia tego, czym są naród i Ojczyzna. Odwołując się kolejny raz do założenia autora, iż zadaniem artykułu *Patriotyzm* jest pokazanie różnic między patriotyzmem oraz nacjonalizmem, chciałbym zwrócić uwagę, że przy wyjaśnianiu różnic między oboma zagadnieniami nie można nie wgłębiać się w to, co jest ich przedmiotem. Inaczej nie uzyskamy zakładanego celu poznania. Zaistniałą sytuację można porównać do dwojakiego rozumienia miłości – *eros* oraz *agape*. Idąc tym tropem, patriotyzm porównać można do *agape* – miłości czystej. Nacjonalizm zaś do *eros* – miłości fizycznej nacechowanej żądzami. Nie będę jednak rozwijał powyższego przykładu, gdyż wymagałoby to dodatkowych analiz, które nie są kluczowe dla rozważań poruszanych w tym miejscu.

Szkoda, że w części tej autor nie pokusił się o rozszerzenie i pokazanie dwupoziomowego pojmowania narodu, które można zauważyć przykładowo w koncepcji Ulricha Schradego:

Naród to taka grupa ludzi, których łączy z jednej strony wspólna rasa psychiczna, wspólne cechy charakteru i obyczaj oparty na wspólnych przeżyciach i wspomnieniach historycznych, z drugiej zaś strony wspólny cel: praca nad rozbudową, kulturowaniem, obroną i rozpowszechnianiem wspólnych war-

tości duchowych, owej specyficznej kultury narodowej, która naród określa i dla której naród żyje<sup>1</sup>.

Mamy w tym przypadku do czynienia ze wspólnym działaniem, które dąży do osiągnięcia przez społeczeństwo, wspólnego i określonego celu. Przywołana zostaje również kultura, która została tutaj przedstawiona jako swoisty cel (stwierdzenie mówiące o tym, że społeczeństwo żyje dla kultury) i coś, co określa dany naród.

Co prawda w przytoczonym fragmencie brakuje opisu procesu przesiąkania patriotyzmem, np. przez obcokrajowców, jednak doskonale wyjaśnienie oraz opis tego zjawiska można odnaleźć w książce Józefa Marii Bocheńskiego *Szkice etyczne* (Londyn, 1953 r.), gdzie filozof wskazuje, że:

[...] wielu ludzi urodzonych poza granicami Polski, a jednak przyznających się całą duszą do polskości – albo innych, którzy z obcych rodziców pochodzą, a jednak, żyjąc długo w Polsce, za Polaków szczerze się zaczynają uważać. A priori rzecz jest również oczywista, jeśli zważymy, że aczkolwiek człowiek nie jest tylko duchem, to jednak jest przede wszystkim istotą duchową i w jego życiu etycznym główną rolę odgrywają czynniki duchowe – a więc kultura. Choć więc nie będzie to zupełnie ściśle, możemy powiedzieć, że przyznanie się do określonej ojczyzny jest przede wszystkim przyznaniem się do pewnej kultury [...]<sup>2</sup>.

Wyjaśnienie „patriotyzmu” również obarczone jest brakiem rozwinięcia i porównania definicji pochodzących z różnych źródeł. Sądzę, że lepszym rozwiązaniem byłoby stworzenie osobnej części pracy, w której można by przedstawić różne pojmowanie patriotyzmu (w zależności od źródła, okresu, kręgów kulturowych etc.) i uwypuklić występujące w nich zbieżności.

Pochwała należy się autorowi za fragment:

Ojczyzna nie jest ani tworem geograficznym, ani tworem kulturowym. Jest jak dom rodzinny, który ma składową materialną (domostwo) i składową niematerialną (codzienne kontakty, wspólne zwyczaje).

<sup>1</sup> U. Schrade, *Międzywojenna polska myśl narodowa*, Kraków 2004, s. 130.

<sup>2</sup> J.M. Bocheński, *Szkice etyczne*, Londyn 1953, s. 71–72.

Idealnie odzwierciedla to, że patriotyzm nie jest czymś prostym, lecz składającym się z wielu elementów, które należy wyodrębnić i opisać, aby przynajmniej w pewnej części zrozumieć, czym właściwie jest.

Jeśli chodzi o część *Postawy względem własnej grupy*, zwróć tylko uwagę na „drzewo pojęciowe”, pojawiające się w części trzeciej, które obrazowo wyjaśnia formy stosunku do własnej grupy. Zastrzeżenie budzi bezpośrednie łączenie nacjonalizmu z solidarnością. Owszem, może on wpływać na pewien rodzaj solidarności w obrębie grupy, jednak brak określenia przez autora, czym jest solidarność i w jaki sposób łączy się ona z nacjonalizmem, czyni owo połączenie niejasnym.

W części czwartej *Zawieszenie patrializmu* pojawia się z kolei sprzeczność – w jednym momencie autor pisze, że „kosmopolityzm jest piękną ideą”, w kolejnym, że „Kosmopolityzm jest niebezpieczny” – podobnie jak w całym artykule brakuje argumentów (oraz źródeł) potwierdzających twierdzenie autora.

W części tej pojawia się „fundament emocjonalny” – tekst stałby się bardziej przejrzysty gdyby zostało wyjaśnione, jak autor rozumie emocje... W rozumieniu patriotyzmu emocje, uczucia oraz wartości są niezwykle istotne, gdyż wpływają na to, jak dany człowiek, w określonej chwili podchodzić będzie do patriotyzmu.

Część *Patriotyzm a nacjonalizm* rozpoczyna się od, moim zdaniem, kontrowersyjnego zdania: „Patriotyzm i nacjonalizm są do siebie podobne”. Podanie w przypisie odniesienia do porównania „kobiety z mężczyzną czy gazety i książki” jest niewystarczającym uzasadnieniem tego twierdzenia! W tym wypadku bowiem różnic jest na tyle dużo i są one na tyle znaczące, że wskazywanie podobieństwa można uznać za nadużycie. Równie dobrze można by porównać ze sobą dwa kartoniki: jeden litrowy z sokiem, drugi sześciolitrowy po mleku. Łączy je to, że są kartonami – dzieli objętość, zawartość, przeznaczenie i opisy znajdujące się na wierzchu opakowania. Podobnie jest z patriotyzmem i nacjonalizmem. Łączy je to, że są „opakowaniami”, jednak ich kształt i zawartość diametralnie się różnią i dlatego ostrożnie bym podchodził do stwierdzenia „podobne” w tym kontekście. Owszem, nacjonalizm może posiada pewne elementy wspólne, jednakże nacjonalizm jest, w moim przekonaniu, zabobonem wynikającym z błędnego myślenia o patriotyzmie. Doskonale to opisał w swojej książce *100 zabobonów* Józef Maria Bocheński, stwierdzając:

NACJONALIZM. Pogląd wyrażający się najczęściej słowami: „naród jest najwyższym dobrem”. Niezależnie od pojęcia narodu – różnego w różnych

krajach – każdy nacjonalizm zawiera dwa twierdzenia: po pierwsze, że dany naród jest rodzajem absolutu, bóstwa stojącego ponad wszystkim, a więc także ponad jednostką, która winna wszystko dla niego poświęcić; po drugie, że dany naród jest czymś lepszym, godniejszym, bardziej wartościowym niż inne narody [...] Nacjonalizm jest bałwochwalstwem i jako taki zabobonem – jest nawet zabobonem szczególnie niebezpiecznym, bo bardzo wiele morderstw i innych niesprawiedliwości dokonano niedawno i dalej się dokonuje w jego imieniu [...] Z nacjonalizmem nie należy mieszać patriotyzmu, który w przeciwieństwie do niego nie jest zabobonem, ale postawą rozsądną. Na skutek tego pomieszania zdarza się, że ludzie popadają w inny zabobon, a mianowicie w internacjonalizm, przeczący, by człowiek miał prawo zabiegać o dobro własnego narodu, że bezwzględne pierwszeństwo przed innymi wspólnotami ludzkimi ma bądź klasa, bądź ludzkość<sup>3</sup>.

Podobne zastrzeżenie, wręcz niezgodę, budzą stwierdzenia typu: „Nacjonałiści [...] domagają się więcej niż patrioci” czy „Patrioci wymagają mniej”. Autor nie wskazuje źródeł, które mogą potwierdzać to, co napisał. Uważam, że powinna być ona jeszcze raz przemyślana!

W części tej pojawiają się pewne wspomniane wcześniej wartości, które powinny być wyjaśnione, gdyż są one kluczowe w pojmowaniu patriotyzmu i przyjmowaniu konkretnego stanowiska względem niego. Patriotyzm nie tylko skupia w sobie różne wartości, ale jest także wartością samą w sobie. Bardzo ciekawym wątkiem, niestety nierozwiniętym przez autora, jest parapatriotyzm. W tym miejscu zgadzam się z zapisem, o tym, że „przypomina” on patriotyzm, choć zdaje się bardziej adekwatne mówić o nim jako o czymś, co przejawia zewnętrzne cechy patriotyzmu i zewnętrzne postawy wobec Ojczyzny, jednak pozbawiony jest wspomnianych wartości.

W dalszych akapitach autor pisze o tym, że „Patriotyzm jest defensywny”. Nie jest to całkowicie celne stwierdzenie. Oczywiście „patriotyzm” powinien bronić pewnych rzeczy, elementów społecznych czy kulturowych, jednakże czasem trzeba przejść do działań ofensywnych. Nie jest tylko domeną armii walczyć w obronie Ojczyzny. W tym zakresie odsyłam chcących zgłębić temat do książki Bocheńskiego, *Patriotyzm. Męstwo. Prawość żołnierska*.

<sup>3</sup> J.M. Bocheński, *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, <http://100-zabobonow.blogspot.com/2008/04/nacjonalizm.html> (dostęp: 02.06.2018).



W części *Uzasadnienie patriotyzmu* autor słusznie przytacza trzy argumenty w sprawie patriotyzmu (formalny, moralny, praktyczny). Jednak już w pierwszym akapicie opisującym wspomniane argumenty pojawiają się braki. Kolejny raz autor używa jedyne słowa „wartość”, nie uwzględniając jego głębszego przedstawienia. Pisze on:

Wartości samoistne uzasadnienia nie potrzebują. Po tym je rozpoznajemy. One uzasadniają same siebie. Jednak propagandowe wsparcie postaw patriotycznych jest zasadne.

Powyższy wątek jest bardzo ciekawy, jednak brakuje w nim pogłębienia tematu. Możliwe, że zamysłem autora było wzbudzenie ciekawości czytelnika i skłonienie go do samodzielnych poszukiwań. Jeśli taka właśnie była intencja, to ją popieram, gdyż nie ma nic cenniejszego od wiedzy zdobytej przez mozolne przeszukiwanie źródeł w celu samodoskonalenia.

Autor pisze również: „ojczyzna jest wartością samoistną, a patriotyzm bezpośrednio z niej wynika”. Owszem, w większości przypadków patriotyzm wynika z przywiązania do naszej Ojczyzny. Nie można jednak zapominać, że Ojczyzna to „kraj maczyny” – miejsce naszego urodzenia/pochodzenia – niekoniecznie miejsce zamieszkania. W miejscu tym ponownie odsyłam do pozycji *Skice etyczne* Bocheńskiego. Po zapoznaniu się z tą cienką książką część wątpliwości na powyższy temat powinna zostać rozwiana i powinny pojawić się nowe ścieżki rozważań, które mogą pomóc czytelnikowi zapoznać się z zagadnieniem w większym i bardziej przejrzystym stopniu.

Argument numer dwa także budzi pewne wątpliwości. Pierwszym, co się rzuca w oczy, to przypis 24, w którym *definiens* równy jest *definiendum*. Nie zgadzam się też do końca ze stwierdzeniem, że „ojczyznę zawdzięczamy patriotom dawnych epok [...]”. Autor nie wskazuje bowiem, kogo oznacza określeniem „dawny patriota”. Czy chodzi mu o ludzi, którzy miłują swój kraj? Czy o tych, którzy wyzwalali Polskę? Czy o jeszcze kogoś innego? Nie wnikając w kwestie i zawirowania historyczne, można przecież powiedzieć, że naszą obecną Ojczyznę zawdzięczamy także „niepolskim” patriotom. Przecież wpływ na nasze nastroje patriotyczne miał chociażby Napoleon Bonaparte – Francuz, nie Polak. Kategoria „patrioty” została potraktowana tu przez autora zbyt płytko.

Jeżeli chodzi o wdzięczność dla „dawnych patriotów”, nie jest ona zawsze taka, jaka być powinna. W obecnych czasach mamy do czynienia ze zjawiskiem

tw. odbrażowania. Polega ono na umniejszaniu roli ważnych z punktu widzenia historii postaci, które przyczyniły się do niepodległości Polski. Owo umniejszanie polega m.in. na wyciąganiu z ich życiorysów niechlubnych, choć mało znaczących z perspektywy dobra ogółu, faktów i nadawaniu im charakteru cech przewodnich działalności i życia danego człowieka.

W opisie argumentu trzeciego autor nie wyjaśnia, na czym polega wychowanie w duchu nacjonalizmu i jakie są jego skutki praktyczne. Zbyt łatwo w swojej opinii autor zrzuca winę na wychowawców (choć wskazuje na ich nieświadome działanie), nie przedstawiając argumentacji za i przeciw takiemu podejściu. Mam to szczęście, że wychowanie patriotyczne mogę obserwować w dwóch różnych środowiskach, którymi są szkoła publiczna oraz Siły Zbrojne RP. Wychowawcy i działania związane z wychowaniem oraz edukacją patriotyczną występują w obu z nich, a wspomniana „nieświadomość” nie występuje w żadnym z nich. Nacjonalistyczne wychowanie czy umacnianie nacjonalizmu (choćby nieświadome) nie ma miejsca, bo i miejsca mieć nie może. Jako praktyk nauczyciel oraz oficer nie spotkałem się z sytuacją, w której działania wychowawcze w jakikolwiek sposób umacniały nacjonalizm czy choćby go tolerowały. Programy wychowawcze konstruowane są w ten sposób, aby odnosić się z szacunkiem do innych nacji. Nawet przeciwnik na polu walki posiada swoje prawa, a nacjonalizm ogranicza owe prawa „obcych”. Kwestia „nacjonalistycznych skutków” wychowania jest bardzo interesująca i zdaje się, że warto ją podnieść w osobnym artykule czy dyskusji akademickiej.

W kolejnej części – *Formy patriotyzmu a formy kultury* – pojawiają się nawiązania do kultury narodowej, jednak część ta potraktowana jest przez autora również zbyt płytko. Biorąc pod uwagę to, że kultura jest częścią składową patriotyzmu (elementy kultury wywierają wpływ na kształt i charakter naszych odczuć patriotycznych), nie można ograniczyć rozważań na ten temat wyłącznie do dwóch krótkich akapitów. Warto o zależnościach kultury i patriotyzmu dowiedzieć się czegoś więcej, gdyż jak się okazuje te dwa obszary rozważań łączy i wzajemnie determinuje wiele czynników. Pisałem o tym między innymi w swoim artykule, w którym przedstawiałem podejście do patriotyzmu Bocheńskiego. Można tam przeczytać m.in.:

Obecnie znane jest grubo ponad sto różnych definicji, różnego rozumienia pojęcia „kultura”. Jest to pojęcie bardzo szerokie, gdyż po pierwsze, kulturę możemy podzielić na to, co ujmujemy jako *cultura agri*, do której zaliczymy,

to co łączy się z rolnictwem, oraz bardziej filozoficznie cultura animi, która odnosi się do „uprawy umysłu”. Po drugie do kultury możemy zaliczyć każdy wytwór człowieka, czy każdą inną rzecz, na którą miał on wpływ. Bocheński stwierdza, że ta kultura, która wchodzi w skład patriotyzmu jest wytworem pewnych jednostek terytorialnych [...] kultura jest tu ukazywana jako jeden z najważniejszych – jeśli nie najważniejszy element, który składa się na naszą Ojczyznę. Wpływa ona nie tylko na to, jak postrzegamy nasz kraj matczy-ny, ale również na to, kim jesteśmy. Wszelkie nasze cechy wypływają właśnie z kultury, wspomniane wcześniej obrzędy czy mowa. Ponadto, słusznie za-uważa Bocheński, że ma ona wpływ nie tylko na to, jacy jesteśmy zewnątrz – jaka jest nasza fizjonomia, ale przede wszystkim wpływa na nasze życie we-wnętrzne – duchowe. Nie ma nic ważniejszego niż to, co ową kulturę tworzy, czyli Polska – kraj, w którym żyjemy. Nie może się z nią równać nic innego (ani mniejszego – jak rodzina, ani większego – jak cała Europa). Polska bo-wiem ma największe prawo do nas, bo to ona nas ukształtowała takimi jakimi jesteśmy<sup>4</sup>.

Na końcu tej części znajduje się fragment: „Za swe poświęcenie patriota nicze-go nie oczekuje”. Nie jest to prawdą, gdyż oczekuje bezpieczeństwa swojego na-rodu/kraju/Ojczyzny. Podobnie rzecz ma się, jeśli chodzi o „bezinteresowność” – sama świadomość pomocy i radość ze swojego działania jest „interese”.

W części *Nacjonalizm naszej epoki* autor pisze o wybuchu I wojny światowej, jednak nie podaje, na jakiej podstawie tak twierdzi. Pisząc o „dziwnym entuzja-zmie” i jego braku podczas II wojny światowej, zapomina o realiach historycz-nych. Wielka Wojna wybuchła w chwili, kiedy wiele narodów walczyło o swój byt w ówczesnej Europie. Ruchy narodowowyzwoleńcze, do których zaliczamy działalność polskich patriotów, dostrzegały okazję w nadchodzącej wojnie na wyzwolenie spod zaborów, okupacji i stworzenie własnych narodów – ojczyzn – i o odzyskanie terytorium, na którym mogłyby się rozwijać kultura narodowa.

Dalej mowa jest o „ofensywie wielkiego kapitału” – problematykę z tym związaną poruszali już między innymi Lew Tołstoj oraz Emma Goldman:

<sup>4</sup> Ł. Cieślakowski, *Patriotyzm według Józefa Marii Bocheńskiego*, „Zbliżenia Cywilizacyjne” 2016, nr XII (3), s. 22–23

Patriotyzm i jego rezultat – wojny – są źródłem ogromnych dochodów przemysłu informacji, jak również wielu innych dziedzin<sup>5</sup>.

Tołstoj bezpośrednio wskazuje na powiązanie patriotyzmu z kapitałem i dążeniami do uzyskania na jego podstawie jak największych dochodów. Emma Goldman z kolei patriotyzm łączy z militarystką, czyli wszelkimi działaniami dążącymi do wojny. Goldman wskazuje na to, że dążenia militarne oraz wydatki z tym związane wyniszczają społeczeństwa, przez co negatywnie wpływają na więzi społeczne i uczucia do własnego kraju:

[...] kontynuacja wzrastających wymagań militarystki zagraża każdemu z tych narodów, wyczerpując zarówno ludzi, jak i zasoby<sup>6</sup>.

Kolejny akapit to nieuzasadnione przez autora prawo „wielkich narodów” do nacjonalizmu – nie można uzasadniać i dawać prawa do nacjonalizmu żadnemu narodowi. Jak już wspominałem wcześniej, jest on zabobonem, którego nie można uzasadniać, zwłaszcza gdy ma on predyspozycje do bycia zjawiskiem patologicznym.

W ostatnim akapicie pojawiają się niepokojące twierdzenia:

Polacy ani nie są narodem wielkim, ani jakoś nadzwyczajnie zasłużonym dla świata. Ich nacjonalizm jest niepoważny.

Po pierwsze, każdy nacjonalizm, po przeanalizowaniu jego założeń i podstaw, nie może być uważany za poważny. Po drugie, pisząc o patriotyzmie prezentowane w tym miejscu podejście autora do Polski, Polaków i ich „zasłużenia się światu”, nie powinno mieć miejsca. Możliwe, że spowodowało to roztargnienie autora, ale pominięty został wkład naszych rodaków w „rozwój świata” (choćby Kościuszko, Łukasiewicz, Chopin, Wojtyła czy Szczepanik i Żegleń). Jeżeli autor uważa, że wkład naszych rodaków w historię nie jest ważny, śmieszny czy niepoważny, powinien przedstawić kilka faktów historycznych i uargumentować, dlaczego dane osiągnięcie nie jest istotne z globalnego punktu widzenia (chyba, że jest to dążenie do odbrązowienia, o którym była mowa, poprzez umniejszenie roli postaci).

---

<sup>5</sup> L. Tołstoj, *Patriotyzm i rząd*, „Jasna polana” 2011, nr 4, s. 6.

<sup>6</sup> E. Goldman, *Patriotyzm, zagrożenie dla wolności*, [http://cia.media.pl/emma\\_goldman\\_patriotyzm\\_zagrozenie\\_dla\\_wolnosc/](http://cia.media.pl/emma_goldman_patriotyzm_zagrozenie_dla_wolnosc/) (dostęp: 02.06.2018).

Ostatnia część artykułu, nosząca tytuł *Patriotyzm młodego człowieka*, dotyczy tego, w jaki sposób młody człowiek może przejawiać miłość do swojej Ojczyzny oraz jakimi postawami powinien się charakteryzować. Podziela tu poglądy autora. Podobnie jak on, uważam, że kultura, której częścią składową jest także język, odgrywa bardzo ważną, jeżeli nie kluczową rolę, w kultywowaniu patriotyzmu i pielęgnowaniu miłości do Ojczyzny. Uzupełniłbym jedynie to, że o ile autor słusznie zauważa, że młody człowiek „W okresie wojny nie powinien lekkomyślnie ginąć”, o tyle jeżeli zachodzi konieczność poświęcenia swojego życia, powinien je dla Ojczyzny poświęcić bez wahania. Nie jest tu nawet mowa o wyborze, jest to obowiązek. Oczywiście jest to trudne, ale w historii mamy wiele przykładów podjęcia decyzji heroicznej oraz osób, które dokonały takich czynów, na przykład Henryk Goldszmit, Maksymilian Kolbe czy wielu młodych i starszych podczas powstania w Warszawie. Pamiętać należy o tym, że bierna postawa podczas zagrożenia Ojczyzny może być poddana karze (włączając w to karę śmierci).

Podsumowując, autorowi artykułu pod tytułem *Patriotyzm* należy się podziękowanie za podjęcie tematu i myślę, że jest on dobrym partnerem w dyskusji na temat patriotyzmu i wychowania patriotycznego. Zbieranie materiałów i praca naukowa nad różnymi zagadnieniami, w tym nad patriotyzmem, polega na tym właśnie, aby konfrontować ze sobą odmienne stanowiska, wyciągać z nich konkluzje oraz wartościowe spostrzeżenia na przyszłość. Kończąc, pragnę zwrócić uwagę na to, że w dobie kształtowania globalnej opinii przez społeczne interpretowanie rzeczywistości pojawia się wiele poglądów i opinii na temat patriotyzmu i wychowania patriotycznego. Zadaniem pedagogów oraz osób zajmujących się tym zagadnieniem jest owe opinie, poglądy i stawiane tezy porównywać, konfrontować i wyciągać z nich wnioski, po to aby współczesne metody pielęgnowania miłości do Ojczyzny były jak najbardziej obiektywne, a zarazem skutecznie szerzyły postawy tak ważne dla społeczeństwa.

## Bibliografia

- Schrade U., *Międzywojenna polska myśl narodowa*, Kraków, 2004.  
Bocheński J.M., *Szkice etyczne*, Londyn 1953.

Bocheński J.M., *Sto zabobonów. Krótki filozoficzny słownik zabobonów*, Paryż 1987, <http://100-zabobonow.blogspot.com> (dostęp: 02.06.2018).

Cieślakowski Ł., *Patriotyzm według Józefa Marii Bocheńskiego*, „Zbliżenia Cywilizacyjne” 2016, nr XII(3).

Tołstoj L., *Patriotyzm i rząd*, „Jasna polana” 2011, nr 4.

Goldman E., *Patriotyzm, zagrożenie dla wolności*, <http://cia.media.pl> emma\_goldman\_patriotyzm\_zagrozenie\_dla\_wolnosci (dostęp: 02.06.2018).

## Streszczenie

Celem tej rozprawy jest próba dyskusji z autorem tekstu *Patriotyzm* na temat patriotyzmu i wychowania patriotycznego. W tekście tym dokonane zostaje uzupełnienie niektórych tez stawianych w *Patriotyzmie*, a także polemika na temat nacjonalizmu i patriotyzmu oraz ich elementów.

**Słowa kluczowe:** patriotyzm, nacjonalizm, ojczyzna, polemika, naród

## Summary

### The Polemic with the Article about Patriotism

The aim of this work is to try to discuss with the author of the text *Patriotism* on patriotism and patriotic education. This text supplements some of the theses set out in *Patriotism* as well as a polemic on the subject of nationalism and patriotism and their elements.

**Keywords:** patriotism, nationalism, homeland, polemics, nation

## Zbyt krótka historia filozofii

(Nigel Warburton, *Krótką historia filozofii*,  
przeł. S. Lipnicki, Wydawnictwo RM, Warszawa 2016, ss. 255)

Jacek Jarocki

(Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II)

Popularyzacja filozofii to zadanie ważne, a zarazem niezwykle trudne. Myśl filozoficzna ma tę swoistą cechę, że próba jej atrakcyjnego przedstawienia niejednokrotnie prowadzi do banalizacji, a w najgorszym razie – do sfalszowania. Można wprawdzie wskazywać, że przed podobnym wyzwaniem stoją autorzy piszący o fizyce, chemii czy naukach biologicznych, jednak zarówno abstrakcyjność problemów, jak i skomplikowany aparat pojęciowy, nie zawsze dający się przełożyć na język potoczny, stanowią istotną trudność dla propedeutyki filozofii. Tym bardziej cieszy fakt, że mimo to na rynku polskim ukazuje się coraz więcej książek, które próbują przybliżyć filozofię adeptom tej dyscypliny. Jedną z najnowszych pozycji, mających w zamierzeniu spełniać to zadanie, jest napisana przez Nigela Warburtona *Krótką historia filozofii*, którą w 2016 roku wydało wydawnictwo RM.

Czytelnik, który sięgałby po tę publikację, kierując się nazwiskiem i osiągnięciami autora, nie powinien raczej wątpić w jego kompetencje. Warburton znany jest jako twórca licznych książek popularnofilozoficznych, z których bodaj najważniejsza – *Filozofia od podstaw* – ukazała się w naszym kraju niecałe dwie dekady temu, w Wielkiej Brytanii zaś doczekała się już czterech wydań. Brytyjczyk promuje filozofię w mediach (m.in. na antenie radia BBC), aktywny jest także w Internecie, gdzie prowadzi blog. Trudno zatem o lepsze referencje predestynu-

jące do napisania solidnego wprowadzenia do historii filozoficznych problemów i biografii uczonych, którzy je podejmowali.

Książka składa się z czterdziestu krótkich rozdziałów, które przedstawiają sylwetki filozofów od Sokratesa do Petera Singera. Każda z tych drobnych części poświęcona jest na ogół konkretnej postaci, choć w partii dotyczącej filozofii XX wieku – a zajmuje ona dokładnie dziesięć rozdziałów – ujęcie historyczne ustępuje miejsca podejściu problemowemu. Za przykład może posłużyć rozwinięcie problemu sztucznej inteligencji na podstawie koncepcji Alana Turinga i Johna Searle'a („Czy komputery potrafią myśleć”, s. 245) czy refleksja na temat filozofii nauki, w ramach której zestawieni zostają Karl Popper i Thomas Kuhn („Ucząc się na błędach”, s. 223). Sam dobór nazwisk wypada na ogół bardzo dobrze: oprócz postaci klasycznych, a przez to obowiązkowych, Warburton omawia również autorów, którzy rzadko goszczą w podobnych opracowaniach, takich jak Alfred Ayer, Philippa Foot czy Peter Singer. Wątpliwości budzi jednak brak jakiegokolwiek wzmianki o presokratejskiej filozofii przyrody, której co najmniej trzech przedstawicieli – Parmenides, Heraklit oraz Demokryt – odegrało niepoślednią rolę w rozwoju filozofii. Brakuje również informacji na temat tradycji filozoficznych z innych rejonów świata – Chin czy Indii.

Te drobne mankamenty mają się jednak nijak do innych wad *Krótkiej historii filozofii*, a jest ich niestety niemało. Dyskusyjny okazuje się już sam zamysł na książkę: liczy ona nieco ponad 250 stron, co przy czterdziestu rozdziałach daje średnio sześć stron na rozdział. Taka struktura wymusza dokonywanie ogromnych skrótów. I tak z przebogatego dorobku Arystotelesa ostaje się jedynie etyka, teorię św. Augustyna sprowadzono do problemu zła, natomiast uwagi Blaise'a Pascala na temat miejsca człowieka w świecie streszczają się w pięciu liniijkach. Rekordy bije jednak koncepcja *tabula rasa*, zaprezentowana w dwóch zdaniach (s. 96)! Na tym tle omówienie podziału na egzystencję i esencję, koncepcji wolności, złej wiary i pojęcia egzystencjalizmu Sartre'a na dwóch stronach (s. 207–209) można uznać za rozbudowane. Uderzająca czytelnika na każdym kroku zwięzłość ujęcia jest miejscami doprowadzona do absurdu – dany problem niejednokrotnie zostaje podjęty, by po chwili zniknąć, nie wybrzmiawszy wcześniej z odpowiednią mocą. To zaś sprawia, że zamiast rzetelnej analizy otrzymujemy opis zagadnień filozoficznych, które – owszem – zilustrowane są przykładami z codziennego życia, ale na ogół przedstawiono je szkicowo, a przez to powierzchowne, uniemożliwiając tym samym ich przyswojenie.



Autor być może odpowiedziałby, że taka jest idea tej książki – ma ona rzetelnie opowiadać o wybranych poglądach, a nie o ich twórcach. Jednakże apologia tego rodzaju jest nieskuteczna. Zdarza się bowiem, że Warburton – właśnie poprzez wybiórczość – stawia tezy jawnie fałszywe. Tak jest na przykład w przypadku rozdziałów na temat św. Augustyna i Boecjusza. Pierwszy z ustępów wieńczy uwaga: „Boecjusz, jeden z najpopularniejszych filozofów średniowiecza, wierzył w takiego Boga, ale zmagął się z innym aspektem wolnej woli: pytaniem, jak możemy dokonywać wolnych wyborów, skoro Bóg zna nasz wybór zawczasu” (s. 46). Tak skonstruowane zdania sugeruje, że św. Augustyn nie podejmował relacji wszechwiedzy Boga do ludzkiej wolności – tymczasem jest to przecież integralny element filozofii.

Takie nieścisłości dotyczą też myślicieli bliższych naszym czasom. Warburton utożsamia na przykład myśl Darwina oraz tzw. nowych ateistów, odwołujących się do darwinizmu. Nic zatem dziwnego, iż temu pierwszemu przypisuje przekonanie, że teoria ewolucji jest „ślepa, bo nie wie, do czego ostatecznie doprowadzi” (s. 157). Tymczasem sam Darwin długo zmagął się z kwestią istnienia Intelligentnego Projektanta, natomiast jego ewentualne przejście na stronę deizmu ma źródło – jak się na ogół twierdzi – w problemie zła, wzmacnianym co najwyżej teorią ewolucji, nie zaś w tym, iż koncepcja ta stanowi wyjaśnienie prostsze czy bardziej eleganckie<sup>1</sup>. W tych półprawdach i fałszach praktycznie umyka fragment, będący wypadkową błędu tłumacza i niejednoznaczności oryginału, z którego dowiadujemy się, iż „zdaniem Jamesa prawda oznacza zgodność ze stanem faktycznym” (s. 176). Sugestia, że twórca pragmatyzmu był zwolennikiem korespondencyjnej koncepcji prawdy to, rzecz jasna, bezdyskusyjnie nieprawda.

Wskazać można również inne względy, dla których książka nie spełnia podstawowego założenia popularyzatorskiego. Termin „idea”, który pojawia się przy okazji omawiania poglądów Platona (s. 13) zostaje wyłożony mętnie (jako „czysta forma” i „postać”) oraz bez uwzględnienia jego funkcjonowania w języku potocznym. W dalszej części książki termin ten pojawia się ponownie – tym razem w kontekście filozofii Johna Locke’a – gdzie nie zostaje w ogóle omówiony (s. 92). Nietrudno sobie wyobrazić, że wnikliwy, acz filozoficznie niewykształcony, czytelnik może na tej podstawie uznać naczelnego empirystę brytyjskiego za zwo-

<sup>1</sup> Jest to jeden z wielu mitów na temat Charlesa Darwina. Ich krótkie, ale podparte solidną literaturą omówienie proponuje Kevin Padian, *Ten Myths about Charles Darwin*, „BioScience” 2009, nr 59(9), s. 800–804.

lennika platonizmu! Jeszcze większe zamieszanie wprowadza używanie słowa „idea” w kontekście filozofii Hegla, ale już w znaczeniu potocznym (s. 134).

Nie jest to wyjątek. Warburton praktycznie nie definiuje używanych przez siebie pojęć, a ponadto traktuje je nazbyt swobodnie. Część z nich wydaje się w ogóle omówiona w niewłaściwym kontekście (na przykład pojęcie harmonii wpród ustanowionej pojawia się przy okazji definiowania teodycei; s. 102). Szkodliwy okazuje się również brak odpowiedniego zniuansowania zagadnień. W jedynym rozdziale, jaki poświęcono filozofii średniowiecznej (s. 53), pojawia się krótkie omówienie dowodu ontologicznego św. Anzelmą oraz tzw. pięciu dróg św. Tomasa z Akwinu. Brakuje jednak komentarza, że oba rozumowania więcej dzieli niż łączy; zostają one zestawione praktycznie bez próby porównania wykraczającego poza banalne stwierdzenie, że mają one dowodzić istnienia Boga. Podobnie jest w przypadku omówienia paradoksu Russella oraz paradoksu kłamcy, które zostają zaprezentowane łącznie (s. 196). Ponieważ jednak paradoks Russella nazwany jest wprost teoriomnogościowym, nietrudno odnieść wrażenie, że antynomia kłamcy, będąca – jak wynika z książki – jego odmianą, również ma taki charakter. Jest to jednak ewidentny fałsz, o czym doskonale wiedzą nie tylko znawcy myśli Alfreda Tarskiego.

Obraz całości dopełniają błędy czysto formalne. Część z nich wynika z pracy tłumacza. Przekład sprawia niekiedy wrażenie bezpośredniej kalki z języka angielskiego. Na przykład na s. 28 natykamy się na taką oto serię krótkich, „ese-mesowych” zdań: „Wszyscy wielcy filozofowie byli tego rodzaju sceptykami. To opozycja dogmatyzmu. Dogmatyk ma pewność, że zna prawdę. Filozofowie podważają dogmaty”. Taki sam problem pojawia się na s. 123 (siedem zdań na przestrzeni trzech wersów). Sporo jest tu również językowych niezręczności. Czytamy na przykład: „Filozofia wielokrotnie przypomina Boecjuszowi to, o czym ten już wie. To znów coś, co pochodzi z Platona, bo Platon wierzył, że wszystko, czego się uczymy, to w gruncie rzeczy przypominanie sobie wiedzy” (s. 50). Wyrażenie „to znów coś” brzmi w tym miejscu osobliwie, bo nie bardzo wiadomo, do czego się odnosi. Dobity przykład amfibolii spotykamy również przy omówieniu Kanta, gdzie czytamy: „Immanuel Kant (1724–1804) uważał, że cały czas postrzegamy go przez tego rodzaju filtr” (s. 116). Otóż tym, co postrzegamy, nie jest – wbrew pozorom – sam Kant, ale wymieniony w poprzednim zdaniu świat.

Niektóre jednak niedociągnięcia redakcyjne są ewidentną winą autora. Tak jest w przypadku struktury poszczególnych rozdziałów, którą trudno nazwać

inaczej niż niekonsekwentną, a wręcz chaotyczną. Już w pierwszym fragmencie (s. 9) Warburton przedstawia postać Sokratesa, następnie przechodzi do Platona, by na koniec powrócić do tego pierwszego. Rozważania nad Kartezjuszem zaczynają się od omówienia hipotezy snu, następnie przechodzą do metody, by powrócić do argumentów sceptycznych. Podobnie osobliwie przedstawione są poglądy Bertranda Russella: uwagi na temat jego koncepcji moralności i religii poprzedzają biografię. Oryginałowi zdarza się również wprowadzać w błąd językowymi niefortunnościami. Czytamy na przykład: „Średniowieczni myśliciele czerpali pełnymi garściami z antycznych filozofów greckich, takich jak Platon czy Arystoteles. Ich idee przystosowywali jednak do swoich religii. Wielu było chrześcijanami, ale znaleźli się wśród nich również uczeni żydowscy i arabscy, tacy jak Majmonides i Awicenna. Augustyn, który miał później zostać uznany za świętego, to jeden z największych takich filozofów” (s. 41–42). Zdanie to nie tylko błędnie sugeruje, że Augustyn był filozofem średniowiecznym, ale również może prowadzić do interpretacji, w myśl której biskup Hippony zalicza się w poczet filozofów żydowskich i arabskich.

Są oczywiście rozdziały, w których Warburton wypada lepiej. Bardzo interesująco napisane są fragmenty poświęcone filozofii rzymskiej, Niccolo Machiavellemu czy Thomasowi Hobbesowi. Wraz ze zbliżaniem się końca lektury coraz częściej towarzyszy czytelnikowi wrażenie, że autor dobrze wypada w dwóch przypadkach: omawiając filozofów bliższych czasom współczesnym oraz poruszając zagadnienia etyczne. Dlatego też druga połowa książki jest z reguły napisana lepiej, z większą swadą, a niekiedy nawet wciągająco. Marne to jednak pocieszenie w kontekście całej pracy. We znaki daje się również brak wstępu oraz zakończenia. Nieobecność tego ostatniego wypada tym gorzej, że książka kończy się próbą wykreowania Petera Singera na „nowego Sokratesa”, a jedynym kryterium tego – dyskusyjnego, bądź co bądź – porównania jest kontrowersyjność tez obu autorów w stosunku do społecznie podzielanych przekonań.

Trudno doprawdy znaleźć powody, dla których tak znany autor napisał książkę, która ma w zamierzeniu popularyzować filozofię, ale ostatecznie nie spełnia tego zadania. Być może *Krótką historią filozofii* okazała się po prostu zbyt krótka. To zaś sprawia, że książka nie ma ściśle określonego adresata – tych, którzy nie wiedzą o filozofii nic, niejednokrotnie wprowadzi w błąd, natomiast dla czytelników posiadających elementarne choćby wykształcenie filozoficzne będzie zbiorem truizmów. Być może Warburton powiedziałby, że wskazane wady są

rekompensowane przez zalety. Nawet jednak gdyby tak było – co niekoniecznie jest prawdą – nie zmienia to faktu, że od wydawnictw popularyzujących filozofię nie można oczekiwać tak dalece idących kompromisów. Na rynku jest przecież znacznie więcej podobnych książek, które – choć bywają mniej zwięzłe – są zdecydowanie bardziej godne zaufania.

## Obchody Światowego Dnia Logiki na Uniwersytecie Warszawskim

Arkadiusz Wójcik

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

14 stycznia 2019 roku w Instytucie Filozofii UW odbyły się obchody Światowego Dnia Logiki. Tym samym Uniwersytet Warszawski dołączył do kilkudziesięciu innych uczelni z całego świata, na których tego dnia odbywały się spotkania mające na celu popularyzację logiki, zintegrowanie środowiska osób zajmujących się tą dyscypliną oraz zaznaczenie jej roli wśród innych dziedzin nauki, a także – szerzej – w życiu społecznym. Inicjatorem ustanowienia 14 stycznia jako daty celebrowania Światowego Dnia Logiki był prof. Jean-Yves Béziau z Uniwersytetu w Rio de Janeiro. Wybór takiego terminu nie był przypadkowy, dzień ten jest bowiem ściśle związany z dwoma najwybitniejszymi logikami XX wieku: Alfredem Tarskim, który urodził się 14 stycznia 1901 roku w Warszawie, i Kurtem Gödlem, który zmarł 14 stycznia 1978 roku w Princeton.

W trakcie krótkiego wystąpienia inauguracyjnego prof. Stanisław Krajewski podkreślił, że organizatorzy wydarzenia – dr Marcin Trepczyński, prof. Anna Wójtowicz, prof. Krzysztof Wójtowicz oraz on sam – podjęli decyzję o podzieleniu spotkania na dwie części. W pierwszej z nich odbyły się popularyzatorskie miniwykłady dotyczące bieżących problemów w logice. Była to okazja przede wszystkim do tego, by logicy związani z Instytutem Filozofii UW przedstawili zarys tematyki najważniejszych spośród prowadzonych przez siebie prac badawczych. Drugą część spotkania stanowił zaś wykład prof. Krajewskiego zatytułowany *Gödel a Tarski*.

Podczas pierwszego miniwykładu prof. Cezary Cieśliński, kierownik Zakładu Logiki w Instytucie Filozofii UW, zaprezentował najważniejsze założenia pro-

wadzonych przez siebie i swoich współpracowników badań nad teoriami prawdy. Głównym celem wystąpienia było ulokowanie ich dociekań nad formalnymi teoriami prawdy w kontekście klasycznych prac Alfreda Tarskiego. W 1933 roku w rozprawie *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych* Tarski przedstawił słynną eksplikację pojęcia prawdy, a także udowodnił twierdzenie o niedefiniowalności, które w swobodnym sformułowaniu głosi, że predykat prawdy dla zdań danego języka nie może należeć do tego języka, co uzasadnia istotność rozróżnienia języka przedmiotowego i metajęzyka: predykat prawdy dla języka przedmiotowego jest istotnie metajęzykowy. Głównym osiągnięciem Tarskiego było pokazanie, że pojęcia prawdy można używać w sposób odpowiedzialny i bez wnikania się w antynomie, zachowując przy tym pewne kluczowe intuicje z nim związane.

Procedura zastosowana przez Tarskiego – rozwinięta w pracy *Arithmetical Extensions of Relational Systems* napisanej w 1956 roku wspólnie z Robertem L. Vaughtem – stanowi przykład teoriomodelowego ujęcia prawdy. Jego istota polega na precyzyjnym wprowadzeniu pojęcia modelu dla pewnego języka formalnego  $L$ , a następnie zdefiniowaniu relacji prawdziwości w modelu: dwuelementowej relacji między ustalonym modelem  $M$  a określonym zdaniem języka  $J$ . Innym sposobem charakteryzowania pojęcia prawdy dla języków formalnych jest metoda aksjomatyczna. Sprowadza się ona do tego, że pewien wyjściowy język formalny  $L$  zostaje rozszerzony do języka  $L_T$  przez dodanie do  $L$  jednoargumentowego predykatu prawdy  $T(x)$ , który interpretujemy jako: „ $x$  jest zdaniem prawdziwym”. Następnie wprowadzone zostają aksjomaty dla języka  $L_T$ , które mają pełnić funkcję postulatów znaczeniowych – aksjomaty zawierające predykat  $T(x)$  łącznie konstytuują znaczenie pojęcia prawdy.

Należy podkreślić, że Tarski pozostał sceptyczny co do aksjomatycznego ujmowania prawdy. Uznał, że chociaż prowadzi ono do sformułowania niesprzecznych teorii, to jednak są one zbyt słabe, by oddawać pewne podstawowe własności związane z pojęciem prawdy, jak choćby to, że żadne zdanie nie jest jednocześnie prawdziwe i fałszywe. W swoim wystąpieniu prof. Cieśliński zwracał uwagę, że właśnie w tym punkcie badania prowadzone obecnie w Instytucie Filozofii UW pozostają w opozycji do podejścia reprezentowanego przez Tarskiego. Główny przedmiot zainteresowania prof. Cieślińskiego i jego współpracowników stanowi bowiem pewne naturalne aksjomatyczne teorie, które są silniejsze od teorii rozważanych przez Tarskiego i dzięki temu pozwalają na uchwycenie wielu kluczowych intuicji związanych z pojęciem prawdy.

W trakcie drugiego wystąpienia dr Mateusz Łęłyk kontynuował temat formalnych studiów nad pojęciem prawdy i przedstawił więcej szczegółów technicznych dotyczących badań nad teoriami aksjomatycznymi. Punktem wyjścia takich badań jest przyjęcie pewnej teorii bazowej  $B$ , od której wymaga się jedynie tego, by była w stanie wyrazić i udowodnić podstawowe fakty dotyczące składni. Zazwyczaj jako teorię bazową przyjmuje się arytmetykę Giuseppe Peana (w skrócie: PA). Do języka teorii  $B$  dodajemy jednoargumentowy predykat prawdy  $T(x)$  i rozszerzamy aksjomatykę teorii  $B$  o nowe aksjomaty. Aksjomaty te mają się odnosić do różnych intuicji związanych z pojęciem prawdy. Zachodzenie jednego z najprostszych warunków, które możemy nałożyć na predykat prawdy, gwarantuje przyjęcie aksjomatów postaci

$$T(\ulcorner\varphi\urcorner) \equiv \varphi,$$

gdzie  $\varphi$  jest dowolnym zdaniem z teorii  $B$ . Aksjomaty te wyrażają to, że predykat prawdy spełnia równoważności Tarskiego dla języka teorii  $B$ . Rozszerzenie PA o powyższe równoważności oznaczamy jako  $TB^-$ . Inną własnością, której posiadania możemy oczekiwać od predykatu prawdy, jest kompozycyjność. Przesądza ona o tym, że prawdziwość zdania złożonego jest funkcją prawdziwości zdań prostszych. Kompozycyjność teorii prawdy jest zagwarantowana przez przyjęcie odpowiednich aksjomatów, które stanowią precyzyjną formalizację takich zasad, jak np.:

Dla dowolnych zdań  $\varphi$  i  $\psi$  z języka teorii  $B$ : koniunkcja  $\varphi$  i  $\psi$  jest prawdziwa zawsze i tylko wtedy, gdy prawdziwe są oba jej człony.

Rozszerzenie PA o aksjomaty kompozycyjne oznaczamy jako  $CT^-$ . Teorie  $TB^-$  oraz  $CT^-$  z dodanym schematem indukcji dla zdań zawierających predykat prawdy oznaczamy odpowiednio jako  $TB$  oraz  $CT$ . W swoim wystąpieniu dr Łęłyk podkreślił, że jednym z najbardziej interesujących pytań dotyczących formalnych teorii prawdy jest pytanie o konserwatywność danej teorii nad teorią bazową, czyli nad PA. Gdy dane są dwie teorie  $Th_1$  i  $Th_2$ , takie, że  $Th_1 \subseteq Th_2$ , oraz istnieje takie zdanie języka teorii  $Th_1$ , którego dowodzi  $Th_2$ , ale nie dowodzi  $Th_1$ , wówczas mówimy, że  $Th_2$  jest niekonserwatywna nad  $Th_1$ . W przeciwnym zaś przypadku mówimy, że  $Th_2$  jest konserwatywna nad  $Th_1$ . Teorie konserwatywne nad PA nie dowodzą więc żadnych zdań arytmetycznych, których nie udowodniłaby już sama teoria PA, natomiast teorie niekonserwatywne pozwalają na dowodzenie takich zdań. Wiadomo, że  $TB^-$  i  $TB$  są teoriami konserwatywnymi nad

PA. Wiadomo również, że  $CT^-$  jest konserwatywna nad PA, podczas gdy CT jest teorią niekonserwatywną nad PA. Ali Enayat zaproponował określenie granicy oddzielającej konserwatywne i niekonserwatywne teorie prawdy zawarte pomiędzy  $CT^-$  a CT mianem „granicy Tarskiego”. Jednym z głównych celów badań prowadzonych obecnie w Zakładzie Logiki jest więc odpowiedź na pytanie: jak przebiega granica Tarskiego i jakie własności predykatu prawdy odpowiadają za to, że dana teoria może przekroczyć tę granicę?

W czasie kolejnego wystąpienia dr Dariusz Kalociński opowiedział o badaniach nad predykcją prowadzonych wspólnie z mgr. Tomaszem Steiferem z Instytutu Podstawowych Problemów Techniki Polskiej Akademii Nauk. Z predykcją mamy do czynienia wówczas, gdy na podstawie skończonej liczby obserwacji dotyczących pewnego procesu próbujemy przewidzieć to, co się stanie za chwilę, czyli jaki będzie rezultat kolejnej obserwacji. Głównym przedmiotem zainteresowania dr. Kalocińskiego są procesy stochastyczne, które polegają na generowaniu ciągów binarnych. Przez predykcję rozumie się tu działanie pewnej całkowitej obliczalnej funkcji, przyjmującej jako argument słowo binarne i zwracającej 0 lub 1. Predyktor otrzymuje więc na wejściu  $n-1$  pierwszych bitów pewnego ciągu i na ich podstawie przewiduje to, jaki będzie  $n$ -ty bit. Ponadto dr Kalociński zdefiniował pojęcia błędu predykcji oraz optymalności predyktora, a także zarysował możliwości zastosowań wprowadzonego formalizmu w teorii informacji, statystyce oraz w algorytmicznej teorii losowości.

Czwarty miniwykład, zatytułowany *Problemy z definicją hazardu*, wygłosiła prof. Anna Wójtowicz. Celem jej wystąpienia było doprecyzowanie pojęcia gry hazardowej. Na podstawie analizy różnych aktów prawnych można przyjąć, że standardowa definicja gier hazardowych głosi, iż są to gry o wygrane pieniężne lub rzeczowe, których wynik w szczególności zależy od przypadku. Ponieważ zakwalifikowanie danej gry do kategorii hazardu niesie za sobą różne konsekwencje prawne – m.in. ograniczenia co do miejsc, w których gra może być rozgrywana, a także ustalenie wysokości podatku odprowadzanego od wygranej – istotne wydaje się doprecyzowanie występującego w standardowej definicji zwrotu „wynik gry w szczególności zależy od przypadku”.

Na gruncie prawa brytyjskiego przyjmuje się, że wystarczy jakikolwiek element losowości, aby uznać, że wynik gry zależy od przypadku. Takie rozstrzygnięcie wydaje się jednak niezadowolające, ponieważ przesądza o tym, że za grę hazardową można uznać np. brydża. Prawo obowiązujące w Stanach Zjedno-



czonych zakłada natomiast, że element losowy musi mieć dominujący wpływ na wynik danej gry. Pojęcie dominującego wpływu na wynik gry wciąż pozostaje jednak pojęciem nieostrym, czego skutkiem są m.in. toczące się przed sądami USA spory o to, czy poker zalicza się do gier hazardowych.

Celem prof. Wójtowicz było badanie konsekwencji pewnej naturalnej operacjonalizacji terminu „dominujący wpływ czynnika losowego na wynik gry”, a tym samym przybliżenie się do sformułowania adekwatnej definicji gry hazardowej. Aby rozstrzygnąć, co ma decydujący wpływ na wynik danej gry, powinniśmy odwołać się do analizy struktury wyników osiągniętych w niej przez realnych graczy. Współcześnie da się to zrobić z wykorzystaniem materiału empirycznego, np. dostępnych on-line zapisów przebiegu rozgrywek. Na podstawie takich danych możemy ustalić ranking graczy, który ma stanowić odpowiednik miary ich umiejętności, a następnie wyróżnić graczy z rankingiem maksymalnym ( $G_{\max}$ ) i minimalnym ( $G_{\min}$ ). Żeby dobrze opisać element losowości, wprowadzamy relatywizację wygranej do określonej sytuacji  $s$  i badamy wartość  $P(G_i > s G_k)$ , czyli wartość prawdopodobieństwa wygranej gracza  $G_i$  nad graczem  $G_k$  w sytuacji  $s$ . Jeśli w danej grze istnieje tyle samo takich sytuacji, że  $P(G_{\max} > s G_{\min}) = 1$ , i takich, że  $P(G_{\max} > s G_{\min}) = 0,5$ , wówczas uznajemy, że istnieje równowaga między wpływem losowości i wpływem umiejętności na wynik.

Jako przykład rozważmy grę szachy/moneta, która polega na tym, że najpierw rzucamy symetryczną monetą i jeśli wypadnie orzeł, to gramy w szachy (wówczas  $P(G_{\max} > s G_{\min}) = 1$ ), a jeśli reszka – w monetę (wówczas  $P(G_{\max} > s G_{\min}) = 0,5$ ). Graniczna wartość oczekiwana wyniku takiej gry wynosi oczywiście 0,75. Na tej podstawie prof. Wójtowicz sformułowała następujące prowizoryczne kryterium: każda gra, w której wartość oczekiwana wygranej gracza najlepszego z graczem najgorszym jest mniejsza niż 0,75, jest grą o przewadze elementu losowego.

Podstawowy problem polega jednak na tym, że kryterium szachy/moneta formalizuje wyłącznie intuicję zliczania sytuacji: tych, w których umiejętności zapewniają wygraną, a także takich, w których umiejętności nie wpływają na zwycięstwo. Nie stanowi to niestety dobrego kryterium oceny gier, w których istotne są kwoty wygranych, nie zaś liczba wygranych. Przykładem takiej gry jest właśnie poker: nie ma znaczenia, ile razy dany gracz odniósł zwycięstwo, lecz liczy się to, jaką kwotę wygrał. Przy ocenie relacji umiejętności i czynników losowych charakteryzującej daną grę powinno się brać pod uwagę wszystkie umiejętności, które wpływają na wysokość kwoty wygranej, a więc nie tylko umiejętności

zwiększające szanse na wygraną, lecz także umiejętności rozpoznawania sytuacji, w których mamy większą szansę na wygraną, oraz umiejętność postawienia stawki adekwatnej do szans wygranej. Kryterium szachy/moneta nie spełnia tego warunku. Prof. Wójtowicz zakończyła więc swoje wystąpienie konkluzją, że znalezienie kryterium pozwalającego na ustalenie, czy w danej grze umiejętności przeważają nad elementem losowym, pozostaje problemem interesującym i otwartym.

W kolejnym miniwykładzie prof. Krzysztof Wójtowicz skupił się na pytaniu o istnienie matematycznych i logicznych wyjaśnień pewnych zjawisk fizycznych. Nie ulega wątpliwości, że przy wyjaśnianiu faktów fizycznych odwołujemy się do teorii naukowych sformułowanych z użyciem pojęć matematycznych. Interesujące jest jednak to, czy istnieją zjawiska fizyczne, w których wyjaśnianiu matematyka nie tylko pełni funkcję środka wyrażeniowego, lecz także jej twierdzenia stanowią istotny – a być może jedyny – element eksplanansa. Podczas swojego wystąpienia prof. Wójtowicz wskazał kilka zjawisk fizycznych, które mogłyby stanowić uzasadnienie dla twierdzącej odpowiedzi na tak postawione pytanie. Jednym z omawianych przez niego przykładów był tzw. problem mostów królewieckich. Otóż przez miasto Królewiec przepływała rzeka, w której rozwidleniach znajdowały się dwie wyspy. Ponad rzeką zbudowano siedem mostów, z których jeden łączył obie wyspy, a pozostałe – wyspy z brzegami rzeki. W XVIII wieku szwajcarski matematyk Leonhard Euler zainteresował się tym, czy można przejść kolejno przez wszystkie królewieckie mosty w taki sposób, by każdy z nich przekroczyć tylko raz. Euler udowodnił, że jest to niemożliwe, a jego pracę na ten temat uznaje się za pierwsze dzieło z zakresu teorii grafów.

Innym z rozważanych przykładów była kwestia optymalnego upakowania kul, a dokładnie – wyjaśnienie tego, dlaczego przy układaniu jednakowych kul zawsze pozostaje co najmniej około 26% wolnej przestrzeni. Wyjaśniając ten fakt, można się odwołać do hipotezy Keplera – udowodnionej przez Thomasa Halesa dopiero pod koniec XX wieku z wykorzystaniem obliczeń komputerowych – zgodnie z którą najbardziej efektywny sposób upakowania stanowi naturalne ułożenie: kule w najniższej warstwie układa się tak, by odcinki łączące ich środki tworzyły sieć jednakowych trójkątów równobocznych, następnie na to nakłada się drugą warstwę, umieszczając kule w zagłębieniach pierwszej, i tak dalej.

Analiza tego typu przykładów prowadzi do sformułowania interesujących pytań z zakresu filozofii matematyki. Czy te wyjaśnienia faktycznie są wyjaśnie-

niami, a jeśli tak – czy są to wyjaśnienia matematyczne? Co może stanowić kryterium matematyczności wyjaśnienia? Czy spójne jest stanowisko, w myśl którego matematyka jest wprawdzie niezbędna do wyrażania pewnych tez, ale pozostaje jedynie środkiem wyrażeniowym? Prof. Wójtowicz zauważył ponadto, że analogiczne rozważania można prowadzić także w odniesieniu do pewnych wyjaśnień logicznych. Naturalne wydaje się powiedzenie, że przyczyną tego, iż nigdy nie zaobserwowaliśmy, by w danym punkcie czasoprzestrzennym jednocześnie zachodziło i nie zachodziło określone zjawisko, jest odwołanie się do prawa logiki klasycznej: prawa sprzeczności. Podobnie naturalnym wytłumaczeniem tego, że żaden komputer nie wyprodukował dotąd dowodu sprzeczności w ramach arytmetyki Peana, jest powołanie się na fakt niesprzeczności PA. Analiza statusu tego typu wyjaśnień stanowi interesujące zagadnienie z zakresu filozofii logiki.

Ostatnim punktem obchodów był wykład prof. Stanisława Krajewskiego zatytułowany *Gödel a Tarski*, poświęcony patronom Światowego Dnia Logiki. Choć Tarski był o pięć lat starszy od Gödla i zaczął publikować kilka lat przed nim, ci dwaj logicy zasadniczo działali równocześnie, utrzymując przy tym życzliwe kontakty osobiste. W swoich pracach Tarski regularnie powoływał się na Gödla i wielokrotnie podkreślał, jak ważne było dla niego zapoznanie się z wynikami uzyskanymi przez austriackiego logika. Z drugiej jednak strony w pracach Gödla poza nielicznymi wyjątkami nie znajdziemy odwołań do rezultatów otrzymanych przez autora *Pojęcia prawdy w językach nauk dedukcyjnych*. Asymetria ta może się wydawać zagadkowa i stanowiła dotąd przedmiot licznych spekulacji.

Głównym celem wykładu było omówienie możliwych przyczyn milczenia Gödla. Prof. Krajewski skupił się najpierw na krytyce niektórych hipotez wysuwanych dotychczas w literaturze. Jak wiadomo, Tarski sformułował definicję prawdziwości za pomocą pojęcia spełniania. Gödel używał tego pojęcia dla formuł arytmetycznych i teoriomnogościowych w sposób intuicyjny, bez podawania definicji, podobnie jak wszyscy jego poprzednicy. Niektórzy skłonni są sądzić, że Gödel uważał takie intuicyjne podejście za wystarczające (stąd ignorowanie wyników polskiego logika). Prof. Krajewski zauważył jednak, że takie wytłumaczenie nie jest przekonujące, ponieważ pojęcie spełniania mogło być niezwykle przydatne w badaniach prowadzonych przez Gödla, w szczególności przy definiowaniu zbiorów konstruowalnych i zbiorów definiowalnych z liczb porządkowych oraz przy interpretacji rozgałęzionej teorii typów.

Innym niewystarczającym wytłumaczeniem ignorowania wyników uzyskanych przez Tarskiego jest odwołanie się do osobowości Gödla oraz nastrojów dominujących w jego otoczeniu naukowym. Niektórzy – jak choćby znany biograf austriackiego logika, Solomon Feferman – twierdzą bowiem, że Gödla cechowała szczególna ostrożność, co w połączeniu z tym, że w środowisku pozytywistów logicznych z Koła Wiedeńskiego, w którym funkcjonował do czasu emigracji do Stanów Zjednoczonych, panowała niechęć do metafizycznych i niesfinitystycznych terminów jak „prawda”, wyjaśnia milczenie tego naukowca. Takie wytłumaczenie nie uwzględnia jednak tego, że w Wiedniu Gödel szybko uzyskał pozycję i zdobył sławę, które dawały mu absolutną niezależność. Tym bardziej po przeprowadzce do Ameryki nie był w żaden sposób zależny od niemieckiego establishmentu uniwersyteckiego, a w USA kluczową rolę w kształtowaniu badań logicznych odgrywał właśnie Tarski.

Zdaniem prof. Krajewskiego możliwych źródeł milczenia Gödla należy się doszukiwać przede wszystkim w jego poglądach filozoficznych, wśród których szczególną uwagę powinno się zwrócić na: (i) przekonanie, że koncepcja semantyczna nie daje wystarczającego ugruntowania matematyki; (ii) uznanie prawdy nie za pojęcie, lecz za niewyczerpalną ideę w sensie Kanta, co powoduje sceptycyzm, jeśli chodzi o możliwość odkrycia istoty prawdy w ramach programu semantycznego, który zainicjował Tarski; (iii) rozumienie logiki jako języka uniwersalnego w przeciwieństwie do rozumienia logiki jako rachunku mającego wiele interpretacji, co powodowało niechęć do badań teoriomodelowych; (iv) uznanie filozoficznej nieistotności wyników formalnych, takich jak np. twierdzenie o niedefiniowalności prawdy. Wykład zakończył się obserwacją, że choć sama zagadka milczenia Gödla pozostała co do zasady niewyjaśniona, to jednak problem ten dotyka najpoważniejszych kwestii w filozofii logiki.

Reasumując, podczas pierwszych obchodów Światowego Dnia Logiki na Uniwersytecie Warszawskim skupiono się na popularyzacji badań prowadzonych obecnie przez pracowników Zakładu Logiki. Po zakończeniu części oficjalnej dyskusja przeniosła się do kularów. Prowadzone tam rozmowy ujawniły, że szczególne zainteresowanie słuchaczy wzbudziła kwestia filozoficznej istotności wyników formalnych badań nad teoriami prawdy.

## Sprawozdanie z sympozjum Wolniewiczowskiego

Mateusz Pencuła

(Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)

Dnia 14 września 2018 r. w nastrojowych pomieszczeniach piwnic Teatru Kamienica w Warszawie odbyło się sympozjum z okazji 91. rocznicy urodzin Profesora Bogusława Wolniewicza, pt. „Inspiracje myślą Bogusława Wolniewicza – w rok po jego śmierci”. Spotkanie zostało zorganizowane przez rodzinę Profesora – córkę dr Ewę Wolniewicz-Warską oraz wnuki – Lidię Kaźmierczak i Adama Warskiego. Wśród zaproszonych znaleźli się współpracownicy prof. Wolniewicza: prof. Zbigniew Musiał i prof. Mieczysław Omyła; jego słuchacz i admirator stylu myślowego – prof. Jacek Jadacki; uczniowie i uczestnicy zajęć prowadzonych przez prof. Wolniewicza: dr hab. Jan Zubelewicz, prof. PW, dr hab. Paweł Okołowski, dr Jędrzej Stanisławek, mgr Marek Kądziałski; także redaktor naczelny „Najwyższego Czasu!” (w którym Profesor publikował przez wiele lat) – dr Tomasz Sommer; Leszek Niewiński (znajomy, który – jak to określił Paweł Okołowski – „towarzyszył Bogusławowi Wolniewiczowi i wspierał go we wszystkich rozprawach sądowych”) oraz „uczniowie uczniów”: mgr Anna Zalewska i dr Mateusz Pencuła. Gośćmi byli także znajomi Profesora z kręgów nie akademickich, a raczej rodzinnych. Łącznie stawiło się ponad 20 osób.

Spotkanie rozpoczęło się o godz. 17.00 powitaniem zebranych przez Ewę Wolniewicz-Warską i wyrażeniem wdzięczności, że w tak szacownym gronie możliwe było uczczenie urodzin jej Ojca (przypadających 22 IX). Następnie rozpoczęła się oficjalna część uroczystości, złożona z krótkich (od 10- do 20-minutowych) wystąpień. Pierwszy zabrał głos prof. Zbigniew Musiał, od 50 lat znajomy, a od ponad 40 przyjaciel i współpracownik Wolniewicza w IF UW. Wspomniał on, że gdyby nie Wolniewicz, zapewne z filozofią w ogóle by się nie związał. Po prze-

rwaniu studiów w Leningradzie (1955–1958), w zakresie filozofii i fizyki, dalszą edukację kontynuował na Wydziale Filozofii UW. W latach 60-tych dominowała tu fascynacja egzystencjalizmem i fenomenologią. Retoryka tych nurtów dawała mu poczucie, że „cała ta filozofia to chyba nie na jego – Musiała – głowę”. Już jako asystent myślał nawet o poszukaniu sobie innej pracy. Dopiero spotkanie z Bogusławem Wolniewiczem spowodowało, że zmienił zdanie. Dostrzegł w pismach i w postawie Wolniewicza precyzję myśli oraz hierarchię spraw, tak różne od marnego stylu filozofii wokół. Wolniewicz nakłonił Musiała do napisania wspólnego artykułu *Psychotronika jako neokultyzm* (1975), i tak zaczęła się ich długa i owocna współpraca naukowa. Prof. Musiał wspominał także o kulisach powstawania książki *Ksenofobia i wspólnota* (2003) oraz ogólnie – o ich metodzie pisania we dwóch jednolitego tekstu akademickiego. „Język Wolniewicza – zwłaszcza ten wyrażany w tonacji *C-dur* i *allegro* – uznałem za wzorcowy”, mówił – „dlatego postanowiłem swój styl całkowicie podporządkować tamtemu”.

Na żartobliwe wtrącenie Pawła Okołowskiego – że tandem filozoficzny Wolniewicz-Musiał jest historycznie czymś tak rzadkim, iż studenci umieją go porównać jedynie do duetu Marks-Engels – odparł anegdotą. Otóż kiedy w czasach odwilży w ZSRR, za Chruszczowa, dzieci zwiedzające muzeum historii naturalnej stanęły przed wieńczącymi ekspozycję szkieletami paleolitycznych ludzi – mężczyzny i kobiety, przewodnik zapytał: czy wiedzą czyje to szkielety? Jedno z dzieci rzekło nieśmiało: czyżby Marksa i Engelsa?

Drugim prelegentem był prof. Mieczysław Omyła. Przypomniał, że myśl Wolniewicza (dotycząca *Traktatu Wittgensteina*) w latach 60. zainspirowała Romana Suszkę do stworzenia jego logiki niefregowskiej. Dalej mówił o tym, jak myśl Wolniewicza inspirowała jego, także przez rok, który upłynął od śmierci Profesora. Wygłosił on, między innymi, na 63 Konferencji Historii Logiki w Krakowie referat zatytułowany *O Bogusławie Wolniewicz z bliska*. Zaznaczył, że Konferencje Historii Logiki w Krakowie cieszyły się wielkim uznaniem prof. Wolniewicza; że był ich częstym uczestnikiem i uważał za ostatni bastion racjonalności w Polsce. Następnie prelegent wspominał, że złożył cztery artykuły dedykowane Zmarłemu: *Logika diachroniczna a logika niefregowska* i *O metafizyce sytuacji* (do „Edukacji Filozoficznej”) oraz *Moja współpraca z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem* i *O ontologii sytuacji* (do „Przeglądu Filozoficznego”).

Trzeci prelegent – prof. Jacek Jadacki – zaczął od pięknego porównania okrągłych okien (z motywami pofałdowanej wody), umieszczonych na okład-

kach czterech tomów *Filozofii i wartości* Wolniewicza, do rozet nad portalami gotyckich katedr. Wskazawszy literalny sens tych rozet-metafor i podkreśliwszy, że uważa Wolniewicza za myśliciela wybitnego – poddał krytyce niektóre jego poglądy, uznając je za przejaw (jak to określił) inspiracji negatywnej, którą zawdzięcza Profesorowi. Zanalizował w szczególności podane przez Wolniewicza cztery kryteria bycia-teorią (postulat dedukcyjności teorii oraz nieoczywistości, konsensualności i satysfakcjonującego uzasadnienia jej tez) i opatrzył te kryteria komentarzami polemicznymi.

Po krótkiej przerwie na zacerpienie oddechu i rozprostowanie nóg, tuż po godz. 18.00, referat wygłosił dr hab. Jan Zubelewicz, prof. PW, uczeń Wolniewicza od lat 70. Rozważania Wolniewicza i Musiała w sprawie relacji między wspólnotą i ksenofobią zainspirowały go do dalszych przemyśleń. Wyróżnił on dwa podstawowe podziały polityczne świata: na państwa oraz na strefy wpływów i strefy buforowe. W danej strefie wpływów protektor ustala pewne zasady preprawne, w tym też rozumienie ksenofobii. Faktycznie istnieje pewien poziom ksenofobii protektora wobec wasala oraz wasala wobec protektora. Jednak w swoich deklaracjach protektor z reguły twierdzi, że nie odczuwa ksenofobii wobec wasala, może nawet mówić, że go kocha. Z drugiej strony protektor wywołuje ksenofobię wasala. Deklarowana walka z ksenofobią służy zmniejszeniu ksenofobii wasala wobec protektora i zwiększeniu ksenofobii protektora wobec wasala.

Kolejny mówca – dr Jędrzej Stanisławek z PW (określający siebie jako kometę, od lat 70. orbitującą – raz bliżej, raz dalej – wokół Wolniewicza) poruszył dwie kwestie. Pierwszą wyraża pytanie: „czy Wolniewicz, uchodzący za nieludzko srogiego, miał ludzkie uczucia”? W odpowiedzi – twierdzącej – przytoczona została historia o czułym stosunku Profesora do wnuków. Kwestią drugą był stosunek Wolniewicza do bólu w ogóle – rygorystycznie nastawiony na jego zwalczanie, także u zwierząt. Dr Stanisławek przypomniał słowa Profesora: „buddyzm z całą swoją nauką uwalniania człowieka od cierpienia mniej w tej sprawie zrobił niż jeden europejski dentysta”. Na koniec Ewa Wolniewicz-Warska dodała, że jako córka może jednoznacznie zaświadczyć, że Bogusław Wolniewicz miał „ludzkie uczucia”, choć był osobą niezwykle surową.

Następnie głos zabrał Leszek Niewiński (syn płk. Jana Niewińskiego, znanego obrońcy Wołynia), były marynarz i dobry, od lat 80., znajomy Profesora i jego uczniów. W umiejętny sposób własnym stylem rozładował gęstniejącą już atmosferę naukowego posiedzenia. Opowiedział kilka anegdot związanych z osobą

Prof. Wolniewicza, na przykład historię pośmiertnego popiersia prof. Ulricha Schradego (wykonanego na prośbę przyjaciół przez artystę plastyka Włodzimierza Fruczka). Wolniewicz, gdy rzeźbę obejrzał, rzekł: „nadawałaby się do ambasady USA, bo gdyby bokobrody doprawić, byłby Abraham Lincoln”. Artysta swą rzeźbę poprawił. Wolniewicz przy tym zaś ubolewał, że nigdzie nie spotkał dobrze wykonanego pomnika Jana Pawła II. Niewiński zaznaczył też, że Profesor zawsze uprzejmie odnosił się do prostych a trzeźwo myślących ludzi.

Jako czwarty w drugim bloku wystąpienia głos zabrał red. Tomasz Sommer (niegdyś uczestnik zajęć Wolniewicza w UW, później adresat jego listów do redakcji i częsty rozmówca). Podkreślał on fakt, że „późny Wolniewicz” zmienił znacznie swój stosunek do estetyki, uznając piękno (niegdyś przez siebie lekceważone) za rzecz pierwszoplanową. „Piękno” – mówił Profesor w ostatnich latach – „jest głównym środkiem komunikacji pomiędzy kulturami – jest uniwersalne, inaczej, na przykład, niż nasz zachodni racjonalizm”.

Po drugiej krótkiej przerwie, po godz. 19.00, słowo wygłosił uczeń (od 1985 r.) Wolniewicza – dr hab. Paweł Okołowski. Wystąpienie dotyczyło Profesora znanej idei prawo- i lewoskrętności – arcyważnej a niedokończzonej, bo skwitowanej otwartym pytaniem: „dlaczego lewoskrętni wiodą we współczesnym świecie Zachodu prym i stanowią większość?”. Okołowski podjął się eksplikacji zagadnienia, jednak ze względu na ograniczony czas, z 20 przygotowanych tez podał i omówił trzy. Otóż lewo- i prawoskrętność, jako osobowe skłonności, bywają wrodzone, ale i nabyte. Są więc leworodni, lewowierni, praworodni i prawowierni. Wrodzone spośród tych dyspozycji tożsame są z osobowym stosunkiem do śmierci – opartym w pierwszym przypadku na strachu, a w drugim na rozpacz. Większość populacji nie jest leworodna, a tylko współcześnie lewowierna. Walka z jej wiarą nie jest więc, mimo złych widoków, beznadziejna. Jest dla natury ludzkiej naturalna.

Jako dziewiąty mówca wystąpił kolejny dawny uczestnik zajęć Wolniewicza w IF UW mgr Marek Kądzielski (dziś tłumacz przysięgły, który spolszczył m.in. książkę *Power* Russella). Wspominał pierwszy kontakt (w 1984 r.) ze stylem myślowym Profesora, który odcisnął na nim potężne piętno i na zawsze już pozostał niedościgłym. Mówił również o swoich częstych rozmowach prywatnych z Wolniewiczem, w których Profesor bywał jego powiernikiem. Zwierzył się, że w najgorszych sytuacjach życiowych – śmierci bliskich – dzwonił do Profesora i uzyskiwał pociechę. Nie jakiś duchowny, ale Wolniewicz był dlań pierwszym



„specjalistą od śmierci”. Na zakończenie usłyszeliśmy „jak bardzo dziś Profesora brakuje” – i intelektualnie, i emocjonalnie.

Z kolei swój krótki referat – o istocie zła moralnego według Jonathana Edwardsa – w nawiązaniu do Wolniewiczowskiej antropologii wygłosiła mgr Anna Zalewska. Pracuje ona nad doktoratem z myśli Edwardsa – XVIII-wiecznego, kalwina-analityka, którego Wolniewicz miał za pierwszy umysł filozoficzny Ameryki, a doktoratowi temu kibicował.

Jako ostatni wystąpił zaś dr Mateusz Pencuła. W oparciu o pośmiertnie wydaną książkę profesora *Polska a Żydzi* (2018) wskazał na doniosłość publicystycznej twórczości Wolniewicza, którą określił, jako „dzieło, z punktu widzenia filozoficznego, mniejszego kalibru niż rozważania prowadzone na stronach *Filozofii i wartości*, jednak nie mniej wartościowe”. Wolniewicz-publicysta przedstawiony został jako mistrz krytycznego myślenia o sprawach codziennych i dotyczących każdego Polaka, takich jak relacje polsko-żydowskie czy kwestia politycznej poprawności. Z kart artykułów publicystycznych profesora wyłania się postać nauczyciela, który dąży nie tylko do prawdy, ale także do zawrócenia czytelnika z „owczego pędu” – zmuszenia go do samodzielnej refleksji w odniesieniu do informacji, którymi „bombardowany” jest przez współczesne media. Podsumowując swoje wystąpienie, Pencuła wspominał – nawiązując do tematu sympozjum – że „Bogusław Wolniewicz inspiruje nas do samodzielnego myślenia i wyciągania wniosków; inspiruje nas do tego, abyśmy nie dali sobie zamknąć ust i walczyli o podstawowe prawo, które winno nam przysługiwać w demokratycznym świecie Zachodu – prawo do wolności słowa i wolności myśli”.

Na zakończenie oficjalnej i merytorycznej części sympozjum ponownie głos zabral prof. Musiał, mówiąc jak i jemu brak jest dzisiaj Profesora – a głównie jego przyjaźni.

Po części merytorycznej, ok. godz. 20.00, nastąpiło nieoficjalne dopełnienie spotkania przy barowych stolikach. W swobodniejszej atmosferze komentowano referaty, ale też wznoszono toasty – między innymi, za szybkie i udane reedycje 5 książek Profesora (3 tomy *Filozofii i wartości* planują wznović Wydawnictwa UW, a 2 tytuły o Wittgensteinie ma znów wydać PWN) oraz za dobry los numeru Wolniewiczowskiego (3/2018), szykowanego przez „Przegląd Filozoficzny”. Rozmowy w kularach dotyczyły zarówno spraw wielkiej filozoficznie wagi, jak i tych zupełnie doczesnych. Uroczystość zakończyła się po godzinie 21.00. Sympozjum pokazało, że wieloaspektowa myśl Profesora Bogusława Wolniewicza

jest niezwykle żywa, a jego osoba nadal intrygująca, choć jakby dziś bliższa – przez jej niepowetowane zniknięcie. Środowisko uczniów i sympatyków Profesora miało tu też okazję zmanifestować swoją intelektualną obecność i odrębność. A gospodarze zapowiedzieli powtórzenie takiej okazji za rok.

## Bibliografia przedmiotowa Bogusława Wolniewicza

Opracowania i odniesienia do twórczości Bogusława Wolniewicza  
(artykuły, recenzje, polemiki, prace dyplomowe, noty, nagrania)

Paweł Okołowski (Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii)  
Jan Zubelewicz (Politechnika Warszawska)

Wprowadzono następujące skróty:

- **Rzeczy i fakty** = B. Wolniewicz, *Rzeczy i fakty. Wstęp do pierwszej filozofii Wittgensteina. Z fragmentem Platońskiego „Teajteta” w nowym przekładzie i z komentarzem Henryka Elzenberga*, PWN, Warszawa 1968. Wyd. 2: 2019.
- **Ontologia sytuacji** = B. Wolniewicz, *Ontologia sytuacji. Podstawy i zastosowania*, PWN (Seria: Logika i zastosowania logiki), Warszawa 1985.
- **Filozofia i wartości** = B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi. Z fragmentami pism Tadeusza Kotarbińskiego*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1993, 308 s. Dodruk: 1998. Wyd. 2: 2019.
- **Filozofia i wartości, II** = B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości, II*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 1998, 379 s. Wyd. 2: 2018.
- **Logic and Metaphysics** = B. Wolniewicz, *Logic and Metaphysics. Studies in Wittgenstein's Ontology of Facts*, Polskie Towarzystwo Semiotyczne (Seria: Biblioteka Myśli Semiotycznej), Warszawa 1999, 329 s.
- **Filozofia i wartości, III** = B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości, III. Z fragmentem „Księgi tragizmu” Henryka Elzenberga i jego uwagami o „Dociekaniach” Wittgensteina*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2003, 326 s. Wyd. 2: 2018.

- ***Ksenofobia i wspólnota 2003*** = Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota*, Arcana, Kraków 2003, 247 s.
- ***Ksenofobia i wspólnota 2010*** = Z. Musiał, B. Wolniewicz, *Ksenofobia i wspólnota: przyczynek do filozofii człowieka*, wyd. II poszerzone, Antyk, Komorów 2010, 414 s.
- ***Trzy nurty*** = Z. Musiał, J. Skarbek, B. Wolniewicz, *Trzy nurty: racjonalizm – antyracjonalizm – scjentyzm*, Wydział Filozofii i Socjologii UW, Warszawa 2006, 228 s. Część B. Wolniewicza nosi tytuł „Ułamki praktycznego racjonalizmu”, s. 9–100.
- ***Dydaktyka szkoły wyższej*** = *Dydaktyka szkoły wyższej: wybrane problemy*, Ulrich Schrade (red.), Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2010. Część B. Wolniewicza nosi tytuł: *Z pedagogiki ogólnej*, s. 9–34.
- ***O Polsce i życiu*** = B. Wolniewicz, *O Polsce i życiu: refleksje filozoficzne i polityczne*, Antyk, Komorów 2011, 280 s.
- ***Zdanie własne*** = B. Wolniewicz, *Wolniewicz – zdanie własne: [wywiad rzeka z najbardziej prawoskrętnym polskim profesorem filozofii]/ Tomasz Sommer; ze wspomnieniem Tadeusza Tomaszewskiego z 1920 r.*, 3S Media Sp. z o.o. (Seria: Biblioteka Wolności), Warszawa 2010, 229 s. Dodruk: 2011. Wyd. 2: 2018.
- ***Rozmowy z profesorem*** = B. Wolniewicz, *Rozmowy z profesorem*, Łukasz Michał Kramek (red.), Wyd. Poligrafia Salezjańska, Kraków 2014, 113 s.
- ***W stronę rozumu*** = *W stronę rozumu*, kompozycja tekstu – Jarosław Faliński i Dorota Dywańska; realizacja DVD i CD/ MP3 – Jarosław Faliński, Adam Zięcina i Dorota Dywańska. WEMA, Warszawa 2015, 207 s.
- ***Filozofia i wartości, IV*** = *Filozofia i wartości, IV*, Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016, 329 s. Dodruk: 2018.
- ***Polska a Żydzi*** = B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi: o sprawach polsko-żydowskich i paru innych*, 3S Media, Warszawa 2018, 282 s.

## 1968

R. Suszko, *Ontologia w „Traktacie” Wittgensteina*, „Studia Filozoficzne” 1/ 1968, s. 97–121.

**1969**

Wł. Stróżewski, *Ludwik Wittgenstein* (rec.: **Rzeczy i fakty**), „Znak” 1/ 1969, s. 134–141.

**1983**

J. Hawranek, J. Zygmunt, *Wokół pewnego zagadnienia z dziedziny półkrat górnych z jednością*, „Logika” 15/ 1983, s. 59–68.

**1987**

J. Hołówka, *Etyka wyrzeczeń i utylitaryzm: dedykowane Bogusławowi Wolniewiczowi*, „Studia Filozoficzne” 11/ 1987, s. 41–50.

M. Omyła, *Wzajemna niezależność zasad niefregowskiej semantyki zdań (Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi w sześćdziesiątą rocznicę urodzin)*, „Studia Filozoficzne” 11/ 1987, s. 51–62.

B. Tadzik, (rec.: J. Woleński, *Filozoficzna szkoła lwowsko-warszawska*, PWN, Warszawa 1985), „Ruch Filozoficzny” nr XLIV, nr 3–4/ 1987, s. 303–310. Nawiązanie do: **Ontologia sytuacji**.

K. Trzęsicki, (rec.: **Ontologia sytuacji**), „Ruch Filozoficzny” nr XLIV, 3–4/ 1987, s. 318–320. Odpowiedź: B. Wolniewicz, *W sprawie ontologii sytuacji*, „Ruch Filozoficzny” nr XLIV, 3–4/ 1987, s. 331–332.

**1988**

J. Hawranek, J. Zygmunt, *O kratach warunkowo dystrybutywnych*, „Acta Universitatis Wratislaviensis” nr 1017/ 1988, „Logika” 13, Wrocław 1988, s. 63–72.

**1990**

J. Hawranek, J. Zygmunt, *Comments on a Question of Wolniewicz*, „Bulletin of the Section of Logic” 19/ 1990, s. 128–132.

W. Krysztofiak, (rec.: **Ontologia sytuacji**), „Ruch Filozoficzny” nr XLVII, 3–4/ 1990, s. 267–269.

**1992**

J.J. Jadacki, *Sofizmat*, „Edukacja Filozoficzna” 13/ 1992, s. 66–68. Polem. z: B. Wolniewicz, *Krótki komentarz do ewentyzmu punktowego*, „Edukacja Filozoficzna” 13/ 1992, s. 64–65. Przedr. art. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości*,

II, s. 117–119. B. Wolniewicz z kolei polemizował z: Z. Augustynek, *Ewentyzm punktowy*, „Studia Filozoficzne” 4/ 1990, s. 225–233.

M. Omyła, *Filozoficzne aspekty języka logiki niefregowskiej (Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi w kolejną rocznicę urodzin)*, „Edukacja Filozoficzna” 13/ 1992, s. 185–190.

B. Witkowska-Maksimczuk, *O religii*, w: *Szkice z filozofii kultury i cywilizacji*, „Prace Instytutu Nauk Ekonomiczno-Społecznych Politechniki Warszawskiej” z. 49/ 1992, s. 155–159.

### 1993

S. Kruszyńska, *Religia i śmierć według B. Constanta*, „Edukacja Filozoficzna” 16/ 1993, s. 85–86. Polem. z: B. Wolniewicz, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 14/ 1992, s. 5–30. Przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości*, s. 160–198.

M. Omyła, *Ontologia sytuacji*, „Sygnały Semiotyczne” 2/ 1993, s. 39–40. Jest to streszczenie *Ontologii sytuacji* B. Wolniewicza.

A.B. Stępień, *W sprawie istoty religii słów kilka*, „Edukacja Filozoficzna” 15/ 1993, s. 39–40. Polem. z: B. Wolniewicz, *O istocie religii*, „Edukacja Filozoficzna” 14/ 1992, s. 5–30. Przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości*, s. 160–198.

### 1994

B. Chwedeńczuk, *Upiorny blask szubienicy*, „Bez dogmatu. Kwartalnik kulturalno-polityczny” nr 11 (październik)/ 1994, s. 13–14.

*Książka kwartału: B. Wolniewicz „Filozofia i wartości. Rozprawy i wypowiedzi” 1993, dyskusja z udziałem: U. Schradego, A. Grzegorzcyka, M. Przełęckiego i J. Górnickiej*, „Przegląd Filozoficzny” 3, 4/ 1994, s. 133–142.

– U. Schrade, *Problemy filozoficzne w filozofii nieobecne*, s. 133–136.

– A. Grzegorzcyk, *Poglądy na istotę religii*, s. 136–137.

– M. Przełęcki, s. 137–140.

– J. Górnicka, *Głos w dyskusji nad książką Bogusława Wolniewicza „Filozofia i wartości”*, s. 140–142.

P. Okołowski, *O wartościach i naturze człowieka* (rec.: *Filozofia i wartości*), „Nowe Książki” 12/ 1994, s. 49–51.

U. Schrade, *Metafizyka z życia wzięta* (rec.: *Filozofia i wartości*), „Edukacja Filozoficzna” 18/ 1994, s. 307–312.

M. Środa, *Życie i wartości* (rec.: **Filozofii i wartości**), „Życie Warszawy” 16.06.94.

### 1995

Wolniewicz Bogusław, w: S. Kalemka. (red.), *Pracownicy nauki i dydaktyki Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 1945–1994. Materiały do biografii*, Wydawnictwo Uniwersytetu Mikołaja Kopernika, Toruń 1995, s. 758, <http://www.kpbc.ukw.edu.pl/dlibra/plain-content?id=25661>, s. 794, dostęp 30.10.2018.

J. Zubelewicz, (rec.: **Filozofia i wartości**), „Ruch Filozoficzny” LII, 2/ 1995, s. 249–253.

### 1996

„*Filozoficzne aspekty kary głównej*”. Polemika z artykułem B. Wolniewicza z udziałem: H. Eilstein, A. Geberle, J. Woleńskiego, H. Hiża, A. Grzegorzcyka, D. Tanalskiego i J.J. Kolarzowskiego, „Edukacja Filozoficzna” 21/ 1996, s. 53–70:

- H. Eilstein, („Podzielałam pogląd prof. Wolniewicza...”), s. 53–54.
- A. Geberle, J. Woleński, *Mniej rygoryzmu, więcej realizmu*, s. 55–60.
- H. Hiż, *Czczy rygoryzm lub ponury*, s. 60–61.
- A. Grzegorzcyk, („Zagadnienie poruszone przez Bogusława Wolniewicza...”), s. 61–62.
- D. Tanalski, *Czym jest człowieczeństwo?*, s. 62–64.
- J.J. Kolarzowski, *Postawa abolicjonistyczna*, s. 64–70.

### 1997

A. Bogusławski, *Ad gustus licent hortari; gustus explicare necesse est*, „Edukacja Filozoficzna” 23/ 1997, s. 91–101; przedr. w: tegoż, *Roztrząsania nadlingwistyczne*, Bel Studio, Warszawa, s. 167–176. Polem. z: B. Wolniewicz, *Dwie uwagi polemiczne*, „Edukacja Filozoficzna” 22/ 1996, s. 123–126; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, II*, s. 284–289. Z kolei B. Wolniewicz polemizował z: A. Bogusławski, *Świętość jakości życia*, „Przegląd Humanistyczny” XL, 2/ 1996, s. 1–39. Odp. B. Wolniewicza, *Dopełniacz i styl*, „Edukacja Filozoficzna” 23/ 1997, s. 111; przedr. w: *Filozofia i wartości, II*, s. 290–291.

A. Bogusławski, *A men convinced against his will is of the same option still*, „Edukacja Filozoficzna” 23/ 1997, s. 103–110; przedr. w: tegoż, *Roztrząsania nadlingwistyczne*, Bel Studio, Warszawa s. 177–183. Polem. z: B. Wolnie-

- wicz, *Eutanazja w świetle filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” 23/ 1997, s. 71–85; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, II*, s. 233–250.
- H. Hiż, *Uwagi do artykułu Profesora Wolniewicza o eutanazji*, „Edukacja Filozoficzna” 23/ 1997, s. 87–90. Dotyczy art. B. Wolniewicza, *Eutanazja w świetle filozofii*, „Edukacja Filozoficzna” 23/1997, s. 71–85; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, II*, s. 233–250.
- U. Schrade, *Jubileusz siedemdziesiątej rocznicy urodzin Profesora Bogusława Wolniewicza*, „Edukacja Filozoficzna” 24/ 1997, s. 5–13.
- Skłonność metafizyczna. Bogusławowi Wolniewiczowi w darze*, red. M. Omyła, Wyd. Filoz. i Socjol. UW, Warszawa 1997, s. 390 (U. Schrade, *Profesor Bogusław Wolniewicz*, s. 7–15; P. Okołowski, *Bibliografia prac Bogusława Wolniewicza (do 1998 r.)*, s. 17–29).

#### 1998

- P. Okołowski, *Dziewięć tez o przeszczepach*, „Rzeczpospolita” 29.06.1998, s. 8.
- M. Omyła, *Uroczystość wręczenia Księgi Pamiątkowej Profesorowi Bogusławowi Wolniewiczowi*, „Edukacja Filozoficzna” 26/ 1998, s. 325–327.
- M. Seroka, *Eksterioryzacja pustki (reportaż)*, „Życie” 05.08.1998, s. 10.

#### 1999

- F. Michalik, D. Kisiel, (rec.: *Filozofia i wartości, II*), „Etyka”, nr 32/ 1999, s. 249–253.
- U. Schrade, *Logika i metafizyka: zdrowy rozsądek i rzeczywistość* (rec.: *Filozofia i wartości II*) „Edukacja Filozoficzna” 27/ 1999, s. 379–387.
- U. Schrade, *Neoaugustynizm na pewno nie – więc co? „Edukacja Filozoficzna” 28/ 1999, s. 57–62. Odpowiedź na polem. Z. Wójcikiewicza, Pogaństwo czy wręcz przeciwnie? „Edukacja Filozoficzna” 28/ 1999, s. 53–56.*
- Z. Wójcikiewicz, *Pogaństwo czy wręcz przeciwnie? „Edukacja Filozoficzna” 28/ 1999, s. 53–56. Polem. z: U. Schrade, Logika i metafizyka: zdrowy rozsądek i rzeczywistość* (rec.: *Filozofia i wartości, II*) „Edukacja Filozoficzna” 27/ 1999, s. 379–387.
- J. Zubelewicz, *Bogusław Wolniewicz: kara śmierci – tak, eutanazja – tak* (rec.: *Filozofia i wartości II*), „Najwyższy Czas” 32–33/ 1999 (7–14.08.1999), s. 32–34. W tytule tekstu omyłkowo wpisano: *eutanazja – nie*.



2000

- J.J. Jadacki, *Widmo filozofii polskiej. Jak mówić o współczesnej filozofii? – prof. Bogusławowi Wolniewiczowi odpowiada Jacek Jadacki*, „Życie” 267/ 2000 (16.11.2000), s. 15. Polem. z: B. Wolniewicz, *Nadchodzi czas filozofii: po Bohdanie Chwedeńczuku o dokonaniach i słabościach XX-wiecznej filozofii mówi prof. Bogusław Wolniewicz* [rozmawiał T. Stawiszyński], „Życie” 251/ 2000 (26.10.2000), s. 13–14; przedr. art. B. Wolniewicza pt. *Nadchodzi czas filozofii*, w: *Filozofia i wartości, III*, s. 103–110.

2001

- S. Dąbrowski, *W sprawie odczytu prof. Bogusława Wolniewicza „Myśli o Jedwabnem”*: *sprawdzenia i dopowiedzi*, „Ruch Filozoficzny” 58, 3–4/ 2001, s. 557–571. Polem. z: B. Wolniewicz: *Myśli o Jedwabnem* [odczyt wygłoszony w Oddziale Gdańskim Polskiego Towarzystwa Filozoficznego dn. 30.04.2001]. Odp.: B. Wolniewicz, „Ruch Filozoficzny” t. 59, 2/ 2002, s. 400–401.  
S. Dąbrowski wygłosił odczyt w Oddziale Gdańskim Polskiego Towarzystwa Filozoficznego dn. 21.05.2001 B. Wolniewicz nadesłał swoją odpowiedź (dat.: Warszawa, 20.02.2002) do Oddziału Gdańskiego PTF, a Oddział Gdański przesłał ją wraz z pismem przewodnim do redakcji Ruchu Filozoficznego.
- J. Hołówka, *Klonowanie fałszywych analogii*. „Rzeczpospolita” 13/ 2001 (17.01.2001), s. A9. Polem. z: B. Wolniewicz, *Barbarzyństwo w szacie humanizmu*, „Rzeczpospolita” nr 6/ 2001 (8.01.2001), s. A9 (O klonowaniu); przedr. art. B. Wolniewicza pt. *Humanizm czy barbarzyństwo*, w: *Ksenofobia i wspólnota* 2003 (2010), s. 157–162.
- M. Machinek, *Istoty podobne do człowieka?*, „Rzeczpospolita” 1.02.2001, <http://archiwum.rp.pl/artukul/322269-Istoty-podobne-do-czlowieka.html>, 1.02.2001, dostęp 30.10.2018. Ustosunkowanie się do polemiki: Hołówka – Wolniewicz w sprawie klonowania (2001).
- M. Omyła, U. Schrade, *Bogusław Wolniewicz*, w: *Polska filozofia powojenna*, red. W. Mackiewicz, t. II, Agencja Wyd. Witmark, Warszawa 2001, s. 448–476.
- U. Schrade, M. Omyła, *Bogusław Wolniewicz*, „Edukacja Filozoficzna” 31/ 2001, s. 190–218.
- J. Zubelewicz, *Filozofia praktyczna Bogusława Wolniewicza* (rec.: *Filozofia i wartości II*), „Przegląd Artystyczno-Literacki” 111, 5/ 2001, s. 155–158.

## 2002

- J. Kopania, *Etyczny wymiar cielesności*, Aureus, Kraków 2002.
- M. Marianek, *Przeszczepy. Prof. Wolniewicz atakuje sławę polskiej kardiochirurgii: ludożerczy pomysł Religi*, „Życie Warszawy” 9–11.11.2002, s. 5.
- M. Przełęcki, *Czy moralna doskonałość jest naszą powinnością?*, w: tegoż, *O rozumności i dobroci. Propozycje i morały*, Wydawnictwo Naukowe Semper, Warszawa 2002, s. 135–141. Polem. z: B. Wolniewicz, *Etyka abstrakcyjna i konkretna*, w: M. Omyła (red.), *Nauka i język, Marianowi Przełęckiemu w siedemdziesiątą rocznicę urodzin*, Biblioteka Myśli Semiotycznej, Warszawa 1994, s. 393–398; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, II*, s. 186–193.
- U. Schrade, *Uwagi do artykułu Bogusława Wolniewicza „Ewolucja a rewolucja”*, „Edukacja Filozoficzna” 34/ 2002, s. 75–81. Art. *Ewolucja a rewolucja* był wydrukowany w „Edukacji Filozoficznej” 7/ 1989, s. 151–155 i przedrukowany w: B. Wolniewicz, *Filozofia i wartości*, s. 120–124.

## 2003

- M. Nowacka, *Etyka a transplantacje*, PWN, Warszawa 2003. Nawiązanie do rozwiązań Wolniewicza, zwłaszcza na s. 105–136.
- P. Okołowski, *Kłopot z człowiekiem* (rec. **Filozofii i wartości, III**), „Arcana: kultura, historia, polityka”, 53, 5/ 2003, s. 201–208.
- T. Tyszka, (rec.: **Ksenofobia i wspólnota** 2003), „Najwyższy Czas!: pismo konserwatywno-liberalne” nr 46/ 2003, s. XXXV–XXXVII.
- B. Wildstein, *O fałszywym pojmowaniu praw człowieka i obywatela*, „Rzeczpospolita” 233/ 2002, s. A7. Polem. z: B. Wolniewicz, *Duch utopii*, „Rzeczpospolita” 215/ 2002, s. A7; przedruk art. B. Wolniewicza pt. *O tzw. prawach człowieka*, w: tegoż, *Ksenofobia i wspólnota*, s. 91–101.
- J. Zubelewicz, *Dwie filozofie edukacji: aksjocentryzm i pajdocentryzm*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2003, 169 s. (Odwołania do artykułów B. Wolniewicza w następujących miejscach książki: *Filozoficzne aspekty kary głównej*, *Jeszcze o karze głównej*, s. 10, 69, 120; *Dyktatura komunału: ksenofobia i wspólnota*, s. 11; *Potrzeby i wartości*, *Uwagi o klonowaniu*, s. 17; *Neokanibalizm*, *O bioetyce*, s. 18; *Kilka tez do sporu o aborcję*, s. 19; *Antropologiczne przesłanki demokratyzmu*, *O istocie religii*, s. 22; *Wolniewicz w polemice z Handke*, s. 27; *Myśl Elzenberga*, *Z antropologii Schopenhaera*, s. 28; *Problematyczność gandyzmu*, s. 34, 39; *Słowo w sprawach*

szkoły, s. 60, 123; *Determinizm i odpowiedzialność*, s. 69; O „Przysposobieniu do życia w rodzinie”, s. 76, 103; O sytuacji we współczesnej filozofii, s. 80; *Ewolucja a rewolucja*, s. 91; *Duch utopii*, s. 101–102; *Elzenberg o Miłoszu*, s. 140).

## 2004

J. Bartyzel, *Ojkofofia*, w: *Encyklopedia „Białych Plam”*, t. XIII, Polskie Wydawnictwo Encyklopedyczne, Radom 2004, s. 223–227, <http://www.legitymizm.org/ebp-ojkofofia>, dostęp 29.10.2018. Na stronie: Organizacja Monarchistów Polskich. Portal legitymistyczny, <http://www.legitymizm.org/>.

*Dyskusja nad książką Zbigniewa Musiała i Bogusława Wolniewicza „Ksenofobia i wspólnota”*, Arcana, Kraków 2003, s. 247, Ireneusz Krzemiński, Paweł Okołowski, Ulrich Schrade, Jan Srzednicki, „Ruch Filozoficzny” LXI, 2/ 2004, s. 289–313:

- U. Schrade, *Rewaluacja ksenofobii*, s. 289–298.
- J. Srzednicki, *Ksenofobia i wspólnota*, s. 299–301.
- P. Okołowski, *Uwagi o książce*, s. 303–306.
- I. Krzemiński, *Kilka uwag*, s. 307–313.

J. Jadacki, *Polska racja stanu a cywilizacja Zachodu* (rec.: *Filozofia i wartości, III*), „Odra” (Wrocław) 5/ 2004, s. 23–26.

J. Zubelewicz, *Jaka jest natura człowieka ?* (rec.: *Ksenofobia i wspólnota*, 2003), „Arcana: kultura, historia, polityka” 3/ 2004, s. 207–210.

## 2005

A. Stępnik, *Przyczynek do hermeneutyki logicznej*, „Edukacja Filozoficzna” 39/ 2005, s. 57–74. Polem. z: B. Wolniewicz, *Hermeneutyka logiczna*, „Studia Filozoficzne” 7, s. 27–40; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, II*, s. 24–43.

## 2006

M. Łazarz, [*Teoria krat sytuacji*], praca magisterska, promotor: prof. dr hab. Piotr Wojtylak, Zakład Logiki Matematycznej UŚ, Katowice 2006.

W. Mackiewicz, *Prawa człowieka*, „Edukacja Filozoficzna” 41/ 2006, s. 57–72. Polem. z: B. Wolniewicz, *Sens kary podług Kanta*, „Edukacja Filozoficzna” 40/ 2005, s. 5–17; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, IV*, s. 179–193.

U. Schrade, (rec.: *Trzy nurty*), „Ruch Filozoficzny” LXIII, 4/ 2006, s. 631–643.

- M. Środa, *Barbarzyńskie pomysły Giertycha*, „Rzeczpospolita” 256/ 2006 (2.11.2006); Polem. z: B. Wolniewicz, *Młódzież nie trudna, lecz występna*, „Rzeczpospolita” 255/ 2006 (31.10.2006); przedr. art. Wolniewicza w: *Szkoła polska: między barbarzyństwem i Europą: lekcja „toruńska” i ślady prasowe – pięć lat później i co dalej?*, L. Witkowski (red.), Wyd. Adam Marszałek, Toruń 2009, s. 210–211 oraz pt. *Młódzież trudna czy występna*, w: *O Polsce i życiu*, s. 222–226.
- D. Wilczak, M. Chudy, *Niemaryjny profesor: postać tygodnia*, „Newsweek Polska” 16/ 2006 (18.04.2016), s. 6.
- K. Wójcik, *Policja doprowadzi profesora*, „Rzeczpospolita” 29.11.2006, s. A5.

## 2007

- M. Łazarz, *Kraty sytuacji elementarnych*, praca doktorska, promotor J. Hertrich-Woleński, Uniwersytet Jagielloński, Wydział Filozoficzny, Kraków 2007, 92 s. [https://www.klmn.uni.wroc.pl/attachments/Marcin-Lazarz-PhD-Thesis-2007\\_2017-03-16\\_01-46-41.pdf](https://www.klmn.uni.wroc.pl/attachments/Marcin-Lazarz-PhD-Thesis-2007_2017-03-16_01-46-41.pdf), dostęp 26.10.2018; Problematyka pracy mieści się w paradygmacie nakreślonym przez B. Wolniewicza w monografiach *Ontologia sytuacji* oraz *Logic and Metaphysics*.
- M.E. Nowak, (rec.: **Trzy nurty**), „Parerga. Międzynarodowe Studia Filozoficzne” (Warszawa WSiFiZ), 4/ 2007, s. 254–260, [http://parerga.vizja.pl/wp-content/uploads/2008/01/parerga\\_04\\_2007.pdf](http://parerga.vizja.pl/wp-content/uploads/2008/01/parerga_04_2007.pdf), dostęp 24.10.2018.
- M. Przełęcki, *O dwóch koncepcjach postępowania moralnego*, „Edukacja Filozoficzna” 44/ 2007, s. 19–26.
- M. Przełęcki, *Horyzonty metafizyki*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2007 (*Filozofia wartości w ujęciu Bogusława Wolniewicza*, s. 190–192; *Hermeneutyka logiczna ujęciu Bogusława Wolniewicza*, s. 148–154).
- A. Wójtowicz, *Znaczenie nazw a znaczenie zdań. W obronie ontologii sytuacji*, Wyd. Nauk. Semper, Warszawa 2007, s. 228.

## 2008

- M. Omyła, *Wolniewicz Bogusław*, [hasło w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. IX, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2008, s. 831–833.
- L. Sosnowski, *Uwagi o mierze „sztuki”*. *Ludwig Wittgenstein wobec wartości*, Seria BT (II), publikacja 90 z 158, Wydawca Collegium Columbinum, Kraków

2008, 185 s., [http://www.iphils.uj.edu.pl/~ls/books/frag\\_miara.pdf](http://www.iphils.uj.edu.pl/~ls/books/frag_miara.pdf), dostęp 28.10.2018; tylko fragment jest dostępny w pdf.

- J. Zubelewicz, *O relacjach między ksenofobią a wspólnotą: Zbigniew Musiał i Bogusław Wolniewicz*, w: A. Brożek, J. Jadacki (red.), *VIII Polski Zjazd Filozoficzny, Warszawa 15–20.09.2008 roku. Księga streszczeń*, Wydawnictwa Naukowe „Semper”, Warszawa 2008, s. 385–386.
- J. Zubelewicz, *Filozoficzna analiza i krytyka pąjdocentryzmu pedagogicznego*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2008, 96 s. Autor w wielu miejscach powołuje się na teksty B. Wolniewicza.

## 2009

- B. Chwedeńczuk, *Tako rzecze Wolniewicz, czyli o antysemityzmie*, „Zdanie” (publikacja Klubu Twórców i Działaczy Kultury „Kuźnica”) 3/ 4/ 2009, s. 106–111.
- A. Kowalczyk, *Etyka wobec problemów moralnych współczesnej medycyny – na przykładzie poglądów Petera Singera i Bogusława Wolniewicza*, praca magisterska, promotor: dr hab. Zdzisław Kalita, prof. UZ, Instytut Filozofii Uniwersytet Zielonogórski, Zielona Góra 2009.
- J.L. Krakowiak, *Życiowa etyka konkretna czy intencjonalne postponowanie humanizmu?*, „Edukacja Filozoficzna” 47/ 2009, s. 49–54. Polem. z: B. Wolniewicz, *O wartości życia – względnej i bezwzględnej*, „Edukacja Filozoficzna” vol. 46/ 2008, s. 47–58; przedr. art. B. Wolniewicza w: *O Polsce i życiu*, s. 34–49 oraz w: *Filozofia i wartości, IV*, s. 261–272.
- K. Nagrodzki, *Znaj proporcjum Mocium Panie*, „Myśl Polska” (Warszawa) nr 12/ 2009 (22.03.2009), s. 15, <https://wirtualnapolonia.com/2009/03/19/krzysztof-nagrodzki-znaj-proporcjum-mocium-panie/>, 19.03.2009 oraz <http://katolickie.media.pl/index.php/informacje-ksd/wydarzenia-i-informacje/49-krzysztof-nagrodzki-do-rady-etyki-medialnej>, 5.05.2009. Jest to list K. Nagrodzkiego do Rady Etyki Mediów w związku z oświadczeniem, które zostało wydane i rozkolportowane przez REM w sprawie wypowiedzi prof. Bogusława Wolniewicza w Radiu Maryja.
- ND, PAP, *Rada Etyki Mediów apeluje do Radia Maryja*, <https://www.wprost.pl/154640/Rada-Etyki-Mediow-apeluje-do-Radia-Maryja>, 27.02.2009, dostęp 30.10.2018, na stronie: <https://www.wprost.pl/>.
- M. Omyła, *Paradygmat fregowski a teorie sytuacji*, „Filozofia Nauki” 17, 4/ 2009, s. 35–47, [http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Filozofia\\_Nauki/Filozofia\\_](http://bazhum.muzhp.pl/media//files/Filozofia_Nauki/Filozofia_)

- Nauki-r2009-t17-n4/Filozofia\_Nauki-r2009-t17-n4-s35-47/Filozofia\_Nauki-r2009-t17-n4-s35-47.pdf, dostęp 29.10.2018. W szczególności punkt 3. *Ontologia sytuacji*, s. 42–44.
- PAP, *Radio Maryja znów skrytykowane za antysemityzm*, <https://wiadomosci.wp.pl/radio-maryja-znow-skrytykowane-za-antysemityzm-6036283806704769a>, 27.02.2009, dostęp 23.02.2019, na stronie: WPwiadomości, <https://wiadomosci.wp.pl/>.
- J. Perzanowski, *Miejsce Wittgensteina w PL-metafizyce*, w: J. Bremer, J. Rothhaupt (red.), *Ludwig Wittgenstein: „przydzielony do Krakowa” = „Krakau zugeteilt”*, WAM, Kraków 2009, s. 83–122, [http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user\\_upload/Mysza/Miejsce\\_\\_Wittgensteina\\_w\\_PL\\_metafizyce.pdf](http://portal.tezeusz.pl/cms/tz/fileadmin/user_upload/Mysza/Miejsce__Wittgensteina_w_PL_metafizyce.pdf), dostęp 27.10.2018.
- J. Smakulska, *Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii eutanazji*, „Archeus. Studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” t. 10/ 2009, s. 45–61, <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=15564&from=publication>, dostęp 27.10.2018.
- B. Śliwerski, *Wrogie sobie pedagogie*, <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2009/07/wrogie-sobie-pedagogie.html>, 17.07.2009, dostęp 28.07.2009; nie ma dostępu 5.11.2018. Autor wyróżnia pedagogikę tradycyjną (np. B. Wolniewicz) i pedagogikę humanistyczną (np. B. Śliwerski).
- wyrus, *Profesor W. i profesor W. o wolnej woli, determinizmie i odpowiedzialności* (referat), <http://niepoprawni.pl/blog/344/profesor-w-i-profesor-w-o-wolnej-woli-determinizmie-i-odpowiedzialnosc-referat>, 9.01.2009, dostęp 28.10.2018. Na stronie: [niepoprawni.pl](http://niepoprawni.pl), <http://niepoprawni.pl/>. Referat dotyczy polemiki B. Wolniewicza z J. Woleńskim: J. Woleński, *Wolność, determinizm, indeterminizm, odpowiedzialność*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 29/ 1996, s. 176–209, [http://www.wtl.us.edu.pl/e107\\_plugins/wtl\\_ssht/index.php?numer=29&str=176-179](http://www.wtl.us.edu.pl/e107_plugins/wtl_ssht/index.php?numer=29&str=176-179), dostęp 28.10.2018; B. Wolniewicz, *Determinizm i odpowiedzialność*, w: J. Hartman (red.), *Filozofia i logika: w stronę Jana Woleńskiego*, Wyd. Aureus, Kraków; przedr. w: *Filozofia i wartości, III*, s. 113–119.
- tka ram, „*Radio Maryja sieje antysemityzm*”, <https://www.tvn24.pl/wiadomosci-z-kraju,3/radio-maryja-sieje-antysemityzm,85032.html>, 6.02.2009, dostęp 29.10.2018. Na stronie: [www.tvn24.pl](http://www.tvn24.pl).

2010

- J. Bodakowski, *Wolniewicz sam o sobie* (rec.: **Zdanie własne**), w: Prawica.Net. Opinie polskiej prawicy, <http://prawica.net/opinie/24030>, 7.12.2010 oraz <http://www.bibula.com/?p=29060>, 7.12.2010, dostęp 23.02.2019, na stronie: Bibuła. Pismo niezależne, <http://www.bibula.com/?p=29060>.
- M. Eckardt, *Prawoskrętny*, <http://www.fronda.pl/blogi/czekajac-na-cud/prawoskretny,13850.html>, 18.10.2010, dostęp 21.02.2019, na stronie: fronda.pl.
- M. Grabowski, *Potomstwo Romana Dmowskiego*, <https://polskatimes.pl/potomstwo-romana-dmowskiego/ar/331427/2>, 12.11.2010, na stronie: Polska, <https://polskatimes.pl/>. Nawiązanie do tekstu M. Eckardta *Prawoskrętny* i książki *Zdanie rozumne*.
- Sz. Kolwas, (rec.: **Zdanie własne**), „Ruch Filozoficzny” LXVII, 4/ 2010, s. 835–838.
- M. Masny, *Kochajmy się!*, „Najwyższy Czas!: pismo konserwatywno-liberalne” 12/ 2010 (18.03.2010), s. X–XI. Polem. z: B. Wolniewicz, *Trzeba iść w bój przeciw islamowi?*; rozm. przepr. T. Sommer, R. Pazio, „Najwyższy Czas!” 10/ 2010, s. VII–IX, <https://nczas.com/2010/03/04/prof-wolniewicz-trzeba-isc-w-boj-przeciw-islamowi/>, dostęp 25.10.2010; przedr. rozm. pt. *Trzeba iść w bój, czyli sprawa meczetu w Warszawie*, w: *Zdanie własne*, s. 146–152.
- S. Michalkiewicz, *Rzymski katolik niewierzący* (rec.: **Zdanie własne**), <http://www.michalkiewicz.pl/tekst.php?tekst=1854>, 6.12.2010, dostęp 24.02.2019, na stronie: Stanisław Michalkiewicz, <http://www.michalkiewicz.pl>. Przedr. „Nasz Dziennik” (wyd. 3), nr 289/ 2010 (11.12.2010), s. 25.
- A. Nowacka, *Filozofia wychowania Bogusława Wolniewicza*, praca podyplomowa, promotor: dr J. Zubelewicz, Podyplomowe Studium Pedagogiczne, Wydział Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2010.
- M. Przełęcki, *Czy ludzie są dobrzy?* „Edukacja Filozoficzna” 49/ 2010, s. 75–82.
- J. Smakulska, *Stanowisko Bogusława Wolniewicza w kwestii aborcji*, w: A. Kiepas, E. Struzik (red.), *Terytorium i peryferia cielesności. Ciało w dyskursie filozoficznym*, Wyd. Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 2010, s. 404–415.
- B. Śliwerski, *Akademickie prowokacje* (rec.: **Zdanie własne**), <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2010/10/akademickie-prowokacje.html>, 10.10.2010, dostęp 20.06.2013.

- J. Zubelewicz, *O relacjach między ksenofobią a wspólnotą: Zbigniew Musiał i Bogusław Wolniewicz*, w: W. Słomski (red.), *Filozofia słowiańska a tożsamość europejska*, Wydawnictwo WSiFZ w Warszawie, Warszawa 2010, s. 497–501.

## 2011

- A. Chudzik, *Dydaktyka szkoły wyższej: Bogusław Wolniewicz, Ulrich Schrade i Ewa Stanisławiak*, praca podyplomowa, promotor: dr hab. J. Zubelewicz, Podyplomowe Studium Pedagogiczne, Wydział Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2011.
- M. Janiszewska, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Ruch Filozoficzny” LXVII, 3/ 2011, s. 655–657.
- P. Krawczyk, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Prosopon. Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne” (Warszawa) 1/ 2011, s. 203–207, [http://www.humanum.org.pl/prosopan/wpcontent/uploads/2013/07/prosopon\\_1\\_2011\\_3.pdf](http://www.humanum.org.pl/prosopan/wpcontent/uploads/2013/07/prosopon_1_2011_3.pdf), dostęp 1.02.2014.
- M. Kuźma, *O woli jako przyczynie działania – na podstawie rozważań Bogusława Wolniewicza*, praca licencjacka, promotor: dr M. Głowala, Instytut Filozofii Uniwersytet Wrocławski, Wrocław 2011, 25 s. Autor zmienił nazwisko i w r. 2015 nazywał się Mateusz Karmowski. Patrz jego książka *Trzy zastanowienia* z r. 2015.
- P. Lichota, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Prosopon. Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne” 1/ 2011, s. 208–215, [http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/prosopon\\_1\\_2011\\_3.pdf](http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/prosopon_1_2011_3.pdf), dostęp 1.02.2014.
- M. Omyła, *Wolniewicz Bogusław*, w: *Encyklopedia filozofii polskiej*, t. 2: M–Ż, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2011, s. 834–836.
- M. Sekrecki, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Prosopon. Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne” 2/ 2011, s. 181–190, [http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/prosopon\\_2\\_2011\\_3.pdf](http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/prosopon_2_2011_3.pdf), dostęp 1.02.2014.
- J. Smakulska, *Bogusława Wolniewicza ocena moralna działań biotechnologicznych*, „Archeus: studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 12/ 2011, s. 19–32, <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=23300&from=publication>, dostęp 27.10.2018.



- U. Stefaniuk, (rec.: **Dydaktyka szkoły wyższej**), „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” (Warszawa), 2/ 2011, s. 279–282, <http://www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2011-nr-2.pdf>, dostęp 1.02.2014.
- M. Wolski, *Rozkosze niepoprawności* (rec.: **Ksenofobia i wspólnota** 2010), „Gazeta Polska” (Warszawa) 10/ 2011, s. 27.
- J. Zegzuła-Nowak, (rec.: **Zdanie własne**), „Lumen Poloniae: studia z filozofii polskiej”, 2/ 2011, s. 162–165, <http://lumen-poloniae.vizja.pl/wp-content/uploads/2009/07/lumen-2-2011.pdf>, dostęp 24.10.2018.
- P. Ziółkowski, (rec.: **Dydaktyka szkoły wyższej**), „Studia Dydaktyczne” (Uniwersytet Łódzki) 23/ 2011, od s. 275, <http://dydaktyka.uni.lodz.pl/>.

## 2012

- J. Kaczmarek, *Two types of ontological structure. Concepts Structures and lattices of elementary situations*, „Logic and Logical Philosophy” (nr 21), 2/ 2012, s. 165–174.
- S. Kapustka (Mielec), *Odcienie ksenofobii. Z filozofii wartości Bogusława Wolniewicza*, w: *VIII Konferencja Filozofów Krajów Słowiańskich: polityka a wartości i interesy (Iwonicz, 21–24.06.2012): tezy*, s. 30, [http://www.sfks.org.pl/VIIIKFKS\\_tezy\\_2012.pdf](http://www.sfks.org.pl/VIIIKFKS_tezy_2012.pdf), 10.04.2012, dostęp 14.11.2018. Na stronie: Stowarzyszenie Filozofów Krajów Słowiańskich (Rzeszów), [http://www.sfks.org.pl/index\\_news.htm](http://www.sfks.org.pl/index_news.htm). Organizatorzy konferencji: Międzywydziałowy Instytut Filozofii Uniwersytetu Rzeszowskiego, redakcja Pisma „ΣΟΦΙΑ”, Stowarzyszenie Filozofów Krajów Słowiańskich; miejsce obrad: Pałac Załuskich – Międzynarodowe Centrum Edukacji Ekologicznej Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- B.H. Kozłowska, (rec.: **Dydaktyka szkoły wyższej**), „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2/ 2012, s. 657–660, <http://www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2012-nr-2.pdf>, dostęp 1.02.2014.
- U. Legierska, (rec.: **Dydaktyka szkoły wyższej**), „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 1/ 2012, s. 577–582, <http://www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2012-nr-1.pdf>, dostęp 1.02.2014.
- A. Oniszk-Pawłowska, (rec.: **Dydaktyka szkoły wyższej**), „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2/ 2012, s. 665–679, <http://www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2012-nr-2.pdf>, dostęp 1.02.2014.

- [www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2012-nr-2.pdf](http://www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2012-nr-2.pdf), dostęp 1.02.2014.
- J. Smakulska, *Bogusława Wolniewiczza rozumienie fenomenu śmierci*, „Kultura i wartości” 4/ 2012, s. 19–32, <http://kulturaiwartosci.umcs.lublin.pl/wp-content/uploads/2013/03/TG-Joanna-Smakulska-B.-Wolniewiczza-rozumienie-fenomenu-%C3%82mierci.pdf>, dostęp 26.10.2018.
- J. Smakulska, *Zbieżność poglądów Bogusława Wolniewiczza i Stevena Pinkera w kwestii zła w naturze ludzkiej*, „Archeus: studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 13/ 2012, s. 85–103, <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=30281&from=publication>, dostęp 27.10.2018.
- A. Turek, P. Szczepański, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Prosopon. Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne” 1/ 2012, s. 309–317, [http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/Prosopon\\_Nr\\_1\\_2012.pdf](http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/Prosopon_Nr_1_2012.pdf), dostęp 1.02.2014.
- M.J. Wróbel, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Społeczeństwo i Edukacja. Międzynarodowe Studia Humanistyczne” 2/ 2012, s. 639–644, <http://www.humanum.org.pl/studiahumanistyczne/wp-content/uploads/2013/07/SiE-2012-nr-2.pdf>, dostęp 1.02.2014.
- J. Zegzuła-Nowak, *Bogusław Wolniewicz o filozofii i polityce* (rec.: *O Polsce i życiu*), „Edukacja Filozoficzna” 53/ 2012, s. 173–177.
- I. Zgłobicka, *O jakość nauczania* (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Edukacja Filozoficzna” 54/ 2012, s. 211–216, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef54/zglobicka.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef54/zglobicka.pdf), dostęp 1.02.2014.
- J. Zubelewicz, *Przyczyny przemocy uczniów wobec nauczycieli. Pedagogika akademicka a pedagogika Johanna F. Herbarta i Bogusława Wolniewiczza*, w: E. Anhalt, D. Stępkowski (red.), *Wychowanie i kształcenie w systemach politycznych*, Wydawnictwo Salezjańskie, WNP UKSW, Warszawa 2012, s. 185–211.
- P. Żywicki, (rec.: *Dydaktyka szkoły wyższej*), „Prosopon. Europejskie Studia Społeczno-Humanistyczne”, 1/ 2012, s. 305–307, [http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/Prosopon\\_Nr\\_1\\_2012.pdf](http://www.humanum.org.pl/prosopan/wp-content/uploads/2013/07/Prosopon_Nr_1_2012.pdf), dostęp 1.02.2014.

### 2013

- P. Bielawski, *Kilka uwag do „Kilku tez do sporu o aborcję” Bogusława Wolniewiczza*, <http://www.racjonalista.pl/kk.php/s,7387/q,Kilka.uwag.do.Kilku.tez>.

- do.sporu.o.aborcje.Bogusława.Wolniewicza, 05.07.2010, ostatnia zmiana 11.02.2013. Na stronie: Racjonalista, <http://www.racjonalista.pl/>.
- J. Bodakowski, *Prof. Wolniewicz o szkodliwości islamu*, <http://www.blogmedia24.pl/node/64921>, 25.09.2013, dostęp 21.02.2019, na stronie: [blogmedia24.pl](http://www.blogmedia24.pl). Przedr.: <http://www.prawy.pl/z-kraju/3885-prof-wolniewicz-o-szkodliwosci-islam>, 26.09.2013, na stronie: [prawy.pl](http://www.prawy.pl). Streszczenie referatu B. Wolniewicza pt. *Czy Polsce zagraża islam?* wygłoszonego dn. 25.09.2013 na spotkaniu zorganizowanym przez Centrum Edukacyjne Powiśle w Warszawie.
- elig, „Czy Polsce zagraża islam?”, czyli „straszny dziadunio”, <http://www.blogmedia24.pl/node/64921>, 25.09.2013, dostęp 21.02.2019, na stronie: [Blogmedia24pl](http://www.blogmedia24.pl), <http://www.blogmedia24.pl/>. Omówienie referatu B. Wolniewicza pt. *Czy Polsce zagraża islam?* wygłoszonego dn. 25.09.2013 na spotkaniu zorganizowanym przez Centrum Edukacyjne Powiśle w Warszawie.
- J. Kopania, *Bycie bliźnim jako powinność moralna*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein – Fenomen Mądrości” (Poznań) 10/ 2013, s. 87–104, <https://wolniewiczorg.files.wordpress.com/2018/05/kopania-j-bycie-blic5banim.pdf>, dostęp 24.02.2019, na stronie: Bogusław Wolniewicz, <https://wolniewicz.org/>.
- M. Łazarz, *O kratach sytuacji*, w: J. Juchnowski i R. Wiszniewski (red.), *Współczesna teoria i praktyka badań społecznych i humanistycznych*, t. 2, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2013, s. 71–77, [https://www.klmmn.uni.wroc.pl/attachments/2013-Lazarz,-O-kratach-sytuacji\\_2018-03-07\\_19-01-35.pdf](https://www.klmmn.uni.wroc.pl/attachments/2013-Lazarz,-O-kratach-sytuacji_2018-03-07_19-01-35.pdf), dostęp 26.10.2018. Jest to analiza Wolniewicza teorii sytuacji. Przywołano podstawowe fakty o kratach Wolniewicza oraz wskazano na możliwe uogólnienia. Porównano też semantykę Wolniewicza z semantyką Kripkego.
- J. Smakulska, *Determinizm a odpowiedzialność*, „Archeus: studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 14/ 2013, s. 109–125, <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=46887&from=publication>, dostęp 27.10.2018. Nawiązanie m.in. do: B. Wolniewicz, *Determinizm i odpowiedzialność*, w: J. Hartman (red.), *Filozofia i logika: w stronę Jana Woleńskiego*, Wyd. Aureus, Kraków 2000; przedr. art. B. Wolniewicza w: *Filozofia i wartości, III*, s. 113–119.
- J. Smakulska, *Bogusława Wolniewicza etyka życia*, Wyd. Uniwersytetu w Białymstoku, Białystok 2013, s. 250; (także: J. Smakulska, *Bogusława Wolniewicza etyka życia*, rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem dr hab. Marii Nowackiej, prof. UwB, Katowice 2011, 190 s. <https://rebus.us.edu.pl/bitstre>

am/20.500.12128/5246/1/Smakulska\_Boguslawa\_Wolniewiczza\_etyka\_zycia.pdf, dostęp 25.10.2018).

- A. Stępnik, *W sprawie pojęcia kłamstwa*, „Edukacja Filozoficzna” 56/ 2013, s. 101–115, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef56/10%20stepnik.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef56/10%20stepnik.pdf), dostęp 24.10.2018. Polem. z: B. Wolniewicz, *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, „Edukacja Filozoficzna” 54/ 2012, s. 5–27, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef54/wolniewicz.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef54/wolniewicz.pdf), dostęp 25.10.2018; przedr. art. Wolniewicz w: *Filozofia i wartości*, IV, s. 149–171.
- J. Zubelewicz, *Pedagogika ogólna Bogusława Wolniewiczza i problem sankcji w edukacji*, „Lumen Poloniae” (Warszawa) 1/ 2013, s. 55–70, [http://lumen-poloniae.vizja.pl/wp-content/uploads/2009/07/lumen\\_1\\_2013.pdf](http://lumen-poloniae.vizja.pl/wp-content/uploads/2009/07/lumen_1_2013.pdf), dostęp 9.01.2016; tłum. ros. Zubelewicz 2014.
- P. Zychowicz, *Możemy liczyć tylko na siebie*, rozmowę przeprowadził Rafał Pazio, „Najwyższy Czas!: pismo konserwatywno-liberalne” 37/ 38/ 2013 (17.09.2013), s. XVIII–XIX.

## 2014

- J. Bodakowski, *Wolniewiczza – „Ksenofobia i wspólnota” i „O Polsce i życiu”*, <https://www.salon24.pl/u/jan-bodakowski/581374,wolniewiczza-ksenofobia-i-wspolnota-i-o-polsce-i-zyciu>, 28.04.2014, dostęp 28.10.2018, na stronie: salon24.pl. Przedruk: <http://www.internationalresearchcenter.org/en/punkt-widzenia/wolniewiczza-ksenofobia-i-wspolnota-i-o-polsce-i-zyciu>, 28.04.2014, dostęp 21.02.2019, na stronie: International Research Center, <http://www.internationalresearchcenter.org/>. Centrum Edukacyjne Powiśle zorganizowało w dn. 23.04.2014 spotkanie z B. Wolniewiczem. Spotkanie było poświęcone promocji ww. książek: *Ksenofobii i wspólnocie* i *O Polsce i życiu*. Patrz Wolniewiczza wykład 24, *Skażona ziemia, Spotkanie, cz. 1*, <https://www.youtube.com/watch?v=c9A1RWvAeHI>, 23.04.2014 oraz wykład 25, *Półksiężyc nad Nowym Jorkiem, Spotkanie, cz. 2*, <https://www.youtube.com/watch?v=GeifvtuktCE>, 23.04.2014.
- T.A. Puczyłowski, *O celowości kłamstwa (uwagi o definicjach kłamstwa i kłamania)*, „Edukacja Filozoficzna” 57/ 2014, s. 5–25, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef57/01-puczykowski.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef57/01-puczykowski.pdf), dostęp 30.10.2018. Polem. z: A. Stępnik, *W sprawie pojęcia kłamstwa*, „Edukacja Filozoficzna” 56/ 2013, s. 101–115, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/)

- ef56/10%20stepnik.pdf, dostęp 30.10.2018 i pośrednio z art. B. Wolniewicza, *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, „Edukacja Filozoficzna” 54/ 2012, s. 5–27, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef54/wolniewicz.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef54/wolniewicz.pdf), dostęp 30.10.2018
- J. Smakulska, *Abolicjonizm jako przejaw aktywizmu prawniczego*, „Archeus: studia z bioetyki i antropologii filozoficznej” 15/ 2014, s. 79–92, <http://pbc.biaman.pl/dlibra/docmetadata?id=46888&from=publication>, dostęp 27.10.2018.
- J. Stanisławek, *Zdanie rozumne* (rec.: **Zdanie własne**), „Edukacja Filozoficzna” 58/ 2014, s. 135–147, [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index\\_pliki/ef58/09-stanislawek.pdf](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/index_pliki/ef58/09-stanislawek.pdf), odczyt 24.10.2018.
- J. Zubelewicz, *Pedagogika ogólna Bogusława Wolniewicza* (Общая педагогика Богуслава Вольневича), „Zeszyty Humanistyczne Państwowej Zaporoskiej Akademii Inżynierskiej” (“Гуманітарний вісник Запорізької державної інженерної академії”), Państwowa Zaporoska Akademia Inżynierska (Запорізька державна інженерна академія), Zaporozże – Ukraina (Запоріжжя) 59/ 2014, s. 170–180, [http://www.zgia.zp.ua/gazeta/znpgvzdia\\_2014\\_59\\_170.pdf](http://www.zgia.zp.ua/gazeta/znpgvzdia_2014_59_170.pdf), dostęp 11.11.2018 lub <http://doc.knigi-x.ru/22tehnicheskije/93335-1-filosofiya-udk-37013709-zubelewicz-doktor-filosofskih-nauk-professor-kafedri-filosofii-fakult.php>, dostęp 11.11.2018. Przetłumaczony na język rosyjski artykuł *Pedagogika ogólna Bogusława Wolniewicza i problem sankcji w edukacji* (2013).

## 2015

- ambrozymucha [Ambroży Mucha], *Bogusław Wolniewicz: zatapiać łódzie z imigrantami, a nie ratować*, <https://stopnacjonalizmowi.wordpress.com/2015/06/16/boguslaw-wolniewicz-zatapiac-lodzie-z-imigrantami-a-nie-ratowac/#more-3746>, 16.06.2015, dostęp 28.10.2018. Na stronie: Stop Nacjonalizmowi. Centrum Analiz Ruchów Neofaszystowskich i Ksenofobicznych, <https://stopnacjonalizmowi.wordpress.com/>.
- M. Chmura, A. Dominiczak, J. Tabisz, „*Należy zatapiać imigrantów*”: czy filozof powinien odpowiadać za takie słowa?, <https://www.youtube.com/watch?v=eCmtfDHFFKc>, kamera i montaż J. Tabisz, 12.06.2015, na stronie: Racjonalista.tv. Nawiązanie do wypowiedzi B. Wolniewicza na temat tzw. imigrantów.

- Czarna Limuzyna, *Profesor Wolniewicz zaatakowany przez „myślących inaczej”*, <https://www.ekspedyt.org/2015/09/28/profesor-wolniewicz-zaatakowany-przez-myslacych-inaczej/>, 28.09.2015, na stronie: Legion Św. Ekspedyta, <https://www.ekspedyt.org/>.
- M. Karmowski, *Trzy zastanowienia: o roli języka w naszym życiu*, Wydawnictwo Poligraf, Brzezia Łąka 2015, 334 s. Duch filozofii Wolniewicza unosi się nad całą tą książką. Na określenie profesora używa autor m.in. określeń typu: „piękny Starzec” czy „Mędrzec”. Pisze np.: „Piękny Starzec postawił kiedyś słuszną diagnozę (jak zwykle zresztą), że ...”, s. 100. Patrz również M. Kuźma, 2011 niniejszej bibliografii.
- G. Maciejewski, *Bogusław Wolniewicz vs Olga Tokarczuk*, <https://coryllus.pl/boguslaw-wolniewicz-vs-olga-tokarczuk/>, 21.10.2015, dostęp 17.10.2018. Na stronie: Baśń jak niedźwiedz. Gabriel Maciejewski – blog literacki, <https://coryllus.pl/>.
- P. Okołowski, *Filozofia i los. Szkice tychiczne*, TAIWPN Universitas, Kraków 2015 (*O wartościach i naturze ludzkiej*, s. 155–161; *Kłopot z człowiekiem*, s. 162–174; *Uwagi o książce Ksenofobia i wspólnota*, s. 175–180).
- P. Wielgucki [Matka Kurka], *Jak Pan Bóg ręką niedoszłego absolwenta ocalił myśl chrześcijańską przed Wolniewiczem*, [https://www.kontrowersje.net/jak-pan\\_b\\_g\\_r\\_k\\_niedosz\\_ego\\_absolwenta\\_ocali\\_my\\_l\\_chrze\\_cija\\_sk\\_przed\\_wolszczanem](https://www.kontrowersje.net/jak-pan_b_g_r_k_niedosz_ego_absolwenta_ocali_my_l_chrze_cija_sk_przed_wolszczanem), 6.09.2015, dostęp 21.02.2019, na stronie: Kontrowersje.net. Portal niereglamentowany.

## 2016

- Artur, *Trójkąt prof. Wolniewicza, czyli o co tak naprawdę chodzi w Polsce i UE*, [https://www.rodaknet.com/rp\\_art\\_6724\\_czytelnia\\_artur\\_trojkat\\_prof\\_wolniewicza.htm](https://www.rodaknet.com/rp_art_6724_czytelnia_artur_trojkat_prof_wolniewicza.htm), 8.01.2016, dostęp 30.10.2018, na stronie: Rodak Press. Magazyn politycznie niepoprawny, <http://www.rodaknet.com/>. Dotyczy 58. wykładu Wolniewicza pt. „Trójsojusz” czyli zrozumieć zgodę, wygłoszonego 30.05.2015 w „Głosie Racjonalnym”.
- Czarna Limuzyna [pseudonim], *Czy Filozofia może pomóc Chrześcijaństwu i Kościołowi?*, <https://www.ekspedyt.org/2016/12/24/czy-filozofia-moze-pomoc-chrzescijanstwu-i-kosciolowi/>, 24.12.2016, na stronie: Legion św. Ekspedyta, <https://www.ekspedyt.org/>. Rec. wykładu B. Wolniewicza „Głos racjonalny” nr 91: *Chrześcijaństwo a filozofia współczesna*, wygłoszonego dn. 8.12.2016 na

- UW, <https://www.youtube.com/watch?v=LYIKmvPwQgY>, 8.12.2016, dostęp 22.02.2019.
- J. Kotarski, *Komprador z profesorskiego nadania*, <https://www.ruchkod.pl/komprador-z-profesorskiego-nadania/>, 5.02.2016, dostęp 23.02.2019, na stronie: KOD komitet obrony demokracji, <https://www.ruchkod.pl/>.
- K. Majak, *Nazwiesz go bohaterem, on nazwałby cię „kwiczącym lewactwem”*. Prof. Bogusław Wolniewicz to bohater z innej bajki, <https://natemat.pl/170049,jest-dla-ciebie-bohaterem-bo-zaoral-stankiewicz-dla-prof-wolniewicza-kod-to-kwiczace-lewactwo>, 1.02.2016, dostęp 22.02.2019, na stronie: na Temat, <https://natemat.pl/>.
- Redakcja, *Prof. Wolniewicz: środowisko „polskich Żydów” jest nastawione antypolsko*, <https://www.ekspedyt.org/2016/09/30/prof-wolniewicz-srodowisko-polskich-zydow-jest-nastawione-antypolsko/>, 30.09.2016, dostęp 20.10.2018, na stronie: Zakon św. Ekspedyta, <https://www.ekspedyt.org/>.
- E. Tkaczyk, *Filozofia prawa Bogusława Wolniewicza*, praca magisterska, promotor dr hab. J. Zubelewicz, Wydział Administracji i Nauk Społecznych Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2016.

Dodatkowo:

Мама-Медведица (Ursa), Профессор Богуслав Вольневич: Поляки способны только грызться между собой, <http://ursa-tm.ru/forum/index.php?/topic/192810-professor-boguslav-volnevich-polyaki-sposobny/>, 2.05.2016, dostęp 11.11.2018. Na stronie: Усадьба Урсы, <http://ursa-tm.ru/forum/>. Obszer-ny komentarz czytelników rosyjskiego portalu. Tłum. z j. polskiego: *Polacy tylko żreć się ze sobą potrafią* (z prof. Bogusławem Wolniewiczem rozmawia Maciej Pieczyński), „Do Rzeczy” 17/ 2016, 28.04.2016, s. 60–62; przedr. „Do Rzeczy”. Prof. Bogusław Wolniewicz: *Polacy tylko żreć się ze sobą potrafią*, <https://wiadomosci.wp.pl/do-rzeczy-prof-boguslaw-wolniewicz-polacy-tylko-zrec-sie-ze-soba-potrafia-6027391307661953a>, 29.04.2016, dostęp 11.11.2018.

## 2017

- J. Bodakowski, *Profesor Wolniewicz doceniany przez prawicowców zwolennik aborcji, eutanazji, integracji z UE, i Izraela*, <https://prawy.pl/55434-profesor-wolniewicz-doceniany-przez-prawicowcow-zwolennik-aborcji-eutanazji-integracji-z-ue-i-izraela/>, 6.08.2017, dostęp 29.10.2018, na stronie: [prawy.pl](https://prawy.pl).

- K. Cierpisz, *Wolniewicz, lewactwo, Izrael – czyli ciszej nad tą trumną!*, <https://gazetawarszawska.com/index.php/pugnae/93-wolniewicz-lewactwo-izrael-czyli-ciszej-nad-ta-trumna>, 16.01.2018, dostęp 21.02.2019, na stronie: „Gazeta Warszawska”, <https://gazetawarszawska.com/>.
- „Edukacja Filozoficzna” 64/ 2017 (numer Wolniewiczowski), [http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/?page\\_id=160](http://www.edukacja-filozoficzna.uw.edu.pl/?page_id=160), artykuły:
- M. Pencuła, *Religia i chrześcijaństwo w ujęciu Bogusława Wolniewicza*, s. 7–37.
  - M. Omyła, *Logika diachroniczna a logika nefregowska*, s. 39–52.
  - D. Kisiel, *Dwa pojęcia liberalizmu. Na kanwie rozważań Bogusława Wolniewicza*, s. 53–63.
  - M. Omyła, *O metafizyce sytuacji*, s. 66–76.
  - A. Stępnik, *Ponownie o adekwatnej definicji kłamstwa*, s. 121–138. Polem. z: T. Puczyłowski (2014). Polemiki rozpoczęły się po opublikowaniu przez B. Wolniewicza art. *O pojęciu kłamstwa i zasadzie prawdomówności*, „Edukacja Filozoficzna” 54/ 2012, s. 5–27. Potem były polemiki: M. Stępnik (2013), T. Puczyłowski (2014) i obecna odpowiedź A. Stępnika. Szczegółowe dane – patrz poniżej.
  - W. Hensel, T. Puczyłowski, *Odpowiedź Stępnikowi: bałagan metodologiczny, nieporozumienia i niewłaściwa interpretacja*, s. 139–160. Polem. z: A. Stępnik, *Ponownie o adekwatnej definicji kłamstwa*, niniejsze opracowanie.
  - P. Okołowski, *Wstęp do filozofii. Wykład prof. Bogusława Wolniewicza dla studentów I roku Instytutu Filozofii UW w roku akademickim 1985/1986*, s. 161–219.
  - J. Jadacki, *Profesor Wolniewicz*, s. 235–239.
  - P. Okołowski, *Bogusław Wolniewicz (22 IX 1927 – 4 VIII 2017)*, s. 241–243.
  - J. Zubelewicz, *Ostatnie rozmowy z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem: wola a rozum według Schopenhauera*, s. 245–250.
- In memoriam: Profesor Bogusław Wolniewicz (1927–2017)*, <http://sigillumauthenticum.blogspot.com/2017/08/in-memoriam-profesor-bogusaw-wolniewicz.html>, 26.08.2017, dostęp 26.10.2018. Na stronie: Sigillum Authenticum, <http://sigillumauthenticum.blogspot.com/>.



- A. Kazimierzczuk, *W wieku 90 lat zmarł w Warszawie profesor Bogusław Wolniewicz, filozof i publicysta, słynący z kontrowersyjnych poglądów*, <https://www.rp.pl/Kraj/170809490-Zmarl-prof-Boguslaw-Wolniewicz.html>, 5.08.2017.
- S. Jędrzcak, *Wbrew humanizmowi. Racjonalizm transcendentalny Bogusława Wolniewicza* (rec.: **Filozofia i wartości, IV**), „Kultura i Wartości” 22/ 2017, s. 197–206, <https://journals.umcs.pl/kw/article/view/6024/4606> lub <http://kulturaiwartosci.journals.umcs.pl>, dostęp 28.10.2018.
- M. Kądzilska, *Odszedł profesor Bogusław Wolniewicz – żelazny umysł i niezłomny charakter*, <https://www.wprost.pl/blogi/maria-kadzilska/10070056/odszedl-profesor-boguslaw-wolniewicz-zelazny-umysl-i-niezlomny-charakter.html>, 13.08.2017, dostęp 29.10.2018. Na stronie: Maria Kądzilska, <https://www.wprost.pl/blogi/maria-kadzilska/>.
- D. Kowalczyk SJ, *Ksenofobia czy ojkofofia?*, „Idziemy” (nr 627) 41/ 2017 (8.10.2017), <http://idziemy.pl/komentarze/ksenofobia-czy-ojkofofia->, 5.10.2017, dostęp 28.10.2018. Na stronie: idziemy, <http://idziemy.pl/>. Nawiązanie do *Ksenofobii i wspólnoty* 2010.
- D. Kowalczyk SJ, *Rzymski katolik – niewierzący*, „Gość Niedzielny” 43/ 2017 (26.10.2017), <https://www.gosc.pl/doc/4272991.Rzymski-katolik-niewierzacy>, 26.10.2017, dostęp 28.10.2018.
- T. Laskus, *Prof. Wolniewicz – „Młot na intelektualnych tandeciarzy”*, <https://www.salon24.pl/u/tomek-laskus/799825,prof-wolniewicz-mlot-na-intelektualnych-tandeciarzy>, 6.08.2017, dostęp 28.10.2018.
- M. Memches, *Memches o Putinie: Dobrze byłoby rozróżnić te 2 rzeczy – etos twardziela z KGB od konserwatyzmu*, <http://telewizjarepublika.pl/memches-o-putinie-dobrze-byloby-rozrozniac-te-2-rzeczy-etos-twardziela-z-kgb-od-konserwatyzmu,52318.html>, 9.08.2017, dostęp 22.02.2019.
- S. Michalkiewicz, *Rzymski katolik niewierzący*, <http://www.michalkiewicz.pl/tekst.php?tekst=4002>, 8.08.2017, dostęp 17.08.2018. Na stronie: Stanisław Michalkiewicz, <http://www.michalkiewicz.pl/>.
- M. Mirosławski, *Teodycea a logika modalna. Bogusława Wolniewicza polemika z krytyką teodycei u Pierre’a Bayle’a*, „Racjonalia” 7/ 2017, s. 35–54, <http://dx.doi.org/10.15633/r.2443> lub [http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10\\_15633\\_r\\_2443?q=bwmeta1.element.ojs-issn-2391-6540-year-2017-volume-7;7&qt=CHILDREN-STATELESS](http://cejsh.icm.edu.pl/cejsh/element/bwmeta1.element.ojs-doi-10_15633_r_2443?q=bwmeta1.element.ojs-issn-2391-6540-year-2017-volume-7;7&qt=CHILDREN-STATELESS), dostęp 28.10.2018. Nawią-

- zanie do: B. Wolniewicz, *Krytyka teodycei u Bayle'a*, w: *Filozofia i wartości*, II, s. 84–108.
- MWł, *Ostro krytykował islam i polityczną poprawność. W wieku 90 lat zmarł prof. Bogusław Wolniewicz*, <https://www.pch24.pl/ostro-krytykował-islam-i-polityczna-poprawnosc--w-wieku-90-lat-zmarł-prof--bogusław-wolniewicz,53591,1.html>, 5.08.2017, dostęp 22.02.2019.
- Prof. Bartyzel: Bogusław Wolniewicz – in memoriam*, oprac. A. Jakubczyk, <http://myslkonserwatywna.pl/prof-bartyzel-bogusław-wolniewicz-in-memoriam/>, 12.08.2017, dostęp 27.10.2018. Na stronie: Myśl Konserwatywna, <http://myslkonserwatywna.pl/>. Powyższy tekst stanowi kompilację fejsbukowych wpisów profesora Bartyzela.
- M. Narbutt, *Śmierć to metafizyczny skandal: wspomnienie o prof. Bogusławie Wolniewiczu*, <https://wpolityce.pl/polityka/352048-smierc-to-metafizyczny-skandal-wspomnienie-o-prof-bogusławie-wolniewiczu>, 6.08.2017, dostęp 27.10.2018, na stronie: [wpolityce.pl](http://wpolityce.pl).
- P. Okołowski, *Teorie przeświadczeń pozaracjonalnych a teoria Musiała-Wolniewicza*, „Przegląd Filozoficzny” 3/ 2017, s. 267–277, <http://journals.pan.pl/dlibra/publication/117752/edition/102396/content>.
- W. Olsański (pseudonim Aleksander Jabłonowski), *Zmarł Prof. Bogusław Wolniewicz, gigant którego wszyscy się bali*, <https://gloria.tv/video/wow7kVz28GCA11ioeS79d6v33>, nagranie 6.08.2017, dostęp 21.02.2019, na stronie: Immutabilis doctrina Christi, <https://gloria.tv/Immutabilis%20doctrina%20Christi>. Kolejne nagranie: <https://www.youtube.com/watch?v=MVKkklbht9E>, 12.01.2019, na stronie: Janusz Nowak, [https://www.youtube.com/channel/UCz-8FEJNeeDplSY7iPrB\\_tQ](https://www.youtube.com/channel/UCz-8FEJNeeDplSY7iPrB_tQ).
- G. Osika, *Teoria kontroli i niepokoju/niepewności W. Gudykunsta jako narzędzie przełamania zachowań ksenofobicznych*, „Zeszyty Naukowe Politechniki Śląskiej. Seria: Organizacja i Zarządzanie” 122/ 2017 (nr kol. 1990), s. 297–308, <https://www.polsl.pl/Wydzialy/ROZ/ZN/Documents/z%20112/25%20Osika.pdf>, dostęp 29.10.2018 (lub: <http://dx.doi.org/10.29119/1641-3466.2017.112.25>). W punkcie 2. *Ksenofobia* (s. 301–303) autorka polemizuje z rozumieniem ksenofobii przez B. Wolniewicza i Z. Musiała w *Ksenofobii i wspólnocie* 2010.
- PAP, *Prof. Hołówka: Wolniewicz był jednocześnie radykalny i wrażliwy*, 5.08.2017, dostęp 29.10.2018. Na stronie: Gazeta Prawna.pl, <http://www.gazetaprawna.pl/>.

- PAP/kz/mś, *Zmarł prof. Bogusław Wolniewicz*, <https://tvnwarszawa.tvn24.pl/informacje,news,zmarl-prof-boguslaw-wolniewicz,237769.html>, 5.08.2017, dostęp 29.10.2018. Na stronie: TVN Warszawa, <https://tvnwarszawa.tvn24.pl/>.
- M. Pencuła, *Ateistyczna apologetyka religii we współczesnej filozofii polskiej*, praca doktorska, promotor: dr hab. P. Okołowski, Instytut Filozofii UW, Warszawa 2017, 225 s., rozdział 5. *Bogusław Wolniewicz*, s. 189–216.
- L. Radkiewicz, *Nie żyje profesor Bogusław Wolniewicz*, <http://filozofuj.eu/nie-zyje-profesor-boguslaw-wolniewicz/>, 10.08.2017, dostęp 28.10.2017, na stronie: filozofuj!, <http://filozofuj.eu/>.
- K. Skowroński, *Śp. Profesor Bogusław Wolniewicz – bezkompromisowy rycerz myśli*, „Kurier WNET” 39/ 2017, s. 1, <https://wnet.fm/kurier/kurier-wnet-392017-krzysztof-skowronski-sp-profesor-boguslaw-wolniewicz-bez-kompromisowy-rycerz-mysli/>, 7.09.2017, dostęp 23.02.2019.
- T. Sommer, *Wspomnienie o mędrцу: Bogusław Wolniewicz*, „Najwyższy Czas! pismo konserwatywno-liberalne” nr 34/ 35/ 2017, 14–27 VIII 2017, s. XVI–XVII. Przedr. w: B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi. O sprawach polsko-żydowskich i paru innych*, 3S Media Sp. z o.o., Warszawa 2018, s. 11–14.
- A. Szlęzak, *Prof. Bogusław Wolniewicz zmarł, gdy był Polsce tak bardzo potrzebny*, <https://konserwatyzm.pl/szlzak-prof-boguslaw-wolniewicz-zmarl-gdy-byl-polsce-tak-bardzo-potrzebny/>, 6.08.2017, na stronie: KONSERWATYZM.PL – Portal Myśli Konserwatywnej, <https://konserwatyzm.pl/>.
- B. Śliwerski, *Poskręcana pedagogika*, <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/2017/11/poskrecana-pedagogika.html>, 23.11.2017, dostęp 28.10.2018, na stronie: pedagog, <http://sliwerski-pedagog.blogspot.com/>.

## 2018

- J. Bodakowski, *Przypominamy jak przez lata profesor Wolniewicz wspierał Izrael*, <https://prawy.pl/71911-przypominamy-jak-przez-lata-profesor-wolniewicz-wspieral-izrael/>, 26.05.2018, dostęp 21.02.2019, na stronie: prawy.pl. Przedruk z pozytywną oceną artykułu Bodakowskiego: <https://gazetawarszawska.com/index.php/historia-2/1139-z-krajuprzypominamy-jak-przez-lata-profesor-wolniewicz-wspieral-izrael>, 26.05.2018, na stronie: Gazeta Warszawska, <https://gazetawarszawska.com/>.
- M. Eckardt, *Prawoskrętny*, <https://www.salon24.pl/u/apropos/886802,prawoskretny>, 7.08.2018, na blogu: Salon24. Przedruki: „Myśl Polska” sierpień 2018,

- <http://www.mysl-polska.pl/1644>, sierpień 2018; <https://konserwatyzm.pl/eckardt-prawoskretny/>, 7.08.2018, na stronie: KONSERWATYZM.PL – Portal Myśli Konserwatywnej, <https://konserwatyzm.pl/>; <http://www.wicipolskie.org/?m=201808&paged=43>, 7.10.2018, na stronie: Patriotyczny Ruch Polski, New York, NY, <http://www.wicipolskie.org/>.
- M.H. Górny, *Wolność i wartości. Wokół myśli Bogusława Wolniewicza*, „PRO FIDE REGE et LEGE” 2 (80)/ 2018. Przedruk fragmentu tekstu, <https://konserwatyzm.pl/gorny-wolnosc-i-wartosci-wokol-mysli-boguslaw-wolniewicza/>, 30.12.2018, dostęp 23.02.2019, na stronie: KONSERWATYZM.PL – Portal Myśli Konserwatywnej, <https://konserwatyzm.pl/>.
- K. Karoń, 19.10.2018 – *K. Karoń o tym czy socjalizm jest sprzeczny z katolicyzmem? Prof. Wolniewicz i szkoły integracyjne!*, <https://wiedzaspoleczna.pl/wyklady/rok-2018/>, nagranie 19.10.2018, dostęp 21.02.2019, na stronie: Wykłady, spotkania z Krzysztofem Karoniem, <https://wiedzaspoleczna.pl/wyklady/>. Ponowne nagranie: <https://rozmowy.eu/prof-wolniewicz-i-szkoly-integracyjne>, 20.10.2018 [Odpowiedź Karonia na pytanie: Co pan sądzi o tym nurcie marksizmu, który reprezentował prof. Bogusław Wolniewicz i o samym profesorze?].
- D. Kowalczyk SJ, *Diabeł jest cierpliwy*, „Gość Niedzielny” 24/ 2018, <https://www.gosc.pl/doc/4809977.Diabeł-jest-cierpliwy>, 14.06.2018, dostęp 29.10.2018. Nawiązanie do: B. Wolniewicz, *Słowo „godność” w propagandzie naszego czasu*, w: *Ksenofobia i wspólnota* 2010, s. 295–308.
- Laudacja książki prof. Wolniewicza „Polska a Żydzi”* – prof. Zbigniew Musiał, dr hab. Paweł Okołowski, <https://youtubersi.pl/film/404218/laudacja-ksiazki-prof-wolniewicza-polska-a-zydzi-prof-zbigniew-musial-dr-hab-pawel-okolowski>, 21.04.2018, dostęp 29.10.2018 lub <https://wolniewicz.org/2018/04/23/relacja-z-laudacji-ksiazki-polska-i-zydzi/>, na stronie: Bogusław Wolniewicz, <https://wolniewicz.org/>.
- P. Okołowski, *Fenomen Bogusława Wolniewicza*, w: B. Wolniewicz, *Polska a Żydzi*, s. 15–42, <https://wolniewicz.org.files.wordpress.com/2018/03/fenomen-bogusc582awa-wolniewicza.pdf>, dostęp 29.10.2018. Na stronie: Bogusław Wolniewicz, <https://wolniewicz.org/>.
- M. Pencuła, *Sprawozdanie z sympozjum Wolniewiczowskiego* [z 14.09.2018], <https://wolniewicz.org/2018/10/11/sprawozdanie-z-sympozjum-wolniewi>

czowskiego/, 11.10.2018. Na stronie: Bogusław Wolniewicz, <https://wolniewicz.org/>.

„Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 3/ 2018 (numer Wolniewiczowski), <http://journals.pan.pl/pfns/125756>, dostęp 22.02.2019 – artykuły:

- B. Dziobkowski, *Profesor Bogusław Wolniewicz – logik i metafizyk*, s. 9–13.
- M. Pencuła, P. Okołowski, *Bibliografia podmiotowa Bogusława Wolniewicza*, s. 45-84.
- J. Woleński, *O Bogusławie Wolniewiczu*, s. 85–88.
- M. Omyła, *Moja współpraca z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem*, s. 89–100.
- J. Stanisławek, *Filozoficzne grono Bogusława Wolniewicza*, s. 101–104.
- T. Hołówka, *Człowiek serio*, s. 105–110.
- P. Okołowski, *Fenomen Bogusława Wolniewicza*, s. 111–132.
- M. Omyła, *O ontologii sytuacji*, s. 133–148.
- J. Zygmunt, *O pewnym epizodzie w kontaktach naukowych Jacka Hawranka i Jana Zygmunta z Profesorem Bogusławem Wolniewiczem*, s. 149–162.
- J. Hawranek, J. Zygmunt, *Wokół pewnego zagadnienia z dziedziny półkrat górnych z jednością*, s. 163–174.
- A. Wojtowicz, *Jak tworzy się dobre formalizacje?*, s. 175–188.
- J.A. Stuchliński, *W kręgu wpływów ideowych Ludwiga Wittgensteina. O wczesnej filozofii Profesora Bogusława Wolniewicza*, s. 189–198.
- R. Kleszcz, *Filozoficzny spór: pozytywizm albo metafizyka*, s. 199–222.
- J. Stanisławek, *Filozofowanie Bogusława Wolniewicza*, s. 223–238.
- P. Okołowski, *Myśl Wolniewicza. Zrąb systemu*, s. 239–266.
- J. Bartyzel, *Bogusław Wolniewicz jako filozof polityki*, s. 267–302.
- J. Jadacki, *O niektórych poglądach filozoficznych Bogusława Wolniewicza*, s. 303–338.
- J. Górnicka-Kalinowska, *Moralista i analityk*, s. 339–348.
- Ł. Kowalik, *Filozofia normatywna Bogusława Wolniewicza*, s. 349–373.
- J. Kopania, *Bóg Bogusława Wolniewicza*, s. 375–392.
- A. Głąb, *O naturalnej potrzebie religii i minimum chrześcijaństwa*, s. 393–408.
- Ł. Kowalik, *Pesymizm, determinizm, konserwatyzm*, s. 409–437.

- REM* karci *Radio Maryja* za antysemickie treści, <https://www.newsweek.pl/polska/rem-karci-radio-maryja-za-antysemickie-tresci/2957r0h>, 2.03.2018, dostęp 29.10.2018. Na stronie: Newsweek. Polska, <https://www.newsweek.pl/>.
- E. Rojt, *Bogusław Wolniewicz wstępuje do PZPR albo chciało się uczestniczyć*, <http://kompromitacje.blogspot.com/2015/01/wolniewicz-wstepuje-do-pzpr.html>, 2018, dostęp 27.10.2018. Na stronie: Kompromitacje: przypadki słabości ludzkich, <https://kompromitacje.blogspot.com/>. Ze struktury zapisu adresu wynika, że tekst był napisany w styczniu 2015 r., ale w tekście autor powołuje się na książkę wydaną w 2018 r.
- J. Serafinska [pseudonim], *Pan Profesor Bogusław Wolniewicz: O naczelnym celu kary śmierci. Wspomnienie w pierwszą rocznicę śmierci*, <https://www.ekspedyt.org/2018/08/04/pan-profesor-boguslaw-wolniewicz-o-naczelnym-celu-kary-smierci/>, 4.08.2018, dostęp 28.10.2018. Na stronie: Legion św. Ekspedyta, <https://www.ekspedyt.org/>.
- M. Stelmach, *O logice transcendentnej u Wittgensteina: studia logiczno-filozoficzne*, Wydawnictwo Naukowe Sub Lupa, Warszawa 2018.
- Symposium [z 14.09.2018] z okazji 91. rocznicy urodzin Profesora*, <https://wolniewicz.org/2018/09/16/symposium-z-okazji-91-rocznicy-urodzin-profesora/>, 16.09.2018, dostęp 3.11.2018. Krótkie referaty wygłosili: prof. Zbigniew Musiał, prof. Mieczysław Omyła, prof. Jacek Jadacki, dr hab. Jan Zubelewicz, dr hab. Paweł Okołowski, red. dr Tomasz Sommer, dr Jędrzej Stanisławek, Marek Kądziański, dr Mateusz Pencuła, Anna Zalewska, Leszek Niewiński. Spotkanie prowadzone było przez dr Ewę Wolniewicz-Warską.
- Wikipedia. Wolna encyklopedia, *Bogusław Wolniewicz*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Bogus%C5%82aw\\_Wolniewicz](https://pl.wikipedia.org/wiki/Bogus%C5%82aw_Wolniewicz), dostęp 30.10.2018.
- A. Warski, *Bogusław Wolniewicz*, <https://wolniewicz.org/>, 2018, dostęp 20.10.2018. Strona internetowa prowadzona przez Adama Warskiego. Są następujące działy: książki, artykuły, publikacje o profesorze, kontakt oraz „Głos Racjonalny”; <https://www.youtube.com/channel/UCwGPMSS59XTFYf984VSKXfw>, dostęp 29.10.2018.
- A. Warski, *Publikacje o Profesorze*, <https://wolniewicz.org/publikacje-o-profesorze/>, dostęp 24.02.2019, na stronie prowadzonej przez Adama Warskiego: *Bogusław Wolniewicz*, <https://wolniewicz.org/>.

W.E. Zieliński, *Wolniewicz*, „Na Rozstajach” nr 1 (309)/ 2018, s. 12, <https://wojciechzielinski.blogspot.com/search/label/Wolniewicz>, 30.01.2018, na stronie: Rozmaitości WZ, <https://wojciechzielinski.blogspot.com/>.

## 2019

Z. Musiał, *O zjawisku antysemityzmu zbawczego. Pamięci Bogusława Wolniewicza*, <https://wolniewiczorg.files.wordpress.com/2019/06/zbigniew-musiak582-o-zjawisku-antysemityzmu-zbawczego-1.pdf>.

P. Okołowski, *Prawo- i lewoskrętność jako bieguny stosunku do losu (przyczynek do koncepcji „nowoczesnego tradycjonalizmu”*, „Sensus Historiae” XXXIII 4/ 2018, s. 181–196, <http://sensushistoriae.epigram.eu/index.php/czasopismo/article/view/474/481>.





## Noty o autorach

Tadeusz Bartoś – dr hab., prof. AH, Wydział Pedagogiczny, Akademia Humanistyczna im. Aleksandra Gieysztora w Pułtusk, ul. A. Mickiewicza 36B, 06-100 Pułtusk, tadeusz.bartos@gmail.com, ORCID: 0000-0001-8641-1529.

Roman Chymkowski – dr, Instytut Kultury Polskiej, Uniwersytet Warszawski, ul. Krakowskie Przedmieście 26/28, 00-927 Warszawa, roman.chymkowski@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5107-8428.

Łukasz Cieślakowski – mgr, Zakład Filozofii Wychowania i Edukacji Obywatelskiej, Wydział Pedagogiki i Psychologii, Uniwersytet Kazimierza Wielkiego w Bydgoszczy, ul. J.K. Chodkiewicza 30, 85-064 Bydgoszcz, lukaszkw1@wp.pl, ORCID: 0000-0002-2815-8016.

Jacek Jarocki – dr, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej, Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin, jacekjarocki@kul.pl, ORCID: 0000-0001-8135-6153.

Wojciech Kozyra – mgr, Zakład Filozofii Nowożytnej, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, w.kozyra@student.uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-2210-4559.

Iwona Lorenc – prof. dr hab., Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, i.lorenc@uw.edu.pl, ORCID: 0000-003-3364-3953.

Elżbieta Magner – dr, Katedra Logiki i Metodologii Nauk, Uniwersytet Wrocławski, ul. Koszarowa 3/20, 51-149 Wrocław, elzbieta.magner@uwr.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9329-0136.

Jacek Migasiński – prof. dr hab., Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, j.migasinski@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-4267-0785.

Mateusz Mirosławski – Uniwersytet Śląski w Katowicach, ul. Bankowa 12, 40-007 Katowice, mmiroslawski@hotmail.com, ORCID: 0000-0002-3277-6618.

Paweł Okołowski – dr hab., Zakład Filozofii Religii, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, pawel-okolowski@o2.pl, ORCID: 0000-0002-3147-7528.

Mateusz Pencuła – dr, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, pencula@gmail.com, 0000-0002-9056-8171.

Alfred Skorupka – dr, Katedra Inżynierii Produkcji, Wydział Inżynierii Materiałowej i Metalurgii, Politechnika Śląska, ul. Krasińskiego 8, 40-019 Katowice, alfskor@onet.pl, ORCID: 0000-0002-0360-6564.

Jędrzej Stanisławek – dr, Politechnika Warszawska, Plac Politechniki 1, 00-661 Warszawa, filostan@gmail.com, ORCID: 0000-0002-5354-7945.

Marcin Trepczyński – dr, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, m.trepczynski@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0003-0612-2597.

Miguel Angel Quintana-Paz – prof., Department of Humanities, European University Miguel de Cervantes, Valladolid, quintanapaz@gmail.com, ORCID: 0000-0001-9717-4098.

Arkadiusz Wójcik – mgr, Zakład Logiki, Instytut Filozofii, Wydział Filozofii i Socjologii, Uniwersytet Warszawski, Krakowskie Przedmieście 3, 00-927 Warszawa, arkadiuszwojcik@uw.edu.pl, ORCID: 0000-0002-9895-8449.

Jan Zubelewicz – dr hab., Wydział Nauk Społecznych i Administracji, Politechnika Warszawska, pl. Politechniki 1/203, 00-661 Warszawa, jan@zubelewicz.pl, ORCID: 000-0002-4166-1388.