

JACEK WOJTYŚIAK
KUL w Lublinie

OSTROŻNIE Z DYCHOTOMIAMI!

Posługiwanie się ostrymi dychotomiami z jednej strony jest cennym środkiem poznawczym, komunikacyjnym i dydaktycznym, z drugiej jednak strony wiąże się z pewnymi zagrożeniami. Prowadzić bowiem może do uproszczonych, a przez to jaskrawie nieadekwatnych sądów o rzeczywistości, a tym samym do redukowania jej bogactwa tylko do dwóch (czasem arbitralnie wybranych) brzegów opozycji. Wydaje się, że większość prelegentów i dyskutantów sesji *Polis a piękno* wpadło w pułapkę dychotomii. Dzięki temu ich wypowiedzi — odznaczające się jasnością i walorami dydaktycznymi — brzmiały efektownie, lecz nie zawsze najcelniej; zdaje się, że brakowało im należytego wyważenia. Czyżby uczestnicy sesji o starożytnym greckim kształcie myśli i państwa zapomnieć o zrodzonej właśnie w omawianej tradycji zasadzie *złotego środka*?

Odwołam się tu polemicznie bezpośrednio tylko do trzech — zresztą bardzo interesujących i pobudzających do dyskusji — odczytów. Są one typowe dla przeważającego podczas sesji sposobu myślenia.

1. Co najmniej dyskusyjna wydaje się dokonana przez mgr M. Kawecką reinterpretacja pojęć *polis* — *megapolis*. Zarzucić jej można zbytnią dowolność: nie można wszak tylko na użytek własnego dyskursu przypisywać pewnym terminom nowych znaczeń. Zabieg ten może mieć na celu ukrycie tego, że albo mówi się nie na temat, albo że traktuje się temat nie jako przedmiot analizy, lecz pretekst do zaprezentowania pewnej (obcej tematowi) konstrukcji intelektualnej (poprzez którą temat się ujmuje). Kiedy *polis* zostaje skojarzone z *zamkniętością*, a *megapolis* z *otwartością*, to problematyka *polis* staje się tylko pretekstem do mówienia nie o samym *polis*, lecz o Popperowskim społeczeństwie zamkniętym i otwartym. W ten sposób nie tyle stawia się omawiane zagadnienia w nowym świetle, ile raczej w zbyt szerokiej perspektywie, która nie pomaga ujawnić jego bogatej zawartości, lecz włącza go w pewien schemat. W centrum uwagi pojawia się nie badany pierwotnie (zgodnie z tematem czy jego początkowym rozumieniem) przedmiot, ale zaproponowany schemat. Przedmiot jest przywoływany tylko wtedy i tylko po to, aby ten schemat potwierdzić.

Notabene: M. Kawecka eksplikuje, czym jest społeczeństwo zamknięte na przykładzie społeczeństwa plemiennego jako najbardziej typowego przypadku organizacji społecznej, w której jednostka jest całkowicie podporządkowana społeczności. Przykłady

zaczepnięte z dziejów (zresztą Kawecka stawia na tym samym poziomie koncepcje teoretyczne, np. Platónski ideał państwa i fakty społeczne, np. struktura społeczeństwa średniowiecznego) antyku i średniowiecza są tylko uzupełnieniem tej eksplikacji; są one niejako dodane do uprzednio urobionego pojęcia. W efekcie słuchacz odczytu nie dowiaduje się niczego nowego o antyku czy średniowieczu, lecz stoi przed ofertą zaklasyfikowania wielu różnych przypadków do jednego gatunku. Na pytanie, czy można je wszystkie sprowadzić do wspólnego mianownika, odpowiada się mu, że można, gdyż mamy tu do czynienia nie ze szczegółową analizą historyczną, lecz z pewną idealizacją, którą konstruuje się tylko po to, aby uwyraźnić pewne powtarzające się — w różny sposób — w dziejach zjawiska (czy ich wspólne rysy). W efekcie jednak cała specyfika greckiej *polis* i greckiej myśli zostaje zagubiona.

Zaznaczyć tu trzeba, że — widoczna w wypowiedzi M. Kaweckiej — przewaga postawy konstrukcyjnej nad analityczno-opisową wiąże się w niej z (zresztą bardzo atrakcyjnym) myśleniem konfrontacyjnym. Społeczeństwu zamkniętemu (a więc także — zgodnie z referatem — greckiemu ideałowi porządku) przeciwstawia się społeczeństwo otwarte (z którym łączy się nowożytny rozwój indywidualizmu w życiu społeczeństwa i akcent na kategorię subiektywności w filozofii). Za tą opozycją stoi pewien sposób wartościowania: pierwsza struktura społeczna zagraża człowiekowi, druga jest jego sprzymierzeńcem (takie wartościowanie stanowi nie zamierzoną polemikę z referatem mgr J. Rosiaka, który w sankcjonowanym religijnie związku porządku kosmicznego z porządkiem politycznym widzi podstawę ubogacającego człowieka *skoku bytowego*). Pierwszej ma rzekomo patronować Platon (dla którego wychowanie to tresura), drugiej — Sokrates (*akuszer* wyzwalający ekspresję osobowości drugiego). Można tu przekornie odpowiedzieć prelegentce: stosunek, jaki zachodzi między faktami i koncepcjami społecznymi zaliczonymi przez nią do *polis* a skojarzonymi z *megapolis* odpowiada w innym, niż podkreśla autorka, sensie stosunkowi, jaki zachodzi między Platonem a Sokratesem. Bez Sokratesa nie byłoby Platona; obu tych filozofów więcej łączy, niż dzieli: to właśnie Sokrates zapoczątkował, a Platon i Arystoteles opracowali (choć w różnym kontekście) koncepcję cnót. Wychowanie jako wyrabianie cnót było z jednej strony wydobywaniem z człowieka tkwiącego w nim bogactwa potencjalności, a więc niosącą piętno indywidualności i twórczości pewną postacią osobowościowej ekspresji, z drugiej strony było przystosowywaniem człowieka do porządku społecznego, wprowadzaniem w jego życie odpowiedniego ładu czy regularności (harmonii). Jak widać, nie każdy porządek prowadzi do totalitaryzmu, nie każdy porządek niszczy jednostkę; koncepcja cnót miała właśnie utwierdzić jednostkę jako podmiot działający w społeczeństwie. Nie zawsze należy więc konfrontować *polis* z *megapolis*. Historia społeczeństw i historia myśli zna wielką ilość przypadków pośrednich, których nie da się zakwalifikować ani do *polis*, ani do *megapolis*. Co więcej, żadnej z tych kategorii nie-należy przesadnie aksjologicznie wyróżniać, człowiek wszak potrzebuje równowagi między porządkiem a indywidualnością. Pominięta przez M. Kawecką (a wspomniana przez dr hab. P. Jaroszyńskiego) starożytna koncepcja cnoty tę równowagę ukazuje. *Notabene*, cnota z natury swej jest właśnie pewną równowagą między skrajnościami; nie wyostrza, lecz wypośredkuje życiowe i intelektualne dychotomie!

2. Odmianą od mgr M. Kaweckiej opcję aksjologiczną zaproponowali (choć może sformułowaną, przynajmniej przez pierwszych dwóch, w sposób mniej radykalny) mgr J. Rosiak, dr J. Dębowski, dr hab. P. Jaroszyński. Nawiążę tu tylko do odczytu J. Dębowskiego (referat J. Rosiaka był — jak się zdaje — odpowiednio wyważony, a bogaty wykład P. Jaroszyńskiego zasługuje na oddzielne szczegółowe omówienie, co wykracza poza ramy tej wypowiedzi).

J. Dębowski wskazuje na różnice między człowiekiem starożytnym a współczesnym. Pierwszego widzi przede wszystkim przez pryzmat doktryny stoickiej, drugiego — sejentystycznej. Pierwszy góruje nad drugim tym, że choć zależny jest od natury, to panuje nad samym sobą, czego nie można przypisać panującemu poprzez technikę nad przyrodą (lecz nie samym sobą!) człowiekowi współczesnemu. Opozycję między oboma ujęciami człowieka (jako teoretycznymi koncepcjami czy zastanymi historycznie ludzkimi postawami?), która zdaje się być rozstrzygnięta na korzyść człowieka starożytnego, J. Dębowski łagodzi wskazując, że żadna z nich nie chroni ostatecznie ludzi przed *egzystencją nieautentyczną*.

Wydaje się, że mimo ostrożnych sformułowań i podejścia analitycznego, J. Dębowski także ulega myśleniu konfrontacyjnemu. W jego odczycie — podobnie jak w odczycie M. Kaweckiej — zostaje zarysowana prosta dychotomia. Aby ją właściwie uzasadnić, trzeba by pozytywnie odpowiedzieć na następujące pytania: czy to właśnie stosunek do techniki stanowi o istotnej różnicy między starożytnością a współczesnością? (rozwój techniki wszak zmienił znacząco warunki ludzkiego życia, lecz — jak się zdaje — nie zmienił zasadniczo ludzkiej kondycji: zarówno w starożytności, jak i dziś człowiek mocno odczuwa swoje granice — bez względu na postęp cywilizacji kataklizmy, śmiertelne choroby i inne zagrożenia przyrody były, są i będą!); czy nauka i technika musi człowiekowi przeszkadzać w panowaniu nad samym sobą? (przecież to dzięki nim edukacja i wolny czas — jako niezbędne warunki procesu samopoznawczego i wychowywania — stają się czymś powszechnym); czy panowanie nad sobą i nad przyrodą wykluczają się wzajemnie? (w starożytności rozróżniono, ale nie oddzielono od siebie, sfer *theoria*, *praxis* i *poiesis*; na marginesie: przedstawiciele młodszej szkoły stoickiej korzystali z — wielkich, jak na owe czasy — zdobyczy techniki rzymskiej!) itp.

Nie sposób — odnosząc się do wykładu J. Dębowskiego — nie poruszyć kwestii odwoływania się w przeprowadzonym dyskursie do symbolicznych postaci z dziejów filozofii. Wielu prelegentów sesji interpretowało te postacie (czy ich dorobek) tylko „na użytek” własnej wypowiedzi, przywołując je wtedy, gdy mogły one stanowić element uzasadnienia głoszonej tezy. Przykładowo: J. Dębowski „wyzyskał” postać Sokratesa, J. Mizińska — sofistów, a M. Kawecka — stosunek między Sokratesem a Platonem (J. Rosiak częściowo: między Platonem a sofistami). Postawienie wymienionym autorom zarzutu braku potrzeby takich odwołań byłoby niestosowne; natomiast właściwe byłoby — jak się zdaje — wysunięcie wątpliwości, czy w tych odwołaniach nie dokonywano zbyt daleko idącej reinterpretacji tych postaci, czy ich w jakiś sposób nie zredukowano zgodnie z własnymi potrzebami intelektualnymi? A dokonało się to chyba w odczycie J. Dębowskiego, który zdaje się dopatrywać w intelektualizmie etycznym Sokratesa zapowiedzi współczesnego kultu nauki jako wyznaczającej zakres tego, co użyteczne i (a więc także) moralnie dobre. Jakkolwiek by jednak interpretować

koncepcję poznania Sokratesa, to daleka ona pozostaje (przynajmniej ze względu na cel!) od koncepcji pozytywistycznej: praktyczna (czy fronetyczna) wiedza o ludzkim postępowaniu czy teoretyczne poznanie odsłaniające poprzez definiowanie pojęć istotę poznawanego przedmiotu są czymś zasadniczo różnym od nastawionego użytecznościowi poznania fenomenalistyczno-ilościowego (negującego poznawalność, a nawet faktyczność, istoty rzeczy!). Należałoby więc zachować ostrożność w ukazywaniu konsekwencji sokratyzmu, tym bardziej zresztą, że trudno jednoznacznie określić doktrynę kogoś, kto nie pozostawił po sobie żadnych pism.

3. W wykładzie dr hab. J. Mizińskiej znowu pojawia się dychotomia. *Notabene*, przypomina ona dychotomię M. Kaweckiej: monologiczny styl komunikacji (symbolizowany przez *piramidę*) to przeciwieństwo (czasem sankcjonowany religijnie) styl komunikacji społeczeństwa zamkniętego (o pionowej i zakrzepłej strukturze społecznej), a styl dialogiczny (*agora* lub *okrągły stół*) — styl demokratycznego społeczeństwa otwartego (z jednorodną i dynamiczną strukturą). Według J. Mizińskiej, w przejściu od stylu monologicznego do dialogicznego pozytywną rolę odegrali sofisci; to oni nauczyli, że komunikacji nie należy traktować jako *mowy* (przyjmowania narzuconych znaczeń słów), lecz jako *roz-mowę* (negocjowanie znaczeń słów).

Postawione przez prelegentkę — w nawiązaniu do aktualnej sytuacji naszego kraju — pytanie o wspomniane wyżej przejście z kultury monologu do dialogu zakłada możliwość istnienia czegoś pośredniego między monologiem a dialogiem. Aby pomóc autorce w udzieleniu odpowiedzi na to pytanie (jak dziś możemy przejść z pierwszego do drugiego?), należałoby wskazać na ów element pośredni, a tym samym zmodyfikować jej konstrukcję intelektualną. Trzeba przy tym zwrócić uwagę na to, że — jak się zdaje — J. Mizińska niesłusznie symbolizuje dialog przez *agorę* czy *okrągły stół*. Agora — rynek i okrągły stół (wbrew pozorom!) — choć dobrze obrazują sytuację budującą się demokracji po okresie totalitaryzmu — nie są przecież miejscami, gdzie toczy się rzetelny dialog. Są to raczej miejsca, gdzie prowadzi się grę: grające strony mają różne interesy, negocjują między sobą, każda ze stron chce coś kupić i sprzedać, a właściwie dokonać oszustwa na transakcji. Słowa straciły swe stałe (nadane przez przegraną ideologię władzy) znaczenia, które trzeba dopiero ustalać. Jednakże spełnia się to — jak uczą sofisci — w wolnej grze sił: znaczenia te zmieniają się w zależności od tego, kto w tej grze wygrywa. Słowami więc można łatwo manipulować; ludziom zdaje się, że rozmawiają ze sobą, a tak naprawdę, to walczą poprzez słowa ze sobą lub są za ich pośrednictwem sterowani przez sprytniejszych od nich oszustów.

Z powyższego wynika, że — wbrew prelegentce — dialog nie rozpoczyna się wtedy, gdy na agorę wkraczają sofisci, ale dopiero wtedy, gdy przychodzi tam Sokrates. Wszak aby prowadzić rzetelny dialog, słowa muszą posiadać swe stałe znaczenia (zależne od ich przedmiotów, a nie woli ich użytkowników), a jego uczestnicy muszą dysponować metodą sprawdzania wartości wypowiedzianych przez siebie twierdzeń. A to właśnie Sokrates — moralny i intelektualny autorytet — nauczał docierania do stałych i obiektywnych znaczeń słów, metody uzyskiwania i sprawdzania własnej wiedzy oraz prowadzenia rzetelnego dialogu. Dialogu człowiek uczy się więc nie na rynku, ale w szkole, do istoty której należy obecność autorytetu i dostępnej dla wszystkich metody. Bez szkoły miejsce dialogu staje się *wieżą Babel*, w której można się

poruszać tylko wtedy, gdy opanowało się sofistyczną sztukę gry słownej. W grze tej raz się wygrywa, a raz przegrywa, nigdy jednak nie wchodzi się w kontakt z drugim człowiekiem.

Reasumując: monologowi (*piramidzie*) trzeba przeciwstawić przede wszystkim grę (*rynek*). Od jednego i drugiego należy odróżnić jednak autentyczny dialog (którego postawa leży w *szkole*). Prowadzący dialog są wolni i równi wobec siebie, tak jak prowadzący grę; co więcej, ich wolność i równość nie może stać się pozorem: dostępną dla wszystkich metoda jest tego gwarantem (każde twierdzenie — mające swe stałe znaczenie — można sprawdzić, a przez to uchronić się przed oszustwem). Uczestnicy dialogu prowadzą go w sytuacji trwałego ładu. Nie wyznacza go jednak władca wygłaszający monolog, lecz obiektywność stanów rzeczy i odpowiadająca im stałość znaczeń językowych. Na nie to właśnie wskazuje autorytet nauczającego (będący po prostu tylko osobą kierującą dialogiem, *resp.* czuwającą nad tym, by nie stał się on ani chaotyczną wymianą dźwięków, ani werbalną manipulacją). Dzięki temu dialog nie jest ani postacią totalitaryzmu (jak monolog), ani relatywizmu (jak gra). Zachowuje za to porządek związany z pierwszym i wolność związaną z drugim. Co więcej: nie jest tylko dialogiem *kogoś z kimś*, lecz jest przede wszystkim dialogiem *o czymś!*



Wspomniane wyżej dychotomie okazały się interesującym punktem wyjścia do podjęcia dyskusji nad szeregiem problemów. Umożliwiły rozwinięcie, doprecyzowanie, zmodyfikowanie oraz zweryfikowanie cennych myśli omawianych autorów. W tym sensie należy je traktować jako poznawczo płodne. Wydaje się jednak, iż lepiej byłoby unikać ostrych dychotomii, chyba że za uzasadnioną uzna się dychotomię między starożytnym (i średniowiecznym) obiektywizmem epistemicznym a (nowożytnym i) współczesnym subiektywizmem (czy konstrukcjonizmem) epistemicznym, oraz opowie się za drugim jej członem.