

ISSN 1642-9826

Kultura i Historia numer 12/2007



UNIwersytet MARIi CURIE - SKŁODOWSKIEJ W
LUBLINIE



Instytut Kulturoznawstwa

Kultura i Historia

Redaktor Naczelny:

Andrzej Radomski

Zastępca redaktora naczelnego:

Radosław Bomba

Sekretarz redakcji:

Magdalena Dąbrowska

Rada naukowa:

Jan Pomorski - Przewodniczący
Jerzy Maternicki, Anna Pałubicka, Rafał Stobiecki, Andrzej Wierzbicki, Wojciech Wrzosek,
Krzysztof Zamorski, Andrzej Zybertowicz, Anna Zeidler-Janiszewska

Współpraca:

Andrzej Stępnik, Marek Woźniak

Korekta:

Katarzyna Lęk

Korekta angielskojęzyczna:

Joanna Lach

Wersja elektroniczna:

www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl

Adres redakcji:

„Kultura i Historia”
ul. Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin
„Stara Humanistyka”, piętro III, pok. 336

Wydawca:

Instytut Kulturoznawstwa
Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej
Zakład Teorii Kultury i Metodologii Nauk o Kulturze
ul. Plac Marii Curie-Skłodowskiej 4
20-031 Lublin

„Stara Humanistyka”, piętro III, pok. 336

ISSN 1642-9826

SPIS TREŚCI

Artykuły i Rozprawy / Articles and Treatises

Stanisław H a n u s z e w i c z, Krytyczna recepcja Kantowskich “Krytyk”: Peirce i Popper.....	6
Stanisław H a n u s z e w i c z, Popper a Socjologia Wiedzy.....	21
Wojciech S a d y, Co to znaczy, że coś istnieje?.....	32
Robert Ł y c z e k, Fragmenty z filozofii nauki Profesor Izydory Dąmbkiej.....	48
Robert P i ł a t, The Experience of the Present Moment.....	67
Andrzej K a p u s t a, Rozumienie i wyjaśnianie patologii umysłu wobec „paradygmatu kognitywnego”.....	78
Andrzej K a p u s t a, Tożsamość osobowa w świetle psychopatologii.....	86
Thomas S z a s z, Secular humanism and “scientific psychiatry”.....	98
Łukasz F u r m a n e k, Rewolucyjne wizje teoretyków kontrkultury.....	105
David C o n r a d, The private and public body: Implications for health promotion.....	119
Robert P i ł a t, Lęk i królestwo możliwości.....	126
Robert P i ł a t, Internet i ludzki umysł.....	132

Marcin K r z a n i c k i, Jaskinia Informacji.....	136
Jan Jacek S z y m o n a, Wolność i własność w Internecie.....	140
Eben M o g l e n, The dotCommunist Manifesto.....	148
Marcin S i e ń k o, O znikomości autora w epoce elektronicznej.....	154
Krzysztof S i e w i c z, Zarys systemu normatywnego społeczności wolnego oprogramowania.....	163
Grzegorz D. S t u n ż a, Informacja chce być wolna. Hakerskie inspiracje dla edukacji w dobie nowych mediów.....	174
Grzegorz D. S t u n ż a, Elektroniczny o(d)pór edukacyjny przeciwko ograniczaniu kreatywnych możliwości nowych mediów.....	182
Grzegorz D. S t u n ż a, Nowe internetowe narzędzia edukacyjnej wymiany i współpracy. Kultura edukacyjnego daru.....	184
Grzegorz N o w a k, Konsekwencje globalnego dostępu do informacji za pośrednictwem Internetu a problem własności intelektualnej.....	190
Jacek B r e c z k o, Historiozofia Czesława Miłosza.....	195
Jarosław S z e w c z y k, Regionalizm w teorii i praktyce architektonicznej.....	199
Piotr W o j c i e s z u k, Rola kategorii opowieści na przykładzie Canterbury Tales.....	211
Tłumaczenia / Translation	
Dominick T. A r m e n t a n o, Antymonopolowa ofensywa na Microsoft.....	249
Paul F e y e r a b e n d, Mit „Nauki” i jego rola w społeczeństwie.....	256
Karl R. P o p p e r, O źródłach wiedzy i niewiedzy.....	266

Richard S t a l l m a n, Projekt GNU.....	277
--	-----

Lysander S p o o n e r, Bez zaprzeczenia VI: Konstytucja bez autorytetu (fragmenty).....	293
---	-----

Twórczość Artystyczna / Creative Activity

Kenneth E. B o u l d i n g, Sonnet from Poland.....	302
--	-----

Kenneth E. B o u l d i n g, Warszawa osiemdziesiąt osiem (tłum. A. W i t e k).....	304
---	-----

Kenneth E. B o u l d i n g, Sonet (tłum. P. Z o n i k).....	306
--	-----

Recenzje / Noty Recenzyjne / Reviews

Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów (R. B o m b a).....	308
---	-----

Współczesne kultury prawne (K. K s i ę s k i).....	314
--	-----

Czy nowy dialog z naturą? (J. J u s i a k).....	318
---	-----

Kronika / Chronicle

Przyszłość jest otwarta Rozmowa z Sir Karlem Popperem.....	322
--	-----

Dyskusje i Polemiki / Discussion and Polemics

Derek B o l t o n, What's the problem? A response to "secular humanism and scientific psychiatry".....	330
---	-----

John Z. S a d l e r, The rhetorician's craft, distinctions in science, and political morality.....	333
---	-----

Stanisław Hanuszewicz

Krytyczna recepcja Kantowskich “Krytyk”: Peirce i Popper

Tekst oryginalnie opublikowany w: *Pytania i perspektywy transcendentalizmu: w dwusetną rocznicę śmierci Immanuela Kanta*, red. **Andrzej J. Noras**, Katowice: **Wydaw. Uniwersytetu Śląskiego, 2006 (Prace Naukowe Uniwersytetu Śląskiego; 2439) – s. 187-207.**

Publikacja za zgodą autora.

ABSTRAKT

Doktryny Peirce’a i Poppera nie byłyby możliwe bez filozofii krytycznej Kanta. Obie doktryny powstawały zarówno poprzez asymilację niektórych Kantowskich idei jak też krytykę poglądów filozofa z Królewca. Systematyzując ważniejsze zapożyczenia i rewizje dokonane przez obu filozofów pragnę pokazać dwie rzeczy. Po pierwsze, w jakim kierunku poszli dwaj następcy Kanta, którzy – niezależnie od siebie – rozwijali swe idee, w konfrontacji z niektórymi pomysłami autora trzech Krytyk. Zestawienie to pozwala ponadto dostrzec możliwość połączenia pewnych wątków filozofii Peirce’a i Poppera – ideowo sobie bliskich – w ramach obszerniejszego systemu. Realizacja takiego projektu, którego zalety wskazuję, byłaby nie do pomyślenia bez krytycznej recepcji Kantowskiej spuścizny.

1. Stosunek do filozofii Kanta

Charles Sanders Peirce (1839–1914) w swym stosunku do filozofii Immanuela Kanta (1724–1804) ewoluował od początkowo zachwyty do krytycyzmu naznaczonego sarkazmem. Wspominając ten okres fascynacji, tak pisał:

Kant [...] był dla mnie najwyższym autorytetem przez trzy lub cztery lata [...] (PEIRCE [1997] s. 204; CP 1.563¹). [...] wielką Krytyk[ę], [...] znałem niemal na pamięć (s. 202; CP 1.560). [...] był[em] kantystą, zanim osiągnął[em] sukcesy na polu pragmatyzmu (cyt. za: BUCZYŃSKA [1965] s. 27; CP 5.452).

Nawet jednak, gdy wypracował już własne stanowisko, i bez ogródek wypowiadał się o podziwianej wcześniej Krytyce Kanta, twierdząc np., że:

dane przezeń studium jest niezwykle pobieżne, płytkie, banalne, wręcz blahe, a całe dzieło Kanta [...] uderza zdumiewającą nieznaną tradycyjnej logiki [...] ([1997] s. 202; CP 1.560)

1 Skrót „CP 1.563” oznacza: Collected papers of Charles Sanders Peirce vol. I, paragraf 563 (zob. PEIRCE [1931-58]). Taki sposób opisu bibliograficznego jest powszechnie stosowany i odnosi się do wszystkich wydań Collected papers opartych na edycji z lat 1931–1958.

to i tak zawsze wśród filozofów niemieckich najwyżej cenił Kanta. Wyżej nawet od Georga Wilhelma Friedricha Hegla (1770–1831) czy Friedricha Wilhelma Josepha Schellinga (1775–1854), których dziedzictwu także wiele zawdzięczał.

Karl Raimund Popper (1902–1994) również pozostawał początkowo pod dużym wpływem myśli Kanta, lecz szybko się od niej oddalił, i na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych uważał się już za „nieortodoksyjnego kantystę i realistę [...]”². Zanim jednak do tego doszło, Popper – wspominając po latach początki swej przygody z filozofią – mówił, że jego ojciec (Simon Siegmund Carl Popper) „[b]ardzo interesował się filozofią [...]”³ i posiadał pokaźną bibliotekę, w której były też dzieła Kanta. Po ojcu odziedziczył Popper nie tylko księgozbiór, lecz także zamiłowanie do książek, z których część przeczytał już we wczesnej młodości. Tylko niektóre z nich jednak uznał za wartościowe. I tak na przykład lektura *Etyki* Benedicta de Spinozy (1637–1677) i *Zasad filozofii* Kartezjusza (1596–1650) sprawiła, iż „nabrał[...] niechęci do teoretyzowania o Bogu na całe życie”⁴. Dzieła te były bowiem (w opinii młodego Poppera):

*przepelnion[e] definicjami, które wydawały m[ou] się arbitralne, pozbawione sensu, wątpliwe [question-begging] [...]. [...] Z Kantem było inaczej. Choć K Krytyka [czystego rozumu]*⁵ – pisał Popper – wydawała mi się o wiele za trudna, rozumiałem, że dotyczy prawdziwych problemów (*ibid.*).

Zdaniem Poppera główny problem *Krytyki czystego rozumu* – mimo, iż był źle postawiony – nie był pseudoproblemem, „lecz pytanie[m] nieuchronnie wynikając[ym] z ówczesnej sytuacji w nauce” ([1999] s. 163; [1972] p. 96). Dlatego, chociaż miał krytyczny stosunek do Kantowskiego rozwiązania, uważał, „że w rozstrzygnięciu tego problemu przez Kanta, mimo jego częściowej absurdalności, zawarte było jądro prawdziwej filozofii nauki” (*ibid.*). Taką też opinię o Kancie, jako o myślicielu, który szukał rozwiązań „pilnych i rzeczywistych problemów [...]” (*ibid.*), Popper zachował do końca swych dni.

2. Podobieństwa programowe: krytyka metafizyki

Ogniwem, łączącym tych trzech myślicieli, był krytyczny namysł nad możliwością metafizyki i w konsekwencji odejście od tradycyjnej metafizyki. Każdy jednak udał się w innym kierunku. Kant zwrócił się ku idealizmowi transcendentalnemu⁶; Peirce od krytyki tradycyjnej

2 POPPER [1997] s. 113; [1974] p. 65, [1976] p. 82. Nadal jednak uważał się za „kantystę w etyce” *ibid.* (W miarę możliwości, odsyłając do źródeł, wskazuję miejsca w tłumaczeniach i oryginałach.)

3 POPPER [1997] s. 17; [1974] p. 5, [1976] p. 10.

4 POPPER [1997] s. 26; [1974] p. 11, [1976] p. 18.

5 Nawias klamrowy tłumacza.

6 Termin ten oznacza pogląd, na gruncie epistemologii, zgodnie z którym – wbrew idealizmowi immanentnemu Geoge’a Berkeleya (1685–1753) – możliwe jest przekroczenie naszych immanentnych granic poznawczych, jednak – wbrew realizmowi epistemologicznemu – niemożliwe jest poznanie *Dinge an sich* (w terminologii Kanta). Zatem idealizm transcendentálny zawiera w sobie agnostycyzm i dostarcza uzasadnienia tego ostaniego stanowiska. Kant sądził, iż ówczesne stanowiska – racjonalizmu i empiryzmu – były nie do utrzymania. Dostrzegł potrzebę i możliwość wypracowania stanowiska kompromisowego, które miało być syntezą racjonalizmu i empiryzmu. Stanowiskiem tym, sformułowanym po raz pierwszy przez Kanta, był aprioryzm umiarkowany. Tak można spojrzeć z perspektywy na efekt jego filozofii krytycznej. Należy jednak pamiętać, że Kant do końca wierzył, iż pomimo destrukcyjnego charakteru jego krytyki (dzięki której dochodził do wniosku, że nie sposób obronić roszczeń metafizyki do naukowości) metafizyka, prędzej czy później, „będzie mogła wystąpić jako nauka”, bowiem od metafizyki nie ma ucieczki. Skazanie na metafizykę nie jest jednak – jego zdaniem – wynikiem grzechu pierwotnego ludzkiego rozumu, który zapragnął osiągnąć zakazaną wiedzę wykraczającą poza zjawiska. Kant bowiem – tak jak autor krytykowanego przez niego dowodu ontologicznego – był głęboko przekonany o niesprzeczności rozumu ludzkiego. Są to echa przyjmowanej przez filozofów starożytnych koncepcji *logosu*, zgodnie z którą rzeczywistość jest racjonalna. Stanowisko Kanta – choć wyrażone za pomocą innej siatki pojęciowej – bliskie jest poglądom np. Heraklita z Efezu (ok. 540–480 p.n.e.). Zwolennik wariabilizmu uważał, że integralną częścią rzeczywistości jest rozum (*Λόγος*), będący siłą kosmiczną, w której człowiek ma udział (istnieje zatem

metafizyki przeszedł do rozwijania semiotyki (zapewniając metafizyce trwałe miejsce w swym systemie); Popper zaś, po odparciu neopozytywistycznego ataku na metafizykę i wskazaniu roli, jaką metafizyka może odegrać, zwrócił się ku epistemologii. Koncentrując się na kwestii poznania naukowego rozwijał jednocześnie racjonalizm krytyczny. Omówię teraz bardziej szczegółowo drogi, którymi poszli Peirce i Popper.

Niektóre wypowiedzi Peirce'a mogą sprawiać wrażenie, że był on nieprzejednanym pozytywistą. Pisał bowiem, że:

*metafizyka jest raczej ciekawa niż pożyteczna, a jej znajomość, tak jak wiedza na temat zatopionej rafy, służy głównie temu, by umożliwić nam trzymanie się od niej z daleka [...]*⁷.

Natomiast doktryna pragmatyzmu, zdaniem Peirce'a,

[p]okazuje [...], że prawie każde zdanie ontologicznej metafizyki jest albo bełkotem bez znaczenia [...] albo jest zwykłym absurdem [...] (cyt. za: BUCZYŃSKA [1965] s. 32; CP 5.423).

Empirystycznie ukierunkowana filozofia Peirce'a nie postulowała jednak eliminacji metafizyki, lecz jej reformę. Zdaniem Peirce'a zacofanie i niedoskonałość metafizyki nie są spowodowane tym, że taka nauka jest w ogóle niemożliwa, lecz tym, że ją dotychczas źle uprawiano. Peirce pisał:

[m]oim zdaniem zasadniczą przyczyną [...] zacofania [metafizyki] jest to, że kierujący nią profesoriwe byli i są teologami (cyt. za: BUCZYŃSKA [1965] s. 38; CP 6.3).

Dlatego właśnie pragnąc – podobnie jak Kant – by powstała metafizyka, która uniknęłaby „metafizycznych” błędów, założył z gronem przyjaciół „klub metafizyczny”, który przeciwstawiał się szerzącemu się wówczas agnostycyzmowi. Z dyskusji tam prowadzonych wyłoniła się idea pragmatyzmu.

Peirce – podobnie jak Kant – był głęboko przekonany, że metafizyka jest nieusuwalna. Problem, z którym Kant się zmagał – jak uczynić ją naukową – Peirce starał się rozwiązać z jednej strony w sposób formalny – wiążąc ją z pozostałymi składowymi swego systemu, z drugiej zaś poddając ją rygorom swego pragmatyzmu⁸. Jak pisze Hanna Buczyńska:

[m]etafizyka miała być [...] częścią planowanego przez Peirce'a systemu filozoficznego.

jedność, bądź przynajmniej pewna odpowiedniość, rozumu; podobny motyw obecny jest w filozofii indyjskiej, gdzie racjonalność świata wyrażana jest za pomocą pary pojęć: Atman – Brahman). Dzięki temu ludzki rozum posiada szczególną dyspozycję – ahistoryczną i powszechną – gwarantującą możliwość osiągnięcia przekonań, cechujących się uniwersalną racjonalnością, tj. niezrelatywizowaną historycznie, kulturowo czy geograficznie. Jest to możliwe, gdyż świat jest uporządkowany w sposób racjonalnie poznawalny. Dlatego też metafizyka – zdaniem Kanta – jest naturalnym owocem rozwoju ludzkiego rozumu. Cała rzecz się sprowadza tylko do tego, jak nadać jej walor nauki.

7 „metaphysics is a subject much more curious than useful, the knowledge of which, like that of a sunken reef, serves chiefly to enable us to keep clear of it [...]” (CP 5.410).

8 Peirce'owski pragmatyzm wciąż jeszcze bywa mylony z praktycyzmem, a przecież amerykański filozof zdecydowanie odrzucał skrajnie pojmovany pragmatyzm, wedle którego jedynym celem myśli jest działanie: „the end of action is another thought [...]. If so, it is not mere action, but the development of an idea which is the purpose of thought; and so a doubt is cast upon the ultra pragmatic notion that action is the [sole] end and purpose of thought” (CP 8.272, 211, 212). Innym nieporozumieniem jest utorzsamianie doktryny Peirce'a ze współczesnym amerykańskim neopragmatyzmem. Prąd ten jest złożonym zjawiskiem i obok wyraźnie Peirce'owskich motywów i rozwiązań zawiera także idee, koncepcje i teorie, które są sprzeczne z nauką ojca pragmatyzmu (jednym z głównych przedstawicieli tej frakcji jest Richard McKay Rorty). Odstępstwa miały jednak miejsce już za życia Peirce'a. Jego uczeń, William James (1842–1910), zastosował Peirce'owską zasadę pragmatyczną do teorii prawdy konstruując pragmatyczną teorię prawdy. Była ona obca Peirce'owi, podobnie jak niektóre ówczesne wykładnie zasady pragmatycznej. Chcąc przeciwstawić się tym tendencjom Peirce ukuł nowy termin: „pragmatycyzm”, i zasadę swą określał jako pragmatycystyczną. W intencji Peirce'a miała to być uniwersalna, intersubiektywna zasada, pozwalająca – najogólniej rzecz biorąc – odróżniać myśli jasne i wyraźne od niejasnych i niewyraźnych. Zasadę tę przedstawił w: PEIRCE [1878].

Jedność między różnymi fragmentami systemu miała opierać się na [...] powszechnym występowaniu we wszystkich działach filozofii tych samych podstawowych kategorii (BUCZYŃSKA [1965] s. 80).

Dlatego kwestia sporządzenia właściwej listy kategorii stała się dla Peirce'a z czasem pierwszoplanowa. Sposób rozwiązania tej kwestii, przez Peirce'a, omówię później.

Metafizyka jako forma poznania nie powinna – zdaniem Peirce'a – różnić się od nauk empirycznych niczym innym poza stopniem ogólności. Traktował ją jako dyscyplinę, w ramach której – na podstawie doświadczenia – formułowana jest ogólna teoria rzeczywistości. Uważał zatem, że jeżeli metafizyka ma mieć jakąś wartość, to musi opierać się na doświadczeniu, bo to ono jest podstawą naszej wiedzy:

[m]etafizyka, nawet zła metafizyka, naprawdę opiera się na obserwacji, świadomie lub nieświadomie (cyt. za: BUCZYŃSKA [1965] s. 80; CP 6.2).

Peirce, przeciwstawiając się idealistycznej metafizyce, traktował poznanie jako jedność doświadczenia i rozumowania. Trafnie ujęła to Buczyńska pisząc, że zdaniem Peirce'a:

[m]yśl nie oparta na doświadczeniu byłaby pusta, pozbawiona treści, do niczego się nie odnosząca. Myślenie bowiem nie jest czymś samodzielnym, niezależnym od doświadczenia ([1965] s. 34).

Widać tu wyraźny wpływ Kanta. Należy jednak pamiętać, że u Peirce'a odnaleźć można wpływy nie tylko Kantowskie, lecz również Hegla czy Schellinga, ponadto oddziaływanie filozofów starożytnych i przede wszystkim realizmu scholastycznego – który miał być jądrem systemu filozoficznego Peirce'a, systemu, którego jednak Peirce nigdy nie ukończył.

Popper, w przeciwieństwie do Peirce'a, nie miał już takich ambicji. Zachowywał większy dystans wobec oczekiwań, jakie wiązano z tradycyjną metafizyką, a sformułowane przez niego kryterium falsyfikowalności miało jednoznacznie oddzielić naukę od tego, co leży poza jej granicami. Chociaż znał już poglądy kolejnego pokolenia pozytywistów, nie podzielał jednak ich radykalizmu. Wbrew stanowisku Koła Wiedeńskiego uważał, że twierdzenia metafizyki, nawet jeżeli nie byłyby weryfikowalne, mogą mieć sens. Co ciekawe, Popper wskazywał tu na dług zaciągnięty wobec Kanta, pisząc:

moja krytyka [poglądów] Koła Wiedeńskiego wynikała po prostu z lektury Kanta i z tego, że niektóre jego główne tezy udało mi się zrozumieć ([1997] s. 113; [1974] p. 65, [1976] p. 83).

Popper uważał ponadto, że twierdzenia metafizyki, choć nie są falsyfikowalne, niekiedy mogą podlegać racjonalnej krytyce. Z czasem jednak coraz bardziej eksponował funkcję, jaką metafizyka pełni wobec nauki. Dobrym tego przykładem jest wprowadzone przez niego pojęcie metafizycznego programu badawczego (*metaphysical research programme*)⁹. Przy jego pomocy dawał wyraz swemu przekonaniu, że w nauce fundamentalną rolę odgrywają pewne idee metafizyczne, mające zasadniczy wpływ na kierunek poszukiwań naukowych. Myśl tę rozwinął jego uczeń – Imre Lakatos (1922–1974) – który kontynuując zapoczątkowaną przez Poppera krytykę neopozytywistycznego zamachu na metafizykę, starał się pokazać, że teorie i koncepcje metafizyczne nie tylko są sensowne i niekiedy pożyteczne, ale że są nieodłączną częścią nauki (zob. LAKATOS [1970]).

Mówiąc o związkach filozofii Poppera z metafizyką należy dodać, że Popper konsekwentnie bronił doktryny realizmu metafizycznego (łączył ją z realizmem teoriopoznawczym) oraz sformułował kilka oryginalnych teorii i koncepcji metafizycznych. Warto tu wspomnieć o dwóch: o koncepcji warstw rzeczywistości i teorii trzech światów. Zarówno te, jak i inne teorie oraz

⁹ Popper posługiwał się nim w swych wykładach poczynając od 1949 r. albo i wcześniej (POPPER [1974] p. 175, footnote 242; [1976] p. 227, footnote 242; [1997] s. 210, przyp. 254).

konceptje metafizyczne formułowane przez Poppera miały jednak charakter instrumentalny. Służyły lepszemu wyjaśnieniu natury nauki, mechanizmów jej rozwoju oraz rzeczywistości przez nią badanej. I tak np. teoria trzech światów (POPPER [1968]) miała wyjaśnić niektóre związki między nauką i jej twórcami. Wedle Poppera, istoty zamieszkujące świat pierwszy (przedmiotów fizycznych) i drugi (aktów psychicznych) tworzą i rozwijają świat trzeci (wytworów kultury, w tym nauki). Świat trzeci jest, zdaniem Poppera, w całości tworem ludzkim. Posiada on specyficzne cechy: jest obiektywny i w znacznej mierze autonomiczny, czyli niezależny od podmiotu poznającego. Teoria ta stała w opozycji do idealizmu obiektywnego Platona (427–347 p.n.e.) a także idealizmu transcendentального Kanta. Wbrew Platonowi, Popper uważał, że to człowiek tworzy rzeczywistość idei, pojęć itp., jednak – w przeciwieństwie do Kanta – sądził, iż świat trzeci podatny jest na krytykę i zmiany, które wymusza obiektywna rzeczywistość, badana przez naukowców.

Doktryna realizmu i koncepcja warstw rzeczywistości także posiadają, na gruncie jego filozofii, instrumentalny charakter. W ujęciu Poppera, teza realizmu „[w]yraża [...] metafizyczną wiarę w istnienie w naszym świecie prawidłowości [...]” ([1977] s. 203; [1959] p. 252). Bez tego metafizycznego założenia „trudno – zdaniem Poppera – wyobrazić sobie praktyczne działanie [...]” (ibid.), a tym bardziej działanie naukowe¹⁰. Jako zwolennik realizmu Popper uważał ponadto, że:

[p]rawa uniwersalne [formułowane przez naukowców] wykraczają poza doświadczenie. [...] Istnieją coraz wyższe szczeble uniwersalności, a zatem transcendencji. [...] istnieją również szczeble tego, co można nazwać „głębokością” ([1977] s. 343; [1959] p. 425).

Nauka dociera zatem, wedle Poppera, do coraz głębszych warstw rzeczywistości. Proces ten, jego zdaniem, nigdy się nie skończy ([1959] p. 431; [1977] s. 348). Podobnie uważał Peirce, głosząc *synechizm*¹¹. Zgodnie z tą teorią, ciągłość występuje w każdym obszarze rzeczywistości (CP 7.565–578); dlatego Peirce również traktował poznanie jako pewne continuum z idealną granicą.

Warto tu jeszcze przypomnieć, że Peirce – w przeciwieństwie do Poppera – mocno był zaangażowany w klasyczny spór metafizyczny: spór o uniwersalia, w którym ostro przeciwstawiając się nominalizmowi bronił skrajnego realizmu pojęciowego. Do tego celu wykorzystywał swą zasadę pragmatyzmu twierdząc, że:

zasada pragmatyzmu jest scholastyczną doktryną realizmu. Jest ona (doktryna realizmu) zazwyczaj określana jako teza o istnieniu realnych przedmiotów, które są ogólne [...]. Lecz przekonaniu temu nie może towarzyszyć uznanie tego, że [...] istnieją też realne możliwości. Możliwość bowiem jest negacją konieczności, która jest rodzajem ogólności. Istotnie, realność pewnych możliwości jest tym, co pragmatyzm podkreśla z całym naciskiem (cyt. za: BUCZYŃSKA [1965] s. 85; CP 5.453).

A zatem Peirce i Popper wychodząc – jak Kant – od krytyki metafizyki wyznaczyli jej jednak inną, niż dotychczas posiadała, rolę. Dla Peirce’a metafizyka była już tylko częścią systemu, w którym pierwszoplanową rolę pełniła semiotyka¹². Natomiast dla Poppera metafizyka już w ogóle nie była autonomiczną dyscypliną, a jej sens polegał na ścisłym związku z epistemologią (w szczególności z rozważaniami nt. poznania naukowego), a także z samą nauką. Obaj filozofowie, w przeciwieństwie do Kanta, opowiedzieli się też za realizmem (metafizycznym i teoriopoznawczym) konsekwentnie go broniąc.

10 Swój realizm Popper szerzej przedstawił w: POPPER [1983]; zob. „Appendix X” i „Section 15”. Peirce podobnie pojmował tezę realizmu oraz towarzyszące jej założenie, o którym wspominał Popper.

11 Zdaniem Peirce’a, słowo to jest angielskim odpowiednikiem greckiego *συνεχισμός*, które pochodzi od *συνεχής* – „ciągły”, „nieprzerwany” (CP 7.565).

12 Ścisłej rzecz ujmując, należy dodać, że zdaniem amerykańskiego filozofa semiotyka – której kategorii są podstawowe i niezbywalne dla wszelkich rozważań filozoficznych – znosi dotychczasowe podziały na metafizykę i epistemologię. Dokładniej strukturę Peirce’owskiego systemu przedstawię później.

2.1. Kwestia sporządzenia właściwej listy kategorii

Zdaniem Peirce'a istnieje szczególna łączność między metafizyką a logiką:

[m]etafizyka jest wynikiem absolutnego zaakceptowania zasad logicznych nie tylko jako zasad regulatywnych, lecz również jako prawd dotyczących bytu (cyt. za: BUCZYŃSKA [1965] s. 80; CP 1.187).

Ponadto:

[l]ista kategorii [...] jest tablicą pojęć wyprowadzonych z logicznej analizy myśli i potraktowanych jako stosowalne do rzeczywistości (ibid.; CP 1.300).

Zatem metafizyka opiera się na logice, a kategorie logiki są kategoriami rzeczywistości.

Kantowską listę kategorii, którą Peirce początkowo całkowicie akceptował, uznał z czasem za system niedoskonały, pisząc:

nurtowało mnie przypuszczenie, że jego lista kategorii mogłaby być częścią obszerniejszego systemu pojęciowego ([1997] s.204; CP 1.563).

Podjął się więc zadania ulepszenia kantowskiego systemu kategorii:

[w] końcu, po dwóch latach najcięższej pracy intelektualnej, jakie się kiedykolwiek wydarzyły w moim życiu, stwierdziłem, że dysponuję zaledwie jednym pewnym wynikiem o pozytywnym znaczeniu. Głosił on, że istnieją wyłącznie trzy elementarne formy orzekania lub sygnifikacji, a to [...]: jakości (doznań), (diadyczne) relacje i (orzekanie o) reprezentacje (s. 203; CP 1.561)¹³.

Peirce wyróżnił zatem trzy kategorie, które różnie nazywał. Niekiedy mówił o monadzie, diadzie i triadzie, kiedy indziej zaś określał je jako: Pierwsze (*firstness*), Drugie (*secondness*) i Trzecie (*thirdness*)¹⁴. Sens tych kategorii jest następujący: Pierwsze odnosi się do wszystkiego, co jako pojedyncze i samodzielne istnieje samo ze względu na siebie;

Drugie odnosi się do wszystkiego, co istnieje w jakiejś relacji z czymś innym, co jest zależne; Trzecie wiąże się ze złożonością – jest to stan pośredniczenia, mediacji i powiązania dwóch poprzednich elementów.

Kategorie te stosował Peirce do różnych sfer rzeczywistości wskazując tam odpowiedniki dla każdej z trzech kategorii. I tak np. (a) opisując podstawowe składniki budowy świata materialnego jakoś traktował jako Pierwsze, fakt jako Drugie, prawo zaś jako Trzecie; (b) prezentując modalności bytu twierdził, że możliwość to Pierwsze, rzeczywistość to Drugie, konieczność to Trzecie; (c) mówiąc o stanach psychicznych uważał, że uczucie to Pierwsze, postrzeżenie to Drugie, myśl to Trzecie.

Te trzy kategorie traktował Peirce jako realne składniki świata. Trafnie ujęła to Buczyńska, pisząc, że zdaniem Peirce'a:

[w]yczerpują one całą budowę świata, poza nimi nie ma innych [bardziej fundamentalnych] składników, nie ma takich zjawisk, których nie udałoby się ogarnąć za pomocą tych kategorii. Są to składniki ostateczne zarówno w tym sensie, że poza nimi nie ma już innych, jak i w tym sensie, że ich ilości nie można już ograniczyć, że nie można już żadnego z nich zredukować do innych ([1965] s. 81). [...] Wszystko, co obejmuje nasze poznanie, wszystko, co poznajemy w doświadczeniu, jest

¹³ Obszerny wykład Peirce'a nt. jego listy kategorii oraz stosunku do Kantowskiego zestawienia znajduje się w: PEIRCE [1997] s. 191 i nn.

¹⁴ Polskie tłumaczenie i pisownia nazw kategorii za: BUCZYŃSKA [1965], BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1994] i PEIRCE [1997].

albo kategorią pierwszą, tzn. czymś samodzielnym, albo czymś istniejącym w relacji z czymś innym, czyli kategorią drugą, albo kategorią trzecią, czyli czymś określonym przez prawo. Poznanie empiryczne nie jest związane z jedną tylko kategorią, [czy też] ograniczone do niej, obejmuje ono zarówno jakości zmysłowe, jak fakty i prawa (s. 82).

Popper, o ile mi wiadomo, nie podjął podobnej polemiki z systemem kategorii Kanta. Daje się jednak zauważyć pewne podobieństwo z listą kategorii Peirce'a, które nie jest chyba przypadkowe. Otóż patrząc przez pryzmat Peirce'owskich kategorii na założenie Poppera, o istnieniu prawidłowości, można stwierdzić, że są w nim obecne kategorie Drugiego i Trzeciego; prawidłowość – jako Drugie – jest pewną relacją, zaś prawo ujmujące relację to Trzecie. Wydaje się więc, że nic nie stało na przeszkodzie, aby Popper wzbogacił swą filozofię nauki o rozważania na temat kategorii – nie dostrzegł jednak wagi problematyki semiotycznej.

2.2. Semiotyka: teoria znaku

Peirce przywiązywał dużą wagę do powyższych kategorii. Miały one oczywiście sens metafizyczny, lecz pamiętając o tym, że zdaniem Peirce'a semiotyka znosi dotychczasowe podziały (na metafizykę i epistemologię), należy mówić przede wszystkim o semiotycznym charakterze tych kategorii¹⁵. Przedstawię teraz główne idee semiotyki Peirce'a.

Peirce uważał, że:

[w]szystko, co znamy lub myślimy, jest poznane i pomyślane za pomocą znaków, a zatem cała nasza wiedza jest znakiem (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 113; MS 7)¹⁶.

Znak – wedle Peirce'a – jest aspektem każdego zjawiska¹⁷. Nie może on występować samodzielnie, w oderwaniu od innych znaków, bowiem nie jest samoistną rzeczą, lecz relacją, wchodzącą w skład pewnego systemu znaków, poza którym istnieć nie może¹⁸. Dlatego mówiąc „znak”, używając tego rzeczownika, dokonujemy hipostazowania, które jest jednak – w opinii Peirce'a – całkowicie usprawiedliwione. Istnienie znaku polega więc na tym, że wchodzi on w relacje z innymi znakami. Znak jest triadą, to znaczy, że tylko pewna trójczłonowa całość może być znakiem¹⁹:

15 Semiotyka była głównym obszarem zainteresowań Peirce'a. Trzeba jednak pamiętać, że w jego systemie istnieje ścisły związek między semiotyką, metafizyką i logiką. Jak pisze Andrzej Jan Nowak: „Peirce[...] albo identyfikował [...] [semiotykę] z logiką, albo uważał, że ta ostatnia jest bardziej technicznym fragmentem ogólnej teorii znaku” (NOWAK [2003] s. 372). Ścisłej rzecz ujmując należy dodać, że u Peirce'a struktura filozofii jest hierarchiczna: „jej fundament tworzą dyscypliny czysto opisowe. Na nim wznosi się gmach nauk normatywnych. Zwieńczenie konstrukcji to metafizyka. Podstawową dyscypliną opisową jest faneroskopia. Trzy nauki normatywne to: estetyka, etyka i logika” (*ibid.* s. 370). Faneroskopia (zwana też przez Peirce'a fenomenologią), „choć [...] jest niezależna od jakiegokolwiek wiedzy o faktach (*positive science*)” (*ibid.*; CP 5.40), była przez Peirce'a traktowana jako zależna od innej nauki opisowej – bardziej fundamentalnej od faneroskopii – od matematyki. Określał ją jako „[...] Warunkową lub Hipotetyczną *Czystą Matematykę*” (*ibid.*), i upatrywał „jedynę jej zadanie nie [...] [w] zdawaniu sprawy z tego, jak rzeczy mają się aktualnie, lecz jak mogłyby się mieć, jeśli nie w naszym świecie, to w jakimś możliwym” (*ibid.*). Faneroskopia natomiast zajmuje się opisem faneronu (tj. fenomenowi lub zjawiska rozważanego od jego relacyjnej struktury, a nie treści czy istnienia). Na jej gruncie powstaje teoria trzech głównych kategorii Peirce'owskiej semiotyki. Estetyka jest fundamentem dla etyki i logiki. Natomiast „[s]ystem metafizyczny Peirce'a zdaje się przypominać odwróconą piramidę Plotyna: od ciemności i chaosu, drogą nawyków kształtowanych mocą upodobania do ideału człowieka i jego świat w niekończącym się marszu zmierzają do jedności” (*ibid.* s. 375). (Nt. związek faneroskopii z semiotyką oraz Peirce'a metafizologii zob. też NOWAK [2002] ss. 123–198.)

16 Skrót „MS 7” oznacza 7. z nieopublikowanych manuskryptów Peirce'a. Znajdują się one w zbiorach Houghton Library uniwersytetu Harvarda, a opracowane zostały przez Richarda Robina w *Annotated Catalog of the Papers of Ch. S. Peirce*.

17 Wszelkie zjawiska mają, jego zdaniem, trzy aspekty: jakość, bycie tu i teraz oraz znakowy.

18 Znak jest zatem niesmoistny na dwa sposoby: pierwszy polega na tym, że znak może istnieć tylko w systemie, drugi zaś sprowadza się do tego, że znak nie jest czymś realnie różnym od zjawiska, lecz jest jego aspektem.

19 Peirce uważał jednak, iż istnieją także znaki zdegenerowane. Są to zjawiska niekompletne co do swej charakterystyki

[o]bejmuje ona związek między znakiem, znakiem interpretującym [interpretantem] oraz przedmiotem. Jest to trójstronność znaku, która w najmniejszym stopniu nie ma psychologicznego charakteru, lecz jest czysto logiczna (cyt. za: BUCZYŃSKA- GAREWICZ [1979] s. 120; MS 462, p. 74).

Interpretant bowiem, w ujęciu Peirce'a, jest innym znakiem, na który dany znak jest przekładany, a nie jedynie osobą interpretującą i dokonującą operacji myślenia.

Ponieważ „[z]nak mediuje pomiędzy znakiem-interpretantem i jego przedmiotem [...]”, dlatego znak jest zrelatywizowany do swego przedmiotu oraz innych znaków. Z kolei interpretant, jako znak, wymaga innych znaków go interpretujących. Proces ten, w zasadzie, nie ma końca. Znak jest więc zawsze elementem systemu, łączącego znaki więzią interpretacji. Wobec tego semioza – zdaniem Peirce'a – jest dynamicznym procesem, w którym dokonuje się permanentna interpretacja znaków. Pisał on:

[p]rzez semiozę rozumiem działanie lub wpływ, które się dokonują dzięki współpracy, lub zawierają współpracę, trzech czynników, takich jak znak, jego przedmiot i jego interpretant (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1994] s. 54; CP 5.484).

Peirce'owska semiotyka zawierała również teorię reprezentacji. Wbrew jednak krytykowanemu przez siebie kartezjańskiemu reprezentacjonizmowi, gdzie jasne i wyraźne poznanie miało być bezpośrednim i pełnym ujęciem przedmiotu poznania, Peirce uważał, że:

[z]nak może jedynie reprezentować swój przedmiot i mówić coś o nim. Nie może on natomiast dawać znajomości przedmiotu ani być rozpoznaniem przedmiotu. (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1979] s. 121; CP 2.231).

Tak więc znak odnosi się do przedmiotu wyłącznie w sposób zapośredniczony przez znaczenie, czyli przez inny znak.

W ujęciu Peirce'a, tak myśl, jak i poznanie mają naturę znakową. Semiotykę pojmował jako naukę nie tylko o znakach, lecz przede wszystkim o procesach międzyznakowych, o ich dynamice. Akcentując zmienność semiozy, będącej integralną częścią poznania, wyraźnie przeciwstawiał się więc kartezjańskiemu fundamentalizmowi. Konsekwencją takiego stanowiska, w ramach jego semiotycznej epistemologii, nie jest jednak ani agnostycyzm, ani sceptycyzm, ani relatywizm, albowiem – wedle Peirce'a – semiozy w swej dynamice zmierną ku finalnemu interpretantowi:

[o]stateczny Interpretant jest interpretacyjnym wynikiem, do którego każdy interpretujący musi dojść [...], jeśli znak jest rozważony w dostatecznym stopniu. [...] jest tym, do czego rzeczywista interpretacja zmierza [...] [, tym, co] zostałyby ostatecznie uznane za interpretację prawdziwą, jeśliby sprawa tak się posunęła, że osiągnięto by ostateczną opinię (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1994] s. 75; CP 8.343).

Pomimo niezaprzeczalnych związków z filozofią Kanta semiotyka Peirce'a jest jednak zwrócona przeciwko transcendentalizmowi. Teoria znaku – w której pojęty jest on jako triada – znosi bowiem tradycyjną opozycję przedmiotowo-podmiotową, idąc w ten sposób pod prąd kantowskiemu transcendentalizmowi. Należy jednak pamiętać, że studium Kantowskiej listy kategorii doprowadziło Peirce'a nie tylko do jej rewizji, ale – co ważniejsze – ułatwiło opracowanie teorii znaku jako triady, i w konsekwencji rozwój semiotyki. Popper natomiast, z uwagi na swój antyesencjalizm, programowo odrzucił wszelkie dociekania na temat znaku i znaczenia. W ten sposób jednak przeoczył – inaczej niż Peirce – możliwość połączenia swej ewolucjonistycznej (i fallibilistycznej) epistemologii z dynamiczną teorią znaczenia, co zubożyło nieco jego doktrynę.

jako triady, czyli są to znaki niekompletne przykładem mogą być spójniki „i” oraz „lub”, które nie posiadają – zdaniem Peirce'a – odniesienia przedmiotowego).

3. Odrzucenie agnostycyzmu – epistemologia ewolucjonistyczna

Peirce uważał, że „[n]ie możemy poznać tego, co jest absolutnie niepoznawalne”. Nie znaczy to jednak, że był zwolennikiem agnostycyzmu. Wręcz przeciwnie, krytykował pojęcie czegoś absolutnie niepoznawalnego, z punktu widzenia swej teorii znaku. Wedle Peirce’a znak jest jedyną formą egzystencji myśli. Uważał on, że:

[tylko] poprzez zewnętrzne fakty można myśl w ogóle poznać. Jedyna myśl zatem, którą można poznać, jest to myśl ujęta w znaki. Lecz myśl, której nie można poznać, nie istnieje. Wszelka myśl zatem koniecznie musi być ujęta w znakach (cyt. za: BUCZYŃSKA-GAREWICZ [1965] s. 58; CP 5.251). Ze zdania, że każda myśl jest znakiem, wynika, że każda myśl musi odnosić się do jakiejś innej myśli, musi określać inną myśl, gdyż taka jest istota znaku (ibid.; CP 5.253).

Ta krytyka agnostycyzmu wiąże się u Peirce’a z pewnym heglowskim motywem, co łącznie pozwala lepiej zrozumieć zależność (jaka jego zdaniem obowiązuje) między parą pojęć: znak – myśl. Otóż Peirce sądził, iż w indywidualnych rozumach ludzkich manifestuje się Rozum (*Νοϋς*), który jednak nie jest doskonały i „który nie może osiągnąć pełnej doskonałości. Zawsze będąc w stadium początkowym, wzrastając”. Istotą rozwoju Rozumu jest permanentne tworzenie świata, zmierzające ku *summum bonum* – stanowi doskonałości świata, nieosiągalnemu jednak w ramach skończonej historii. Peirce był przekonany, że „musi istnieć nieskończoność w czasie” (CP 5.253), albowiem „myśl nie może zdarzyć się w jednej chwili, lecz wymaga czasu [...] [znaczy to], że każda myśl musi być interpretowana przez inną lub że każda myśl musi występować w znaku”. Nie tylko każda myśl wyrażona w znaku, ale również sam rowój Rozumu, który zawsze manifestuje się w znakach, może, zdaniem Peirce’a, zostać poznany (choć nigdy w sposób doskonały i pełny, co zgodne jest z jego fallibilizmem).

To jednak nie wyczerpuje Peirce’owskiej krytyki agnostycyzmu. Można powiedzieć, że cały system Peirce’a był zwrócony przeciwko tej teorii. Peirce uważał się przecież za odnowiciela realizmu scholastycznego. Jednym z głównych celów jego metafizyki było powiązanie zasady pragmatycystycznej z realizmem scholastycznym, co miało ugruntować obiektywność poznania nauk empirycznych. U Peirce’a zatem realizm metafizyczny sprzęgnięty został z realizmem teoriopoznawczym. I choć filozof ten odrzucił kartezjański fundamentalizm, uważał, iż w naszym poznaniu ma miejsce postęp poznawczy. Łączył bowiem ze sobą m.in. krytykę sceptycyzmu i fallibilizm (eksponujący możliwość wiedzy, pomimo jej zawodności), przekonanie o obiektywnym charakterze poznania oraz klasyczną, korespondencyjną teorię prawdy.

W doktrynie Poppera kluczową rolę także odgrywa idea epistemologii ewolucjonistycznej. O ile jednak Peirce niektóre wątki teoriopoznawcze jedynie naszkicował, Popper podejmując – niezależnie od Peirce’a – podobne problemy, przedstawił szereg bardziej szczegółowych rozwiązań. Dotyczy to przede wszystkim filozofii nauki, której pewien zasadniczy rys warto tu wskazać.

Nauka – zdaniem Poppera – nieco inaczej się rozwija, niż sądził Kant; inną ma też naturę. Popper uważał, iż:

[Kant] miał słuszność, gdy głosił, że to niemożliwe, aby wiedza była kopią lub odbiciem rzeczywistości. Miał słuszność, sądząc, że wiedza genetycznie lub psychologicznie ma charakter a priori, lecz mylił się, sądząc że wszelka wiedza musi być a priori o b o w i ą z u j ą c a [...] ([1997] s. 81; [1974] p. 46, [1976] p. 60). Nasze teorie są naszymi wynalazkami, lecz mogą być jedynie [...] śmiałyymi domysłami [,] h i p o t e z a m i. Z nich stwarzamy świat: nie świat realny, lecz naszą własną sieć, w którą staramy się pochwycić świat realny (ss. 81–82; ibid.).

Zatem nauka, w ujęciu Poppera, rozwija się poprzez formułowanie śmiałych hipotez, i konfrontowanie ich z obiektywną rzeczywistością, za pomocą surowych testów.

Popper zachował jednak część teorii Kanta dotyczącej apriorycznych elementów naszego

poznania, lecz było to jedynie samo przekonanie o obecności takich składników w każdym akcie poznawczym. Zrewidował natomiast pogląd Kanta dotyczący natury tych elementów (wedle Poppera są one wprawdzie genetycznie *a priori*, ale powstały w toku ewolucji oraz naszego osobniczego rozwoju, ponadto – co ważne – są podatne na zmiany). Równie krytycznie odniósł się do Kantowskiej listy apriorycznych czynników. Popper nie podawał, tak jak Kant, szczegółowego spisu takich elementów, lecz jedynie głosił tezę o teoretycznym uwarunkowaniu obserwacji (*theory impregnation thesis*), uważając, iż mitem jest pogląd empiryzmu genetycznego, jakobyśmy mieli czyste, nieuwarunkowane teoretycznie obserwacje (podobnie na tę kwestię zapatrywał się Peirce). Istnieje zatem zasadnicza różnica między obydwojema umiarkowanymi aprioryzmami. Popper przyswoił sobie również kantowskie pojęcie idei regulatywnej, ale i w tym wypadku dokonał pewnej modyfikacji tego pojęcia, traktując Prawdę jako idealną granicę, będącą efektywnie nieosiągalnym celem poszukiwań naukowców (podobnie jest u Peirce'a). Pozwoliło to Popperowi usunąć niektóre trudności, z jakimi borykała się jego teoria postępu poznawczego (w przypadku Peirce'a chodziło o jego koncepcję konwergencji).

Te i inne elementy kantowskiego dziedzictwa sprawiły, że Popper zaliczał Kanta do racjonalistów krytycznych ([1999] s. 330; [1972] p. 194). Nie ma w tym żadnej przesady, albowiem rzeczywiście myśliciel z Królewca – jak pisze Zbigniew Kuderowicz – „okazuje się prekursorem współczesnego krytycznego racjonalizmu” ([2000] ss. 134–135). Z punktu widzenia Poppera, a także Peirce'a, główną zasługą Kanta było to, iż przedstawił ideę filozofii krytycznej. Dlatego właśnie można uznać go za prekursora racjonalizmu krytycznego. Należy jednak pamiętać, że nurtującą neokantystów kwestię: „Kant czy Hegel?” Peirce i Popper rozstrzygnęli jednoznacznie: ani Kant, ani Hegel. Peirce skoncentrował się na semiotyce (uprawianej w duchu fallibilizmu). Popper natomiast skupił się na filozofii nauki (w której fallibilizm był motywem przewodnim).

Warto w tym miejscu postawić pytanie o związek doktryn obu fallibilistów z kantyzmem i neokantyzmem. Na ogół Peirce bywa określany jako kantysta, zaś Popper jako neokantysta. Nie pomniejszając ogromnych zasług Kanta, dobrze byłoby jednak wypracować taką siatkę pojęć, która – nie zamazując istotnych różnic – pozwoli odróżnić odmienne formy reakcji na myśl autora trzech *Krytyk*. Pomocne okazują się tu uściślenia, których – nawiązując do poglądów Herberta Schnädelbacha – dokonał Andrzej J. Noras. Proponuje on w następujący sposób odróżnić trzy, ważne w tym kontekście, terminy: „kantysta”, „neokantysta” i „kantolog”. „Kantysta” to bezpośredni kontynuator myśli Kanta, „neokantysta” wychodząc od niemożności bezpośredniej kontynuacji myśli filozofa z Królewca (który stał się dla niego już myślicielem historycznym) uprawia swą filozofię w duchu Kanta, zaś termin „kantolog” odnosi się do wczesnego neokantyzmu, który wiązał się z odczytaniem litery filozofii Kanta.

Można zatem zapytać: „Czy Peirce i Popper byli – w swej dojrzałej, samodzielnej filozofii – kantystami, neokantystami, a może kantologami?”. Zanim na to pytanie odpowiem, przywołam opinię Wolfganga Stegmüllera (1923–1991) ([1978] S. XXVIII nn.), który uważał, iż filozofia XX wieku była trojaką reakcją na doktrynę Kanta: (a) potwierdzeniem jego filozofii (neokantyzm i późny Edmund Husserl (1859–1938)), (b) polemiką pozytywną (Franz Clemens Brentano (1837–1917) i Nicolai Hartmann (1882–1950)) oraz (c) polemiką negatywną (empiryzm i filozofia analityczna). Te trzy – niemal równolegle rozwijające się – odmiany neokantyzmu, można potraktować jako kolejne fazy w ruchu neokantowskim, polegające na stopniowym oddalaniu się od myśli Kanta. Łącząc uściślenia Norasa i Schnädelbacha z dystynkcjami terminologicznymi Stegmüllera otrzymujemy lepsze narzędzia typologiczne. A zatem, mamy trzy terminy – „kantysta”, „kantolog” i „neokantysta” – z których ostatni może być, za Stegmüllerem, zasadnie rozumiany na trzy sposoby. Jak wobec tego zaklasyfikować doktryny Peirce'a i Poppera? Mając na uwadze wskazane przez Stegmüllera fazy neokantyzmu (a)-(c), można powiedzieć, że Peirce wyprzedził (c), choć wyszedł od (a) i przez pewien czas pozostawał w (b). Popper natomiast, bogatszy o świadomość historyczną, szybko przeszedł do (c). Po tych uściśleniach zasadne będzie

określenie dojrzałej myśli Peirce'a i Poppera jako dwóch odmian *neokantyzmu polemicznego negatywnego*.

Filozofia krytyczna Kanta była, jak słusznie zauważył Popper, próbą udzielenia odpowiedzi na pytanie wynikające z ówczesnej sytuacji w nauce. Spekulatywny charakter tej filozofii sprawia, że niektórzy nie dostrzegają jej ścisłego związku z ówczesną sytuacją problemową. Myśliciel z Królewca zaproponował oryginalne rozwiązanie (aktualnego wtedy problemu), które jednak z czasem odrzucono. Mimo to filozofia Kanta nie przestała być aktualna, i to w dwojakim sensie. Wiek XIX był areną, na której starły się ze sobą filozofia krytyczna Kanta i wpływowy wówczas system Hegla. Wystąpienie Hegla sprawiło, że filozofia znalazła się wkrótce w impasie. W świetle ówczesnej sytuacji problemowej myśl Kanta dawała jednak nadzieje na wyjście z tej sytuacji. Antidotum upatrywano w narodzinach (a raczej emancypacji) epistemologii jako filozofii pierwszej. Tą drogą poszedł Popper, Peirce zaś w semiotyce widział skuteczny środek zaradczy, pozwalający uporać się z zaistniałą sytuacją problemową. W obu jednak wypadkach myśl Kanta była istotną inspiracją dla ich własnych poszukiwań. Dorobek Kanta jest jednak aktualny również w innym sensie. Popper, jak mało który filozof w XX wieku, zdawał sobie sprawę, że: *Historiam nescire hoc est semper puerum esse*. Wielokrotnie podkreślał konieczność znajomości korzeni aktualnie rozważanych problemów – czyli genezy danej sytuacji problemowej. Ważna jest jednak, zdaniem Poppera, nie tylko znajomość sformułowanych stanowisk, ale przede wszystkim argumentów i prób uzasadnienia poszczególnych rozwiązań – bo to one mają decydujący wpływ na rozwój filozofii. Nie chodzi tu zatem jedynie o sam szacunek dla dorobku naszych poprzedników. Zdaniem Poppera musimy oprzeć się na ich osiągnięciach, jakkolwiek niedoskonałe by one nie były:

[g]dybyśmy zaczęli wszystko od początku, zginęlibyśmy, bylibyśmy równie daleko od rozwiązania jak Adam i Ewa, czy też – jak kto woli – jak neandertalczyk. Skoro pragniemy postępu, oprzeć się musimy na ramionach poprzedników i kontynuować odziedziczoną tradycję ([1999] s. 222; [1972] p. 129).

4. Peirce i Popper: synteza?

Wymienione powyżej zależności między filozofią Kanta oraz jego spadkobiercami – Peirce'em i Popperem – są na ogół dobrze znane. Warto jednak zwrócić tu uwagę na dwie łączące się ze sobą kwestie. Po pierwsze, interesujące są drogi, jakimi każdy z nich, idąc śladem Kanta, podążał. Ale oprócz poszczególnych idei czy poglądów, o których była mowa, interesujący wydaje się sposób recepcji spuścizny Kanta. Polegał on na refutacji, która była przełomowym etapem w przyswajaniu sobie myśli Kanta tak przez Peirce'a, jak i Poppera. Mechanizm ten interesująco wyjaśnia Popperowska koncepcja trzech stopni rozumienia, którą warto tu przywołać. Wedle Poppera (Peirce by się z tym zgodził) refutacja możliwa jest m.in. dzięki osiągnięciu najwyższego stopnia rozumienia danej doktryny (koncepcji, teorii, argumentacji itp.). Pierwszy, najniższy stopień rozumienia polegać ma na miłym poczuciu uchwycenia istoty danej doktryny, wyższy na umiejętności przedstawienia jej w taki sposób, że autor tej doktryny zgodziłby się, iż to właśnie miał na myśli, zaś najwyższy stopień polega na takim zrozumieniu owej doktryny, dzięki któremu odkrywamy jej niedostatki, i możemy ją obalić w sposób merytoryczny – czyli dokonać refutacji. Wydaje się, że taką właśnie drogę, w sposobie recepcji myśli Kanta, przeszli Peirce i – niezależnie od niego – Popper.

Wilhelm Windelband (1848–1915) podkreślając, że wszyscy jesteśmy uczniami Kanta, twierdził, że: „[z]rozumieć Kanta oznacza wykroczyć poza niego [...]” ([1924] 1. Bd., S. IV), dlatego powrót do filozofii Kanta rozumiał jako „wyjście poza nią”. Analiza drogi filozoficznej Peirce'a i Poppera jest dobrą ilustracją tego, jak zrozumienie prowadzić może do refutacji. Refutacja jednak, zdaniem Poppera, zawsze jest przejawem postępu poznawczego. Jeśli sir Karl ma

rację, to warto byłoby wnikliwie przestudiować obie refutacje Kantowskich Krytyk. W tym miejscu pragnę zwrócić uwagę na drugą z zapowiadanych kwestii. Krytycyzm Peirce'a i Poppera można potraktować jako przedłużenie Kantowskiego krytycyzmu, zmierzającego do ugruntowania obiektywności poznania. Podobieństwa doktryn obu następców Kanta są uderzające i na niektóre z nich zwracano już uwagę. Lecz nie podjęto chyba dotychczas próby skonfrontowania i połączenia ze sobą pozytywnych osiągnięć Peirce'a i Poppera. Rzecz wydaje się warta zachodu, a to dlatego, że chyba właśnie tutaj – w przestrzeni teoretycznej nakreślonej przez oba systemy filozoficzne – można by szukać wskazówek, umożliwiających opracowanie bardziej skutecznego antidotum na rozpowszechnioną dziś rodzinę stanowisk (do której należą m.in. sceptycyzm, anarchizm i relatywizm), podważających obiektywność i możliwość poznania. A właśnie takim tendencjom Kant się przeciwstawiał, poszukując sposobu na ugruntowanie obiektywności poznania.

Jako motyw przewodni takiej syntezy szczególnie obiecujący wydaje się sformułowany przez Peirce'a (i niezależnie od niego rozwijany przez Poppera) fallibilizm. Doktryna ta pełni rolę „ośrodk[a] krystalizacji całej myślowej sieci nowego modelu racjonalności – racjonalizmu krytycznego” (DOMALEWSKI [1992] s. 36). Dominuje opinia, iż sieć tą tworzą różne idee, teorie i koncepcje rozwijane przez Poppera i jego zwolenników, w ramach racjonalizmu krytycznego. Warto jednak poszerzyć ten obszar o bliskie ideowo rozwiązania Peirce'a. Próbując łączyć osiągnięcia obu neokantystów, nie powinniśmy też zapominać, że ich doktryny są owocem – przynajmniej po części – krytycznej recepcji Kantowskiej spuścizny.

LITERATURA

ALMEDER, ROBERT FRANCIS

[1985] „Peirce's thirteen theories of truth” *Transactions of the Charles S. Peirce Society. A Quarterly Journal in American Philosophy* vol. XXI, no. 1, pp. 77–94; (pol. tł. jako: „Trzynaście teorii prawdy Peirce'a” przełożył Bartłomiej Świątczak w: Tomasz Komendziński red. *O myśleniu procesualnym: Charles Hartshorne i Charles Sanders Peirce* seria: Filozofia Amerykańska Dziś, t. II, Toruń: Wydaw. Uniwersytetu Mikołaja Kopernika 2003, ss. 171–184).

BUCZYŃSKA, HANNA

[1965] *Peirce* seria: Myśli i Ludzie, Warszawa: Wiedza Powszechna.

BUCZYŃSKA-GAREWICZ, HANNA

[1979] „Teoria znaku a wątplenie kartezjańskie” *Studia Filozoficzne* nr 4 (161), ss. 113–125.

[1994] *Semiotyka Peirce'a* seria: Biblioteka Myśli Semiotycznej, nr 29, Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne (Zakład Semiotyki Logicznej Uniwersytetu Warszawskiego).

DOMALEWSKI, WOJCIECH

[1992] „Fallibilizm jako powszechna metodologia” w: Adam Chmielewski & Leszek Dąbkowski red. *Szkice z filozofii współczesnej. Popper, Albert, Gadamer, Adorno, Berlin, Rorty, Kripke, Davidson, Freud* Acta Universitatis Wratislaviensis nr 1317, Wrocław: Wydaw. Uniwersytetu Wrocławskiego, ss. 35–43.

FREEMAN, EUGENE & SKOLIMOWSKI, HENRYK

[1974] „III. Peirce and Popper – Similarities and differences” in: SCHILPP ed. [1974] vol. I, pp. 508–519.

GROBLER, ADAM

[1993] *Prawda i racjonalność naukowa* Kraków: Wydaw. Inter Esse.

[1996] „Pojęcie prawdy w językach nauk empirycznych” w: Adam Jonkisz & Wojciech Morszyński red. *Postacie prawdy* t. I, Cieszyn: Wydaw. Filii Uniwersytetu Śląskiego w Cieszynie, ss. 139–150; 2. wyd. w: GROBLER [2001] ss. 166–179.

[2000] *Prawda a względność* Kraków: Wydaw. Aureus.

[2001] *Pomysły na temat prawdy i sposobu uprawiania filozofii w ogóle* Kraków: Wydaw. Aureus.

HAACK, SUSAN

[1977] „Two fallibilists in search of the truth” *Proceedings of the Aristotelian Society*. Supplementary Volume LI, pp. 63–84.

HANUSZEWICZ, STANISŁAW

[2002] „Argument i argumentacja z punktu widzenia fallibilizmu” w: Ewa śarnecka-Biały & Irena Trzcinińska-Schneider red. *Komunikaty i argumenty* seria: Dialogikon, vol. XI, Kraków: Wydaw. Uniwersytetu Jagiellońskiego (sekretarz tomu Monika Nojszewska), ss. 137–144.

KOMENDZIŃSKI, TOMASZ

[1988] „Erotetyczny fallibilizm Nicholasa Reschera” *Zagadnienia Naukoznawstwa* t. XXIV, z. 1 (93), ss. 131–142.

KUDEROWICZ, ZBIGNIEW

[2000] *Kant* seria: Myśli i Ludzie, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo „Wiedza Powszechna”.

LAKATOS, IMRE

[1963-4] „Proofs and refutations” *The British Journal for the Philosophy of Science* vol. XIV, no. 53, pp. 1–25, no. 54, pp. 120–139, no. 55, pp. 221–245, no. 56, pp. 296–342; 2nd revised ed. as: *Proofs and refutations. The logic of mathematical discovery* John Worrall & Elie Zahar eds., Cambridge: Cambridge University Press 1976.

[1970] „Falsification and the methodology of scientific research programmes” in: I. Lakatos & Alan Musgrave eds. *Criticism and the growth of knowledge. Proceedings of the International Colloquium in the Philosophy of Science*, London, 1965 Cambridge: Cambridge University Press, pp. 91–195; (pol. tł. w: I. Lakatos *Pisma z filozofii nauk empirycznych* wybrał, przełożył i wstępem poprzedził Wojciech Sady, przekład przejrzał Władysław Krajewski, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN 1995, ss. 3–169).

NIINILUOTO, ILKKA

[1978] „Notes on Popper as follower of Whewell and Peirce” *Ajatus* 37, pp. 272–327; repr. in: I. Niiniluoto *Is science progressive?* Synthese Library, vol. CLXXVII, Dordrecht (Holland): D. Reidel Publishing Co. 1984, pp. 18–60.

NOWAK, ANDRZEJ JAN

[2002] *Świat człowieka. Znak, wartość, sztuka* Kraków: Collegium Columbinum.

[2003] „Peirce Charles Sanders” w: Jan Szmyd red. *Filozofowie współcześni*. Leksykon Bydgoszcz – Kraków: Oficyna Wydawnicza Branta – Wydaw. Krakowskie, ss. 369–375.

PEIRCE, CHARLES SANDERS

[1878] „How to make our ideas clear” *Popular Science Monthly* vol. XII, pp. 268–302 (CP 5.388–410); (pol. tł. jako: „Jak uczynić nasze myśli jasnymi” przełożył Zbigniew Dyjas w: BUCZYŃSKA [1965] ss. 128–151; przedruk (z nowym tłumaczeniem przypisów i komentarzem Andrzeja Jana Nowaka) w: PEIRCE [1977] ss. 73–93).

[1931-58] *Collected papers of Charles Sanders Peirce* vols. I–VI (1931–1935), Charles Hartshorne

& Paul Weiss eds., vols. VII–VIII (1958), A. Burks ed., Cambridge (Massachusetts): Harvard University Press.

[1997] *Wybór pism semiotycznych* wyboru dokonała Hanna Buczyńska-Garewicz, redakcja naukowa H. Buczyńska-Garewicz i Andrzej Jan Nowak, przekład Ryszard Mirek i A. J. Nowak, seria: Biblioteka Myśli Semiotycznej, nr 38, Warszawa: Znak – Język – Rzeczywistość, Polskie Towarzystwo Semiotyczne.

POPPER, KARL RAIMUND

[1959] *Logic of scientific discovery* tr. (of *Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung*, Philipp Frank & Moritz Schlick Hg., Bd. IX, Wien: Verlag von Julius Springer 1934; with the imprint „1935”) by K. R. Popper with the assistance of Dr. Julius Freed & Lan Freed, London: Hutchinson & Co. (January), New York: Basic Books (March); (pol. tł. zob. POPPER [1977]).

[1963] *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* London – Hanley: Routledge & Kegan Paul; (pol. tł. zob. POPPER [1999]).

[1968] „Epistemology without a knowing subject” *Proceedings of the Third International Congress for Logic, Methodology and Philosophy of Science: Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, B. van Rootselaar & J. F. Staal eds., North-Holland Publishing Co., Amsterdam, pp. 333–373; 2nd ed. in: K. R. Popper *Objective knowledge. An evolutionary approach* Oxford: Clarendon Press 1972, pp. 106–152; (pol. tł. jako: „Epistemologia bez podmiotu poznającego” przełożyła Anna Tanalska w: *Literatura na świecie* 1984, nr 12/161, ss. 356–402; inny przekład: Adam Chmielewski w: K. R. Popper *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna* (przekład na podstawie 2. wyd. poprawionego z 1979 r.) Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN 1992, ss. 148–206).

[1972] *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* London – Hanley: Routledge & Kegan Paul; 4th revised ed. of POPPER [1963]; (pol. tł. zob. POPPER [1999]).

[1974] „Autobiography of Karl Popper” in: SCHILPP ed. [1974] vol. I, pp. 1–181; 2nd ed. as: POPPER [1976]; (pol. tł. jako: POPPER [1997]).

[1976] *Unended quest. An intellectual autobiography* Glasgow: Fontana/Collins; 1st published as: POPPER [1974]; (pol. tł. jako: POPPER [1997]).

[1977] *Logika odkrycia naukowego* przekładu POPPER [1959] dokonała Urszula Niklas, Warszawa: PWN; 2. wyd. poprawione 2002; inny przekład: T. Baszniak, Warszawa: Aletheia 2003.

[1983] *Realism and the aim of science* (from the *Postscript to the Logic of scientific discovery* ed. by W. W. Bartley, III), London – Melbourne – Sydney – Auckland – Johannesburg: Hutchinson.

[1997] *Nieustanne poszukiwania. Autobiografia intelektualna* przekładu POPPER [1974] na podstawie POPPER [1976] dokonał Adam Chmielewski, Kraków: Wydaw. Znak.

[1999] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje* przekładu POPPER [1963] (na podstawie 5. poprawionego wyd. z 1989) dokonał Stefan Amsterdamski, Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

RESCHER, NICHOLAS

[1978] *Peirce’s philosophy of science* Notre Dame, Ind: University of Notre Dame Press.

SCHILPP, PAUL ARTHUR ed.

[1974] *The philosophy of Karl Popper* vols. I–II, The Library of Living Philosophers, vol. XIV, La Salle (Illinois): The Open Court Publishing Co.

STEGMÜLLER, WOLFGANG

[1978] *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie. Eine kritische Einführung* I. Bd., Stuttgart.

TOBEN, G. F.

[1977] *Die Fallibilismusthese von Ch. S. Peirce und die Falsificationsthese von K. R. Popper*
Stuttgart.

WINDELBAND, WILHELM

[1924] „Vorwort“ in: *Präludien. Aufsätze und Reden zur Philosophie und ihrer Geschichte* 9. Aufl.,
Tübingen.

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

Stanisław Hanuszewicz

Popper a Socjologia Wiedzy

Tekst oryginalnie opublikowany w: *Teoretyczne podstawy socjologii wiedzy*, red. Paweł Bytniewski & Mirosław Chałubiński, t.I, seria: “Studia z Podstaw Socjologii Wiedzy”, Wydawnictwo Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej, Lublin 2006, ss. 198–210.

Publikacja za zgodą autora.

1. Poppera ocena socjologii wiedzy

Socjologia wiedzy jest przejawem irracjonalizmu na gruncie nauk społecznych. Prowadzi ona do subiektywizmu i relatywizmu. Błędnie przedstawia naturę nauki oraz mechanizmy rządzące jej rozwojem. Koncepcja i pojęcie wiedzy naukowej formułowane przez socjologię wiedzy są nieporozumieniem. Jest ona jednocześnie następstwem historycyzmu, a jej konsekwencjami są antyracjonalizm i pejoratywnie rozumiany mistycyzm. Ponieważ socjologia wiedzy jest nie tylko horrendalną pomyłką, ale stanowi jednocześnie zagrożenie dla społeczeństwa otwartego, dlatego należy ją zdecydowanie krytykować.

Tak można streścić stanowisko Karla Raimunda Poppera wobec socjologii wiedzy. Ocena austriackiego filozofa była jednoznaczna i nigdy jej nie zmienił. Interesujący w jego stosunku do socjologii wiedzy jest nie tyle radykalizm poglądów, ile powody, dla których zajął takie stanowisko oraz argumenty, które sformułował. Aby zrozumieć jego motywacje, nie wystarczy zapoznać się z tymi argumentami, trzeba również precyzyjnie określić sposób, w jaki pojmował on socjologię wiedzy. Ta krytyczna refleksja nad stanowiskiem austriackiego filozofa być może pozwoli Czytelnikowi na wyrobienie sobie właściwego poglądu na popularną dziś socjologię wiedzy.

2. Argumenty Poppera

Popper nie przeczył temu, iż nasze przekonania są uwarunkowane społecznie – wręcz przeciwnie – podkreślał to, wielokrotnie pisząc, że przecież już sam język jest zjawiskiem społecznym (zob. np. POPPER [1993] t. II, s. 221)¹. Nauka, zdaniem Poppera, nie rozwija się w próżni, lecz zawsze w pewnych warunkach społecznych, podlega też wpływowi czynników niezależnych od nas (np. podświadomych) i niedostępnych obserwacji. Filozof ten odrzucał jednak determinizm socjologiczny – teorię, zgodnie z którą środowisko społeczne determinuje całokształt naszych przekonań (s. 225). W opinii Poppera socjologia wiedzy, przyjmując taką teorię, „heglizuje” – czyli głosi poglądy, które określał on jako „bełkotliwe banały, przybrane w żargon proroczej filozofii” (s. 220).

1 Podając – w dalszych partiach artykułu – dane bibliograficzne, ograniczam się niekiedy do podania [roku] i (stron), albo tylko (stron), gdy z kontekstu wiadomo, kto jest autorem wzmiankowanej publikacji; pełne opisy bibliograficzne znajdują się na końcu artykułu.

Mimo to Popper twierdził, że w badanej rzeczywistości (analizując rozwój wiedzy, jak też niektórych innych tworów umysłu) można dostrzec „pewne interesujące aspekty socjologiczne” (s. 222). Podając przykład, wskazywał na przejście od małej do wielkiej orkiestry symfonicznej (m.in. w twórczości Ludwiga van Beethovena), które było w pewien sposób związane z ówczesnym rozwojem społeczno-politycznym. Mając na uwadze takie aspekty socjologiczne Popper pisał:

Doceniam w pełni wszelkie „wyjaśnienia” socjologiczne tego typu i przyznaję, że aspekt ten może być wart badań naukowych. (Ostatecznie sam próbowałem podobnych rozważań w tej książce omawiając Platona.) [...] Co zatem atakuję? Atakuję przywiązywanie przesadnej wagi i uogólnianie jakiegokolwiek aspektu tego typu [...]. [S]ocjologizm [...] jest [...] po prostu nieuzasadnionym uogólnieniem (ss. 222–223).*

Zdaniem Poppera kluczową rolę w socjologii wiedzy odgrywa pojęcie i koncepcja ideologii totalnej. Ideologią totalną – pisał Popper:

socjologowie wiedzy nazywają [...] każdy z [...] odrębnych, społecznie zdeterminowanych systemów przekonań. [...] [Z]godnie z socjologią wiedzy „między różnymi ideologiami totalnymi nie ma możliwości intelektualnych porozumień czy kompromisów” (ss. 225–226).

Nie jest to zatem pluralizm teoretyczny, ani nawet perspektywizm, lecz raczej subiektywizm i relatywizm, a jedyną formą obiektywizmu jest swego rodzaju synteza, podobnie jak w systemie współtwórcy idealizmu absolutnego:

socjologia wiedzy wierzy [...], że najwyższy stopień obiektywności osiągamy wtedy, gdy swobodna umysłowość analizuje różne ukryte ideologie i ich nie uświadamiane powiązania. Drogą do prawdziwej wiedzy ma być odsłonięcie nieświadomie przyjmowanych założeń, coś w rodzaju [...] socjoterapii. Tylko ten, kto [...] wyzwolił się od swego układu społecznego, tj. od własnej społecznej ideologii, tylko ten może osiągnąć najwyższą syntezę obiektywnej wiedzy (s. 227).

Popper uważał jednak, że socjologowie wiedzy wierząc, że wznieśli się na szczyt obiektywizmu, i uwolnili się od przesądów, sami siebie nieświadomie oszukują:

Nie rozumieją zupełnie, że to, co robią, jest po prostu powtarzaniem [...] poglądów [Hegla]; przeciwnie, pewni są nie tylko tego, że go przerośli, lecz także tego, że potrafili go przeniknąć, poddać socjoanalizie, i że mogą nań patrzeć nie z perspektywy określonego środowiska społecznego, lecz obiektywnie, z wyższego poziomu (s. 228).

Skąd jednak pewność, że to, co ma być szczytem obiektywizmu nie jest jedynie kolejną ideologią totalną? Przecież:

każda totalna ideologia święcie wierzy, iż właśnie ona jest wolna od przesądów, że tylko ona, wybrana, jest zdolna do obiektywizmu [...] (s. 228).

Socjologia wiedzy zachowała, zdaniem Poppera, ów heglowski przesąd (s. 234), lecz ponadto, przyjmując pojęcie i koncepcję ideologii totalnej, przyjęła tym samym narzędzie pozwalające immunizować wszelką krytykę – zawsze bowiem można wytłumaczyć sprzeciwy oponenta jego ideologią totalną. Na tym jednak nie koniec, bowiem zdaniem Poppera:

Socjologia wiedzy jest nie tylko zgubna dla siebie samej [...]. Wykazuje ponadto zdumiewającą niezdolność do zrozumienia tego, co jest jej zasadniczym przedmiotem: społecznych aspektów wiedzy, czy raczej metody naukowej. Rozpatruje naukę czy wiedzę jako proces odbywający się w umyśle czy też w „świadomości” poszczególnych badaczy, ewentualnie jako wytwór tego procesu (ss. 228–229).

Z tego powodu, trudno – zdaniem Poppera – mówić o obiektywności nauki na gruncie socjologii wiedzy:

* Terminów: „socjologizm” i „socjologia wiedzy” Popper używał zamiennie (s. 225, 226).

Gdyby obiektywność naukowa opierała się, jak naiwnie przyjmuje socjologiczna teoria wiedzy, na bezstronności, czy obiektywności każdego poszczególnego badacza, musielibyśmy się z nią pożegnać. [...] Nie ma bowiem wątpliwości, że każdy z nas podlega jakiemuś systemowi przesądów [...] (s. 229).

Uczeni, jak wielokrotnie podkreślał Popper, nie są tu wyjątkiem, a wyzwolenie od przesądów nie następuje w drodze socjoanalizy. Wedle Poppera obiektywność nauki:

to sprawa metody naukowej. Paradoksalnie, obiektywność wiąże się ściśle ze społecznym aspektem metody naukowej, z faktem, że nauka i obiektywność naukowa nie są (i nie mogą być) wynikiem starań poszczególnych badaczy o własną „obiektywność”, lecz są rezultatem życzliwie – wrogiej współpracy wielu uczonych. Obiektywność nauki można określić jako intersubiektywność metody naukowej. Ale tej społecznej strony nauki nie widzą prawie zupełnie ludzie, którzy nazywają siebie socjologami wiedzy (s. 229).

Na społeczny charakter metody nauki składają się, zdaniem Poppera, dwa główne aspekty: (1) niemal idealna swoboda krytyki oraz (2) unikanie nieporozumień (precyzja wypowiedzi, posługiwanie się tym samym językiem naukowym – mimo różnych języków etnicznych, traktowanie doświadczenia jako bezstronnego arbitra – obserwacje i eksperymenty mają charakter „publiczny”, w przeciwieństwie do doświadczenia bardziej „prywatnego”, np. estetycznego lub religijnego; zob. s. 230). Obiektywność nauki nie jest więc rezultatem bezstronności poszczególnych uczonych, lecz:

społecznego, czy publicznego charakteru metody naukowej; a bezstronność poszczególnych uczonych, o ile istnieje, jest nie źródłem, ale raczej wynikiem owej obiektywności nauki społecznie i instytucjonalnie zorganizowanej (s. 232).

Przekonanie o obiektywnym charakterze nauki zawarł austriacki filozof w swej teorii trzech światów (zob. POPPER [1992] ss. 148–206) – mającej wyjaśnić niektóre związki między nauką i jej twórcami. Wedle Poppera, istoty zamieszkujące świat pierwszy (przedmiotów fizycznych) i drugi (aktów psychicznych) tworzą i rozwijają świat trzeci (wytworów kultury, w tym nauki). Świat trzeci jest, zdaniem Poppera, w całości dziełem ludzkim. Posiada on specyficzne cechy: jest obiektywny i w znacznej mierze autonomiczny, czyli niezależny od jakiegokolwiek podmiotu poznającego (również od wszelkich społeczności).

Zgodnie z koncepcją ideologii totalnej zbiorowość narzuca jednostkom sposób myślenia, zniewalając je. Zdaniem Poppera jednak, między społeczeństwem i jednostką dochodzi do sprzężenia zwrotnego – oddziaływanie, wbrew determinizmowi socjologicznemu, jest obustronne:

Autonomia trzeciego świata oraz sprzężenie zwrotne pomiędzy drugim i trzecim światem, a nawet pierwszym światem to najistotniejsze fakty dotyczące rozwoju wiedzy ([1992] s. 167).

W związku z tym podkreślając znaczenie relacji między krytycyzmem i samokrytycyzmem uczonych filozof ten wskazywał na istotną paralelę. W ramach zinstytucjonalizowanego krytycyzmu wspomniana relacja może przybrać postać sprzężenia zwrotnego: krytycyzm (innych badaczy) zmusza nas do samokrytycyzmu, który wpływać może na jakość naszej krytyki pomysłów nie tylko własnych, ale i cudzych, a przez to na wzrost samokrytycyzmu innych badaczy. Dzięki temu istnieje możliwość uczenia się na błędach własnych i cudzych przez wszystkich ludzi nauki. Jednostka nie jest bierna (Popper wyciągnął wnioski z aktywizmu głoszonego przez Immanuela Kanta), ale to nie ona jest głównym nośnikiem obiektywizmu naukowego.

Teoria trzech światów ma charakter idealizacyjny. Jest pewnym uproszczeniem, które świadczy jednak o tym, że można badać naturę wiedzy naukowej, mechanizmów rządzących jej rozwojem z niemal całkowitym pominięciem determinanty społecznej. Takie obiektywistyczne ujęcie znalazło u Poppera zastosowanie w uprawianej przez niego historiografii. Jej centralnymi

kategoriami były: problem oraz sytuacja problemowa. Schemat rozwoju idei naukowych wygląda, wedle austriackiego filozofa, następująco: powstawanie problemów, próby ich rozwiązywania, konsekwencje tych prób: formułowanie nowych próbnych rozwiązań (w przypadku obalenia wcześniejszych rozwiązań) a także pojawianie się nowych problemów, które – wraz z próbami ich rozwiązań – stanowią część rozwijającej się w ten sposób pewnej sytuacji problemowej. Rekonstruowana przez Poppera logika rozwoju idei naukowych (czy filozoficznych) w minimalnym stopniu odwołuje się do czynników społecznych, bowiem społeczne uwarunkowanie idei – zdaniem Poppera – nie jest tak wielkie, jak sądzą determiniści socjologiczni.

Jako rezultat idealizacji teoria trzech światów jest modelem abstrahującym od niektórych własności modelowanych zjawisk, aby w ten sposób lepiej wyjaśniać naturę nauki – jej obiektywny charakter. Zasadność tego zabiegu widział Popper również w uzmysławianiu swym oponentom, że nauka jest tylko jedna. Gdyby ktoś bowiem chciał – w wyniku przeprowadzonych analiz socjologicznych – mówić np. o nauce feudalnej, burżuazyjnej czy proletariackiej, albo też europejskiej bądź afrykańskiej, należałoby to uznać – z punktu widzenia Poppera – za nieporozumienie. Dokonująca się od wielu lat z powodzeniem (pomimo ogromnych różnic kulturowych) asymilacja nauki „zachodniej” przez państwa arabskie i azjatyckie jest najlepszym potwierdzeniem jedności nauki (podobnie matematyka jest tylko jedna). Dyscyplina naukowa, która rości sobie pretensje do badania wiedzy, w szczególności nauki, powinna wyjaśnić przyczynę tę jedności, a nie „heglizować”. Popper był przekonany, że w ten sposób walczy z przesadami, którym socjologowie wiedzy – jego zdaniem – nieświadomie ulegają.

Popper uważał, że „sceptyczna ofensywa na naukę kierowana przez socjologię wiedzy” ([1993] t. II, s. 232) załamuje się w świetle analizy metody naukowej. Rezultatem tej ofensywy jest subiektywizm i relatywizm – dwa z najpoważniejszych, wedle Poppera, błędów socjologii wiedzy. Odrzucając oba te stanowiska, pisał:

Osiągnięcia naukowe są rzeczą „względną” (jeżeli w ogóle można użyć tego słowa) tylko w tym sensie, że są osiągnięciami pewnego etapu rozwoju nauki i w miarę jej postępu mogą być zastąpione przez nowe. Ale nie znaczy to, że rzeczą „względną” jest prawda. Jeżeli jakieś twierdzenie jest prawdziwe, to jest prawdziwe zawsze. Znaczy to tylko tyle, że większość zdobytych naukowych ma charakter hipotez, czyli twierdzeń, które nie mają charakteru ostatecznego i które w każdej chwili mogą być poddane rewizji (s. 233).

Pogląd, iż wszelkie twierdzenia i teorie naukowe mają hipotetyczny charakter, jest jednym ze składników doktryny fallibilizmu, głoszonej przez Poppera. Hipotetyczności (której synonimem jest potencjalna rewidowalność) nie należy rozumieć tak, iż nauka ze swej natury nie jest w stanie osiągnąć prawd ostatecznych. Taka możliwość istnieje, i zdaniem Poppera nauce niekiedy się to udaje. Osiągnięcie prawdy ostatecznej nie jest jednak tożsame z ostatecznym uzasadnieniem posiadanych przekonań. W możliwość formułowania tego typu uzasadnień Popper nie wierzył, zajmując w tej kwestii stanowisko radykalnego fallibilizmu. Jest ono – na pozór – bliskie sceptycyzmowi, ale doktryna fallibilizmu przeciwstawia się temu stanowisku, lokując się między sceptycyzmem a fundamentalizmem; stoi też w opozycji do relatywizmu. Zdaniem Poppera socjologia wiedzy nie dostrzega tego i mylnie rozpoznaje obecną sytuację problemową na gruncie epistemologii. Przyjmuje więc błędne koncepcje wiedzy naukowej oraz rozwoju nauki (w ramach determinizmu socjologicznego), a to prowadzi do subiektywizmu i relatywizmu.

Socjologia wiedzy jest, wedle Poppera, następstwem historycyzmu². Uważając ją za

2 Historycyzm – w rozumieniu Poppera – to stanowisko, wedle którego dzieje ludzkości podlegają ogólnym prawom, których poznanie pozwoli przewidzieć przyszły kształt społeczeństwa, to zaś umożliwi inżynierię społeczną w skali makro. Historycyzmu, w tym rozumieniu, nie należy mylić z historyzmem (zwanym też historycznym relatywizmem), tj. stanowiskiem, zgodnie z którym wszelkie nasze przekonania są zdeterminowane przez naszą

spadkobiercę heglizmu i marksizmu twierdził, że konsekwencjami socjologii wiedzy są antyracjonalizm i pejoratywnie rozumiany mistycyzm (s. 228). Traktował ją też na równi z – ostro krytykowaną przez siebie – psychoanalizą pisząc, że:

Tajemnica popularności tych kierunków leży [...] w łatwości ich stosowania oraz w zadowoleniu, jakie dają tym, których wzrok może przeniknąć rzeczy i szaleństwa nieoświeconych. Przyjemność ta byłaby nieszkodliwa, gdyby nie to, że [...] te idee mogą zniszczyć intelektualne podstawy wszelkiej dyskusji, wprowadzając w jej miejsce coś, co nazwałem „wzmocnionym dogmatyzmem” [...] (w gruncie rzeczy przypomina to „ideologię totalną”) (s. 227).

Popper widział w socjologii wiedzy siłę, która przecząc obiektywności nauki, podkopuje jej autorytet i podważa zaufanie do zinstytucjonalizowanego krytycyzmu. Zdaniem austriackiego filozofa krytycyzm jest motorem napędowym nauki, jak też podwaliną zachodniej cywilizacji. Dlatego współtwórca racjonalizmu krytycznego traktował socjologię wiedzy jako przejaw współczesnego irracjonalizmu, dostrzegając w niej zagrożenie dla społeczeństwa otwartego.

3. Trzy socjologie wiedzy

Popper uważał, że krytyka socjologii wiedzy ma szczególne znaczenie, dlatego polemika z nią zajmowała w jego twórczości ważne miejsce. Najwięcej miejsca *expressis verbis* poświęcił tej krytyce w *The open society and its enemies* z 1945 r. (zob. POPPER [1993] rozdz. 23) oraz w, wydawanej w latach 1944–1945, *The poverty of historicism* (zob. [1984] par. 32). Już jednak zawarta w *Logik der Forschung* (z 1934 r., zob. [1977]) koncepcja nauki, stała w opozycji do socjologii wiedzy. Kontynuacją tych rozważań był wydany w 1963 r. zbiór esejów, pt. *Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* (zob. [1999] s. 114), pełniej prezentujący poglądy Poppera na temat nauki. Natomiast pochodzący z 1972 r. zbiór tekstów – zatytułowany *Objective knowledge. An evolutionary approach* – całym swym filozoficznym przesłaniem wymierzony był w krytykowaną przez Poppera socjologię wiedzy (choć nazwa ta pojawia się tam sporadycznie, zob. zwłaszcza [1992] ss. 159–160). W swych późniejszych pracach austriacki filozof coraz mniej miejsca *explicite* przeznaczał na polemikę z socjologią wiedzy, uznając najwidoczniej, że sformułowane wcześniej argumenty zachowują swą moc, i że na arenie filozoficznej – w tej kwestii – nie dokonały się jakiegokolwiek zasadnicze zmiany. Czy jednak ocena socjologii wiedzy – dokonana przez sir Karla – nie jest zbyt negatywna, pomijając jakieś pozytywne strony tej dyscypliny?

Z nazwą „socjologia wiedzy” jest podobnie jak z wieloma innymi terminami – choć często używana, rzadko bywa ściśle definiowana. Termin ten nie jest jednoznaczny, i można wskazać różne odmiany socjologii wiedzy. Aby odróżnić te, które istotne są w kontekście Popperowskiej polemiki, prezentuję poniżej (upraszczając nieco sprawę), krótką typologię odmian socjologii wiedzy.

Popperowska polemika z socjologią wiedzy ma dwa elementy – krytykował on: (1) poglądy dotyczące nauki – determinizm socjologiczny (geneza i natura wiedzy) oraz subiektywizm i relatywizm (natura i wartość wiedzy); (2) źródła socjologii wiedzy (historycyzm) i jej konsekwencje (antyracjonalizm, mistycyzm i zagrożenie dla społeczeństwa otwartego). Ograniczając się do (1) można by mówić o trzech *socjologiach wiedzy* (SW). Pierwsza (SW1) jest formą relatywizmu, subiektywizmu i determinizmu socjologicznego; druga (SW2), w momencie swych narodzin była próbą „mediacji pomiędzy stanowiskami absolutystycznymi, monistycznymi [prądy pozytywistyczne] i ahistorycznymi w teorii poznania, [...] a kierunkami relatywistycznymi i nihilistycznymi [...]” (CZERNIAK & WĘGRZECKI [1990] s. XXII); zaś trzecia (SW3) jest neutralna wobec epistemologicznego subiektywizmu i relatywizmu oraz determinizmu

sytuację historyczną.

socjologicznego, stawiając sobie za cel jedynie wzbogacenie tradycyjnej epistemologii o pewne aspekty socjologiczne.

Powyższa typologia ma ograniczony zasięg, służyć ma bowiem do analizy Popperowskiej krytyki socjologii wiedzy. Dlatego odwołuję się w tej typologii tylko do kilku aspektów socjologii wiedzy, przede wszystkim tych omawianych przez Poppera. (Można przeprowadzać odmienne typologie, ze względu na różnorodność aspektów tej dyscypliny.)

Ostrze Popperowskiej krytyki wymierzone jest w SW1. Warto więc przyjrzeć się szczególnie SW2, by się przekonać, czy austriacki filozof nie przeoczył czegoś w swej krytyce. Przykładami SW2 mogą być doktryny Maxa Schelera oraz polskiego naukowca i filozofa Ludwika Flecka. Zarówno Scheler, jak i Fleck zajmowali pozycje antyrelatywistyczne na gruncie epistemologii. Nawiązujący do fenomenologii Scheler uznawał – za Edmundem Husserlem – istnienie ponadczasowych, niezmiennych treści wiedzy; był jednocześnie zwolennikiem esencjalizmu epistemologicznego, dlatego w swej socjologii wiedzy (*Wissenssoziologie*) programowo odrzucał relatywizm. Popper znał stanowisko Schelera, choć krytykując socjologię wiedzy rzadko wspominał o tym myślicielu.

Poglądy Ludwika Flecka również nie stały się przedmiotem krytyki sir Karla, choć dorobek polskiego uczonego był przez pewien czas szeroko komentowany, gdy odkryto jego zapomnianą książkę (zob. FLECK [1986]). Wówczas to Thomas Samuel Kuhn przyczynił się do rozpowszechnienia niewłaściwej interpretacji doktryny Flecka, którego stanowisko nadal postrzegane jest jako forma relatywizmu. A przecież w „Odpowiedzi na uwagi Tadeusza Bilikiewicza” Fleck pisał:

Z teorii stylów myślowych nie wynika [...] żaden relatywizm poznawczy. „Prawda” jako aktualny etap przemian stylu myślowego jest zawsze tylko jedna [...] ([1939] s. 168).

Nie jest ona całkowicie zrelatywizowana do stylu myślowego jako odpowiednika kuhnowskiego paradygmatu. Zdaniem Flecka:

prawda jest nieosiągalnym ideałem, [...] do tego ideału nie zbliżamy się nawet asymptotycznie, bo rozwój nauki nie jest jednokierunkowy i nie polega tylko na przybywaniu nowych wiadomości, lecz także na obalaniu dawnych [...] ([1936] s. 36).

Prawdę zatem pojmował Fleck jako idealną granicę, ku której nauka zmierza, a ten motyw jest obcy relatywizmowi. Polski filozof odróżniał też zbliżanie się do celu od podążania w jakimś kierunku, co łącznie bliskie jest ideowo poglądom Poppera, traktującego prawdę jako ideę regulatywną poznania naukowego. Koncepcję stylów myślowych trudno więc uznać za odmianę relatywizmu.

SW2 – pomyślanej jako projekt epistemologiczny – od początku obcy był relatywizm, a jednym z jej celów było właśnie uporanie się z tym poglądem (jak też z subiektywizmem). Stanowisko Schelera jest w tej kwestii jednoznaczne. Podobnie rzecz ma się ze stanowiskiem Flecka, które można określić jako odmianę perspektywizmu – perspektywizm ten nie jest jednak epistemologicznym relatywizmem (ani subiektywizmem).

Popper, choć ostro krytykował socjologię wiedzy, dostrzegał wpływ i rolę czynników społecznych w rozwoju nauki. Będąc przeciwnikiem kartezyjskiego solipsyzmu metodologicznego uważał, że nauka powstaje i rozwija się dzięki krytycznej dyskusji badaczy. Bez instytucji społecznych, w których krytycyzm został zinstytucjonalizowany, nauka – zdaniem Poppera – nie byłaby możliwa. W tym sensie nauka jest tworem społecznym. Czy można więc twierdzić, że Popper uprawiał socjologię wiedzy, mimo iż nie określał tego w ten sposób? Trzeba pamiętać, że w swej doktrynie nie posiadał on kategorii, które byłyby ekwiwalentami kategorii np. stylu myślowego, czy kolektywu myślowego. Popperowska analiza struktury wiedzy oraz dynamiki

rozwoju nauki przeprowadzana była z niemal całkowitym pominięciem czynników społecznych. Temu idealizacyjnemu ujęciu towarzyszyło przekonanie, że to, co uchodzi za oryginalne w socjologii wiedzy (SW1) jest błędne, i może mieć zgubne konsekwencje. Interesujące są jedynie badania w ramach SW3 – Popper twierdził, że w pełni docenia wszelkie wyjaśnienia socjologiczne tego typu ([1993] t. II, s. 222). Uważał jednak, że socjologia wiedzy nie zajmuje się tym, czym powinna:

„Socjologia wiedzy” nie zauważa właśnie socjologii wiedzy – społecznego, publicznego charakteru nauki. Pomija fakt, że właśnie publiczny charakter nauki i jej instytucji narzuca uczoneму pewną dyscyplinę umysłową i chroni obiektywność nauki, a także tradycję krytycznej dyskusji nowych idei [...] ([1984] s. 91).

Natomiast te propozycje w ramach socjologii wiedzy, które można by uznać za przykłady badań w obrębie SW2, byłyby – z punktu widzenia Poppera – traktowane z podejrzliwością. Doktryny Schelera czy Flecka uznałby chyba sir Karl albo jako odmiany SW1 z elementami SW3 (tj. sprawiające wrażenie, iż mamy do czynienia z oryginalnymi i wartościowymi propozycjami epistemologicznymi) albo jako interesujące koncepcje SW3, obfitujące jednak w „bełkotliwe banały, przybrane w żargon proroczej filozofii” ([1993] t. II, s. 220).

Dziś można by powiedzieć, że Popper krytykując socjologię wiedzy dokonał specyficznego zabiegu idealizacyjnego. Sreparował bowiem taki jej obraz, który z punktu widzenia obiektywistycznej epistemologii można było jedynie krytykować, i całkowicie odrzucić. Łatwo w tym miejscu o zarzut pod adresem Poppera, iż „ustawił sobie przeciwnika do bicia”. Zanim jednak ów zarzut potraktuje ktoś poważnie, warto zdać sobie sprawę z kilku rzeczy.

Sposób zaangażowania w polemikę, u niektórych filozofów, wynikający z prób obrony głoszonej doktryny, przybiera niekiedy taki charakter, że można wówczas mówić niemal o filozoficznych obsesjach. Na przykład w filozofii Charlesa Sandersa Peirce’a walka z nominalizmem nosiła takie właśnie znamiona. Ojciec pragmatyzmu traktując nominalizm jako horrendalną pomyłkę był wyczulony na wszelkie jego przejawy, tak dalece, że nawet u Platona – powszechnie uchodzącego za twórcę skrajnego realizmu pojęciowego – doszukiwał się zwalczanego przez siebie stanowiska.

Do najważniejszych idei filozoficznych, których Popper był zwolennikiem, należą idee: społeczeństwa otwartego, prawdy obiektywnej oraz wiedzy obiektywnej. Krytyka marksizmu – oraz tych doktryn filozoficznych, które miały jakoby być legitymizacją względnie źródłem totalitaryzmu – służyła obronie idei społeczeństwa otwartego. Analogią ze „społeczeństwem otwartym i jego wrogami” może być „otwarta nauka i jej wrogowie”. Filozoficzni wrogowie społeczeństwa otwartego okazują się też być – w świetle analiz Poppera – wrogami otwartej nauki, która istnieje przecież dzięki różnym instytucjom społecznym. Reżym totalitarny niszcząc podsatawy demokracji, zwraca się jednocześnie przeciw jej wytworom, np. instytucjom naukowym, tym samym godzi jednak – *nolens volens* – w naukę, która nawet jeśli się rozwija, to w znacznej mierze dlatego, że służy interesom porządku totalitarnego. Socjologię wiedzy traktował Popper jako spadkobiercę heglizmu i marksizmu (również na gruncie epistemologii – uważając obie doktryny za przejaw relatywizmu). Z tej też racji postrzegał ją jako zagrożenie tak dla społeczeństwa otwartego, jak i nauki (nie przypadkowo najobszerniejsza krytyka socjologii wiedzy znajduje się w *The open society and its enemies*). Stosunek Poppera do „heglizujących” koncepcji nie mógł być beznamiętny. Uważał je bowiem za niebezpieczne, a walkę z nimi za obowiązek każdego intelektualisty:

Jestem przekonany [...], że my – intelektualiści – jesteśmy winni niemal całej nędzy, ponieważ zbyt mało walczyliśmy o intelektualną uczciwość ([1997] s. 113). Najgorsze, co intelektualiści mogą robić – grzech przeciwko Duchowi Świętemu – to pozować na wielkich proroków i epatować swych bliźnich tajemniczymi filozofiami (s. 103).

Radykalizm zarzutów Poppera staje się więc zrozumiały. Trzeba jednak przyznać, że jego polemika dotyczyła tylko jednej z odmian socjologii wiedzy. Wachlarz rozmaitych odłamów socjologii wiedzy jest jednak spory, a wśród nich znaleźć można idee, bliskie Popperowi. Warto zacząć od tego, że determinizm socjologiczny – zdaniem Petera L. Bergera – nie jest teorią przyjmowaną przez całą socjologię wiedzy:

Socjologia wiedzy traktuje poniekąd całe królestwo myśli jako swą dziedzinę, [...] w tym sensie, że wszelka myśl jest zakorzeniona w społeczeństwie. Nie oznacza to (jak w pewnych marksistowskich interpretacjach), że całą myśl ludzką uważa się za bezpośrednie „odbicie” struktury społecznej, ani też, że idee uważa się za całkowicie niezdolne do kształtowania wydarzeń ([2001] s. 109).

Można by wskazać więcej takich zbieżności między poglądami niektórych socjologów wiedzy i Popperem. Warto wspomnieć tu o jeszcze jednej. Między stanowiskiem autora teorii trzech światów i poglądami Floriana Znanieckiego – który sformułował „[o]ryginalną koncepcję socjologii wiedzy” (ZIÓŁKOWSKI [1987] s. 669) – można dostrzec pewną bliskość ideową:

W opinii Znanieckiego, której wtóruje także m.in. K. Popper w swojej koncepcji III świata, należące do obiektywnego świata kultury systemy wiedzy, choć są dziełem ludzkim, ciągle przez ludzi przekształcanym i uzupełnianym, trwają i rozwijają się niezależnie od konkretnych podmiotów, są zatem autonomiczne (s. 669).

Obu tych myślicieli łączy też jednak krytyczny stosunek do socjologii wiedzy:

o ile dla Poppera socjologia wiedzy stanowi dyscyplinę w pewnym sensie społecznie zbyteczną ze względu na fakt, iż cele, którym ma rzekomo służyć, zaspokajają lepiej od niej empiryczne i „publiczne” zarazem metody nauki, o tyle F. Znaniecki krytykuje samo pojęcie „socjologii wiedzy” [...] [uważając, że] termin „socjologia wiedzy” zawiera w sobie ukrytą sprzeczność (CZERNAK [1981] s. 167).

Znaniecki twierdził bowiem:

Wszak socjologia sama jest nauką, czyli jednym z systemów wiedzy. Jako socjologia wiedzy musiałaby więc w charakterze „nauki o naukach” sama siebie wyznaczać jako „socjologię”, w charakterze zaś socjologii sama siebie wyznaczać jako naukę o naukach ([1937] s. 2).

Niektóre zjawiska w socjologii wiedzy mogłyby świadczyć o tym, że Popperowska krytyka była zbyt jednostronna, a postulowane przez niego ograniczenie do SW3 zbyt pochopne. Słuszność głosu Poppera, współgrającego z opinią Znanieckiego, wpisuje się jednak w wartki nurt narastającej dziś krytyki wobec socjologii wiedzy. Syntetyczne ujęcie tej krytyki przedstawił w swej książce Mariusz Zemło, przytaczając rozpowszechnione opinie na temat tej dyscypliny. Zgodnie z wieloma głosami krytycznymi socjologia wiedzy:

jest antynaukowa i występuje przeciw racjonalizmowi. [...] [J]est dyscypliną nieokreśloną, kontrowersyjną, enigmatyczną, paradoksalną, samodestrukcyjną. [...] [S]ocjologia wiedzy wyznacza obszar mało urodzajnej ziemi, na której nic dobrego zakiełkować nie może, [...] chociaż socjologia wiedzy ma już blisko 80-letnią historię, to jej kondycja pozostawia wiele do życzenia. Nie tylko nie dorównuje w rozwoju innym gałęziom wiedzy humanistycznej, nawet znacznie młodszym, ale wciąż staje przed zadaniem udowodnienia zajmowanej pozycji, a nawet sensowności swego istnienia. [...] [K]ryzys, w jakim się ona znalazła [...] pozwala przypuszczać, że socjologia wiedzy nigdy nie miała zadowolającej pozycji. [...] [W]raz z rozwojem dowolnej dyscypliny zauważa się doskonalenie warsztatu badawczego, uściślanie aparatury pojęciowej [...], porządkowanie pól problemowych itd. W przypadku socjologii wiedzy mamy do czynienia z tendencją odwrotną. Nowe stanowiska [...], jakie pojawiają się w obrębie tej dyscypliny [...], zamiast przyczyniać się do wprowadzania ładu [...], sprawiają, że jest [ona] bardziej

„zanieczyszczona” [...] i sprawia wrażenie chaosu (ZEMŁO [2003] ss. 15–18).

Trudno wskazać inną dyscyplinę wiedzy, która cieszyłaby się tak złą opinią. Dlatego przytoczone fragmenty stanowią uzasadnienie, otwierającej książkę, diagnozy Mariusza Zemło, że: „[s]ocjologia wiedzy wymaga naprawy” (s. 15).

Na koniec warto przytoczyć jeszcze jeden głos krytyczny, filozofa ideowo bliskiego Popperowi, aby przyjrzeć się rysowanej przez niego perspektywie dla socjologii wiedzy, i przekonać się, w jakiej mierze Popperowska krytyka aktualna jest wśród zwolenników jego rozwiązań. Adam Grobler – autor wyważonej krytyki socjologii wiedzy – wskazał na nieporozumienia wokół tej dyscypliny. Jego zdaniem niezbędne jest:

uporządkowanie towarzyszącego tej dyscyplinie zamętu pojęciowego, spotęgowanego ambicjami niektórych teoretyków podniesienia jej do rangi nowej epistemologii (GROBLER [1993] s. 31).

Z kolei analizując treść tzw. mocnego programu socjologii wiedzy³, który powszechnie traktowany jest jako przejaw relatywizmu, Grobler stwierdził:

stanowisko Barnes'a i Bloora stanowi pewną wersję pluralizmu teoretycznego. [...] [W] samych założeniach programu [...] nie dostrzegam znamion relatywizmu, zwłaszcza że zakładają one coś takiego jak (obiektywna) prawda. Relatywizm pojawia się dopiero tam, gdzie ze stwierdzonych faktów istnienia rozbieżności przekonań i istnienia socjologicznych wyjaśnień tych rozbieżności, podkreślających doniosłość kontekstu kulturowego, wyciąga się pochopne wnioski epistemologiczne (ss. 29–30).

Następnie – wskazując na właściwy dla socjologii wiedzy obszar badań oraz stojące przed nią zadania – Grobler zarysował pewien program:

Wartość sformułowanego przez Bloora postulatu bezstronności, i innych jego postulatów, upatruję w stworzeniu ram pojęciowych nowej dyscypliny, która mogłaby posłużyć do wyznaczenia zasięgu prawomocności idealizacji zakładanych w filozoficznej teorii nauki. W tym celu należałoby dążyć do ustalenia okoliczności, w których wpływ czynników socjologicznych jest niezgodny (i odpowiednio mocny) z działaniem racjonalnych mechanizmów rozwoju nauki (np. panowanie reżymu totalitarnego albo, przeciwnie, przesadny permissywizm kultury), i okoliczności, w których jest z nim zgodny, a nawet go wzmacnia (np. Popperowskie społeczeństwo otwarte). [...] [Z]adanie socjologii wiedzy polega na badaniu społecznych mechanizmów dynamiki przekonań niezależnie od oceny ich racjonalności (ss. 31–32).

Grobler – zwolennik obiektywistycznej epistemologii – nie zaakceptowałby SW1. W jego opinii socjologia wiedzy nie ma też być nową epistemologią (SW2). Przyznając pewną autonomię tej dyscyplinie opowiada się za koncepcją socjologii wiedzy bliższą SW3, niż SW2. Jest to projekt socjologii wiedzy rozumianej jako dyscyplina badająca m.in. naukę, i w tym wymiarze pełniąca wobec filozofii nauki rolę pomocniczą. Wydaje się więc, że zachowany tu został duch Popperowskiej krytyki.

Pojawienie się socjologii wiedzy i jej popularność traktowane jest – w kręgu jej zagorzałych krytyków – jako symptom kryzysu we współczesnej humanistyce. Z kolei zwolennicy tej dyscypliny dostrzegają – w obszarze określanym wspólnym mianem „socjologia wiedzy” – wiele ciekawych pomysłów, które mogą dopiero stać się przedmiotem refleksji. Wydaje się, że głosy tych ostatnich mimo wszystko przeważają, bowiem dyscyplina ta jest zbyt młoda, aby należało już teraz przekreślać możliwość jej owocnego rozwoju. Tym, którzy – nie widząc przyszłości dla socjologii wiedzy – obstają przy radykalnym rozwiązaniu, można by – trawestując słowa Gamaliela Starszego – rzec:

3 Sformułowali go Barry Barnes i David Bloor, zob. BUTRYM red. [1993].

Odstąpcie od tej doktryny i nie potępiajcie jej. Jeżeli bowiem jest ona chwilową modą, to rozpadnie się, a jeżeli rzeczywiście jest poznaniem Prawdy obiektywnej, nie potraficie jej zniszczyć i może się okazać, że walcząc z nią, walczycie z – tak poszukiwaną przez was – Prawdą.

LITERATURA

BERGER, PETER L.

[2001] *Zaproszenie do socjologii przekładu (Invitation to sociology. A humanistic perspective* Garden City, New York: Doubleday and Company, Inc. 1963) dokonał Janusz Stawiński, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN, wyd. 7.; 1. wyd. 1988.

BUTRYM, STANISŁAW red.

[1993] *Mocny program socjologii wiedzy* wybór: Barry Barnes & David Bloor, wst. do wyd. pol.: Edmund Mokrzycki, tł.: Ziemowit Jankiewicz, Józef Niżnik, Waleria Szydłowska, Michał Tempezyk, Warszawa: Wydaw. IFiS PAN.

CZERNIAK, STANISŁAW

[1981] *Maxa Schelera socjologia wiedzy* Warszawa: PWN.

CZERNIAK, STANISŁAW & WĘGRZECKI, ADAM

[1990] „Wstęp” w: Max Scheler *Problemy socjologii wiedzy przekładu (Probleme einer Soziologie des Wissens)* dokonali i przypisami opatrzyli S. Czerniak, Elżbieta Nowakowska-Sołtan, Mirosław Skwieciński, A. Węgrzecki, Zbigniew Zwoliński, seria: Biblioteka Klasyków Filozofii, Warszawa: PWN, ss. I–XXV.

FLECK, LUDWIK

[1936] „Zagadnienie teorii poznawania” *Przegląd Filozoficzny* R. XXXIX, z. I, ss. 3–37.

[1939] „Odpowiedź na uwagi Tadeusza Bilikiewicza” *Przegląd Współczesny* nr 8–9, ss. 168–174; przedr. w: FLECK [1986] ss. 198–202.

[1986] *Powstanie i rozwój faktu naukowego. Wprowadzenie do nauki o stylu myślowym i kolektywie myślowym przekładu (Entstehung und Entwicklung einer wissenschaftlichen Tatsache. Einführung in die Lehre vom Denkstil und Denkkollektiv* Basel (Szwajcaria): Benno Schwabe & Co. Verlagsbuchhandlung 1935) dokonała Maria Tuskiewicz, Lublin: Wydaw. Lubelskie (wersja ang.: *Genesis and development of a scientific fact* Thaddeus J. Trenn & Robert K. Merton eds, tr. by Fred Bradley & Thaddeus J. Trenn, Chicago & London: The University of Chicago Press 1979).

GROBLER, ADAM

[1993] *Prawda i racjonalność naukowa* Kraków: Wydaw. Inter Esse.

POPPER, KARL RAIMUND

[1977] *Logika odkrycia naukowego przekładu [Logic of scientific discovery tr. (of Logik der Forschung: Zur Erkenntnistheorie der modernen Naturwissenschaft* Schriften zur wissenschaftlichen Weltauffassung, Philipp Frank & Moritz Schlick Hg., Bd. IX, Wien: Verlag von Julius Springer 1934; with the imprint „1935”) by K. R. Popper with the assistance of Dr. Julius Freed & Lan Freed, London: Hutchinson & Co. (January), New York: Basic Books (March) 1959; rev. ed: 1968, 1972, 1980] dokonała Urszula Niklas, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN; 2. wyd. (wzn. – przedr. z korektą ważniejszych błędów) Warszawa: PWN 2002, (wyd. popr – tł. U. Niklas & Krystyna Gamska) Warszawa: Fundacja Aletheia 2002.

[1984] *Nędza historycyzmu z dodaniem fragmentów Autobiografii* autora przekładu („The poverty of historicism – I”, „The poverty of historicism – II. A criticism of historicist methods”, „The

poverty of historicism – III” *Economica. New Series* vol. XI (1944), no 42, pp. 86–103; no 43, pp. 119–137; vol. XII (1945), no 46, pp. 69–89; 1st rev. book-edition: *The poverty of historicism* London – Boston, Mass.: Routledge & Kegan Paul – The Beacon Press 1957) nie podano, sł. wst. Stanisław ęski [Stefan Amsterdamski], Warszawa: Wydaw. Krąg; 2. wyd. 1989, 3. wyd. (red. naukowa S. Amsterdamski, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN) 1999 – tł. na podst. popr. ang. wydań z 1960 i 1961 r.

[1992] *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna przekładu (Objective knowledge. An evolutionary approach* Oxford: at the Clarendon Press 1972; 2nd rev. and enl. ed 1979) dokonał Adam Chmielewski, seria: Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

[1993] *Spółeczeństwo otwarte i jego wrogowie t. I–II, przekładu (The open society and its enemies* vols. I–II, London: Routledge & Kegan Paul 1945; 5th rev. and enl. ed 1966) – na podst. 1. wyd. pol. z 1987 r. w tł. Haliny Kraheleskiej, wydanego przez Niezależną Oficynę Wydawniczą w Bibliotece Kwartalnika Politycznego Krytyka – dokonała H. Kraheleska, opracował Adam Chmielewski, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

[1997] *W poszukiwaniu lepszego świata. Wykłady i rozprawy z trzydziestu lat przekładu (Auf der Suche nach einer besseren Welt. Vorträge und Aufsätze aus dreissing Jahren* München: R. Piper Verlag 1984) dokonał Antoni Malinowski, Warszawa: Książka i Wiedza.

[1999] *Droga do wiedzy. Domysły i refutacje przekładu (Conjectures and refutations. The growth of scientific knowledge* London – New York: Routledge & Kegan Paul – Basic Book, Inc. 1963) (na podst. 5. popr. wyd. z 1989 r.) dokonał Stefan Amsterdamski, seria: Biblioteka Współczesnych Filozofów, Warszawa: Wydaw. Naukowe PWN.

ZEMŁO, MARIUSZ

[2003] *Socjologia wiedzy w tradycji interakcyjno fenomenologicznej* Prace Wydz. Nauk Społecznych t. LXXXVIII, Lublin: Tow. Naukowe KUL.

ZIÓŁKOWSKI, MAREK

[1987] „Socjologia wiedzy” w: Maria Iżewska red. (Komitet Red.: Zdzisław Cackowski – przew., Jerzy Kmita, Klemens Szaniawski, Paweł J. Smoczyński – sekr.) *Filozofia a nauka. Zarys encyklopedyczny* Wrocław: Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wydaw. Polskiej Akademii Nauk, ss. 664–672.

ZNANIECKI, FLORIAN

[1937] „Społeczne role uczonych a historyczne cechy wiedzy” *Przegląd Socjologiczny* t. V.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

Wojciech Sady

„Co to znaczy, że coś istnieje?”

Prof. dr hab. Wojciech Sady jest pracownikiem Instytutu Filozofii UMCS, prowadzi stronę internetową [Dzieje religii, filozofii i nauki](#) oraz stronę o [nauczaniu Krishnamurtiego](#).

W. Sady, *Co to znaczy, że coś istnieje?*, [w:] „Studia Filozoficzne” nr 11-12, 1982, s. 3-20.

Przedruk w: *Co istnieje? Antologia tekstów ontologicznych z komentarzami*, red. J.J. Jadacki, T. Bigaj, A. Lissowska, Wyd. Petit, Warszawa 1996, t. 1, s. 78-93.

Publikacja za zgodą autora

Z końcem XIX w. ogół fizyków niezachwianie wierzył w istnienie eteru. W niniejszym artykule rozważa się problem istnienia analizując dzieje fizyki eteru i opierając na niektórych tezach teorii gier językowych „późnego Wittgensteina”.

Problemy naukowe wytwarzane są przez formalną strukturę programu badawczego. Program badawczy wyposaża adepta nauki w pewien obraz świata, który ukierunkowuje próby budowania modeli badanych zjawisk. System językowy jako całość nie podlega empirycznemu sprawdzaniu, dostarcza jednakże własnych kryteriów poprawności postępowania badawczego.

„Istnieć” to tyle, co być składnikiem gry językowej powodującej naszymi myślami i czynami. W naukach przyrodniczych „istnieć” oznacza stanowić składnik dostarczanych przez panujący program badawczy modeli. Postulowane niejednokrotnie odróżnianie tego, co istnieje, od tego, co zakłada system językowy, jest w praktyce użycia języka niemożliwe do zrealizowania.

Wstęp

Podczas odczytu wygłoszonego 20 września 1889 r. Henryk Hertz powiedział: *Czymże jest światło? Od czasów Younga i Fresnela wiemy, że jest ruchem falowym. Znamy prędkość fal, znamy ich długość, wiemy, że są poprzeczne; znamy, jednym słowem, najdoskonalej stosunki geometryczne ruchu. W tych rzeczach wątpliwości już nie są możliwe, obalenie tych poglądów jest nie do pomyślenia dla fizyka. Teoria falowa światła ze stanowiska ludzkiego jest pewnikiem; to, co z niej jako wniosek konieczny wypływa, jest również pewnikiem. Zatem jest też pewnym, że cała nam znana przestrzeń nie jest pusta, lecz napełniona substancją, w której mogą biec fale – eterem* [2, s. 320]. Jak to możliwe, że słowa takie wypowiedziane zostały przez jednego z najwybitniejszych fizyków tego czasu? Przecież minęło już kilka lat od słynnych doświadczeń Michelsona i Morleya (1881 i 1887), które miały dostarczyć (jak głosi rozpowszechniony obecnie przesąd) ostatecznego świadectwa przeciw tezie o istnieniu eteru. Dodajmy, że już kilkanaście lat później odżyła

korpuskularna teoria światła. Czy więc Hertz po prostu się mylił twierdząc, że istnienie eteru jest pewne? Ale przecież podobne twierdzenia wypowiadali w tym czasie, i jeszcze przez najbliższych dwadzieścia lat, właściwie wszyscy fizycy. Około 1905 roku [...] *zagadka doświadczenia Michelsona wisiała nad fizykami prawie od ćwierć wieku. Tym nie mniej ani jeden z najwybitniejszych fizyków przed Einsteinem nawet w myślach nie rezygnował z koncepcji eteru. Nawet ci, których prace prawie wcale nie opierały się o koncepcję eteru (dotyczy to np. Heaviside'a), niezachwianie wierzyli w jego istnienie* [1, s. 173].

W artykule tym chciałbym wykorzystać dzieje fizyki eteru dla rozjaśnienia jednego z najdonioślejszych, bądź co bądź, problemów filozoficznych: problemu istnienia. Posłużę się przy tym pewnymi tezami teorii gier językowych „późnego Wittgensteina”.

1. Zasady mechaniki a zjawiska optyczne i elektromagnetyczne

Mechanika Newtona narzucała fizykom własny sposób opisu świata: każde zjawisko należało opisać w terminach sił działających (na odległość, a w przypadku sił sprężystości – przez bezpośredni kontakt) między obdarzonymi masą ciałami, rozmieszczonymi w nieskończonej euklidesowej przestrzeni i w jednostajnie i wszędzie jednakowo płynącym czasie. Funkcje opisywania ruchów ciał spełniać miały równania Hamiltona. Tak opisane zjawiska włączano do zakresu mechaniki.

1.1. Odkrycie eteru światłonośnego

W obrębie tak ukonstytuowanego programu badawczego, należało podać modele zjawisk świetlnych. Dwie konkurencyjne grupy hipotez pojawiły się już w czasach Newtona. Huygens twierdził, że światło to fale w gazopodobnym eterze. Budowane przezeń modele, w zgodny z doświadczeniem sposób, opisywały zjawiska odbicia, załamania i podwójnego załamania. Falam Huygensa brak jednak było periodyczności – przeto niewyjaśnione zostały zjawiska dyfrakcji i interferencji; fale w gazie mogły być tylko podłużne – Huygens nie mógł więc wyjaśnić polaryzacji; nie mógł też wyjaśnić prostoliniowości rozchodzenia się światła i nieistnienia “fali powrotnej” [14, t. 1, s. 125 n]. Z tych też powodów teoria falowa zanikła niemal na przeciąg całego XVIII w.

W okresie tym rozwijano teorię korpuskularną, której podwaliny stworzył sam Newton. Jeśli zaś przyjęto obraz światła jako strumienia cząstek, to zjawiska załamania, odbicia i całkowitego odbicia wewnętrznego świadczyć zaczęły o istnieniu sił działających na granicy ośrodków między ciałkami świetlnymi a “zwykłą” materią, a różnice współczynnika załamania dla różnych barw – o różnicach mas ciałek. W miarę jak takie modele dopasowywano do praw mechaniki z jednej, a do coraz nowych danych doświadczalnych z drugiej strony stwierdzano, że ciałka świetlne są wielościanami foremnymi wirującymi wokół pewnych osi (w ten sposób w ruchu ciałek pojawiła się periodyczność), posiadają bieguny na podobieństwo magnesu (to pozwoliło wyjaśnić polaryzację), a przy podwójnym załamaniu wpadają w ruchy drgające itp., itd. [2, t. 2, s. 299 n]. Tak teoria korpuskularną komplikowała się wciąż bardziej i bardziej – i to właśnie sprawiło, że w latach trzydziestych XIX w. straciła w końcu zwolenników. Gdy około 1850 r. zmierzono prędkość światła w wodzie – co mylnie uważa się obecnie za eksperyment rozstrzygający między teoriami korpuskularną i falową – zwolenników tej ostatniej właściwie już nie było [14, t. 1, s. 258]. Programy badawcze i należące do nich teorie (“teoria” oznacza tu standardowy sposób budowania, w obrębie danego programu badawczego, modele pewnej grupy zjawisk) nie upadają w drodze prostej konfrontacji z doświadczeniem dlatego, że rozwijane w ” obliczu nowych doświadczeń stają się wewnętrznie niespójne (W. Sady [13]).

Na początku XIX w. Young i Fresnel udoskonalili falową teorię światła wprowadzając najpierw periodyczność fal, co pozwoliło wyjaśnić interferencję światła, a później ich poprzeczność, co wyjaśniło zjawiska polaryzacji. W rezultacie odkryto falową naturę światła.

Skoro istnieją fale, to – zgodnie z zasadami mechaniki Newtona – musi istnieć falujący ośrodek. Odkrycie falowej natury światła było więc w owym czasie równoważne odkryciu eteru światłonośnego. Prawa mechaniki jednoznacznie przyporządkowały własności ośrodka własnościom fal. Tak pojawiła się wielka sytuacja problemowa, absorbująca fizyków przez całe stulecie: określić należało mechaniczne własności eteru. Jak zawsze w takich przypadkach własności te należało *odgadnąć*, dopasowując falowe modele do praw fizyki wówczas: do praw mechaniki Newtona), a ich empiryczne konsekwencje do danych doświadczalnych?

Mimo niezliczonych wysiłków ta sytuacja problemowa nigdy nie doczekała się rozwiązania. Nie udało się nigdy skonstruować w pełni zadowolającego mechanicznego modelu ośrodka, w którym mogłyby istnieć fale poprzeczne, a wykluczone byłoby pojawianie się fal podłużnych. Najważniejszymi teoretycznymi propozycjami były tu Fresnela teorią eteru całkowicie nieściśliwego, “labilny” eter Cauchy’ego o ujemnym module ściśliwości (zachowujący się niczym żywa tkanka na ucisk reagująca skurczem), wreszcie eter MacCullagha reagujący sprężystością jedynie na skręcenia [14, t. 1, s. 262]. Aby eter mógł przenosić drgania poprzeczne, musiał mieć sprężystość kształtu, tzn. mieć konsystencję ciała stałego, a przynajmniej galarety – tymczasem doświadczenie nie ujawniało najmniejszego oporu, jaki eter stawia poruszającym się przezeń ciałom ważkim, nawet tak masywnym, jak np. planety. Z tego powodu Doppler, fizyk wysoce zasłużony dla rozwoju falowej teorii, jeszcze w 1842 r. uznawał hipotezę fal poprzecznych za nieprawdopodobną [7, s. 9-10]. Nigdy też nie rozwiązano do końca sytuacji problemowej związanej z istnieniem odkrytej przez Bradleya (1728) aberracji światła gwiazd i odkryciem przez Arago (1810), że współczynnik załamania światła gwiazd jest taki sam dla gwiazd, do których Ziemia przybliża się w swym ruchu orbitalnym i od których się oddala. Pojawiały się tu kolejno: teoria częściowego porywania eteru przez przezroczyste ciała Fresnela; teoria Stokesa unoszenia eteru o konsystencji podobnej rozpuszczającej się smole przez Ziemię w jej ruchu orbitalnym; wreszcie, gdy doświadczenia Fizeau (1851) potwierdziły pierwszą, a doświadczenia Michelsona (1881) drugą z teorii, dokonana przez Lorentza swoista synteza obu (1886), obalona została w rok później przez bardziej precyzyjne eksperymenty Michelsona-Morleya [7, ss. 7-8, 10-11, 27-28]. Wreszcie słynna hipoteza kontrakcji Fitzgeralda-Lorentza (1892), rozwinięta później w formalnie równoważną szczególnej teorii względności teorię Lorentza-Poincarego.

1.2 Odkrycie eteru elektromagnetycznego

W wydanej w 1788 r. *Mechanice analitycznej* Lagrange zapisał prawa mechaniki Newtona w postaci słynnego równania różniczkowego, nazwanego później jego nazwiskiem. Przy okazji stwierdził, że dla dowolnego układu ciał materialnych działających na siebie siłami centralnymi, których wartość zależy tylko od odległości, funkcja będąca sumą – używając dzisiejszej terminologii – energii kinetycznych wszystkich ciał i energii potencjalnych ich oddziaływań wzajemnych, jest stała w czasie. A więc, że zasada zachowania energii mechanicznej jest w tym przypadku formalną konsekwencją praw dynamiki Newtona. Sam Lagrange do tego stwierdzenia szczególnej wagi nie przywiązywał [14, t. 1, s. 190].

Status tak niedocenionej zasady zachowania energii mechanicznej wzrósł nagle w połowie XIX w., gdy w rezultacie prac Mayera, Joule’a i Helmholtza ukształtowały się prawa zachowania energii, wiążące między sobą procesy mechaniczne, cieplne, elektryczne, biologiczne i wiele innych. Aby powiązać znalezione przez Lagrange’a prawo zachowania energii dla układów mechanicznych z jego ogólną postacią, Helmholtz przyjmuje narzucającą się hipotezę, że wszystkie zjawiska przyrody sprowadzają się w ostatecznej analizie do rozkładu i ruchu ciał materialnych i że,

jak pisał w słynnej rozprawie *O zachowaniu siły* (1847): “Ostateczne więc zadanie nauk fizycznych wyraża się w ten sposób, że mają one sprowadzić zjawiska natury do niezmiennych przyciągających i odpychających sił, których natężenie zależy od odległości” [2, t. 1, s. 297].

Program taki okazał się być niezwykle płodny i już na przełomie lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych doszło do zbudowania korpuskulano-kinetycznych modeli, redukujących wiele zjawisk cieplnych do mechanicznych ruchów atomów i cząstek. Poważne natomiast problemy zrodziła próba realizacji takiego programu w dziedzinie elektryczności i magnetyzmu.

Jeszcze na początku XIX w. wszystkie znane siły “fundamentalne” były siłami centralnymi postaci $1/r^2$: siła grawitacji, siła Coulomba, wreszcie podane przez J. Mitchella w 1750 r. wyrażenie na siłę pomiędzy biegunami magnesu. W roku 1819 jednak Oersted odkrywa oddziaływanie przewodnika z prądem na magnes, w rok później Amperé stwierdza istnienie sił między prądami elektrycznymi, wreszcie w 1831 r. Faraday odkrywa zjawiska indukcji elektromagnetycznej. Wielu fizyków podejmuje próby sformułowania modeli tych zjawisk w terminach sił działających na odległość. Największym osiągnięciem tego nurtu była, stanowiąca rozwinięcie teorii Amperé’a, teoria Webera (1846). Opisał on prąd elektryczny jako jednoczesny ruch ładunków dodatnich i ujemnych w przeciwne strony i – za Amperem – magnesy jako zbiory uporządkowanych prądów elektrycznych. Dopasowując takie modele jednocześnie do zastanych praw mechaniki i do danych doświadczalnych, Weber otrzymał wzór na siłę między ładunkami. Miała to być siła centralna, jej wartość zależęć jednak miała nie tylko od odległości między ładunkami, ale również od ich wzajemnej prędkości i przyspieszenia [3, s. 83-84]. Teoria ta panowała w fizyce do lat siedemdziesiątych XIX w.

Wyrażenie na siłę Webera nie spełniało podanego już postulatu Helmholtza, podjął on przeto krytykę całej teorii. Zarzuty Helmholtza, iż teoria Webera przeczy prawu zachowania energii, doprowadziły do wieloletniej polemiki obu fizyków i otworzyły drogę teorii Maxwella [3, s. 87].

Jako pierwszy Faraday zważył w możliwość opisania swych odkryć w terminach sił działających na odległość i w 1852 r. podał jakościowy opis zjawisk elektromagnetycznych za pomocą niewidocznych linii sił mających sprężyste cechy skracania się i odpychania wzajemnego [3, s. 85].

Podobną drogą poszedł Maxwell. W artykule *On Physical Lines of Force* (1861-1862), w którym wyprowadził w gotowej w zasadzie postaci swe słynne równania, wskazywał na to, iż teoria zakładająca “[...] że elektryczność działa na odległość z siłą zależną od jej prędkości [...] nie podpada pod prawo zachowania energii” [10, t. 1, s. 488]. Nieco już retrospektywnie w artykule *A Dynamical Theory of Electromagnetic Field* (1864), chwając poniekąd prace Webera pisał: “Trudności mechaniczne jednak, które zawarte są w przyjęciu cząstek działających na odległość siłami zależnymi od ich prędkości, są na tyle duże, że powstrzymuje mnie to przed uznaniem takiej teorii za ostateczną [...] Wolałem więc poszukiwać wyjaśnienia faktów w innym kierunku, przyjmując, że wywołują je działania mające miejsce w otaczającym ośrodku” [10, t. 1, s. 527]. Skoro zawiodła możliwość podania modeli w terminach sił działających na odległość, pozostała możliwość druga “wprowadzenia zjawisk elektrycznych do zakresu dynamiki”: oddziaływania przekazywane są przez niewidzialny, wypełniający przestrzeń ośrodek. Ruchy i naprężenia powstające w tym ośrodku spełniają prawa mechaniki, a ich empiryczne konsekwencje to znane z doświadczeń zjawiska elektromagnetyczne.

Przyznać trzeba uczciwie, że jeszcze w tekście *On Faraday’s Lines of Force* (1855-1856) Maxwell mechaniczne modele przyszłego eteru traktuje niezbyt dosłownie. Uważa je raczej za narzędzie badania, dostarczające nie wyjaśnień, a jedynie fizycznych analogii między zjawiskami hydrodynamicznymi a elektromagnetycznymi, pozwalających na wyprowadzenie w zakresie ich stosowalności poszukiwanych formuł matematycznych [10, t. 1, s. 156-159]. Gdy jednak w artykule

O fizycznych liniach sił wyprowadza z modelu elastycznych wirów spójny wewnętrznie układ równań elektrodynamiki, znikają też uwagi o tym, że idzie jedynie o podobieństwo między relacjami, a nie wchodzącymi w relacje rzeczami.

I znów, podobnie jak w przypadku eteru światłonośnego, nie udało się Maxwellowi, ani żadnemu z jego następców, podać zadowalającego mechanicznego modelu elektromagnetycznego ośrodka. Z drugiej jednak strony z teorii Maxwella wynikało, że pole elektromagnetyczne posiada pęd (inaczej wobec skończonej w teorii Maxwella prędkości rozchodzenia się oddziaływań nie byłaby spełniona III zasada dynamiki Newtona i związane z nią prawo zachowania pędu) i energię (kinetyczną energię ruchu wirów i potencjalną energię elastycznych odkształceń). W świecie mechaniki Newtona nie mogło to oznaczać nic innego, jak tylko: *pole – eter – jest ciałem*.

1.3 Unifikacja eterów światłonośnego i elektromagnetycznego

Wprowadzenie do fizycznego obrazu świata eteru światłonośnego, jak i eteru elektromagnetycznego, zostało badaczom narzucone przez wyniki doświadczeń opracowywane według formalnych reguł programu badawczego mechaniki klasycznej. Z jednej strony niemożność zbudowania korpuskularnej teorii światła zmusiła do wprowadzenia ośrodka, w którym mogłyby biec fale; z drugiej niemożność podania teorii zjawisk elektrycznych w terminach sił działających na odległość, narzuciła wyobrażenie ośrodka przenoszącego oddziaływania między ciałami naładowanymi.

I oto Maxwell dochodzi do rewolucyjnego wniosku. Rozwijając stopniowo w artykule *O fizycznych liniach sił* (w tym przypadku porządek badania zdaje się odpowiadać porządkowi wykładu [3, s. 98]) model molekularnych wirów czyni elektromagnetyczny ośrodek elastycznym. Uzyskuje dzięki temu przynajmniej trzy rzeczy: 1° poprawiając uzyskane przedtem wyrażenie dla prądów elektrycznych o efekty związane z elastycznością ośrodka, wyprowadza stąd prawo zachowania ładunku; 2° w prosty sposób wyjaśnione zostają zjawiska polaryzacji elektrycznej; 3° traktując ciała naładowane jako centra sprężystych odkształceń ośrodka Maxwell wyprowadza stąd prawo Coulomba [10, t.1, s. 491 - 498]. I oto dochodzi do sensacji: W ośrodku obdarzonym sprężystością kształtu mogą rozchodzić się fale poprzeczne. Prędkość ich rozchodzenia się jest funkcją gęstości ośrodka i modułu sprężystości, które w teorii Maxwella przyporządkowane były odpowiednio współczynnikom przenikalności magnetycznej i elektrycznej; przeto Maxwell korzystając z pomiarów Webera i Kohlrauscha mógł wyznaczyć spodziewaną prędkość fal. Okazała się ona, w granicach błędów pomiarowych, równa prędkości światła – a stąd narzucające się, podkreślone w tekście przypuszczenie, że “[...] światło polega na poprzecznych drganiach tego samego ośrodka, który jest przyczyną zjawisk elektrycznych i magnetycznych” [10, t. 1, s. 500].

Tak niezwykle rezultat musiał silnie przemówić do wyobraźni. *W Traktacie o elektryczności i magnetyzmie* (1873) Maxwell pisał: “[...] jeśli jednak badania dwu różnych gałęzi wiedzy nasuwają niezależnie od siebie myśl istnienia ośrodka, i jeśli własności, jakie musimy przypisać temu ośrodkowi, aby wytłumaczyć zjawiska elektromagnetyczne, są tego samego rodzaju, jak te, które musimy przypisać ośrodkowi świetlnemu, aby wytłumaczyć zjawiska światła, to dowody fizycznego istnienia takiego ośrodka zyskują poważnie na sile” [2, t.2, s. 140 - 141]. W artykule *Ether* napisanym dla *Encyclopedia Britannica*: “Jakiegokolwiek możemy mieć trudności z uformowaniem spójnej idei budowy eteru, nie może być wątpliwości, że międzyplanetarne i międzygwiazdne przestrzenie nie są puste, ale zajęte przez materialną substancję czy ciało, które jest z pewnością największym i prawdopodobnie najbardziej jednorodnym ciałem, o jakim cokolwiek wiemy” [10, t.2, s. 775].

Nic przeto dziwnego, że wbrew ciągłym niepowodzeniom prób podania w pełni zadowalającego mechanicznego modelu budowy eteru, nie tylko na przełomie XIX i XX w. nie

wątpiono w jego istnienie, ale pojawiła się tendencja akurat odwrotna: mnożyć się poczęły próby zbudowania modeli wszelkiego typu zjawisk wyłącznie z eteru. Hertz mówił, podczas cytowanego we wstępie do tego artykułu wystąpienia, “[...] że znajomość eteru powinna nam nie tylko ujawnić istotę dawnych imponderabiliów, lecz również – istotę samej materii i jej wewnętrznych własności, istotę ciężaru i bezwładności. [...] Dzisiejsza fizyka już nie jest daleka od pytania, czy wszystko, co jest, nie zostało stworzone z eteru?” [2, t. 2, s. 331].

Konsekwentną teorię tego typu rozwinął m. in. odkrywca elektronu J. J. Thomson. Osiągnięte wyniki podsumował w serii wykładów wygłoszonych w 1903 r. [15]. Początkowo stwierdził, że jeśli naładujemy ciało elektrycznie, to z punktu widzenia mechaniki zachowywać się ono będzie tak, jak gdyby masa jego wzrosła (pole elektromagnetyczne związane z tym ciałem posiada przecież pęd i energię). Później rozważał ruch cząstek naładowanych jako centrów faradayowskich linii, czy raczej rurek sił. Gdy cząstka porusza się w eterze, rurki sił porywają eter za sobą. Opór eteru sprawia, że im szybkość jest większa, tym bardziej odpychające się wzajemnie rurki ustawiają się w płaszczyźnie prostopadłej do kierunku ruchu, co z kolei powoduje, że zwiększa się ilość porywanego eteru. A więc: “masa elektryczna” rośnie z prędkością. Thomson, opierając się na równaniach hydrodynamiki i zakładając pewien szczególnie model elektronu, wyprowadza wzory określające stosunek mas mechanicznej i elektrycznej w funkcji prędkości (przyjmując inne modele inne wzory otrzymali Abraham, Bucherer i Lorentz [14, t. 2, s. 136-138]); po czym odwołuje się do słynnych doświadczeń Kaufmanna (1901), w których mierzono stosunek ładunku do masy w zależności od prędkości elektronu. Porównanie otrzymanego teoretycznie wzoru z wynikami doświadczeń prowadziło do frapującego wniosku, iż “[...] cała masa ciała jest właśnie masą eteru otaczającego ciało, który jest unoszony przez rurki Faradaya związane z atomami ciała. W istocie rzeczy cała masa jest masą eteru, cały pęd – pędem eteru i cała energia kinetyczna – energią kinetyczną eteru” [15, s. 51]. Była to niewątpliwie konkluzja oparta na wynikach doświadczeń – i prawach mechaniki.

2. Gramatyka gier językowych a problem kryteriów

Czy należy sądzić, że wprowadzenie do fizycznego obrazu świata eteru było tylko zwykłą pomyłką, wynikało z nieprzestrzegania reguł metody naukowej, czy też prawidłowością, czymś wynikającym z ogólnych mechanizmów rozwoju wiedzy? Z podanych opisów zdaje się wynikać, że prawdziwa jest druga z tych interpretacji. Spróbuję teraz interpretację tę wbudować w szerszy kontekst teoretyczny, pokazać, jak wynika ona z pewnych ogólnych cech naszego języka i związków między językiem a myśleniem i sposobem widzenia świata. Zaadoptuję w tym celu teorię gier językowych późnego Wittgensteina. Przedtem wyjaśnić jednak muszę pewną kwestię.

2.1 Jak należy czytać późnego Wittgensteina?

O żadnym bodaj spośród XX-wiecznych filozofów nie napisano tyle, co o autorze *Dociekań filozoficznych*. Paradoksalne – nie ma dotąd nikogo, kto umiałby wyłożyć jego idee w postaci jakiegoś spójnego systemu twierdzeń (znamienne jest, że to samo powiedzieć można o drugim wielkim koryfeuszu współczesnej filozofii, Martinie Heideggerze).

Sam Wittgenstein oczywiście przeczyłby temu, jakoby stworzył jakąś teorię. Pod tym względem pozostawał konsekwentny przez całe życie. W *Traktacie logiczno-filozoficznym* pisał: „Filozofia nie jest teorią, lecz pewną działalnością. Dzieło filozoficzne składa się zasadniczo z objaśnień. Wynikiem filozofii nie są «tezy filozoficzne», lecz jasność tez” [20, § 4.112]; a w *Dociekaniach*: “Nie wolno nam też [...] formułować żadnej teorii [...]. Wszelkie wyjaśnianie musi zniknąć, a jego miejsce winien zająć tylko opis. [...] Filozofia jest walką z opętaniem naszych umysłów za pomocą środków naszego języka” [17, § 109]. Przez całe życie Wittgenstein sądził, że

każdy *zwerbalizowany* system filozoficzny jest wyrazem umysłowego zamętu, wywołanego przez złudzenia lingwistyczne, a przeto zadanie swe pojmował jako działalność terapeutyczną, metodą klaryfikacji językowego zamętu zmierzającą do leczenia nas ze wszelkich skłonności do filozofowania.

Należy jednak odróżnić to, co autor o swojej pracy mówi, od tego, co faktycznie czyni. Cała „działalność” *Traktatu* oparta jest wszak na precyzyjnie sformułowanej teorii języka – obrazowej teorii znaczenia. Wittgenstein próbuje wprawdzie usunąć tę niekonsekwencję, twierdząc na zakończenie: „Tezy moje wnoszą jasność przez to, że każdy, kto mnie zrozumie, rozpozna je w końcu jako niedorzeczne” [20, § 6.54], cóż, skoro to właśnie teoria została w *Traktacie* wyłożona – i wywarła tak znaczący wpływ na dzieje współczesnej filozofii. Niewątpliwie i jego późne dociekania oparte są na jakiejś teorii – teorii gier językowych. Tytko że nikt dokładnie nie wie, na czym ta teoria ma polegać. Prace późnego Wittgensteina to bowiem zbiór luźnych, chaotycznych uwag, przenośni, fikcyjnych dialogów, pytań, na które brak odpowiedzi. Jeśli nawet pojawiają się w tekście jakieś twierdzenia ogólne, to często nie wiadomo na pewno, czy jest to pogląd samego Wittgensteina, czy akurat jego wyimaginowanego oponenta. W przedmowie do *Dociekań* pisze on, iż wielokrotnie próbował zebrać swoje idee w spójną całość – i nigdy mu się to nie udało. I jak dotąd nie udało się to bodaj nikomu. Próbowano odczytać tę filozofię przez porównanie do psychoanalizy z jednej, a behawioryzmu z drugiej strony, psychologa Piageta i psychologa Wygotskiego i Łurii, do etnologwistycznej hipotezy Sapira-Whorfa, metodologicznych prac Duhema, Quine’a i Kuhna, do pragmatyzmu i marksizmu, oksfordzkiej filozofii języka potocznego (większość z wymienionych i inne jeszcze interpretacje znaleźć można [21]), a nawet do buddyjskiej szkoły Madhyamiki [5]. Ostatnio modne stały się interpretacje późnego Wittgensteina jako swoistej fenomenologii języka z jednej, a językowej hermeneutyki z drugiej strony; obie jego filozofie odczytuje się też jako odmiany kantyizmu (zob. np. [6]).

Czas mija, a interpretacyjny chaos stale się pogłębia. Wszystko to, a także własne wysiłki w tym zakresie, skłaniają mnie do twierdzenia, że teoria gier językowych późnego Wittgensteina w tej postaci, w jakiej została zapisana przez niego samego, nie stanowi spójnej całości, że nie zdążył on doprowadzić swych idei do, postaci zwartej, wewnątrznie jednolitego systemu. Dlatego idee te wymagają twórczej kontynuacji, a nie interpretacji.

Chciałbym tu skonfrontować pewne idee późnego Wittgensteina dotyczące struktury i funkcjonowania gier językowych z materiałem z dziejów nauki, w nadziei, że pozwoli to tezy te poddać selekcji i uściśleniom.

Tezy, które mogłyby być zaadoptowane na potrzeby metodologii, znaleźć można głównie w notatkach Wittgensteina z ostatniego półtora roku jego życia, wydanych jako *On Certainty*. Znaleźć tam można wiele myśli nieobecnych jeszcze w *Dociekaniach filozoficznych* bądź znajdujących się tam jedynie w zarodku. Należy podkreślić, że są to jedynie notatki filozofa, pozostawione w stanie nieprzygotowanym czy wręcz nie zamierzonym do druku.

2.2 Gra językowa jako system. Opis a reguły opisu

“Nasza wiedza tworzy olbrzymi system. I tylko wewnątrz tego systemu poszczególny kawałek ma tę wartość, jaką mu nadajemy” [18, § 410]. Żadne słowo, żadne zdanie nie oznacza niczego poza językowym systemem: “Znaczenie słowa to sposób użycia go w języku.” [17, § 431; zdanie jest “[...] posunięciem w grze językowej” [17, § 22].

Nie można akceptować jakiegokolwiek zdania bez akceptacji systemu, do którego zdanie należy. “Gdy z początku zaczynamy w coś *wierzyć*, to, w co wierzymy, nie jest pojedynczym zdaniem, ale całym systemem zdań” [18, § 141]; “To, co stanowczo utrzymuję, to nie *jedno* zdanie, ale seria zdań” [18, § 225]. Zdania powiązane są ze sobą formalnymi zależnościami, np. wynikają z siebie wzajemnie, wzajemnie sobie przeczą. Ucząc się języka nie uczymy się słów i zdań

w izolacji, ale zawsze w ich wzajemnych związkach: “Nie uczymy się praktyki czynienia sądów empirycznych przez naukę reguł: uczeni jesteśmy sądów i ich związków z innymi sądami. *Całość* sądów jest dla nas wiarygodna” [18, § 140].

Uznanie prawdziwości jednego zdania wymaga uznania prawdziwości zdań innych. W każdym systemie da się znaleźć zdania, w których prawdziwość wątpić nie sposób – odrzucenie tych zdań pociągałoby za sobą zniszczenie wszelkich podstaw myślenia, wszelkich kryteriów akceptacji sądów itp.: „[...] co do pewnych zdań empirycznych nie mogą istnieć żadne wątpliwości, o ile wydawanie sądów jest w ogóle możliwe” [18, § 308]. “Chcę powiedzieć: zdania w formie zdań empirycznych, a nie tylko zdania logiki, tworzą podstawy wszelkiego operowania myślami (językiem)” [18, § 401]. Zdania takie tworzą m. in. podstawy empirycznego sprawdzania innych zdań: “[...] jeżeli kiedykolwiek coś sprawdzamy, zakładamy już coś, co sprawdzone nie jest” [18, § 163]; fakty przez zdania te opisywane pełnią rolę wzorców znaczeń dla innych wypowiedzi: “Jeśli nie jesteś pewien żadnego faktu, nie możesz być również pewien znaczenia twoich słów” [18, § 114].

Status zdań jest w obrębie gry językowej zmienny, “[...] to samo zdanie może być raz traktowane jako coś do sprawdzenia w doświadczeniu, kiedy indziej jako reguła testowania” [18, § 98]. “Można sobie wyobrazić, że pewne zdania w formie zdań empirycznych zostały ustalone i funkcjonują jako kanały dla takich zdań empirycznych, które nie są ustalone, ale płynne; i że ta relacja zmieniła się w czasie, w którym płynne zdania ustalają się, a ustalone stają się płynne” [18, § 96].

Wittgenstein wprowadza rozróżnienie między *regułami* [*Regel*] i *zdaniami empirycznymi* [*Erfahrungssatz*] [18, §§ 98, 309, 319]. Reguły nie tyle opisują świat, co ustanawiają normy, wzorce opisu. “To, co uważa się za odpowiedni sprawdzian stwierdzenia, należy do logiki. Należy do opisu gry językowej” [18, § 82]. Wątpić można w poprawność opisu, ale nie w poprawność reguł. “Ale dlaczego jestem taki pewien, że to jest moja ręka? Czyż cała gra językowa nie spoczywa na tego rodzaju pewności? Albo: czyż ta pewność nie jest (już) założona w grze językowej? Mianowicie na mocy faktu, że ktoś nie gra w tę grę, albo gra w nią źle, jeśli nie rozpoznaje przedmiotów w sposób pewny” [18, § 446]. “Mógłbym kontynuować: «Nic na świecie nie przekona mnie o przeciwieństwie». Dla mnie ten fakt leży u podstaw całej wiedzy. Mogę odrzucić inne rzeczy, ale nie tę” [18, § 380]. “Prawdziwość pewnych zdań empirycznych należy do naszego układu odniesienia” [18, § 83].

2.3 Gramatyka a obraz świata

“Ogólnie przyjmuję za prawdziwe to, co spotykam w podręcznikach, na przykład geografii. Dlaczego? Mówię: Wszystkie te fakty były potwierdzone setki razy. Ale skąd to wiem? Jaki mam na to dowód? Mam obraz świata [*Weltbild*]. Czy jest on prawdziwy, czy fałszywy? Przede wszystkim jest on substratem wszelkich moich dociekań i stwierdzeń. Nie wszystkie zdania opisujące go w tym samym stopniu podlegają sprawdzeniu” [18, § 162]. “Pomyśl o badaniach chemicznych. Lavoisier robi w swoim laboratorium eksperymenty z substancjami i teraz wnioskuje, że to a to ma miejsce, gdy się pali. Nie mówi, że kiedy indziej mogłoby to się zdarzyć inaczej. Trzymał się określonego obrazu świata – oczywiście nie takiego, jaki sam wymyślił: nauczył się go jako dziecko. Mówię obraz świata, a nie hipoteza, ponieważ jest to samo przez się zrozumiała podstawa jego badań i jako taka nie jest wymieniana” [18, § 167].

Grze językowej przyporządkowany jest pewien obraz świata. Użytkownik języka *z góry* jest nastawiony na to, jakiego rodzaju byty mogą w świecie istnieć i jakiego rodzaju relacje mogą między nimi zajść. Pojęcia i reguły języka narzucają nam pewien sposób widzenia rzeczywistości. “Gramatyka mówi nam, z jakiego rodzaju przedmiotami mamy do czynienia” [17, § 373]. “;To, co

na pozór *musi* istnieć, należy do języka; stanowi w naszej grze pierwowzór, coś, z czym porównujemy” [17, § 50].

“Pojęcia narzucają się nam” [17, s. 286]. Użytkownik języka jest przez jego reguły niejako zmuszony do określonych lingwistycznych reakcji na zjawiska: “«Ale przecież widzisz...!» Oto charakterystyczna wypowiedź kogoś, kto działa pod presją reguły” [17, § 231]. Mechanizm ten nie jest jednak uświadamiany, przeto ulegamy zwykle złudzeniu, “[...] że idziemy tu wciąż [...] śladem natury, gdy tymczasem idziemy jedynie śladem formy, przez którą na nią patrzymy” [17, § 114].

Nieświadomie przyswajając sobie reguły gry językowej przyswajamy sobie pewien zespół poglądów, w które wątpić nie możemy. “Czyż więc nie ma prawdy obiektywnej? Czyż nie jest prawdą bądź fałszem, że ktoś był na Księżycu? Jeśli myślimy wewnątrz naszego systemu, wówczas jest pewnym, że nikt nigdy na Księżycu nie był [pisane w 1950 r. - W. S.]. Nie tylko nic w tym rodzaju nie jest nam relacjonowane przez rozsądnych ludzi, ale cały nasz system fizyki zabrania nam w to wierzyć. Ponieważ wymaga to odpowiedzi na pytania «Jak pokonał on siłę grawitacji?», «Jak mógł żyć poza atmosferą?» i na tysiące innych, na które brak odpowiedzi. Ale przypuśćmy, że zamiast tych wszystkich wyjaśnień spotkalibyśmy odpowiedź: «Nie wiemy, jak dostał się on na Księżyc, ale ci, którzy dostają się tam wiedzą natychmiast, że tam są; nawet jeśli nie da się wszystkiego wyjaśnić. Czuliśmy się bardzo odlegli intelektualnie od kogoś, kto to powiedział»” [18, § 108]. Poczucie pewności jest zawsze związane z przyjęciem systemu i jako takie podlega analizom lingwistycznym, a nie psychologicznym. “«Czy będąc pewny, nie zamykasz tylko oczu na wątpliwości?» – One zostały mi zamknięte. [...] Rodzaj pewności to rodzaj gry językowej” [17, s. 314].

“Ale nie nabyłem swego obrazu świata poprzez przekonanie się o jego poprawności; ani nie posiadam go, gdyż jestem przekonany o jego poprawności. Nie, jest on odziedziczonym tłem, na którym rozróżniam prawdę i fałsz” [18, § 94]. Uczyc kogoś języka to nie tyle objaśniać, jak się sprawy mają, co poddać go rodzajowi tresury zmierzającej do tego, aby ujrzał on świat w określony sposób. “Mogę wyobrazić sobie człowieka, który wyrósł w specyficznym otoczeniu i nauczony został, że Ziemia zaczęła istnieć 50 lat temu, i dlatego w to wierzy. Moglibyśmy go instruować: Ziemia dawno temu... itd. – Próbowalibyśmy przekazać mu nasz obraz świata. To stałoby się przez rodzaj *perswazji*” [18, § 262]. Perswazja przychodzi tam, gdzie kończą się argumenty.

2.4. Język a praktyka użycia wyrażeń

Nie istnieje empiryczne, a tym bardziej jakieś racjonalne, logiczne uzasadnienie zasadności systemu językowego. Można sprawdzać prawdziwość zdania w obrębie systemu, poza konkretnym systemem słowo “prawda” (jako zgodność myśli i faktu) traci sens. (Istnieją systemy, w których w ogóle “nie gra się w grę” oceniania wypowiedzi w terminach prawdy i fałszu.) Ludzie po prostu *posługują* się językiem. “W pewnych okolicznościach, na przykład, uważamy rachunek za dostatecznie uzgodniony. Co daje nam prawo, aby tak postępować? Doświadczenie? Czyż nie mogło nas ono oszukiwać? Gdzieś musimy skończyć uzasadnianie i wówczas pozostaje zdanie: że tak oto rachujemy” [18, § 212]. Nie sprawdzamy reguł, ale kierujemy się nimi, postępujemy wedle nich. Wittgenstein zapytuje: „Co to znaczy: prawdziwość zdania jest *pewna*?” [18, § 193]; i odpowiada: “Podawanie racji jednakże, uzasadniających dowód, kończy się; – ale koniec to nie pewne zdanie uderzające nas bezpośrednio jako prawdziwe, tzn. nie jest to rodzaj naszego *widzenia*, to jest nasze *działanie*, które leży u podstaw gry językowej” [18, § 204].

“Rozumieć zdanie – znaczy rozumieć jakiś język. Rozumieć język- znaczy władać pewną techniką” [17, § 199]. Pojęcie techniki dotyczy tu tyleż umiejętności stosowania języka w konkretnych przypadkach, co praktycznego, niewerbalnego już działania. Samą grę językową określa Wittgenstein jako całość, złożoną „[...] z języka i z czynności, w które jest on wpleciony”

[17, § 7]. “A wyobrazić sobie jakiś język, znaczy wyobrazić sobie pewien sposób życia” [17, § 19]. Słowa to część działań, a nie lustro rzeczywistości.

Skoro wszelka wiedza, pewność itp. zrelatywizowane zostały do systemu, wszelkie teorie znaczenia konstruowane w obrębie schematu: pojęcie-denotacja, okazują się iluzoryczne. „«Wiem» jest tu *logicznym* wglądem. Tylko że realizm nie może być w ten sposób udowodniony” [18, § 59]. Gramatyka języka nie jest odbiciem struktur “rzeczy w sobie” – język jest natomiast siłą, która nami powoduje. “Pojęcia wiodą nas do badań. Są one wyrazem naszych zainteresowań i zainteresowania te ukierunkowują” [17, § 570]. Reguły nie tyle są podstawą prawdziwości naszych sądów, co przyczyną powodującą, że sądy w określony sposób formułujemy. “Ale czyż to nie doświadczenie uczy nas sądzić w taki sposób, to znaczy, że jest poprawnym sądzić w *taki* sposób? Ale jak doświadczenie nas uczy? My możemy wyprowadzić to z doświadczenia, ale doświadczenie nie kieruje nas ku wyprowadzeniu czegokolwiek z doświadczenia. Jeśli jest to podstawa, abyśmy sądzili w taki sposób (a nie po prostu przyczyna), nadal nie mamy podstawy, aby widzieć to, z kolei, jako podstawę” [18, § 130].

Reguły określają metody postępowania. Nie ma metody stojącej poza czy ponad teorią. Reguły teorii określają metody teorii: “[...] nie ma wyraźnej różnicy między zdaniami metodologicznymi i zdaniami wewnątrz metody” [18, § 318]; “Używamy sądów jako zasad sądenia” [18, § 124].

Reguły określają (czy raczej: generują) kryteria akceptacji twierdzeń. “«Wiem to» często znaczy: mam właściwe podstawy dla mego stwierdzenia. Więc jeśli inna osoba jest zaznajomiona z grą językową, przyzna, że wiem. Ktoś inny, jeśli jest zaznajomiony z grą językową, musi być zdolny do wyobrażenia sobie, jak ktoś może coś takiego wiedzieć” [18, § 18]. “Wszelkie testowanie, wszelka confirmacja czy dysconfirmacja hipotez ma już miejsce wewnątrz systemu. A ten system nie jest bardziej czy mniej arbitralnym czy wątpliwym punktem wyjścia wszystkich naszych argumentów: nie, on należy do istoty tego, co nazywamy argumentem. System jest nie tyle punktem wyjścia co żywołem, w którym żyją argumenty” [18, § 105].

Na zakończenie: Wittgenstein pojmuje gry językowe w sposób zdecydowanie antyindywidualistyczny. Język jest tworem społecznym, praktyka użycia wyrażen jest praktyką społeczną, społeczne są sposoby życia. “« Jesteśmy tego całkiem pewni» nie znaczy po prostu, że każda pojedyncza osoba jest tego pewna, ale że należymy do wspólnoty, która powiązana jest ze sobą nauką i edukacją” [18, § 298].

3. Dlaczego i w jaki sposób naukowcy robią to, co robią?

Cała poznawcza działalność naukowców koncentruje się wokół konstruowania modeli zjawisk (pisałem o tym w “Studiach Filozoficznych” 5/1980 i 4/1981). Ale dlaczego naukowcy konstruują modele? Model jest zawsze bogatszy od danych doświadczenia, zawiera parametry ukryte. To, co widać, wyjaśnia się przez to, czego nie widać. Podległy prawom porządek odnajdujemy nie w doświadczeniu, ale w konstruowanych przez nas samych modelach. Tak pisał o tym H. Hertz: “Gdybyśmy chcieli zrozumieć ruchy ciał otaczających i sprowadzić je do prostych i przejrzystych prawideł, uwzględniając tylko to, co widzimy bezpośrednio naszymi oczyma, to próba taka nie doprowadziłaby do niczego. Spostrzeżlibyśmy wkrótce, że wszystko to, co możemy widzieć i dotykać, nie stanowi jeszcze świata, rządzonego określonymi prawami, w którym jednakowe warunki powodowałyby zawsze jednakowe skutki. Przekonalibyśmy się, że bogactwo świata rzeczywistego musi być różnorodniejsze, niż bogactwo świata objawiającego się bezpośrednio naszym zmysłem. Jeśli pragniemy otrzymać obraz świata wykończony, w sobie zamknięty, stałym prawom podległy, to poza rzeczami, które widzimy, musimy przypuszczać istnienie innych, niewidzialnych rzeczy, musimy poszukiwać utajonych czynników poza granicami,

dostępny dla naszych zmysłów” (*Zasady mechaniki*, cyt. za [2], t.2, s. 168]). Nikt nigdy nie widział eteru, nikt też nie widział fal świetlnych czy elementarnych ładunków elektrycznych – a przecież “były” te występowały w omawianych w § 1 teoriach. (A czy dziś ktoś obserwuje kwarki i wirtualne fotony? A jak spostrzega się silne oddziaływania w jądrze atomowym czy choćby samo jądro?) Cóż więc skłania badaczy do wykraczania poza poziom empirii, do budowania hipotetycznych modeli, zawierających parametry ukryte? I skąd naukowcy wiedzą, w jaki sposób to czynić? Co “wiedzie nas do badań i badania te ukierunkowuje”?

3.1. Prawa nauki jako reguły opisu

Człowiek nazywa świat – i czyni to zawsze w jakimś języku. Języka tego nauczył się kiedyś – i odtąd. znane słowa mu się *narzucają*. Jeśli ten wyuczony język jest językiem nauki, słowami z języka nauki będzie reagował na spostrzegane fakty.

Język nauki to nie luźny zbiór słów, ale system. Pojęcia w tym systemie wiążą się ze sobą: określone są w nim relacje pomiędzy wartościami pewnych zmiennych. Formuły określające te relacje to *prawa nauki*. Np. drugie prawo dynamiki Newtona wiąże ze sobą wartości mas, sił i przyspieszeń; prawo grawitacji zaś wartości sił, mas i odległości między ciałami. Ogół uznanych w danym czasie za obowiązujące praw nauki, tworzy przeto skomplikowaną sieć relacji między pojęciami.

Cała właściwie działalność naukowa ma swą podstawę w tym, że taki tylko opis zjawiska uznany zostaje za w pełni zadowalający, w którym wszystkie tak określone relacje są spełnione. Opis taki nazywam *modelem zjawiska*.

Wszystkie problemy naukowe są pochodne od tego wymogu. Nie ma żadnych problemów naukowych poza konkretnym systemem. To prawa nauki, a nie jakaś wymagowana “dociekliwość”, wiodą nas do badań. Wszelka naukowa ciekawość świata bierze się z *wcześniejszej* znajomości praw: *celem i kresem* badań jest podanie modelu – opisu spełniającego znane i uznane prawa nauki. Prosty przykład: wspomniane w § 1.3 teorie mechanicznej i elektrycznej masy elektronu oparte były na założeniach na temat jego kształtu. Przy różnych na ten temat hipotezach (Abraham: sztywna kulka, Bucherer: kulka spłaszczająca się w kierunku ruchu przy zachowaniu stałej objętości, Lorentz: kulka spłaszczająca się w kierunku ruchu przy stałości rozmiarów w kierunkach do tamtego prostopadłych) zgodnie z prawami mechaniki klasycznej otrzymywano różne wzory dla zależności masy elektrycznej od prędkości. Te różne modele miały więc różne konsekwencje empiryczne, sprawdzone później doświadczalnie przez Kaufmanna i innych [4, s. 129]. To, że fizycy w dobie panowania fizyki kwantowej problemem kształtu elektronu nie zajmują się, nie oznacza przecież, że zmienił się charakter “ludzkiej dociekliwości”; jest to zaś odbiciem faktu, że zmieniły się obowiązujące prawa nauki – rozwiązanie równania Schrodingera otrzymuje się bez rozstrzygania tamtej kwestii. Sam problem kształtu elektronu stracił tym samym jakikolwiek określony sens.

Problemy generowane są przez formalną strukturę programu badawczego, określoną przez aktualnie akceptowane prawa nauki.

Prawa nauki to reguły, opisu. Same nie opisują żadnego zjawiska, określają natomiast normy budowania opisów – modeli. W języku nauki zanika natomiast wskazywana przez Wittgensteina płynność w języku potocznym podziału na reguły i zdania empiryczne.

3.2 Ogólny obraz świata

Językowi przyporządkowany jest pewien obraz świata. W procesie edukacji adept nauki nie

poznaje samych tylko praw, poznaje je zawsze wraz z zastosowaniami. Każdy, kto uczy się mechaniki klasycznej, poznaje mechaniczne modele spadającego swobodnie ciała, wahadła matematycznego, ruchu planet wokół Słońca itp. Takie *typowe modele* tworzą układ odniesienia dla przyszłych badań. Stanowią wzorzec porównawczy i zarazem fundament, na którym spoczywa cała nasza wiedza. Bez takich znanych wszystkim użytkownikom języka zastosowań, pojęcia byłyby tworem zupełnie abstrakcyjnymi. Możemy więc posługiwać się systemem jedynie pod warunkiem, że w poprawność tych modeli nie wątpimy. Jednak zawartość zbioru typowych modeli nie jest jasno określona i ulega stałym zmianom.

Ogół znanych badaczowi modeli wyposaża go w pewien obraz świata. Obraz ten stanowi całość o rozmytych brzegach: w centrum znajdują się modele typowe, których prawdziwości nie poddaje się w normalnych warunkach w wątpliwość, dalej modele inne, poddawane konfrontacji z doświadczeniem. Obraz świata zbudowany jest z pewnego typu “bytów” (elementów, parametrów, cech). Obraz świata mechaniki Newtona składał się z przestrzeni, czasu, mas i sił; obraz świata teorii kwantów z przestrzeni, czasu, cząstek lub pól, oddziaływań między nimi oraz wektorów stanu [16, ss. 161, 178].

Struktura obrazu świata jest izomorficzna ze strukturą języka nauki: relacje między pojęciami języka odpowiadają relacjom między “bytami” w obrazie świata. Jeśli jakiś związek pomiędzy wartościami zmiennych jest przez prawa nauki zabroniony, to i odpowiadające mu. “zjawisko” uznane zostaje za nie mogące istnieć (choć podstaw empirycznych dla takiego twierdzenia oczywiście brak).

Badacze budują modele zestawiając je – drogą prób i błędów – ze znanego *wcześniej* zbioru “bytów” i możliwych między nimi związków. Granice języka są niewidzialnymi granicami dla poszukującej myśli. Myśli Fresnela i Stokesa budujących teorię światła, czy myśli Maxwella budującego teorię elektromagnetyzmu zamknięte były w granicach określonych przez słownik i formalną strukturę języka mechaniki klasycznej. Nie wymyślali oni czegoś zasadniczo nowego, stale korzystali z zastanych wzorców. I jeśli Maxwell wprowadził termin “pole”, który później, autonomizując się, utworzył fundament Einsteinowskiej rewolucji [13], to rozumiał przez to zawsze pewien układ mechaniczny, przenoszący oddziaływania. Gdyby natomiast wspomniani fizycy wychowani byli na ogólnej teorii względności, to stawiane hipotezy byłyby zupełnie inne – czerpano by je bowiem z innego zastanego zbioru możliwości.

3.3. Praktyka badawcza a problem kryteriów

XX-wieczna metodologia zabrnęła w ślepy zaułek poszukując kryteriów empirycznego sprawdzania praw nauki. Żadna ze zgłaszanych kolejno koncepcji: weryfikacjonizm, falsyfikacjonizm, probabilizm, rozwinięty falsyfikacjonizm Lakatosa, nie wytrzymała krytyki. To zaś otworzyło drogę modnym ostatnio nurtom anarchistycznym. Z punktu widzenia Wittgensteinowskiej teorii gier językowych cały problem był po prostu źle postawiony.

System językowy jako całość nie podlega empirycznemu sprawdzaniu. Nie został on przez nas wymyślony – nauczyliśmy się go. Jest on środowiskiem, w którym żyją nasze myśli – a przeto jego podstawy pozostają nieświadomione.

W żadnym wypadku nie wolno mówić, jakoby przyjęcie mechaniki klasycznej za podstawą badań nad światłem i elektrycznością było dogmatem hamującym postęp badań. Po pierwsze, nikt mechaniki nie *przyjmował* – badacze uczyli się jej od dzieciństwa, zyskując raz na zawsze jej obraz świata. Po drugie, nie jest wcale tak, jakoby panowanie błędnego – jak powiedzą badacze w przyszłości – programu badawczego miało wywierać ujemny wpływ na rozwój wiedzy. Odrzucenie w XIX w. mechaniki prowadziło nie tyle do eliminacji błędów, co do *zaniku pobudek* do badań. Po cóż wtedy miano by jeszcze szukać jakichś modeli wyjaśniających zjawiska?

Po cóż ktoś, kto nie zna żadnych praw fizyki, miałby się zastanawiać nad przyczyną spadania jabłek? – “Przecież każdy wie, że jabłka spadają na ziemię”.

To właśnie dzięki mechanice klasycznej teorii światła i elektryczności zyskać mogły ścisłe, ilościowe sformułowania. Zaś hipotetyczne modele eteru sugerowały przeprowadzanie nowych, systematycznych badań doświadczalnych, umożliwiły teoretyczną kontrolę przebiegu eksperymentów itp.

Empirycznemu sprawdzaniu poddaje się modele – a więc konkretne opisy zjawisk w ramach zastanego systemu – ale nie konstytuujące system prawa. Aby móc jakikolwiek model sprawdzić – porównać jego empiryczne konsekwencje z danymi doświadczenia – trzeba tak przy wyprowadzaniu konsekwencji, jak i przy interpretacji danych, z zasad systemu korzystać.

Nie posiadamy żadnej wiedzy o świecie wobec jakiegoś systemu neutralnej. Wiedzy takiej nie dostarczają nam dane zmysłów – dane zmysłów stają się źródłem informacji tylko wtedy, gdy pełnią funkcję sygnalizacyjną względem przygotowanego wcześniej systemu [11]. Dane doświadczenia trzeba przecież nazwać, pojęciowo poklasyfikować. Z samych danych nie wynika żaden opis – zdanie nie może wynikać z obrazu, a jedynie z innych zdań. To nie doświadczenie nas uczy, ale my się uczymy na podstawie doświadczenia – dopasowując do doświadczeń modele i w oparciu o te modele wyniki doświadczeń odczytując. Wychowani na teorii względności odczytujemy wyniki doświadczeń Arago, Fizeau, Michelsona-Morleya i innych jako świadectwa nieistnienia eteru – fizycy jednak wychowani na mechanice Newtona te same doświadczenia odczytywali jako świadectwa pewnych jego szczególnych własności. Ten sam zmysłowy obraz może świadczyć o różnych rzeczach. “Jeśli ktoś nie stwierdzi, że jest tak a tak, nie będzie to świadczyć, że doświadczył on czegoś przeciwnego, ale raczej, że go nie rozumiemy” [19, § II, 10]. (Wydane ostatnio Wittgensteina *Uwagi o kolorze* pochodzą z tego samego okresu, co notatki *O pewności*).

4. Co to znaczy, że coś istnieje?

Można wreszcie powrócić do pytania, od którego rozpoczął się ten artykuł.

“Istnieć” w sensie metafizycznym nie oznacza niczego. Wszelkie ontologiczne wysiłki filozofów zmierzające do ustalenia, co istnieje w sposób pierwotny, samoistny itp. są doskonale beznadziejne. Czy ściślej: ich rzeczywisty efekt nie odpowiada zamierzonemu celowi. Usiłując opisać świat, tworzy się w rezultacie jedynie nowy *sposób opisu* świata.

Dlaczego jednak wokół pojęcia “istnienia” panuje taki metafizyczny galimatias? – Istota sprawy polega na tym, że nasze myśli żyją w języku – i są takie, jaki jest język. Myśląc o jakimkolwiek zjawisku, myślimy naprawdę o modelu, który sami wcześniej skonstruowaliśmy [9, s. 28 i nast.], Wszystko, co widzimy, widzimy przez okulary naszego języka. Opisujemy zjawiska – i widzimy je tak, jak je opisujemy. I tu jest klucz do wyjaśnienia sposobu, w jaki *używa* się słowa “istnieć”.

“Istnieć” to tyle, co być składnikiem gry językowej, powodującej naszymi myślami i czynami. “Istnieć” to należeć do systemu interpretowania.

“Istnieć z pewnością” to tyle, co stanowić wzorzec porównawczy, typowy przykład zastosowania gry językowej.

W naukach przyrodniczych “istnieć” to tyle, co stanowić składnik (budulec, element, substancję) modelu.

Idee to oczywiście nienowe. W.V.O. Quine pisał przed dwudziestu laty: “Ontologia, którą się wyznaje, jest podstawą całej aparatury pojęciowej, za pomocą której interpretuje się wszelkie

dane doświadczenia – nawet te najzwyklejsze. Rozpatrywane w ramach określonej aparatury pojęciowej – a jakże inaczej można by je rozpatrywać? – twierdzenie ontologiczne jest oczywiste i nie wymaga w ogóle żadnego uzasadnienia. Twierdzenia ontologiczne wynikają bezpośrednio z dowolnych twierdzeń o zwykłych faktach” [12, s. 21]. “Być uznanym za przedmiot istniejący to po prostu i tylko tyle, co być zaliczonym do wartości zmiennych” [12, s. 25]. Nie są to poglądy samego Quine’a, w takiej czy innej postaci podobne myśli wyrażali wszyscy w ogóle konwencjonalisci. Na przełomie XIX i XX w. Poincaré, Duhem i inni podkreślali, że logika i doświadczenie nie determinują w pełni zawartości teorii naukowej i że każda teoria zawiera w sobie elementy konwencji tworzonych przez poznający umysł i przyjmowanych na mocy mniej lub bardziej świadomych decyzji. Wszelkie sprawozdania z wyników doświadczeń mogą być formułowane tylko po wybraniu określonego języka – a język wpływa na treści tych sprawozdań. Quine pisał: “Myślę, że przyjmowanie jakiegoś systemu ontologii jest w zasadzie podobne do przyjmowania teorii naukowej [...] o ile postępujemy racjonalnie, to *przyjmujemy* [podkr. W.S.] najprostszy aparat pojęciowy, który pozwala objąć i uporządkować chaotyczny zbiór danych doświadczenia” [12, s. 30].

Skoro tak, to przy licznych podobieństwach zachodzi zasadnicza różnica między konwencjonalizmem a poglądami tu wyrażonymi. Ja bowiem podkreślam właśnie *brak możliwości* wyboru przez badacza takiej czy innej ontologii. Zastana struktura języka narzuca badaczowi pewien obraz świata, *narzuca* mu metody i cele dociekań. Weber mógł wprawdzie wybrać obraz sił działających na odległość, a Maxwell obraz pośredniczącego w oddziaływaniach mechanizmu – mogli, bo takie możliwości istniały formalnie, zanim jeszcze rozpoczęli rozważania. Jednak obaj *musieli* myśleć w kategoriach ciał i sił, absolutnej przestrzeni itp.

J.J. Jadacki postulował odróżnienie pytania “[...] o to, jakie przedmioty zakłada pewien język, od pytania o to, co istnieje” [8, s. 122]; istnieć ma zaś to, co znajduje się w czasoprzestrzeni [8, s. 115]. Rozważania Jadackiego obciążone są jednak grzechem znamionym dla całej w ogóle tradycji logicyzmu: abstrahowania od rzeczywistych *sytuacji użycia języka* połączonego z prymitywizmem rozważanych przykładów (trudno doprawdy znaleźć w literaturze analizy zdań bardziej skomplikowanych niż “Obecny król Francji jest łysy”, „Scott był autorem «Waverleya»” czy – u Jadackiego – “Mściwój lżył Swaroga”, “Swaróg jest niebytem”). I dlatego powstać może *iluzja*, jakoby postulat rozróżnienia tego, co istnieje, i tego, co występuje w dziedzinie przedmiotowej języka, był w ogóle realizowalny. Znaczyłoby to bowiem: można ustawić się poza językiem i porównać rzeczywistość niezwerbalizowaną ze sposobem, w jaki rzeczywistość tę opisujemy.

Tymczasem okazuje się, że choć w dziejach nauki *możliwe* były spory o to, czy istnieje Wulkan (postulowana planeta powodująca odchylenia w ruchu Merkurego) lub czy istnieją dyskretne ładunki elektryczne (słynna polemika Millikana z Ehrenfestem), to przecież nikt z adeptów mechaniki klasycznej *nie mógł* toczyć sporów o to, czy istnieją ciała, siły, przestrzeń, czas. Jeśli nawet takie spory pojawiały się, to zawsze prowadzone były z pozycji „zewnętrznych” wobec samej fizyki, np. w obrębie gier językowych rozmaitych odmian kantyzyzmu. Spory te pozostały jednak obce praktyce badawczej mechaniki Newtona i w niczym na losy fizyki nie wpłynęły.

Gdy zaś na początku XX w. wybuchł w fizyce spór o istnienie eteru, to i on rozgrywał się w istocie poza mechaniką Newtona. Miał – *implicite* – postać perswazji: przyjmij grę językową teorii względności w miejsce gier językowych fizyki klasycznej. A więc: *zmień cały swój obraz świata*.

Należy podkreślić: stwierdzenie, że eteru po prostu nie ma, a fizycy XIX w. po prostu się mylili, prowadzi do błędnego obrazu dziejów i mechanizmów rozwoju nauki. To, co wynikało z istotnych cech procesu powstawania ludzkiej wiedzy o świecie, przypisane zostanie wówczas

ludzkiej ułomności.

Również podane przez Jadackiego utożsamienie istnienia ze znajdowaniem się w czasoprzestrzeni nie jest bez zarzutu. Ograniczone jest bowiem – wbrew chyba jego intencjom – do pewnych tylko gier językowych, tych, które zakładają odrębność czasoprzestrzeni i wypełniających ją ciał, pól itp.; Takiej odrębności nie zakłada jednak ogólna teoria względności – a któż może przewidzieć, jakich jeszcze obrazów świata dostarczy fizyka w przyszłości.

Czy siły istnieją? A co to jest siła? – Można to wyjaśnić pytającemu jedynie w ten sposób, że nauczymy go fizyki Newtona, a więc i określonego przez prawa sposobu, w jaki pojęcia tego tam się używa. “[...] znaczeniem słowa jest sposób użycia go w języku” [17, §43]. Ale możemy nauczyć go zamiast tego ogólnej teorii względności – a wtedy *te same* fakty będzie on opisywał w terminach krzywizny czasoprzestrzeni, a “siła” już się w tych opisach nie pojawi.

A czy istnieją ciała? Co to jest ciało? Jeśli ma to być ograniczona przestrzennie bryła, to nie ma takich w obrazie świata mechaniki kwantowej, ogólna teoria względności wysuwa zaś program opisu “ciał” jako silnie zakrzywionych obszarów czasoprzestrzeni. Poza konkretną grą językową mówić sensownie o ciałach czy materii nie sposób.

Mechanika klasyczna stanowiła dla fizyków XIX w. odziedziczone po przodkach poznawcze *a priori*. I choć modele eteru były przez cały wiek XIX mechanicznie niezadowolające, to jednak były to *jedynie* modele zjawisk świetlnych i elektromagnetycznych, jakie mechanika w ogóle mogła dostarczyć. Odrzucenie istnienia eteru oznaczałoby w istocie odrzucenie mechaniki Newtona. To z kolei sprawiłoby, że – skoro to formalne reguły programu badawczego “wiodą nas do badań i gadania te ukierunkowują” – pozbawieni systemu fizycy przestaliby być fizykami.

Eter można było odrzucić wtedy dopiero, gdy Einstein maxwellową elektrodynamikę rozwinął w szczególną teorię względności [13], a więc wraz ze zmianą całego systemu. “Przyszłe doświadczenia nie mogą *zadać kłamu* wcześniejszym, co najwyżej mogą zmienić nasz cały sposób patrzenia na sprawy” [18, §292].

BIBLIOGRAFIA

- [1] Bork A. M., *Fizyka przed Einsteinem*, [w:] *Literatura źródłowa do kursów podstaw fizyki i podstaw filozofii dla Wydziału Elektroniki Politechniki Warszawskiej*, red. W. Kruczek, Warszawa 1977.
- [2] *Dzieje rozwoju fizyki w zarysach*, t. 2, Warszawa 1931.
- [3] Everitt C. W. F., James Clerk Maxwell, *Physicist and Natural Philosopher*, New York 1975.
- [4] Goldberg S., *Max Planck's Philosophy of Nature and His Elaboration of the Special Theory of Relativity*, „Historical Studies in the Physical Sciences” 7, 1974, s. 125.
- [5] Gumunsen C., *Wittgenstein and Buddhism*, London and Basingstoke 1977.
- [6] Hacker P. M. S., *Insight and Illusion. Wittgenstein on Philosophy and the Metaphysics of Experience*, Oxford 1972.
- [7] Hirosige T., *The Ether Problem, the Mechanistic Worldview, and the Origins of the Theory of Relativity*, „Historical Studies in the Physical Sciences” 7, 1974, s. 3-83.
- [8] Jadacki J. J., *Spiritus metaphysicae in corpore logicorum*, „Studia Filozoficzne” 9, 1980, s. 111-140.
- [9] Kopczyński W., Trautman A., *Czasoprzestrzeń i grawitacja*, Warszawa 1981.
- [10] Maxwell J. C., *Scientific Papers of James Clerk Maxwell*, Cambridge 1890.
- [11] Piaget J., *Psychologia i epistemologia*, Warszawa 1977.

- [12] Quine W. V. O., *Z punktu widzenia logiki*, Warszawa 1969.
- [13] Sady W., *O mechanizmie rewolucji naukowych*, „Studia Filozoficzne” 4, 1981, s. 3-16.
- [14] Spasskij B. I., *Istoria fizyki*, Moskwa 1977.
- [15] Thomson J. J., *Electricity and Matter*, Westminster 1904.
- [16] Weizsacker C. F. von., *Jedność przyrody*, Warszawa 1978.
- [17] Wittgenstein L., *Dociekania filozoficzne*, Warszawa 1972.
- [18] Wittgenstein L., *On Certainty*, Oxford 1969.
- [19] Wittgenstein L., *Remarks on Colour*, Oxford 1978.
- [20] Wittgenstein L., *Tractatus logico-philosophicus*, Warszawa 1970.
- [21] *Wittgenstein and His Impact on Contemporary Thought. Proceedings of the 2nd International Wittgenstein Symposium, 29th August to 4th September 1977, Kirchberg (Austria), Vienna 1978.*

Material udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

Robert Łyczek

Fragmenty z filozofii nauki Profesor Izydory Dąbbskiej

ABSTRAKT

Fragmenty z filozofii nauki Profesor Izydory Dąbbskiej to opracowanie porządkujące i analizujące wybrane wątki z filozofii nauki, dotyczące m.in. limitacji metody nauk przyrodniczych oraz wyników jej stosowania. Kwestia ta jest istotna, jeśli zaakceptujemy współczesną postscjentyistyczną postawę (wraz z poglądami żywionymi przez jej zwolenników) prowadzącą do monopolizacji dziedziny racjonalnego poznania przez nauki przyrodnicze. Zgodnie z tym nastawieniem, nauki przyrodnicze i ich metodologia są traktowane jako jedyne racjonalne źródło naszego poznania, zastępujące lub wykluczające inne typy poznania (w tym filozoficznego). Znajdujemy się więc w miejscu, w którym nauka zdaje się mówić o rzeczywistości, co może prowadzić do problematycznej sytuacji, której aporetyczność daje się wyrazić w stawianym przez myślicieli humanistycznych pytaniu: *jakie szanse na czytelność ma dyskurs poświęcony temu, co nieczytelne?* Jeśli jednak monopol poznawczy nauki nie jest zatwierdzony, to gdzie szukać odmiennych *methodos*? Praca nie daje odpowiedzi na powyższe pytania, jednak pomyślana została tak, aby stanowić punkt wyjścia dla owych odpowiedzi, jest preanalizą podejmującą kwestię ewaluacji *methodos* nauk przyrodniczych, na kanwie refleksji Prof. Dąbbskiej. Na opracowanie składają się: wstęp, trzy części merytoryczne: 1) O operatorach, czyli poza badania synchronicznej metodologii nauk, 2) Przedmiot poznania naukowego, 3) Teorie i modele oraz zakończenie (konkluzje).

[...] *Celem sceptyka jest niezakłócony spokój wobec przypuszczeń, a wobec rzeczy mu narzuconych umiarkowane ich doznawanie. Niektórzy zaś z poważnych sceptyków dodali tu jeszcze powściągliwość w wyrokowaniu o rzeczach, stanowiących przedmiot poszukiwań.*

[Sektus Empiryk, *Zarysy Pirrońskie*, s. 20]

Wstęp

W XX wieku, po okresie wiary w potęgę naukowego poznania, która zaowocowała m.in. rozstrzygnięciami o prawdziwościowym charakterze jego rezultatów (realizm epistemiczny, któremu jako pierwsi dali wyraz neopozytywiści, a zwłaszcza Schlick [zob. np.: Schlick 2000, s. 97-114, 175-180 i 185-194]), w metodologii nauk przyrodniczych, m.in. za sprawą filozofów post-neopozytywistycznych [Quine 1951, 1974, 1981, 1992, 1995, Van Fraassen 1980, Wójcicki 1969, 1974, 1977, Suppes 1962, 1967 Suppe 1989, 2000, Stegmüller 1976, Da Costa 2000, Kuhn 1968, Lakatos 1997, Feyerabend 1996 i inni], nastąpiło przełamanie realistycznego programu badawczego i przejście do innych programów, przyjmujących w kwestii możliwości poznania tezy

minimalistyczne. Postawa taka jest równoznaczna ze zwiększeniem stopnia uwzględnienia ograniczeń nauk przyrodniczych [zob.: Zeidler 1993, Grobler 1993].

Realistyczny program metodologiczny, ugruntowany zwłaszcza na koncepcji nauki Schlicka, Hempela i wczesnego Carnapa, powoli zaczął się załamywać. Z krytyką wystąpili sami członkowie Koła Wiedeńskiego [m.in. późny Carnap, Neurath], a także ich następcy, zwolennicy podejścia a) formalnego – synchronicznego: Quine, Popper, a w ramach tego – podejścia semantycznego (niezdaniowego): m.in. F. Suppe, P. Suppes, Van Fraassen, Da Costa; b) podejścia diachronicznego: Kuhn, Lakatos i im podobni.

Na kanwie wyników zaakceptowanej krytyki zastanego poglądu kontynuowano dalsze analizy dotyczące m.in. statusu badań naukowych – w ramach podejścia kładącego nacisk na badania tzw. aktualnej praktyki naukowej. Rozwijano badania nad praktyką naukową, traktując naukę jako ciągle i faktycznie dziejące się przedsięwzięcie. Rezultatem takich analiz metodologicznych było zaakcentowanie funkcji modeli oraz rozumowań poprzez analogię, a także analiza sposobu wyjaśniania przy pomocy modeli/modelowania dokonującego się w codziennej praktyce badawczej [zob. m.in.: Morrison 1999, Cartwright 1995, McMullin 1968, Hughes 1997, Redhead 1980, Suppes 1961, 1962, Zeidler 2007].

Dotychczas bardziej umiarkowane niż wcześnie neopozytywiści poglądy co do statusu teorii naukowych głosili m.in. francuscy konwencjonalści czy instrumentalści [zob. np.: Duhem 1914, 1908, Poincare 1908, 1925, 1935, Le Roy 1901], odrzucając m.in. koncepcję realizmu epistemicznego [zob.: Simianowski 1989, Szlachcic 1992]. Jednocześnie to ich prace oddziaływały na późniejszą działalność członków „Koła” (np. Neurath) i ich następców (np. Quine, Van Fraassen).

Wyniki zaakcentowanych powyżej przemian i badań metodologicznych były następujące: 1) zmiana stanowiska w kwestii statusu epistemicznego teorii badań – współcześnie większość filozofów nauki akceptuje tezę o niemożliwości aplikowania w ramach badań metodologicznych klasycznej koncepcji prawdy (zwłaszcza w podejście formalne) i akceptuje antyrealizm epistemiczny (w pewnym sformułowaniu) lub uznaje tego typu aplikacje za przekonania o charakterze metafizycznym, „niezgodne z zasadą ekonomii myślenia” [zob.: Zeidler 1993], wykraczające poza zakres metodologii i – jako domniemania – nieuzasadnione; 2) akceptacja nie jest równoważna z przyjęciem relatywizmu, służy jedynie np. uwzględnieniu w procesach poznawczych elementów „konwencjonalnych” lub ogólniej – „podmiotowych” [zob.: Dąbska 1962, 1967, 1975]; 3) rozszerzenie zakresu badań metodologicznych, m.in. rozwinięcie badań nad praktyką badawczą i funkcją modeli oraz analogii w procesie poznawczym.

Refleksja metodologiczna Profesor Izdory Dąbskiej wydaje się podejmować wszystkie trzy z wymienionych punktów przełomowych we współczesnej metodologii badań nauk przyrodniczych. Z tego też powodu, warto przyjrzeć się przynajmniej niektórym elementom teje metodologii.

Badania metodologiczne Prof. Dąbskiej są o tyle cenne, że uwzględniają tak aspekt diachroniczny, jak i synchroniczny, czy – posługując się terminologią badaczki – aspekt statyczny i dynamiczny, patrzenia na naukę [Dąbska 1962, s. 65 i 1966, s. 87-89]. Dąbska uprawia więc filozofię nauki zarówno w rozumieniu wąskim, jak i szerokim, o czym świadczą jej liczne publikacje i referaty (w ciągu 23 lat wygłosiła 21 odczytów naukowych [Kabziński 1984, s. 304]), m.in. z zakresu logiki i epistemologii: „O prawach w nauce” [1933], „Irracjonalizm a poznanie naukowe” [1937-38], „Konwencjonalizm a relatywizm” [1938], „O metodzie analogii” [1962], „Kilka uwag o rozumowaniach na podstawie analogii” [1964], „O pojęciu konwencji” [1969], „O konwencjach i konwencjonalizmie” [1975], semiotyki i historii nauki: „Semiotyczna koncepcja nauki w filozofii Condillaca” [1967], „Poglądy Leibniza na język i jego rolę jako zasady unifikacji wiedzy” [1967], historii nauki: „Dwa studia o Platonie” [1972], „O niektórych poglądach

Ptolemeusza z zakresu teorii nauk” [1973, s. 177-194] czy wreszcie badania z metodologii filozofii nauki: „O niektórych poglądach z zakresu teorii nauki w Szkole lwowsko-warszawskiej” [1980], „Idee kantowskie w filozofii matematyki XX w.” [1978, s.167-213]. W ramach zaproponowanej przez siebie metodologii (w jej części uwzględniającej aspekt synchroniczny) Prof. Dąbska uwzględnia potrzebę badań z zakresu socjologii czy psychologii nauki i wskazuje na perspektywy ich rozwoju akcentując istotne elementy (np. rola psychologii poznania w zagadnieniu operatorów poznawczych), a także rozwija szeroko rozumianą pragmatykę języka naukowego.

Innym ważnym atrybutem proponowanej przez Dąbską metodologii jest jej aktualność. Bowiem w roku 1930 – po opuszczeniu katedry przez K. Twardowskiego – badaczka wyjechała z Lwowa na roczne stypendium, w czasie którego odwiedziła m.in. Francję, Niemcy i Austrię. Podczas pobytu w Wiedniu uczestniczyła w seminarium Schlika. Poznała osiągnięcia ważkiej w okresie powojennym metodologii neopozytywistycznej i była w stanie zająć odpowiedzialne krytyczne stanowisko wobec propozycji „Koła”, czego wyrazem jest analiza z roku 1932 zatytułowana „Koło Wiedeńskie”. Założenia epistemologiczne *Koła* i niektóre ich konsekwencje” [Dąbska 1932, s. 386-388, zob. Bober 1991, s. 26-30]. O aktualności i merytoryczności badań Dąbskiej z zakresu metodologii nauk szczegółowych świadczy fakt, że pracowała na materiale „filozoficznym”, jakiego dostarczali jej sami naukowcy. Znaczące są tu m.in. badania nad myślą Eddingtona (zawarte w rozprawie: „Filozofia nauki w dziełach A. S. Eddingtona”), Duhema i Poincaré’ego oraz liczne refleksje nad wynikami fizyki współczesnej, np. nad teorią mechaniki kwantowej czy zasadą komplementarności oraz odwołania do prac Bohra, Neumanna, Ludwiga i innych.

W ramach refleksji filozoficznej podejmowanej w obrębie Szkoły lwowsko-warszawskiej, to właśnie Profesor Dąbska, obok K. Ajdukiewicza czy J. Giedymina, szczególnie wiele prac poświęciła problematyce metanaukowej. Studiami ważkimi dla problematyki określonej przez pytania o status poznawczy teorii, charakter przedmiotu badań naukowych i kwestię roli operatorów poznawczych „uczestniczących” w poznaniu naukowym, wydają się być: „Dwa studia z teorii naukowego poznania” [Dąbska 1962], „Z teorii instrumentalnego poznania” [1967] oraz „O konwencjach i konwencjonalizmie” [1975]. Niewątpliwie, te trzy dzieła napisane w ostatnim okresie działalności badawczej Prof. Dąbskiej, stanowią zwięźczenie zaproponowanej przez nią metodologii czy filozofii nauki. W wymienionych pracach rozważonych zostało wiele istotnych zagadnień, m.in. problem możliwości poznawczych nauki (a w szczególności możliwość oceny trafności stosowania w ramach współczesnej metodologii nauk przyrodniczych kategorii „prawda – fałsz”), problem metody naukowej (wartość procedur badań naukowych i ich wytworów – jedna czy wiele metod?), problem interpretacji teorii naukowych czy wreszcie kwestia przedmiotu badań nauk przyrodniczych.

W niniejszym artykule rozważaniu zostanie poddane stanowisko Profesor Dąbskiej odnośnie zagadnienia statusu teorii naukowej oraz uwzględnienia w procesach poznawczych elementów „konwencjonalnych” (analiza szczątkowa), choć wszystkie wymienione nie pozostają inertne dla charakterystyki jej poglądów metodologicznych i warte są szczegółowego rozpatrzenia. Wspomniane założenie realizowane jest w opracowaniu w trzech rozdziałach: 1) O operatorach, czyli poza badania synchronicznej metodologii nauk, 2) Przedmiot poznania naukowego, 3) Teorie i modele, a także w końcowych wnioskach.

Prezentację i refleksję nad koncepcją metodologiczną Dąbskiej, kwalifikowaną (obok koncepcji Van Fraassena) jako typ realizacji współczesnego programu metodologicznego „zachowania zjawisk”¹, należy poprzedzić charakterystyką terminu „filozofia nauki” w ujęciu

1 Nawiązuje się tu do klasycznego programu metodologicznego ‘σώζέειν τὰ φά’ (program zachowywania zjawisk *the program of saving phenomena* [zob.: Istvan Bondár 2004, por.: Dobrzycki 1973, s. 174, Byl 1985, Zeidler 1993, s. 47]; program Platoński *Platonic programme* [Lloyd 1991, s. 252, Johansen 1998, s. 415], Programm des σώζέειν τὰ φαινόμενα [Mittelstrass 1962, s. 165], naukowy program „zachowywania zjawisk” *scientific program of „saving*

badaczki. W „Dwóch studiach z teorii naukowego poznania”, pisze: Termin „filozofia nauki” bywa brany w znaczeniu węższym lub szerszym. W rozumieniu węższym filozofia nauki jest działem logiki, teorią wiedzy jako układu sądów i pojęć badającą istotę tego układu, rodzaje jego elementów (pojęć i sądów), metodę uzasadniania sądów i definiowania pojęć itp., w znaczeniu szerszym w zakres jej badań wchodzi: 1) ogólna problematyka epistemologiczna [...], 2) problematyka ontologiczna i metafizyczna [...], 3) problematyka psychologiczna [...], 4) problematyka socjologiczno-historyczna [...], 5) problematyka aksjologiczna [...]. Oba sposoby rozumienia filozofii nauki określają zakresy badań nad nauką, które stanowią wzajemnie dopełniające się przedsięwzięcia. Wydaje się, że zaproponowana w wymienionych powyżej pracach problematyka wykracza poza wąskie rozumienie filozofii nauki.

I. O operatorach, czyli poza badania synchronicznej metodologii nauk

Metodologia Prof. Dąbskiej była zdeterminowana świadomością filozoficznej spuścizny nie tylko Szkoły lwowsko-warszawskiej, ale i Koła Wiedeńskiego. Dla XX-wiecznego dorobku metodologii nauk osiągnięcia neopozytywizmu (jako ruchu intelektualnego) wydają się być nie do przecenienia. Nie tylko dlatego, że dzięki neopozytywizmowi rozwinęła się nowa metodologia nauki (wykorzystująca osiągnięcia logiki matematycznej), ale zwłaszcza dlatego, że dzięki analizie logicznej zyskała ona inny wymiar, była nie tylko refleksją nad nauką interpretowaną jako struktura językowa (teoria w postaci systemu dedukcyjnego), ale też refleksją akcentującą wyróżniony charakter poznania, jakie rozwinął gatunek *homo sapiens*, zwieńczoną teorią naukową. Wydaje się, że właśnie wynik dyskusji nad statusem teorii naukowych był jednym z przełomowych osiągnięć neopozytywizmu.

W tym kontekście badań metodologicznych istotne są dwa elementy, których Dąbska miała pełną świadomość. Po pierwsze, wykluczenie z zakresu słownictwa metodologii nauki terminu „surowy fakt” czy pewnych jego synonimów, takich jak „nagi fakt”, „czyste dane” (których po ich redefinicji i modyfikacjach dość długo bronił Schlick), na rzecz określeń: „fakt naukowy”, „zdanie obserwacyjne”, „raporty z obserwacji”. W efekcie tego przyjęta została nowa koncepcja „zdania obserwacyjnego”, której pewne typy proponował m.in. Neurath czy później Quine oraz krytyka i odrzucenie klasycznie rozumianej dystynkcji analityczno-syntetycznej (Quine). Po drugie, zrezygnowanie z odwoływania się w ramach metodologii do korespondencyjnej koncepcji prawdy czy pewnych jej przekształceń, np. w zmodyfikowanej postaci jaką przedstawił Wittgenstein oraz wykluczenie z jej słownika takich pojęć jak: „odzwierciedlanie” czy „korespondencja”, rozumianych jako relacja pomiędzy rzeczywistością a zdaniami (sądami). Na tym etapie badań trafniejsze było odwołanie się do semantycznej koncepcji prawdy Tarskiego, koherencyjnej koncepcji Neuratha lub innych kryteriów oceny teorii o charakterze potwierdzenia przez dane empiryczne, jak „adekwatność empiryczna”, „testowalność” bądź o charakterze pragmatycznym, jak „prostota”, „ekonomiczność” itp. Dąbska wyrażała przekonanie, że dopóki naukowcy nie dysponują dostępem do tzw. surowych faktów, jako ostatecznego weryfikatora naukowego poznania, dotąd winni oni uwzględniać rolę czynników zapośredniczających nasz ludzki poznawczy dostęp do świata danego w percepcji, czyli czynników jednoczących, systematyzujących i organizujących te dane (zachowujących zjawiska).

the phenomena” [Jaki 1969, XXVI] lub paradygmatyczne przedsięwzięcie „paradigmatic” enterprise [Smith 1981, 1982], klasyczna metodologia „zachowywania zjawisk” *Classical Methodology of „Saving the Appearances”* [Smith 1981, s. 221]). Program ten związany jest ogólnie z antyrealistycznym, a partycularnie z różnego typu instrumentalistycznymi czy konwencjonalistycznymi sposobami interpretowania teorii naukowych. Do tradycji określonych klasycznym programem metodologicznym, którego genezy doszukuje się w pracach Platona, możemy zaliczyć m.in. koncepcje takich myślicieli jak: Eudoksos, Ptolemeusz, Osiander, Bellarmino. Biorąc pod uwagę ogólne charakterystyki, instrumentalistyczną koncepcję nauki zaproponowaną przez Profesor Dąbską, można uznać za kontynuację lub partycularną realizację (sformułowanie koncepcji) tego programu metodologicznego (obok koncepcji konstruktywnego empiryzmu Van Fraassena [1980]).

Mając na uwadze oba wspomniane osiągnięcia metodologii neopozytywistycznej i post-neopozytywistycznej, Dąbska zaproponowała **koncepcję „operatorów poznawczych”**, którym to terminem określa wszelkie „czynniki zapośredniczające” (*factors*) [por.: Bogen i Woodward 1998]. Wykraczając poza właściwy neopozytywistom zakres synchronicznych badań nad nauką, nie ograniczyła się do badania roli języka jako operatora poznawczego, lecz uwzględniła tak podmiotowe, jak i pozapodmiotowe typy operatorów poznawczych. Jednocześnie w swoich badaniach Dąbska podejmuje problematykę charakterystyczną dla „codziennej praktyki naukowej” (modelowanie, rozumowanie poprzez analogię itp.). Jest to istotny wkład w rozwój badań rozpoczętych przez metodologię neopozytywistyczną i kontynuowanych przez metodologię późniejszą.

Uwzględnienie w ramach badań metodologicznych zagadnienia funkcji operatorów poznawczych jest o tyle ważne, że stanowią one warunek i komponent wszelkiego naukowego poznania oraz oddziałują na jego rezultaty. Są one – jak mówi Dąbska – czynnikiem interakcji pomiędzy podmiotem poznającym (naukowcem) a badanym przez niego zjawiskiem, jednocześnie zaś mają wpływ na konstytuowanie się zjawisk opisywanych w ramach teorii naukowych. Badacze teorii naukowych jak Neurath czy Carnap podobną rolę przypisywali językowi w jakim były one formułowane.

Warto zauważyć, że odrzucenie „mitu czystych danych” było istotną tezą francuskiego konwencjonalizmu i instrumentalizmu. Zaś na gruncie neopozytywistycznej filozofii nauki teza taka uzyskała uprawomocnienie dopiero po długiej debacie metodologów. Jednak przyjęcie uzasadnionego przekonania o „niemożliwości dotarcia do czystych danych” to jedno, a analiza czynników zapośredniczających w procesach poznawczych i obserwacyjnych to odrębna kwestia, wymagająca dodatkowych badań. Tym bardziej, że zdaniem Dąbskiej na proces „opracowywania” doświadczenia ma wpływ wiele operatorów poznawczych i pozapoznawczych, nie zaś wyłącznie język. Analiza metodologiczna czy filozoficzna nie może więc ograniczać się jedynie do analizy logicznej, oczywiście jeśli ma zmierzać do pełnego (wieloaspektowego) ujęcia badanego przedmiotu.

Cóż więc, zgodnie z koncepcją Dąbskiej, może zostać zaliczone do klasy operatorów? Problem ten daje się sformułować w postaci pytania o kryterium, które pozwoliłoby w danej sytuacji badawczej stwierdzić o dowolnym przedmiocie *x*, że należy bądź nie należy do klasy operatorów ingerujących w proces poznania.

Sposobu używania przez Dąbską terminu „operator” nie należy łączyć z użyciem tego terminu w ramach logiki formalnej, gdzie oznacza po prostu ‘wyrażenie wiążące zmienne’. Wydaje się bowiem, że termin „operator” w rozumieniu Dąbskiej [oper. D], jest wyrażeniem innej kategorii. Możemy posłużyć się charakterystyką logiczną, w sposób metaforyczny starając się przybliżyć znaczenie, tego terminu w sensie Dąbskiej. Jeśli bowiem „operator” w sensie logicznym jest ‘wyrażeniem, które wiąże zmienne’, to możemy powiedzieć, że w ujęciu Dąbskiej [oper. D], też spełnia funkcję „wiązania” – tego, co jest „dane”. Tak pojmowany operator „wiąże” dane empiryczne w większe całości, np. zdania obserwacyjne (język, schematy pojęciowe), koncepcje, teorie itp. Operatory poznawcze pozwalają „wiązać” to, co „dane”, np. w postaci zdań empirycznych (sprawozdawczych), a później teorii pozwalających na dedukowanie z nich innych zdań adekwatnych empirycznie.

Aby przeprowadzić zabieg wiązania pewnych elementów w sensowne całości, musimy znać reguły pozwalające uznać owe całości za sensowne w sensie ‘akceptowalne’. W nauce tego typu reguły są określone przez dany program badawczy czy paradygmat. Zasady takie mogą być zróżnicowane w zależności od poziomu praktyki badawczej, np. na poziomie formułowania zdań obserwacyjnych, mogą to być reguły logiczne zgodne z wyborem aparatury pojęciowej, w jakie następuje formułowanie w postaci „struktur danych” [zob.: Muller 2003, Suppes 1953, 1960, 1968],

na poziomie praktyki regułami tymi mogą być konkretne dyrektywy, metody czy algorytmy postępowania.

W logice operatory definiuje się poprzez ich wyliczenie i podanie odpowiednich reguł tworzenia przy ich pomocy sensownych całości (wrażen sensownych w danym systemie). Niestety w ramach metodologii nauk podanie skończonej liczby operatorów – dla całości tego co kryje się pod terminem „nauka” – nie jest możliwe, podobnie jak nie jest możliwe wskazanie wyczerpującej liczby reguł pozwalających otrzymywać sensowne (np. akceptowalne przez wspólnotę naukowców) całości. Oba zbiory są bowiem zbiorami nieskończonymi. Możemy jednak, i tak czyni Dąbska, podać typologię operatorów poznawczych i bardzo ogólną (raczej intuicyjną, niż kryterialną) ich charakterystykę [oper. D]. Zaś badanie czy wskazywanie reguł postępowania naukowców zakłada przeprowadzenie złożonych analiz metodologicznych na różnych poziomach, przy uwzględnieniu różnych aspektów badanego zjawiska, w tym wypadku – nauki. Przykładowo, możemy skupić się na aktualnej praktyce naukowej i podjąć badania nad regułami obowiązującymi czy występującymi w partykularnych przypadkach aktualnej praktyki badawczej, uwzględniającej lub celowo wykluczającej szereg elementów, np. czasowość. Możemy też badać wytwory procesów badawczych, na przykład „teorie naukowe” ustalając reguły formułowania tego typu całości itd.

Badaniem owych elementów „wiązących” czy „zapośredniczących” zajmuje się wielu metodologów. Mamy do czynienia m.in. z badaniami uwzględniającymi aspekt synchroniczny nauki: a) badania metodologii neopozytywistycznej (podejście syntaktyczne) skupiały się przede wszystkim na badaniach operatorów „językowych”, b) badania w ramach podejścia semantycznego, na operatorach „językowych” i „niezdaniowych” czy „pozajęzykowych” (*extra-linguistic*) oraz analizami w aspekcie diachronicznym: a) badania historyczne i socjologiczne nauki na czynnikach natury społecznej i historycznej, b) badania psychologiczne, c) badania nad praktyką badawczą.

Sprawa podania ogólnej charakterystyki [Oper. D] jest jeszcze bardziej skomplikowana, jeśli weźmiemy pod uwagę zmienność funkcji danego operatora. Wskazując na tego typu trudności, Dąbska pisze: *Utrudnia też wyodrębnienie klasy operatorów poznawczych fakt, że procesy poznawcze wchodzi nieodzwrotnie w skład wielu czynności produkcyjnych, zachowawczych, kulturowych, ludycznych itd. I nieraz ten sam operator, ingerujący w tym złożonym procesie, pełni zarazem funkcję poznawczą jak i pozapoznawczą natury* [Dąbska 1966, s. 17]. Po uwzględnieniu wskazanej trudności można sformułować następującą charakterystykę operatora poznawczego: do klasy operatorów poznawczych zaliczymy wszelkie „coś” (rzecz, proces, fakty itp.), co pełni funkcje poznawcze, choć może pełnić jednocześnie funkcje pozapoznawcze, np. „coś”, co służy do uzyskiwania lub weryfikowania poznania (aparatura pomiarowa do liczenia, przyrządy diagnostyczne, obserwacyjne itp.) [Dąbska 1966, s. 17]. Sama Dąbska podaje następującą definicję operatorów poznawczych: *jakiś obiekt jest operatorem wtedy tylko, jeśli został skonstruowany lub obrany w celu wykonania pewnej czynności jako ucelowany instrumentalny środek działania, tj. jako element wystarczającego warunku uzyskania efektu danej czynności* [Dąbska 1966, s. 13].

Przy czym jak można mniemać termin „obiekt” należy tu rozumieć w sensie szerokim to jest nie ograniczać jego denotacji do zbioru obiektów trójwymiarowych ale także uwzględniać, np. procesy. Rozróżnić możemy jednak dwa znaczenia słowa operator poznawczy, pierwszym szerszym znaczeniu do operatorów poznawczych zaliczyć możemy wszelkie środki instrumentalne, które ingerują w proces zdobywania, weryfikowania, rozszerzania, utrwalania i przekazywania poznania. W drugim węższym tylko te środki, które ingerują w proces poznawania zjawisk i weryfikacji wiedzy [Dąbska 1966, s. 24].

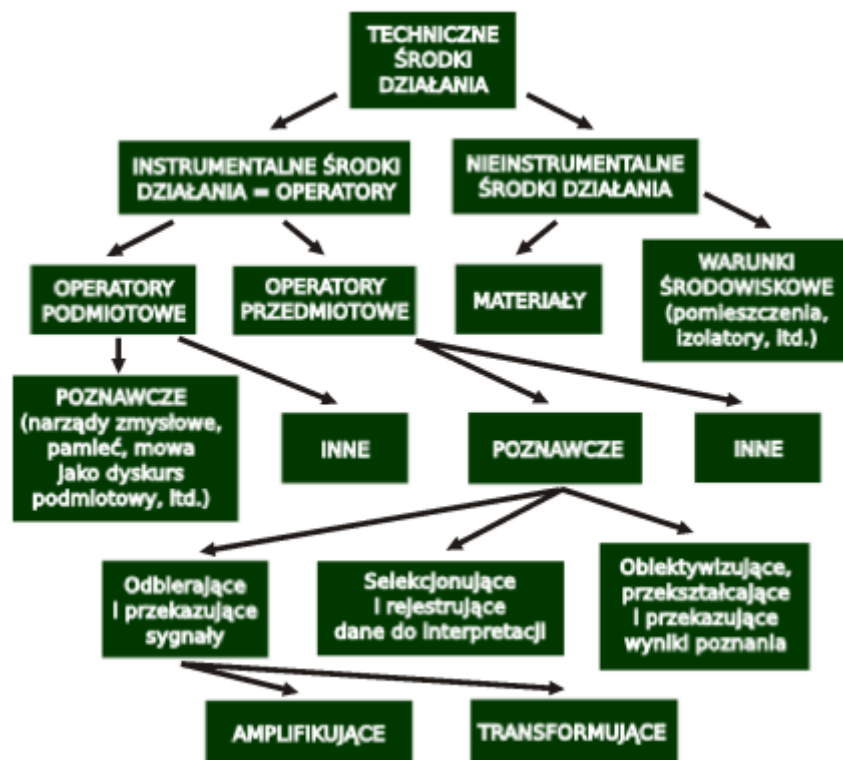
Postępując za Dąbską, wśród ogółu operatorów poznawczych wyróżnić możemy dwa ich typy: operatory przedmiotowe (O_{przed}) i operatory podmiotowe (O_{pod}). Operatory podmiotowe stanowią element klasy lub klasę (w sensie mereologicznym, np. organizm ludzki) narządów

psychofizycznych warunkujących wszelkie poznanie. Zwraca się jednak uwagę, że pewne operatory psychofizyczne mogą być warunkiem koniecznym poznania, ale mogą nie być operatorami w sensie (O_{pod}) – z przypadkami takimi mamy do czynienia np. wówczas, gdy myśliwy wykorzystuje aparat węchowy swojego psa. Pewne operatory mogą też stanowić część układu psychofizycznego podmiotu poznającego jednocześnie nie będąc zaliczanymi do klasy (O_{pod}), np. wówczas, gdy badacz posiada protezę ręki czy innego organu.

Aby uniknąć problemów w nazewnictwie, Dąmbska akcentuje podmiotowy charakter tych obiektów (ich przynależność do podmiotu poznającego), nie zaś jego biologiczny, psychosomatyczny czy semiotyczny charakter. Stosuje więc rozróżnienie: operatory podmiotowe a operatory przedmiotowe, nie zaś: operatory psychosomatyczne czy biologiczne a fizyczne.

Nazwa „operator przedmiotowy” może być definiowana w trojaki sposób: a) w wąskim znaczeniu odnosi się ją do rzeczy (tj. czasoprzestrzennych przedmiotów), które wykonane zostały przez podmiot jako odpowiedni środek dla zrealizowania czy wykonania celowych działań, np. narzędzia jako środek działania, b) w szerszym znaczeniu nazwa ta odnosi się zarówno do rzeczy skonstruowanych przez podmiot, jak i do rzeczy nieskonstruowanych (gotowych czy, jak pisze Dąmbska, „naturalnych przedmiotów”) wykorzystywanych przez podmiot jako narzędzia, np. kamień w funkcji noża, c) w najszerszym znaczeniu nazwa ta denotuje wszelkie środki działania, tj. nie tylko rzeczy, ale też procesy, czynności, przebiegi, znaki itp., bez względu na to, czy są one konstruktem, czy czymś nieskonstruowalnym (naturalnym). Wprowadzenie charakterystyki c) jest znamienne i wskazuje, że Dąmbska unika interpretacji jedynie w duchu reistycznej ontologii. Wskazanie jako desygnatów terminu „operator przedmiotowy” także procesów czy przebiegów, czyni Dąmbska mając *względ na to, że tym właśnie, co w działaniu ingeruje w charakterze środka, jest właśnie zdarzenie lub proces, nie sama rzecz potrzebna do ich wyprodukowania* [Dąmbska 1966, s. 23] – jest to jeden z argumentów, które przytacza Dąmbska na rzecz rozszerzenia denotacji terminu „operator przedmiotowy”. Jednak sposób rozumienia terminu „rzecz” jest raczej kwestią ontologii i sposobu definiowania danego terminu. Jeśli terminem tym oznaczamy „coś” dającego się scharakteryzować poprzez odwołanie do dwóch wymiarów, tj. czasu i przestrzeni, wówczas to, co Dąmbska określa terminem „proces”, można by określać równie dobrze terminem „rzecz”, zaś w kontekstach językowych, gdzie termin ten wymyka się takiej charakterystyce, pomocne były by parafrazy w stylu jaki proponował T. Kotarbiński. Ostatecznie więc mamy tu do czynienia z wyborem podmiotu – metodologa – decydującego o wyborze ontologii i przyjmującego dane kryterium zobowiązań ontologicznych w swojej teorii metodologicznej.

Klasa operatorów jako instrumentalnych środków działania (obok klasy środków nieinstrumentalnych – materiałów i warunków środowiskowych) należy do grupy technicznych środków działania. W ramach klasy operatorów wyróżnić możemy podklasę operatorów podmiotowych (O_{pod}) i podklasę operatorów przedmiotowych (O_{przed}). W podklasie operatorów podmiotowych wyróżniamy podklasę operatorów poznawczych (O_{pod_p}), np. narządy zmysłowe, pamięć, mowa jako dyskurs podmiotowy i podklasę operatorów pozapoznawczych (O_{pod_n}). W podklasie operatorów przedmiotowych wyszczególniamy analogicznie podklasę operatorów poznawczych (O_{przed_p}) i niepoznawczych (O_{przed_n}). Z kolei w ramach operatorów przedmiotowych poznawczych (O_{przed_p}) możemy wyróżnić: operatory przedmiotowe poznawcze odbierające i przekazujące sygnały (amplifikujące i transformujące) ($O_{przed_{pa}}$), operatory selekcjonujące i rejestrujące dane do interpretacji ($O_{przed_{pb}}$) oraz operatory obiektywizujące, przekształcające i przekazujące wyniki poznania ($O_{przed_{pc}}$). Podział ten Dąmbska przedstawia przy pomocy następującego schematu [Dąmbska 1966, s. 22]:



rys. 1

Problemem związanym z funkcją operatorów poznawczych, rozważanym przez Dąbską, jest zagadnienie dające się wyrazić pytaniem o „obiektywność” przedmiotu poznania naukowego – trudno bowiem nie dostrzegać ich roli ingerującej w sam proces poznawczy. Konkretny typ ingerującego operatora odgrywa decydującą rolę w konstytuowaniu się zjawiska (przedmiotu badań). Akcentując tę funkcję operatorów Hacking mówi o „kreacji zjawisk” (*the creation of phenomena*) [Hacking 1983, por.: Bogen i Woodward, Woodward 1985, Van Fraassen 1980]. Ciekawe analizy, uwzględniające pewne aspektywnie ujmowane funkcje operatorów oddziałujących na powstanie zjawisk (w tym wypadku wpływu czynników konwencji) przeprowadzili już na początku XX wieku francuscy konwencjonalisci, odróżniając surowe fakty od faktów naukowych, które traktowali jak zdania o wrażeniach [zob. np.: Siemianowski 1989], a także metodologowie podejścia semantycznego uwzględniający czynniki językowe [zob.: Suppe 2000, da Costa 2000] czy filozofowie zajmujący się praktyką badawczą, np. kwestia pomiaru [Bitbol 1988, Scharf 1989, Sneed 1965 itp.] czy modelowania [Hughes 1997, Morrison 1999].

Oczywiście antendencji koncepcji o determinującej funkcji naszego aparatu percepcyjnego na kształtowanie się tego, co możemy nazwać przedmiotem badania w punkcie wyjścia (faktem naukowym czy zjawiskiem), doszukiwać możemy się już w starożytności (zwracał na to uwagę Platon w swojej przypowieści o jaskini). Później na podobną funkcję kategorii umysłu wskazywał Kant, rozszerzając pole możliwych czynników determinujących. Współcześnie zaś, analogiczną rolę języka w jakim notujemy nasze obserwacje akcentowali choćby neopozytywiści.

Dąbska idzie nieco dalej niż analitycy neopozytywistyczni, zwracając uwagę, że gama operatorów poznawczych jest o wiele szersza i nie można jej ograniczyć ani do aparatu spostrzegawczego, jakim dysponuje człowiek, ani do specyficznych dyspozycji umysłowych, toteż winniśmy uwzględnić różnorodne typy operatorów poznawczych – tak podmiotowych jak i pozapodmiotowych – jakie wpływają na konstytuowanie się przedmiotu czy zjawiska poddawane badaniu naukowemu. Jeśli uznamy, że zjawisko poddawane obróbce naukowej nie może być określone jako surowy fakt, to należy jednocześnie przyjąć, że już w punkcie wyjścia jest ono wynikiem pewnej „modulacji” czy „preparacji”, czyli w mniejszym lub większym stopniu jest

określone przez operatory poznawcze, którymi dysponuje naukowiec.

II. Przedmiot poznania naukowego

Przyjmując aktywną funkcję operatorów przedmiotowych w kształtowaniu przedmiotu poznania branego jako fakt naukowy, Dąbska wyróżnia trzy możliwe do przyjęcia koncepcje przedmiotu poznania naukowego: 1) koncepcję konstruktywistyczną, 2) koncepcję operacjonistyczną i 3) koncepcję opartą na zasadzie komplementarności – nazwijmy ją koncepcją komplementarności.

Koncepcja konstruktywistyczna (1) jest pewną formą stanowiska Kantowskiego, zgodnie z którym przedmiot (zjawisko) badania naukowego jest konstruktem, na który składają się dane empiryczne ujęte, zorganizowane i odczytane poprzez użycie odpowiednich operatorów poznawczych [Dąbska 1966, s. 27]. Dąbska jako przykład tego typu koncepcji podaje koncepcje Duhema i Poincarego.

Według Duhema tylko dzięki dokonanej interpretacji teoretycznej danych empirycznych (zjawiska) możemy posługiwać się instrumentami i w konsekwencji konstruować teorie naukowe. Nie możemy bowiem badać tego, co dane jest w obserwacji, jeśli nie ujmemy danych w określone abstrakcyjne formuły matematyczne wynikające z aksjomatyki określonej teorii, np. podczas mierzenia natężenia prądu za pomocą busoli tangensów, fizyk musi je obliczyć (odczytać na odpowiedniej podziałce wartość odchylenia wskaźnika i podstawić ową wartość w równaniu wynikającym z abstrakcyjnej teorii elektromagnetycznej – równanie będące konsekwencją teorii elektromagnetycznej posiada odpowiednie zmienne pozwalające na podstawienie odczytanej wartości, a także wartości dodatkowych, charakteryzujących własności pomieszczenia w jakim eksperyment został wykonany). Ostatecznie zjawisko zostaje scharakteryzowane poprzez porównanie tego, co Duhem nazywa „przedstawieniem instrumentu fizycznego” (konkretnego, którym operujemy, w tym wypadku busoli tangensów) z „przedstawieniem instrumentu idealnego” (schematycznego i w tym sensie abstrakcyjnego) wyznaczonego przez daną teorię naukową (w tym wypadku przez równania teorii elektromagnetycznej). Opis zjawiska badanego (w opisywanym przykładzie – natężenia prądu) wymaga dokonania następujących założeń *podstawienia w myśli: zamiast drutu o konkretnej grubości – obwodu koła w sensie geometrycznym, zamiast kawałka namagnesowanej stali o określonej wielkości i wadze – osi magnetycznej poziomej, wyposażonej w moment magnetyczny, obracającej się bez tarcia wokół osi pionowej, zamiast laboratorium – pewnej przestrzeni całkowicie określonej przez pole magnetyczne o pewnym kierunku i napięciu; a więc całego zespołu konstrukcji pojęciowych [...] których własności są całkowicie wyznaczone przez założenia fizycznych teorii* [Dąbska 1966, s. 29-30].

Przykłady tego typu można by mnożyć, celnym spostrzeżeniem jest myśl, że chcąc opisywać zjawiska za pomocą matematycznych teorii, musimy dokonać ich ilościowej charakterystyki (nie zaś jakościowej), którą możemy wykorzystać i trafnie odczytać dopiero po odwołaniu się do twórców teoretycznych jakimi są odpowiednie teorie. W podejściu teoriomnogościowym mówi się w tym wypadku o przejściu od zjawisk w sensie jakościowym (*phenomena are qualitative*) do zjawisk w sensie ilościowym (*phenomena must be characterised quantitatively*), sformułowanych w postaci tzw. struktur danych (*a data structure*) [Muller 2003].

Zjawisko jest nie tylko konstruktem, gdyż zostaje ujęte za pomocą odpowiedniego aparatu percepcyjnego (fizjologicznego), określone poprzez pewne własności układu nerwowego *homo sapiens*, a także poprzez operatory przedmiotowe, w tym wypadku poprzez instrument fizyczny i schematyczny teorii naukowej. Trzeba jednak pamiętać, że oba instrumenty nie są równoważne, a ostateczny opis w języku matematycznym, jaki zyskujemy dzięki posługiwaniu się instrumentem schematycznym (idealnym), jak każdy opis matematyczny dopuszcza wiele interpretacji. *Fakt*

naukowy – odpowiednik formuły abstrakcyjnej, wchodzącej w skład naukowej teorii – może być przyporządkowany wielu faktom konkretnym danym w doświadczeniu. Ina odwrót, różne teoretyczne formuły zdawać mogą sprawę z tych samych danych doświadczenia. Model przedmiotowy teorii [...] jest różny od konkretnych danych doświadczenia [Dąbska 1966, s. 33-34]. Rzeczywiście, opisanemu za pomocą danej teorii zjawisku „płynięcia prądu” o określonym natężeniu, może odpowiadać wiele konkretnych zjawisk, jak np. odchylenie wskaźnika galwanometru, zapalenie się odpowiedniej diody czy żarówki itp. Podobnie dane zjawisko może być określone i opisane za pomocą kolejnych teorii fizycznych równoważnych empirycznie ale nie teoretycznie.

Stanowisko 2) – koncepcję operacjonistyczną – powinno się rozumieć jako „teorię przedmiotu badanego przez fizykę”, a raczej „teorię procedur badawczych i ich wyników”. Można by się posłużyć terminologią Muller’a i mówić w tym wypadku o „teorii pomiaru” (*measurement theory*), w ramach której nie dokonuje się rozstrzygnięć ontologicznych co do badanej dziedziny niezależnej od poznania. W ramach teorii komplementarności (3) odróżnia się to, co jest przedmiotem badania – „system fizyczny” – od zjawiska czy fenomenu fizycznego. Zjawisko jest bowiem produktem współdziałania owego fizycznego systemu i aparatury badawczej. Dopiero tak rozumiane zjawisko traktowane jest jak właściwy przedmiot opisu fizykalnego i stanowi podstawę dla formułowania nowych hipotez na temat badanego systemu i rozwijania teorii naukowej. Zwolennikami tej koncepcji byli Bohr, von Neumann i Ludvig.

Wszystkie omówione koncepcje określają przedmiot poznania naukowego (w sensie nauk przyrodniczych) jako efekt współdziałania danych empirycznych i operatorów poznawczych.

III. Teorie i modele

Do operatorów poznawczych Dąbska zalicza także teorie naukowe i modele. Jest to o tyle istotne, że teorie i modele fizykalne stanowią zwięźczenie wszelkich procedur badawczych i ostateczną reprezentację poznania naukowego. Wskazanie na instrumentalny (aktywny) charakter prezentacji poznania za pomocą teorii i modeli, nabiera szczególnej wagi w perspektywie współczesnych teoriomodelowych interpretacji teorii naukowych, np. teorii Sneed’owskiej i badań nad praktyką naukową [zob. np.: Hesse 1966, Morrison 1999, Hacking 1983]. Za Dąbską możemy wyróżnić dwa typy modeli: M1 – model jako wzór (przedmiot odwzorowywany) i M2 – model jako odwzorowanie (przedmiot odwzorowujący).

Typy model M1 i M2 możemy odróżniać także ze względu na ich zastosowanie w naukach praktycznych i naukach opisowych. Jak pisze Dąbska, M1 [...] *wzorcowe modele to odpowiedniki przedmiotowe, nieraz pomyślane tylko, pewnych definicji i propozycji projektujących w dziedzinie form życia kulturowego, społecznego czy gospodarczego, w dziedzinie wytworów technicznych* [Dąbska 1967, s. 75]. Spełniają one więc przede wszystkim funkcje praktyczne (prakseologiczne), a nie poznawcze.

Natomiast M2 stanowią pewien typ operatorów poznawczych, tj.: M2a przedmiotów odwzorowujących systemy dane w spostrzeżeniu (w terminologii Dąbskiej: „operatory naocznie ujmowalne”), do tej grupy badaczka zalicza m.in. modele geometryczne, mechaniczne, ale także mapy, M2b przedmiotów odwzorowujących dziedzinę, która jest przyjęta (i opracowana za pomocą operatorów podmiotowych i przedmiotowych) całkowicie hipotetycznie, aby możliwe było wyjaśnienie wyników eksperymentów i obserwacji. Jak pisze Dąbska: *przedmiot odwzorowany (badana dziedzina przedmiotowa) jest dostępna bezpośrednio obserwacji i pomiarom, lub też na innej drodze niezależnie od modelu może być poznany czy wyznaczony, i oddzielnie dla tych, w których dziedzina badana przyjęta jest całkowicie hipotetycznie celem wyjaśnienia wyników badań eksperymentalnych, pozwalających nam rejestrować pewne fenomeny dostępne obserwacji*

i bezpośrednim pomiarom [Dąbbska 1967, s.78-79].

W przypadku M2a, gdy model odwzorowuje pewne przedmioty dane w percepcji i przyjęte jako dane, relację pomiędzy modelem a dziedziną odwzorowywaną możemy charakteryzować jako relację izomorficzną. Nie znaczy to, że dziedzina percypowana jest nam dana bez pośredników, jednak model w tym wypadku ma jedynie być odzwierciedleniem izomorficznym elementów, co do których ustalone zostało, że posiadają takie a takie parametry i będące w takich to a takich relacjach w stosunku do innych elementów tej dziedziny. Relacja izomorfii zostaje więc ustalona w tym wypadku pomiędzy naszą „wizją” (ujęciem teoretycznym, charakterystyką) pewnej dziedziny a budowanym modelem, przykładem może być tu mapa – ludzki aparat percepcyjny pozwala nam strukturalizować dane percepcyjne w pewien określony sposób, wobec tego mapa jest odzwierciedleniem tego, co dane jest nam za pośrednictwem aparatu percepcyjnego.

W przypadku M2b, gdy dziedzina opisywana (strukturalizowana) przez model jest nam dana za pośrednictwem skomplikowanej aparatury pomiarowej i relacja pomiędzy modelem a tym, co odzwierciedla, jest jedynie założona, nie jesteśmy w stanie scharakteryzować jej jako relacji izomorfii. Jak pisze Dąbbska: *Tego typu „teorie modelowe” okazują się często zawodne. Jeśli bowiem przedmiot poznania jest li tylko hipotetycznie domniemany jako zespół warunków pewnej dziedziny fenomenów, wówczas stwierdzenie izomorfii z modelem, uprawniające do wnioskowania na podstawie modelu o przedmiocie odwzorowanym, jest ustaleniem jakkolwiek nie całkowicie arbitralnym, to jednak umownym. Nie jest to ustalenie czymś arbitralnym, gdyż opiera się na założeniu analogiczności przedmiotu poznania hipotetycznie przyjętego z dziedziną przedmiotową opisaną w teorii, do której to dziedziny należy model. Ale założenie analogiczności nie jest weryfikowalne, przez co stwierdzenie izomorficzności modelu i dziedziny badanej staje się sprawą umowną [Dąbbska 1967, s. 82-83].*

Wniosek o domniemaniu relacji izomorfii pomiędzy dziedziną przedmiotową (w żaden sposób nie uteoretyzowaną) a strukturami modelu jest przejawem uczciwości intelektualnej Dąbbskiej. Bowiem uznając pewien model racjonalnego poznania (logikę + dane empiryczne) nie jesteśmy w stanie określić i w żaden sposób zweryfikować owej hipotezy. Jeśli zaś stwierdzamy zachodzenie tak silnej relacji, jak ma to miejsce w wypadku modelu typu M2a, to czynimy to zgadzając się, że struktury odzwierciedlane w modelu są percypowane i ujęte w pojęciach, sądach czy wyrażone w języku przez podmiot, ale nie możemy stwierdzić, czy to, co postrzegamy, jest prawdziwe w sensie klasycznym, gdyż rzeczywistość jest nam dana za pośrednictwem operatorów podmiotowych lub przedmiotowych. Odzwierciedla to poniższy schemat [Dąbbska 1967, s. 81]:

Przedmioty	I.	II.	III.
	Dziedzina badana: indywidualne przedmioty realne, empiryczne	Przedmiot idealny wyabstrahowany z I.	Model dla I. izomorficzny względem II.
Sposób ujmowania	A Spostrzeżenie lub inne sposoby empirycznego poznania	B Pojęcia teoretyczne	C Spostrzeżenia + interpretacja teoretyczna

tab. 1

W przypadku poznania naukowego mamy do czynienia z modelami w sensie M2b,

odzwierciedlającymi hipotetyczne struktury dziedziny przedmiotowej, co Dąmbska przedstawia za pomocą następującego schematu [Dąmbska 1967, s. 82]:

Przedmioty	I.	II.	III.
	Dziedzina fenomenów: empirycznie dany korelat przedmiotu poznania	Przedmiot poznania: układ warunków dla I.	Model dla II.
Sposób ujmowania	A Spostrzeżenie + interpretacja w ramach teorii operatorów	B Hipoteza + założenia analogiczności II z dziedziną, do której należy model III	C Naoczne ujęcie + interpretacja teoretyczna

tab. 2

tab. 2

Sytuację takiego typu wyjaśniania ilustruje Dąmbska odwołując się do przykładu tłumaczenia zjawisk świetlnych za pomocą modelu rozchodzenia się fal – teorii Hamiltona. Równania teorii Hamiltona mogą być zobrazowane w postaci odpowiedniego modelu geometrycznego (obrazującego powierzchnie fazy rozchodzenia się fal oraz krzywe ortogonalne względem tych powierzchni, reprezentujące możliwe tory cząsteczki), przy czym odwzorowany w modelu przedmiot nie jest dostępny dla podmiotu poznającego w sposób empiryczny, a jedynie jako przedmiot hipotetyczny, przyjęty w ramach teorii Hamiltona [Hamilton, 1967, s. 83].

Konkluzje

I. Zdaniem Prof. Izydory Dąmbskiej wszelkie poznanie naukowe w pewnym stopniu ma charakter instrumentalny lub konwencjonalny, dokonywane jest bowiem z pomocą lub za pośrednictwem operatorów poznawczych. Poznanie naukowe brane w sensie wytworowym, a więc jako konkretna teoria naukowa jest kontrolowane i potwierdzane przez określenie jego instrumentalnej przydatności czy celności. Z kolei użyteczność danej teorii określona jest m.in. przez odwołanie się do kryterium mocy przewidywczą, adekwatności empirycznej, koherencji itp. Tego typu kryteria pozwalają ustalić czy dana teoria stosowana w coraz szerszej dziedzinie przedmiotowej wyjaśnia ją, czy też nie. Teorie jednak nie objaśniają danej dziedziny stanowiąc deskrypcję dającą się scharakteryzować w kategoriach prawda/fałsz (w sensie klasycznym). Konkretna teoria może bowiem być oceniana jedynie jako mniej lub bardziej celna. *O żadnej teorii fizycznej nie możemy nigdy twierdzić, że jest prawdziwa. Ale jeśli jest celna, a to znaczy koherentna, konfirmowalna, informująca adekwatnie (a to znów znaczy, że zachodzi odpowiednie przyporządkowanie zdań teorii i zdań opisowych uzyskanych na drodze pomiaru i eksperymentu), wyjaśniająca i prognostyczna, wówczas realizuje też swoistą wartość wyniku badania, która na tym polega, że jest ona najlepszą z możliwych odpowiedzi na pytania istotne dotyczące danej dziedziny fenomenów* [Dąmbska 1967, s. 95].

II. Odrzucenie kategorii mocno pojmowanej prawdy, jako kategorii pozwalającej nam oceniać teorie naukowe, prowadzi Dąbmską do uznania pewnej formy konwencjonalizmu, różnej jednak od tzw. konwencjonalizmu radykalnego. Konwencje bowiem uprzedmiotowione (realizujące się) za pośrednictwem odpowiednich operatorów są elementem koniecznym, warunkującym poznanie naukowe, nie są jednak dla tego poznania warunkiem wystarczającym, bowiem istotnym elementem są tu dane empiryczne [por.: Poincare, Duhem, Quine, Van Fraassen]. Dobór konwencji daleki jest też od przypadkowości, dokonywany jest według określonych reguł i w taki sposób, aby dana teoria, jako zwięźczenie procesu poznawczego, była teorią jak najlepszą, tj. jak najcelniejszą. Proces korygowania poznania jest procesem otwartym, niezakańczalnym. Poznanie jest bowiem ciągłym dostosowywaniem podmiotowej i przedmiotowej aparatury poznawczej do dostępnych człowiekowi danych empirycznych. *Złożony układ przedmiotowych operatorów poznawczych wraz z nieprzebraną, wciąż doskonalącą się i narastającą wielością innych operatorów ludzkich działania tworzy rozległą analogiczną projekcję naszej podmiotowej aparatury poznawczej i sprawczej, swoisty czynnik ontyczny kulturowej natury, konstytuujący świat dla człowieka* [Dąbmska 1967, s. 99].

III. Konwencjonalizm zaproponowany przez Dąbmską nie jest stanowiskiem prowadzącym do relatywizmu, nie odrzuca bowiem wszelkich kryteriów oceny danej teorii, a także nie redukuje ich do kryteriów wyłącznie psychologicznych czy społecznych, ale uznaje kryteria pozwalające dokonać oceny danej teorii jako celnej lub nie, lepszej bądź gorszej od innej teorii. Jak pisze Bober: *Konwencjonalizm, ujawniając, iż prawdziwość i fałszywość jakiegoś zdania zależy nie tylko od doświadczenia, ale również od konwencji nadających sens temu wyrażeniu – zdaniem Dąbmskiej – przyczynił się do zburzenia podstaw relatywizmu* [Bober 1991, s. 31]. W ramach słabego konwencjonalizmu Dąbmskiej przyjmuje się tezę o możliwości konstruowania uzasadnionych teorii, których zdania są rozstrzygalne (konwencje + doświadczenie empiryczne).

IV. Jedną z najpoważniejszych, a być może współcześnie dominujących w filozofii nauki koncepcji reprezentujących metodologiczny program „zachowania zjawisk” dotyczących statusu poznawczego teorii naukowych jest koncepcja konstruktywnego empiryzmu Van Fraassena. Wydaje się, że Dąbmska już w roku 1967 sformułowała koncepcję paralelną względem empiryzmu konstruktywnego. Mówiąc o akceptacji teorii badaczka nie używa tej samej aparatury pojęciowej co Van Fraassen, choć posługuje się wyrażeniami synonimicznymi, np. zamiast mówić o „adekwatności empirycznej” i innych kryteriach pragmatycznych akceptacji teorii, mówi po prostu o „celności teorii”, zaś sam termin „adekwatność empiryczna” można interpretować jako synonim używanego przez Dąbmską terminu „adekwatność informacyjna”. Koncepcja umiarkowanego konwencjonalizmu Dąbmskiej okazuje się – podobnie jak koncepcja konstruktywnego empiryzmu – „racjonalną kontynuacją” wyników badań metodologicznych czy osiągnięć (w tej kwestii) metodologii neopozytywistycznej. Podobnie jak konstruktywni empiryści, tak i zwolennicy umiarkowanego konwencjonalizmu zajmują stanowisko agnostycyzmu co do charakteru relacji: teoria (lub empiryczne podstruktury modelu teorii) a „hipotetyczna rzeczywistość” (dana w postaci pobudzeń receptorów zmysłowych). Wszelkie twierdzenia odnośnie wspomnianej relacji Dąbmska interpretuje jedynie jako stwierdzenie wiary czy wypowiedzenie przekonań, w zasadzie nieuzasadnialnych (według kryteriów modelu naukowej racjonalności), nie zaś jako twierdzenia będące wyrazem (reultatem) poznania naukowego. Jest to istotne, gdyż wskazuje na racjonalną (według pewnego modelu racjonalności) postawę Dąbmskiej, choć prowadzi ją do pewnej formy sceptycyzmu względem możliwości poznania rzeczywistości transcendentnej [zob.: Walczak 2006].

V. Choć sceptycyzm ten jest konsekwencją rozstrzygnięć metodologicznych, to jako postawa jest typem *docta ignorantia*. Dąbska wyróżnia sceptycyzm teoretyczny i normatywny (oraz kilka ich podtypów). Pierwszy jest stanowiskiem, zgodnie z którym ani o teorii świata, ani o składających się na nią poszczególnych zdaniach, nie możemy orzekać prawdy w sensie klasycznym. Jak wskazuje badaczka sceptycyzm teoretyczny opiera się na następujących założeniach: a) przedmiot poznania jest transcendentny względem poznającego podmiotu, b) prawda traktowana jest jako zgodność sądu i rzeczywistości transcendentnej, a tego typu prawda jest niedostępna, c) poznanie oparte jest bądź na bezpośrednim postrzeżeniu, bądź jest dyskursywne, ale tego typu poznanie nie zapewnia poznania rzeczywistości transcendentnej, d) poznanie, by było poznaniem, winno być intersubiektywnie sprawdzalne i komunikowalne, ale wówczas musi być wyrażone za pomocą operatorów poznawczych. Drugie stanowisko – sceptycyzm normatywny – jest sceptycyzmem praktycznym, zgodnie z którym podmiot poznający powinien powstrzymać się od stwierdzania czegokolwiek o rzeczywistości transcendentalnej. Sceptycyzm teoretyczny próbuje się przewycięzać rezygnując z któregoś z wymienionych założeń, np. przyjmując że przedmiot poznania nie jest transcendentny względem podmiotu czy rezygnując z klasycznie rozumianej koncepcji prawdy na rzecz innych, słabszych, koncepcji prawdy, jak np. koncepcji koherencjonistyczna. Jednak zdaniem Dąbskiej nie są to próby udane, gdyż zwolennicy koncepcji, w ramach których dokonuje się owych modyfikacji sami uznają założenia sceptycyzmu teoretycznego [Dąbska 1939, 1962 i 1958, zob. też: Bober 1991, s. 35]. Jeśli na przykład Quine – jak pisze Gibson [2004, s. 105] – usiłuje uniknąć sceptycyzmu obstając przy stwierdzeniu, że prawda istnieje immanentnie w naszym systemie świata, to Dąbska zajmuje postawę sceptyka, przyjmując to samo, tj. uznając pewne słabsze koncepcje prawdy, ale traktując je jako kryteria pozwalające określić jedynie celność teorii lub rozstrzygnąć, która teoria jest lepsza od innej. Bowiernie podobnie jak Quine badaczka odrzuca efektywność i możliwość stosowania w badaniach metodologicznych klasycznej koncepcji prawdy, jednocześnie uznaje też, że zajęcie takiego stanowiska prowadzi do pewnej formy sceptycyzmu teoretycznego co do dziedziny poznania naukowego. Jak możemy wywnioskować, Dąbska była sceptykiem tak teoretycznym, jak i praktycznym, choć jej sceptycyzm teoretyczny ograniczony był do poznania nauk przyrodniczych. Sceptycyzm teoretyczny jest nieunikniony, jeśli poznanie naukowe ograniczymy jedynie do poznania dyskursywnego, bowiernie poznanie tego typu zawsze jest poznaniem instrumentalnym. Jeśli jednak znacznie terminu „poznanie naukowe” nie zostanie w ten sposób ograniczone, możemy uznać za naukowe także inne typy poznania niedyskursywnego. Autorka pracy „Z teorii instrumentalnego poznania” pisze: *Nie wynika stąd jednak, że wszelkie poznanie jest instrumentalne. Nie jest nim bowiernie – jak się zdaje – bezpośrednie kontemplacyjne doznawanie strumienia własnych przeżyć, nie jest nim chyba przedślowne, intuicyjne ujmowanie form danych doświadczenia, choć same te dane udostępnia nam nasza podmiotowa aparatura, nie jest nim też intuicja pewnych wartości ani błysk twórczego natchnienia, dający umysłowi ludzkiemu przecucie niesformułowanych jeszcze prawd* [Dąbska 1967, s. 89].

VI. Istotne wnioski wynikające z analiz Dąbskiej to:

- uznanie koncepcji przedmiotu badań naukowych (nauk przyrodniczych) za swoiście rozumiany konstrukt – zgodnie z jednym z typów podejść: a) konstrukcjonistycznym, b) operacjonistycznym, c) wynikającym z uznania zasady komplementarności [Dąbska 1966, s. 24-59] lub z jakimiś ich modyfikacjami,
- uznanie poznania naukowego (w sensie poznania dyskursywnego i intersubiektywnego) za poznanie instrumentalne – jak pisze Dąbska: *Czy przy takim ujęciu sprawy należy uznać, że wszelkie poznanie naukowe jest instrumentalne, skoro poznanie otaczającego nas świata dokonuje się z pomocą operatorów podmiotowych i przedmiotowych, a uzyskane teoretyczne wyniki z kolei pełnią rolę instrumentów w dalszym procesie poznania? [...]* Jeśli poznanie naukowe to wyłącznie

poznanie dyskursywne (za pomocą pojęć i słów wyróżniające swój przedmiot) oraz obiektywne w znaczeniu „utrwalane w intersubiektywnie zrozumiałym języku i intersubiektywnie weryfikowalne” – wówczas odpowiedź jest twierdząca [Dąbska 1966, s. 88-90] – badaczka pozostawia więc otwartą furtkę dla uznania za wartościowe – nawet jeśli nie za naukowe w wąskim, wyżej przedstawionym, sensie – innych typów poznania, np. poznania intuicyjnego, - odrzucenie, wykluczenie jako istotnego czy w ogóle sensownego, odwołania się (w ramach danej metodologii) podczas oceny wartości danej teorii do korespondencyjnej koncepcji prawdy. Prawdziwość w sensie klasycznym nie jest raczej autonomiczną wartością nauki: *Czy można powiedzieć, że jest nią prawda w sensie klasycznym (adequatio rei et intellectus)? Chyba nie, jeśli idzie o wytwory realnych procesów poznania ludzkiego* [Dąbska 1966, s. 97].

W pewnym sensie wnioski te są zbieżne z poglądami, które na przedmiot poznania naukowego, jego funkcję i status, w ramach swojej epistemologii zaproponował już Platon. Aczkolwiek Dąbska w sprawach ontologicznych, kwestiach rozstrzygnięć dotyczących „rzeczywistej rzeczywistości” czy wreszcie zagadnieniach wartości absolutnych zachowuje skromną postawę agnostyka. Zgodnie z koncepcją Platona, poznanie naukowe (ówczesna astronomia) traktowane było instrumentalnie, jako „zachowanie zjawisk” w ramach odpowiedniego geometrycznego modelu i było brane za typ poznania zbliżony do *episteme* o tyle, o ile w ramach owego opisu zjawisk wykorzystywano matematykę (modele matematyczne), przy czym status poznawczy teorii astronomicznych nie podlega ewaluacji w kategoriach prawda/fałsz, a poznanie to klasyfikowane było raczej jako prawdopodobne (wskazujące na prawdziwość), a więc poznanie *doksalne*.

Odmówienie nauce charakteru prawdziwościowego, a przypisanie jej roli jedynie instrumentu pozwalającego przewidywać i organizować to, co postrzegane (dane na receptorach naszych zmysłów) sprawia, że albo nie możemy w niej szukać oparcia dla etyki czy wszelkiej dziedziny „rozumowego rozwoju”, albo możemy czynić to tylko w sposób relatywny, zakładając fallibilizm poznania naukowego. Być może więc etyka, jak i inne dyscypliny aksjologiczne, nie powinna odwoływać się do poznania dyskursywnego, lecz właśnie do pewnego typu poznania pozadyskursywnego – filozoficznego czy religijnego.

BIBLIOGRAFIA

Bitbot M.

[1988] *The Concept of Measurement and Time Symmetry in Quantum Mechanics*, „Philosophy of Science”, vol. 55, 3, s. 349-375.

Bober Ireneusz

[1991] *O niektórych poglądach Izydory Dąbskiej z zakresu epistemologii i teorii nauki*, „Edukacja filozoficzna”, vol. 11, s. 23-37.

Bogen J., Woodward J. F.

[1988] *Saving the Phenomena*, „The Philosophical Review”, July, s. 303-352.

Cichoń W.

[1984] *O wykładach z etyki Profesora Izydory Dąbskiej*, „Ruch filozoficzny”, t. XLI, nr 4, s. 329-341.

Da Costa Newton

[2000] *Models, Theories, and Structures: Thirty Years On*, „Philosophy of Science”, 67, s. 116-127.

Dąbska I.

[1932] „*Koło Wiedeńskie*”. *Założenia epistemologiczne „Koła” i niektóre ich konsekwencje*, „Przegląd Współczesny”, nr 125, s. 386-388.

- [1933] *O prawach w nauce*, Lwów.
- [1937-38] *Irracjonalizm a poznanie naukowe*, „Kwartalnik filozoficzny”, 14, s. 83-118 i 185-212.
- [1938] *Konwencjonalizm a relatywizm*, „Kwartalnik filozoficzny”, 15, z. 4, s. 328-337.
- [1962] *Dwa studia z teorii naukowego poznania*, Warszawa.
- [1964] *Kilka uwag o rozumowaniach na podstawie analogii*, *Księga pamiątkowa ku czci K. Ajdukiewicza*, Warszawa, s. 31-38.
- [1967] *Z teorii instrumentalnego poznania*, Warszawa.
- [1967a] *Semiotyczna koncepcja nauki w filozofii Condillaca*, [w:] *Fragmenty filozoficzne*, seria 3, *Księga pamiątkowa ku czci T. Kotarbińskiego w 80 rocznicę urodzin*, Warszawa, s. 537-545.
- [1967b] *Poglądy Leibniza na język i jego rolę jako zasady unifikacji wiedzy*, „Ruch filozoficzny”, 26, s. 224-226.
- [1969] *O pojęciu konwencji*, [w:] *Rozprawy filozoficzne (Księga pamiątkowa prof. T. Czeżowskiego)*, Toruń, s. 35-44.
- [1972] *Dwa studia o Platonie*,
- [1973] *O niektórych poglądach Ptolemeusza z zakresu teorii nauk*, s. 177-194 [w:] *Kurdziałek M., Rebet J., Swieżawski S., (ed.) [1973]*.
- [1975] *O konwencjach i konwencjonalizmie*, Warszawa.
- [1978] *Idee kantowskie w filozofii matematyki XX w.*, *Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej*, 24, s. 167-213.
- [1980] *O niektórych poglądach z zakresu teorii nauki w Szkole lwowsko-warszawskiej*, „Zeszyty Naukowe KUL”, 23, s. 11-20.
- Cartwright N., Shomar T., Suarez M.
- [1995] *The Tool-box of Science*, s. 137-149, [w:] [1995] *Herfel, Krajewski, Niiniluoto, Wójcicki.*
- Duhem P.
- [1908] *SOZEIN TA FAINOMENA, Essai sur la notion de théorie physique, de Platon à Galilée*, Paris; [1969] E. Dolan and C. Maschier, *To Save the Phenomena: An Essay on the Idea of Physical Theory from Plato to Galileo*, Chicago.
- [1914] *La theorie physique, son objet, sa structure*, Paris.
- Feyerabend P.
- [1996] *Przeciw metodzie*, Wrocław.
- Freudenthal
- [1961] (ed.) *The Concept and the Role of the Model in Mathematics and Natural and Social Sciences*, Dordrecht.
- Gibson R.F.
- [2004] (ed.) *The Cambridge Companion to Quine*, Cambridge.
- Grobler A.
- [1993] *Prawda i racjonalność naukowa*, Kraków.
- Hacking I.
- [1983 i 2005] *Representing and intervening*, Cambridge.
- Herfel W.E., Krajewski W., Niiniluoto I., Wójcicki R.
- [1995] (ed.) *Theories and Models in Scientific Processes*, Amsterdam-Atlanta.

- Hughes R.I.G.
[1997] *Models as Representation*, „Philosophy of Science”, 64, s. 325-336.
- Jadaczka R.
[1997] *Mistrz i jego uczniowie*, Warszawa.
- Kabziński K.J.
[1984] *Izydora Dąmbska (1904-1983)*, „Ruch filozoficzny”, t. XLI, nr 4, s. 303-305.
- Koterski A.
[2000] (ed.) *Spór o zdania protokolarne*, „Erkenntnis”, „Analysis” 1932-1940, Warszawa.
- Kuhn T.
[1968] *Struktura Rewolucji Naukowych*, Warszawa.
- Kurdziałek M., Rebety J., Swieżawski S.,
[1973] (ed.). Mikołaj Kopernik. Studia i materiały sesji Kopernikowskiej w KUL 18-19 luty 1972 roku, Lublin.
- Lakatos I.
[1995] *Pisma z filozofii nauk empirycznych*, Warszawa.
- Le Roy E.
[1901] *De la valeur de lois physiques*, „Bulletin de la Societe Francaise de Philosophie”.
- McMullin E.
[1968] *What do Physical Models Tell Us?*, s. 385-400, [w:] [1968] *Rootselaar i Staal*.
- Morgan M., Morrison M.
[1999] (ed.) *Models as Mediators*, Cambridge.
- Morgenbesser S.
[1967] (ed.) *Philosophy of Science Today*, New York.
- Morrison M.
[1999] *Models as Autonomous Agents*, s. 38-65, [w:] [1999] *Morgan i Morrison*.
- Muller F.A.
[2000] *Refutability Revamed: How Quantum Mechanics save the Phenomena*, „Erkenntnis”, 58, s. 189-211.
- Nagel E., Suppes P., Tarski A.
[1962] (ed.) *Logic, Methodology, and Philosophy of Science: Proceedings of the 1960 International Congress*, Stanford.
- Perzanowski J.
[1984] *Pogranicza logiki i filozofii w pracach Profesor Izydory Dąmbskiej*, „Ruch filozoficzny”, t. XLI, nr 4, s. 313-322.
- Poincare H.
[1908] *Science et methode*, Paris.
[1925] *La science et l'hypothese*, Paris.
[1935] *La valeur de la science*, Paris.
- Redhead Michael L.G.
[1980] *Models in Physics*, „Brithish Journal for the Philosophy of Science”, 31, s. 145-163.
- Quine W.V.
[1951] *Two Dogmas of Empiricism*, „Philosophical Review”, 60, s. 20-43.
[1969] *Ontological Relativity and Other Essays*, New York.

- [1974] *The Roots of Reference*, La Salle, IL: Open Court.
- [1981] *Theories and Things*, Cambridge.
- [1992] *Pursuit of Truth*, Cambridge.
- [1995] *From Stimulus to Science*, Cambridge.
- Schlick M.
- [2000] *O fundamencie poznania*, s. 97-114, [w:] [2000] Koterski (ed.).
- [2000] *Fakty i sądy*, s. 175-180, [w:] [2000] Koterski (ed.).
- [2000] *Wprowadzenie oraz o „konstatacjach”*, s. 185-194, [w:] [2000] Koterski (ed.).
- Scharf C.D.
- [1989] *Quantum Measurement and the Program for the Unity of Science*, „Philosophy of Science”, vol. 56, 4, s. 601-623.
- Siemianowski A.
- [1989] *Zasady konwencjonalistycznej filozofii nauki*, Warszawa.
- Stegmüller W.
- [1976] *The Structure and Dynamics of Theories*, New York.
- Suppe F.
- [1977] *The Structure of Scientific Theories*, Urbana, Illinois.
- [1989] *The Semantic Conception of Theories and Scientific Realism*, Urbana, Illinois.
- [2000] *Understanding Scientific Theories: An Assessment of Developments 1969-1998*, „Philosophy of Science”, 67, s. 102-115.
- Suppes P.
- [1961] *A Comparison of the Meaning and Use of Models in Mathematics and the Empirical Sciences*, s. 163-177, [w:] [1961] Freudenthal (ed.).
- [1962] *Models of Data*, s. 252-61, [w:]
- [1962] E. Nagel, P. Suppes and A. Tarski (ed.).
- [1967] *What is a Scientific Theory?*, s. 55-67, [w:] [1967] Morgenbesser (ed.).
- [1968] *The Desirability of Formalization in Science*, „Journal of Philosophy”, 65, s. 651-654.
- Szlachcic K.
- [1992] *Filozofia nauki francuskiego konwencjonalizmu*, [w:] P. Duhem, H. Poincare, E. Le Roy, *O poznawczych możliwościach nauk empirycznych*, Wrocław.
- Van Fraassen B.
- [1980] *The Scientific Image*, Oxford.
- Van Rootselaar Bob, Stall J.F.
- [1968] (ed.) *Logic, Methodology and Philosophy of Science III*, Amsterdam.
- Walczak M.
- [2006] *Racjonalność nauki*, Lublin.
- Węgrzecki A.
- [1984] *Aksjologiczne wątki w twórczości naukowej Izydory Dąmbskiej*, „Ruch filozoficzny”, t. XLI, nr 4, s. 323-328.
- Woleński J.
- [1984] *Metodologiczna i epistemologiczna twórczość Prof. Izydory Dąmbskiej*, „Ruch filozoficzny”, t. XLI, nr 4, s. 305-309.
- [1994] *Szkoła lwowsko-warszawska: między brentanizmem a pozytywizmem*, „Principia”, t. 8-9, s. 69-85.
- Wójcicki R.

- [1969] *Semantic Conception of Truth in the Methodology of Empirical Sciences*, „Studia Filozoficzne”, 3, s. 33-48.
- [1974] *Set Theoretic Representations of Empirical Phenomena*, „Journal of Philosophical Logic”, 3, s. 337-343.
- [1977] *Wykłady z metodologii nauk*, Wrocław.
- Zeidler P.
- [1993] *Spór o status poznawczy teorii. W obronie antyrealistycznego wizerunku nauki*, Poznań.
- [2007] *Spór realizm-antyrealizm w XX-wiecznej filozofii nauki*, wykłady na KUL, semestr zimowy.
- Zgoda L.
- [1984] *Być sumieniem filozofii (o sceptycyzmie prof. Izydory Dąbskiej)*, „Ruch filozoficzny”, t. XLI, nr 4, s. 399-347.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

Robert Pilat

The Experience of the Present Moment

Tekst oryginalnie opublikowany w: *The Experience of the Present Moment*, in: L. Embree (red.) *Aron Gurwitsch Relevance for Cognitive Science*, Springer Verlag, Den Haag 2005.

Publikacja za zgodą autora.

ABSTRAKT

In this essay I am discussing an aspect of time awareness: the experience of the present moment. In “William James” s Theory of the “ Transitive Parts” of the Stream of Consciousness” Aron Gurwitsch took up the problem of “the intrinsic temporality of an enduring act.” Some of his remarks shed light on the nature of the experience of present moment. His theory of the field of consciousness provides grounds for following suggestion: The experience of the present moment is built upon specific structure of the presented content, namely, a double representation of each content of conscious experience: as a central part of the field and as a marginal part. The transition from the former to the latter is accomplished through a decomposing of the first presentation and re-building it in another part of the field. Accordingly, the experienced temporal flow is also a “movement” through the field. It presupposes a field structure. I find supporting insights for my view in Husserl’ s manuscript on temporization (C 6). I also refer to research into neural mechanisms of time awareness and to some recent theories of mental representation.

1. Intensional contexts containing the term “ now” or its synonyms

The radically naturalistic account the experience of the present moment boils down to saying that events occurring in the experiencing subject and events in its environment take place in the same moment of physical time. An alternative account the experience of the present moment is a cognitive construction whose realization within given subjects is loosely connected to the moment of physical time that the experience refers to. The task I am pursuing in this paper is to reconcile these two standpoints by combining cognitive and phenomenological approaches. Before attempting this, I will give reasons for going beyond the purely semantic analysis of sentences in which the experience of the present moment is reported.

The sentences describing experiences of the present moment, i.e., those containing the word “now” or its synonyms differ essentially from their paraphrases containing the expression “in the moment.” The former imply intensional contexts and the latter extensional contexts. According to the predominating semantics of intensional contexts, i.e., the semantics of possible worlds, the

meaning of a sentences containing the word “now” is interpreted as a set of possible states of the world (speaking more generally: possible worlds) in which the sentence is true. Therefore, the semantic account of the experience of the present moment amounts to posing the question: What does it mean to say “I am experiencing x now?” In order to answer this question, we need ways of identifying appropriate set of possible worlds. Were it accomplished, the experience of the present moment could be reduced to certain set of physical states and the relation between the sentence and the set of states. By imposing a modal condition on the sentences with “now” the possible worlds semantics hopes to reduce the meaning of “now” to the meaning of “in the present moment”.

It is doubtful, however, if the experience of the present moment can be accounted for in terms of meaning of expressions that contains the phrase “in the present moment” or its synonyms. There are three reasons for this reservation:

(1) Neglected intentionality. A purely semantic approach ignores the intentional character of the experience. The experience of the present moment does not imply that we utter or think sentences that refer to the states of the world contemporary with these utterances or thoughts (for such reference can be created by sentences uttered or thought later); rather, it implies that these words express a content of experience that orients itself intentionally towards the present state of the world. There are many ways of using the word “now” in which it maintains its meaning while its intentionality has nothing to do with the present experience of the speaker; for instance, in reported speech (“He says, he is in Paris now”), in sentences referring to other people (“Now he is visiting Paris”), or in sentences about other people stated in probabilistic mode (“He is probably visiting Paris now”). All these sentences denote the states of the world contemporary with acts of uttering these sentences – but they connote different intentions.

(2) Non-tractable causality. For intentional contexts it is crucial that the state of the world contemporary with the utterance be causally connected with the utterance or thought. However, it is difficult to imagine how one can trace the casual links connecting:

- (a) what happens in the present moment both outside and inside the organism of the experiencing subject; and
- (b) mental representation of the state of the world underlying the utterance containing “now” or its synonyms;

The state of organism in the given moment is a result of influences both of the external world and the former state of this organism. These two causal determinations have different temporal structures; organic processes (internal causality) impose a different measure of physical time than the external physical processes that are contemporary to the former. If we ever got to represent what happens outside and inside of the organism in terms of functions with a time variable, we would very likely end up with two sets of incompatible functions.

It seems plausible to see the sensory apparatus as a “spot” where the two hypothetical sets of functions get reconciled. This is accomplished by *standardization*, usually referred to as information. The emergence of information that happens on the basis of a complex network of internal and external causal relations takes place by means of numerous filters and auxiliary constructions that help to distill information from a causal nexus. The filtering functions are realized by neural networks and as such they need time. Therefore, the resulting state of the organism should be referred not to momentary events but rather to temporal phases of the world. Consequently the very correspondence between the actual state of the organism and the actual state of the world appear loose. The causality that is responsible for the present states of organisms cannot be traced back to the well defined events or time slices of the world.

(3) Model dependence. I might be tempting to say that sensuous creatures just have some sort of perception of the present moment—something similar to the perceptions of trees or

buildings. Should this assumption be true, then the necessary and sufficient conditions of truthfulness of sentences like “X happens now” would be the same as time related conditions of identification of X by subject. The description of those conditions would not contain the word “now” or its synonyms. The sentence “A is happening now” would mean exactly the same as the sentence “A happens”.

Such solution is counterintuitive though. Not only does it deprives expressions like “now” any meaning but also ignores grammatical differences, which do reflect important difference in assumed models. Let’s consider a simple example: “X happens” may refer to a “perforated” process like the changes of stock rates at the stock exchange that closes every evening and opens again next morning. When in the certain period of time the rates go down, one can say “Stock rates are going down” in every moment of this period, regardless the hour, although, literally speaking, every evening, after the closing the stock exchange they stop falling. This is not just a liberal approach to word usage. We use two different models for the process in question. On one model, there are acts of market players that influence the rate’s change. This model divides time into portions and allows for breaks. On the other model, there is just a time continuum into which all economic value including the stock rates are mapped. This is a model we need to describe our economic reality.

Intentionality, causality, and model dependence are three features of the experience of the present moment that force search beyond the semantic framework. In the remainder of this chapter I shall consider the cognitive point of view and dwell on phenomenological one.

2. Mental representation as the basis of the experience of the present moment

The causal connection between the actual state of the world and the state of the organism has a peculiar characteristic even at the purely physical level. There must, namely, be at least two states of organism, the internal cause and the internal effect, to correspond with singular state of the world. States of organism result from one another and only as such are they connected to the state of the surrounding world. An object that reacts to the states of the world but has its current states remain causally disconnected from its proceeding states (or the connection is so weak that it is in fact negligible compared to the influence of the external world) would not be an organism, i.e., a homeostatic dynamic system. This property of organisms implies that two or more states of the world need to be taken into account when we deal with the neurophysiology of the experience of the present moment. The stabilization of this experience requires a certain dynamic structure that links the continuum of the states of the world with the continuum of the states of organism. The corresponding continuous phases can be longer or shorter, but there is neurophysiological limit to their length, which is aptly called a “time window” or a “window of consciousness.” Roughly one to three seconds is needed for a human subject to identify a stimulus (see Pöppel 1989). Although the subjective sensing of the time flow is relatively continuous, the above mentioned correlating mechanisms function within the frames of the “time window” that is being reconstituted every time anew. The question is: “What happens within the window that enables us to experience continuous flow of the present?” In order to answer this question, we have to look closely at current theories of mental representation. The information that contributes to the experience of the present moment does not come in loose flocks but in the form of representations—the basis of the cognitive content of experience. I shall present just two ideas from the extremely rich field, because they seem to shed light on the issue discussed.

(1) Synchronization Based Theory

Thomas Metzinger (1995) departs from an obvious fact that the background of the experience of the present moment is constituted by a large number of physiological phenomena that

take place in various locations of the nervous system and are not linked to one another functionally. So, how can they produce anything together?

Metzinger suggests that the mechanism is based on synchronization of neural oscillation in the brain. Referring to the research of Koch and Davies (1994) suggesting that conscious states are linked to the occurrence of neuronal oscillation of 40 Hz, Metzinger advances a hypothesis to the effect of the present conscious states consisting in the synchronization of oscillations of all relevant processes at the level of 40Hz. Actually, his hypothesis is even more general and concerns all representational wholes no matter whether conscious or not. “Certain natural representation systems are able to bind internal, spatially distributed individual events which function as feature detectors for them into a representational whole, by coding the perceptive relations between them through processes of synchronization” (Metzinger 1995, sec. 3). Representational coherence and time awareness are explained here at one go. Whatever is responsible for representational wholes also contributes to time awareness and vice versa providing that synchronization at consciousness related frequency takes place.

Despite its many explanatory advantages, Metzinger’s hypothesis is not satisfying. It fails to account for the dependence between the state of the world in the given moment and the conscious experience that occurs in this very moment. It presupposes almost magical connection between the present state of the world and the properties of a higher order characterizing some nervous systems.

(2) Simulation Based Theory

In Robert Cummins’ (1989) theory of s-representation (simulation based representation) the temporal dimension of experience seems to be given more plausible treatment. Cummins argues that the state of organism—or, by simplification, the brain state—that represents a state of environment is based on the simulation of this state of environment. This means that the emergence of representation is a process that is always extended in time. For even the simplest state of the environment there exist minimal conditions that must be fulfilled for its simulation to occur. Fulfillment of these conditions needs time; it implies some temporal extension of the corresponding internal processes that may or may not correspond with physical time of the simulated state. The only temporal limitation for the bundle of simulating processes involved in an experience of the present moment is that they must fit the window of consciousness. This condition, however, allows for considerable time shifts within the window.

One has to be aware that Metzinger and Cummins pose different questions. Metzinger’s one is: “What gives unity to the dispersed neuronal processes that happen in the same moment?” The answer is: synchronization. Cummins asks: “What mechanism does make neuronal processes represent states of things?” The answer is: simulation. However, neither Metzinger’s nor Cummins’ theory can help to solve the philosophical puzzle of the experience of the present moment. Metzinger’s theory gives insight into the functional aspect of this experience, while it leaves unexplained its connection with the concurrent state of the world. Cummins’ theory puts emphasis on the connection of this experience with the state of the world, but does it in a very complex way that only produces additional difficulties. Cummins reasons in the following way: Representation consists in two processes: simulation and interpretation. Simulations of the states of the world occur in our minds all the time; interpretations emerge only occasionally in regard to whether they are needed by some internal or external activities. Representations are not always useful, and as such they do not result in interpretations (the organism is better off by relying on its reflexes). But when interpretation emerges, it must be an interpretation of something. Cummins formulates thus a curious transcendental argument: If simulation is successful and results in a non-trivial interpretation, then the state of things represented by this interpretation exists. (Cummins 1989, p. 105).

Unfortunately, this does not work as an account for the experience of the present moment. It does not determine the temporal location of the state of the world to which the interpretation of the successful simulation refers. If the environment is benign, i.e., it does not change too quickly or too unpredictably, and does not hold any excessive threats, organism can tolerate quite a great discrepancy between simulation and its interpretation. There is nothing here that could point to the present moment within the continuum of simulation. The flow of the experience is divided into continuity of simulation with indeterminate objective reference, and discontinuity of interpretation. These objections are exactly symmetrical to one just voiced against Metzinger's theory. Whereas Metzinger gives us the actuality of the experience without reference to the actual state of the world, Cummins secures the reference but without possibility of temporal location of the experience itself.

3. Psychic Events

In order to explain the nature of the experience of the present moment we need to depict some *event*—an entity that is located in time on the one hand and carries some content on the other hand. Let us call it a psychic event. My tentative definition may be: *a psychic event is an emergence in a subject of a psychological content like thought, perception, or feeling*. One has to be careful and not confuse psychic events with such phenomena as seeing an object, having a thought or the state of feeling cold or warm. Psychic event consists in the emergence of these contents and not in entertaining them.

A good example here is the act of focusing attention on an object. This act shows twofold duality noticed first by Maurice Merleau-Ponty and described in his *Phenomenology of Perception*. The first duality consists in the fact that paying attention to something presupposes that this something has already been given in some other, inattentive way. The second duality consists in the fact that every attentive act is prospective as a whole, because the object is a limit of motion of focusing the attention; it is also retrospective because it will present itself as following the presented that appears as having motivated the whole process from the very beginning (Merleau-Ponty 1945, 277).

My hypothesis is that these two oppositions: inattention–concentration and retrospection–prospection represent some general feature of psychic events. I suggest that these are based on a repetition of an underlying physical event, whatever it is. Metzinger's time coding by means of neural synchronization is a mechanism whose purpose is to reveal in brain states a common dynamic pattern that becomes—as a property of a higher order—a tool providing information about the environment and the experiencing subject itself. Now, the same mechanisms that stabilize this pattern also make its repetition possible, although next occurrences of the pattern may be realized by quite different processes in the brain.

Considering their complexity, which probably generates numerous chaotic effects, brain states are in the strict, physical sense, singular. So, if a pattern of oscillation is to result in the constitution of a repeatable higher order property, then the instantiation of the pattern has to fulfill some non-trivial conditions. Among them, as I have mentioned already, are some features of organisms in general, but others, not yet specified, are sufficient conditions that could probably occur only in humans. In order for a psychic event to constitute itself one needs repetition that would be recognized as such. Neural synchronization might well be the physiological mechanism that is responsible for this phenomenon. It is quite possible that the human brain, by tuning together various bundles of neural events at certain frequencies, creates both strict and flexible conditions of the repeatability of very complex physiological processes for which there exists neither a structural nor a causal principle of identity. This is all very speculative though, and I do not think we can do much more to prove or deny the suggestion while staying within a naturalistic framework. In the rest of this chapter I shall turn to phenomenology.

4. Phenomenological identification of the present moment and the temporal flow

I have argued that the identification of the present moment needs multiple sources of information. This condition makes its impact on the phenomenal structure of experience. In St. Augustine's famous analysis of recitation in *Confessions* we find a suggestion of a bond existing between the feel of what is now and the intelligible whole towards which the present experience directs itself:

*I am about to repeat a Psalm that I know. Before I begin, my expectation is extended over the whole; but when I have begun, how much soever of it I shall separate off into the past, is extended along my memory; thus the life of this action of mine is divided between my memory as to what I have repeated, and expectation as to what I am about to repeat; but "consideration" is present with me, that through it what was future, may be conveyed over, so as to become past. Which the more it is done again and again, so much the more the expectation being shortened, is the memory enlarged till the whole expectation be at length exhausted, when that whole action being ended, shall have passed into memory. And this which takes place in the whole Psalm, the same takes place in each several portion of it, and each several syllable; the same holds in that longer action, whereof this Psalm may be part; the same holds in the whole life of man ... (St. Augustine, *Confessions* 11,28).*

St. Augustine was fully aware that the present state of the world as we see it does not provide sufficient conditions for the experience of the present moment. Our experiential "now" sends us back to a certain "earlier" and forth to a certain "later." The expressions "a certain earlier" and "a certain later" designate the extension of physical time that is necessary to collect all the information determining the current conscious experience, e.g., a perception. The information being gathered within the time gap is much influenced by a person's knowledge.

Yet, this relativization of the problem of experiencing the present moment, to knowledge driven competence to receive the presently available information is still unsatisfying. We need a theory which would determine not only the identification of the moment in the flow of time (via consciousness of the current state of things), but also the principle of the flow itself, that is, the very dynamics of the time experience.

In "William James's Theory of the 'Transitive Parts' of the Stream of Consciousness" Aron Gurwitsch took up the problem of "the intrinsic temporality of an enduring act." He praises William James's theory of transitive parts for overcoming Humean time externalism and placing the temporality of conscious experience within the structure of the conscious act. He also approvingly quotes James's speculation about possible neurophysiological basis of the transitive effects. Gurwitsch admits James's merit in "taking non-perceptual presentation of perceivable objects, meaningfulness of words, experience of relations, and so on, as specific experiences of time, i.e., experiences in which the subject becomes aware of his passing from phase to phase" (Gurwitsch 1966, p.328). For him the main problem with James's theory is that it preserves the main assumption of empiricism, which is the one-dimensionality of time experience. James places the condition of the temporal flow within the act as its transitive part, but although he admits that the transitive parts manifest themselves in different phenomena, they remain indiscernible at the noetic level (speaking in Husserl's terms)—in all cases they are just those properties of acts that enable them to hook on to one another in a flow. The flow itself is presupposed rather than accounted for.

Gurwitsch pays much more attention to variety of manifestations of transitive parts. These are (Gurwitsch 1966, p. 314-316): (a) imageless thoughts, (b) feelings of relations, (c) feelings of tendency and direction, and (d) "psychic overtones," "fringes," awareness in a "penumbral nascent

way” of objects and relations. On the one hand, transitive parts are “experiences of connection, continuity and temporality.” On the other hand, they are the basis of contents like (a) to (c). Gurwitsch argues that the best framework for explaining the twofold role of transitive parts is his own theory of the field of consciousness. On his theory there are many conjunctions that give the consciousness character of a flow. The conjunctions could not be discerned within the empiricist framework, in which the only possible conjunction is a succession of mental states—succession being best describable in physical terms. In Gurwitsch’s field theory, there is more than one way of making mental states flow. “The problem as to whether there is but one or several types of conjunctions leads to a field theory of consciousness. By the latter is meant an investigation into the form or forms of organization prevailing among those facts which at any given moment appear to consciousness” (Gurwitsch 1966, p. 331).

How to explain this variety of conjunctions? Why does the field produce an irreducible plurality of relations between contents? In what respects are the conjunctions different from each other? Why do they shape the time flow differently? The field structure of experience provides an answer. Although Gurwitsch himself does not go very far beyond noticing the field character of necessary relations, it seems consistent with his theory to suppose that the nature of conjunction depends on the position of subsequent contents within the field of consciousness. The term “subsequent” refers in this context to physical time. The field of consciousness organizes itself in physical time, but it is only a necessary and not the sufficient condition of experienced time flow. In other words, there is no direct mapping from physical time flow to experienced time flow. What is needed for the experience of the present moment is consistency of the whole field. This however cannot be accomplished in one run. According to Gurwitsch there are three regions within the field: the theme, the thematic field, and the margin. What seems to happen in the succession of fields are different connections between the contents belonging to all three regions. Although Gurwitsch is not quite explicit here, this is what I suppose he means when he speaks about many conjunctions underlying our time awareness.

The unity of the field within the window of consciousness is a dynamic process involving all the conjunctions. It needs therefore at least double representation of each content within the field. All the field regions belong to each other. It cannot be guaranteed by some external mechanical rule, but the relationship must itself belong to the field. In other words, the unity within the present moment is a property of the field and not the property of the underlying physiological processes. So the contents belonging to different regions have to be in a sense represented within each other. The thematic field must reflect the theme and vice versa. This is especially hard to conceive in case of relation of the two to the margin. But this is exactly where the mechanism of the flow comes to play. The thematic content gets “marginalized” and the marginal content gets linked to the theme and the thematic field.

The dynamic exchange within the field can be further elucidated by referring to Husserl’s analysis of temporal consciousness.

5. The most radical of Husserl’s reductions

Husserl attempted to merge the conditions of content presentation with conditions of temporal flow in his well-known theory of retention and protention in the *Lectures on the Internal Consciousness of Time*. On this theory the experience of the present moment is grounded in the continuum of present acts which perceive the same content as, on the one hand, more and more sinking in the past (retention) and, on the other hand, as less and less related to its distant origin in the future (protention). The experience of the flow of time is a series of acts where each of them is linked to the former via the same object towards which the subject directs itself. Thus, I see an object as if in its consecutive manifestations where every new manifestation reveals some new

perceptual aspects and at the same time repeats the content already perceived. The successive acts follow from one another in a way that resembles peeling of an onion. But if we want to talk about the experience of the present moment, this onion must have a center: Hence, how is this center constituted? If (as it follows from my previous considerations) this center cannot be defined as a moment in physical time, we can only refer to other segments, properties, and moments of conscious experience.

Husserl's answer goes in two directions. First, he talks about pre-impression as a source of the system of retentions and protentions. Second, he introduces the notion of the pure I which constitutes an ideal correlate of the bundle of acts that are concentrated round the pre-impression.

The theory of retention and protention does not explain fully the phenomenon of the present moment for at least one reason: all these acts which perceive the flow of contents in their coming and going, must have a source whose abode is independent from time. For Husserl, this source is the pure I, which is a highly ambiguous concept. I, the executor of acts and the center of personhood, resists time, but only because it already feels the destructive impact of the temporal flow. Transience and duration are two sides of the same coin, two equally powerful experiences; so there is no theoretical reasons for privileging only one of them as a foundation of the phenomenology of temporality. And there is no reasons for maintaining that the pure I should stay untouched by this subjective dynamics.

Husserl convinced himself that the explanation of "Now" given in conscious experience requires a type of reduction that is the most radical among all the reductions postulated by phenomenology. The purpose of this reduction is to reveal a pure movement of impressions that is ex-centric in regard to the I and to the object-directed experience. The impressional as such is the most primordial transcendence, although a transcendence to be found within the immanence of experiencing.

Following Husserl's remarks, it is difficult to fathom how such reduction could be effectively implemented. I suppose—linking up to Gurwitsch's framework—that this purpose could be realized via perception of the *marginal* structure of conscious experiences. It would be impossible to understand the essence of temporal experiencing via analysis, even the most subtle, of the content that appears thematically in the experience. Only the margin of experience reveals the object of Husserl's quest, i.e., "the standing-flowing present" (*die stehend-stromende Gegenwart*)—the present moment which, being something solid in time, simultaneously moves in time. The experience of the present moment is not thrown into time, rather, it is time which flows through it.

The reduction proposed by Husserl as an attempt to grasp the nature of experienced temporal flow consists in moving what is given centrally in its retention-protentional flow towards the margin; the content is being reduced to pure perception which is no longer the "perception of.." It is aimed at revealing the primary dynamics thanks to which any content can appear. This is the deepest *immanence* that is accessible to phenomenological analysis. The pure I appears here not as a problematic entanglement in the reflexive movement of experienced contents (like in non-egological theory of consciousness endorsed by Gurwitsch), or as a pole of the acts of consciousness, but as one side of the immanent relation between the one *who* experiences and the fact *that* he experiences. These "who" and "that" remain strictly interwoven. "I systematically reduce the concrete flowing present through an 'unbuilding.' I reduce to the primal impressional immanent present of things, to the "foreign to me," namely the immanent *hylē* (sphere of marginalized experience)" (Husserl, *Zeitigung*, MS C 6, p.3). This *hylē* that Husserl talks about is something constitutionally more primary than the impressional matter which occurs in *Logical Investigations*. This is, in fact, an *Urhylē*, a pre-matter:

"Primal *hylē* in its temporization is the ego-foreign core, so to speak, in the concrete present. We would then have to say: in the flow of concrete primal presence, purely immanent time

temporizes itself constantly as primal time, in which [primal] [non-]individual being exists; thereupon, we postulate as valid the pure flow of experience, the first “transcendence” over and against the primal impressional flowing present” (Husserl, *Zeitigung* MS C 6, p.5).

The hyletic field passes continuously through immanent time and is thus the hyletic core material of the primal-impressional sphere. In other words, Husserl tries to understand the nature of perception as perception. Beneath any given content, it emerges from the dynamics of the present moment; and this dynamics is a movement of the primordial impressional matter itself: “In this ‘unbuilding’ we return to the primal-impressional present, which leaves valid exclusively the purely perceived and reserves in bracketed form that which is not purely perceived, withholding in this from pure perception ‘perceiving’ and all other consciousness, and that as non purely perceived in any case, and as perhaps not perceived at all” (Husserl, *Zeitigung* MS C 6, p. 4). The unclear formulation in the second part of this sentence I would interpret in the following way: The bottom level of perception is not a form of its corresponding objectivity, but the pure movement of impressions; in this mode of consciousness, strictly speaking, nothing is yet perceived. But what does Husserl mean when he talks about building down (*Abbau*)? Certainly not a conceptual analysis separating the experiential components or any real disintegration of the experience. It is the phenomenon of pure receptivity, which is elucidated by this part of Husserl’s study.

6. The problem of combining phenomenological and cognitive approach

Husserl’s analysis does not say anything about the *realization* of the revealed content structure. On the other hand, its great advantage lies in the way it tackles the constitution of time as dependent on both sides of experience: subjective and objective alike. It transcends this opposition by showing how the movement away from the thematic content towards the marginal content converges with the position of the I in the field of sensuous receptivity. This I is very far from the Cartesian cogito. It emerges from the dynamics of the temporal experience that is effected by a complex mechanism of horizons. The I who operates with consciously experienced contents is a content for itself; whereas the I who experiences its *now* reveals its specific being as a correlate of the possibility of receiving impressions.

It is tempting to conclude at this point by saying that this ideal receptivity or sensuousness is nothing else but a biological property of human body, and the tensions postulated by Husserl within the field of experience result from incommensurability in the functioning of separate units of human brain. One could say that from this heterogeneous bedrock there emerges a relatively coherent self-representation that somehow contains all these incommensurabilities. In cognitivism, this representation relies on a brain model of one’s own body. This model might be said to determine the activity of the living body as a receiver of impressions. The sense of time and, above all, the sense of the present moment would then be associated with the transaction between the abstract, timeless model of one’s own body and the physical temporal continuum that is particular to the processes occurring in this body.

This approach, apparently promising, is, in fact too close to the old-fashioned functionalism and its solipsistic consequences (in the style of early Putnam and Fodor). It ignores the fact of receptivity as a possible foundation of the sense of time. Here, any process happening inside the body could give rise to the consciousness of time, and the experience of *now* in particular. This view violates the reasonable condition I have formulated before, according to which the experience of the present moment should be conceived as intentionally directed towards the state of the world in this very moment.

Husserl goes in the more promising direction, although his model does not contain any empirical data. On his analysis, the body is not presented as an abstract model built into a sensing

organism, but as an individual concept of a living body that is given with and in the stream of experiences (C 6, p. 7). This individual concept (that is, the concept of one's own body) is revealed in the transcendental analysis, but only as a transcendental possibility. It is impossible to perceive it effectively, for it is always implied by any constituted human experience. The sphere of functioning of this living body can be seen only through the layers of already constituted knowledge. The consciousness of the present moment understood as the consciousness of impressional receptivity that is particular to the living body, existing here and now, can be created only as a "result" of the immanent building down of the experience to the level of *hylē*. It cannot be done effectively, for we always experience something already constituted. This is, I think, what differs Husserl's transcendentalism from any cognitive analysis where all the constituents of experience must effectively be shown. Husserl is aware that the reduction is performed on the living, already accomplished experience. Thus, in the strict sense, we do not experience hyletic data, nor do we fulfil retention and protention as separate acts, nor do we "marginalize experience" in the way as, for example, we can marginalize at will the range of our perception by half-closing our eyes or by concentrating on the edges of our perceptual horizon.

With all the due reservation coming from methodological grounds, one can search for compatibility between transcendental method of explaining the temporal experience adopted by Husserl and the theories of neurophysiological mechanisms of consciousness. It is true that the Husserlian analysis deals with possible experience, whereas the mechanisms investigated by cognitive psychologists and neurophysiologists point to the conditions of its realization. It is also true that individual sentences in phenomenology and in the psychological-physiological theories are mutually untranslatable. Compatibility, however, is something else than successful translation. It manifests itself not on the level of separate statements but on the level of postulated properties of higher order, as well as other ontological and epistemological assumptions. As I already mentioned with respect to Metzinger's theory, the synchronization of the brain's functioning at the level of about 40 Hz is probably supported by the mechanism which represses other frequencies. On the phenomenal level, it is represented as the selectivity of consciousness. But this repressing does not amount to nullification. Apart from synchronization, there are other causal connections that tie brain processes independently of the links based on synchronization. The effective absence of certain contents does not yet indicate that they leave no traces in the form of our experiences. These are precisely the traces phenomenological analysis tries to discover.

7. Conclusion

I have argued that the experience of the present moment manifests itself in emergence of contents (psychic events). They can be identified by both scientific and phenomenal methods. The higher order properties that are assumed by cognitivist theories can be thought of as grounded in transcendental conditions of experiences understood in Husserlian sense. Speaking from the cognitivist perspective, I postulated the repetition of physical events as the basis of psychic events as well as to the mechanisms of selection, simulation and synchronization from which conscious experiences emerge. I confronted these conclusions with Husserl's theory of retention and protention and the idea of the immanent deconstruction of the experience leading to the pure movement of impressions and their correlative subjective structure: the pure I. Also I discussed Gurwitsch's theory of the field of consciousness as a good framework for describing the experience of the present moment. This description is based on the notion of content marginalization, which in turn presupposes both synchronic duplicity and diachronic repeatability of content representation. This is where the link comes to cognitive theories which for different reasons should also deal with the problem of duplicity and repeatability of mental representations.

The cognitivist and phenomenological approaches to the experience of the present moment

cannot be straightforwardly put together but they are not incompatible. The transcendental (constitutive) analysis describes conditions of possible experience, while cognitivist theory describes conditions of realization of these possibilities. Yet the full analysis of the experience of the present moment must resort to such transcendental conditions for which there is no empirical theory of realization. Such levels (immanent structures) of experiencing as receptivity, the movement of sensual impressions, the pure I, and the marginalization of experience will probably never be explained in terms of conditions of realization. This cannot be said with certainty, however. The cognitive theories change rapidly and it is difficult to say now what philosophical use can be made of the future findings.

REFERENCES

- Augustine**, (2001) *Confessions*, translated by E.B. Pusey, Everyman's Library, A. A. Knopf, Inc.
- Cummins**, R., (1989) *Meaning and Mental Representation*, Cambridge, Mass.
- Gurwitsch**, A., (1966) *William James's Theory of Transitive Parts of the Stream of Consciousness*, in: Gurwitsch, A., *Studies in Phenomenology and Psychology*, Evanston.
- Husserl**, E., (1966) *Vorlesungen zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins*, in: *Gesammelte Werke*, Bd. X: *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (1893-1917)*, ed. R. Boehm, Den Haag.
- Husserl**, E., (undated) *Die C Manuscripte* (Manuscript C6), Husserl Archiv in Louvain, in preparation by D. Lohmar.
- Koch**, C., **Davis**, J. L., (1994) *Large-Scale Neuronal Theories of the Brain*, Cambridge MA.
- Merleau-Ponty**, M., (1945) *Phénoménologie de la perception*, Paris.
- Metzinger**, T., (1995) *Faster than Thought. Holism, Homogeneity and Temporal Coding*, w: *Conscious Experience*, Thorverton, UK. Also available on the Internet: <http://www.zynet.co.uk/imprint/online/Metz1.html>.
- Pöppel**, E., (1985) *Grenzen des Bewusstseins über Wirklichkeit und Welterfahrung*, Stuttgart.

Material udostępniany na zasadach licencji
CC Attribution-
Noncommercial 2.5 Generic

Andrzej Kapusta

*Rozumienie i wyjaśnianie patologii umysłu
wobec „paradygmatu kognitywnego”*

Tekst oryginalnie opublikowany w: *Rozumienie i wyjaśnianie patologii umysłu wobec „paradygmatu kognitywnego”*, „*Annales, Universitatis Mariae Curie-Skłodowska*”, sectio I, Vol. XXVIII, Lublin 2003, s. 95-106.

Publikacja za zgodą autora.

Strategie góra-dół (charakterystyczne dla filozofii, psychologii poznawczej i badań dotyczących sztucznej inteligencji) oraz strategie dół-góra (charakterystyczne dla neuronauk) nie powinny być utrzymywane we wzajemnej zimnej izolacji, jeśli mają rozwiązać problemy działania mózgu i umysłu. W zamian wyobrażamy sobie wzajemny ruch między nimi, który być może spowoduje owocną wzajemną ewolucję teorii, modeli i metod

Patricia Churchland

Wraz z powstaniem nauk humanistycznych w drugiej połowie XIX wieku pojęcia „rozumienia” i „wyjaśniania” zyskały miano kategorii przeciwstawnych. Charakteryzują się one odrębnymi strategiami badania rzeczywistości. Wyjaśnianie wiąże się z poszukiwaniem praw i regularności oraz przyczyn charakteryzujących rzeczywistość na poziomie fizycznym (nie-intencjonalnym). Obecność trwałych regularności świadczy o istnieniu związków przyczynowo-skutkowych w samej rzeczywistości przyrodniczej, co daje możliwość przewidywania przyszłych zdarzeń, przewidywanie skutków ze znajomości przyczyn. Nauki kognitywne w swoim interdyscyplinarnym podejściu rzucają nowe światło na możliwość wyjaśnienia ludzkiego umysłu, ludzkiego zachowania a także ich zaburzeń, wyjaśnienia, które chce również uwzględnić poziom intencjonalny i funkcjonalny umysłu. Jednocześnie to podejście (poznawcze) cechuje się szeregiem ograniczeń.

Kategoria rozumienia wskazywała na odrębność ludzkiej rzeczywistości wobec świata przyrodniczego wraz z wyjątkowością i niepowtarzalnością zjawisk, które wymagają odmiennej strategii interpretacyjnej. Dualizm ducha i przyrody znalazł swe odzwierciedlenie również w psychiatrii, jako że ta pragnąc być dziedziną medyczną chciała odnaleźć swe podstawy w prawach samej przyrody a jednocześnie wydawała się dotyczyć patologii ludzkiego „ducha”. Podejścia fenomenologiczno-egzystencjalne oraz pewne nurty psychiatrii dynamicznej

koncentrowały się na rozumieniu świata psychotycznego, starały się uchwycić sens zjawisk psychotycznych traktując je jako część dynamiki zjawisk psychicznych w ogóle. Psychiatria biologiczna koncentrowała się zasadniczo na poszukiwaniach anatomicznego i fizjologicznego podłoża patologii sugerując, że zaburzenia umysłu podobnie jak inne choroby wiążą się z jakimś biologicznym defektem. Treści psychiczne, zaburzenia myślenia i afektu traktowała jako zjawisko wtórne wobec defektu biologicznego, pojmowanego w kategoriach uszkodzenia lub jako stan zaburzenia równowagi biochemicznej (receptory i mediatory na synapsach). Przykładowo, pojęcie „schizofrenii” utworzone przez E. Bleulera wskazywało na fakt dysocjacji świadomości, stanów intelektualnych i emocjonalnych. Źródeł tych zaburzeń psychotycznych należało jednak poszukiwać w subtelnym uszkodzeniu mózgu.

Kognitywistyka i psychopatologia

Rozwój nauk kognitywnych w swym interdyscyplinarnym podejściu zaczął sprzyjać badaniom psychopatologii. Po pierwsze, mógł rozszerzyć zainteresowania na obszar psychiki. Nie tyle koncentrować się na „chemii mózgu” i zmianach neuropatologicznych, ale na procesach błędnego przetwarzania informacji. Po drugie, dostarczyć praktyce klinicznej bardziej adekwatnego i precyzyjniejszego języka opisu zaburzeń. Historycznie rzecz biorąc w latach siedemdziesiątych pojawił się nurt zwany „psychiatrią kognitywną”, który zjawisko depresji traktował jako rodzaj zaburzenia myślenia oraz obecność błędnych schematów poznawczych i przynajmniej w przybliżeniu zdawał się realizować program psychologii poznawczej. W ten sposób psychiatria kognitywna stała się alternatywą wobec tracącej swój prestiż psychoanalizy. W latach 80. pojawiły się między innymi próby badań samej psychoanalizy: (1) odzyskania obszaru nieświadomości, który psychoanaliza opieczętowała dziwną (nienaukową) symboliką; (2) zbadania mechanizmu rzeczywiście (oraz subiektywnej) efektywności „leczenia słowem”.

Wpływ kognitywistyki na rozwój psychiatrii wydaje się faktem oczywistym, szczególnie w dobie rozwoju nurtu zwanego „drugą psychiatrią biologiczną”. Ale nie tylko psychiatria może uzyskać pewne korzyści z badań nad mózgiem i umysłem. Zaburzenia psychiczne stanowią wezwanie dla samej kognitywistyki oraz neuronauk. Dotyczą one obok obszaru implementacji samej sieci neuronalnej także obszaru oprogramowania, nie tylko poziomu mózgowego, ale i poziomu podmiotowego (subiektywnego). Niezbędne jest więc ujęcie, które powiąże synapsy i sensory. W ten sposób psychiatria nawiązuje do dychotomii, na jakie narażona jest sama kognitywistyka: umysł/mózg, *software/hardware*, dziedziczne/nabyte, reaktywne/endogenne, interpretacyjne/eksplanacyjne, implementacyjne/komputacyjne (algorytmiczne). Powyższe dychotomie stanowią codzienną praktykę psychiatry i psychoterapeuty, który musi dokonać wyboru czy będzie leczył pacjenta farmakologicznie, psychoterapią, czy też obiema metodami. Psychiatra może mieć nadzieje, że kognitywistyka będzie w stanie połączyć psychoterapię i psychiatrię, które zdawały się przynależać do dwóch odrębnych kultur: sztuki empatii i rozumienia oraz nauk empirycznych i wyjaśniania.

Choroba, czy zaburzenie stanowią naturalny eksperyment, który może nam wyjaśnić, jakie są konsekwencje przypadkowych i specyficznych obrażeń dla działania całego systemu. Sytuacja jest łatwiejsza, gdy dotyczy w miarę prostych dobrze zdefiniowanych cech, np. percepcji kształtów, kolorów, ruchu. Gorzej jest wówczas, kiedy badana (dys)funkcja jest bardziej złożona, np. autyzm, depresja, zaburzenia tożsamości, urojenia. Istnieje wówczas podejrzenie, że biorą w niej udział różne, niekiedy odległe obszary mózgu, oraz czynniki zewnętrzne. Nie należy również zapominać o ograniczeniach samych nauk o poznaniu, na co wskazuje krytyka ze strony fenomenologicznie i hermeneutycznie zorientowanych nurtów w psychologii i psychiatrii. Kładą one większy nacisk na rozumienie oraz interpretację, niż strategię przewidywania zachowań. Jak powiada Pierre Vermersch: „Fakt, że istnieją prawa na poziomie komputacyjnym, nie oznacza, że poziom

fenomenologiczny nie jest godny zainteresowania i że jest nienaukowy (...) ten poziom czyni możliwym dotarcie do naszych funkcji poznawczych z punktu widzenia jego użytkownika”¹.

Powody i przyczynowość

Podejście kognitywistyczne ma ambicje naukowe, albowiem bada relacje przyczynowe oraz chce przewidywać ludzkie zachowania. Aby móc pełnić te funkcje, przyczynowość musi być zgodna z powodami (*reasons*), przekonaniami, intencjami i pragnieniami. Prawa fizyczne należy pogodzić z prawami rozumu. Kognitywistyka próbuje utrzymać pojęcie przyczynowości jako symbolu naukowości i obiektywności. Problem polega jednak na tym, że pojęcie przyczynowości, czy też prawa naukowego stosowane w fizyce (szerzej naukach nie-intencjonalnych) wydaje się zbyt wąskie i nie daje się stosować wobec eksploracji ludzkiego umysłu. Jednocześnie odrębność ludzkiego myślenia i zachowania od procesów zachodzących w mózgu kojarzone jest z kartezjańskim dualizmem, który traktując umysł jako odrębny obszar rzeczywistości nie dawał możliwości jego badania w sposób naukowy. Powstaje pytanie, jak zachować pojęcie przyczynowości, które będzie użyteczne w psychologii i psychiatrii, czyli zachować treść, znaczenie, czy sens myśli i wypowiedzi? Nawet szalonych.

Stwierdzenie „powody są przyczynami” (*reasons are causes*) znajdujemy u Donalda Davidsona, który wskazywał na tożsamość konkretnych zdarzeń mentalnych i fizykalnych (tzw. *token token identity*) jednocześnie podkreślając odrębność praw fizyki od praw myśli. Takie rozwiązanie, chociaż uznaje pożądanym dla nauk kognitywnych andyualizm (kartezjański dualizm duszy i ciała) i materializm (monizm), to Davidsonowski anomalizm jako projekt negatywny nie jest w stanie pogodzić logiki przyczyn i logiki myśli. Głosi jedynie przepaść między obydwooma światami: brak praw psychofizycznych. Przekonania nie są dla siebie przyczynami, one się wspierają i uzasadniają: posiadają racjonalną strukturę (sieć). Wydaje się, że pojęcie przyczynowości nie jest w stanie uchwycić normatywności powodów (racji), którymi się kierujemy. Chociaż te same zdarzenia mogą jednocześnie uczestniczyć w obu przestrzeniach: przyczynowej i racjonalnej, to nie mamy do czynienia ze zjednoczeniem wyjaśnień przyczynowych z racjonalnymi². Z kolei, Daniel Dennett wprowadza pojęcie „nastawienia intencjonalnego”, aby podkreślić nieadekwatność nastawienia fizykalnego, czy nawet konstrukcyjnego do opisu zachowania człowieka. Autor *Consciousness Explained* nie wprowadza, co prawda pojęcia przyczynowości, jednakże wskazuje na skuteczność przewidywania z nastawienia intencjonalnego, czyli przekonań, jakie ewentualnie mogłaby posiadać istota działająca, co może wskazywać na przyczynowy (a nie przypadkowy) charakter ludzkich zachowań.

Dla Davidsona „załamania” związków racjonalnych mogą się odbywać poprzez pewne związki przyczynowe; istnieje brak proporcjonalności między siłami przyczynowymi i rozumowymi zjawisk mentalnych³, co objawia się w postaci zachowania irracjonalnego. Według Dennetta zachowanie irracjonalne zmusza nas do porzucenia postawy intencjonalnej i badania na poziomie fizykalnym, np. sprawdzenie kabli komputera, który nagle „zapomniał” jak gra się w szachy. Bolton i Hill⁴, którzy chcą znaleźć rozwiązanie pozytywne powyższego problemu, dopuszczają możliwość konfliktu strategii, czyli błąd na poziomie kodowania, przetwarzania informacji, a nie zmian implementacyjnych, uszkodzenia struktury mózgu. Alternatywny wobec klasycznej kognitywistyki – koneksjonizm również uznaje możliwość wadliwego kodowania, aczkolwiek odrzuca istnienie dyskretnych stanów semantycznych, które mogą tworzyć

1 P. Vermersch, *Pour une psychologie phénoménologique*, “Psychologie Française” 44(1) 1999, s. 10.

2 W kognitywistyce klasycznej zakłada się izomorficzność przyczynowości mechanicznej (fizyka systemu) oraz przyczynowości implikacyjnej (składnia systemu).

3 Zakłada się tutaj niekonsekwentnie, że zasady racjonalne są wyposażone w pewną moc, czy siłę.

4 Bolton, D. & Hill, J. *Mind, Meaning, and Mental Disorder*. Oxford: Oxford University Press 1996.

reprezentacje.

Przyczynowość użyteczna dla nauk kognitywnych, musi więc być w stanie utrzymać pojęcie treści informacyjnej (czy szerzej znaczenia, sensu). W ten sposób odparciu ulega „argument przyczynowy” zgodnie, z którym relacja korespondencji, odzwierciedlenia, czyli tego, co dzieje się w „czarnej skrzynce” behawiorystów, nie może być przyczynowa. Nie może być dla niej wzorcem zderzenie kul bilardowych. Choćby dlatego, że determinacja mentalna nie jest „holistycznie ślepa”, lecz zawiera czynniki mniej i bardziej doniosłe; rządzi nią zasada: „małe przyczyny, duże skutki”. To, co ma charakter przyczynowy jest lokalne, bliskie i wewnętrzne i nie wyjaśnia zjawisk umysłu nakierowanych na cel, nie tłumaczy plastycznego i normatywnego zachowania. Może jedynie wyjaśnić ruch nogi a nie kopnięcie nogą, zachowanie a nie działanie. Jeżeli mamy utrzymać pojęcie przyczynowości, to nie można go oddzielić od pojęć kodowania, czy przetwarzania informacji, ponieważ nie są to procesy czysto duchowe, ale w jakiś sposób realizowane przez materialny mózg. Sprowadzenie umysłu do praw fizykalnych gubi sam przedmiot badania, dlatego trzeba zachować takie pojęcie przyczynowości, które nie straci z pola widzenia zjawisk intencjonalnych.

Teza kodowania

Punktem wyjścia oraz wzorem może się tutaj okazać psychologia potoczna (*folk psychology*). Zakłada ona istnienie wewnętrznych stanów: przekonań, pragnień, które stanowią powód (a nie przyczynę) naszych zachowań. Interpretacja zachowań polegająca na przypisaniu przekonań (powodów, racji) okazuje się bardzo skuteczna. Dlatego klasyczna teoria poznawcza nie tylko odcina się od behawioryzmu, ale ma również nadzieję na wyjaśnienie predyktywnych możliwości psychologii potocznej. W podejściu kognitywistycznym mózg przejmuje część funkcji, które dotychczas posiadał umysł kartezjański. Służą temu pojęcia: reprezentacji i przetwarzania informacji, czyli próby opisu i uwzględniania tego, co dzieje się w „czarnej skrzynce” behawiorystów.

Stąd Bolton i Hill proponują „tezę kodowania”. Mózg będąc systemem informacyjno-przetwarzającym koduje znaczenie. Zakłada się tutaj, że procesów biologicznych i psychologicznych nie można zredukować do fizycznych, czy chemicznych oraz, że wyjaśnienia, które przypisują stany intencjonalne agentowi, i w ten sposób mają własności predyktywne, również nazywamy przyczynowymi. „Analiza pojęcia wyjaśniania przyczynowego – piszą Bolton i Hill – musi być poszerzona na tyle, aby ogarnąć wyjaśnienia obecne w naukach, które zawierają wprost założenia normatywne”⁵. W opisie ludzkich zachowań (działań) nie możemy wyeliminować języka intencjonalnego. Z takim pojęciem przyczynowości nie chcą się zgodzić ci, dla których nauki przyrodnicze posiadają monopol na prawa przyczynowe. Jednakże już kilkadziesiąt lat temu G. Canguilhem powiedział: „nie ma w ogóle życia bez norm życiowych, a stan chorobowy wyraża zawsze określony sposób życia”⁶. Stosowane tutaj pojęcie intencjonalności jest bardzo szerokie. Nie stanowi jedynie cechy świadomego umysłu, który ma świadomość czegoś, lecz mowa o właściwości pewnych systemów, które działają ze względu na cel. Nie chodzi tutaj jedynie o ludzkie zachowanie, które możemy zrozumieć ze względu na cel, jaki człowiek zamierza zrealizować (ze względu na przekonania, jakie posiada), lecz również o systemy biologiczne, które działają ze względu na cel, jakim jest prawidłowe pełnienie swoich funkcji⁷. Zachowanie ludzkie jest zrozumiałe i przewidywalne, jeżeli we właściwy sposób realizuje zamierzone cele; np. układ krwionośny pełni swą funkcję, jeżeli w sposób skuteczny zapewnia organizmowi funkcję odżywczą i oddechową. Kwestionuje się tutaj dualizm fizykalne-umysłowe, preferując podział fizykalne-biologiczne, czy raczej nieintencjonalne-intencjonalne.

5 Ibidem, s. 205.

6 G. Canguilhem, *Normalne i patologiczne*, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2000, s. 189.

7 Ten poziom wyjaśniania John Searle nazywa „jak gdyby” intencjonalnością.

Kontrowersyjnym założeniem jest wskazanie na zasadnicze podobieństwo między biologią i psychologią; normatywność świata biologicznego jest tą samą normatywnością, o której mówimy w przypadku prób rozumienia ludzkiej psychiki. Badając ludzkie zachowanie możemy zaczynać od strony psychologicznej („od góry”) poprzez koncentrację na sposobie myślenia oraz interpretacji danych ze środowiska. Co tutaj nosi nazwę schematu poznawczego oraz sposobu i adekwatności odzwierciedlenia (reprezentacji) świata. Możemy także zaczynać „od dołu” poprzez analizę właściwości sieci neuronalnej (poziomu implementacyjnego) i jej możliwych zaburzeń (tym aspektem zajmuje się szczególnie tzw. podejście koneksjonistyczne w naukach o poznaniu). Procesy przetwarzania informacji mogą więc być powiązane z metaforą mózgową – pytaniami o architekturę umysłu i jego wewnętrzną konstrukcję i właściwości, oraz metaforą komputerową.

Teza kodowania zgodna jest z tzw. semantyką funkcjonalną, która w odróżnieniu od semantyki kauzalnej nie traktuje stanów poznawczych (z sensowną treścią) jako spowodowanych przez zdarzenia w środowisku traktowane jako bodźce (np. widzę psa, ale w jaki sposób może być on przyczyną mojej myśli, że jest groźny?). Semantyka funkcjonalna odnosi zawartość informacyjną do systemów funkcjonalnych. Bodźce (sygnały) nie stanowią przyczyn stanów intencjonalnych, ale raczej pełnią rolę w regulacji zachowania. Ważne jest to, co system robi z bodźcami na wyjściu. Widać tutaj odrębność przyczynowej natury wyjaśnień, jako że odwołuje się do powodów, znaczenia, norm. Zakłada się tutaj normatywny charakter istoty ludzkiej (i nie tylko) już na poziomie biologicznym a sięgający aż do poziomu racjonalności i moralności.

Zasady przyczynowości intencjonalnej dają nam możliwość mówienia o procesach normalnych i patologicznych, celach systemu, intencjonalności (w znaczeniu nakierowania na) oraz zakresu funkcji i ograniczeniach systemu. Odbywa się to jednak kosztem generalizacji, które jeśli istnieją odnoszą się do konstrukcji poszczególnych systemów. W przypadku przyczynowości intencjonalnej brak pewności przewidywania związany jest ze złożonością systemu oraz różnorodnością wpływów czynników środowiskowych⁸. Procesy patologiczne należy tłumaczyć nie tylko odwołując się do mechanicznych przyczyn (uszkodzenia), ale do nieadekwatnych bodźców, czyli takich, które nie są przeznaczone dla tego typu systemu, lub też niewłaściwego sposobu przetwarzania informacji (niewłaściwej reprezentacji). Systemy funkcjonalne (przetwarzające informacje) czynią błąd w interpretacji sygnałów na wejściu dając w rezultacie niewłaściwą odpowiedź.

Cechą charakterystyczną systemów intencjonalnych, a więc tych, którymi interesują się zarówno biologia jak i psychologia jest to, iż niemożność przewidywania zachowania niekoniecznie podważa teorię je wyjaśniającą. Możliwe jest wytłumaczenie błędnego przewidywania zachowania, poprzez wskazanie na to, że „ludzki system” jest niewłaściwie zaprogramowany lub działa wadliwie (mogą to być np. złe predyspozycje genetyczne lub uszkodzenia okołoporodowe). Wówczas błąd nie jest obecny w empirycznej teorii, lecz tkwi w samym zjawisku. Psychologia i biologia zajmują się systemami funkcjonalnymi czy też intencjonalnymi lub normatywnymi, które zasadniczo różnią się do przedmiotów badanych przez fizykę i chemię. Z tego wynikają wnioski dla nauk o patologii, albowiem wyjaśnienie załamania procesów intencjonalnych może być spowodowane albo przez inne czynniki intencjonalne albo przez czynniki fizyczne. Smutek może być związany z dotkliwą utratą, jak np. śmierć ulubionego zwierzęcia, może być nawet związany z brakiem bezpośredniej straty, ale powiązany ze stratami wcześniejszymi. Może też być spowodowany przez przyczynę nie-intencjonalną jak uszkodzenie układu neuro-hormonalnego. Przyczynowość intencjonalna i nie-intencjonalna są ściśle ze sobą powiązane. Możemy wyjaśniać działanie i defekt systemu w odniesieniu do wyjaśnień nie-intencjonalnych. Jednakże parametry fizyczne odnoszą się i mają sens jedynie w odniesieniu do działającego systemu. Nauki kognitywne

⁸ Możemy nawet mówić o regularności dotyczącej pojedynczego przypadku. Przykładowo analizy O. Sacksa pokazują niepowtarzalność przypadków neurologicznych, co jest w stanie dostrzec dopiero podejście „romantyczne” w medycynie.

używając pojęcia przyczynowości intencjonalnej są w stanie poszerzyć wąskie pojmowanie pojęcia psychiatrii biologicznej, która zasadniczo koncentruje się na nie-intencjonalnych procesach przyczynowych. Znaczenie uszkodzenia fizycznego zależy od tego, jaką rolę pełnią procesy fizykochemiczne w systemie intencjonalnym. Z jednej strony systemów intencjonalnych nie można zredukować do fizykalnych, chociaż z drugiej strony dysfunkcja może być spowodowana przez procesy nie-intencjonalne. Należałoby więc mówić o różnych poziomach wyjaśniania. Zaburzenie działania (przyczynowości) intencjonalnego może być wywołane przyczyną-uszkodzeniem fizycznym (uszkodzenie mózgu jako defekt mikroprocesora), albo intencjonalnie jako defekt sposobu przetwarzania informacji (z widocznym podobieństwem do defektu programu komputerowego). Generalnie możemy wyróżnić poziom fizykalny (anatomiczny i biochemiczny), biologiczny (fizjologiczny, neurobiologiczny) oraz psychiczny (procesy świadome i nieświadome). Trzeba jednak podkreślić, że zgodnie z podejściem oferowanym przez Boltona i Hilla poziom biologiczny i psychologiczny są zasadniczo podobne, nie istnieje między nimi przepaść. Ponadto można wyróżnić poziom fenomenologiczny, zgodnie z którym mówiąc o umyśle utożsamiamy go z umysłem świadomym. Z tym obszarem doświadczenia ma problem kognitywistyka, która wskazuje raczej na procesy przetwarzania informacji a nie świadome rozumienie zjawisk i sensów (zob. np. Searla argument Chińskiego pokoju).

Zaburzenia umysłu

Według powyższego podejścia nie ma radykalnej różnicy między pojęciem „choroby” i pojęciem „choroby umysłu”. „[N]iezależnie od tego, jaką definicję funkcji zastosujemy – powiada Robert Woolfolk o swoich analizach dysfunkcji – pozwalają one umiejscowić zaburzenia umysłowe i somatyczne na tej samej podstawie konceptualnej”⁹. Nie jest prawdą, że załamanie intencjonalności dotyczy jedynie zaburzeń umysłu. Biorąc pod uwagę szerokie znaczenie pojęcia intencjonalności (czy funkcji) również tzw. choroby ciała dotyczą procesów przyczynowo-intencjonalnych. Chociaż pojęcie zaburzeń biochemicznych i fizjologicznych, czy uszkodzenia fizykalnego wydaje się centralne dla określenia chorób, to cukrzyca, nadciśnienie, choroby układu endokrynologicznego i układu krążenia są często związane z niewłaściwą regulacją systemu. Określenie fizykalnego stanu (parametrów) systemu może okazać się niewystarczające dla wskazania na to, że mamy do czynienia z procesami chorobowymi. Tachykardia (szybki puls) może być spowodowany przez czynniki intencjonalne jak przebywanie w wysokich górach, czyli stanowić właściwą reakcją organizmu na nietypowe (zmienione) warunki środowiska. Możemy mieć również do czynienia z wtórną: intencjonalną i adaptacyjną odpowiedzią organizmu (narządu) na pierwotne uszkodzenie. Sytuacja jest jeszcze bardziej skomplikowana w przypadku chorób umysłu, gdzie zachowanie i samopoczucie pacjenta może być ocenione jako związane z chorobą, lecz w rzeczywistości dotyczyć reakcji na trudną sytuację życiową¹⁰. Dlatego to T. Szasz stwierdzał, że choroba umysłu to mit, a w rzeczywistości istnieją jedynie „problemy życiowe” i „prawdziwe” choroby ciała. Takie radykalne „antypsychiatryczne” postawienie sprawy chce przewyciężyć podejście kognitywne, które nie uznaje wąskiego pojmowania choroby, jako związanego wyłącznie z defektem fizycznym (uszkodzenie komórek lub tkanek). W ten sposób pokrewne jest takiemu podejściu do choroby, które kładzie nacisk na skutki choroby, jakimi są ostatecznie niemożność dotychczasowego funkcjonowania i cierpienie pacjenta, czyli szeroko pojęte dys-funkcje. Kognitywistyka pragnie opisywać zjawiska psychologiczne i psychopatologiczne w odniesieniu do poziomu funkcjonalnego i intencjonalnego, co wiąże się z procesami reprezentacji i przetwarzania informacji. Bardzo obrazowa jest tutaj metafora

9 R.L. Woolfolk, *Malfunction and Mental Illness*, „The Monist” 82(4) 1999, s. 70.

10 Pojawia się tutaj problem normatywności, która nie ma charakteru biologicznego, czy psychologicznego, lecz społeczny. Przeciwnicy normatywnego podejścia do choroby twierdzą, że jest ono w stanie włączyć w grupę zjawisk chorobowych zjawiska społeczne jak np. psychopatie, czy dewiacje.

komputerowa, gdzie, aby zrozumieć działanie programu komputerowego (*software*) nie wystarczy znajomość fizyki mikroprocesora (*hardware*). Program komputerowy może działać wadliwie mimo tego, że brak uszkodzenia mikroprocesora. Mamy więc do czynienia z procesami nieprawidłowego przetwarzania informacji, które zyskują autonomię wobec procesów czysto fizykalnych.

Zaburzenie psychiczne związane jest z zaburzeniem intencjonalności. Jednocześnie przyczyną tych zaburzeń mogą być czynniki intencjonalne lub pozaintencjonalne. To jednak nie wystarcza do określenia czym jest zaburzenie umysłu. To, o czym mówiliśmy wcześniej równie dobrze można nazwać błędem w działaniu systemu. Intencjonalność w naukach kognitywnych wiąże się zasadniczo z reprezentacją (kodowaniem treści), która z kolei jest warunkiem prawidłowego działania. W przypadku zaburzeń psychicznych mamy do czynienia z błędną reprezentacją, której system nie jest w stanie skorygować. Błędne działanie nie musi być spowodowane fizycznym uszkodzeniem, ale konfliktem między dwoma równoprawnymi przedstawieniami. Powstaje wówczas pytanie odnośnie tego, według jakiej reguły postępować. Każdemu zdarza się problem wyboru między dwiema różnymi regułami, każdy też popełnia błędy. Z zaburzeniem psychicznym mamy jednak do czynienia, kiedy permanentnie postępujemy według reguł, które nie są adekwatne w danej sytuacji; nie następuje zmiana zachowania pod wpływem nowych bodźców; nowe informacje są systematycznie ignorowane. Tak można tłumaczyć mechanizm utrwalania się fobii, irracjonalnych lęków oraz powstawania depresji. Człowiek kształtuje swą poznawczą strukturę w interakcji ze środowiskiem, czyli w wyniku procesów uczenia się. Ma to miejsce zarówno na poziomie neuronalnym (nowe połączenia) jak i psychicznym. Reguły rozwijane w działaniu są podtrzymywane przez powtarzające się doświadczenia. W ten sposób stają się uodpornione na nowe nietypowe, niezgodne ze schematem poznawczym doświadczenia. Błędne reprezentacje mogą powstawać na pewnym etapie rozwoju jednostki, kiedy okazywały się użyteczne. W okresie późniejszym nie jest łatwo te błędne schematy odrzucić¹¹.

Trudności kognitywistyki

Powyższe kognitywne podejście nasuwa szereg problemów i wątpliwości. Searle nakazuje nam odróżniać zjawiska intencjonalne, przestrzeganie reguł, działanie zgodnie z przekonaniem i pragnieniami, od niby-intencjonalnych, czy funkcjonalnych. Tym pierwszym możemy przypisywać prawdziwość i fałsz, sukces i porażkę, spójność i niespójność, racjonalność i złudzenie. Natomiast wyjaśnienie funkcjonalne jest opisem „z punktu widzenia naszych interesów”¹². To my przypisujemy znaczenie normatywne funkcji serca. Podobnie mózg „ma pewien funkcjonalny poziom (...) i może być opisywany w taki sposób jak gdyby „przetwarzał informacje” i realizował dowolną liczbę programów komputerowych” (s. 313). Przypisywanie temu sub-osobowemu poziomowi głęboko nieświadomych czynności jak: wnioskowanie, przestrzeganie reguł wydaje się nadużyciem, wszystkie te opowieści są fałszywe (choć posiadają i część prawdy) albowiem: „Swoistą własnością mózgu, własnością, dzięki której jest on organem tego, co mentalne, jest jednak zdolność do generowania i podtrzymywania świadomych myśli, doświadczeń, działań, przypomnień itd.” (s. 313). Błędne jest przypisywanie tych samych własności treści posiadającej semantyczny wymiar i odgrywającej pewną rolę w kierowaniu i wyjaśnianiu działania, treściom, które są użyteczne w wyjaśnianiu działania subpersonalnych elementów mózgu. Stąd McDowell traktuje sposób mówienia o treści dotyczącej tego subpersonalnego poziomu jako „metaforyczny”: „oko żaby mówi do żabiego mózgu a nie do żaby samej. W tym sensie, w jakim oko żaby mówi do żabiego mózgu nikt nie mówi nikomu niczego (...). Tym, co mówi żabie

11 Oczywiście nie ma tutaj miejsca na zeprezentowanie schematów wyjaśnienia zjawisk psychopatologicznych z perspektywy kognitywistyki, choć trzeba dodać, że prace te nie dały, jak na razie, jakichś spektakularnych osiągnięć. Obiektami szczególnych zainteresowań są: schizofrenia, autyzm oraz zaburzenia tożsamości.

12 J. R. Searle, *Umysł na nowo odkryty*, Warszawa: PIW 1999, s. 312.

jakiegokolwiek rzeczy jest środowisko, ujawniające swe cechy zabie wyposażonej w odpowiednią zabią aparaturę”¹³. Semantyka pojawia się dopiero na poziomie całego organizmu działającego w świecie i kierującego się racjami/powodami. Podejście neurofizjologiczne dotyczące poziomu mózgowego posługuje się pojęciem treści (czy raczej informacji) syntaktycznej (wąskiej) a nie semantycznej (szerokiej). Kiedy mówimy o konflikcie reguł jako przyczynie zaburzeń umysłu, to nie należy zapominać, że dotyczy on zarówno poziomu osobowego, jak i subosobowego. Natomiast patologiczne stany stają się zrozumiałe, jeżeli się je zinterpretuje w kontekście szerszych związków podmiotu ze światem. Tym właśnie zajmowała się Jaspersowska hermeneutyka ale i również hermeneutyka psychoanalityczna.

W przypadku podejścia kognitywnego mamy do czynienia z teoretycznym holizmem, według którego zachowanie wynika z wiedzy (również nieuświadomianej, subosobowej) jaką dana osoba posiada na temat świata. Istnieją możliwe do sformułowania i sformalizowania reguły organizowania świata. Powyższemu podejściu sprzeciwia się perspektywa hermeneutyczna, która zgodnie z holizmem praktycznym, zakłada istnienie tła ludzkich działań, które nie daje się wyrazić *explicite* w postaci teorii, czy serii reguł. Wiedza zakłada istnienie przedrozumienia, jako warunku jej możliwości. Paradoksalnie ta pochodząca od Heideggera i późnego Wittgensteina perspektywa okazuje się, przynajmniej częściowo, zgodna z alternatywnym wobec klasycznej kognitywistyki koneksjonizmem. Wyeliminowany tutaj zostaje kartezjański poziom reprezentacji, poziom funkcjonalny oraz perspektywa świadomego umysłu.

Na koniec, uwaga dotycząca wspomnianego na początku dualizmu rozumienie/wyjaśnianie (której rozwinięcie przekracza granice powyższego tekstu). Na obecnym etapie badań zaburzeń umysłu wydaje się, że rozsądnym rozwiązaniem wydaje się to zaproponowane na początku XX wieku przez Karla Jaspersa. Pomimo tego, że niemiecki psychiatra i filozof preferował perspektywę fenomenologiczną oraz hermeneutyczną, zakładał konieczność „perspektywizmu metodologicznego”, rodzaju metodologicznego pluralizmu. Również i dzisiaj próba zasypania podziału rozumienie-wyjaśnianie poprzez projekt nauk kognitywnych, mimo pokładanych w niej ogromnych nadziei, nie wydaje się możliwa, a perspektywa syntezy podejść biologicznych i humanistycznych w psychologii i psychiatrii niepełna i eklektyczna.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

13 E. LePore and J. McDowell, *The Content of Perceptual Experience*, “The Philosophical Quarterly” 44(1994), s. 197.

Andrzej Kapusta

Tożsamość osobowa w świetle psychopatologii¹

Tekst oryginalnie opublikowany w: „Zagadnienia Naukoznawstwa”, 4(162), 2004, ss. 787-808.

Publikacja za zgodą autora.

ABSTRAKT

Artykuł czerpie z różnych dziedzin wiedzy, chociaż koncentruje się na podejściu kognitywnym, szczególnie w odniesieniu do symptomów zaburzeń dysocjacji i schizofrenicznych. Wiemy, że jesteśmy tą samą jaźnią trwająca w czasie, a podstawowym pytaniem jest: co jest konieczne, a co wystarczające do tego, ażeby uznać, że ta sama istota z przeszłości, czy przyszłości, jest wciąż sobą? Są to również podstawowe filozoficzne pytania dotyczące tożsamości osobowej, ściśle powiązane z zagadnieniami bycia sprawcą własnego działania i samoświadomości. Autor koncentruje się na schizofrenii, ponieważ stanowi ona przykład neuropsychiatrycznej choroby gdzie jedność umysłowa, emocjonalna i cielesna, a w konsekwencji podstawowy klimat bycia sobą, traci pierwotną naturalność. Zaprezentowane zostało krytyczne podejście wobec modeli schizofrenii C. Fritha i M. Jeannerod. Naukowcy ci badają patologiczne przypadki, gdzie pacjent albo niewłaściwie odnosi niektóre działania do siebie, albo przeciwnie, zaprzecza, iż jest sprawcą poszczególnego działania. Ich poznawcze podejścia określają właściwości konieczne do stworzenia spójnej auto-narracji i próbują je powiązać ze strukturami mózgowymi. W artykule autor ukazuje pewne ograniczenia poznawczych i biologicznych modeli tożsamości osobowej. Za J. Proust zostają opisane trzy poziomy mechanizmu kontrolnego, który wyjaśnia percepcyjne oraz intencjonalne aspekty kontroli, które okazują się niewystarczające aby zaprezentować kogoś, jako świadomą i stabilną tożsamość.

ABSTRACT

This article brings together contributions from different fields, but especially concentrates on the cognitive sciences approach to the basic symptoms in dissociational and schizophrenic disorders. We know that we are the same self across time, and the basic scientific question is: what is necessary, and what is sufficient, for some past or future being to be oneself? These are also the main philosophical questions that go under the heading of personal identity, and are strictly connected with problems of self-agency and self-consciousness. In this paper the author focuses on

¹ Za pomocne uwagi w pracy nad artykułem dziękuję prof. Zdzisławowi Cackowskiemu, pracownikom Zakładu Ontologii i Teorii Poznania UMCS oraz uczestnikom seminarium prof. Aliny Motyckiej.

schizophrenia, because it is an example of neuropsychiatric condition, where the mental, emotional and bodily unity, and in the consequences, the basic tone of selfhood, loses its natural givenness. Critical approach to C. Frith's and M. Jeannerod's models of schizophrenia is also presented. These scientists study the pathological cases, where a patient either misattributes some actions as being his or, on the contrary, disavows being the agent of a particular action. Their cognitive points of view define capacities that are necessary to construct a coherent self-narrative and try to link them to cerebral structures. In the article the author reveals some limitations of cognitive and biological models of the self and personal identity. Following J. Proust, three levels of self-control mechanism are described to explain that perceptual, motor and intentional aspects of control are not sufficient to represent oneself as a conscious stable entity.

*Nie jest prawdą, że moje istnienie należy do siebie,
że rozporządza sobą, tak jak z drugiej strony
nie jest prawdą, że jest sobie obce, ponieważ jest ono
aktem lub działaniem, a akt z definicji, jest
gwałtownym przejściem do tego, co mam, do tego,
co zamierzam, od tego, czym jestem, do tego,
czym mam zamiar być.*

(M. Merleau-Ponty)

Różnorodne przejawy ludzkiej patologii już dawno zostały włączone do badań nad myśleniem i działaniem. Stosunkowo łatwo nauki poradziły sobie z w miarę prostymi zaburzeniami, jak percepcja i pamięć. O wiele później rozwinęły się prace dotyczące emocji i uczuć. Szczególnie jednak złożone i jednocześnie centralne dla zrozumienia ludzkiej natury są eksploracją zaburzeń tożsamości. Odnoszą się one do bardziej fundamentalnych zjawisk ludzkiej osobowości, a jednocześnie niełatwo poddają się teoretyzacji i badaniom eksperymentalnym. Jednakże trudno mówić o umyśle i tożsamości osobowej nie odwołując się do jaźni, czyli świadomego wymiaru tożsamości. Ludzka tożsamość stanowi więc szczególne wyzwanie dla naukowych poszukiwań odnośnie do uwarunkowań ludzkiej kondycji, szczególnie zaś tych momentów analizy, które pośredniczą między poziomem neuronalnym i osobowym.

Perspektywy i poziomy świadomości

Zaburzenia tożsamości ujawniają sytuacje, gdzie podważone zostają naturalne i oczywiste zjawiska świadomego doświadczenia. W warunkach patologicznych i laboratoryjnych ukazuje się cała ich złożoność i jednocześnie zależność od nieświadomych procesów subpersonalnych. Różnorodność zjawisk psychopatologicznych, jeżeli ma być w pełni zrozumiała musi zostać wytłumaczona w świetle ogólniejszych teorii świadomości. Chociaż większość modeli psychopatologii tworzona jest w oparciu o szereg badań klinicznych i laboratoryjnych, to dopiero rzetelna analiza pojęciowa oraz opis rzeczywistych doświadczeń pacjentów może stworzyć podstawy do pełniejszego zrozumienia tych zjawisk. Zanim przejdziemy do rozważań na temat tożsamości osobowej w kontekście przypadków dysocjacji osobowości oraz zaburzeń schizofrenicznych, należałoby nawiązać do pewnych klasycznych już rozróżnień metodologicznych, obecnych w badaniach nad umysłem. Jest to rozróżnienie między perspektywą: pierwszo-, drugo- i trzecioosobową, oraz wskazanie na różne poziomy analiz: neuronalny,

kognitywny, fenomenologiczny i społeczny.

1. Perspektywa pierwszoosobowa (PPO) wiąże się z pewnymi doświadczeniami typu wzrokowego czy smakowego, które zwane są fenomenalnymi *qualiami*, lub „surowymi odczuciami”. Doświadczenie ich cechuje się przezroczystością i bezpośredniością, pewnego rodzaju naiwnym realizmem, którego oczywistość znika, kiedy staramy się wyróżnić elementy takiego doświadczenia. PPO stanowi manifestację przedrefleksyjnego odczucia tożsamości, wewnątrz-subiektywne doświadczenie, które nie zostało jeszcze dookreślone. Odpowiada mu koncepcja spójnego centrum doświadczenia. Można nawet powiedzieć, że jest to bardzo pierwotna forma jaźni, gdyż jednostka nie uświadamia sobie bezpośrednio jej istnienia. Jest raczej sposobem doświadczenia świata (jego jakości). W wersji kantowskiej odpowiada temu „czyste” ja – warunek możliwości doświadczenia, które jest raczej odczuwane, niż postrzegane, i które dopiero „można móc sobie pomyśleć”. Ponieważ treści naszego doświadczenia nieustannie się zmieniają, nie mogą stanowić podstawy dla naszej tożsamości, ale u jego podłoża tkwi identyczne choć niesubstancjalne ja, które czyni nasze doświadczenie spójnym. W wersji fenomenologicznej jaźń nie musi stanowić tak bardzo formalnego i abstrakcyjnego pojęcia. Jest zakotwiczona w świecie i ucieleśniona, jest częścią przedrefleksyjnego doświadczenia. W literaturze fenomenologicznej, to pierwotne przedrefleksyjne doświadczenie ja rozbite zostało na perspektywę typu ipseity oraz na *qualia* jaźni (zob. Schemat 1). Ipeity wskazuje na pierwotne i przedrefleksyjne doświadczenie, gdzie ja nie stanowi bieguna doświadczenia, lecz jest raczej jego polem, poprzez które przechodzą dopiero wszystkie inne doświadczenia. Stanowi ona wewnętrzną własność jakości zmysłowych (*qualiów*). Jest to rodzaj medium przez które muszą być zapośredniczone bardziej tematyzowane (*explicite*) i refleksyjne formy doświadczenia. Poczucie ipseity czyni nasze doświadczenie zunifikowanym i spójnym, daje poczucie istnienia i zakorzenienia. Odpowiada mu w terminologii W. Jamesa określenie – „centralne jądro jaźni”, lub „łuk intencjonalny” u Merleau-Ponty’ego. Natomiast doświadczenie jakości jaźni (*self-qualia*) dotyczy fenomenalnego odczuwania jaźni, jej różnych aspektów, jest to coś na kształt poczucia samego siebie (zob. Schemat 1). W psychopatologii powyższe rozróżnienie wskazuje na bardzo pierwotne zmiany w doświadczeniu pacjentów psychotycznych, które polegają na chorobowym doświadczeniu świata, gdzie utracie podlega poczucie swojskości świata, a co często zostaje wyartykułowane jako stwierdzenie typu: „świat nie jest realny”. Transformacji ulega również percepcja. Postrzeganie świata nie jest tak żywe jak kiedyś, staje się bardziej mechanicznym i receptywnym procesem, któremu nie towarzyszy afektywny ton. Natomiast w odniesieniu do perspektywy typu *self-qualia* następuje zmiana doświadczenia samego siebie w postaci stwierdzenia: „nie czuję się sobą”, „tracę ze sobą kontakt”².

Perspektywa drugoosobowa (PDO) wiąże się z utratą bezpośredniości i pełni doświadczenia. Jest to refleksja na temat treści fenomenologicznej świadomości. Nie tyle więc chodzi o doświadczenie określonego wrażenia smaku, co świadomość tej percepcji. O ile w przypadku PPO mieliśmy do czynienia z doświadczeniem intrasubiektywnym, tutaj występuje intrasubiektywna komunikacja. Punkt widzenia PDO znajduje się poza centrum ja, odnosi się do własnej osoby, ale jako rodzaj oceny i rozpoznania towarzyszącego świadomości – jako refleksyjna świadomość *qualiów*. Doświadczenie centrum PPO ma miejsce, lecz PDO nie jest już samym doświadczeniem (zob. Schemat 1). Dzięki temu można dokonać rozróżnienia na „ja” jako centrum bezpośredniego doświadczenia, oraz „mnie”, jako refleksji nad moim doświadczeniem (reprezentacją). To odróżnienie ja-mnie odzwierciedla specyfikę jaźni, która nie jest rzeczą, lecz relacją wobec siebie. Przykładem zaburzeń tego typu perspektywy są przypadki katatonii, gdzie pacjent doświadcza, ale nie ma możliwości komunikowania innym, a nawet sobie niczego (o tym dowiadujemy się z późniejszych relacji pacjentów). PPO oraz PDO charakteryzują się brakiem symetryczności doświadczenia. Dotyczy ono własnego umysłu, dzięki bezpośredniemu dostępowi

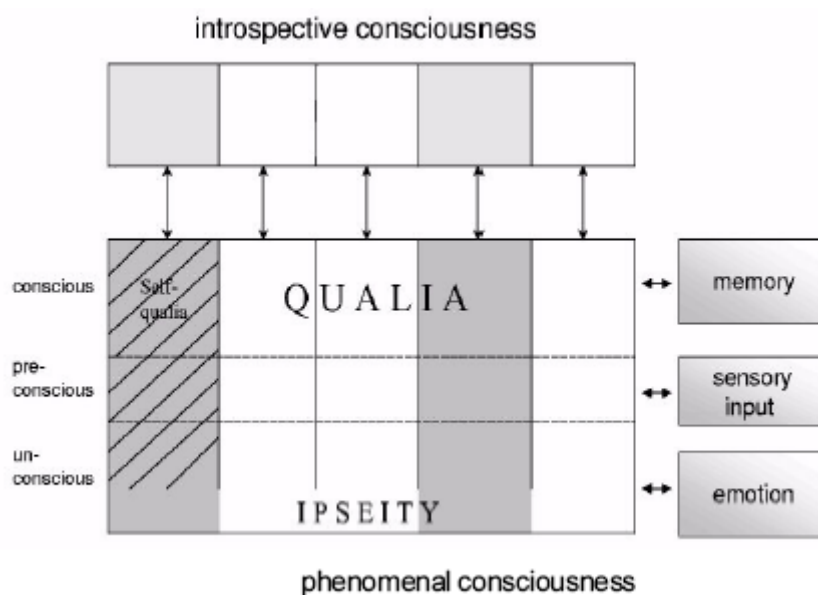
2 Zob. L. A. Sass, J. Parnas: *Phenomenology of Self-Disturbances in Schizophrenia: Some Research Findings and Directions*. „Philosophy, Psychiatry, & Psychology” 2001 8, s. 347-356.

do jego treści, natomiast tylko pośrednio można poznać treści umysłu innej osoby. Stany mentalne innych osób możemy wnioskować jedynie pośrednio na podstawie ich zachowania i wypowiedzi.

Wśród zaburzeń schizofrenicznego doświadczenia siebie Christian Scharfetter³ wymienia następujące wymiary:

1. Witalność ego: „czuję się trupem, martwy”, „Muszę silnie oddychać, aby utrzymać pewność, że wciąż żyję”;
2. Aktywność ego: „Czuję, że jestem kierowany przez obce siły”, „Muszę otwierać i zamykać własne palce, aby upewnić się, że jestem w stanie się poruszać zgodnie z własną intencją”;
3. Spójność i stałość ego: „Rozpuszczam się”, „Uczucia i myśli są rozdzielone”;
4. Oznaczanie granic ego: „Nie jestem świadom moich granic i nie czuje się chroniony”;
5. Identyczność ego: „Nie wiem kim jestem”, „Moja postać, fizjonomia i tożsamość zmieniają się”.

Warto podkreślić, że powszechnie uznana w tradycji nowożytnej filozofii asymetria ja-on, jest w świetle niektórych tzw. teorii symulacji oraz teorii-teorii⁴ kwestionowana i tam podkreśla się możliwość poznania bezpośredniego niektórych stanów drugiego człowieka lub po prostu odrzuca idee niesymetryczności epistemologicznej ja-on. PPO i PDO stanowią więc źródło trudności badawczych. Nie można ich w pełni ująć za pomocą obiektywnego naukowego języka, albowiem nie spełniają jego kryteriów obiektywności.



Schemat 1 (wg. T. Kircher i A. David 2003): Model świadomości i samoświadomości. Treścią świadomości fenomenalnej (*phenomenal consciousness*) są przedrefleksyjne qualia, którym odpowiada pierwszoosobowa perspektywa. Są one związane z doświadczeniem sensorycznym (*sensory input*), pamięcią (*memory*) i emocjami (*emotion*). Jej treści mogą być w większym (kolor szary) lub mniejszym stopniu (kolor biały) powiązane z doświadczającym podmiotem. Ipeity jest podstawowym wymiarem wszelkich doświadczeń. Self-qualia odpowiedzialne są za elementarne doświadczenie siebie, swojej jedności i spójności. Refleksja, której przedmiotem są qualia stanowi świadomość introspektywną (*introspective consciousness*), której odpowiada perspektywa drugoosobowa. To na bazie Tych doświadczeń możliwy jest dopiero obraz samego siebie badany przez socjologów i psychologów społecznych.

3 C. Scharfetter: *The Self-experience of schizophrenics*. w: „The Self in Neuroscience and Psychiatry”. (Ed.) T. Kircher, A. David, Cambridge 2003, Cambridge University Press, s. 273.

4 Zob. M. Jeannerod and E. Pacherie: *Agency, Simulation and Self-identification*. “Mind & Language” 2004 19, s.113-146.

Dopiero perspektywa trzecioosobowa (PTO) dotyczy intersubiektywnej komunikacji. Perspektywa ta preferowana jest przez psychologię behawioralną i nauki kognitywne, które koncentrują się przede wszystkim na behawioralnych i biologicznych (kauzalnych) przejawach życia umysłu. Traktują fenomenalny podmiot jako przejaw naiwnego realizmu, lub spadek po filozoficzno-religijnej tradycji⁵. Istnieje trudność pogodzenia tych trzech perspektyw i prezentacji takiego podejścia, które będzie w stanie uwzględnić subiektywne życie umysłu oraz jego nieuświadomione warunki możliwości. We współczesnych badaniach laboratoryjnych wyraża się to w nieustannych poszukiwaniach neuronalnych korelatów doświadczenia. Należy dodać, że fenomenologiczna perspektywa czystości i bezpośredniości doświadczenia kwestionowana jest także z perspektywy hermeneutycznej (narracyjnej), która wskazuje na dynamiczność i w pewnym sensie fikcyjność naszego doświadczenia. Istotnym przyczynkiem do badań nad korelacją umysł-mózg jest badanie przypadków patologicznych. Tutaj można o wiele łatwiej badać zależności między uszkodzeniami funkcji, np. zaburzeniami tożsamości a ich neurologicznymi korelatami⁶. W wersji skrajnej tożsamość jest pojmowana jako rodzaj konstruktów będącego efektem społecznych narracji.

Powyższe perspektywy osobowo-poznawcze mają ścisły związek z poziomami analiz ludzkiego umysłu i tożsamości osobowej. Podobnie jak żadna z perspektyw poznawczych nie ujawnia całej prawdy o jaźni, tak również nie możemy ograniczać się do biologicznego, psychicznego (kognitywnego), fenomenologicznego, czy społecznego poziomu analiz. Oczywiście, jeżeli chcemy podejść do problematyki w sposób naukowy, musimy podjąć ogromne wysiłki badawcze dotyczące biologicznych (neuronalnych, neurokognitywnych, czy filogenetycznych) podstaw naszej tożsamości. Dotyczy to szczególnie zjawisk psychopatologicznych, które będąc przedmiotem zainteresowań medycyny, niejako z definicji nie dadzą się wyjaśnić jedynie w terminach społecznych, czy nawet psychologicznych. Dlatego w oparciu o współczesne modele kognitywne i narracyjne, dotyczące świadomości w kontekście działania, w ostatniej części tekstu odwołamy się do trzech poziomów analizy: sensomotorycznego, celowościowego i wartościującego.

Tożsamość osobowa i jedność świadomości

Zanim przejdziemy bezpośrednio do problematyki zaburzeń tożsamości, należałoby dookreślić przedmiot badań. Pojęcie tożsamości zdaje się być w miarę ściśle zdefiniowane, chociaż trzeba podkreślić, że zasadniczo wpisuje się w problematykę filozofii nowożytnej, gdzie zagadnienie umysłu i podmiotu (czy jego jaźni) stało się punktem wyjścia dla badań teoriopoznawczych. Albowiem odniesienie myśli, pamięci i fantazji do osób pojawiło się w toku ewolucji człowieka dopiero w pewnym momencie. Jako że myślom nie musi towarzyszyć akt percepcji lub komunikowania się, nie muszą one koniecznie być przypisywane jednostkom. Pytanie, co jest źródłem myśli, problem odniesienia do źródeł, początkowo odnoszono do „głosów”⁷: boskich, kapłańskich itp., które miały być w sposób niewidoczny obecne. Dopiero później pojawiło się przypisywanie źródeł myśli autonomicznym jednostkom. W tym sensie określenie „tożsamość osobowa” nie dotyczy tajemniczego (substancjalnego) pojęcia osoby, czy duszy, lecz nieodłącznie jest powiązana z samoświadomym jej aspektem – jaźnią, która mimo że

5 Oczywiście możemy sobie wyobrazić substancjalną wersję tożsamości, jako duszy, która nie ma żadnego związku ze świadomością, i jest sprawą wiary. Jednakże w tekście odwołujemy się do nowożytnego pojmowania tożsamości, jako ściśle związanego z jaźnią, czyli świadomym aspektem tożsamości.

6 T. Metzinger (ed.): *The Neural Correlates of Consciousness*, Cambridge 2000, MIT Press.

7 W. Prinz: *Emerging selves: Representational foundations of subjectivity*. “Consciousness and Cognition”, 2003 12.

sama zawiera przedrefleksyjny wymiar, ostatecznie gwarantuje świadomość i jedności ludzkiego doświadczenia. Zagadnienie tożsamości osobowej to szereg pytań dotyczących tego kim jestem?, co czyni mnie daną osobą? Być osobą oznacza tutaj jednocześnie być kimś wyjątkowym, niepowtarzalnym (dlatego, kiedy D. Parfit nie jest w stanie obronić tej wyjątkowości, twierdzi, że problem tożsamości nie jest istotny), oraz jednocześnie kimś trwałym w czasie, wciąż tą samą osobą. Jak to się dzieje, że osoba trwa w czasie, mimo że zmienia się zarówno fizycznie jak i psychicznie, i pomimo zmian otoczenia? W większości przypadków rozpoznanie siebie nie sprawia większego problemu, kłopot pojawia się szczególnie w przypadkach patologicznych lub gwałtownych zmian osobowości.

Wśród kandydatów do kryterium tożsamości osobowej wyróżnia się przede wszystkim: pamięć, cechy charakteru, fizyczne podobieństwo. Mówimy tutaj o tożsamości synchronicznej, czyli o tożsamości trwającej w czasie, która w wielu przypadkach psychopatologii ulega załamaniu. Pacjent zmienia się, podaje, że jest kimś innym niż był do tej pory. Przykładem zaburzenia tożsamości o charakterze diachronicznym są przypadki dysocjacji osobowości, kiedy to zakwestionowany zostaje standardowy pogląd jedna osoba – jedno ciało: w jednym ciele znajduje się wiele równoległych ośrodków ja. W terminach tożsamości osobowej zjawisko to określa się problemem populacji: ile jest nas teraz? jak wiele postaci jest na scenie w określonym czasie? Dotykamy w tym miejscu pokrewnego wobec tożsamości osobowej – problemu jedności świadomości. Jedność świadomości to świadomość wielu rzeczy w tym samym czasie. Istnienie stanów poznawczo-emocjonalnych, które posiadają pewną liczbę reprezentacji będących jego aspektami. Inaczej mówiąc, człowiek w tym samym momencie świadom jest (choć niekoniecznie bezpośrednio) różnych rzeczy, które stanowią część jego całościowego doświadczenia. Oczywiście możemy mówić o różnych formach jedności świadomości: jedności świadomości obiektów (przedmiotów doświadczenia), co szczególnie widoczne jest w ramach omawianej perspektywy PPO, czy świadomości fenomenalnej (czasami określanej jako świadomość typu P [phenomenal]). Świadomości reprezentacji odpowiada perspektywa PDO. Dla rozważań tożsamości osobowej najważniejsza jest jednak jedność świadomości siebie, czyli świadomość siebie nie tylko jako przedmiotu, ale jako podmiotu własnych działań i reprezentacji. Odniesienie do siebie nie wiąże się tutaj z przypisywaniem sobie jakichś cech lub własności, lecz z relacją świadomego, choć nigdy w pełni obecnego, samoodniesienia, którą nazywamy jaźnią.

Dysocjacje osobowości

W przypadku filozofii umysłu i nauk kognitywnych powyższe zagadnienia są na ogół ujmowane w perspektywie naturalistycznej, co objawia się w poszukiwaniu elementarnych (mózgowych, kognitywnych) mechanizmów – trików – konstytuujących i podtrzymujących naszą tożsamość. Zaburzenia tożsamości ujawniają, że to, co fenomenalnie wydaje się przezroczyste i płynne („bez szwu”), w świetle badań, okazuje się być wielce złożone i głęboko zakorzenione w strukturach mózgu i nieświadomych procesach funkcjonalnych. W niniejszym tekście zamierzamy zasadniczo nawiązać do dwojakiego typu zaburzeń, które być może lepiej pozwolą nam naświetlić problematykę: zaburzeń dysocjacyjnych oraz niektórych (tzw. pozytywnych) symptomów schizofrenicznych.

Dysocjacje osobowości są przykładem sytuacji, gdzie tradycyjny pogląd typu jedno ciało – jedno ja zostaje zakwestionowany. Mamy w tych przypadkach do czynienia zarówno z brakiem jedności, jak i ciągłości doświadczenia. W kontekście rozważań dotyczących jedności świadomości pojawia się pytanie, czy sytuacja obecności wielu ośrodków ja w jednym ciele rzeczywiście odbiega od skrajnych doświadczeń ludzkiej egzystencji? Albowiem już w przypadku codziennych doświadczeń możemy odnaleźć braki ciągłości (np. sen) i jedności ludzkiego życia (np. konflikt pragnień). W bardziej skrajnych doświadczeniach jak konwersja, choroba i kalectwo,

samooszukiwanie, akrasia (słabość woli) niekoniecznie mówimy o braku, czy destrukcji tożsamości. Dysocjacje osobowości wydają się jednak sytuacją bardziej poważną, która jednak nie doprowadza do fragmentyzacji tożsamości, a jedynie powielenia ośrodków ja.

Według trzeciej edycji podręcznika klasyfikacji psychiatrycznej Amerykańskiego Towarzystwa Psychiatrycznego (DSM III; APA, 1980) zaburzenie osobowości wielorakiej (MPD) było definiowane w następujący sposób: „...istnienie w jednostce dwóch lub więcej oddzielnych osobowości, z których każda w określonym czasie jest dominująca. Dominująca w określonym czasie osobowość wyznacza zachowanie jednostki. Każda z indywidualnych osobowości jest złożona i zintegrowana z jej wyjątkowymi wzorcami zachowania i relacjami społecznymi.” (s. 259). Jednostka chorobowa spotkała się z krytyką i nieporozumieniami, szczególnie w odniesieniu do tezy o zintegrowanych osobowościach. W roku 1993 D. Spiegel pisał: „...istnieje szeroko rozpowszechnione niezrozumienie istoty psychopatologii w tym dysocjacyjnym zaburzeniu, które polega na integracji różnych aspektów tożsamości, pamięci i świadomości. Problem nie polega na posiadaniu więcej niż jednej osobowości, ale na posiadaniu mniej niż jedna tożsamość”⁸.

Wśród kryteriów tzw. „osobowości wielorakiej” możemy wyróżnić⁹:

- rozdzielenie podmiotowości, czyli obecność w jednym osobniku kilku równoległych ośrodków przekonań, wartościowań, celów, pragnień wzorców zachowań i motywacji.
- Rozdzielenie osobowości, czyli obecność różnych stylów emocjonalnych, cielesnych, temperamentu, tożsamości kulturowej, dyspozycji moralnej i płci;
- Ciągłości poszczególnych jaźni, czyli istnienie równoległych jaźni w czasie;
- Zaburzenia świadomości – obecność epistemicznej bariery przynajmniej dla jednego ja (niektóre ja są współświadome, natomiast jedno, często tzw. pierwotne, odbiera jako luki w pamięci momenty dojścia do głosu ja pozostałych)

Wymienione powyżej cechy osobowości wielorakiej nie tylko traktowane są jako przykłady patologii ludzkiej osobowości, ale częściowo wspierają koncepcje, które nie kładą nacisku na spójność ludzkiego doświadczenia. Są to koncepcje nawiązujące do psychoanalizy, a nawet teorii wcześniejszych, na co wskazuje postać P. Janeta (który mówił o procesach dysocjacji) oraz koncepcje poznawcze, które demaskują kartezjańską wersję psychologii skoncentrowanej na doświadczeniach świadomych i ujawniają złożoność mechanizmów subosobowych. Mowa więc, przykładowo, o istnieniu podwójnego ja, jawnego i ukrytego (nieświadomego), w odniesieniu do różnych aspektów ludzkiej psychiki: informacyjnej, emocjonalnej i decyzyjnej. Zrozumienie jaźni wymaga odróżniania całego szeregu warstw struktury ja, które mogą się znacznie między sobą różnić („ja” myślące, „ja” odczuwające, „ja” działające). Mamy tyle modeli ja ile jest istotnych funkcji umysłu. Niezależnie od badań i obserwacji empirycznych dużo zależy od pojęć jakimi się posługujemy, a ostatecznie od koncepcji człowieka (czy ontologii) jaką przyjmujemy. Pojęcia typu rozszczepienie i dysocjacja osobowości wskazują nam już na istnienie czegoś, co może ulec rozpadowi, czy dysocjacji. Oppenheimer twierdzi, że sensowniej jest mówić o DID (zaburzeniach dysocjacji osobowości) nie tyle w terminach dysocjacji, czy multiplikacji ja, lecz raczej jako niewystarczającej asocjacji. Czyli nie tyle powstaje wiele osobowości, co nie wystarcza nawet na jedną. Jest to możliwe, o ile będziemy starali się zrozumieć jaźń w kontekście rozwoju, czyli osobniczych procesów integracyjnych. Jak powiada Oppenheimer: „głównym problemem DID jest niepowodzenie procesów redeskrpcji reprezentacji, poprzez które wszystkie aspekty jaźni są włączone w jeden spójny i zjednoczony self-system albo teorię jaźni”¹⁰. Niektórzy twierdzą, że

8 D. Spiegel: *Letter to the Executive Council of the International Society for the Study of Multiple Personality and Dissociation*. “News.International Society for the Study of Multiple Personality and Dissociation”, 1993 11, s. 15.

9 J. Radden: *Divided Minds and Successive Selves: Ethical Issues in Disorders of Identity and Personality*. Cambridge 1996, MIT/Bradford Press.

10 L. Oppenheimer: *Self or selves? Dissociative identity disorder and the complexity of the self-system*. “Theory and Psychology”, 2002 12, s. 113-114.

przypadki osobowości wielorakiej, jak również przypadki komisurotomii, podważają standardową, czyli szeroko uznaną w naszej kulturze intuicyjną koncepcję tożsamości osobowej. Jest ona oparta na psychologicznych i fizycznych kryteriach¹¹. Problem, czy mamy tutaj do czynienia z tożsamością osobową wynika z założenia, iż materiał osobowościowy przypisany został oddzielnym jaźniom. Jednostka nie jest tożsamością osobową w nowożytnym znaczeniu tego słowa, albowiem, jej istotny samoświadomy wymiar – jaźń, nie kontroluje jej myśli i działań jako całości, lecz ulega powieleniu jako wiele ośrodków ja. W ten sposób regulująca oraz integrująca funkcja jaźni nie może być w pełni sprawowana.

Schizofrenia i jej modele neurokognitywne

Zaburzenia schizofreniczne są nieco bardziej poważne. Nie mamy do czynienia jedynie z procesami dysocjacji, lecz również i destrukcji. Chociaż i tutaj trudno jest wskazać na rodzaj biologicznych uszkodzeń. Różnorodność i niespecyficzność objawów nie daje się wtłoczyć w pojedynczy mechanizm chorobowy. Pomimo braku kryterium tożsamości osobowej (czy wskazania na zaburzenia ja – tzw. *Ichstorüngen*) w rozpoznawaniu zaburzeń schizofrenicznych, we współczesnych klasyfikacjach, wydają się one stanowić centralne zmiany osobowości pacjentów. Ostatnimi czasy dużą popularnością cieszą się badania nad „kontrolnymi teoriami jaźni”, które na ogół nawiązują do Christophera D. Fritha koncepcji zaburzeń schizofrenicznych, opartych na defektach systemu kontrolno-monitorującego ludzkiego działania i myślenia, a także M. Jeanneroda koncepcji zaburzeń procesów symulacji i tzw. „Who” system¹². Teorie te głoszą, najogólniej rzecz biorąc, że w mózgu istnieje wyodrębniony mechanizm, który nie tylko jest odpowiedzialny za identyfikację treści myśli, ale i za przynależność myśli do samego podmiotu¹³. Koncepcje kognitywne należałoby przeciwstawić bardziej biologicznym koncepcjom np. pojęciu dysmetrii, rozwijanego przez N. Andreasen. Odwołuje się ona do ogólnej niemożności przetwarzania informacji, spowodowanej przez niespecyficzne defekty połączeń funkcjonalnych. Wywołuje to w efekcie szereg zaburzeń koordynacji i interakcji w sieci neuronalnej i umiejscawia przyczyny choroby w perspektywie neurorozwojowej.

Należy podkreślić, że teorie kognitywne odnoszą się do bardzo podstawowego poziomu ludzkiej tożsamości, czyli do nieuświadomionych na ogół mechanizmów, które warunkują i podtrzymują możliwość odróżniania siebie od innych, oraz umożliwiają poczucie bycia sprawcą własnych działań. Defekt tych podstawowych mechanizmów może przyczynić się do całej gamy procesów, których efektem jest złożona symptomatologia schizofrenii, a przede wszystkim utrata kontroli nad własnymi myślami: nasyłanie myśli, urojenia kontroli i halucynacje słuchowe.

Badacz neurologii kognitywnej Chris Frith twierdzi, że wiele z tzw. pozytywnych (wytwórczych) symptomów schizofrenii, jak urojenia kontroli, halucynacje słuchowe i nasyłanie myśli, związanych jest z problemami monitorowania własnych procesów myślenia. Chodzi o sytuacje, kiedy pacjent może stwierdzić: „to ja to robię, ale tak naprawdę to nie ja. To robią siły zewnętrzne”. W efekcie uszkodzenia monitorowania pacjenci tracą możliwości rozpoznawania własnych intencji i w błędny sposób przypisują sprawstwo swych własnych działań komuś innemu. Powyższy model centralnego monitorowania zawiera mechanizmy porównywania i eferentnych kopii nie tylko w odniesieniu do ruchowych elementów urojeń, ale także do poznawczych ich

11 W tym miejscu pojawiają się argumenty za badaniem rzeczywistych przypadków psychopatologii, w opozycji do popularnych w świecie anglosaskim tzw. eksperymentów myślowych.

12 N. Georgieff, & M. Jeannerod: *Beyond consciousness of external reality. A “Who?” system for consciousness of action and self-consciousness*. “Consciousness and Cognition” 1998 7, s. 465-477.

13 Oprócz monitorujących koncepcji Fritha i Jeannerod można wymienić jeszcze trzy koncepcje podmiotowości w kontekście zaburzeń schizofrenicznych: Stephena i Grahama, którzy dopatrują się źródła zaburzeń bycia agentem w procesach wyższego rzędu (refleksja), Gallaghery i Varela – fenomenologiczna koncepcja zaburzeń protencji oraz Langdona i Colhearta – zaburzeń symulowania innych.

aspektów.

Frith odwołuje się do klasycznej koncepcji motoryki (głoszonej w latach 50. dwudziestego wieku m in. przez E. Holsta i Mittelstaed'a), zgodnie z którą w momencie wysłania do danej części ciała instrukcji ruchowej, kopia tej instrukcji, tzw. eferentna kopia (*efference copy*, czy za Feinbergiem – *corollary discharge*), jest wysyłana do innego ośrodka w mózgu. W wyniku tego możliwa jest korekta ruchowa, zanim ruch zostanie wykonany, czyli zanim organizm otrzyma zewnętrzne informacje zwrotne (poznawczy *feedback*). Mechanizm ten odpowiada między innymi za to, że kiedy rozglądamy się na boki, mamy raczej przekonanie, że to nasze oczy (eferentne kopie pochodzące z mięśni ocznych) i głowa się poruszają, a nie na przykład świat. Ten tzw. model uprzedzający (*forward model*) działa przed rzeczywistym wykonaniem ruchu i zmysłowym sprzężeniem zwrotnym. Wyodrębniony mechanizm, zwany komparatorem, porównuje informacje otrzymane z eferentnych kopii (doświadczenie oczekiwane) ze wzrokową i proprioceptywną informacją dotyczącą określonego ruchu. Frith za Feinbergiem (1978)¹⁴ odnosi powyższy model ruchowy również do procesów poznawczych. Stąd myślenie jest dla niego również rodzajem działania, a monitorowanie dotyczy również intencji. Powiada: „Myśleniu, tak jak naszemu działaniu, w czasie przejścia od jednej myśli do następnej, normalnie towarzyszy poczucie wysiłku i rozmyślnego wyboru. Myślenie bez świadomości tego wysiłku, który odzwierciedla centralne monitorowanie, byłoby doświadczaniem takich myśli jako obcych i w ten sposób, wrzuconych do naszych umysłów”¹⁵. Innymi słowy tak, jak świadomość działania jest warunkowana przez poczucie wysiłku, tak i świadome, czy nawet nieświadome, myślenie wymaga pewnego rodzaju wysiłku.

Model uprzedzający generuje poczucie bycia sprawcą działania i możliwość introspektywnej wiedzy na ten temat. Niektóre ze schizofrenicznych objawów stanowią defekt monitorowania eferentnych kopii (czyli instrukcji dotyczących myślenia) i jak wykazują badania laboratoryjne, muszą być kompensowane w oparciu o informację peryferyjną (wzrokową, proprioceptywną).

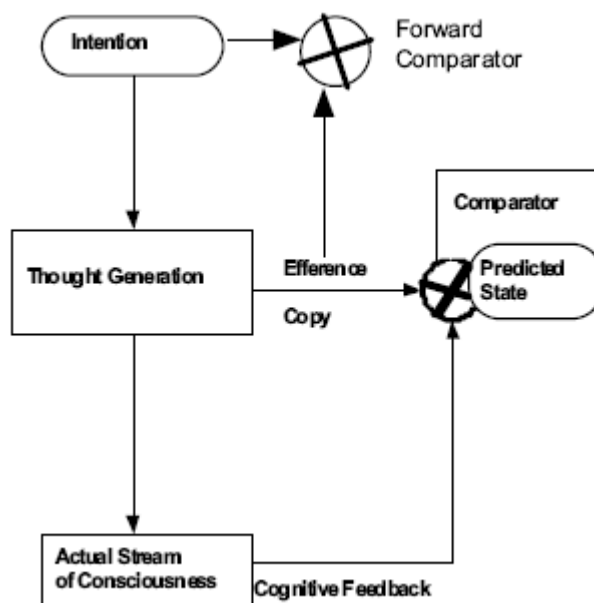
Zgodnie więc z modelem Fritha:

1. Poczucie bycia sprawcą działania zależy od działania monitorującego. W przypadku niektórych zaburzeń schizofrenicznych ten mechanizm ulega uszkodzeniu.
2. Jednocześnie, poczucie bycia sprawcą działania zdaje się zależeć od świadomości bycia sprawcą, czyli meta-reprezentacji, za co również odpowiada mechanizm monitorujący.

Chociaż więc Frith powołuje się na pewien kognitywny mechanizm, to zgodnie z wyższego rzędu teoriami świadomości, prawidłowe działanie i myślenie możliwe jest dzięki meta-reprezentacjom, czyli świadomości własnych stanów.

14 I. Feinberg: *Efference copy and corollary discharge: implications for thinking and its disorders* „Schizophrenia Bulletin“ 1978 4, s. 636-40.

15 *The Cognitive Neuropsychology of Schizophrenia*. Hove: Erlbaum 1992. s. 81.



Schemat 2 (wg. S. Gallager 2004): Fritha Model Centralnego Monitorowania. Dopasowanie rzeczywistego strumienia świadomości (*Actual Stream of Consciousness*) do informacji płynących z otoczenia oraz organizmu (*Cognitive Feedback*;) poprzez komparator sprzężenia zwrotnego, daje możliwość identyfikacji myśli (*Thought Generation*) jako własnych. Dopasowanie w komparatorze sprzedającym (*Forward Comparator*) intencji (*Intention*) z kopiami eferentnymi (*Efference Copy*), generuje poczucie bycia sprawcą własnych myśli. W przypadku niektórych zaburzeń schizofrenicznych jak, myśli nasłane, niektóre halucynacje słuchowe, ma miejsce defekt komparatora sprzedającego, w wyniku czego zostaje uszkodzone poczucie bycia agentem własnych myśli, pozostaje natomiast możliwość identyfikacji myśli jako biernie obecnych w umyśle (*sense of ownership*).

W powyższym modelu świadomość działania nie opiera się na rzeczywiście wykonanym ruchu, lecz na wrażeniach przewidywanych (wirtualnych, także niespełnionych), co łatwo zauważyć, kiedy jesteśmy zaskoczeni, że nasze przewidywania się nie sprawdziły, np. kiedy podnoszony przez nas dosyć dużych rozmiarów przedmiot okazuje się zadziwiająco lekki. W momencie kiedy dany ruch jest przez nas inicjowany, okazuje się, że jesteśmy świadomi raczej stanów przyszłych (oczekiwanych) niż bieżących. Natomiast, kiedy wykonujemy działanie niezgodne z naszą intencją, dokonujemy nieświadomej korekty lub w przypadku dość dużej rozbieżności pojawia się poczucie utraty kontroli działań¹⁶. Moment inicjacji świadomości działania oraz intencji (który na poziomie aktywności mózgu jest wcześniejszy) są przez system monitorujący sztucznie przybliżone do siebie w czasie, ażeby osobnik miał wrażenie kontrolowania działania¹⁷. Jak powiada Frith: „Opierając świadomość inicjacji działania raczej na przewidywanych, niż rzeczywistych skutkach sensorycznych, przesuamy świadomość inicjacji do tyłu w czasie. Świadomość działania bliższa jest w czasie świadomości intencji i nasze poczucie kontroli zwiększa się”¹⁸.

Przypadki schizofrenicznych zaburzeń wskazują, że perspektywa PPO oraz PDO wraz z ich możliwościami bezpośredniego dostępu do treści własnych świadomości, niekoniecznie musi być nieomylna, czy wiarygodna. Albowiem są one warunkowane przez dosyć skomplikowany mechanizm, który, jak każdy mechanizm, może ulec uszkodzeniu. Dlatego to, co w standardowych

16 Wówczas mogą włączać się mechanizmy kompensacyjne, które w efekcie dadzą rodzaj patologicznej refleksyjności, a nie jak głosi Frith jej brak.

17 Powyższe zaburzenia monitoringu wpisują się również w zagadnienia zaburzeń woli i należy je odróżniać od innych symptomów schizofrenii jak ubóstwo mowy i działań, które należało by raczej określić jako brak woli.

18 C. Frith: *Attention to action and awareness of other minds*. “Consciousness and Cognition” 2002 11, s. 483.

sytuacjach wydaje się niepodzielne, w przypadkach patologicznych rozkłada się na dwa odrębne procesy. Możliwa jest więc sytuacja, gdzie osobnik ma poczucie, że jest właścicielem pewnych myśli, że są one w jego umyśle (sense of ownership), lecz że nie jest ich sprawcą (sense of agency). Oto często przywoływany przykład tego symptomu: „Spoglądam przez okno i myślę, że ogród wygląda tak przyjemnie, a trawa wygląda świetnie, ale myśli Eammona Andrewsa wnikają do mojego umysłu. Traktuje on mój umysł jak ekran i niczym obraz wyświetla, na nim swoje myśli”¹⁹.

Tego rodzaju doświadczenia sugerują, że za poczucie bycia sprawcą odpowiada oddzielny moduł. Według Fritha (zob. Schemat 2) jest to mechanizm kopii eferentnych. Natomiast za poczucie własności (sense of ownership) typu „jestem tym u którego pojawia się myśl”, odpowiadają zwrotne informacje jakie podmiot otrzymuje ze środowiska i wnętrza organizmu²⁰. W schizofrenii ma być zaburzona możliwość rozpoznawania własnych stanów mentalnych, która, jak wynika z założeń teorii, jest warunkiem prawidłowego odnoszenia się do świata i innych ludzi; w ogólności zaś warunkuje możliwość wolnej woli i działań celowych.

Efektom braku możliwości odnoszenia się do własnych stanów mentalnych jest zniekształcenie intencji i celów wobec siebie oraz innych osób (np. urojenia wielkościowe, urojenia kontroli, prześladowcze, urojenia bezpośredniego wpływu na myśli innych osób).

Krytyka koncepcji Fritha

Powyższa koncepcja napotyka jednak szereg trudności. Motoryczno-wizualny model rozróżnia między intencją do działania, zbiorem oczekiwań, czy intencji związanych z ruchem i samym działaniem. Jeżeli jednak ten schemat odniesiemy do myślenia, wówczas w ramach mechanizmu monitorującego pojawi się rozróżnienie między intencją do myślenia, a samym myśleniem. Trudno nam jednak sobie wyobrazić intencję do myślenia jako coś innego niż samo myślenie. Pomimo tego, że kontrola i monitorowanie są procesami nieświadomymi, ich efektem jest świadomy dostęp do własnego umysłu, introspekcyjna świadomość własnych intencji (kontrolny mechanizm uwagi). Jak powiada Frith w jednym z wywiadów: „w odniesieniu do podstawowej kontroli motorycznej, musi zachodzić subpersonalny lub podświadomy self-monitoring, w innym wypadku wszyscy byśmy się porzeczali. Przypuszczalnie, ten aspekt działa dosyć rozsądnie u pacjentów schizofrenicznych, o ile nie upadają, nie uderzają się o rzeczy, itd. Musi więc istnieć specjalna wyższego rzędu przegródka w naszych diagramach systemu monitorującego, która mówi, że istnieje świadomy komponent, i to tutaj rzeczy podążają w niewłaściwym kierunku”²¹.

Pojęcie metareprezentacji, które dotyczy świadomości bycia sprawcą własnych myśli, spotyka się z zarzutem regresu w nieskończoność. Sama metareprezentacja jako myśl, również musiałaby wysyłać eferentne kopie, powodując pojawienie się kolejnego poziomu modelu. Ponadto w naszym codziennym myśleniu za świadomą intencją nie podąża na ogół introspekcyjna jej świadomość. Przez większość czasu nie kontrolujemy w sposób świadomy naszych działań i nie mamy świadomości naszych przewidywań. Większość podejmowanych przez nas działań ma charakter nawykowy i automatyczny (a o to się właśnie podejrzewa schizofreników), a więc mogą być monitorowane bez nieustannego dostępu świadomości.

19 C.S. Mellors: *First-rank symptoms of schizophrenia*. „British Journal of Psychiatry”, 1970 117, s. 17.

20 To rozróżnienie jest dzisiaj często podważane, np. F. de Vignemont, P. Fournier: *The sense of agency: A philosophical and empirical review of the “Who” system*. „Consciousness and Cognition” 2004 13. Autorzy stwierdzają, że poczucie bycia sprawcą ma w modelu monitoringu podwójny sens. Należy odróżniać sens inicjacji (ja dokonuje ruchu) od świadomości siebie jako przyczyny specyficznych parametrów ruchu (to jest mój ruch), który jest zależny także od sensorycznych relacji zwrotnych. Co więcej, autorzy stwierdzają, że poczucie bycia właścicielem jest raczej związane z rozpoznawaniem ciała jako mojego (to jest moje ciało w ruchu), niż z mechanizmem monitorującym działanie.

21 *Models of the Pathological Mind* „Journal of Consciousness Studies”, 9, No. 4, 2002, pp. 74.

Koncepcja Fritha ujawnia pewien dylemat dotyczący rozumienia procesów odpowiedzialnych za myślenie i działanie. Czy za poczucie podmiotowości działania bardziej odpowiedzialne są świadome, czy też subosobowe (nieświadome) procesy monitorujące? Z jednej strony mechanizmy monitorowania są dla osobnika ukryte, z drugiej strony Frith wprowadza do swego modelu pojęcie „metareprezentacji”. Dlatego zaburzenia schizofreniczne można traktować jako brak refleksyjnej świadomości drugiego (wyższego) rzędu (brak świadomości własnych reprezentacji), albo jako pierwotne uszkodzenia mechanizmów neuronalnych, które pacjent trafnie odczytuje jako pierwotną zmianę siebie. Podwójne podejście Fritha wskazuje na oba mechanizmy, próbuje połączyć dwie perspektywy: „góra-dół” i „dół-góra”, które źródeł procesów psychopatologicznych dopatrują się w wyższych lub niższych procesach mózgu/umysłu. Jak pisze F. De Vignemont: „musimy wziąć pod uwagę różne poziomy samoświadomości, które nie mogą być zredukowane ani do mechanizmów subosobowych monitorującego działania, ani do składników wniosku i przekonań”²².

Powyższy model napotyka szereg innych zarzutów. W jaki sposób w przypadkach urojenia myśli nasłanych, tworzy się odniesienie do innego sprawcy, a nie jedynie szereg niechcianych, natrętnych myśli. Jeżeli niektóre zaburzenia psychotyczne są efektem braku samoświadomości, czy braku mechanizmów monitorowania, to jak wytłumaczyć obserwacje mocno podkreślane przez A. Sassa na temat doświadczeń nadmiernej refleksyjności i uwagi (hyperrefleksyjności), wskazujących na przejawy nadmiernego self-monitoringu. O ograniczeniach modelu Fritha świadczy również fakt epizodyczności pozytywnych objawów schizofrenii. Nie u wszystkich chorych występują myśli nasłane. Ponadto, gdyby wszystkie myśli pacjenta były nasłane, nie mógłby on sklasyfikować je jako takich. Ktoś, kto rozpoznaje myśli jako nasłane, nie postrzega tego rozpoznania jako również nasłanego. Gdyby tak było straciłby całkowicie poczucie własności jakichkolwiek myśli. Kolejnym problemem jest pytanie: czy rzeczywiście jesteśmy w stanie wytłumaczyć złożoność objawów schizofrenicznych w odwołaniu do mechanizmu monitorującego. Takie stanowisko reprezentują zwolennicy holistycznego spojrzenia na mózg jako złożoną sieć neuronalną, z której trudno wyodrębnić jakiś w miarę izolowany system (np. F. Varela). Modularne podejście do umysłu/mózgu częściej jest rozwijane w ramach podejścia neurologicznego, niż np. rozwojowego.

**Materiał udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5](#)**

[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

²² F. de Vignemont, P. Fourneret: *The sense of agency: A philosophical and empirical review of the “Who” system*, “Conscious and Cognition”, 2004 13(1), s. 16.

Thomas Szasz

Secular humanism and “scientific psychiatry”

Thomas szasz urodził się w roku 1920. Jest emerytowanym profesorem psychiatrii State University of New York Health Science Center in Syracuse. Jest jednym z twórców ruchu antypsychiatrycznego. W internecie dostępna jest jego strona internetowa The Thomas S. Szasz Cybercenter for Liberty and Responsibility! (<http://www.szasz.com/>). Artykuł ukazał się w: *Philosophy, Ethics, and Humanities in Medicine* 2006, Dostępna jest wersje on-line (<http://www.peh-med.com/content/1/1/5>).

ABSTRACT

The Council for Secular Humanism identifies Secular Humanism as a “way of thinking and living” committed to rejecting authoritarian beliefs and embracing “individual freedom and responsibility ... and cooperation.” The paradigmatic practices of psychiatry are civil commitment and insanity defense, that is, depriving innocent persons of liberty and excusing guilty persons of their crimes: the consequences of both are confinement in institutions ostensibly devoted to the treatment of mental diseases. Black’s Law Dictionary states: “Every confinement of the person is an ‘imprisonment,’ whether it be in a common prison, or in private house, or in the stocks, or even by forcibly detaining one in the public streets.” Accordingly, I maintain that Secular Humanism is incompatible with the principles and practices of psychiatry.

My aim in this paper is to ask, is Secular Humanism compatible with so-called Scientific Psychiatry, and show that it is not.

The web site of the Council for Secular Humanism states: “Secular humanists reject authoritarian beliefs. They affirm that we must take responsibility for our own lives and the communities and world in which we live. Secular humanism emphasizes reason and scientific inquiry, individual freedom and responsibility, human values and compassion, and the need for tolerance and cooperation”¹.

The term “psychiatry” refers to both the principles and practices of this ostensibly medical specialty. It is necessary to emphasize at the outset that, unlike typical medical practices based on consent, typical psychiatric practices rest on coercion. In a free society, most social relations

1 Council for Secular Humanism’s Web Site, <http://secularhumanism.org/>.

between adults are consensual. Consensual relations – in business, medicine, religion, and psychiatry – pose no special legal or political problems. In contrast, coercive relations – one person authorized to use the power of the state to compel another person to do or abstain from an action of his choice – are inherently political and morally problematic. In my following remarks I address only those relations between psychiatrists and patients that are actually or potentially coercive. In the prevailing legal and political climate (especially in the United States but by no means there alone), most psychiatric practices fall into this category.

It is not only the power but also the duty to coerce mental patients – to protect them from themselves and to protect society from them – that has always set psychiatrists apart from other medical practitioners. This is more true today than ever, but it is less obvious because it is better concealed.

When I was a medical student in Cincinnati in the early 1940s, there were no voluntary patients in Ohio state mental hospitals. A person could no more gain admission to a state mental hospital voluntarily than he could gain admission to a prison voluntarily. Individuals civilly committed to state mental hospitals were considered legally incompetent. In the old days of asylum psychiatry, the connection between mental illness and legal incompetence was unambiguous. If a person was mad enough to merit confinement in a madhouse, then he was incompetent. If he was not so confined, he was competent and safe from psychiatric coercion.

In the aftermath of World War II, partly as a result of the Nazi practice of exterminating mental patients, American social attitudes toward psychiatry and mental hospitals began to change. Erving Goffman's book, *Asylums*, and my book, *The Myth of Mental Illness*, both published in 1961, challenged the moral and legal legitimacy of psychiatric coercions, exemplified by involuntary confinement in a mental hospital². Journalists compared state mental hospitals to concentration camps and called them "snake pits".

At this critical moment, so-called "psychiatric drugs" miraculously appeared. Politicians and the public quickly accepted the psychiatrists' claim that mental illnesses are brain diseases and that neuroleptic drugs are effective treatments for such diseases. Politicians and mental health professionals used this fiction as a peg on which to hang the complexly motivated program of emptying the state mental hospitals, misleadingly called "deinstitutionalization." In short, the three events characteristic of modern psychiatry – the "drug treatment" of mental illness, deinstitutionalization, and the conflation of mental illness and legal incompetence – occurred in tandem, each facilitating and supporting the others. At the same time, psychiatry – which had always been an arm of the coercive apparatus of the state – became more coercive and politicized. Politicians joined psychiatrists in authenticating and promoting the medical reality of "mental illnesses." The dual fictions – "mental illnesses are brain diseases effectively treated with drugs" – became dogma, and deviation from it heresy. Herewith a few examples.

In 1999, President William Clinton declared: "Mental illness can be accurately diagnosed, successfully treated, just as physical illness"³. Tipper Gore, President Clinton's Mental Health Advisor, emphasized: "One of the most widely believed and most damaging myths is that mental illness is not a physical disease. Nothing could be further from the truth"⁴. First Lady Hillary

2 Goffman E: *Asylums: Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates*. Garden City, NY: Doubleday Anchor, 1961. Szasz T. *In The Myth of Mental Illness: Foundations of a Theory of Personal Conduct* New York: Hoeber-Harper, 1961.

3 Quoted in Office of the Press Secretary of the President of the United States: "Remarks by the President, the First Lady, the Vice President, and Mrs. Gore at White House Conference on Mental Health," Blackburn Auditorium, Howard University, Washington, D.C., . Arianna Online, 1 158 26th Street, Suite #428, Santa Monica, CA 9, E-mail: info@ariannaonline.com, Copyright © 1998 Christabella, Inc.. June 7, 1999

4 Quoted in, Office of the Press Secretary of the President of the United States: "Remarks by the President, the First Lady, the Vice President, and Mrs. Gore at White House Conference on Mental Health," In New York Times

Rodham Clinton explained: “The amygdala acts as a storehouse of emotional memories. And the memories it stores are especially vivid because they arrive in the amygdala with the neurochemical and hormonal imprint that accompanies stress, anxiety, and other intense excitement. ... We must ... begin treating mental illness as the illness it is on a parity with other illnesses⁵. A *White House Fact Sheet on Myths and Facts About Mental Illness* declared: “Research in the last decade proves that mental illnesses are diagnosable disorders of the brain”⁶.

With impressive naivete, then Surgeon General David Satcher, concluded: “Just as things go wrong with the heart and kidneys and liver, so things go wrong with the brain”⁷. The view that mental diseases stand in the same relation to brain diseases as, say, urinary problems stand in relation to kidney diseases is superficially attractive. The argument goes like this. The human body is a biological machine, composed of parts, called organs, such as the heart, the lung, and the liver. Each organ has a “natural function” and when this fails, we have a disease, such as coronary atherosclerosis, emphysema, hepatitis. If we define human problems as the symptoms of brain diseases, then they are brain diseases, even in the absence of any medically ascertainable evidence of brain disease. We can then treat mental diseases as if they were brain diseases.

The error in this reasoning is that if we add up all our body parts, the sum is obviously greater than its parts combined. A living human being is not merely a collection of organs, tissues, and cells; he is a person or moral agent. At this point the materialist-scientific approach to understanding and remedying its malfunctions breaks down. The pancreas may be said to have a natural function. But what is the natural function of the person? Theists and atheists have lungs and livers so similar that one may be transplanted into the body of another without altering his personal identity; but their beliefs and habits differ so profoundly that they often find it difficult or impossible to live with one another.

The truth is that the treatment of so-called mental diseases is no more successful today than it was in the past. Deinstitutionalization did not liberate mental patients. Some state mental hospital inmates were transinstitutionalized, rehoused in parapsychiatric facilities, such as group homes and nursing homes. Others were imprisoned for offences they were prone to commit, transforming prisons into the nation’s largest mental hospitals. Still others became “street persons”, living off their social security disability benefits. Most idle, indigent, unwanted persons continue to be incarcerated in mental hospitals – intermittently, committed several times a year, instead of once for decades⁸.

Most importantly, the powers of courts and mental health professionals were vastly expanded. Before World War II, they could control and forcibly “treat” only persons housed in mental hospitals. Armed with “outpatient commitment” laws, judges and psychiatrists can now control and forcibly “treat” persons living in the community.

The introduction of neuroleptic drugs into psychiatry created the illusion that mental illnesses, like medical illnesses, were “treatable” with drugs. Doubt about the benefits of long term mental hospitalization was replaced by confidence in the effectiveness of outpatient chemotherapy

Blackburn Auditorium, Howard University, Washington, D.C., June 7, Internet edition. Arianna Online, 1158 26th Street, Suite #428, Santa Monica, CA 90403, E-mail: info@ariannaonline.com, Copyright© 1998 Christabella, Inc. Emphasis added.. June 7, 1999

5 Clinton HR: Office of the Press Secretary, The White House, *ibid.* .

6 White House Press Office: “White House Fact Sheet on Myths and Facts About Mental Illness,” June 5, 1999. “Myths and Facts about Mental Illness,”. In *New York Times* Internet edition. . June 7, 1999 www.info@ariannaonline.com

7 Satcher D: quoted in “Satcher discusses MH issues hurting black community,”. In *Psychiatric News* emphasis added. October 15 1999

8 Szasz T: *Cruel Compassion: The Psychiatric Control of Society's Unwanted* [1994]. Syracuse: Syracuse University Press; 1998.

for mental illness. This development greatly enlarged the number of persons classified as mentally ill, contributed to the false belief that legal competence is a psychiatric issue, and further confused the legal relations between psychiatrist and mental patient.

Today, a person whose behavior is socially deviant – especially if he has once been a “mental patient” – risks being considered incompetent. For example, if such a person kills himself or someone else, then, after the fact and simply because of his act, he is considered incompetent and his psychiatrist’s treatment of him is likely to be judged to be “medically negligent”: regarded as the patient’s guardian, the psychiatrist is considered to have failed to fulfill his “duty to protect” his ward or “third parties” endangered by his ward. None of this was true as recently as the 1960s⁹.

To conduct arm-length relations with individuals we do not know, we must make certain presumptions about them. The automobile dealer presumes that his customer is legally competent and responsible for his purchase. The physician whose patient complains of blood in his stool presumes that the patient has a disease. The Anglo-American legal system presumes that a person accused of a crime is innocent until proven guilty, and competent until proven incompetent.

We are proud of our criminal justice system because it protects the accused from the power of the state, a power we distrust because its avowed aim is to harm the individual. Similarly, we are also proud of our mental health system, because it protects the mentally ill person from the dangers he poses to himself and others, a power we trust because its avowed aim is “therapeutic,” not punitive.

Difficulties arise, however, once the power of the state to “help” goes beyond offering services (or money) and, instead, the state makes use of coercion. The justification for psychiatric coercion is further weakened by resting the requirement for commitment on “mental illness” and “dangerousness”. There are no objective criteria for either mental illness or dangerousness. Thus, psychiatric determinations and declarations of their presence or absence are essentially oracular and rhetorical. Nevertheless, they fulfill a very important function: they instruct the listener to assume a desired attitude toward the “patient”¹⁰.

Characterizing a door as brown or white is descriptive. Characterizing it as needing to be opened or closed is dispositive. Descriptive characterizations can be proved or disproved. Dispositive characterizations cannot, they can only be obeyed or disobeyed. The difference between the situation of the person accused of a crime and the situation of the person accused of mental illness is illuminating. The defendant has a right to deny his crime and disagree with his accusers. His insistence on his innocence is not interpreted as evidence of his guilt. The person diagnosed as mentally ill loses this right. His disagreement with the psychiatrist is interpreted as “lack of insight into his illness” or “denial of his illness”. His insistence on his sanity is interpreted as evidence of his insanity.

Psychiatrists use the term “competent” as if they were identifying a “mental condition” in the designated person. That is why courts request the psychiatrist to examine defendants for competence, as if they were looking for and finding, or not finding, certain facts. Psychiatric “findings,” however, especially in a forensic setting, are not facts but recommendations for a course of action toward the defendant.

Ironically, it is precisely because the American system of criminal justice is so intensely concerned with protecting innocent persons from punishment that it is especially vulnerable to corruption by excuses couched in terms of psychiatric disabilities and coercions justified as psychiatric treatments. The root of the problem lies largely in the concepts of mental illness and

9 Szasz T: *Liberation By Oppression: A Comparative Study of Slavery and Psychiatry*. New Brunswick, NJ: Transaction Publishers; 2002.

10 Szasz T: *Insanity: The Idea and Its Consequences* [1987]. Syracuse: Syracuse University Press; 1997.

dangerousness, and partly in the doctrine of *mens rea*, sound mind.

The legal doctrine of *mens rea*, sound mind, which holds that unlawful behavior constitutes a crime only if it is committed by an actor who possesses a “guilty mind” -that is, whose “mind” can be held responsible (because it knows right from wrong), also works to strip the person incriminated as mentally ill of his rights. Since the Middle Ages and before, insane persons – perceived as similar to “wild beasts” – have been regarded as lacking *mens rea*. This is why “infants, idiots, and the insane” – in John Locke’s famous phrase, repeated unchanged ever since – are not prosecuted or punished by the criminal law, but instead are restrained, as minors and as mad, by family courts and mental health laws.

Treating mentally ill persons as if they were like children fails to take into account the many obvious differences between them. Minority is an objectively defined (chronological) condition and a legal status. Mental illness is neither. Children are, by definition, under tutelage. Few mental patients are under tutelage and those that are, are in that status not because they are mentally ill but because they are declared to be legally incompetent.

I maintain that “mental illness” is not something the patient has, it is something he is. The modern psychiatrist is likely to view Lady Macbeth as insane, the victim of manic depressive psychosis, an illness that renders her not responsible for her crimes. Shakespeare viewed her as “Not so sick...as troubled with thick coming fancies,” for which “more she needs the divine than the physician”¹¹. Ironically, today’s Lady Macbeths, female and male alike, receive the ministrations of divines, albeit they are called “medical doctors” and are licensed physicians (or pseudo-physicians, called “mental health professionals”). I interpret this as a symptom of the transformation of the theocratic state into the therapeutic state.

In *Democracy in America*, Alexis de Tocqueville warned: “The species of oppression by which democratic nations are menaced is unlike anything that ever before existed in the world ... Above this race of men [incessantly endeavoring to procure their petty and paltry pleasures] stands an immense and tutelary power, which takes upon itself alone to secure their gratifications and to watch over their fate. ... For their happiness such a government willingly labors ... provides for their security ... facilitates their pleasures, manages their principal concerns...”¹².

Did Tocqueville foresee the coming of pharmacocracy, that is, government informed and legitimized not by gods (theocracy), social position (aristocracy), or popular sovereignty (democracy), but by medicine and its ideology that tends to define human problems as “diseases,” curable by coercions defined as “treatments” ? Evidence for the medicalization of every kind of undesirable behavior abounds.

I first proposed the term “pharmacocracy” in 1974, to complete a triad of phrases to identify that we are in the process of a profound cultural transformation¹³. Prior to World War II, the American system of social controls rested on Christian moral values and was enforced by a judicial apparatus based on English common law, the Constitution, and the rule of law. Since then, our system of social controls has become increasingly dependent on the principles of a politicized medicine, and has been legitimized and enforced by a complex state apparatus that commingles the principles and practices of paternalistic “therapy,” punitive psychiatry, collectivist public health, and the criminal justice system.

To articulate this insight, in 1960 I proposed the phrase “myth of mental illness.” The term was intended to lay bare that the phenomena we so label are neither mental nor illnesses, and that

11 *Macbeth*, Act V, Scene iii, Lines :36-39.

12 Tocqueville A. de. *Democracy in America* [1835-40], Volume 2. Edited by: Phillips Bradley. New York: Yintage; 1945:336.

13 Szasz T: *Ceremonial Chemistry: The Ritual Persecution of Drugs, Addicts, and Pushers* [1976]. Revised edition. Syracuse: Syracuse University Press; 2003.

the measures used to remedy them are not treatments but efforts to tranquilize, pacify, and subdue the disturbing person¹⁴. In 1963, I proposed the term “therapeutic state” to identify the transformation of our dominant political ideology from a democratic welfare state legitimized by the rule of law into an auto-cratic therapeutic state legitimized by psychiatry as a branch of medicine.

Finally, in 1974, in *Ceremonial Chemistry*, I wrote: “Inas-much as we have words to describe medicine as a healing art, but have none to describe it as a method of social control or political rule, we must first give it a name. I propose that we call it pharmacracy, from the Greek roots *pharma-kon*, for ‘medicine’ or ‘drug,’ and *kratein*, for ‘to rule’ or ‘to control.’ ... As theocracy is rule by God or priests, and democracy is rule by the people or the majority, so pharmacracy is rule by medicine or physicians”¹⁵. In a theocracy, people perceive all manner of human problems as religious in nature, susceptible to religious remedies. Similarly, in a pharmacracy people perceive all manner of human problems as medical in nature, susceptible to medical remedies.

Perceptive writers – for example, Samuel Butler, Aldous Huxley, C. S. Lewis, and Adolfo Bioy Casares – foresaw this trend and described some of the features of the therapeutic state and the pharmacratic controls that characterize it. In his satirical dystopia, *Erewhon* (1872), Butler wrote: “As I have already said, these [persons we regard as criminals], though not judicially punishable, are recognized as requiring correction. Accordingly, there exists a class of men trained in soulcraft, whom they call straighteners, as nearly as I can translate a word which literally means “one who bends back the crooked.” ... Indeed, the straighteners have gone so far as to give names from the hypothetical language (as taught at the College of Unreason) to all known forms of mental indisposition, and to classify them according to a system of their own, which, though I could not understand it...”¹⁶.

In *Erewhon Revisited* (1901), Butler presciently debunked the now virtually unchallenged poppycock that psycho-tropic drugs “cure” bad behavior. He wrote: “No more swearing. No more bad language of any kind. A lamb-like temper ensued in about twenty minutes, by a single dose of one of our spiritual indigestion tablets. In cases of all the more ordinary moral ailments, from simple lying to homicidal mania, in cases again of tendency to hatred, malice, and uncharitableness ... our spiritual indigestion tablets will afford unfailing and immediate relief”¹⁷.

Toward the end of *Brave New World* (1932) – the world in which all conflicts and discomforts have been eliminated – the human remnant Huxley calls the Savage, and the dictator whom Huxley calls the Controller, Mustapha Mond, engage in the following dialogue: “We prefer to do things comfortably” [said the Controller.] “But I don’t want comfort. I want God, I want poetry, I want real danger, I want freedom, I want goodness, I want sin.” “In fact, said Mustapha Mond, “you’re claiming the right to be unhappy.”

“Ali right, then,” said the Savage defiantly, “I’m claiming the right to be unhappy”¹⁸.

More recently, C. S. Lewis (1953/1970) warned: “Of all the tyrannies a tyranny sincerely exercised for the good of the victims may be the most oppressive ... To be ‘cured’ against one’s will and cured of states which we may not even regard as disease is to be put on a level with those who have not yet reached the age of reason or those who never will; to be classed with infants, imbeciles, and domestic animals. For if crime and disease are to be regarded as the same thing, it

14 Szasz T: “The myth of mental illness”. *American Psychologist* 1960, 15:113-118.

15 Szasz T: *Ceremonial Chemistry*. Op. cit :139.

16 Butler S: *Erewhon, or: Over the Range* [1872]. Harmondsworth: Penguin:72, 74-75.

17 Butler S: *Erewhon Revisited* [1901]. In *Erewhon and Erewhon Rewsited* London: Everyman’s Library J. M. Dent; 1947:242.

18 Huxley A: *Brave New World* [1932]. New York: HarperPerennial; 1969:246.

follows that any state of mind which our masters choose to call 'disease' can be treated as a crime; and compulsorily cured. Even if the treatment is painful, even if it is life-long, even if it is fatal, that will be only a regrettable accident; the intention was purely therapeutic¹⁹.

In our own day (1986), Argentinean novelist Adolfo Bioy Casares observed: "Well then, maybe it would be worth mentioning the three periods of history. When man believed that happiness was dependent upon God, he killed for religious reasons. When he believed that happiness was dependent upon the form of government, he killed for political reasons. ... After dreams that were too long, true nightmares. ... we arrived at the present period of history. Man woke up, discovered that which we always knew, that happiness is dependent upon health, and began to kill for therapeutic reasons. ... It is medicine that has come to replace both religion and politics in our time"²⁰.

I have asserted that Secular Humanism is incompatible with the principles and practices of psychiatry. However, I do not speak for Secular Humanism. Those who do must decide whether that decision is well-founded or not. I ask only that the decision-makers keep in mind two things: 1) The paradigmatic practices of psychiatry are civil commitment and insanity defense – that is, depriving innocent persons of liberty and excusing guilty persons of their crimes – and that the consequences of both are confinement in institutions ostensibly devoted to the treatment of mental diseases. 2) *Black's Law Dictionary* states: "Every confinement of the person is an 'imprisonment,' whether it be in a common prison, or in private house, or in the stocks, or even by forcibly detaining one in the public streets"²¹.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.0 Attribution](#)

19 Lewis CS: *God in the Dock: Essays on Theology and Ethics*. Edited by: Walter Hooper G. Grand Rapids, MI: William B. Eerdmans; 1970:292-293.

20 Casares AB: *Plans for an escape to Carmelo*. *New York Review of Books*: 7. April 10, 1986

21 Black HC: *Black's Law Dictionary*. revised 4 edition. St. Paul: West; 1968:890.

Łukasz Furmanek

Rewolucyjne wizje teoretyków kontrkultury

Wstępnie należy określić zakres pojęcia kontrkultury, ponieważ termin ten jest w literaturze ujmowany niejednolicie i posiada wieloznaczne konotacje. Autorem jego jest amerykański historyk i teoretyk kultury, sympatyk oraz ideolog ruchu kontestacyjnego Theodore Roszak. Zjawisko to zdefiniował w pracy *Making of a Counterculture* (1969), koncepcję tą rozwinął, uzupełnił i uściślił w dziele *Person Planet* (1979). W jego rozumieniu kontrkultura wyraża się zarówno w sprzeciwie wobec kultury zastanej, jak i próbach tworzenia kultury nowej, mającej zastąpić zanegowaną rzeczywistość kulturową. Jest bardzo ważnym dla całej cywilizacji zachodniej etap rozwoju świadomości przebiegający w dwóch stadiach: w pierwszym następuje spontaniczne, niemal instynktowne zerwanie z technokratycznym łańdżem świata świadomością scjentyścyczną; w drugim rozpoczynają się desperackie, a zarazem żywiołowe i radosne, poszukiwania nowych zasad, zastępujące błędne autorytety nauki, produkcyjności i technicznego postępu. Przedmiotem tej „inwazji centaurów” jest kultura rozumiana szeroko, jako zbiór podstawowych idei i wartości stanowiących podstawę systemu społecznego i wyznaczających kierunek jego rozwoju oraz układ norm etycznych, typowych ról społecznych, wzorów zachowania, stylów życia ograniczających autonomię i swobodę jednostki¹. Naprawa świata poprzez poszukiwanie nowej podstawy życia jednostki i organizacji społecznej jest zadaniem duchowym, nie społeczno-politycznym. Najważniejsze kierunki tych poszukiwań to wzbogacenie osobowości o czynnik kosmiczny odkrycie i rozwijanie pozaracjonalnych właściwości człowieka wzbogacających nie tylko życie emocjonalne, lecz i możliwości poznawcze oraz odrzucenie dominujących dotychczas relacji człowieka z naturą (miast panowania nad nią, instrumentalnego traktowania jako sferę dostarczania bogactw naturalnych, próba odzyskania jedności i zespolenia – to, zyskujące dziś na znaczeniu podejście planetarne). Jego teoria zakłada, że zainicjowane przez ruch zmiany staną się w przyszłości doświadczeniem powszechnym, gdyż utrwalenie się istniejącego stanu rzeczy grozi degradacją osobowości i dewastacją Ziemi.² Porównuje doniosłość fenomenu kontestacyjnego z pojawieniem się chrześcijaństwa i jego wpływ na dzieje ludzkości. Te na wskroś wyolbrzymione prognozy są wynikiem jego osobistego zaangażowania i braku dystansu, a także atmosfery i ducha końca lat 60., kiedy wydawało się, że „wszystko jest możliwe”.

W literaturze kontrkultura jest ujmowana trojako³: stanowi synonim „kontestacji”, odnosi się do młodzieżowych ruchów lat 60. (na potrzeby tej pracy jest to pojmowanie zbyt szerokie, gdyż kontestacja zawierała tendencje odmienne od ruchu kontrkulturowego, np. ugrupowania neofaszystowskie czy związane ze środowiskami gett ludności kolorowej – Czarne Pantery, bądź polityczne, pragnące partycypować w podziale dóbr i przejąć władzę, koncepcje związane z kulturą alternatywną i prądami reformatorskimi); przedstawiana bywa też jako zespół wartości i postaw przeciwstawianych kulturze dominującej, występujący w różnych okresach historycznych i realiach kulturowych (tutaj natomiast ztraca się powiązanie analizowanej formacji z konkretną sytuacją

1 A. Jawłowska, *Kontrkultura* [w:] „Encyklopedia kultury polskiej XX w. Pojęcia i problemy wiedzy o kulturze”, red. A. Kłoskowska, Wrocław 1991, s. 63.

2 Ibid, ss. 64–65.

3 Ibid., s. 66.

społeczną i polityczną zaistniałą w okresie 1964-1970); bywa też utożsamiana z ruchem odrzucającym etos kultury zachodniej w imię nowych wartości, wytwarzającym zarazem swoiste formy ekspresji i style życia, będące wartości tych realizacją (ten sposób rozumowania jest najbardziej adekwatny, jednak nie w pełni, gdyż nie jest dosyć precyzyjny i zawiera w sobie zjawiska luźno jedynie powiązane z tą formacją. Przykładem mogą być Czarne Pantery i inne ugrupowania walczące o prawa mniejszości etnicznych. Mimo, że one też kwestionowały sytuację zastaną i próbowały tworzyć nowy obraz rzeczywistości poprzez walkę z systemem, to ich podłoże ideologiczne było inne – to dziedzictwo abolicjonizmu poszerzone o samoświadomość, zradykalizowanie poglądów Martina Luthera Kinga. Choć nie mam rasistowskich ciągót, uważam, że nurt kontrkultury był związany głównie z białą młodzieżą akademicką. Mam świadomość, że Ruch solidaryzował się z Indianami i Afroamerykanami, a egalitaryzm i tolerancja były fundamentalnymi dla niego ideami, jednak te tendencje nie zasymilowały tych grup etnicznych na tyle, aby można było mówić o tworzeniu przez nie jednolitej formacji. Wynika to z braku integracji kultur i wieloletniej segregacji rasowej).

Kontrkultura w niniejszym tekście będzie więc rozumiana jako formacja społeczno–ideowa, pewien fenomen ukształtowany w połowie lat 60. XX wieku i istniejący do początku lat 70. Zajmuje mnie okres, w którym ludzie młodzi mieli największy wpływ na kształtowanie historii w dziejach cywilizacji zachodniej. Jako datę początkową można przyjąć rozruchy na uniwersytecie w Berkeley w 1964 roku, za końcową zaś rok 1970, kiedy zjawisko to uległo rozbiciu i dyspersji. Mam świadomość, że tak sztywne wytyczenie granic jest w pełni umowne i w niewielkim tylko stopniu odpowiada rzeczywistości, ponieważ rewolucja młodzieży nie pojawiła się nagle, bez żadnego preludium, nie została wygenerowana z próżni i wchłonięta całościowo w jednym momencie. Pewne symptomy, elementy kontrkulturowe istniały wcześniej i egzystują nadal, jednak ruch ten ani wcześniej, ani później nie miał takiej mocy wewnętrznej i nie oddziaływał na rzeczywistość w tak znaczący sposób.

Rewolucyjne koncepcje nowej rzeczywistości stworzone przez teoretyków Ruchu zakładały, że należy ją stworzyć od nowa, widząc potencjał zmiany w ludziach nie pogodzonych do końca z „bydlęcą”, jałową egzystencją – outsiderach systemu, a także biedocie i krajach Trzeciego Świata⁴ oraz wszelkich mniejszościach – etnicznych (Afroamerykanie), seksualnych (homoseksualiści), itp., które są najbardziej represjonowane. Nie ma tu mowy o ruchu robotniczym (proletariacie), ponieważ został on „oswojony” przez system zapewniający mu wygodne „urządzenie” się, unicestwiony w wyobcowaniu, konsumpcji i nieświadomości. Miała to być rewolucja inna niż wszystkie dotychczasowe, zespalać kulturę i politykę. „Dla nas rewolucja i kultura jest tą samą rzeczą – każda kultura, naprawdę nowa, jest zawsze kulturą kontestacyjną. I jeśli mają się skończyć demonstracje uliczne, musi wyjść na ulicę myśl twórcza, kultura i sztuka. Nasza rewolucja powinna być całkowicie różna od tych, które były, od rewolucji zbiurokratyzowanych, które prowadziły od śmierci sztuki do śmierci kontestacji”⁵, mówił student Sorbony podczas majowych wydarzeń.

Podstawą zmian we wszystkich chyba projektach teoretycznych miała być **rewolucja świadomości** – walka toczy się o uświadomienie sobie czym jest współczesne społeczeństwo i szerzej cywilizacja zachodnia. Znamienne jest to, co powiedziała jedna z amerykańskich

4 Lata 1955-1965 to okres, w którym wyzwoliło się większość krajów kolonialnych w Afryce i Azji, ta erupcja wolności była jednym z ważniejszych imperatywów kontestacji w Europie. W USA większe znaczenie miał konflikt kubański, tamtejsza rewolucja Castrowska i ruchy rewolucyjne w niemal wszystkich krajach Ameryki Południowej przeciwstawiające się reżimom usługującym CIA i kontrolującym gospodarkę wielkim korporacjom amerykańskim. W młodych państwach i działaniach narodowyzwoleńczych fascynowała możliwość natychmiastowego zbudowania idealnego społeczeństwa bez przechodzenia przez fazę kapitalizmu, żywiolowość, aktywność, opieranie się na człowieku, potencjał zniszczenia establishmentu i szerzej imperializmu; J. Batałow, *Filozofia buntu*, Warszawa 1976, s. 93.

5 A. Willener, *L'image – action de la société ou la politisation culturelle*, Paris 1970, s. 45; cyt. za: A. Jawłowska, *Drogi kontrkultury*, Warszawa 1975, s. 111.

studentek, stwierdzając, że nauczyła się o tamtejszym społeczeństwie więcej podczas kilku dni strajków niż przez trwające cztery lata studia w zakresie socjologii.⁶ Przekształcenie świadomości miało doprowadzić do urzeczywistnienia kontrkulturowej utopii poprzez radykalną zmianę sposobu myślenia, zniszczenie utartych ścieżek, którymi porusza się ludzka myśl poddana presji i dyktatowi konwencji społecznych, religijnych, politycznych i estetycznych. Celem nadrzędnym jest wyzwolenie, osiągnięte w nagłym rozbłysku *satori* – nowy umysł, nagi i bezbronny, ale gotowy przyjąć świat taki, jakim jest, w sposób niezapośredniczony.⁷ Socjalizacja za pomocą wychowania i edukacji przekazuje sztuczne wartości, na bazie której konstruuje fałszywą świadomość. Ważną rolę w tym procesie odgrywa ogromny i prężny przemysł reklamowy kreujący pragnienia i wartości pożądane – producenci sami tworzą, przynajmniej częściowo popyt na produkowane przez siebie towary, nakręcając koniunkturę przez stwarzanie pozornych potrzeb i trendów społecznych, kształtując w ten sposób własny rynek. Niepoślednie znaczenie posiadają mass media, które są chyba jeszcze ważniejszym elementem tego rodzaju zabiegów. Inne czynniki to kultura i otoczenie tworzone przez społeczeństwo oraz chyba najważniejsze w tym względzie mechanizmy propagandowo-cenzorskie. Siły tworzące świadomość działają poprzez wykluczanie pewnych, niewygodnych dla systemu postaw, poglądów i faktów oraz subsydiowanie „właściwych”. Utrudnia ona, a nawet uniemożliwia obiektywną ocenę sytuacji, niedoli współczesnej jednostki.

Twórcza moc wyobraźni w połączeniu z nauką i technologią przebudować miała całe doświadczenie człowieka, tworząc społeczeństwo wedle kanonów estetycznych, ponieważ doświadczenie natury estetycznej pełni wielką rolę.

Według Charlesa Reicha świadomość ma bardzo szeroki zakres znaczeniowy jako zjawisko, odnosi się do każdego z wcześniej proponowanych ujęć teoretycznych tego fenomenu (marksistowskiego, medycznego, psychologicznego, literackiego, artystycznego i innych), lecz nie jest z żadnym tożsama i wykracza daleko poza obszar przez nie wyznaczony. Główną przyczyną konfliktu w relacji jednostka – społeczeństwo jest brak poczucia rzeczywistości, czyli niedostatek świadomości. Ludzie przestali rozumieć system w którym żyją, dlatego jego struktura stała się przestarzała, a jednostki stały się bezsilne wobec ogromnej, niekontrolowanej władzy systemu, który zdominował ich życie. Jego przewaga jest tak wielka, że jest obojętny na ludzkie pragnienia i potrzeby, społeczeństwo jest traktowane *stricte* instrumentalnie⁸. Dzięki manipulacji społeczeństwem i stworzenia warunków, w których większość nie może nadażyć za zmianami i zrozumieć ich, powstaje świadomość odbiegająca od poczucia rzeczywistości.⁹ Dawna świadomość jest nieprzystawalna do nowej rzeczywistości, ludzie przestali rozumieć otoczenie, bliźnich i samych siebie, zostali zniewoleni i oszukani przez państwo korporacyjne. Ch. Reich pokłada nadzieję w młodzieży, która przejrzała, wyzwoliła się i stanie się fundamentem renesansu Ameryki. Na zrozumienie (świadomość), które jest przyczyną depriwacji składa się „pełny układ wewnętrzny jednostki, który tworzy jej całą percepcję rzeczywistości”. Świadomość w jego rozumieniu obejmuje światopogląd, postawę, poglądy polityczne i filozoficzne, wzory zachowania, model kariery pożądany przez jednostkę, jej uczucia i emocje, image i preferencje spędzania wolnego czasu. Jest czymś więcej niż sumą tych czynników, to cały człowiek, jego „głowa”, sposób życia. Kształtowana jest przez wiele czynników, w szczególności warunki społeczno-gospodarczo-polityczne, stąd każdy system czy era cywilizacji tworzy i posiada pewien określony typ świadomości. Jako pojęcie jest więc bardzo szerokie, odnosi się do wszystkich niemal aspektów ludzkiej egzystencji, którą determinuje.¹⁰

Wyróżnił on trzy typy świadomości, charakterystyczne dla poszczególnych okresów historii

6 K. Vidmar, *Rebellion as Education*, [w:] „The Movement toward a New America”, New York 1970, s. 309.

7 D. Brzostek, *O utopiach kontrkultury*, „Antena Krzyku” 2004, nr 1, s. 40.

8 Ch. Reich, *Zieleni się Ameryka*, Warszawa 1976, s. 32.

9 Ibid., 35.

10 Ibid., 34.

Stanów Zjednoczonych. **Świadomość I** ukształtowała się w XIX stuleciu, jest to tradycyjny światopogląd amerykańskiego farmera, lekarza z prywatną praktyką czy małego businessmana, który stara się coś w życiu osiągnąć. Związane jest to z epoką wolności, pionierów, narodzin kapitalizmu, wolnej konkurencji. To uduchowiona i humanistyczna wizja możliwości człowieka, najpełniej wyrażona w poezji Walta Whitmana,¹¹ *Salut Au Monde*.

*Każdy z nas jest nieuchronny,
Każdy z nas jest bezgraniczny – każdy i każda
z nas ma prawo na tej ziemi,
każdy z nas pojmuje wieczne prawa świata.*

Cechy etosu charakteryzujące tę świadomość to apoteoza godności, wolności jednostki, ciężkiej, uczciwej pracy; surowej, purytańskiej moralności; gry *fair play*. Każdy dba o siebie sam i polega na sobie taktując innych jak rywali, ponieważ natura ludzka jest z gruntu zła, a walka z innymi jest naturalnym stanem rzeczy.¹² Potęp techniczny jest dla nich równoznaczny z progresem społecznym, sukces materialny prowadzi do szczęścia, a wszystko to jest realizacją *american dream*, ludzie biedni są sami sobie winni – ich porażka życiowa wynika z nieporadności. Przyczyną problemów jest ludzka ułomność, odejście od cnót i wartości uosabianych przez „ojców założycieli”. Ludzie tego typu nie mogą się odnaleźć w rzeczywistości zdominowanej przez oligarchię trustów, gdzie aparat władzy zdominował wszystkie niemal dziedziny życia. W wielkiej firmie człowiek poczuł się wyalienowany, zniknęła satysfakcja z własnej pracy. Pieniądz, a nie własne potrzeby, stał się istotą życia. Istota ludzka nie stanowiła już o sobie, stała się trybikiem – nieistotną, bo wymienialną częścią wielkiej maszyny, uosobieniem nowej formy niewolnictwa – jej osobowość, umysł, dusza oraz życie osobiste znalazły się w kajdanach. Technologia i system towarowy zniszczyły Świadomość I, ludzie tego pokroju nie mogli tego zrozumieć, ograniczeni przez swą naiwność, prostoduszność i wyznawane wartości.

Ameryka została zdominowana przez wielkie korporacje Carnegie, Forda i innych, nastął czas nowych liberałów i rządów Franklina D. Roosevelta. Piewcy Nowego Ładu wierzyli, że kapitalizm ma moc uszlachetniającą, wydobyli kraj z ekonomicznej zapaści, rozbudowując potęgę instytucji państwa. Zaczęły one regulować procesy ekonomiczne, hamować wolną konkurencję i koncentrację kapitału, wypłacać zasiłki.¹³ Był to okres nowego potwora, państwa publicznego, gdzie rozrósł się aparat wykonawczy i rozszerzyły się jego kompetencje, wszystko zostało podporządkowane „dobru publicznemu”. Jednostka dostała się w ręce nowego żandarma, jakim są rządy ekspertów na usługach trustów, przeciętny człowiek stał się przedmiotem cudzych zamysłów, jego rola w decydowaniu o własnym losie została zmarginalizowana. Sprzyjało to powstaniu hierarchicznego, elitarnego społeczeństwa, którego wytyczne były opozycyjne do wartości wolnościowych i demokracji.

Świadomość II jest „dzieckiem” tych czasów, jej hegemonia doprowadziła do powstania państwa korporacyjnego, w którym aparat państwa połączył swe siły z wpływami wielkiego biznesu i przemysłu. Charakteryzuje się wiarą w możliwość racjonalizacji kapitalizmu, reformy, postęp techniczny i gospodarczy pod patronatem instytucji państwa, a dokładniej jego oświeconej elity¹⁴. Kategorie ludzi obdarzonych tym typem świadomości są bardzo różnorodne, mieszczą się tu biznesmeni, liberalni intelektualiści, technokraci, przywódcy związków zawodowych, robotnicy w „niebieskich kołnierzykach”. Typowymi przykładami jest partia demokratyczna, rodzina Kennedych, czy poglądy propagowane przez „New York Times”.¹⁵ Wiara w racjonalizm, technikę i ich wytwory jest jej fundamentem, dlatego nadrzędnymi wartościami są nauka, technika,

11 Ibid., 40.

12 Ibid., 42.

13 Ibid., 65– 66.

14 Ibid., 67.

15 Ibid., 86.

organizacja i planowanie. Produkcyjność jest tu nadrzędnym celem samym w sobie, poświęca się temu człowiekowi, przyrodę i kulturę. Nie istnieje żadna absolutna wolność jednostki, wszelkie swobody indywidualne należy podporządkować nadrzędnemu interesowi państwa.¹⁶ Społeczność II Świadomości jest niedemokratyczna, ponieważ manipuluje jednostką, prawo do decydowania jest zarezerwowane dla władzy, narzuca człowiekowi pogoń za sukcesem, autentyczne wartości zastępuje sukcesem i statusem materialnym (są one udziałem nielicznych, stąd frustracje, rozpacz, alienacja i kryzys jednostki i społeczeństwa), zabrania myśleć – każe jedynie pracować i konsumować, pozbawia wpływu na życie publiczne, narzuca konformizm. System zapanował nad społeczeństwem, ludzie utracili kontrolę nad machiną kierowania. Jest to świadomość nierzeczywista, gdyż coraz szybsze tempo zmian jakie przyniósł boom technologiczno-przemysłowy nie było skorelowane z transformacją świadomości zbiorowej, ludzie coraz bardziej zostawali w tyle za przybierającą coraz to nowe postacie rzeczywistością, a nawet tracili z nią kontakt.¹⁷ Fundamentalną cechą tego typu świadomości jest dobrowolna ignorancja, dotycząca niekompetencji oraz nieuczciwości urzędników, istniejącej niesprawiedliwości i nierówności społecznej (np. traktowania mniejszości), a także sytuacji geopolitycznej i innych kultur.

Świadomość III jest odpowiedzią na ten kryzys, negatywne zjawiska, które zdominowały rzeczywistość świata zachodniego. Bezpośrednią przyczyną jej powstania była wojna w Wietnamie, w drugiej połowie lat 60. nastąpiła jej erupcja, spontanicznie pojawiła się formacja kontrkulturowa złożona z jej orędowników, *outsiderów* systemu – tylko oni byli wolni od pokus, potrafili z dystansem spojrzeć na system i nie dać się mu zniewolić, czy zaprzęć do grania narzuconej roli społecznej, a w konsekwencji wykreowali tę nową jakość. Dzięki niej nastąpi zrewolucjonizowanie struktur współczesnego społeczeństwa poprzez zmianę kultury i jakości życia, co z kolei doprowadzi do transformacji życia politycznego i w końcu całego systemu. Zrodziła się z pilnej, biologicznej potrzeby przeciwdziałania zagrożeniom ze strony państwa korporacyjnego, jest też wytworem sprzeczności, słabości i wymogów tego molocha. Jej początkiem jest wyzwolenie z kajdan, którymi są nakazy społeczne i fałszywa świadomość (poddąć się im i stać się marionetką to największa zbrodnia jaką człowiek może sobie wyrządzić). Dzięki temu jednostka może od podstaw stworzyć własną filozofię, wartości, styl życia i kulturę. To wyższa, transcendentalna forma rozumu rozprzestrzeniająca się wśród zbuntowanej młodzieży i ludzi starszych, którym udało się odnaleźć siebie.¹⁸ Bardzo ważnym aspektem Świadomości III jest dążenie do odbudowy, obrony i pielęgnowania autentycznej świadomości ludzkiej, co umożliwi właściwą percepcję własnej osobowości, innych ludzi, przyrody. Proces ten można nazwać „odświeżaniem umysłu”, dzięki któremu człowiek staje się bardziej świadomy i, co jest konsekwencją tego żywy. Obrona przed fałszywą świadomością i przeciwdziałanie monotonii i ośpieniu to dwa zasadnicze aspekty tego procesu.¹⁹ Ten nowy styl życia czerpie ze wszystkich osiągnięć współczesnej nauki, uczy jak wykorzystywać technikę dla dobra człowieka, a nie przeciw niemu. Praca według jej standardów ma być wykonywana dobrze, starannie i z poświęceniem, stanowi fragment pełni życia, jest wynikiem wolnego wyboru, satysfakcjonuje i wyraża jednostkę – kariera jest zastępowana przez powołanie. Kultura związana z nowym stylem życia jest wyzwolona ze sztuczności i alienacji, odrzucona zostaje też konkurencja, rywalizacja i merytokracja. Stosunki społeczne są oparte na miłości, szacunku, braterstwie i wspólnocie poszukiwań mądrości, zrealizowanie tych zadań stworzonych na bazie wyobraźni to główny cel nowego człowieka.²⁰ Wszystko to oparte jest na radykalnym subiektywizmie zmierzającym do odnalezienia prawdziwych wartości, nie jest to jednak egocentryzm, lecz uczciwość, pełnia, autentyczność we wszystkim. Młodzi radykałowie tym różnią się od swoich rodziców, że zachowują ideologiczną konsekwencję poczynając od dzieciństwa,

16 Ibid., 89.

17 Ibid., 36.

18 Ibid., 37.

19 Ibid., s. 280.

20 Ibid., s. 38.

realizują idee i marzenia w praktyce, natomiast pokolenie starsze nie potrafiło kierować się ideami w życiu. Najwyższą wartością Świadomości III jest możliwość wyboru własnego sposobu życia oraz to, że będzie się nieustannie rozwijać i poprzez doświadczanie transcendencji doskonalić się.

Autor ten miał nadzieję, że nowa świadomość obejmie całe społeczeństwo, z nadzieją patrzył w przyszłość, gdy obserwował proces „nawracania się”, polegający na stopniowej przemianie dobrze sytuowanych Amerykanów z „fellacha” systemu na hipisa lub radykała innej maści (zmianie ulega najpierw image – fryzura, strój, a następnie nawyki, zainteresowania, poglądy polityczne, stosunek do innych, czyli styl życia). W tamtym okresie ludzie, których nawrócenie wydawało się niemożliwe zasilali szeregi orędowników Świadomości III. W ten sposób prymusi akademicy i gwiazdy sportu, stypendyści Legionu Amerykańskiego przemieniali się w „długowłosych potworów”. To właśnie zmiany osobowości można uznać za fundament tej formacji, osobowość jednostki jest uznawana za jedyną prawdziwą rzeczywistość, Świadomość III widzi wartość każdej jednostki ludzkiej i osobowości, bardzo dokładnie dostrzega też, i demaskuje wszelkie ułomności, represje i zbrodnie panującego systemu – stąd tak totalny w formie i treści bunt przeciw interwencji w Wietnamie. Nowa świadomość spowodowała też wyemancypowanie się młodzieży, która wyraźnie odcięła się od reszty społeczeństwa, scementowała całe pokolenie w jedną formację, która zakwestionowała kulturę oficjalną. Im bardziej starsi atakowali ich idee i praktyki, tym bardziej radykalizował się ich bunt.²¹ Zakwestionowane zostały zależności typu autorytet-służalność, nikt nie wydaje tu rozkazów i nikt ich nie wykonuje, ten egalitaryzm jest antytezą hierarchicznej struktury społeczeństwa korporacyjnego. Nowa świadomość nie kończy się na negacji, położenie nacisku na osobowość prowadzi do angażowania się w działania konstruktywne, którym przyświeca dobro społeczne. Jednak nie mogą one przynieść uszczerbku jednostce, gdyż uczynić z siebie przedmiot, który służy sprawie, byłoby ze szkodą dla sprawy. Pełna odpowiedzialność za swe czyny, otwartość na wszelkie doświadczenia i dynamizm to kolejne cechy antagonistyczne do Świadomości II.²² Jest ona „napędzana” energią entuzjazmu, szczęścia i nadziei, która czerpie energię z grupy, wspólnoty, erosa, uwolnienia od techniki i zahamowań. Bardzo ważny dla tego pokolenia jest strój, który wyraża jego podstawowe wartości oraz ich muzyka prezentująca zarówno w warstwie instrumentalnej i tekstowej dążenia ruchu.. Najważniejszą ideą dla nich, zdaje się „bycie razem” łączy dążenia kolektywistyczne z indywidualistycznymi. Doświadczanie rzeczywistości zastępuje w tej fazie rozwoju ludzkiej osobowości myślenie racjonalne, widzenie prawdy natomiast znajomość faktów.²³

Charles Reich wyrażał nadzieję, że III Świadomość obejmie całe społeczeństwa i odmieni rzeczywistość społeczno-kulturową, transformacja świadomości jest według niego priorytetowa w stosunku do przekształcenia struktur państwa korporacyjnego. Miało to nastąpić za pośrednictwem zmiany celów i wzorców naśladowania, przez co człowiek osiąga psychiczne wyzwolenie, nabiera wiary w możliwość przekształcania rzeczywistości, własny potencjał twórczy. Odcina się, dystansuje od systemu, inaczej odbiera też samego siebie, odzyskując swe życie. W tej wizji radykalizacja nie jest potrzebna, aby zapanowała Świadomość III, nie ma tu korelacji pomiędzy rosnącym niezadowoleniem i rozwojem świadomości (konfrontacje, wrogość i akcje terrorystyczne miejskiej *guerilli* nie mogą wyzwolić społeczeństwa, ponieważ uderzają w nie bezpośrednio. Ludzie czują się coraz bardziej zagrożeni, przez co mocniej identyfikują się z aparatem państwa, które ich „ochroni” i akceptują wzrastającą represyjność, inwigilację i kontrolę), podstawą jest przyjęcie niematerialnego systemu wartości²⁴. Pierwszym krokiem tworzenia nowej kultury może być poszukiwanie własnej tożsamości, swoich korzeni i źródeł, życie zgodne z własnym etosem, zaspokajanie autentycznych potrzeb oraz odrzucenie wszelkiej wrogości. Rewolucja ta ma genezę w wewnętrznych przemianach jednostki. Siła napędowa systemu

21 Ibid., ss. 248–250.

22 Ibid., ss. 252–258.

23 Ibid., ss. 276–282.

24 Ibid., ss. 291–295, 302.

tkwi w ludzkim umyśle, ponieważ opiera się na posłusznym i zadowolonym pracowniku i konsumentcie, jeżeli jego nastawienie zmieni się system ulegnie dekonstrukcji. Przykład „nawróconych” pociągnie za sobą całe rzesze starszych pokoleń tkwiących w Świadomości II, gdy zrozumieją i ujrzą jak wspaniałe jest życie według nowych wytycznych, lecz należy dać im na to czas i szansę.²⁵ Musi nastąpić rewolucja kultury, gdyż to ona kontroluje maszynę polityczno-ekonomiczną, gdy nowa świadomość opanuje sferę kultury, będzie kontrolowała też procesy wytwórcze i konsumpcyjne. Te proroctwa nie sprawdziły się, Charles Reich pozostawił po sobie dzieło trafnie charakteryzujące bolączki systemu kapitalistycznego, w którym stery władzy dzierżą trusty i wąska elita polityczna, oraz młodzieżową kontrkulturę drugiej połowy lat 60. Jego wizja przemian świadomościowych, które miały być gwarantem transformacji i przewartościowania kultury amerykańskiej była koncepcją błędną, jednak jej pozytywnym aspektem jest ukazanie podstawowych przesłanek leżących u podstaw kolejnych etapów rozwoju społeczeństwa amerykańskiego, z tym że jest ono nadal na etapie II.

Raoul Vaneigem stworzył koncepcję „rewolucji życia codziennego”, widział moc wywrotową miłości, siłę wyzwolenia spontaniczności i odrzucenia przymusów. Postulował, że nie należy rezygnować z niczego, co ludzkie, trzeba być nieposłusznym i wyzwolonym, nie tłumić pragnień i namiętności, nie poddawać się rzeczom – człowiek musi być sobą, odrzucić wszelkie role zaprogramowane przez socjotechników, im skuteczniej się od niej oderwiemy, tym bliżej będzie nam do swej jaźni. Doskonale służy temu postawa ludyczna dezorganizująca ją, a także zjednoczenie sił.²⁶ Nowy ruch rewolucyjny musi ukonstytuować autentyczną wolność indywidualną i kolektywną, powrót do natury, stworzyć człowieka całościowego – pierwszym stopniem stawania się nim jest uświadomienie sobie przez marionetkę systemu swojego położenia i przyjęcie postawy nihilistycznie aktywnej²⁷, kwestionującej i obalającej uznane wartości. Nihilizm charakteryzuje się „samospalaniem”, dlatego należy przejść do kolejnego, konstruktywnego stadium i wykreować zręby nowej rzeczywistości. Miałyby to być rewolucja bezimienna wyrastająca z codziennych przeżyć i marzeń, aby stworzyć harmonijne społeczeństwo należy oprzeć się na subiektywności, jednostkowych przypadkach, indywidualnym doświadczeniu, a nie wspólnotowości. Rewolucyjna formacja powstanie na zasadzie reakcji łańcuchowej, impuls będzie przekazywany od jednej subiektywności (autonomicznej jednostki) do drugiej, co zapoczątkuje odwracanie perspektywy.²⁸ Należy przejść do działania opartego na spontaniczności, gdyż antologię teorii rewolucyjnej są wybrukowane manifestami społecznej agitacji i powstańczymi odezwaniami, z których nic nie wynika. Spontaniczność to źródło i sposób bycia indywidualności kreacyjnej, bezpośrednie doświadczenie subiektywności. Odwracanie perspektywy²⁹ rozpoczyna się, gdy zaczynają słabnąć czynniki odpowiedzialne za zniewolenie, osobowość i świadomość zaczyna dominować nad rolą, kiedy zwycięży rozpocznie się era zabawy. Postrzegał rewolucję w kategorii święta, jako całościowe przekształcenie rzeczywistości oparte na spontanicznej kreatywności i zasadzie jakościowej potęgującej możliwości oraz potencjał praktyczny. Częstkowość zmian i przekazywanie nadzoru „rewolucyjnym przywódcom” przez rewolucyjną wspólnotę, pozwalała na nowo panować ciemnościom po dokonaniu się przewrotów znanych z historii. Jest to syndrom rezygnacji, będący antytezą „przezwyciężenia”, który prowadzi do zaprzędania woli życia i zaprzędzenia w kierat produkcji i konsumpcji.³⁰ W procesie rewolucyjnym niezbędna jest poezja organizująca

25 Ibid., ss. 315–320.

26 R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, Gdańsk 2004. 138–139, 150.

27 Autor wyróżnia nihilizm aktywny, poddający krytyce przyczyny rozkładu – przedrewolucyjny oraz nihilizm bierny, preludium konformizmu.

28 R. Vaneigem, *Rewolucja życia codziennego*, op. cit., s. 108, 163.

29 W odwróconej perspektywie *praxis* zastępuje poznanie, wolność – nadzieję, natychmiastowość woli – zapośredniczenie. Kreatywność staje się najwyższą siłą sprawczą. Oznacza to tryumf stosunków ludzkich opartych na partycypacji, komunikacji i samorealizacji. Opiera się na subiektywizmie, uchwyceniu siebie i uznaniu za punkt wyjścia oraz rozbudzeniu nienasyconej woli życia; Ibid., s. 164.

30 Ibid., ss. 164–165, 169.

spontaniczność twórczą, wzmacniająca jej działanie na świat, a także generująca nowe rzeczywistości. Jest spełnieniem krytycznej teorii, ukoronowaniem rewolucyjnej taktyki i strategii, apogeum walki o życie codzienne, czynem *par excellance* rewolucyjnym.³¹ Pragnienie tworzenia konstytuujące samorealizację, pragnienie miłości konstytuujące komunikację i pragnienie zabawy konstytuujące partycypację to fundamenty życia oparte na zespoleniu umysłu i namiętności. Rewolucja życia codziennego została utożsamiona z zabawą. Taktyka oparta jest na „totalnej *guerilli*”, równoczesnej na wszystkich frontach: w kulturze i polityce, sferze socjalnej i ekonomii. Zakłada to destrukcję porządku rzeczy krepującego sztukę życia, gdyż w obronie wolności dozwolona jest każda reakcja.³² Koncepcja rewolucji życia codziennego Raoula Vaneigem, tak jak wyżej omówiona ma początek w sferze świadomości indywidualnej i zbiorowej, postuluje spontaniczne działanie kreacyjne w atmosferze święta zamiast operowania frazesami. Autor ten jednak stwierdza konieczność użycia przemocy, taktyki „totalnej *guerilli*”, nihilistyczne zburzenie struktur systemu jest koniecznym etapem – preludium konstrukcji nowego ładu.

Rewolucja psychodeliczna wiąże się z odkryciem możliwości poszerzania świadomości i potencjału percepcyjnego dzięki substancjom zawierającym alkaloidy, głównie o działaniu halucynogennym. Nie jest to *novum*, antropologia i etnologia nie znają kultur, które oparłyby się pokusie, mniej lub bardziej sztucznego „poszerzania świadomości”, wzbogacania potencjału ludzkiego postrzegania i doświadczania świata o możliwości, jakie niosły ze sobą takie „wehikuły” transformujące świadomość, jak medytacja, ekstaza mistyczna, rytuał i towarzyszący mu stan transu, czy wreszcie substancje narkotyczne o działaniu halucynogennym. Szczególnie te ostatnie zdają się łączyć cywilizacje ponad wszelkimi podziałami, od neolitu, aż po zindustrializowaną kulturę zachodu. Pragnienie duchowego przebudzenia, badania przestrzeni wewnętrznej lub czysty eskapizm, popychały rzesze spragnionych nowych wrażeń ludzi ku stosowaniu substancji psychoaktywnych, w celu poszerzenia swego doświadczenia o odmienne stany świadomości (*altered states*) sytuujące się zwykle pomiędzy religijnym olśnieniem a ostrym atakiem psychotycznym.³³ Większość społeczności używała substancji psychoaktywnych zarówno w celach obrzędowych, jak i świeckich. Odmienne stany świadomości odróżniano od „normalnych” oraz dzielono na zakazane i dozwolone.³⁴ Zmiany w chemizmie mózgu wywołane przez psychodeliki, powodują metamorfozę znajomego świata. Otwiera to drogę do szybkiego obrazowania i do niezwyklej głębi percepcji wzrokowej i słuchowej, napływu „nowej wiedzy”, która zarazem jest czymś prastarym, pierwotnym. Świadomość psychodeliczna jest wielokrotnie bardziej intensywna, niż normalna świadomość na jawie. Dzięki temu odmiennemu stanowi, niektórzy uzmysławiają sobie rolę świadomości w ich codziennej rzeczywistości.³⁵ Według Stanisława Grofa „doświadczeniu psychodelicznemu”, czyli sztuczному pobudzeniu świadomości poprzez podanie substancji psychoaktywnych, nieodmiennie towarzyszą przekształcenia podstawowych funkcji psychosomatycznych człowieka. Następują zmiany percepcyjne, emocjonalne, myślowe, intelektualne, pamięciowe, psychomotoryczne, efektem tego zespołu transformacji jest zmiana świadomości. Elementem kardynalnym są także przyjmujące postać wizji omamy wzrokowe i słuchowe oraz halucynacje. Wszystkim „kontrolowanym psychozom” stymulowanym spożyciem LSD właściwe jest finalne doświadczenie „metafizycznej Pustki”, świadomość nieskończoności i wieczności.³⁶ Głębokie psychodeliczne doświadczenie jest wstrząsem śmierci i ponownych narodzin, włączeniem się w pradawny rytm.

Robert A. Wilson rewolucję psychodeliczną wiąże z tym, że ludzie odkryli po narkotykach nowe doznania w sferze seksualnej. On jak i pokrewni teoretycy cielesnej emancypacji w rodzaju

31 Ibid., ss. 187, 197.

32 Ibid., s. 262.

33 D. Brzostek, *Mowa przebudzenia albo o sztuce psychodelicznej*, „Antena Krzyku” 2004 nr 2, s. 40.

34 R. Rudgley, *Alchemia kultury. Od opium do kawy*, Warszawa 2002, s. 172.

35 M. Ferguson, *Na rozdrożu: przemiana ludzi*, [w:] New Age, wybór P. Macura, Kraków 1993, s. 25.

36 D. Brzostek, *Mowa o przebudzeniu albo o sztuce psychodelicznej*, „Antena Krzyku” 2004 nr 2, s. 40.

Normana Browna wierzyli, że energią napędzająca kontrkulturowy przewrót jest *libido*. Badali sięgające zarania cywilizacji tradycje magii seksualnej, opowiadali o ścieżkach duchowości opartych na ekstazie i ekstecie opierając się na technikach archaicznych i współczesnym okultyzmie, nowoczesnej psychofarmakologii i technikach programowania świadomości.³⁷ Środki halucynogenne były nieodłącznym elementem tego fenomenu, wierzo w ich zbawczą moc, poszerzenie horyzontów. Wśród hipisów przyjmowanie różnorodnych środków pobudzających, tzw. „rozszerzaczy świadomości” było powszechne. Ogłoszona przez Timothy’ego Leary „polityka ekstazy”³⁸ proklamowała wyzwolenie człowieka z ograniczeń, jakie niosą ze sobą konwencje estetyczne, społeczne i polityczne. Rewolucja psychodeliczna miała doprowadzić do powstania neospołeczeństwa, którego istotą i celem miało być wspieranie, kształcenie, nauczanie i ochrona indywidualnej wolności i osobistego rozwoju.³⁹

Prace psychodelicznych kapłanów, apostołów narkotycznej ekstazy i intencjonalnego rozszerzenia granic percepcji oraz doznań były dla większości pokolenia ‘68 biblią. Teoretycy w rodzaju Williama Jamesa – łączył środki odurzające z przeżyciami religijnymi, prof. Humphreya Osmonda – twórca nazwy *psychedelic* (pochodzi od *psyche* – umysł i *delos* – transformujący) propagator *peyotlu* (substancji z pewnej odmiany kaktusa mającej halucynogenne właściwości), Aldousa Huxleya⁴⁰, Timothy’ego Leary⁴¹, Carlosa Castanedy (*Nauki Don Juana*), Alistera

37 R. Księżyk, *Krótkie spięcie z psychodelią*, „Antena Krzyku” 2002, nr 2, s. 55.

38 Doświadczenie osiągnięcia wolności od ograniczeń, zarówno tych ustanowionych dla siebie przez jednostkę, jak i zewnętrznych; stan egzaltacji i zachwytu, w którym normalne kategorie rozumienia wydają się być przekroczone. Z greckiego: EX-STASIS. Ze swojej definicji, ekstaza jest procesem podłączania i odłączania się do i od biegu wydarzeń. Wymaga powtarzalnej sekwencji odpadania (*drop out*) co oznacza tutaj niezależnienie się od uwarunkowań zarówno środowiskowych, jak i od wdrukowanego systemu skojarzeń i standardowych procesów postrzegania i myślenia. W przypadkach, gdy wiele indywidualnych bytów doświadcza ekstatycznego przeżycia w tym samym czasie, kreowana jest krótkotrwała kontrkultura. Synonimy to: euforia, odlot, odjazd, zachwyty, olśnienie, oczarowanie, podekscytowanie, radość, nirwana, rozkosz; R. Palusiński, Od tłumacza i wydawcy, [w:] T. Leary, *Polityka ekstazy*, www.drugs.pl

39 „Nasza rewolucja kreuje nowe, post-polityczne społeczeństwo oparte na Ekstazie tzn. na doświadczeniu Indywidualnej Wolności.[...] Jest kulminacją mistycznych transcendentnych, upiornych, pełnych halucynacji marzeń, które przejawiały się jako wizje w naszych najwyższych psychodelicznych stanach”; cyt. za: T. Leary, *Polityka ekstazy*, op. cit.

40 Niezmiernie ważna dla kontestującej młodzieży postać. Ten zmarły w 1963 roku angielski pisarz i eseista, „prorok psychodelicznego transu” propagował kulturę narkotyków, w szczególności meskalinę i LSD (uznał je za „sakrament”, środki transportujące w inny wymiar, do wyższej przestrzeni duchowej, przenoszące ludzki umysł w rejony „Boskiej Transcendencji” katalizatory przemiany), który to środek jego żona Laura podała mu na łożu śmierci w celu przeniesienia umierającego w świat transcendencji. Odprawiła też rytuał zacerpnięty z tybetańskiej księgi umarłych Bar-do T os-grol. Najbardziej wpływowym dziełem były teksty *Drzwi percepcji*, opiewający doświadczenia ze środkami rozszerzającymi świadomość oraz *Niebo i Ziemia*; T. Paleczny, *Bunt nadnormalnych*, Kraków 1998, s. 194.

41 Niewątpliwie jedna z ikon pokolenia ‘68. Zaangażowany personalnie w ruch hippisowski, uczestnik wielu zlotów i festiwali. Młodzież zwała go „Mesjaszem LSD”, natomiast pokolenie rodziców zniechęciło i ochrzciło „Szalonym Doktorem”. W swych eksperymentach powoływał się na Hermana Hessego (jego dzieło *Wilk stepowy* było jedną z najpoczytniejszych powieści tego okresu), który odkrył „ścieżkę olśnienia” poprzez fascynację duchowością i filozofią Orientu. Leary opierając się na doświadczeniach niemieckiego noblisty postulował dopełnienie kultury zachodniej elementami Wschodu i tradycji Indian, a także Azteków oraz wyzwolenie poprzez medytację i przyjmowanie środków psychoaktywnych – szczególnie LSD. Jego doświadczenia ze środkami psychotropowymi miały początek w Meksyku, gdzie podczas lata 1959 skosztował porcję grzybów psilocybe, po których doznał halucynacji i wrażenia „nieskończonych możliwości” ludzkiego mózgu. Stał się profetą nowych idei, których nośnikiem miały być środki psychotropowe rozszerzające umysł i znoszące ograniczenia poznania przez mózg. Był autorem fundamentalnych dla hippizmu hasła *drop out* (odpadnij), *turn on* (włącz się), *tune in* (dostrój się). Umierając 31.V.1996 (urodził się w 1920) w swym domu w Beverly Hills powiedział: „Myśl za siebie, podważaj autorytety”, był to jego testament przekazany do wszystkich młodych duchem na świecie. Można uznać, że był jednocześnie wizjonerem, prorokiem i kapłanem nowej wiary. Dzięki jego eksperymentom powstała więź między psychodelią i „religią miłości”. Uczynił z narkotyków rodzaj sakramentu, rytualnego środka psychodelicznej ekstazy. Pełniły funkcje symbolu i atrybutu kontestacji, umasowił je zarazem i uczynił towarem rynkowym. Jego podejście do narkotyków nie miało wiele wspólnego z dominującym dziś w tej kwestii hedonizmem („większość

Crowleya (wznowiono wtedy *The Diary of Drug Friend*, ze słynnym esejem Psychologia Haszyszu), Barbary Lewis (*Sexual Powers of Marijuana*), Roberta DeRoppa (*Drugs and the Mind*), Henry Mullera (*The Rosy Crucifixion*), Johna Lilly (*The Centre of the Cyclone*; prowadził badania nad delfinami, co uczyniło zeń sławnego naukowca, po eksperymentach z LSD uwolnił wszystkie zwierzęta z delfinarium i zajął się odmiennymi stanami świadomości)⁴², afirmujący zażywanie środków odurzających i prowadzenie nieskrępowanego życia seksualnego stali się dla uczestników rewolty prorokami nowej rzeczywistości. Ich koncepcje z pogranicza nauki i filozofii lansowały marihuanę i jej pochodne, LSD, grzyby halucynogenne (*Psilocybae mexicana*) lub ich esencję – psylocybinę, peyotl i meskalinę, jako najefektywniejszą metodę poszerzenia świadomości, porzucenia podziału na pragnienie i rzeczywistość (można zrealizować wszystko, wszelkie ograniczenia wyrażają bezsilność, którą można przezwyciężyć dzięki przeprogramowaniu systemu przekonań) i kontaktu z transcendencją.⁴³

Powstała wtedy kultura narkotyków, która dziś rozprzestrzeniła się i w niektórych krajach (np. Holandia) „miękkie” narkotyki zostały zalegalizowane. Było to możliwe dzięki Ruchowi Na Rzecz Zalegalizowania powstałemu w USA w tamtym okresie. Należy zaznaczyć, że społeczeństwo amerykańskie było potencjalnie właściwym obszarem zrealizowania psychodelicznego przewrotu, według badań z 1966 roku 10 mln. ludzi w tym kraju przyjmowało dosyć regularnie środki pobudzające zawierające amfetaminę, 20 mln. proszki nasenne zawierające barbiturany, 3 mln. środki uspokajające. Pod koniec tej dekady marihuanę regularnie paliło 20 mln, 30 mln miało kontakt z psychomimietykami, halucynogenami i psychodelikami, „kwas” spożyło około 1 mln., z czego 20% czynił to regularnie.⁴⁴ W społeczeństwie tym, do tej pory istnieje fascynacja możliwościami ingerowania w życie ludzkie różnego rodzaju środkami i substancjami dozwolonymi przez prawo.

Nauka popierała tę ideologię, J. Wasson mówił o „somie zachodu” pozwalającej na stałe odnaleźć stan najwyższej świadomości w odniesieniu do halucynogennej pigułki, którą miała wygenerować biochemia. Hipoteza psychiatrów czechosłowackich zakładała, że LSD, przynajmniej na jakiś czas, niszczy odruchy warunkowe (jeśli wyuczono poprzez bodźce zewnętrzne kompleksu niższości, bądź tłumienia popędów, odruchy te znikną po przyjęciu tej substancji, która pomaga w zmianie tych odruchów,⁴⁵ wielu psychiatrów i psychologów wypowiadało się entuzjastycznie o terapeutycznym potencjale tych substancji. Najślynniejsi wieszcz „kultury LSD”, dr Timothy Leary, dr Ralf Metzner, dr John Lilly i dr Richard Allpert (gdy zorientował się, że to do niczego nie prowadzi stał się guru, przybrał imię Ram Baba Dass) wywodzili się z uniwersytetu Harvarda. Nie szcędząc sobie, niedalekiego Bostonu i kampusu w Cambridge, badali od końca 1961 oddziaływanie LSD-25⁴⁶ na ludzki umysł, w eksperymentach brali udział ochotnicy. Odbywało się

ludzi stosujących LSD lub marihuanę, aby być „na haju”, w rzeczywistości nie wie jak to robić, ponieważ nauka i dyscyplina ekstazy jest prawdopodobnie najbardziej wymagającą jogą o jakiej mogę sobie pomyśleć”), były dla niego czymś w rodzaju religii, fundamentem profetycznych wizji – „Uważam, że moja praca jest przede wszystkim religijna, ponieważ jej celem jest systematyczna ekspansja świadomości i odkrywanie tych energii, które ludzie nazywają „boskimi”. [...] LSD jest jogą Zachodu. Celem religii Wschodu, tak jak celem LSD, jest wznieść się do góry: to znaczy rozszerzyć swoją świadomość i odnaleźć ekstazę i zawarte w niej objawienie”, pisał. Dla kontrkultury tamtych lat jawił się jako największy autorytet w tej kwestii, jego koncepcje stały się teoretyczną legitymacją i afirmacją „brania”, podłożem, na którym wykiełkowała wszechobecna dziś kultura narkotyków; T. Słoń, *Timothy Leary*, „Machina” 1996, nr 4–5, ss. 16–17; K. Jankowski, *Hipisi w poszukiwaniu ziemi obiecanej*, Warszawa 1972, s. 83, 85; T. Leary, *Polityka ekstazy*, op. cit.

42 S. Tokarski, *Orient i subkultury*, Warszawa 1996, ss. 24–25, T. Leary, *Polityka ekstazy*, op. cit.

43 Twierdzili, że wielcy mistycy wytwarzają podczas długotrwałego stresu, w swych gruczołach „różową adrenalinę” bądź adrenochrom, ekwiwalent psychodelików o składzie chemicznym podobnym do LSD, czy meskaliny (substancja psychoaktywna znajdująca się w peyotlu); R. A. Wilson, *Sex, narkotyki i okultyzm*, Toruń 2002, s. 110.

44 K. Jankowski, *Hipisi ...*, op. cit., s. 203, R. A. Wilson, *Sex, ...*, op. cit., ss. 12–13, 42.

45 Ibid., s. 95.

46 Dwuetylamid kwasu lizergowego, wysyntetyzowany w 1938 ze sporyszu żytniego (*Secale cornutum*) przez dr Alberta Hoffmana (światowej sławy chemika, członka Komitetu Noblowskiego, byłego dyrektora Oddziału Badań

to na drodze „programowania” (T. Leary) czy „metaprogramowania” (J. Lilly, nazywał mózg „biokomputerem”), prowadzenie doświadczenia w określonym kierunku, za pomocą łańcuchów (często powtarzających się) słów i obrazów wywołujących odpowiedni oddźwięk. Początkowa euforia trwała krótko, doświadczenia wymknęły się z pod kontroli (jeden ze studentów zbiegł z laboratorium, biegał nago po uczelni i krzyczał, że jest Bogiem⁴⁷). Po dochodzeniu władze uczelni postawiły im ultimatum, odeszli i stali się idolami kontrkultury, prowadzili swe doświadczenia w „undergroundzie”. Terapii zaniechano w resocjalizacji, edukacji i medycynie.⁴⁸ Leary, z naukowca przekształcił się w „mesjasza”, zaczął wtedy propagować religię – stworzył Neoamerykański Kościół, gdzie LSD stało się „świętym sakramentem”, wydał serię „modlitewników”, założył Międzynarodową Federację Wolności Wewnętrznej (IFIF) w Zihuatanejo (Meksyk, 1963) i Ligę Odkryć Duchowych (1966). William Hitchcock, milioner z Nowego Jorku oddał mu 4000 akrów ziemi w Milbrook, gdzie osiedlił się ze swymi „wyznawcami”. Redagował od 1964 czasopismo „Psychodelic Revue”, wydał także instruktaż zażywania „kwasa”, *The Psychodelic Experience. A Manual Based on The tibetan Book of Dead*. Jeszcze w 1966 roku entuzjazmował się spełnieniem psychodelicznego raj⁴⁹, jego zwiastunem miała być nonkonformistyczna młodzież.⁵⁰ Wielki eksperyment przerodził się jednak w eskalację narkomanii, historia psychodelicznej utopii kończy się wraz z „pogrzebem hipisów”, a jej „najwyższy kapłan” został osadzony w więzieniu (1970) na 30 lat za posiadanie dwóch *jointów*, zbiegł i tułał się po świecie. Złapano go powtórnie w Afganistanie i ponownie osadzono, wyszedł na wolność po interwencji PEN-Clubu.

Należy tu też wspomnieć o Owsleyu Stanley, ten producent LSD dostarczał w latach 1966-1967 ten środek do „Hashbury” (potoczna nazwa Haight Ashbury, dzielnicy San Francisco opanowanej przez hipisów) masowo i bezpłatnie, należał do najpopularniejszych ludzi w „dzielnicy”. Sam także go zażywał, był zaangażowany w idee psychodelicznej rewolucji. Później „oprzytomniał” i dorobił się fortuny, nazywano go „Fordem narkotyków”.

Psychodelię powiązano z buddyzmem *zen*, jogą, alchemią i seksem. Leary twierdzi, że jest to „najpotężniejszy środek podniecający, jaki człowiek odkrył. [...] rozkosz i ekstaza pod wpływem LSD są tak wielkie, że sposób, w jaki dawniej uprawialiśmy miłość, wydaje się podobny do aktu płciowego manekinów”.⁵¹ W tamtych czasach wierzono, że dzięki narkotykom usunięte zostaną granice rzeczy i bariery oddzielające je od umysłu, powróci sprawiedliwość, braterstwo i miłość.

Sandoz A.G., koncernu farmaceutycznego w Szwajcarii), który w 5 lat później odkrył jego „psychiczne działanie”. Skrót pochodzi od niemieckiego *lyserg saure diethyleami*. O historii powstania, oddziaływaniu, skutkach ubocznych LSD w jego książce *LSD. Moje trudne dziecko*, www.drugs.pl.

47 „Nigdy nie dałem dragów żadnemu studentowi. Podawaliśmy środki psychodeliczne absolwentom, młodszym profesorom i naukowcom Harvardu. Te osoby były bardzo dobrze wyszkolone i przygotowane do doświadczenia. Byli oni motywowani poważnym celem, czyli zdobyciem większego zakresu wiedzy o świadomości, grze polegającej na doskonaleniu tej techniki, w celu wykorzystania jej w życiu osobistym i pracy zawodowej” – ten cytat Leary’ego z *Polityki ekstazy* przeczy temu.

48 W latach 50 i 60, LSD było dość często stosowane w diagnozowaniu i leczeniu psychiatrycznym, używano go w resocjalizacji więźniów (Harvard University 1960-63), skutecznym leczeniu alkoholizmu: H. A. Abramson, *The Use of LSD in Psychotherapy and Alcoholism*, Indianapolis, 1967; Hoffer and Osmond, *New Hope for Alcoholics*, New Hyde Park, N.Y, 1968; *Smart, Storm, Baker and Solursh, Lysergic Acid Diethylamide (LSD) in the Treatment of Alcoholism*, Toronto, 1967; zmniejszaniu poziomu bólu i lęku u chorych w terminalnej fazie raka: dr G. W. Arendsen-Hein Ederveen, Holandia; dr Eric Kast – University of Chicago Medical School.

49 W kwietniu podczas wykładu dla swych zwolenników mówił „Następna dekada będzie przypuszczalnie najbardziej podniecającym okresem w historii ludzkości [...] psychodeliczna batalia została wygrana. W 1970 roku liczba Amerykanów zażywających LSD będzie wahała się między 10 a 30 mln.”, cyt za K. Jankowski, *Hipisi ...*, op. cit., s. 91.

50 „Proszę pamiętać, że to uczniowie kolegów podłączają się – najbystrzejsi i najbardziej obiecujący z pośród młodocianych. Cóż za ekscytująca perspektywa: pokolenie twórczej młodzieży odmawiające udziału w pochodach, odmawiające pójścia do biur, odmawiające objęcia urzędów, odmawiające zajęcia swojego miejsca w kieracie”; cyt. za: T. Leary, *Polityka ekstazy*, op. cit.

51 K. Jankowski, *Hipisi ...*, op. cit., s. 28.

Jednostka i społeczeństwo ulegnie transformacji. Środki psychotropowe miały doprowadzić do tego na zasadzie traumatycznego olśnienia bliskiego stanom *satori* (oświecenie). Ta iluminacja miała zreintegrować osobowość dziecięcą, a następnie ukonstytuować dojrzałość analogiczna do koncepcji „drugich narodzin”. Narkotyczny *trip* był interpretowany jako szamańska podróż. W transie szaman umierał i na bębnie wędrował na kraniec świata, często umierał w walce z demonami i rodził powtórnie, by wrócić wzbogacony doświadczeniem wędrowki. Leary na bazie głębokich doświadczeń religijnych u Indian stworzył całą systematykę poziomów świadomości, by wyjaśnić, co ma miejsce w narkotycznym transie.⁵²

Leary bynajmniej nie zmuszał nikogo do używania LSD. Dla tych, którzy decydują się na *trip* stawiał konieczny warunek: „troskliwego, drobiazgowego i umiejętnego przygotowania sesji, z niezbędnym udziałem doświadczanego przewodnika”, jego rewolucja opierała się na dwóch zasadniczych przykazaniach: „Nie będziesz zmuszał bliźniego swego do zmiany swej świadomości” i „Nie będziesz zabraniał bliźniemu swemu zmieniać swą świadomość”.⁵³ Przyłączenie się i uczestnictwo w rewolucji psychodelicznej miało być w pełni świadomym, suwerennym i autonomicznym aktem woli jednostki.

Kultura narkotyków posiadała swą muzykę, wędrowni bardowie opiewali *Lady Snow* – kokainę, o niej traktuje też ballada *Cocaina All Around My Brain*. Powstał cały nurt muzyki zwany *psychedelic rock* lub *acid rock*, oparty na długich improwizacjach, gdzie utwory nawiązywały do stanów postnarkotycznych i opisywały je. Fenomen ten łączył muzykę, *video art* w postaci wizualizacji przypominających wizje, ilustrujących dźwięki podczas koncertów, poezję i taniec. Zwolennicy „rozszerzaczy świadomości” mówią też o psychodelicznym filmie, teatrze, malarstwie, tatuażu, a nawet znaczku pocztowym.⁵⁴

Rewolucja seksualna przeciw purytańskiej moralności opartej na dogmacie „seks jest grzechem”, była być może rezultatem tego, że „Amerykanie myślą o seksie wiele złego, ale myślą o nim naprawdę często”⁵⁵. Miała doprowadzić do pełnego wyzwolenia jednostki i osiągnięcia przez istotę ludzką pełni szczęścia za pośrednictwem seksualnych aktów, często wspomaganych przez praktyki wschodnie i środki stymulujące postrzeganie. To pomieszanie seksu i religii⁵⁶ inspirowały lektury tantryczne, sufickie i okultystyczne⁵⁷, Henry Muller pisał „Szerzy się wśród nas iluminacja seksualna. Akceptacja nowych form społecznych nastąpi wówczas, gdy pozbedziemy się strachu przed nagością, gdy uznamy prawa obywatelskie naszych ciał”.⁵⁸ Uważano, że „doświadczenie szczytowe” tuż przed orgazmem ma znamiona transcendencji, jest synonimem *satori* (A. Watts mówił o małym *satori*), hinduistycznego *samadhi*, w tym momencie normalna świadomość ulega zawieszeniu, człowiek doznaje eksplozji (implozji) ego, które rozpływa się w rozkoszy, dochodzi do paradoksalnego wrażenia, że „cały świat jest moim ciałem”.⁵⁹

Miłość uprawiano grupowo, orgiastycznie i rytualnie, miało to charakter archaicznego

52 Ibid., s. 96.

53 T. Leary, *Polityka ekstazy*, op. cit.

54 B. Kurowski, *Zdeptane kwiaty*, Warszawa 1992, s. 127.

55 Tallulah Bankhead; cyt. za: R. A. Wilson, *Sex, ...*, op. cit., s. 40.

56 Powstawały eklektyczne kultury w rodzaju Keristy Johna Presmonta, który w manifeście 69 Pozycji proklamował zalegalizowanie takiej liczby form seksualności (w tym: cudzołóstwo, lesbianizm, sodomie, seks grupowy, pornografię, poligamię, ...), uprawiano miłość grupowo, lecz niczego nienarzucono, jednym z członków była nawet dziewczica; Ibid., s. 48.

57 Tantra, joga dotyku, obejmująca jogę seksu, inspirująca świątynie erotyczne, koncentruje się na energii somatycznej (Kundalini) i świadomości czakr.. Tantrycy zauważali, że spowolnienie aktu płciowego, niedopuszczenie do ejakulacji, utrzymywanie jak najdłużej stanu maksymalnego napięcia prowadzi do doświadczeń szczytowych. Wierzyli, że kontakt z transcendencją tylko podczas wydłużonego stosunku (mistrzowie potrafią kochać się nieustannie przez 8 godzin), wprowadzili zakaz orgazmu (sufi i okultyści poluzowali ten zakaz, starając się jednak maksymalnie odwlec orgazm); Ibid., ss. 119–120.

58 Cyt. za: S. Tokarski, *Orient i subkultury*, op. cit., s. 23.

59 R. A. Wilson, *Sex, ...*, op. cit., s. 45.

święta. Nie dopuszczano do aktów gwałtu i przemocy, przeciwnie – była to forma zespolenia, *katharsis*, rewitalizacji sił ducha, doświadczenie zgoła religijne. Cieleśne igraszki miały też charakter ludyczny, panowała pełna tolerancja preferencji. Dzięki temu istniała możliwość doświadczenia różnorodnych aspektów seksualności.⁶⁰ „Seks powinien być wolny, święty i odbywać się w sposób naturalny, bez poczucia winy, dla czystej przyjemności i komunikowania sobie miłości” – tak miejsce sfery erotycznej w życiu określa Gridley Wright, jeden z hipisowskich „kapłanów”.⁶¹ Uważał też, że ówczesne problemy społeczne wynikają w dużej części z napięć wynikających z niezaspokojonych popędów i traktowania erotyzmu w kategoriach tabu. Ważnymi postaciami, ideologami rewolucji seksualnej byli Norman Brown i psycholog Wilhelm Reich, autor ezoterycznych prac na temat orgazmu⁶² i konstruktor maszyny „kumulującej orgiastyczną energię wszechświata”.

Z dzisiejszej perspektywy widać jak naiwne były założenia i dążenia piewców narkotykowo-seksualnego przewrotu. Ich wizje nie ziściły się, rewolucja psychodeliczna nie doprowadziła do powstania nowego społeczeństwa bytującego na wyższym poziomie świadomościowym, propagacja narkotyków przyniosła efekt odwrotny do zamierzonego, miast intelektualno-duchowego progresu – degradację, totalnej wolności i wyzwolenia z wszelkich ograniczeń – zniewolenie w szponach nałogu. Nie przyjmowali do wiadomości żadnych zagrożeń płynących z „brania”, nie zdawali sobie sprawy z uzależniających mocy tych środków, ich twierdzenia wydają się miejscami niepoważne.⁶³ Problemem jest także recepcja tych idei przez społeczeństwo, teoretycy rewolty psychodelicznej nie przewidzieli, że upowszechnienie narkotyków i swobodny do nich dostęp może doprowadzić do degeneracji młodzieży, która masowo, zachłannie, w duchu panującego hedonizmu, sięgnęła po te środki, często nie będąc świadoma związanego z tym niebezpieczeństwa. Koncepcje Leary’ego stały się legitymacją i usprawiedliwieniem dla rzeszy pogrążającej się w nałogu. Ekspansja AIDS na Ziemi zweryfikowała i brutalnie obnażyła nieprzystawalność tych idei do współczesnych warunków bytowych. Choć najszybciej rozprzestrzenia się w Afryce, Ameryce Południowej i Azji (na kontynentach opanowanych przez nędzę, brak higieny, wojny, indolencję technologiczno-infrastrukturalną, gdzie idee kontrkultury nie dotarły), to rozluźnienie norm obyczajowych, swoboda seksualna, wielość przygodnych kontaktów jest być może głównym „sprzymierzeńcem” (obok nieodpowiedzialności i nieświadomości) rozwoju tego wirusa na obszarze Ameryki Północnej i Europy Zachodniej.

Choć z perspektywy czasu podstawowe założenia ruchu odmowy (bezinteresowność i czystość, nieskałanie grzechem pierworodnym manipulacji i formalizacji uczestników, wprowadzenie autentycznej demokracji bezpośredniej, przyjaźń, szczerłość, dobre intencje) okazały się utopijnymi mitami, a ich realizacja pozostała w sferze marzeń, stwierdzenie, że było to wydarzenie jednoznacznie daremne czy nawet szkodliwe jest błędem. Analogicznie należy traktować wartościowanie jednoznacznie pozytywne (euforyczne) tego fenomenu, przedstawiające Ruch jako nowatorski, postępowy, uzdrawiający i wzbogacający rzeczywistość, wspaniały zryw idealizmu młodego pokolenia torującego drogę nowej, prawdziwie uniwersalnej i humanitarnej cywilizacji postindustrialnej. Apologeci kontestacji młodzieżowej akcentują transformację cywilizacji zachodniej zdeterminowaną przez kontrkulturową rewolucję – przemiany w sferze obyczajowej (liberalizm kulturowy przejawiający się dziś poprzez adaptację i transformację odmiennych wzorów kulturowych, dostosowania poszczególnych funkcji systemu do nowych

60 I. Krzemiński, *Lata szczęśliwe, lata szalone ...*, „Znak” 1993 nr 4, s. 28.

61 K. Jankowski, *Hipisi ...*, op. cit., s. 116.

62 Sądzi, że współczesną cywilizację trapi „niemoc orgazmiczna”, niezdolność osiągnięcia totalnego orgazmu spowodowanego lękami przekazywanymi przez antyseksualne religie i instytucje patriarchalne, *Ibid.*, s. 121.

63 „Wszelka działalność podejmowana z myślą o zniszczeniu tych leków opiera się na zabobonie. Nie ma dowodów na to, że są one tak szkodliwe jak alkohol lub tytoń. Trudno też dociec ich jakiegokolwiek szkodliwości, chyba że stosuje się je w niewłaściwych okolicznościach lub też ich konsumentami są psychotycy. Substancje te są mniej groźne od zawartości przeciętnej apteczki domowej.”, pisał A. Watts; cyt. za: *Ibid.*, s. 65.

potrzeb i wymogów członków społeczeństwa, liberalizacji kodeksów obyczajowych i moralnych, zwiększającego się obszaru wolności praw dla dyskryminowanych wcześniej mniejszości, dalszych ustępstw na rzecz akceptacji oryginalności, odmienności i nietypowości; redefinicja ról seksualnych (a w konsekwencji społecznych) wynikającej z apoteozy miłości; zanegowanie moralności protestanckiej ograniczającej rolę kobiety (pełniła funkcję instrumentalną, prokreacyjną „w służbie życia”, była podporządkowana mężczyźnie – patriarsze. Dziś jest samodzielnym, równoprawnym partnerem i uczestnikiem życia) i traktującej seksualność w kategoriach grzechu – stała się integralną częścią egzystencji społeczeństw), zwrócenie uwagi na problem kryzysu ekologicznego (od końca lat 60. można mówić o stałym progresie świadomości społecznej w kwestii ochrony środowiska przyrodniczego, ludzkość angażuje się w coraz większym stopniu w przywrócenie równowagi ekologicznej zarówno na poziomie jednostkowym i społecznym, lokalnym i globalnym), wyścigu zbrojeń, eksploatacji krajów Trzeciego Świata i rosnące dysproporcje między bogatą Północą a biednym Południem. Kwestie te są przedmiotem zainteresowania alternatywnych ruchów społeczno – ideowych spośród których należy wymienić ekologizm, anty(alter)globalizm, New Age, – stworzenie nowego paradygmatu nauki zwanego przez J. Prokopiuka „paradygmatem wyobraźni”⁶⁴ – łączącego typowe, racjonalne podejście z odwołaniem się do metafizyki, pozazmysłowych możliwości poznawczych człowieka, oraz traktującego rzeczywistość holistycznie. Nowa nauka postuluje poszerzenie źródeł poznania: obok racjonalnego proponuje „poznanie przez wgląd”, czyli intuicję, wyobraźnię i wiedzę poprzez ciało (*carnal knowledge*) – F. Capra w jednym z wywiadów stwierdził, że „ma swe przekonania i poglądy w kościach”, a więc nie tylko je posiada, ale dogłębnie odczuwa i przeżywa, podkreślana jest także rola świadomości w procesie poznawczym; podejmowanie problemów nie mieszczących się we wzorcu nauki kartezjańsko-newtonowskiej.

Prymitywna, dychotomiczna ocena jest tu nie do przyjęcia ze względu chociażby na złożoność i wielowymiarowość tego fenomenu będącego tygłem rozmaitych, niejednokrotnie przeciwstawnych koncepcji, wartości i zachowań. Pacyfizm sąsiadował tu z aktami terroru, idealistyczne wizje reform przebudowy świata współistniały ze ślepą i nihilistyczną destrukcją kultury, dążenia autokreacyjne i samorealizacyjne koegzystowały z narkomanią wyniszczającą masowo ówczesną młodzież w sensie biologicznym i duchowym. Była to z pewnością forma dewiacji. Dla systemu społecznego jednakże dewiacje są niekoniecznie bardziej dysfunkcyjne niż funkcjonalny jest dlań konformizm. Dewiacje stanowią oczekiwaną i poniekąd racjonalny rezultat pewnych dysfunkcji w strukturze społecznej i kulturowej. Dezorganizacja w tych strukturach popycha młodych do zachowań niezgodnych z normami i wzorami społecznymi. Młodzież, z natury usposobiona idealistycznie, z łatwością dostrzega niekonsekwencje i sprzeczności funkcjonujące w świecie dorosłych oraz niewydolność instytucji społecznych. Prowadzi to do stwierdzenia, że wartości obowiązujące w kulturze dominującej są złe i nie zaspokajają podstawowych potrzeb. Konsekwencją takiej oceny jest porzucenie norm obowiązujących i próba zastąpienia ich własnymi.⁶⁵

**Materiał udostępniany na zasadach licencji
Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne**

64 J. Prokopiuk, *Paradygmat wyobraźni*, „Literatura na świecie” 1982, nr 3–4, passim; .

65 M. Filipiak, *Od subkultury do kultury alternatywnej*, Lublin 1999, s. 104.

David Conrad

*The private and public body:
Implications for health promotion*

Tekst oryginalnie opublikowany w:
Electronic Journal of Sociology (2006).
<http://www.sociology.org/>
ISSN: 1198 3655

**Publikacja zgodnie z warunkami licencji
Creative Commons 2.5**

ABSTRACT

The history of attitudes towards the body in society is one centred on fear, played out through a culture of discipline, exclusion, punishment and conditioning which is becoming increasingly internalised through the constant mutual exchange of influence between the public and private spheres. These influences play a significant role in determining health behaviour and receptiveness to health promotion messages through the manipulation of self-esteem. Health promotion itself must find a balance between utilising and doing battle against the effects of these dominant cultural influences in its quest to improve health behaviour. It must speak the contemporary language of the body and understand the culture in which it operates, working within the public and private spheres in order to effectively communicate its message.

We live in a culture which increasingly permits the unashamed display of the human body, where clothing is no longer designed to conceal the human form but rather to celebrate it. Contemporary western society is one where the body is constantly under surveillance and judged as an outer representation of its owner's inner self (Featherstone, 1991).

Traditionally, the idea of 'the private' has been associated with notions of the domestic, the family, the intimate, the personal, the sexual, and seen as a haven from the traditionally public notions of civil society, the state, the market place, the work place, critical public discourse and culture (Duncan, 1996). Whilst the constant monitoring and surveillance of the body in public space emphasises its distinction from private space on a physical level, the influence and relationship between the two is growing stronger.

The history of attitudes towards the body in society is one centred on fear, played out through a culture of discipline, exclusion, punishment, and conditioning which is becoming increasingly internalised through the constant mutual exchange of influence between the public and private spheres. The implications for health promotion are fundamental – not only do these influences play a significant role in determining health behaviour and receptiveness to health promotion messages through the manipulation of self-esteem, but health promotion itself must find a balance between utilising and doing battle against the effects of these dominant cultural influences

in its quest to improve health behaviour.

In the 19th Century the middle classes began to define the proletarian body as the literal embodiment of threatening, unruly behaviour. The bodily pleasures and excesses in which they indulged as their form of leisure, such as drunkenness, sex, idleness, and rowdiness, lay outside of social control and were seen as threats to the social order. As excessive pleasures were allied with the subordinated class, they represented a potential threat and discipline was required to keep them in check (Fiske, 1989). Imposing middle-class meanings on the proletarian body – labelling the bodily signs of excessive, undisciplined pleasure as immoral, disgusting, and unacceptable – became a means of attempting to influence its behaviour.

The bourgeois body was seen as the opposite of the undisciplined working class body, and therefore the socially acceptable body which one should aspire to. The size of the body began to determine how one was perceived – the more body one had (whether fat or muscles) the less cultured and civilized one was expected to be (Bordo, 1993). The clean, aestheticized body, inoffensive in every sense, presents no challenge to the social order (Bourdieu, 1984).

The history of the body in society is a history of imposed meaning. Whether emphasising the distinction between the ruling class and working class body (Dyer, 1986), or the male and female (Bordo, 1993), the central issue remains control through discipline, metered out by meaning.

The public sphere acts as an arena in which bodies are judged against the prevailing set of meanings, expectations and definitions of social acceptability. The distinction between the private and the public remains one of the most important spatial ordering principles in Britain, serving to preserve traditional power structures (Duncan, 1996). A distinction between the public body and the private body is inevitable because, even for those who resist consciously changing the appearance or behaviour of their bodies in the public sphere, it will be read differently by others in accordance with the different rules and expectations which society applies. Indeed those who do appear to resist the distinction represent such a challenge to social order that they are perhaps the most openly and strictly condemned of all – who hasn't expressed disdain, for example, for the man who scratches his testicles in a business meeting, or the person who breaks wind in a lift, takes their false teeth out in a restaurant, or arrives to work in 'inappropriate' revealing clothing?

Foucault argues that in Western societies the body is where social power is most compellingly exerted – a place that serves as the very embodiment of definitions of normality (Foucault, 1978). The contemporary public body is a living incarnation of dominant culture and social rules – a site of intextuation. From the clothes it is dressed in, the style of its hair, the makeup it wears, the way that it negotiates space, interacts, displays itself, hides itself, looks and smells the public body is a mobile set of signifiers, whether it likes it or not (de Certeau, 1984). Increasingly, one could argue that the public body is taking on the role of a performer – constantly attempting to manage an impression of itself and ever fearful of being publicly tripped up by the shifting rules of acceptability (Featherstone, 1991).

The key to maintaining a socially acceptable body is discipline. The body must be managed through constant self monitoring and control to ensure that it does not stray from the ideal (Bordo, 1993). For most people, if not all, the ideal is unattainable, so the process is a constant battle with the self to reach that elusive pot of gold, driven on by the ever-present rainbow of signs and imagery which reinforce both the ideal of body acceptability and the need to attain it. Foucault sees a comparison between the discipline of the monastery and the discipline of the factory (Foucault, 1979) and one could argue that achieving an ideal acceptable body has almost become a form of post-modern religion, requiring both public displays of worship and private prayer to remain faithful. Increasingly, the private world of the individual, rather than a sanctuary from public pressures, has become a zone of anxious behind-the-scenes preparation for a stage-managed

presentation of the body which must be played out every time one steps into the public sphere.

It would be wrong, of course, to imagine that every member of society is engaged in the same struggle to conform to notions of the acceptable public body; in fact for some the body represents what Bourdieu calls *perhaps one of the last refuges of the autonomy of the dominated classes* (Bourdieu, 1984, p.384). In rejection of the socially acceptable body, those who feel alienated from society can demonstrate their resistance to the hegemony. If the aesthetics of the disciplined body are a representation of class power, then the undisciplined body (with its beer belly, saggy clothing, crass adornments of piercings and tattoos, or whatever other form of non-conformity it may take) can act as a public representation of defiance – a language and a means of participation in subordinate culture (Bourdieu, 1984). For feminist theorists, fatness, for example, can be a public form of defiance against patriarchy (Orbach, 1988).

If self-esteem results partly from achieving a sense of control over one's life and being valued by the social group in which one lives, or whose approval one seeks to maintain or to obtain (Tones & Tilford, 1995), then this kind of body resistance to the hegemonic culture can be seen as a public form of attempting to preserve the traditionally private concept of self-esteem. Where public acceptance by the dominant social group is seen as completely unattainable, or undesirable because the subordinate group in which one lives is the dominant group whose culture and ideals determine the rules of acceptance within that localized setting, then self-esteem driven resistance to popular notions of body ideals can be a causal factor in negative health behaviour. Lyng, for example, argued that drug-taking and binge drinking, rather than being self-destructive in motive, were actually attempts to demonstrate mastery and control of one's life and thus to achieve self-esteem (Lyng, 1990 in Tones & Tilford, 1995).

Those who feel sufficiently alienated from wider society that this state of being constitutes their identity will use public space and their public bodies not to demonstrate the extent of their conformity to dominant ideals of the healthy, disciplined body, but rather to demonstrate their resistance to them. Either way, the desire to make a spectacle of oneself remains. This could partly explain, for example, why taking-up smoking in 19-22 year-olds has been found to be associated with feelings of demoralization and social alienation (Winefield et al., 1989). Young smokers have also been found to have lower academic achievement and rebel more against authority than non-smoking contemporaries, as well as being more sexually precocious and drinking more alcohol (Mausner & Platt, 1971; Russell, 1971 in Ashton & Stepney, 1982).

Smoking is a very active way of displaying a challenge to the dominant notions of the ideal healthy body, far more so than simply not exercising, for example. Indeed, the smoker can be seen as a performer whose public body makes a show of their inner reluctance to conform to dominant ideals, just as the jogger makes a show of their willingness to conform. Both serve not only as demonstrations of the individuals' private attitudes but also as reinforcing signifiers of their respective causes – dominance and subordination. One could argue that the role of the public body as a kind of walking billboard for promoting conformity or defiance will only become more powerful with the increasing commodification of leisure and the accompanying reorganization of public space:

Shopping ceases to be a quick visit down the street amidst neighbours and becomes a more organised expedition into more anonymous public spaces where certain standards of dress and appearance are deemed appropriate. The individual is increasingly on display as he/she moves through the field of commodities on display. (Featherstone, 1991, p.173)

The public sphere is both an arena for the display of the body and a place where one is immersed in images of the ideal body that should be aspired to. Although the private sphere has traditionally been seen as a place of sanctuary from the pressures of the public sphere, the same messages are now being beamed in by increasingly sophisticated technologies of mass

communication. Magazines, newspapers, TV, radio and the internet provide a proliferation of stylised images of the body, emphasising the rewards of body maintenance in creating a more marketable self (Featherstone, 1991). Computer games with their ever more realistic depictions of ideal body characters, and now, thanks to the console, more affiliated with the TV than the PC, provide perhaps the only true examples of 'people' who live 24/7 in the ideal body.

Recent TV programmes such as 'Celebrity Fit Club' shamelessly heap public ridicule on those who fail to present acceptable public bodies and document the regime of masochistic effort which must be put into correcting their flaws. Those who claim that their self-esteem is strong despite their woefully unacceptable bodies are treated as defiant school-children and every effort is made to shame them without mercy. This kind of programme shows the viewer that no-one is above the law of dominant notions of acceptability; if anything, the celebrity, who is expected to serve 24 hours a day as (quite literally) a public figure, must face even greater punishment and discipline for letting down the culture which has made them successful.

The only sense in which the private sphere remains a sanctuary from the public arena is that whilst one is being briefed by mass culture for one's next public appearance one is (usually) spared the scrutiny of being looked at. The private body may nurse its colds, pick its toenails, lounge around in tracksuit bottoms and break wind but it is made fully aware that this is little more than a fleeting 'time-out' before the bell rings once again and another round of public scrutiny beckons.

The public arena is so unforgiving that a certain degree of self-esteem is desirable just to enter it, and it would be wrong to assume that there is a simple link between non-conformity with notions of the ideal healthy public body and low self-esteem. In fact, a relationship between smoking and extraversion has been well-documented (Ashton & Stepney, 1982), with more extravert people being more likely to become smokers (Cherry & Kiernen, 1976). A study of students in Japan looked further into the issue and found that whilst those who had never smoked had higher cognitive, family, and global self esteem, those who had smoked had higher levels of physical self-esteem (Kawabata et al., 1999). Perhaps extraversion or physical self-esteem allows the smoker to feel confident in publicly defying the accepted ideal, or drives a desire to make a performance of their body in whatever manner is most normal within their own social environment.

Apparent contradictions in the health and body behaviour of all strata of society are perhaps increasingly understandable, as a basic contradiction is actually built in to the dominant cultural messages about these issues:

Discipline and hedonism are no longer seen as incompatible, indeed the subjugation of the body through body maintenance routines is presented within consumer culture as a precondition for the achievement of an acceptable appearance and the release of the body's expressive capacity. (Featherstone, 1991, p.171).

The modernist city of the strolling flaneur has been replaced by a confusing bombardment of ever shifting and reproducing imagery and meanings. Consumer culture tells us that not to have a life filled with pleasure, expression and luxury, as well as discipline, conformity and good health is to have failed, and that the body is the vehicle for all of these things.

Contradictions in attitudes to health are inevitable; for example, it has been found that men are most likely to be dissatisfied with areas of their bodies that seem too small, whereas women focus their self-criticism on parts of their bodies which they perceive as too large (Fisher, 1972 in Polhemus, 1978). A study of Latina women in New York found that they preferred a thin figure for themselves but a plumper figure for their children (Contento et al., 2003).

In reality, very few of us maintain a body that represents either end of the spectrum of conformity or defiance in relation to health and desirability, but rather one that exists as a set of

shifting contradictions – some of them public and some of them private. The post-modern citizen is trapped in a 24 hour frenzy of competing messages, instincts and desires, all playing with their self-esteem.

Body dissatisfaction has become normalised, with the threat of exclusion of the body from the public sphere becoming a private preoccupation. We live in an age where fear of the image has a real hold over society (Evans & Hall, 1999). The array of imagery of dieting, slimming, exercise and cosmetic body-maintenance constantly emphasises the importance of appearance and encourages the adoption of strategies to combat deterioration and decay (Featherstone, 1991). The private body may not be observed but it is expected to occupy its time doing homework to enhance the public body:

the government of the body is couched in a series of instructions and commandments, namely the dietary table, the manual of exercise and the food chart. (Turner, 1983 in Featherstone et al., 1991, p.160).

Foucault (1973) points out that many of the supposedly liberating scientific advances in body maintenance only serve to intensify the means of social regulation of the body.

Living in a culture where even private space is invaded by the unforgiving demands of the public sphere and even the natural effects of ageing are seen as a sign of moral laxitude (Hepworth & Featherstone, 1982) inevitably has an unhealthy effect on perceptions of the whole issue of health. The overall cause of body image disturbance is an environment in which thinness is emphasized and dieting is the norm (Contento et al., 2003).

The punishment for presenting an unacceptable public body is exclusion from the public sphere and the threat of this is kept alive by constant reminders:

People avoid sitting next to the obese (even when the space they take up is not intrusive); comics feel no need to restrain their cruelty; socially they are considered unacceptable at public functions (Bordo, 1993, p.202)

Unacceptable bodies are not only a threat to the dominant order but also a frightening reminder of our own body insecurities – being confronted with bodies which noticeably deviate from the norm having a disturbing effect. The deviant public body acts as an unwelcome representation of a fearful private, inner vision of the self, fuelling the urge to force it away, and creating an atmosphere of mutual suspicion between conformist and non-conformist groups (e.g. the fat and the thin) (Fisher, 1973).

The effect of the unforgiving, panoptican-like public sphere coupled with the relentless reinforcement of norms and instructions in the private sphere has been to create a society where body anxiety is the norm and self-esteem is permanently under siege, with tangible effects on health behaviours.

Low self-esteem has been linked to smoking, drinking, drug use, and sexual activity among high school females, with health-risk behaviours tending to cluster together in those with low self-esteem (Fisher et al., 1991). Such high-risk behaviours can lead to subsequent health problems, like alcohol and drug addiction, as well as teen pregnancy (Modrcin-Talbott et al., 1998). Studies have suggested a link between self-esteem and obesity among adolescents and young adults (Goodman & Whitaker, 2002), and between self-esteem and dietary behaviours such as the intake of fruit and vegetables (Schafer & Schafer, 1999). Self-esteem is also an issue which can affect the individual's chances of changing existing negative health behaviours and adapting to cope with such changes (Roy, 1984 in Modrcin-Talbott et al., 1998); this is of particular significance to health promotion.

The effect of the all-pervasive body-obsession culture on health behaviour, however, is not straightforward. Some studies with predominantly white participants have indicated that ideal body

image is associated with poor diet. On the other hand, Latina women who wish to be thinner have been found to have healthier eating patterns which should be encouraged (Contento et al., 2003); the authors of this study express the need for what they call: *Culturally competent nutrition education incorporating body image issues* (Contento et al., 2003, p.236).

Health is perhaps traditionally a concept which people associate with the private body, yet health behaviours have become partly determined by the expectations placed on the public body. A study of dieters, for example, showed that viewing diet-oriented ads caused relapses of bingeing, possibly by reminding them of their own failings and acting as a painful reminder of an unattainable body image (Strauss et al., 1994). It is essential to take full account therefore of the cultural pressures which exert themselves on the public and private body, blurring the boundary between the two and contributing to individual's consciously and unconsciously motivated health behaviours.

Conclusion

Health promotion needs to speak the contemporary language of the body and understand the culture in which it operates. It must work within the public and private spheres to get its message across in order to keep up with the sophisticated mass of messages that are already competing for the public's attention. Whereas these messages often make negative associations with health issues, health promotion needs to attempt to reclaim ownership of the health message. Whilst advertising, for example, can encourage dieting by playing on low self-esteem, health promotion needs to encourage the loss of excess weight by building self esteem (Furnham et al., 2002).

REFERENCES

- Ashton, H. & Stepney, R. (1982) *Smoking – Psychology and Pharmacology*. London: Tavistock Publications.
- Bordo, S. (1993) *Unbearable weight: feminism, Western culture, and the body* Berkeley; London: University of California Press.
- Bourdieu, P. (1984) *Distinction: A Social Critique of the Judgment of Taste* (R. Nice, trans.) Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Cherry N. & Kiernan K.E. (1976) *Personality scores and smoking behaviour: a longitudinal study* „British Journal of Preventive and Social Medicine” 30(2):123-31;
- Contento, I.R., Basch, C. & Zybert, P. (2003) *Body Image, Weight, and Food Choices of Latina Women and Their Young Children*. „Journal of Nutrition Education & Behavior” 35(5):236-248.
- de Certeau, M. (1984) *The Practice of Everyday Life* (S. Rendell, Trans.) Berkeley, CA: University of California Press.
- Duncan, N. (ed.) (1996) *Bodyspace: destabilizing geographies of gender and sexuality* London: Routledge.
- Dyer, R. (1986) *Heavenly Bodies: Film Stars and Society* London: MacMillan.
- Evans, J. & Hall, S. (1999) *Visual Culture: the reader* London: Sage Publications.
- Featherstone, M., Hepworth, M. & Turner, B.S. (eds.) (1991) *The Body: social process and cultural theory* London: Sage Publications.

- Fisher, M., Schneider, M., Pegler, C., & Napolitano, B. (1991) *Eating Attitudes, Health-Risk Behaviors, Self-Esteem, and Anxiety Among Adolescent Females in a Suburban High School* „Journal of Adolescent Health” 12(5):377-84.
- Fisher, S. (1972) *Body Image in Polhemus, T. (ed.) (1978) „Social aspects of the human body: a reader of key texts”* Harmondsworth: Penguin.
- Fisher, S. (1973) *Body consciousness* London: Calder and Boyars.
- Fiske, J. (1989) *Understanding popular culture* London: Routledge.
- Foucault, M. (1973) *The Birth of the Clinic: an archeology of medical perception* London: Tavistock.
- Foucault, M. (1978) *The History of Sexuality: An Introduction* (R. Hurley, trans). Harmondsworth: Penguin.
- Foucault, M. (1979) *Discipline and Punish* New York: Vintage.
- Furnham, A., Badmin, N. & Sneade, I. (2002) *Body Image Dissatisfaction: Gender Differences in Eating Attitudes, Self-esteem, and Resources for Exercise* „Journal of Psychology” 136(6):581-596.
- Goodman, E. & Whitaker, R. C. (2002) *A Prospective Study of the Role of Depression in the Development and Persistence of Adolescent Obesity* „Pediatrics” 110(3):497-504.
- Hepworth, M. & Featherstone, M. (1982) *Surviving middle age* Oxford: Blackwell.
- Kawabata, T., Cross, D., Nishioka, N. & Shimai, S. (1999) *Relationship Between Self-esteem and Smoking Behavior Among Japanese Early Adolescents: Initial Results from a Three-Year Study* „Journal of School Health” 69(7):280-284.
- Modrcin-Talbott, M., Pullen, L., Zandstra, K., Ehrenberger, H. & Muenchen, B. (1998) *A study of Self-esteem Among Well Adolescents: Seeking a New Direction* „Issues in Comprehensive Pediatric Nursing” 21:229-241.
- Orbach, S. (1988) *Fat is a feminist issue* London: Arrow Books.
- Schafer, E. & Scafer, R.B. (1999) *Self-esteem and Fruit and Vegetable Intake in Women and Men* „Journal of Nutrition Education” 31(3):153-160
- Strauss, J., Doyle, A. E. & Kreipe, R. E. (1994) *The Paradoxical Effect of Diet Commercials on Reinhibition of Dietary Restraint* „Journal of Abnormal Psychology” 103(3):441-444.
- Tones, K. & Tilford, S. (1995) *Health Education: Effectiveness, Efficiency and Equity* London: Chapman & Hall.
- Turner, B.S. (1982) *The discourse of diet in Featherstone, M., Hepworth, M. & Turner, B.S. (eds.) (1991) „The Body: social process and cultural theory”* London: Sage publications.
- Winefield, H.R., Winefield, A.H., Tiggeman, M. & Goldney, R.D. (1989) *Psychological Concomitants of Tobacco and Alcohol Use in Young Australian Adults* „British Journal of Addiction” 84:1067-1073.

Copies of this journal or articles in this journal may be distributed for research or educational purposes free of charge and without permission. However commercial use of the EJS or the articles contained herein is expressly prohibited without the written consent of the publisher.

Robert Pilat

Lęk i królestwo możliwości

Tekst oryginalnie opublikowany w:
Res Publica, 10, 1998.

Publikacja za zgodą autora.

Lęk jest niepodobny do innych doznań, ponieważ jego przedmiot się ukrywa. Spostrzeżenia, słuchanie mowy, odczucie niezadowolenia, czy wahania, wreszcie strach, czy przerażenie są, jak mówią filozofowie, intencjonalne, czyli odniesione do właściwych sobie przedmiotów. Tymczasem ogarnięty lękiem człowiek często nie potrafi powiedzieć czego się lęka, a jeśli próbuje powiedzieć, często oszukuje siebie i innych. Jest tak, ponieważ uświadomienie sobie przedmiotu lęku, powoduje jeszcze większy lęk. Freud w psychologii i Kierkegaard w filozofii pierwsi zauważyli tę zwodniczą, konspiracyjną naturę lęku i podjęli się jego zdemaskowania. Zobaczmy, jak stopniowe pogłębianie wglądu w naturę ludzkiego lęku zmusza do uwzględnienia coraz szerszych kręgów rzeczywistości: od psychologii przechodzimy do metafizyki, od metafizyki do teologii. Podążając tą drogą uczymy się również rozumieć szyfry lęku obecne w kulturze oraz sens takich postaw jak wiara i nadzieja, które się mu sprzeciwiają.

Psychologia lęku

Lęk wychodzi na jaw dzięki swoim ekstremalnym objawom. Czasem paraliżuje jednostkę lub wywołuje jej bezrozumne, paniczne zachowania i nikt wokół nie jest w stanie dociec, co wywołało takie zachowanie. Takie wypadki, co oczywiste, interesują psychologię i psychiatrię. Wśród prac pozostawionych lekarza-filozofa prof. A. Kępińskiego znajduje się wnikliwe studium o lęku, a w nim typologia obejmująca lęk neurotyczny, depresyjny, schizofreniczny, psychoograniczny, oligofreniczny, urojeniowy i biologiczny. W naszych czasach szczególnie popularne stało się badanie różnych postaci lęku neurotycznego, który nie będąc najstraszniejszym z wymienionych, jest jednak najbardziej rozpowszechnionym. Na zainteresowanie neurozą wpłynęła psychoanaliza Freuda, a później głośna książka K. Horney “Neurotyczna osobowość naszych czasów”. Autorka przekonująco pokazała, że neurotyczny lęk stał się częścią kondycji współczesnego człowieka. Trudno lęku uniknąć, ponieważ zawiera dwa bardzo powszednie komponenty: doznawanie wrogich impulsów i dążenie do osobistych celów. Czytamy: “Głównym źródłem lęku są różnego rodzaju wrogie impulsy. (...) silny impuls agresywny może być bezpośrednią przyczyną lęku, jeśli jego realizacja wiązałaby się z udaremnieniem celów osobistych. (...) Wypieranie wrogości oznacza udawanie, że wszystko jest w porządku i powstrzymanie się od walki (...) nieuniknioną konsekwencją takiego wyparcia jest poczucie bezbronności”.

Kępiński wyraża tę samą myśl nieco ogólniej w miejsce wrogości podstawiając agresję. “Agresywny stosunek do otoczenia (np. ambicja) jest źródłem lęku, ponieważ opiera się na zasadzie: Zwycięzę lub zostanę zwyciężony”. Owo “zostanę zwyciężony” skrywa się w tle agresywnego, zdobywczego, nastawionego na dominację postępowania. Kępiński wymienia też

inne źródła lęku. Po pierwsze wskazuje na sztywne systemy nakazów i zakazów odgradzające człowieka od jego własnych czynów. Pochłonięci normowaniem swojego życia stajemy się w końcu zagrożeniem dla siebie samych. Ponieważ jednak nikt nie chce przyznać, że jest swoim własnym niszczycielem, przeto samoświadomość lękającego się człowieka zatacza mylące kręgi lokując przyczynę lęku w tym lub owym przedmiocie, osobie lub sytuacji. Po drugie, mówi Kępiński o osobliwym związku pomiędzy Ja a działaniem. Im bardziej człowiek angażuje się w aktywne życie, tym bardziej zapomina o sobie. W pewnej chwili czuje, że jego Ja słabnie, na skutek czego ogarnia go poczucie nieokreślonego zagrożenia.

Psychologiczne wyjaśnienia lęku kierują się przede wszystkim na jego skrajne objawy. Może dlatego powstaje wrażenie, że kiedy psycholog, psychiatra, czy terapeuta mówi o przyczynach lęku, to jest już wśród tych przyczyn jakiś inny lęk, mniej spektakularny, nie przejawiający się w atakach i panice, ale bardziej fundamentalny i jeszcze mniej niż tamte objawy zrozumiały. Przychodzi do głowy osobliwa myśl, że lęk bierze się z lęku. Kępiński jest tego zresztą świadomy; powiada, że niepokój nerwicowy nie jest nową jakością, lecz tkwi w ludzkiej kondycji.

Metafizyka lęku

Po to, by przeniknąć sam fundament ludzkich lęków potrzebna jest nie tylko teoria psychologiczna mówiąca o uczuciach, wyparciach, kompensacjach, projekcjach, itd. Potrzebne jest filozoficzne uchwycenie sytuacji człowieka w świecie a szczególnie jej dwóch aspektów: stosunku człowieka do jego własnej przyszłości oraz sposobu, w jaki człowiek radzi sobie z przestrzenią własnych możliwości.

Kępiński powiada że lęk związany jest ze strukturą przyszłości danej jednostki. Wydawałoby się, że coś całkowicie utkanego z możliwości, jak przyszłość, nie powinno mieć samoistnej struktury. A jednak ją posiada. Poznajemy ją wówczas, gdy się rozpada. "Niepokój nerwicowy (...) występuje zazwyczaj wtedy, gdy, gdy człowiek odczuwa rozbitcie swej przyszłości subiektywnej lub obiektywnej albo, co najczęściej się zdarza, obu razem. Nie znamy swej przyszłości subiektywnej i obiektywnej, ale pewien określony porządek w nas istniejący jakby się w nią rzutuje i dzięki temu przyszłość ta nie jest nam całkowicie obca". Tę zdolność nadawania przyszłości ładu nazywa Kępiński "vis expectationis".

Dlaczego nasza vis expectationis czasem działa, a czasem odmawia posłuszeństwa i wystawia nas na pastwę chaotycznych budzących lęk możliwości? Najwyraźniej brakuje nam jakiegoś wewnętrznego programu, który z wielu wariantów przyszłości wybiera zawsze ten, który spełnia określone kryteria i tym samym jest z założenia prawidłowy. Taki program wydają się posiadać zwierzęta. Kryteria ich działań są przede wszystkim gatunkowe, przy ich pomocy zwierzę wybiera zawsze możliwość optymalną, czyli tą, która się zgadza z owymi gatunkowymi kryteriami. Kiedy dzikie zwierzę dostaje się w tarapaty, przyczyną jest nie tyle jego indywidualny błąd, co niewystarczalność wykształconych przez dany gatunek mechanizmów fizjologicznych i psychicznych. Sygnały, jakie odbiera zwierzę na temat swego otoczenia albo mówią o nim coś konkretnego i decydującego o działaniu (trafnie lub nietrafnie) albo nie są wcale sygnałami. Dlatego zwierzę odczuwa strach (uzasadniony lub nie), ale nie dotyka go to coś nieznanego i niekonkretnego, co znamionuje ludzki lęk. "Lęk jest sygnałem niesprawdzalnym" – pisze Kępiński. Nie opiera się na sytuacjach rzeczywistych ale na swoistym dla każdej jednostki rachunku prawdopodobieństwa".

W odróżnieniu od zwierząt ludzie kierujący się swoim "osobistym rachunkiem prawdopodobieństwa" mogą systematycznie i długotrwale wybierać gorsze możliwości. Dzięki zwierzę, które by tak czyniło zakończyłoby prędko swoje życie. Człowiekowi przysługuje przywilej długiego upadku. (Trzeba przyznać, że niektóre domowe zwierzęta go w tym naśladowują, ze

wspomnę o zapasionych psach i humorzastych kotach, których pełne są nasze domy).

Lęk bierze początek z otchłani możliwości, która na każdym kroku odsłania się przed człowiekiem. Z tych możliwości utkana jest nasza przyszłość. Ich nieprzebrana mnogość tłoczy się przed naszymi oczami, a nasz osąd nie jest dość szybki, żeby je po kolei rozważać i akceptować lub odrzucać. Przeto bezładnie wpychają się na miejsce rzeczywistości, wypełniając teraźniejszość samozwańczym chaosem – lub jak zwykli mówić średniowieczni filozofowie – przygodnością. I chociaż nasza wola nie próżnuje w tej opresji, próbując zapanować nad tłoczącymi się u wrót teraźniejszości wariantami rzeczywistości, to jednak każdym swoim aktem wola stwarza nowe możliwości i chaos powiększa. Zagubienie i zmieszanie w obliczu krainy możliwości są nie do uniknięcia, stanowią cenę za naszą wyjątkową zdolność antycypacji, umysłowej symulacji, wiązania informacji w skomplikowane całości – słowem, za wyrafinowanie ludzkiego umysłu.

Zwycięstwa i porażki *vis expectationis* (te ostatnie przejawiają się właśnie jako lęk) zależą od pewnego ładu w człowieku, który nie jest ani ładem wewnętrznym, ani zewnętrznym, ani nawet, jak sądzi Kępiński, interakcją pomiędzy nimi, ale czymś zgoła odmiennym: porządkiem duchowym obejmującym zarazem człowieka i jego świat. Psychologia może się tu okazać bezradna, ponieważ jej świat jest podzielony na świat wewnętrzny i zewnętrzny. Te jednak przenikają się nawzajem. Wbrew marzeniom stoików nie potrafimy oddzielić swoich wewnętrznych doznań od biegu zdarzeń wewnętrznych. Nasza psychika wciąż nas zaskakuje produkując lęk, przejęcie, przerażenie, czy entuzjazm w stosunku do zdarzeń, których obiektywne własności zdają się nie dawać podstaw do takich reakcji. Można skupić się na opisie owej interakcji wnętrza i zewnątrz, co przenikliwie robi Kępiński (nazywa to metabolizmem informacyjnym), ale to nie wystarczy. Pozostaje pytanie dlaczego w tej interakcji jest tyle miejsca na lęk, że staje się on, przy wszystkich osobistych różnicach pomiędzy ludźmi, praktycznie nieuchronny? Dlaczego z całą swoją wolnością i rozumnością nie potrafimy sobie z nim poradzić?

Te pytania trapiły duńskiego filozofa Kierkegaarda. Według niego wolność ludzka wpada w “zawrotny wir” próbując jednocześnie radzić sobie ze światem i konstytuować wewnętrzny ład. Wyjaśnienia psychologiczne nie potrafią poza ów zawrotny wir wykroczyć. Psychologia podaje warunki wyjaśniające w jaki sposób dochodzi do powstawania różnych rodzajów lęku. Milczy jednak wobec pytania, dlaczego ów lękogenny ruch ludzkiej wolności w ogóle się rozpoczął. Duńczyka nie zadowolilyby również nakreślone wyżej za Kępińskim rozważania o królestwie możliwości, *vis expectationis*, przygodności, chaosie i niepewności *vita activa*. Takie filozofowanie byłoby dlań tylko rozszerzeniem podejścia psychologicznego, czyli podawaniem coraz bardziej ogólnych warunków koniecznych i dostatecznych powstawania lęku. Pytanie “Jak powstaje lęk?” uzyskuje tu coraz lepszą odpowiedź, natomiast pojawienie się w świecie pełnej lęku istoty nie staje się ani trochę bardziej zrozumiałe. W tym miejscu czyni Kierkegaard zdumiewający zwrot. Porzuca filozoficzne rozważania o lęku i zaczyna się zastanawiać nad grzechem. Od psychologii i metafizyki przechodzi do teologii. Lęk przestaje być głównym przedmiotem, a tylko pomocą w objaśnieniu grzechu, a w szczególności grzechu pierwotnego. Zobaczmy, co Kierkegaard osiąga na tej drodze.

Teologia lęku

Kierkegaard rozpoczyna swoją biblijno-filozoficzną egzegezę grzechu pierwotnego od analizy stanu niewinności. Jego poheglowski język wydaje się niekonieczny dla zrekonstruowania głównej myśli, która jest następująca: Człowiek został stworzony jako wolna istota, ale jego wolność nie wywołała jeszcze żadnych faktycznych zdarzeń. Była raczej możliwością tkwiącą w umyśle Stwórcy. Człowiek, który jest wolny, ale tej wolności świadomie nie przeżywa (można powiedzieć: “nie umie” swojej wolności), przeżywa ją jako nieokreśloną możliwość czegoś innego. Ta inność nie pojawia się jednak w określonych kształtach, a tylko negatywnie, jako coś

odmiennego od tego, czym człowiek jest w danej chwili. Czymże jednak miałyby być to coś odmiennego, skoro pierwszy człowiek cieszy się szczęściem i harmonią Edenu? Musi pojawiać się jako obca stworzeniu nicomość, możliwość nieugruntowana, dzika, budząca lęk.

Ten pierwotny lęk rodzi się w samym sercu niewinności człowieka. Kierkegaard pisze o nim tak: "Niewinność jest niewiedzą (...) Ten pogląd całkowicie zgadza się z biblijnym, który odmawia niewinnemu człowiekowi znajomości różnicy pomiędzy dobrem a złem (...) Ten stan jest cichą przystanią i ukojeniem, zarazem jednak jest w nim coś innego, co nie jest jednak niepokojem i sporem, bo przecież nie ma się o co spierać. Co to jest? Nic. Ale co czyni nic? Rodzi lęk. Oto głęboki sekret niewinności: lęk". Z tego lęku bierze się grzech, czyli zanegowanie – najpierw w samym tylko przeżyciu lęku – stworzonej przez Boga harmonii. W egzegezie Kierkegaarda grzech pierwotny "jest wolnością w pułapce, gdzie wolność nie jest wolna ale usidłona, nie przez konieczność, lecz przez samą siebie. Grzech nie rodzi się ani z konieczności ani z wyboru pomiędzy dobrem i złem ale z urzeczywistnienia wolności poprzez lęk". Oczywiście grzech nie zadomowiłby się w świecie przez sam tylko lęk. Żeby mówić o grzechu potrzebny jest grzeszny czyn. Ten jednak rozwija się właśnie na gruncie owego pierwotnego lęku. Żywi się stwarzanym przez ów lęk różnicami. Pierwszą jest różnica pomiędzy kobietą i mężczyzną, potem idą inne: pomiędzy człowiekiem a przyrodą, pomiędzy rodzeństwem, pomiędzy rodzicem a dzieckiem, słowem nieprzebrany repertuar odmienności, które lęk powołuje do życia; raz uświadomiwszy je sobie człowiek już o nich nie zapomni. Staną się pożywką jego złych czynów.

Pomiędzy niewinność przenikniętą lękiem, a owym lękiem wytwarzającym grzech pierwotny nie da się wcisnąć szpilki. Dlatego upadek człowieka – powstanie w nim stanu winy – nazywa Kierkegaard skokiem jakościowym. Po tym skoku składniki ludzkiej kondycji pozostają takie same jak przed nim: konieczność, wolność, przyczynowość, niewiedza, lęk. Jednak niepostrzeżenie wszystkie zmieniają swój sens. Powstanie winy przypomina nieuchwytny moment kiedy woda zamienia się w lód – temperatura nie obniża się, lecz nagle zachodzi krystalizacja.

Szyfry lęku w kulturze

Kierkegaard analizuje związek pomiędzy grzechem a lękiem w ramach biblijnej opowieści o pierwszych rodzicach. Jego wysiłek nie byłby jednak istotny, gdyby nie chodziło w nim o pewien model człowieczeństwa w ogóle. Lęk i grzech to nie tylko legenda o początku człowieka, ale pewien wymiar kultury. Duński filozof nie pisze wiele na ten temat, ale jedna jego myśl jest godna uwagi. Do pewnego stopnia – twierdzi Kierkegaard – grzech musi narastać w ludzkiej kulturze, ponieważ lęk jest wciąż w jakiejś części znamieniem niewinności. Innymi słowy, dobrze jest, jeśli człowiek się lęka – świadczy to o jego głębi, o jego dogłębnym człowieczeństwie. Skoro jednak krystalizacja winy już się dokonała, ten pozytywny, narastający lęk oznacza również dalsze powiększanie winy. Lęk jest przeto dwuznaczny: utwierdza zarazem i niewinność i winę. W tej podwójnej roli funkcjonuje w kulturze, wyrażając się szczególnie w sztuce. Nie potrafiąc powiedzieć niczego sensownego o sztuce w ogóle, chcę skupić się na doznaniu lęku, które może towarzyszyć słuchaniu muzyki a i to tylko na ograniczonym przykładzie i w najoczywistszy sposób subiektywnie. Do mojego ucha melomana i dyletanta przemawia znane i wielokrotnie komentowane przeciwstawienie stylu symfonicznego Gustawa Mahlera i Johannes Brahmsa. Subiektywnym przejawem tej różnicy jest nieokreślony lęk i niepokój, jakich doznaję słuchając Mahlera i zupełny brak tego uczucia przy słuchaniu Brahmsa. Wydaje mi się, że za ten efekt odpowiada rola melodii u jednego i drugiego kompozytora. Melodyka Mahlera służy niespokojnemu wybieganiu do przodu, niesie w sobie cały ciężar utworu. Stąd wrażenie panicznego ruchu, tak jakby jedne tematy umykały przed innymi. Tymczasem u Brahmsa melodia zdaje się spoczywać na solidnej niemelodycznej konstrukcji zapewniającej ewolucję utworu. Forma utworu żyje tu własnym życiem; w czasie słuchania ucho z łatwością wspina się po szczeblach abstrakcji, ku formalnej architekturze utworu.

Ta abstrakcyjność służy również dramaturgii symfonii Brahmsa. Są one niczym greckie tragedie, w których życie bohaterów odniesione jest do nieubłaganego losu. Inaczej u Mahlera; tu samo życie jest losem. W miejsce dramaturgii wchodzi psychomachia. Dynamika Brahmsa przypomina konieczność, dynamika Mahlera niezdeteminowany pęd duszy.

Jak muzyka może w ogóle powodować lęk? Chyba dzięki temu, że lęk jest bardziej przypisany do dźwięków niż do jakichkolwiek innych wrażeń zmysłowych. Ileż to udanych efektów grozy, bądź nieokreślonego lęku stworzono w filmie przy pomocy samej tylko oprawy dźwiękowej. Zresztą i poza muzyką świat jest pełen niepokojących szelestów i chrobotów, odgłosów nieznanymi kroków, zgrzytów w silniku wydających się zwiastować rozsypanie się samochodu, trzeszczenia wątych desek nadrzecznego pomostu, złowieszczonego skrzypienia wind, odgłosów wyładowań atmosferycznych, pęknięcia rzeczno lodu pod stopami. To dźwięk jest nośnikiem większości lęków tego świata. Dlaczego właśnie dźwięk? Może dlatego, że rzeczy spostrzegane wzrokiem wydają się jakoś poznane i oswojone. Słyszenie zwiastuje natomiast coś jeszcze nieobecnego. Ponadto, rzeczy widziane i dotykane trwają w bezpiecznej teraźniejszości, dźwięki zaś zaczynają się i kończą, następują po sobie w różnych rytmach, dzięki czemu każda postać dźwiękowa otwiera się na niepokojącą przyszłość.

Muzyka dodaje do uniwersum dźwięków naturalnych coś zupełnie nowego. Świat wypełniony jest mnóstwem zjawisk akustycznych, które nasze doświadczenie zestrąja w pewną naturalną postać. Każdy nowy dźwięk naturalny potrafimy włączyć w całość "dźwięków tego świata". Zasadą łączenia dźwięków w tę całość jest to, że są. Tymczasem dźwięki w muzyce łączą się w całości muzyczne poprzez pewną normę. Duża część muzyki, której słuchamy stosuje normy łatwo przewidywalne i zrozumiałe, przez co jej brzmienie wydaje się "naturalne", jednak wielkie dzieła muzyczne przewidywalne nie są. Ich wewnętrzna norma nie jest ani naturalnością "dźwięków tego świata", ani też łatwą konwencją, którą znamy z osłuchania. Wielka muzyka zmusza do oddania się normie nieznannej. Tym samym muzyka jest podszyta niepokojem. Nawet wówczas, gdy intencja twórcy daleka jest od wyrażania czy prowokowania lęku, muzyka na mocy swej nienaturalności, może nieoczekiwanie szarpnąć słuchacza niepokojem, jeśli nie identycznym, to bardzo podobnym do lęku.

Użyłem przykładu muzyki dla oddania ogólnej myśli, że lęk pojawia się w kulturze pod postacią różnych szyfrów. Są one wszechobecne. Poprzez nie lęk przesącza się w nas niezależnie d naszej konstytucji psychicznej i osobistych doświadczeń. Doznawanie tych zapisanych w kulturze lęków jest jednocześnie uczestnictwem we wspólnym losie ludzi.

Odpowiedź na lęk

Lęk to pewien stosunek do przyszłości. Dlatego wydaje się oczywiste, że do walki z nim jest powołana nadzieja – oczekiwanie od przyszłości dobra nawet wbrew narzucającym się wnioskowi płynącym z obserwacji teraźniejszości. U niektórych nadzieja jest zakorzeniona w pewnej sztywnej wizji przyszłości. Jest ona pojmowana jako gra, której nie można przegrać, ponieważ bez względu na to, jak potoczą się wydarzenia, na końcu nastąpi wieczny pokój i harmonia. Ale taki spetryfikowany obraz przyszłości nie może skutecznie walczyć z lękiem. Zbyt wielka porcja rzeczywistości pozostaje poza jego obrębem, nie daje się wtłoczyć w obraz jednego harmonijnego ruchu rzeczywistości. Można tę porcję albo zignorować, albo też uznać za domenę diabła i zawęzić prawo do nadziei tylko do "sprawiedliwych". Wszelako lęk zawsze znajdzie drogę do takiej spetryfikowanej rzeczywistości; pojawi się w postaci urojonego wroga, wizji potępienia, czy choćby w stałym poczuciu niezrozumienia bądź negacji świata. Nadzieja wymaga czegoś innego: nie tyle światopoglądu i powierzchownej eschatologii, co wiary, czyli świadomej, dogłębnej rezygnacji z wiedzy o dobru, bądź zła przyszłości na rzecz uznania pewnej wyższej mądrości, która tę przyszłość powołuje do życia.

Współzależność wiary i nadziei obowiązuje też w drugą stronę: wiara zakłada nadzieję. Tylko pod tym warunkiem wiara może “obstawiać” nieznaną rzeczywistość Boga, że spodziewa się epifanii, czyli pojawienia się boskości w widzialnym kształcie, w jakiejś mniej lub bardziej określonej przyszłości. Bez tej nadziei wiara nie mogłaby się utrzymać. Dwie sławne cnoty teologiczne określają się nawzajem i tylko pod tym warunkiem budują wokół człowieka tamę, przez którą lęk nie może się przedostać. Rzecz nie jest jednak taka prosta. Ponieważ, jak wspomniałem za Kierkegaardem, lęk pojawia się na skutek inwazji możliwości, które przecież nie znikają na skutek aktu wiary i nadziei, potrzebny jest trening w opanowaniu owej inwazji. Kierkegaard pisze o uczeniu się lęku i o “administrowaniu możliwością”. Nie jest w ludzkiej mocy sprawić, by możliwość pojawienia się “nieuprawnionej rzeczywistości”, czyli grzechu, została z tego świata wyrugowana. Dlatego lęk przed nią również nie może być usunięty. Jednak jest w ludzkiej mocy tak “administrować” swoim lękiem, aby po każdorazowym spotkaniu z nim pojawiała się wiara i nadzieja.

Cnoty teologiczne są jak wiadomo trzy. W moich pobieżnych uwagach zabrakło miłości, z którą sprawa jest bardziej skomplikowana. Otóż z jednej strony czytamy w “Wyznaniach” św. Augustyna, że “lęk to trwoga przed niezwykłymi i nagłymi zdarzeniami, mogącymi zagrozić temu, co się miłuje” (Ks. II, 6). Z drugiej strony Ewangelista zapewnia nas, że “doskonała miłość precz wyrzuca bojaźń” (Jan II, 4, 18). Miłość ma być jednocześnie współprzyczyną lęku – nie zna go bowiem ten, kto nie kocha – jak i na ów lęk lekarstwem. Odpowiedź tkwi prawdopodobnie w słowie “doskonała” i tu wypada roztropnie zamilknąć.

Pozostaje do rozważenia inny problem. Napisałem, że statyczny, spetryfikowany obraz rzeczywistości nie jest skutecznym orężem w walce z lękiem. Z drugiej strony nie widzę, jak sama tylko rezygnacja z normowania świata, a w szczególności swojej własnej przyszłości, miałaby stanowić taki oręż. Różne “dynamiczne” i “otwarte” wizje człowieka są dziś bardzo popularne. Najbardziej interesującym bohaterem jest ten, kto zrzuca z siebie jarzmo, odrywa się, wyzwala, kupuje bilet i wyjeżdża. Czytając historię filozofii dowiemy się zawsze o Kartezjuszu, który zrywa ze scholastyczną tradycją, ale nigdy nie dowiemy się co ciekawego robił w swoich jezuickich szkołach. Czytając Joyce’a dowiemy się o buncie i zerwaniu Stefana z Kościołem, ale nie wiemy nic o sensie jego uprzedniego bycia w Kościele. Beat generation rusza w drogę. Stalinowscy pisarze zrywają ze stalinizmem. To, co wcześniej i to, co później wydaje się nieciekawe. Zewsząd słyszymy: wyzwól się, wstąp na nową drogę. Ta niewątpliwa moda na dynamikę nie daje jednak – sądząc po owocach – jakiejś nowej recepty na chaos przyszłości stanowiący źródło lęku. Współczesnego człowieka lęk dotyka w nie mniejszym stopniu niż naszych przodków. Wbrew wielu modnym guru, to nie tradycyjny gorset norm jest źródłem ludzkich lęków.

Jak więc konkretnie mają się przejawiać teologiczne cnoty? W jaki sposób żywione gdzieś w głębi duszy wiara, nadzieja i miłość mają się przeradzać w widome męstwo? Sądzę, że zagadka dotyczy nie tyle lęku w ogóle (jako stałego komponentu życia), co poszczególnych epizodów, czy napadów lęku. Nie jest ważne, że lęk jest, ani też jak przychodzi, ważne jest, jak człowiek się z niego wydobywa. Z tego punktu widzenia lęk i nadzieja pozostają w wiecznym zmaganiu. Lęku wyrugować się nie da, jest częścią ludzkiej kondycji. Można jednak podzielić obcowanie z lękiem na poszczególne potyczki i każdą z nich kończyć zwycięsko: nadzieją.

Robert Pilat

Internet i ludzki umysł

Tekst oryginalnie opublikowany w: „Zeszyty szkolne”, 3, 2001.

Publikacja za zgodą autora.

Jakiś czas temu, błądząc wirtualnie po zasobach amerykańskiej księgarni internetowej www.amazon.com natrafiłem na interesująco brzmiący tytuł książki *Computation and Philosophy*. Ponieważ na co dzień zajmuję się filozoficzną teorią procesów poznawczych, w której niemałą rolę odgrywa pojęcie obliczania (*computation*), doszedłem do wniosku, że będzie to pozycja dotycząca tej problematyki. Bez głębszego zastanowienia kliknąłem myszką we właściwy przycisk na ekranie komputera, zamawiając w ten sposób wyżej wymieniony tytuł. Po kilku tygodniach książka nadeszła i okazało się, że nie jest ona tym o czym myślałem – miałem w ręku wydawnictwo o wpływie komputerów na nasze życie, w tym o efektach psychologicznych i socjologicznych Internetu. Książka, prawdę mówiąc, niewysokich lotów, była mi zupełnie niepotrzebna (no, może nie całkiem – przydała się wszak do rozpoczęcia tego felietonu). Chciałoby się powiedzieć: “Cóż, pomyłka, skutek pośpiechu”, ale przecież Internet stworzono właśnie dla ludzi żyjących w pośpiechu.

Ten epizod obrazuje jedną z pułapek Internetu. Informacja internetowa jest lapidarna i sugestywna – szczególnie tam, gdzie w grę wchodzi sprzedaż pewnych dóbr. Zazwyczaj by uzyskać informację poświęcamy na to konkretny czas. Używając Internetu przyzwyczailiśmy się do zdobywania informacji błyskawicznie. Wywołuje to zaskakujący efekt – chociaż na wiadomość musimy czekać na przykład 30 sekund (bo tyle otwiera się jakaś strona) jesteśmy już poirytowani – dostęp do informacji wydaje się zbyt powolny. Dokładne przejrzenie jakiejś książki w czytelnicy czy księgarni może trwać kwadrans lub pół godziny. Okres ten jest wyznaczony nie przez normę efektywności, lecz wartość książki i posiadany wolny czas.

Tymczasem obejrzenie strony internetowej trwa na ogół minutę lub kilka minut (w podręcznikach do tworzenia takich stron znaleźć można często pouczenie, że strona powinna być tak skonstruowana by dać się ściągnąć w czasie co najwyżej 30 sekund, ponieważ, jak wynika z badań, statystyczny użytkownik nie jest skłonny czekać dłużej). Prawdę powiedziawszy, jest jeszcze gorzej – doświadczony użytkownik Sieci potrafi poznać, czy właśnie otwierana strona będzie się otwierać szybko czy wolno i jeśli przypuszcza, że wolno, rezygnuje już po 5-10 sekundach. Wygląda więc na to, że jeśli Internet równa się błyskawiczna informacja to jego działanie nigdy nie będzie dość szybkie, dość sprawne – zawsze znajdziemy powód, by narzekać na “zacinającą się Sieć”, nawet wówczas gdy za jakiś czas stanie się 100 lub 1000 razy szybsza niż dzisiaj.

I tu filozoficzna uwaga. Efekt ten występuje we wszystkich postawach i działaniach opartych na idei postępu. Na przełomie XVI i XVII wieku dostrzeżono, głównie dzięki Baconowi,

fakt przyrostu ludzkiej wiedzy. Ze spostrzeżenia tego zrodziła się stopniowo normatywna idea postępu. Słowo “postęp” zaczęło oznaczać nie tylko nie tylko dostrzegalne na przestrzeni czasu polepszenie, lecz ideę przyświecającą już z góry wszelkiemu działaniu. Idea ta w swej czystej, nieopatrzonej żadnymi zastrzeżeniami formie jest wewnętrznie sprzeczna. Jeśli bowiem naczelną wartością jest zmiana na lepsze, to każde polepszenie jest jednocześnie z definicji czymś gorszym w stosunku do fazy następnej. Wszystko jest w porządku, kiedy tylko opisujemy postęp. Kiedy jednak zaczynamy postępu żądać (zamiast tylko mu sprzyjać) wówczas nic nie będzie dość postępowe, każda prędkość będzie zbyt wolna, każde ułatwienie nie dość ułatwiające, każda obfitość dóbr będzie niedostatkiem. Właśnie z taką sytuacją mamy do czynienia w przypadku Internetu. Sieć jest dobra i działa, wielu z nas od lat czerpie z tego pożytek i satysfakcję. Lecz wciąż nie jest wystarczająco dobra i szybka. Denerwujemy się, kiedy się zacina, żądamy sprawniejszej informacji. Technologia zaczyna dominować nad treścią. Autorzy materiałów zamieszczanych w Internecie walczą o nasze zmysły: “Zostań z nami” – mówią przyciski, obrazki, przesuwające się napisy, ruchome figurki, fragmenty filmów i muzyka. Dostęp do wyszukiwanej treści jest do tego stopnia utrudniony, że strategie jej poszukiwania stają się sztuką samą w sobie.

Byłoby ciekawe porozmawiać z uczniami o czynnościach wolnych i szybkich. Co należy czynić szybko i sprawnie, a co powoli, celebrując, “ze smakiem”. Jakie byłyby uzasadnienia takich wyborów? Można przy okazji przypomnieć, że według Arystotelesa i innych starożytnych myślenie i dociekanie prawdy wymagają powściągnięcia aktywności oraz wolnego czasu. Poddanie całego życia zasadzie efektywności oznaczałoby dla Arystotelesa, że traktujemy je jak pracę, co jest – jak mówił – charakterystyczne dla niewolników. Człowiek wolny ma zawsze wolny czas i nie spieszy się. Żyje w sposób bardziej ludzki, ponieważ w czasie wolnym oswabadza się od tyranii konieczności życiowych upodobniających go zwierzęciu.

Innym, wartym omówienia tematem, byłaby idea postępu. Do jakich sfer ludzkiego życia należy, a do jakich nie należy stosować kryterium postępu? Czym różni się postęp od zjawisk pokrewnych, takich jak rozwój czy ewolucja? Co to jest regres? Czy jakieś zjawisko może być jednocześnie postępem i regresem?

Jak nie zginąć w sieci

Jest jeden sposób na nadobfitość i szum informacyjny Internetu: rekomendacja. Poruszając się w Internecie udajemy się tylko tam, gdzie odsyłają nas osoby i instytucje o ustalonym autorytecie. Kierujemy się zaufaniem do nich, czytamy recenzje różnych internetowych produktów i rewanżujemy się innym, polecając sprawdzone przez siebie strony. Praktyka ta powinna należeć do etyki użytkownika Internetu. Trzeba być oczywiście świadomym, że spełnienie nakazów tej etyki wymaga pewnej pracy. Internet jest w ciągłym ruchu, miejsca, które polecaliśmy komuś pół roku temu, być może już nie istnieją lub istnieją gdzie indziej, są takie, które wyglądając niegdyś obiecująco, nie rozwijają się itd. Zmusza to nas do nieustannego sprawdzania własnych rekomendacji i uaktualniania ich. W ten sposób wracamy do bardzo tradycyjnych więzi międzyludzkich, charakterystycznych dla życia poza Internetem. Łączymy się ze stronami polecanymi przez przyjaciół, redakcje czasopism, które czytamy, szacowne uniwersytety.

Uczymy w szkole pisanie recenzji książkowych, filmowych, teatralnych. Dołączmy do nich recenzje internetowe. Poddajmy analizie język takich recenzji drukowanych w pismach (i piśmidłach) o tematyce komputerowej. Zestawmy język takiej recenzji z recenzją teatralną z dodatku kulturalnego jakiejś gazety. Określmy wszystkie różnice. Zapewne uda się nam znaleźć coś ciekawego, a może nawet wypracować język mówienia o Internecie wolny od barbaryzmów i elementów subkulturowych.

Pozorna łatwość nowoczesnych mediów

W założeniu Sieć ma być medium nieskomplikowanym i powszechnym. Lecz im bardziej takim się staje, tym większego wymaga wysiłku, by ustrzec się przed zalewem “informacyjnych śmieci”, albo wręcz treści wulgarnych i niemoralnych. Tymczasem użytkownicy poszukują właśnie ułatwienia, a nie utrudnienia. Poczują się oszukani, kiedy usłyszą, że Internet im jest łatwiejszy, tym jest trudniejszy. Z tego samego powodu wiele osób reaguje sceptycznie na ideę interaktywnej telewizji. Prawdopodobnie telewizja, która nie będzie miała ustalonej ramówki (użytkownicy sami ją będą ją sobie tworzyć z dostarczonego im katalogu) będzie dla wielu niepokojąca, męcząca. Duża liczba widzów będzie wolą raczej wybrano za nich. Będą twierdzić, że telewizja powinna mieć swój program, swoją propozycję, nie zaś “zawracać ludziom głowę” koniecznością dokonywania wyboru. Istotę tego paradoksu można zrozumieć porównując najpopularniejsze media z książką. W przypadku książki wstępny próg trudności, czyli sama zdolność do lektury, jest dość wysoki (przypominam alarmujące dane o funkcjonalnym analfabetyzmie w Polsce), dlatego dalsze obcowanie z książką nie nastęrcza już specjalnych trudności. Tymczasem próg dostępności, czyli zdolności do obcowania z przekazem internetowym, telewizyjnym, czy obrazkowym w komiksach lub czasopismach jest bardzo niski. Trudności zaczynają się później – zagubienie, nuda i przesylenie, a także zanik kryteriów oceny, są klątwą wszystkich nowoczesnych mediów.

Komunikacja za wszelką cenę

Kolejnym fenomenem internetowym jest rozpowszechnienie się nowego typu komunikacji, mieszczącego się gdzieś pomiędzy listem a mową. Z jednej strony listy elektroniczne, są wciąż listami i wiele osób czyni wysiłki, by nie ulec “spieszności” nowego medium i pisać emaile w takiej formie, w jakiej wyrażano się w tradycyjnej korespondencji. Ich listy zaczynają się typowymi nagłówkami, zbudowane są z pełnych zdań zgodnych z zasadami interpunkcji. Często listy te nie są pisane w okienku pocztowego programu, lecz w edytorze tekstu lub w HTML z potrebnymi wyróżnieniami, kolorami, obrazkami itd. Ale jest też inny, dominujący typ korespondencji: skrótowy, chaotyczny, pełen literówek, pozbawiony interpunkcji, a czasem i wielkich liter. Formy grzecznościowe znikają. Jeszcze silniej efekt ten występuje w “pogawędkach na żywo” (IRC), gdzie dla oszczędności czasu stosuje się szereg symbolicznych skrótów, zaś gramatyka ulega, delikatnie mówiąc, uproszczeniu. Wszystko to stanowi niewątpliwie nowe zjawisko. Z jednej strony obserwujemy towarzyszące Internetowi zepsucie języka, z drugiej strony widzimy powstawanie dzięki internetowej komunikacji nowych form więzi międzyludzkich – osobliwych przyjaźni na odległość, wirtualnych klubów, kół dyskusyjnych, itd.

Przychodzi mi do głowy proste ćwiczenie uzmysławiające uczniom własności nowych typów komunikacji. Wymyślmy dowolny dyskusyjny temat i podzielmy klasę na dwie grupy. W każdej z nich wydzielmy pary, które będą miały za zadanie wymienić argumenty dotyczące dyskutowanej kwestii przy pomocy korespondencji. W pierwszej grupie pary mają zrobić to przy pomocy zwykłych listów wysyłanych za pośrednictwem poczty (listy powinny zostać włożone do kopert, zanesione na pocztę i wysłane do koleżanki czy kolegi). W drugiej grupie stanie się to przy pomocy poczty elektronicznej. Po dwóch tygodniach zbadajmy rezultaty streszczając przebieg obu dyskusji w klasie i odczytując jej fragmenty. Czym się różnią? Czy któraś jest lepsza? Przy rozważaniu tych pytań sformułujmy kryteria oceny: ilość i jakość argumentów, precyzja wysłowienia, stopień porozumienia pomiędzy dyskutantami itd.

Pokazać samego siebie

I wreszcie, na koniec parę słów na temat autoprezentacji w Internecie.

Możemy prezentować swoje projekty i teksty, pomysły, instytucje, w których pracujemy,

szkoły, w których się uczymy, a wreszcie sami siebie. W jaki sposób to robimy? W jakim zakresie? Gdzie leżą granice samej potrzeby autoprezentacji i dobrego smaku przy jej dokonywaniu? Na te pytania musi sobie odpowiedzieć każdy autor stron WWW, lub innych internetowych serwisów. Autoprezentacja jest szczególnie delikatną kwestią. Człowiek poniekąd uobecnia się w każdym ze swych tekstów, jednak opublikowany w Internecie tekst o sobie, tekst pod tytułem “Ja”, jest bardzo osobliwym tworem. Nigdy wcześniej jednostki nie miały tak taniego i społecznie akceptowanego środka autoekspresji. Wszystkie tradycyjne media opierały się bowiem na zasadzie legitymizacji. Po to, by opublikować artykuł w prasie trzeba przekonać redakcję, że ma się coś do powiedzenia, po to, by zabrać głos w Parlamencie trzeba przejść specjalną procedurę. Innymi słowy sfera publiczna ma swoje prawa. Tymczasem, aby zaistnieć w Internecie, “wystarczy być”. Jest to nowe zjawisko współczesnego świata, które zmusza do postawienia ważnych, filozoficznych pytań: jaka część mnie należy do sfery publicznej?, co jest komunikowalne a co niekomunikowalne?, jakie są granice intymności?, co jest moją istotą?, co stanowi o moim “Ja”?, jakie jest znaczenie formantu “auto” w słowie “autoprezentacja”?

Pewne ćwiczenie mogłoby unaocznić wymienione wyżej problemy. Być może da się je zorganizować w szkole. Niech każdy w grupie – z nauczycielem włącznie – urządzi na kawałku ściany, pulpicie czy podłodze wystawkę pod tytułem “JA”. Co znajdzie się na takich wystawkach? Pole dla oryginalnej twórczości jest tu wielkie, jednak rzecz nie tylko w kreatywności. Po zorganizowaniu wystaw porównajmy swoje artystyczne autoprezentacje z dowolnie wybranymi prywatnymi stronami obecnymi w Internecie (jest ich niezliczone mnóstwo). Poddajmy te strony krytycznej analizie, zastanawiając się jak powinna wyglądać strona osobista. Zastanówmy się jak nasze własne idee autoprezentacji, wyrażone w wystawkach można by przenieść do Sieci.

Internet prowokuje do interesujących pytań. Tych najbardziej interesujących jeszcze nie znamy. Powyżej starałem się wymienić kilka zagadek, jakie stawia naszym umysłom to nowe medium. Mam świadomość, że użyte sformułowania wkrótce mogą okazać się “zwietrzałe” lub nieadekwatne, tak jak zestarzały się książki i artykuły pisane na ten temat kilka lat temu. Oto przy pomocy myślenia i języka ścigamy się niejako z wytworem naszej własnej kultury. Ponieważ nie uda nam się uniknąć tego wyścigu, ćwiczymy lepiej szybki bieg.

**Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)**

Marcin Krzanicki

Jaskinia Informacji

Przemiana

Dzisiejszy człowiek przestał być „zwierzęciem stadnym”. Jest zwierzęciem informacyjnym. Informacja stanowiąca jeszcze przed nieco ponad stu laty dodatek do życia człowieka, staje się powoli (o ile dla części społeczeństwa nie stała się już) treścią życia. Związane jest to zapewne z szybkością, z jaką rozchodzi się ona w dzisiejszych czasach. Kiedyś na doniesienia, czy list od rodziny z drugiego miasta czekało się miesiącami, a czasem i latami. Dziś zaledwie sekundy, w najgorszym wypadku minuty. To, co kiedyś było zachętą, do poznania czegoś nowego, dziś samo staje się „tym nowym”, a im więcej człowiek się dowiaduje o czymś, czego nie znał, tym częściej nie stara się poznać tego poprzez własne doświadczenie. Wynikiem tego jest budowanie obrazu świata, nie na zasadzie własnego poznania, ale na zasadzie absorpcji tego, czego dowiadujemy się o świecie za pośrednictwem informacji, które do nas docierają. W ten sposób świat nas otaczający staje się swoistym odbiciem rzeczywistości odbieranej przez nas w sposób pośredni.

Nowa jaskinia Platona

Czym innym staje się informacja, jeśli nie nową, platońską jaskinią? Informacja nas otacza, tworzy nasze wyobrażenia o świecie w którym żyjemy, a często także o nas samych. Przenika każde nasze działanie, decyzje, tworzy stosunki między ludźmi. Dzisiejsze układy społeczne coraz częściej odbiegają od tradycyjnych schematów. O przynależności do grupy społecznej nie decyduje tylko urodzenie, zawód, czy wykształcenie, ale także prowadzony styl życia, wartości i poczucie przynależności kształtowane prądami myślowymi rozprzestrzeganymi za pomocą informacji we wszelkich jej przejawach. To, jak postrzegamy siebie coraz mocniej wynika ze wszelkiego rodzaju osądów o nas jakie możemy znaleźć w mediach, a coraz mniej z wewnętrznego przekonania popartego działaniem.

To nasza nowa jaskinia, stworzona z prasy, radia, telewizji, Internetu, które na bieżąco przekazują informacje o tym, co nas otacza.

„Zobacz! Oto ludzie są niby w podziemnym pomieszczeniu na kształt jaskini. (...). W niej oni siedzą od dziecięcych lat w kajdanach; przykute mają nogi i szyje tak, że trwają na miejscu i patrzą tylko przed siebie;”¹.

Wszechobecność i wszechdostępność informacji powodują, że staje się ona dla współczesnego człowieka w miarę bezpiecznym schronieniem, porównywalnym do jaskini ludzi pierwotnych, tyle, że przeniesioną na grunt umysłowy. Jaskinia ma swój określony kształt wykreowany przez tych, którzy dostarczają nam budulca do naszych rozważań – wiadomości. Ale, czy te rozważania też są nasze? Na ile to, co widzimy, kształt świata wokół, naszej jaskini informacyjnej jest tworzony przez nas, a na ile przyjmowany z zewnątrz razem z informacją?

1 Platon, *Państwo*, VII, 514-518C. Wszystkie fragmenty z Platona w tłumaczeniu Władysława Witwickiego

Od najmłodszych lat przyzwyczajają się nas do słuchania autorytetów. Najpierw rodzice, potem szkoła, uczelnia, najbliższe otoczenie, dostarczają nam wzorców do naśladowania. Część z nich przetwarzamy, tworząc ich odpowiedniki na własny użytek, a część w mniejszym lub większym stopniu bezkrytycznie przyjmujemy. Autorytety, z jakimi mamy dotychczas, ze swoim przekazem (także będącym informacją – werbalną lub nie) wtłaczają nas w ramy swojego postrzegania świata. Oczywiście można by zapytać, czy ich postrzeganie świata jest właściwe wyłącznie dla nich, czy też zostało przejęte od wcześniejszych autorytetów, ale w takim regresie najprawdopodobniej doszłoby się do nieskończoności. Postrzeganie to staje się mniej lub bardziej świadomie swoistymi kajdanami, o których pisze Platon. Kajdanami nie tylko utrzymującymi nasz umysł w intelektualnym bezruchu, ale też kształtującymi nasz odbiór informacji, która do nas dopływa, a poprzez to kształtującą naszą jaskinię. Jednocześnie nawet „zwierzę informacyjne” chce mieć poczucie wspólnoty. Stąd przyjmowanie wspólnych autorytetów i wspólne budowanie jaskini w sposób podobny do siedzącego obok kajdaniarza. Jak pisze Czesław Miłosz w „Zniewolonym umyśle”:

“Ludzie wypełniający świetlicę poddają się pewnemu zbiorowemu rytmowi: myśleć inaczej, niż myśli zbiorowość, wydaje się absurdem. Zbiorowość składa się z jednostek, które wątpią, ale wypowiadają przepisowe zdania i śpiewają przepisowe pieśni; tak postępując stwarzają zbiorową atmosferę, której same z kolei się poddają.”²

Ten sam rytm zamkniętego koła występuje w jaskini informacyjnej. Zaczyna się od informacji docierającej do kajdaniarza, ta trafia w nim na ustalony schemat odbioru, stworzy przez inną, wcześniejszą informację zawierającą przekaz autorytetu. Schemat ten przetwarza docierającą wiadomość na część składową jaskini, w której znajduje się człowiek, tworząc wyobrażenie o otaczającym go świecie. Poczucie wspólnoty daje w tym przypadku trwanie w tym samym rytmie, przyjmowanie i przetwarzanie informacji w ten sam sposób, co jednocześnie umacnia w „kajdaniarzach” poczucie tego, że ich widzenie świata jest prawdziwe. Może pojawia się czasem chęć, do wyrażenie w tym czegoś indywidualnego, ale szybko ona zamiera, przytłoczona pytaniem: Czy później będzie można znów poczuć spajający nas rytm?

Co sprawia, że informacje docierające do nas, tak mocno wpływają na nasze postrzeganie świata? Człowiek jest stworzeniem pamięci. Związany ze swoją przeszłością. Boi się być zawieszonym w próżni, bez korzeni, przodków, punktu odniesienia, zwyczajnych wspomnień. A czym innym jest to wszystko, jeśli nie odbiciem przeszłości przekazywanym za pomocą wiadomości, opowieści, książek, wspomnień dziadków, czyli tym, na co składają się cząstkowe informacje. Jeśli więc informacja tworzy naszą przeszłość, podwaliny na jakich stoimy teraz, to dlaczego nie wierzyć jej, gdy mówi o tym, co jest i o tym co będzie. Informacja ma często wydźwięk prawdy i to prawdy najwyższej, zwłaszcza, gdy podawana jest za pośrednictwem wspomnianych autorytetów, czy osób lub instytucji, które społeczeństwo, w którym żyjemy wyznaczyło do tego celu.

W naturze człowieka leży lenistwo lub mówiąc mniej kolokwialnie chęć uczynienia swojego życia prostszym. Czemu więc nie pozostawić również kwestii zdobywania i dostarczania informacji jednostkom, które będą się chciały tego podjąć, a jednocześnie będą godne zaufania? Znajduje to swoje analogie w wielu sferach życia człowieka, choćby religijnej, gdzie dla ułatwienia i sformalizowania kontaktów z bóstwem społeczeństwa wykształciły grupę kapłanów i teologów, dostarczających zarazem informacji z zakresu swojej działalności. Z kolei dziennikarze, pisarze, wykładowcy, czy nauczyciele, w jaskini informacji stają się odpowiednikami „ludzi znajdujących się na przepierzeniu” z opisu Platona:

„Z góry i z daleka pada na nich światło ognia, który się pali za ich plecami, a pomiędzy ogniem i ludźmi przykutymi biegnie górą ścieżka, wzdłuż której widzisz murek zbudowany

2 Miłosz Cz. (1953), *Zniewolony umysł*, s. 154, Paryż.

równoległe do niej, podobnie jak u kuglarzy przed publicznością stoi przepierzenie, nad którym oni pokazują swoje sztuczki.

- Widzę – powiada.

- Więc zobacz, jak wzdłuż tego murku ludzie noszą różnorodne wytwory, które sterczą ponad murek; i posągi, i inne zwierzęta z kamienia i z drzewa, i wykonane rozmaicie (...)"

- Dziwny obraz opisujesz i kajdaniarzy osobliwych.

- Podobnych do nas – powiedziałem. – Bo przede wszystkim czy myślisz, że tacy ludzie mogliby z siebie samych i z siebie nawzajem widzieć cokolwiek innego oprócz cieni, które ogień rzuca na przeciwną ścianę jaskini?"³

Grupa ta stała się dziś ludźmi odpowiedzialnymi za zdobycie informacji i przekazanie jej społeczeństwu. Często nie jest to wyłącznie beznamiętny przekaz, a forma wartościująca. Poza czystą informacją przekazuje osąd, układa wiadomości w formy i obrazy rzeczywistości, mówiąc jednocześnie jak je odczytywać. Ale na ile, to co otrzymujemy w tym przekazie jest rzeczywistością, a na ile tylko jej przetworzeniem, odpowiednikiem cienia z metafory Platona?

Prawda?

Idee u Platona stanowiły istotę świata, której człowiek nie postrzegał zmysłami. To, co uważał za rzeczywistość istniejąca wokół było wyłącznie cieniem i odbiciem idei. Podobnie pojmujemy świat za pośrednictwem informacji. To, co w nich otrzymujemy, staje się samo w sobie światem. Można spróbować wyjaśnić to na przykładzie podróżnika, który powraca z dalekiej wyprawy. Opis rzeczy jakie widział w umysłach jego słuchaczy tworzy obrazy świata, którego nie znają z doświadczenia. Jeśli podróżnik ten widział jedną tubylczą wioskę, w której zwyczaj nakazywał obcinanie niemowlętom dużego palca u nogi, to najczęściej na zasadzie analogii słuchacze (a często i sam podróżnik) przenoszą tę wiadomość na inne wioski. Tak powstaje cień rzeczywistości, informacja, która staje się rzeczywistością – przynajmniej dla słuchaczy przykładowego podróżnika. Ryszard Kapuściński rozważając dzieje Herodota w ten sposób opisuje osoby, które innym przekazywały swoje opowieści o rzeczywistości:

“Więc Herodot wędruje po świecie, spotyka ludzi i słucha tego, co opowiadają. Mówią mu, kim są, opowiadają swoją historię. Ale skąd wiedzą, kim są, skąd się wzięli? A, odpowiadają, słyszeli to od innych, przede wszystkim od swoich przodków. Ci przekazali im swoją wiedzę, tak jak teraz oni czynią to wobec innych. Ta wiedza ma formę różnych opowieści. Ludzie siedzą przy ognisku i opowiadają. Potem będzie to nazwane legendami i mitami, ale w chwili kiedy tamci to mówią lub słyszą, wierzą, że jest to najświętsza prawda, najbardziej rzeczywista rzeczywistość.”⁴

Wiara, zamienia opowieści w prawdę. To, co przekazują inni tworzy jaskinię, w jakiej się znajdujemy i nasze wyobrażenie o świecie. Czy jest więc możliwe dotarcie do prawdy, do rzeczywistości pierwotnej? Tej rzeczywistości, która stała się podstawą stworzenia informacji o niej? Platon twierdzi, że tak – możliwym jest dotarcie do idei:

„A rozpatrz sobie – dodałem – ich wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości. Jak by to było, gdyby im naturalny bieg rzeczy coś takiego przyniósł; ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać (...) i patrzeć w światło, cierpiałby robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, których cienie poprzednio oglądał. Jak myślisz, co on by powiedział, gdyby mu ktoś mówił, że przedtem oglądał ni to, ni owo, a teraz coś bliższego bytu, że zwrócił się do czegoś, co bardziej istnieje niż tamto, więc teraz widzi słuszniej; i gdyby mu ktoś teraz pokazywał każdego z przechodzących i pytaniami go zmuszał, niech powie, co to jest. Czy nie myślisz, że ten by może był w kłopotcie i myślałby, że to, co przedtem widział,

3 Platon, *Państwo*, VII, 514-518C.

4 Kapuściński R. (2005), *Podróże z Herodotem*, s. 77.

prawdziwsze jest od tego, co mu teraz pokazują?”⁵

Można dotrzeć do rzeczywistości poza przekazywaną nam informacją, ale, na co zwraca też uwagę Platon, czy uwierzmy wtedy, że to, co widzimy i czego doświadczamy teraz jest większą prawdą od tego, czego doświadczaliśmy za pośrednictwem informacji? Bo co jeśli są inne wioski, w których nikt nie obcina dzieciom dużych palców u nóg, a wręcz uznaje to za barbarzyństwo? Taki obraz rzeczy kłóci się z tym, który jest w nas. Oznacza to bowiem, że rzeczywistość, w której żyliśmy jest kłamstwem. Całość świata, jaki stworzyliśmy zaczyna się walić – bo jeśli jedna z części składowych okazała się nieprawdą, to, czy podobnie nie będzie z innymi? To wszystko burzy poczucie stabilizacji, którego ludzie tak bardzo potrzebują. Nie dziwi więc, gdy społeczeństwa starają się ograniczyć dopływ informacji, które mogą zniszczyć istniejący obraz świata. W czasie badań prowadzonych na Uniwersytecie w Connecticut w USA okazało się, że 43% respondentów uważa, że prasa ma za dużo wolności, a 22% jest za cenzurą prewencyjną⁶. Wynika stąd, że nawet uważane za najmocniej szanujące wolność informacji, społeczeństwo amerykańskie boi się naruszenia jaskini, jaką sobie stworzyło, jako argumenty na obronę przytaczając kwestie braku obiektywizmu, prywatnych ataków mediów itp.

Ostatecznie decyzja o tym, czy chcemy wiedzieć, co (i czy w ogóle) znajduje się poza naszą jaskinią, należy do nas samych. Ostatecznie nikt nie zmusza człowieka do przyjmowania informacji w sposób bezkrytyczny lub przetwarzania ich według jedyne, słusznego schematu. Jednak, czy jeśli zdecydujemy się na własny tok myślenia i spróbujemy wyjść z jaskini, w której jesteśmy, to nie okaże się, że wejdziemy do innej? Nowe informacje, czy nowy sposób analizowanie starych może z czasem stworzyć wokół nas zupełnie nową jaskinię informacji. Oczywiście taki sposób myślenia jest dość pesymistyczny, gdyż w perspektywie każde wyjście z jaskini prowadzi do kolejnej i tak w nieskończoność. Z drugiej strony zmuszałoby to człowieka do dynamizmu w myśleniu, zmieniania utartych sposobów patrzenia na rzeczywistość, co z kolei warunkowałoby osobisty rozwój, a to optymistyczna myśl. Zawsze można zwrócić się w stronę, jak pisze Platon, pierwiastka zwanego dobrem i starać się każdą jaskinię informacji uczynić jak najlepszym miejscem do życia.

**Materiał udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)**

⁵ Platon, *Państwo*, VII, 514-518C.

⁶ Chrabota B. (2006), *Kaganiec*, „Press”, nr 1 (120), s. 108.

Jan Jacek Szymona

Wolność i własność w Internecie

Konferencja “Internet – problemy prawne” odbyła się dnia 2 grudnia 1998 r. w Auli Collegium Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Organizatorami Konferencji byli: Samorząd Studentów Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL oraz Fundacja Instytut Liberalno-Konserwatywny Referaty wygłoszone na Konferencji zostały opublikowane w tomie pt. *Internet – Problemy prawne*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 1999, ISBN 83-87405-67-1.

Publikacja za zgodą autora.

ABSTRAKT

Internet jest przestrzenią informacyjną. To, co w niej istnieje, jest informacją. Informacja może być powielana dowolnie wiele razy. Z tej samej informacji może korzystać naraz dowolnie wiele osób. Z tych względów nie można do informacji sensownie zastosować pojęcia własności znanego ze świata przedmiotów materialnych. Informacja jest z samej swojej natury wolna i nie poddaje się zawłaszczeniu. Pojęcie własności intelektualnej musi zostać albo całkowicie odrzucone albo przeformułowane. Nie wynika ono bowiem z natury przedmiotu tej własności. Wolność Internetu jest nie do pogodzenia z pojęciem własności intelektualnej. Sztuczne przenoszenie tradycyjnych uregulowań prawnych do cyberprzestrzeni prowadzi do groteskowych rezultatów. Informację można skutecznie chronić jedynie w sposób zgodny z jej naturą, to jest przy pomocy np. technik kryptograficznych.

1.

Internet, jako nowoczesne medium komunikowania się ludzi i rozpowszechniania informacji, przyniósł obietnicę łatwego dostępu do dziedzictwa ludzkości w dziedzinie nauki, sztuki, literatury czy rozrywki. Przyniósł nowe możliwości ale też nowe problemy i zagrożenia, z którymi muszą zmierzyć się jego uczestnicy. W szczególności dostrzegają je rządy państw oraz organizacje ponadpaństwowe i w sobie właściwy sposób usiłują poddać Internet kontroli, zwykle przez rozszerzenie uregulowań funkcjonujących w innych sferach życia społecznego czy gospodarczego. Jednak przyszły rozwój Internetu sfalsyfikuje tego typu zamierzenia, jeżeli będą sprzeczne z samą istotą tego medium. Sądzę, że będą musiały ulec zmianie niektóre rozwiązania prawne dotyczące informacji, a szczególnie jej własności. Uważam, że pozytywne prawodawstwo posunęło się nazbyt daleko w kreowaniu własności intelektualnej i zamiast przyczyniać się do rozpowszechniania osiągnięć ludzkiej myśli, broni do nich dostępu i krępuje dalszy rozwój.

Na konferencji poświęconej problemom prawnym związanym z Internetem nie można pominąć milczeniem kwestii dla Internetu podstawowej, a mianowicie natury przedmiotu, z którym w Internecie mamy do czynienia. Tym przedmiotem jest informacja: fizycznie – jako zmienne

impulsy elektryczne bądź świetlne – i logicznie – jako na pozór chaotyczne ciągi zer i jedynek – które nieustannie przekraczają granice państw, bez przeszkód i poza jakąkolwiek kontrolą. Tylko człowiek potrafi wyłowić z nich sens i tylko dla człowieka może on przedstawiać wartość. Jak tę wartość określać, kto ma to czynić, kto może nią dysponować i jak ją wymieniać z innymi – oto pytania, na które odpowiedź przyniesie dalszy rozwój technologii informacyjnych.

Celem niniejszego referatu jest przedstawienie poglądów kwestionujących pojęcie własności intelektualnej. W Internecie w wielu miejscach można znaleźć publikacje na ten temat [1] [2] [4] [7] [10] [14] [15], a także rozmaite inicjatywy na rzecz wolności informacji, wolnego software'u itd. Niech za przykład takiej inicjatywy posłuży program Gutenberg, którego celem było upowszechnienie największych dzieł literatury światowej przez ich digitalizację i bezpłatne udostępnienie w Internecie. Niestety, dzieła współczesne nie zostały włączone do tego programu z powodu chroniących je praw autorskich. Prawa te równie skutecznie ochroniły olbrzymią część ludzkości przed dostępem do tego dziedzictwa.

Wydaje się, że obrazoburcze poglądy, kwestionujące własność intelektualną, znajdują sobie coraz więcej świadomych zwolenników, podczas gdy ich przeciwnicy wywodzą się zwykle z grup materialnie zainteresowanych utrzymaniem *status quo*.

Szczególną rolę w globalizacji ochrony własności intelektualnej odegrały Stany Zjednoczone. Do roku 1891 Stany Zjednoczone nie chroniły praw obcych autorów. Jak pisze prof. Debora Halbert “gdzieś pomiędzy rokiem 1891 a 1988 Stany Zjednoczone z pirata stały się policjantem i dokonały znaczącej zmiany sposobu postrzegania własności intelektualnej”. Od połowy lat 80-tych Stany Zjednoczone wywierają silną ekonomiczną presję na kraje głównie wschodniej Azji aby te przyjęły rozwiązania dotyczące ochrony własności intelektualnej podobne do amerykańskich. Wiąże się to ściśle z przechodzeniem gospodarki amerykańskiej z epoki industrialnej do epoki informacyjnej i z koniecznością państwowej ochrony interesów amerykańskich producentów informacji [9].

2.

Rozpowszechnione jest przeświadczenie, że coś takiego jak własność intelektualna istnieje i że natura tej własności jest taka sama jak natura własności przedmiotów materialnych czyli rzeczy. Przeświadczenie takie podtrzymywane jest przez krzykliwą propagandę ferowaną w mediach przez rozmaite grupy nacisku pod pretekstem walki z piratami. Grupy owe uzyskały od państwa przywileje w naturalny sposób przekładające się na korzyści materialne i dążą do ich zachowania a nawet rozszerzenia. Na straży tych przywilejów ma, oczywiście, stać państwowa policja i państwowy wymiar sprawiedliwości. Niezorientowany radiosłuchacz, telewidz lub czytelnik prasy jest dodatkowo napominany przez rozmaite międzynarodowe autorytety, ma także ugiąć się pod ciężarem ogromnych strat, jakie wolny obrót informacją przynosi nie tylko wielkim firmom software'owym czy najbogatszym przedstawicielom show-businessu ale i – co najgorsze – budżetowi państwa. Istnienie własności intelektualnej przyjmowane jest powszechnie jako pewnik – nikt prawie nie poddaje go w wątpliwość, nikt nie przedstawia innego podejścia do tego problemu. Tymczasem różnica między własnością zwykłą, tradycyjną, odnoszącą się do rzeczy, a własnością intelektualną istnieje, jest znacząca i, sędzę, staje się łatwo widoczna dla każdego już po krótkiej refleksji.

Wśród przeciwników ochrony praw autorskich i wynalazków wyróżniają się dwie grupy.

Jedni uznają istnienie własności intelektualnej lecz negują potrzebę jej państwowej ochrony przez odpowiednie ustawodawstwo [12]. Patenty i prawa autorskie nie są bowiem niczym innym, niż czasowym monopolem przyznanym przez państwo na odkrycia, wynalazki, dzieła i inne utwory, zanim staną się własnością publiczną.

Inni w ogóle negują własność intelektualną – jako własność informacji, która zasadniczo

różni się od przedmiotów materialnych. Utrzymują, że własność intelektualna jest konstrukcją fałszywą i zostanie sfalsyfikowana właśnie przez Internet, jako przestrzeń, w której owa informacja może istnieć, rozwijać się najpełniej i najbardziej naturalnie, w sposób zadziwiająco podobny do żywych organizmów [5].

3.

Przyjrzyjmy się najpierw argumentom przedstawicieli pierwszej z wymienionych grup.

Konieczność ochrony twórców i wynalazców przez prawa autorskie i patenty uzasadniana jest zwykle w taki sposób, że jakoby bez takiej ochrony nikt nie produkowałby dzieł oryginalnych ani nie dokonywałby wynalazków lub że powstające dzieła byłyby marnej jakości [15]. Jednakże fałszywość tej tezy jest oczywista. Wszakże zanim wprowadzono taką ochronę, ludzie czynili wynalazki i tworzyli dzieła – wiele z nich zaliczamy dzisiaj do najwyższych osiągnięć ludzkiego umysłu.

Przeciwnicy ingerencji państwa w sferę własności intelektualnej, w przestrzeń informacyjną argumentują, że należytą ochronę wytworów ludzkiej myśli można uzyskać na gruncie prawa cywilnego (kontarkowego). Człowiek, który coś wynalazł lub stworzył, może postąpić trojako. Może swój wynalazek lub swoje dzieło zachować dla siebie. Może je opublikować i w ten sposób uczynić dostępnym dla wszystkich. Może wreszcie udostępniać je tylko niektórym. W tej trzeciej sytuacji udostępnia posiadaną przez siebie informację tylko tym, którzy w drodze dobrowolnej umowy zobowiążą się (1) za nią zapłacić, (2) nie rozpowszechniać jej dalej oraz (3) w przypadku, gdy jednak to nastąpi, zapłacić umówioną karę. Taki kontraktowy system jest powszechnie teraz stosowany – oprogramowania nie kupujemy, kupujemy tylko licencję do posługiwania się nim i zobowiązujemy się go nie kopiować ani nie udostępniać innym osobom. W przypadku systemu kontraktowego państwo pozostaje przy swojej naturalnej roli tego, kto stoi na straży prawa i kto przywraca sprawiedliwość. Jeżeli ktoś złamie zawartą dobrowolnie umowę, państwo pomaga stronie pokrzywdzonej uzyskać wynagrodzenie szkody. Licencjodawca może domagać się odszkodowania za naruszenie umowy licencyjnej i państwo obowiązane jest mu w tym pomóc. Problematyczne może być w takim przypadku oszacowanie poniesionej szkody, jeżeli w umowie licencyjnej nie przewidziano odpowiednich klauzul.

Stanowisko powyższe jest konsyistentne z postulatem wolności jednostki, bo (1) nie zabrania innym, którzy niezależnie doszli do podobnych pomysłów, zrobić z nimi, co sami uznają za stosowne, (2) daje pełną swobodę dysponowania pomysłem przez przystępowanie do dobrowolnych kontraktów i (3) nie obciąża innych kosztami cudzych tantem za coś, z czego nie korzystają. Tymczasem ustawodawstwo różnych krajów kreujące własność intelektualną opiera się na domniemaniu, że każdy użytkownik magnetofonu, magnetowidu, kserografu lub nagrywarki dysków optycznych jest złodziejem, skoro w cenie tych urządzeń istnieje “podatek” na stowarzyszenia twórców. Nawet jeśli ktoś nie używa tych urządzeń do kopiowania cudzych dzieł (książek, nagrań, filmów, programów komputerowych), to i tak musi zapłacić karę pieniężną lub nawiązkę na stowarzyszenia twórców. Takie uregulowania prawne są oczywiście sprzeczne z pojęciem wolności indywidualnej, zaprzeczają indywidualnej odpowiedzialności za czyny wyrządzające szkodę komuś innemu, i wprowadzają w to miejsce odpowiedzialność zbiorową. Można powiedzieć, że są sprzeczne z elementarnym poczuciem sprawiedliwości, która nie karze nikogo, komu winy nie udowodniono.

4.

Drugie stanowisko w ogóle neguje pojęcie własności intelektualnej. Ponieważ natura przedmiotu tej własności – informacji – jest całkowicie różna od przedmiotów materialnych, nie można do niego stosować tradycyjnych pojęć dotyczących własności przedmiotów materialnych.

Różnica między informacją a rzeczą jest następująca [11]:

1. Informacja może być powielana bez zmniejszania jej zasobów.
2. Korzystanie z informacji nie zmniejsza możliwości korzystania z niej przez innych.

Ktoś, kto nie ma np. krzesła, może stać się jego posiadaczem na dwa sposoby. Po pierwsze, może wejść w jego posiadanie przez kupno, dzierżawę, użyczenie lub kradzież – od innej osoby, która wówczas przestaje tym krzesłem dysponować. Po drugie, może sobie krzesło zrobić sam ale wymaga to zmniejszenia zasobów materialnych rozmaitych dóbr do konstrukcji krzesła koniecznych. W świecie materialnym działa zasada zachowania materii oraz wynikająca z niej zasada wykluczania. Korzystanie z jakiejś rzeczy przez jedną osobę, uniemożliwia korzystanie z niej przez kogoś innego. Wyklucza każdą inną osobę z korzystania z tej rzeczy. Korzystanie z jakiejś rzeczy w jeden sposób uniemożliwia korzystanie z niej w inny sposób. Wyklucza użycie materialnych zasobów, z których ją wykonano, do innych celów. Korzystanie z rzeczy jest ekskluzywne i właśnie ta ekskluzywność jest podstawą prawa własności w stosunku do rzeczy, jak również praw podobnych, takich jak użytkowanie. Dzięki tej zasadzie łatwo jest określić przedmiot własności i jego granice, łatwo jest określić właściciela i jego odpowiedzialność w stosunku do innych osób za wyrządzone szkody.

W przypadku informacji mamy trzy możliwości jej uzyskania. Po pierwsze, ktoś, kto nie ma np. jakiejś książki czy programu komputerowego, może je od kogoś innego odkupić, pożyczyć lub ukraść. Wówczas, tak jak wyżej, poprzedni dysponent książkę lub program traci. Po drugie, może sobie sam taką książkę napisać lub program opracować. Jest mało prawdopodobne, że powstała w ten sposób książka w jakimkolwiek stopniu będzie przypominać oryginał. Jednakże już w przypadku programów komputerowych jest wysoce prawdopodobne, że niezależni programiści opracują bardzo zbliżone bądź nawet identyczne algorytmy. Żaden z nich nie może sprawiedliwie domagać się prawa własności do takiego algorytmu, skoro każdy powstał niezależnie jako efekt intelektualnego wysiłku ich twórców. Wreszcie trzecia możliwość polega na tym, że książkę lub program można sobie skserować, zeskanować, przegrać na dyskietkę lub dysk optyczny czy nauczyć się na pamięć, po czym oryginał zwrócić właścicielowi. Informacją dysponują teraz dwie osoby i każda z nich może z niej korzystać w sposób i do celów, jakie uzna za stosowne. Informacja uległa powieleniu bez żadnego umniejszenia jej zasobów. Informacja uległa powieleniu bez żadnej straty dla jej pierwotnego dysponenta. W przestrzeni, gdzie istnieje informacja, nie działa bowiem zasada zachowania informacji w sensie podobnym do zasady zachowania materii. Nie działa też zasada wykluczania: korzystanie z informacji nie jest ekskluzywne. Z tych względów trudno jest uzasadnić ustanowienie własności informacji i równie trudno jest określić zasady jej ochrony – przynajmniej w sposób tradycyjny, stosowany do własności w świecie materii.

Problemy z ochroną własności informacji stały się szczególnie wyraźne w epoce Internetu. Internet jest bowiem najwłaściwszym medium, w którym informacja może istnieć i propagować się. W dobie milionów komputerów, które nieustająco informację przetwarzają, powielają i przesyłają, a coraz częściej również wytwarzają, jest bardzo trudno, jeśli to w ogóle możliwe, zagwarantować twórcom lub właścicielom informacji, że nikt inny bez jego zgody lub wynagrodzenia dlań nie będzie z niej korzystał. Jest bardzo trudno, jeśli to w ogóle możliwe, kontrolować obieg informacji w rozrastającej się pajęczynie Internetu.

5.

Przeciwnicy własności informacji wysuwają jeszcze inne argumenty.

Argument etyczny [14] wywodzi się z konstatacji, że prawo własności wynika z prawa jednostki do życia i wolności. Zatem wszelkie prawa, które z tym stoją w sprzeczności, muszą być zakwestionowane. Należy do nich “prawo” posiadania niewolników, jak i każde “prawo”, które zabrania ludziom czynić prawy użytek z posiadanych przez nich rzeczy czy wiedzy. Wiele tzw. “praw pozytywnych” ma właśnie taki charakter, są raczej nadanymi przez państwo uprawnieniami,

przywilejami niż rzeczywistymi prawami.

Argument ekonomiczny [14] wywodzi się ze stwierdzenia, że własność rzeczy opiera się na rzadkości zasobów materialnych. To właśnie rzadkość zasobów sprawia, że mają one wartość. Tymczasem nie istnieje rzadkość informacji. Ktokolwiek uzyskujący jakąś informację nie powoduje, że ubywa jej temu, od kogo ją uzyskał. Nie ma więc potrzeby, aby w tej sferze ustanawiać własność.

Argument technologiczny bierze się z obserwacji, że rozwój technologii sprawił – najpierw w epoce druku a następnie w dobie magnetycznych i optycznych nośników informacji – iż kopiowanie informacji stało się niezwykle łatwe i tanie. Można rzec, iż samo istnienie takich urządzeń, jak prasa drukarska, linotyp, aparat fotograficzny, magnetofon, magnetowid, kserograf czy kamera cyfrowa, burzy podstawy dla istnienia własności informacji, czyni jej ochronę niemożliwą – a więc niweczy sens pozytywnych działań prawnych podejmowanych w tym kierunku. Rzec by można, że w tej kwestii odpowiedzi udzieliła sama natura, poprzez technologię, i jest to odpowiedź definitywna.

Argument odwołujący się do potocznego rozumienia własności podkreśla, że ludzie na ogół wiedzą, że nie należy kraść rzeczy będących cudzą własnością, że trzeba uzyskać zgodę właściciela na korzystanie z nich i ewentualnie zapłacić wynagrodzenie. Tymczasem w przypadku informacji potoczne podejście jest zupełnie inne. Nikt nie uważa za czyn naganny skserowanie sobie pożyczonej od znajomego książki, nagranie na magnetofonie nadawanych przez radio piosenek lub nagranie na magnetowidzie wyświetlanych w telewizji filmów. Mało kto wzbrania się przed kopiowaniem programów komputerowych z dyskietek pożyczonych od znajomych lub przed udostępnieniem własnych programów w podobnych celach. Powszechność tak zwanego piractwa wynika po części z tego właśnie faktu, że zbyt daleko posunięte roszczenia dotyczące własności intelektualnej stoją w sprzeczności z naturalnym poczuciem, że własność dotyczy tylko rzeczy (przedmiotów materialnych), zaś w przypadku informacji jest konstrukcją sztuczną.

W przypadku Stanów Zjednoczonych można jeszcze dodać następującą uwagę. Konstytucja Stanów Zjednoczonych gwarantuje, iż “Kongres nie może stanowić [...] ustaw ograniczających wolność słowa lub prasy” [Poprawka I]. W oczywistej sprzeczności z tą gwarancją stoi ustawowy zakaz rozpowszechniania treści, co do których ktoś inny rości sobie prawo własności [6].

6.

Na takie czy inne kwestie związane z pojęciem własności informacji nie można szukać odpowiedzi w świecie przedmiotów materialnych. Internet wytworzy – w razie potrzeby – sobie właściwe sposoby kontroli i ochrony informacji. Sfalsyfikuje przepisy wprowadzane przez państwa, jeżeli nie będą adekwatne do natury przedmiotu regulacji – jeżeli w ogóle ma sens państwowo-prawna regulacja cyberprzestrzeni i jeżeli istnieje techniczna możliwość wprowadzenia jej w życie.

Podstawą naturalnych dla cyberprzestrzeni procedur ochrony informacji jest rozwijająca się i upowszechniająca kryptografia oraz techniki pokrewne, np. steganografia. Techniki kryptograficzne oparte na dwóch kluczach – publicznym i prywatnym – pozwalają na bezpieczne przesyłanie poczty elektronicznej (i oczywiście wszelkiej innej informacji) pomiędzy nadawcą i odbiorcą bez możliwości podglądu przez osobę trzecią. Procedury uwierzytelniania, realizowane przy pomocy podpisów cyfrowych, gwarantują, że wiadomość pochodzi od konkretnego nadawcy oraz że nie została sfalszowana. Dodatkowo gwarantują, że nadawca nie może autorstwu swojej wiadomości zaprzeczyć. Z kolei procedury certyfikacji pozwalają upewnić się co do przynależności podpisu cyfrowego do konkretnej osoby, określają ważność podpisów oraz sposoby ich unieważniania. Usługi anonimowego odsyłania poczty elektronicznej lub anonimowego dostępu do zasobów Internetu służą zachowaniu prywatności osób uczestniczących w wymianie bądź pozyskiwaniu informacji [3].

Prywatność gwarantują także protokoły definiujące elektroniczny pieniądz, ściślej – elektroniczną gotówkę. Płacenie za towary czy usługi kartą kredytową lub płatniczą pozostawia ślad, który pozwala zidentyfikować strony transakcji, jej przedmiot, czas i wartość. Koncepcja elektronicznej gotówki wyklucza taką możliwość, nawet w większym stopniu, niż to ma miejsce w przypadku gotówki papierowej – wszak każdy banknot ma swój unikalny numer [3].

Rozwija się dynamicznie internetowa przedsiębiorczość. Istnieją firmy, których właściciele mieszkają w jednym kraju, a rejestrują je w innym, gdzie system podatkowy jest łagodniejszy. Rodzą się koncepcje firm, które istnieć będą tylko wirtualnie, bez powiązania z terytorium jakiegokolwiek kraju.

Rządy z oczywistych względów są przeciwne takim rozwiązaniom. Pod pretekstem, że tajemnica korespondencji i transakcji w Internecie służyć może działalności przestępczej, terrorystycznej, szpiegowstwu, praniu brudnych pieniędzy itp., próbują uczynić takie rozwiązania nielegalnymi lub przynajmniej zagwarantować sobie możliwość włamania tylnymi drzwiami do szyfrowanych wiadomości. Najlepszym przykładem takiej dążności była próba wprowadzenia w Stanach Zjednoczonych kości *Clipper*, służącej do szyfrowania sprzętowego. *Clipper* został zaprojektowany w taki sposób, aby Narodowa Agencja Bezpieczeństwa (NSA) mogła wiadomość łatwo odszyfrować. Warto zaznaczyć, że niektóre kraje prawnie zakazały posługiwania się kryptografią z kluczem publicznym. Należy do nich Rosja, Iran, Irak, ale także jedno najbardziej europejskie państwo, a mianowicie Francja [3] [8].

7.

Obrońcy konieczności państwowej ochrony twórców i wynalazców argumentują, że należy im zapewnić motywacje (ekonomiczne) do tworzenia. Jednak w historii wielkie dzieła powstawały bez takiej ochrony. Skutki zapewnienia takich motywacji są identyczne jak w sferze przedmiotów materialnych: na ochranianym rynku obserwujemy nadprodukcję – stąd zalew rynku wydawniczego, muzycznego i filmowego dziełami o wątpliwej jakości i przemijającej sławie. Nazywane jest to eufemistycznie “komercjalizacją kultury”. Podobne zjawisko zachodzi w sferze oprogramowania komputerowego. Pojawiają się programy o nikomu niepotrzebnych funkcjach, a firmy software’owe procesują się o to, która z nich jest właścicielem interface’u *windows*, języka *Postscript* czy pomysłu na jednoczesne przewijanie dokumentów w dwóch oknach [1].

Największymi obrońcami własności intelektualnej są, jak zwykle, ci, którzy czerpią z niej korzyści materialne, czyli twórcy, pisarze, dziennikarze, artyści sceny, prawnicy itd. Jednak ich opinia w tej kwestii nie może być obiektywna – *nemo iudex in causa sua*. Fryderyk August von Hayek zastanawiał się nad tym, jakie naprawdę korzyści odnosi społeczeństwo z utrzymywania praw własności intelektualnej [13]:

Interesujące byłoby sprawdzić, jaką szansę publicznego wygłoszenia miałyby w społeczeństwie, w którym środki wyrażania opinii są tak szeroko kontrolowane przez ludzi mających ukryty interes w istnieniu status quo, naprawdę krytyczna analiza korzyści wynikających dla społeczeństwa z praw własności intelektualnej albo podanie w wątpliwość publicznego interesu w istnieniu klasy utrzymującej się z pisarstwa.

Obrońcy własności intelektualnej powołują się często na Konstytucję Stanów Zjednoczonych. Artykuł I § 8 stanowi, że „Kongres będzie miał prawo: [...] popierać postęp nauk i sztuk użytecznych przez zabezpieczenie na pewien okres praw autorskich i praw do wynalazków;”. Konstytucja nie ujmuje praw autorskich i praw do wynalazków w Karcie Praw. Traktuje je wyłącznie jako uprawnienia Kongresu, z których ten może (ale przecież nie musi!) skorzystać tylko dla osiągnięcia wyszczególnionego celu, to jest dla popierania postępu nauk i sztuk użytecznych. Wydaje się, że cel ten został dawno zapomniany.

Tomasz Jefferson, współautor Konstytucji Stanów Zjednoczonych, napisał:

Jeśli istnieje jakaś rzecz, którą natura uczyniła mniej niż inne podatną na wyłączne posiadanie, to jest nią działanie władzy myślenia zwanej ideą. Jednostka może ją posiadać jako swoją wyłączną własność dopóty, dopóki zachowuje ją dla siebie. Atoli w chwili, kiedy wyjawia ją innym, idea narzuca się im i przechodzi w ich posiadanie. Ten zaś, który ją otrzymuje, nie może się jej pozbyć. Cechą charakterystyczną idei jest to, iż nie można posiadać jej w części, bowiem każdy posiada ją w całości. Człowiek, który otrzymuje ją ode mnie, sam zdobywa wiedzę, nie pomniejszając mojej; wszak jeśli ktoś zapala ode mnie swój kaganek, otrzymuje światło, wcale nie umniejszając mojego. Idee winny zatem swobodnie rozprzestrzeniać się pomiędzy ludźmi dla ich moralnego i wzajemnego zbudowania, poprawy ich warunków życia, tak bowiem – jak się wydaje – w swej łaskawości zrzuciła natura. Ona to sprawiła, że idee rozchodzą się wzdłuż i wszerz jak ogień, nigdzie nie tracąc nic ze swej intensywności. Są one jak powietrze, którym oddychamy, w którym poruszamy się i jesteśmy; nie ograniczają i nie zezwalają na wyłączne przywłaszczenie. Wynalazki zatem, z natury, nie mogą być przedmiotem [wyłącznej] własności. [tłum. Jan Kłós]

Nowym potwierdzeniem tych wielce słusznych słów są zjawiska zachodzące w Internecie.

PRZYPISY

[1] Tom Epperly, *Against User Interface Copyright*, [Witryna "League for Programming Freedom"](http://osnome.che.wisc.edu/~epperly/look-and-feel.html), <http://osnome.che.wisc.edu/~epperly/look-and-feel.html>.

[2] Artykuł ukazał się w magazynie "Wired", Issue 2.03, Marzec 1994.
W sieci dostępne są elektroniczne reprints:

Barlow John Perry, *The Economy of Ideas. A Framework for Rethinking Patents and Copyrights in the Digital Age*, [Witryna "Wired"](http://www.wired.com/wired/archive/2.03/economy.ideas.html), <http://www.wired.com/wired/archive/2.03/economy.ideas.html>.

Barlow John Perry, *The Economy of Ideas. A Framework for Rethinking Patents and Copyrights in the Digital Age*, [Serwer "MIT"](http://www.swiss.ai.mit.edu/6805/articles/int-prop/barlow-economy-of-ideas.html), <http://www.swiss.ai.mit.edu/6805/articles/int-prop/barlow-economy-of-ideas.html>.

[3] Barta Janusz, Markiewicz Ryszard, *Internet a prawo*, TAIWPN Universitas, Kraków 1998.

[4] Artykuł opublikowany oryginalnie w: *Arkansas Law Review*, Vol. 47, 1994.
Dostępny jest elektroniczny reprint:

Beckerman-Rodau Andrew, *Are Ideas Within the Traditional Definition of Property? A Jurisprudential Analysis*, [Witryna "Suffolk University Law School"](http://lsr.nellco.org/suffolk/ip/papers/5/), <http://lsr.nellco.org/suffolk/ip/papers/5/>.

[5] Dawkins Richard, *Samolubny gen*, "Rozdział 11: Memy: nowe replikatory", Prószyński i S-ka, Warszawa 1996.

[6] Decker Jack, *Christians and the Copyright Law*, [Serwer "International Federation of Library Associations and Institutions"](http://www.ifla.org/documents/infopol/copyright/decj1.htm), <http://www.ifla.org/documents/infopol/copyright/decj1.htm>.

[7] Artykuł oryginalnie opublikowany w: *University of Dayton Law Review*, Vol. 19, No. 3, (Wiosna 1994) ss. 1109-1129.

Dostępny jest elektroniczny reprint:

Friedman David, *Standards as Intellectual Property: An Economic Approach*, [Oficjalna Strona David D. Friedmana](http://www.daviddfriedman.com/Academic/Standards/Standards.html), <http://www.daviddfriedman.com/Academic/Standards/Standards.html>.

[8] Guisnel Jean, *Wojny w cyberprzestrzeni*, Wydawnictwo Znak, Kraków 1998.

- [9] Halbert Debora, *Intellectual Property Piracy: The Narrative Constructions of Deviance*, „International Journal for the Semiotics of Law”, Vol. X, No 28 (1997).
- [10] Halbert Debora, *Weaving Webs of Ownership*, Witryna “Hawai’i Research Center for Futures Studies”, <http://www.futures.hawaii.edu/dissertation/TOC2.html>.
- [11] Artykuł oryginalnie opublikowany w: “Formulations”, Lato 1997.
Dostępny jest elektroniczny reprint:
Halliday Roy, *Ideas as Property*, Witryna “Libertarian Nation Foundation”, <http://libertariannation.org/a/f44h2.html>.
- [12] Artykuł oryginalnie opublikowany w: “Formulations”, Zima 1995-96.
Dostępny jest elektroniczny reprint:
Hammer Richard O., *Intellectual Property Viewed as Contracts*, Witryna “Libertarian Nation Foundation”, <http://libertariannation.org/a/f32h3.html>.
- [13] Hayek August Friedrich von, *Intelektualiści i Socjalizm*, Instytut Liberalno-Konserwatywny, Lublin 1998
Więcej informacji o wydawnictwie pod adresem: <http://www.ilk.lublin.pl/hayek/hayi.htm>.
- [14] Long Roderick T., *The Libertarian Case against Intellectual Property Rights*, Witryna “Libertarian Nation Foundation”, <http://libertariannation.org/a/f3111.html>.
- [15] Some Myths about Intellectual Property,
<http://www.andrew.cmu.edu/user/ctb/anarchy/docs/ipmyths.html>

**Material udostępniany na zasadach licencji
Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne**

Eben Moglen

The dotCommunist Manifesto

Eben Moglen urodził się w 1956 roku. Jest profesorem prawa oraz historii prawa w Columbia University. W 2003 roku otrzymał nagrodę The EFF Pioneer Award. W 2005 roku założył organizację Software Freedom Law Center. Posiada stronę autorską (<http://emoglen.law.columbia.edu/>) oraz prowadzi bloga (<http://emoglen.law.columbia.edu/blog>).

A Spectre is haunting multinational capitalism—the spectre of free information. All the powers of “globalism” have entered into an unholy alliance to exorcize this spectre: Microsoft and Disney, the World Trade Organization, the United States Congress and the European Commission.

Where are the advocates of freedom in the new digital society who have not been decried as pirates, anarchists, communists? Have we not seen that many of those hurling the epithets were merely thieves in power, whose talk of “intellectual property” was nothing more than an attempt to retain unjustifiable privileges in a society irrevocably changing? But it is acknowledged by all the Powers of Globalism that the movement for freedom is itself a Power, and it is high time that we should publish our views in the face of the whole world, to meet this nursery tale of the Spectre of Free Information with a Manifesto of our own.

Owners and Creators

Throughout the world the movement for free information announces the arrival of a new social structure, born of the transformation of bourgeois industrial society by the digital technology of its own invention.

The history of all hitherto existing societies reveals a history of class struggles.

Freeman and slave, patrician and plebeian, lord and serf, guild-master and journeyman, bourgeois and proletarian, imperialist and subaltern, in a word, oppressor and oppressed, stood in constant opposition to one another, carried on an uninterrupted, now hidden, now open fight, a fight that has often ended, either in a revolutionary re-constitution of society at large, or in the common ruin of the contending classes.

The industrial society that sprouted from the worldwide expansion of European power ushering in modernity did not do away with class antagonisms. It but established new classes, new conditions of oppression, new forms of struggle in place of the old ones. But the epoch of the bourgeoisie simplified the class antagonisms. Society as a whole seemed divided into two great hostile camps, into two great classes, directly facing each other: Bourgeoisie and Proletariat.

But revolution did not by and large occur, and the “dictatorship of the proletariat,” where it arose or claimed to arise, proved incapable of instituting freedom. Instead, capitalism was enabled by technology to secure for itself a measure of consent. The modern laborer in the advanced societies rose with the progress of industry, rather than sinking deeper and deeper below the

conditions of existence of his own class. Pauperism did not develop more rapidly than population and wealth. Rationalized industry in the Fordist style turned industrial workers not into a pauperized proletariat, but rather into mass consumers of mass production. Civilizing the proletariat became part of the self-protective program of the bourgeoisie.

In this way, universal education and an end to the industrial exploitation of children became no longer the despised program of the proletarian revolutionary, but the standard of bourgeois social morality. With universal education, workers became literate in the media that could stimulate them to additional consumption. The development of sound recording, telephony, moving pictures, and radio and television broadcasting changed the workers' relationship to bourgeois culture, even as it profoundly altered the culture itself.

Music, for example, throughout previous human history was an acutely perishable non-commodity, a social process, occurring in a place and at a time, consumed where it was made, by people who were indistinctly differentiated as consumers and as makers. After the adoption of recording, music was a non-perishable commodity that could be moved long distances and was necessarily alienated from those who made it. Music became, as an article of consumption, an opportunity for its new "owners" to direct additional consumption, to create wants on the part of the new mass consuming class, and to drive its demand in directions profitable to ownership. So too with the entirely new medium of the moving picture, which within decades reoriented the nature of human cognition, capturing a substantial fraction of every worker's day for the reception of messages ordering additional consumption. Tens of thousands of such advertisements passed before the eyes of each child every year, reducing to a new form of serfdom the children liberated from tending a productive machine: they were now compulsorily enlisted in tending the machinery of consumption.

Thus the conditions of bourgeois society were made less narrow, better able to comprise the wealth created by them. Thus was cured the absurd epidemic of recurrent over-production. No longer was there too much civilisation, too much means of subsistence, too much industry, too much commerce.

But the bourgeoisie cannot exist without constantly revolutionising the instruments of production, and thereby the relations of production, and with them the whole relations of society. Constant revolutionising of production, uninterrupted disturbance of all social conditions, everlasting uncertainty and agitation distinguish the bourgeois epoch from all earlier ones. All fixed, fast-frozen relations, with their train of ancient and venerable prejudices and opinions, are swept away, all new-formed ones become antiquated before they can ossify. All that is solid melts into air.

With the adoption of digital technology, the system of mass consumer production supported by mass consumer culture gave birth to new social conditions out of which a new structure of class antagonism precipitates.

The bourgeoisie, by the rapid improvement of all instruments of production, by the immensely facilitated means of communication, draws all, even the most barbarian, nations into civilisation. The cheap prices of its commodities are the heavy artillery with which it batters down all Chinese walls, with which it forces the barbarians' intensely obstinate hatred of foreigners to capitulate. It compels all nations, on pain of extinction, to adopt its culture and its principles of intellectual ownership; it compels them to introduce what it calls civilisation into their midst, i.e., to become bourgeois themselves. In one word, it creates a world after its own image. But the very instruments of its communication and acculturation establish the modes of resistance which are turned against itself.

Digital technology transforms the bourgeois economy. The dominant goods in the system of

production—the articles of cultural consumption that are both commodities sold and instructions to the worker on what and how to buy—along with all other forms of culture and knowledge now have zero marginal cost. Anyone and everyone may have the benefit of all works of culture: music, art, literature, technical information, science, and every other form of knowledge. Barriers of social inequality and geographic isolation dissolve. In place of the old local and national seclusion and self-sufficiency, we have intercourse in every direction, universal inter-dependence of people. And as in material, so also in intellectual production. The intellectual creations of individual people become common property. Modern bourgeois society with its relations of production, of exchange and of property, a society that has conjured up such gigantic means of production and of exchange, is like the sorcerer's apprentice, who is no longer able to control the powers of the nether world whom he has called up by his spells.

With this change, man is at last compelled to face with sober senses his real conditions of life, and his relations with his kind. Society confronts the simple fact that when everyone can possess every intellectual work of beauty and utility—reaping all the human value of every increase of knowledge—at the same cost that any one person can possess them, it is no longer moral to exclude. If Rome possessed the power to feed everyone amply at no greater cost than that of Caesar's own table, the people would sweep Caesar violently away if anyone were left to starve. But the bourgeois system of ownership demands that knowledge and culture be rationed by the ability to pay. Alternative traditional forms, made newly viable by the technology of interconnection, comprising voluntary associations of those who create and those who support, must be forced into unequal competition with ownership's overwhelmingly powerful systems of mass communication. Those systems of mass communication are in turn based on the appropriation of the people's common rights in the electromagnetic spectrum. Throughout the digital society the classes of knowledge workers—artists, musicians, writers, students, technologists and others trying to gain in their conditions of life by copying and modifying information—are radicalized by the conflict between what they know is possible and what the ideology of the bourgeois compels them to accept. Out of that discordance arises the consciousness of a new class, and with its rise to self-consciousness the fall of ownership begins.

The advance of digital society, whose involuntary promoter is the bourgeoisie, replaces the isolation of the creators, due to competition, by their revolutionary combination, due to association. Creators of knowledge, technology, and culture discover that they no longer require the structure of production based on ownership and the structure of distribution based on coercion of payment. Association, and its anarchist model of propertyless production, makes possible the creation of free software, through which creators gain control of the technology of further production.¹ The network itself, freed of the control of broadcasters and other bandwidth owners, becomes the locus of a new system of distribution, based on association among peers without hierarchical control, which replaces the coercive system of distribution for all music, video, and other soft goods. Universities, libraries, and related institutions become allies of the new class, interpreting their historic role as distributors of knowledge to require them to offer increasingly complete access to the knowledge in their stewardship to all people, freely. The liberation of information from the control of ownership liberates the worker from his imposed role as custodian of the machine. Free information allows the worker to invest her time not in the consumption of bourgeois culture, with its increasingly urgent

1 The free software movement has used programmers throughout the world—paid and unpaid—since the early 1980s to create the GNU/Linux operating system and related software that can be copied, modified and redistributed by all its users. This technical environment, now ubiquitous and competitively superior to the proprietary software industry's products, frees computer users from the monopolistic form of technological control that was to have dominated the personal computer revolution as capitalism envisioned it. By displacing the proprietary production of the most powerful monopoly on earth, the free software movement shows that associations of digital workers are capable of producing better goods, for distribution at nominal cost, than capitalist production can achieve despite the vaunted “incentives” created by ownership and exclusionary “intellectual property” law.

invitations to sterile consumption, but in the cultivation of her mind and her skills. Increasingly aware of her powers of creation, she ceases to be a passive participant in the systems of production and consumption in which bourgeois society entrapped her.

But the bourgeoisie, wherever it has got the upper hand, has put an end to all feudal, patriarchal, idyllic relations. It has pitilessly torn asunder the motley feudal ties that bound man to his “natural superiors,” and has left remaining no other nexus between man and man than naked self-interest, than callous “cash payment.” It has drowned the most heavenly ecstasies of religious fervour, of chivalrous enthusiasm, of philistine sentimentalism, in the icy water of egotistical calculation. It has resolved personal worth into exchange value. And in place of the numberless and feasible chartered freedoms, has set up that single, unconscionable freedom—Free Trade. In one word, for exploitation, veiled by religious and political illusions, naked, shameless, direct, brutal exploitation.

Against the forthcoming profound liberation of the working classes, whose access to knowledge and information power now transcends their previous narrow role as consumers of mass culture, the system of bourgeois ownership therefore necessarily contends to its very last. With its preferred instrument of Free Trade, ownership attempts to bring about the very crisis of over-production it once feared. Desperate to entrap the creators in their role as waged consumers, bourgeois ownership attempts to turn material deprivation in some parts of the globe into a source of cheap goods with which to bribe back into cultural passivity not the barbarians, but its own most prized possession—the educated technological laborers of the most advanced societies.

At this stage the workers and creators still form an incoherent mass scattered over the whole globe, and remain broken up by their mutual competition. Now and then the creators are victorious, but only for a time. The real fruit of their battles lies, not in the immediate result, but in the ever-expanding union. This union is helped on by the improved means of communication that are created by modern industry and that place the workers and creators of different localities in contact with one another. It was just this contact that was needed to centralise the numerous local struggles, all of the same character, into one national struggle between classes. But every class struggle is a political struggle. And that union, to attain which the burghers of the Middle Ages, with their miserable highways, required centuries, the modern knowledge workers, thanks to the network, achieve in a few years.

Freedom and Creation

Not only has the bourgeoisie forged the weapons that bring death to itself; it has also called into existence the men who are to wield those weapons—the digital working class—the creators. Possessed of skills and knowledges that create both social and exchange value, resisting reduction to the status of commodity, capable collectively of producing all the technologies of freedom, such workmen cannot be reduced to appendages of the machine. Where once bonds of ignorance and geographical isolation tied the proletarian to the industrial army in which he formed an indistinguishable and disposable component, creators collectively wielding control over the network of human communications retain their individuality, and offer the value of their intellectual labor through a variety of arrangements more favorable to their welfare, and to their freedom, than the system of bourgeois ownership ever conceded them.

But in precise proportion to the success of the creators in establishing the genuinely free economy, the bourgeoisie must reinforce the structure of coercive production and distribution concealed within its supposed preference for “free markets” and “free trade.” Though ultimately prepared to defend by force arrangements that depend on force, however masked, the bourgeoisie at first attempts the reimposition of coercion through its preferred instrument of compulsion, the

institutions of its law. Like the ancien régime in France, which believed that feudal property could be maintained by conservative force of law despite the modernization of society, the owners of bourgeois culture expect their law of property to provide a magic bulwark against the forces they have themselves released.

At a certain stage in the development of the means of production and of exchange, the conditions under which feudal society produced and exchanged, the feudal organisation of agriculture and manufacturing industry, in one word, the feudal relations of property became no longer compatible with the already developed productive forces; they became so many fetters. They had to be burst asunder; they were burst asunder.

Into their place stepped free competition, accompanied by a social and political constitution adapted to it, and by the economic and political sway of the bourgeois class. But “free competition” was never more than an aspiration of bourgeois society, which constantly experienced the capitalists’ intrinsic preference for monopoly. Bourgeois property exemplified the concept of monopoly, denying at the level of practical arrangements the dogma of freedom bourgeois law inconsistently proclaimed. As, in the new digital society, creators establish genuinely free forms of economic activity, the dogma of bourgeois property comes into active conflict with the dogma of bourgeois freedom. Protecting the ownership of ideas requires the suppression of free technology, which means the suppression of free speech. The power of the State is employed to prohibit free creation. Scientists, artists, engineers and students are prevented from creating or sharing knowledge, on the ground that their ideas imperil the owners’ property in the system of cultural production and distribution. It is in the courts of the owners that the creators find their class identity most clearly, and it is there, accordingly, that the conflict begins.

But the law of bourgeois property is not a magic amulet against the consequences of bourgeois technology: the broom of the sorcerer’s apprentice will keep sweeping, and the water continues to rise. It is in the domain of technology that the defeat of ownership finally occurs, as the new modes of production and distribution burst the fetters of the outmoded law.

All the preceding classes that got the upper hand, sought to fortify their already acquired status by subjecting society at large to their conditions of appropriation. Knowledge workers cannot become masters of the productive forces of society, except by abolishing their own previous mode of appropriation, and thereby also every other previous mode of appropriation. Theirs is the revolutionary dedication to freedom: to the abolition of the ownership of ideas, to the free circulation of knowledge, and the restoration of culture as the symbolic commons that all human beings share.

To the owners of culture, we say: You are horrified at our intending to do away with private property in ideas. But in your existing society, private property is already done away with for nine-tenths of the population. What they create is immediately appropriated by their employers, who claim the fruit of their intellect through the law of patent, copyright, trade secret and other forms of “intellectual property.” Their birthright in the electromagnetic spectrum, which can allow all people to communicate with and learn from one another, freely, at almost inexhaustible capacity for nominal cost, has been taken from them by the bourgeoisie, and is returned to them as articles of consumption—broadcast culture, and telecommunications services—for which they pay dearly. Their creativity finds no outlet: their music, their art, their storytelling is drowned out by the commodities of capitalist culture, amplified by all the power of the oligopoly of “broadcasting,” before which they are supposed to remain passive, consuming rather than creating. In short, the property you lament is the proceeds of theft: its existence for the few is solely due to its non-existence in the hands of everyone else. You reproach us, therefore, with intending to do away with a form of property, the necessary condition for whose existence is the non-existence of any such property for the immense majority of society.

It has been objected that upon the abolition of private property in ideas and culture all creative work will cease, for lack of “incentive,” and universal laziness will overtake us.

According to this, there ought to have been no music, art, technology, or learning before the advent of the bourgeoisie, which alone conceived of subjecting the entirety of knowledge and culture to the cash nexus. Faced with the advent of free production and free technology, with free software, and with the resulting development of free distribution technology, this argument simply denies the visible and unanswerable facts. Fact is subordinated to dogma, in which the arrangements that briefly characterized intellectual production and cultural distribution during the short heyday of the bourgeoisie are said, despite the evidence of both past and present, to be the only structures possible.

Thus we say to the owners: The misconception that induces you to transform into eternal laws of nature and of reason, the social forms springing from your present mode of production and form of property—historical relations that rise and disappear in the progress of production—this misconception you share with every ruling class that has preceded you. What you see clearly in the case of ancient property, what you admit in the case of feudal property, you are of course forbidden to admit in the case of your own bourgeois form of property.

Our theoretical conclusions are in no way based on ideas or principles that have been invented, or discovered, by this or that would-be universal reformer. They merely express, in general terms, actual relations springing from an existing class struggle, from a historical movement going on under our very eyes.

When people speak of ideas that revolutionise society, they do but express the fact, that within the old society, the elements of a new one have been created, and that the dissolution of the old ideas keeps even pace with the dissolution of the old conditions of existence.

We, the creators of the free information society, mean to wrest from the bourgeoisie, by degrees, the shared patrimony of humankind. We intend the resumption of the cultural inheritance stolen from us under the guise of “intellectual property,” as well as the medium of electromagnetic transportation. We are committed to the struggle for free speech, free knowledge, and free technology. The measures by which we advance that struggle will of course be different in different countries, but the following will be pretty generally applicable:

1. Abolition of all forms of private property in ideas.
2. Withdrawal of all exclusive licenses, privileges and rights to use of electromagnetic spectrum. Nullification of all conveyances of permanent title to electromagnetic frequencies.
3. Development of electromagnetic spectrum infrastructure that implements every person’s equal right to communicate.
4. Common social development of computer programs and all other forms of software, including genetic information, as public goods.
5. Full respect for freedom of speech, including all forms of technical speech.
6. Protection for the integrity of creative works.
7. Free and equal access to all publicly-produced information and all educational material used in all branches of the public education system.

By these and other means, we commit ourselves to the revolution that liberates the human mind. In overthrowing the system of private property in ideas, we bring into existence a truly just society, in which the free development of each is the condition for the free development of all.

**Verbatim copying and distribution of this entire article
is permitted in any medium, provided this notice is preserved**

Marcin Sieńka

O znikomości autora w epoce elektronicznej

Niniejszy tekst był podstawą referatu wygłoszonego na konferencji Oblicza Internetu – Interfejsy Sieci zorganizowanej przez Instytut Informatyki Stosowanej Państwowej Wyższej Szkoły Zawodowej w Elblągu. Papierową wersję tego tekstu można znaleźć w książeczce Oblicza Internetu, red. Marek Sokołowski, Elbląg 2004, s. 97-111. Wersja elektroniczna została pozbawiona przypisów. Autor posiada własną stronę (<http://www.sienko.net.pl/>), oraz prowadzi bloga (<http://blog.sienko.net.pl/>).

Wstęp

Internet otworzył się przed nami jak ogromny wszechświat nowych możliwości. Niemal każdy może w nim odnaleźć coś dla siebie. Informacja, rozrywka, praca, kontakty międzyludzkie — jest w nim niemal wszystko. Jednak najczęściej Sieć ma do zaoferowania ludziom twórczym. Wydaje się niemal dla nich właśnie stworzona. Oferuje łatwy i szybki dostęp do informacji, wygodę kontaktowania się z ludźmi z całego świata, swobodę dystrybucji wszelkich treści — te cechy Internetu z pewnością docenią wszyscy twórcy. Niestety obok plusów, pojawiły się także minusy. Mnogość bodźców rozprasających, istny zalew nijakości, trudności z odnalezieniem rzetelnej wiedzy i wartościowej sztuki, to tylko najoczywistsze z zagrożeń. Ale burzliwe dyskusje, niezliczone procesy sądowe, prośby i groźby i niezliczone polemiki, zdają się wskazywać, że to problematyka praw autorskich obecnie spędza sen z powiek twórcom, dystrybutorom i odbiorcom sztuki. Łatwość kopiowania i dystrybucji dóbr kultury jest solą w oku każdego, kto na swojej lub cudzej twórczości chciałby zarobić. *Informacja chce być wolna* wykrzykują użytkownicy Sieci, jednak wielu autorów dodałoby chętnie, że twórczość chce być chroniona.

Niniejszy tekst jest głosem w sporze o prawa autora. Ta problematyka pojawi się tu jednak tylko pośrednio, nie interesują mnie bowiem prawnicze czy moralizatorskie rozważania. Niniejszy tekst wolałbym umieścić w kontekście filozoficznym, ponieważ uważam, że dyskutowany tu problem w rzeczywistości nie dotyczy tylko praw autora czy dystrybutora. Nie chodzi tu przecież tylko o znalezienie sposobu na to, by twórca mógł zarabiać dzięki swojej pracy. Ta kryzysowa sytuacja jest konsekwencją znacznie głębszych zmian kulturowych. A źródłem kłopotów są przede wszystkim wątpliwości dotyczące roli autora jako takiego. Aktualny postęp technologiczny, którego następstwem jest Internet, zmienił nasze wyobrażenia dotyczące świata. Wiele teorii straciło adekwatność, wiele pojęć wymaga przededefiniowania. W epoce mediów elektronicznych, takiemu przeobrażeniu ulega również wizja autora. Konieczne stało się dopasowanie jej do realiów nowoczesnego świata, gdyż dotychczasowe teorie tracą rację bytu. Spór o prawa autorskie jest tego dowodem. Nie da się ich zachować w obecnym kształcie.

Nasza wizja autora nie nadąza za gwałtownymi zmianami spowodowanymi pojawieniem się mediów elektronicznych, a w szczególności Internetu. Owocuje to bezzasadnym podtrzymywaniem norm etycznych i prawnych, które zupełnie nie pasują do rzeczywistości. Zmiany są nieuniknione, nie powinniśmy jednak utrzymywać, a tym bardziej tworzyć, martwych przepisów. Ich rozpaczliwą

nieadekwatność widać coraz wyraźniej — Internet dostarcza tu mnóstwa przykładów. Szczególnie dużo możemy dowiedzieć się przyglądając się ostatnim przeobrażeniom tekstów. W Internecie właśnie literatura szła w awangardzie, ze względu na uwarunkowania technologiczne. Wszak w latach młodości Sieci, to właśnie słowo pisane było głównym medium jakiegokolwiek przekazu. Dopiero w dobie znacznie szybszych komputerów i łącz, do Internetu wkroczyły sztuki wizualne i multimedialne. Niemniej większość poniższych rozważań zachowuje adekwatność także w odniesieniu do tych form kultury.

Teza którą tu stawiam — o zmierzchu autora i zbędności praw autorskich — wydawać się może kontrowersyjna. Na kolejnych stronach przedstawię jednak szereg argumentów, które dowiodą, że takiej konkluzji unikać coraz trudniej. W obecnej sytuacji nie jest możliwe utrzymanie archaicznych wyobrażeń o autorze i jego prawach. Bo autor znaczy coraz mniej.

Kontekst technologiczno-kulturowy

Technologia

Rewolucja nie zaczęła się w latach siedemdziesiątych dwudziestego wieku, wraz z narodzinami Internetu. Nie ma tu jednak miejsca na szczegółowe analizowanie zmian technologicznych, których ukoronowaniem jest komputerowa sieć globalna. Dlatego też pominę wstępne zagadnienia i od razu przejdę do kluczowego pytania: co właściwie zmieniło się w życiu autora, wraz z pojawieniem się Internetu?

Na pierwszy rzut oka — niewiele. Twórca zyskał nowe narzędzie komunikacji oraz bogate źródło informacji, zmieniło się też medium w którym tworzy. Wszystkie te czynniki z pewnością przyniosły wiele korzyści. Wiadomo przecież, że twórczość wymaga fundamentów, a Sieć z pewnością przyczyniła się do znaczącego powiększenia ilości dostępnych źródeł wiedzy i inspiracji. Zdawać się zatem może, że jest ona wymarzoną instrumentem dla każdego autora. Tym łatwiej przeoczyć kryjący się wewnątrz haczyk. Bo Internet stał się zarazem katalizatorem istotnych zmian dotyczących zarówno dzieła jak i jego kreatora. Przemiany zaczęły się dużo wcześniej, lecz pojawienie się globalnej sieci znaczenie je przyspieszyło. W Internecie zespoły się bowiem dwa istotne nurty przeobrażeń świata kultury. Nurt pierwszy związany jest ze światem komputerów, niosących ze sobą digitalizację dzieła sztuki. Nurt drugi to koncepcja sieci rozproszonej, która zreformowała sposoby dystrybucji.

Dzieło zdigitalizowane

Komputery towarzyszą twórcom na każdym kroku. I wszędzie gdzie się pojawiają, dzieło zmienia się jak za dotknięciem magicznej różdżki — z realnego, solidnego przedmiotu na ulotny zespół cyfr. Digitalizacja dotyka już niemal wszystkich dziedzin sztuki. Już od dawna znamy cyfrowe odpowiedniki książek, malarstwa i fotografii, muzyki, filmów. Komputery na dobre zagościły w domach artystów, przynosząc ze sobą ułatwienia jakimi zwykle przekupują nas nowe technologie. Gdy uderzamy w miękką klawiaturę komputera, tylko niemiłym wspomnieniem jest twardy opór stawiany przez mechaniczne maszyny do pisania. Nie sposób też przeoczyć genialnej łatwości edytowania tekstu — wprowadzanie poprawek, przenoszenie całych fragmentów, nie wymaga dziś używania nożyczek ani kleju, zaś drobna literówka na zmusza nas do przepisywania po raz kolejny tej samej strony. Podobnie muzyk może docenić niespotykany wcześniej zakres możliwości manipulowania kreowanym dźwiękiem — może go modulować w niemal dowolny

sposób, uzyskując brzmienia niewyobrażalne dla użytkowników tradycyjnych instrumentów muzycznych. Również specjaliści od obrazów i filmów uzyskali dostęp do nowatorskich efektów wizualnych. Wszystko to dzięki komputeryzacji, bo możliwości manipulowania cyfrowym tworzywem są niezmierzone — niezależnie od tego, czy ostatecznym wytworem ma być dźwięk, obraz czy po prostu tekst. Komputery dały twórcom do ręki wspaniałe narzędzia i nowe możliwości.

Ale żadna moc nie przychodzi za darmo. Digitalizacja sztuki przyniosła także pewne ograniczenia. Niektóre są czysto formalne i wydają się niegroźne — ot, na płycie CD nie da się zmieścić całego pasma dźwięku. Nie mieszczące się elementy zatem po prostu znikają. Zresztą i tak nieliczni są w stanie usłyszeć różnicę. Albo też cyfrowy obraz oglądany na monitorze okazuje się dowolnie skalowalny, przez co widz traci poczucie wielkości dzieła. To jednak drobiazgi, w porównaniu z trudnościami kryjącymi się głębiej. Bowiem przekształcenie dzieła sztuki, przejście od formy atomowej do cyfrowej ma swoje ważne konsekwencje.

Słynna formuła Marshalla McLuhana — środek przekazu jest przekazem — naprowadza nas na ważny wątek rozważań. Należy dostrzec, że użyte medium nie jest zupełnie neutralne. Znacząco wpływa na sam proces tworzenia, narzucając określone metodologie i techniki działania. Każdy środek przekazu posiada wszakże własne ograniczenia techniczne, jak i pewne charakterystyczne normy estetyczne. Dlatego też już w chwili gdy decydujemy się na określone medium, zamykamy się w ograniczonej przestrzeni twórczych możliwości, niejako z góry decydujemy jaką postać może przyjąć dzieło (a jakiej nie może). Medium w pewnym stopniu kształtuje ostateczne dzieło, narzucając zarazem normy jego interpretacji.

Dobrego przykładu dostarcza tu historia przemiany tekstów. Nie wiemy kiedy próbowano wyrysowywać pierwsze znaczące symbole, ani jakich narzędzi użyto. Być może był to zwykły patyk na piasku, barwnik na skale czy dłuto w kamieniu. Niezależnie od tego, pismo zrobiło niebywałą karierę, stając się ostoją i fundamentem wielu kultur. Wiele możemy się nauczyć, przyglądając się dwóm wielkim rewolucjom związanym z pismem. Pierwsza związana była z przejściem od pisma ręcznego do druku, druga — z erą elektroniczną. O tym, jak znaczący był wpływ wynalazku Gutenberga na całą późniejszą kulturę nie trzeba nikogo przekonywać. Temat jest opracowany dość gruntownie przez wielu badaczy. Wymieńmy tu tylko kilka najistotniejszych zjawisk związanych z tym przejściem.

Druk narzucił tekstom określoną formę. Ograniczenia techniczne, oraz nowe kasty drukarzy, wydawców i redaktorów, zyskały znaczący wpływ na ich wygląd. Przed erą druku panowała w tej dziedzinie spora dowolność. Nie istniały ogólnie uznane wzorce i normy, ponieważ nie istniała siła zdolna je narzucić. Naturalnie nie brakowało lokalnych zwyczajów dotyczących choćby średniowiecznych kodeksów przepisywanych w określonym klasztorze. Nie były to jednak normy powszechnie uznawane. Prosty wynalazek prasy drukarskiej z ruchomą czcionką zmienił to wszystko. Czarny tekst na białej stronie, prostota formalna wyrażająca się w eliminacji wszystkich zbędnych ozdóbek, ograniczeniu liczby wykorzystywanych krojów pisma itp. — te i wiele innych zwyczajów, uwarunkowanych ograniczeniami maszyny, obowiązują po dziś dzień. Podobnie niezmienna pozostała organizacja tekstu — myśl rozwijana liniowo na kolejnych stronicach, podział na rozdziały i podrozdziały, itp.

Nadchodzi jednak epoka publikacji elektronicznych, a to wszystko zmienia. W wielu przypadkach teksty spotykane obecnie w Internecie wciąż jeszcze zachowują wierność przemijającym normom edytorskim. Tu nie ma rewolucji dokonującej się z dnia na dzień. Jednakże cicho, niemal niedostrzegalnie, tekst się przeobraża. Główną przyczyną są nowe możliwości oferowane przez środowisko komputerowe i sieciowe. Znika czarno-biała kolorystyka. Publikacje multimedialne sprawiają, że w cień odchodzi prostota edytorska znana z ery druku. I nade wszystko wkracza hipertekstualność. Możliwość budowania z tekstów pajęczyn powiazań, nawiązań, cytatów

i odnośników, wpłynęła na e-teksty najmocniej. Technika wyszła tu naprzeciw zapotrzebowaniu. Wcześniej prześledzenie takich nawiązań wymagało ślęczenia w bibliotekach, teraz wystarcza jedno kliknięcie. Oszczędza to wiele czasu, ale też przyczynia się do wielkiej rewolucji związanej z integralnością tekstów.

Istnieje trudność charakterystyczna dla funkcjonowania w Sieci dzieł literackich. W środowisku hipertekstowym, takim jak pajęczyna WWW, zacierają się granice pomiędzy tekstami. W świecie wszechobecnych odnośników, które błyskawicznie przenoszą nas do zupełnie innego tekstu — autor ma znikomą kontrolę nad tym, jak jego dzieło jest czytane. Czasy czytania od deski do deski dawno już minęły. Internetowe środowisko skłania raczej do przeglądania tekstu i swobodnej wędrówki ścieżkami wskazywanymi przez odnośniki. Fakt ten ma dwie ważne konsekwencje. Pierwszą jest przekształcenie logiki tekstu. Druk skłaniał do lektury sekwencyjnej, strona po stronie, w ściśle określonym porządku. Temu sposobowi czytania odpowiadał sposób prezentacji myśli przez autora. Teraz musi się on zmienić.

Drugą, znacznie donioślejszą konsekwencją hipertekstualności jest rozmycie granic tekstu. Książka drukowana ma wyraźnie oznaczony początek i koniec. Struktura jest wyraźna i ograniczona. Nie dotyczy to już e-tekstów. W ich przypadku czasem trudno określić gdzie tekst się kończy i jaki jest *właściwy* sposób przejścia przez niego. Możliwe drogi przejścia przez tekst otwierają się przed czytelnikiem jak ogród o rozwidlających się ścieżkach. Daje to odbiorcy pewną swobodę poruszania się po strukturze hipertekstu. Nieskończona ilość dozwolonych dróg, wewnątrz tekstu i poza nim, sprawia, że autor ma coraz mniejszą kontrolę nad tym, jakie treści przekazuje czytelnikowi, i w jaki sposób to robi.

Sprawę dodatkowo komplikuje fakt niezwyklej elastyczności tekstów elektronicznych. Czytelnik nie musi ograniczać się do wędrówki ścieżkami tworzonymi przez autora. Może stworzyć własne. Opcja *kopiuj* i *wklej* pozwala na dowolne wykorzystywanie fragmentów — nie zawsze z zachowaniem informacji o oryginalnym źródle. Więcej nawet — czytelnik uzyskuje możliwość dowolnego ingerowania w tekst i poprawiania go według własnego kaprysu. W standardowym pliku html zmiany może wprowadzić każdy. Istnieją oczywiście mniej przeźrocyste formaty tekstu, które nie pozwalają na tak łatwą ingerencję, ale nie są w stanie przed nią uchronić.

Powyższe rozważania dotyczą tekstów, ale zachowują swoją ważność również dla innych form sztuki. Digitalizacja dzieł pozwoliła artystom na większą swobodę kreacji. Ale przyniosła nowe ograniczenia formalne. Do tego swoboda artysty kończy się w momencie, gdy twórca uzna dzieło za gotowe i upubliczni je. W tym momencie również pasywny niegdyś odbiorca uzyskuje szeroki zakres dopuszczalnej manipulacji. Od zmian nieznaczających — jak wymiana czcionki czytanego tekstu, przez stosunkowo niewielkie — jak wzmocnienie basów w słuchanym utworze muzycznym, aż po znaczące — jak bezpośrednia ingerencja w tekst czy zremiksowanie utworu muzycznego. Wszystko to zmienia dzieło, sprawiając, że przestaje się prezentować tak, jak życzyłby sobie tego artysta.

Dzieło przestało być nietykalnym, integralnym przedmiotem wytworzonym przez autora. A tu nie kończą się zmiany związane z digitalizacją przedmiotów kulturowych. Brzemienna w skutki rewolucja dokonała się także w sposobie ich dystrybucji.

Dystrybucja

Zacznijmy od tych aspektów elektronicznej dystrybucji, które wydają się bardzo pozytywne. Internet jest globalną siecią komputerową o bardzo słabo zaznaczonej hierarchii. Nie jest to sieć budowana według archaicznego, stożkowego modelu, który zyskał popularność po rewolucji przemysłowej. Sieć energetyczna czy radiowo-telewizyjna są tu doskonałymi przykładami. Istnieje w nich jedno źródło i niezliczona ilość odbiorników. Przepływ zawsze jest jednostronny. Podobny

wzorzec można odnaleźć w tradycyjnym modelu dystrybucji. Jest on mocno utrwalony i chroniony, gdyż gwarantuje korzyści wielu grupom ludzi. Przyjrzyjmy się dokładniej kryjącym się tu mechanizmom rozprowadzania treści.

Centralizacja źródeł zapewnia kontrolę nad tym, co jest rozpowszechniane. Jeśli istnieje niewiele źródeł przekazu (na przykład pięć ogólnokrajowych stacji telewizyjnych, trzy liczące się dzienniki czy też kilka uznanych wydawnictw oferujących rzetelne teksty naukowe), liczba osób kontrolujących to, jakie treści są rozpowszechniane jest stosunkowo niewielka. Dlatego też mogą one przeprowadzać selekcję, narzucać własne normy i wartości, kontrolować jakość i treść prezentowanych materiałów. Ma to swoje zalety — wstępny przesiew pozwala chronić się przed zalewem przeciętności i grafomaństwa. Taki model rozpowszechniania pozwala również w niemal dowolny sposób sterować podażą. Wydawnictwo może zdecydować jaką ilość egzemplarzy wypuści na rynek i dla kogo będą one dostępne. Jeśli wydawca płyty DVD postanowi, że w określonym czasie ma ona być dostępna tylko w wybranych krajach, tak właśnie będzie. Tym samym chroni się interesy niezliczonej liczby pośredników pomiędzy twórcą a odbiorcą — wydawców, redaktorów programowych, dystrybutorów, managerów i im podobnych. Pojawienie się rozproszonej sieci komputerowej, połączone z digitalizacją sztuki, zdemaskowało staroświeckość tego modelu dystrybucji.

W Internecie dane przepływają wielokierunkowo. Sieć powiązań nie jest już stożkowa, a każdy element może komunikować się z dowolnym innym. Mamy tu zatem do czynienia z płaską pajęczyną dwukierunkowych połączeń. W konsekwencji znika większość mechanizmów selekcji i kontroli. Każdy twórca może udostępnić swoje dzieło niezależnie od opinii kasty znawców. Odbiorca z kolei zyskuje nieskończenie większy wybór dostępnych treści. Niestety ta wolność ma swoją cenę — brak selekcji sprawia także, że Sieć przekształca się w morze nijakich, bezwartościowych wytworów ludzkiej działalności. Coraz trudniej w tym chaosie odnaleźć coś naprawdę interesującego.

Sieć rozproszona wniosła swobodę i brak ograniczeń, co niewątpliwie zachwiało rynkiem twórczości. Digitalizacja zadała decydujący cios. Dystrybucja fizycznych przedmiotów (Negroponte nazywa je atomowymi) wiąże się z pewnymi trudnościami, od których dzieła cyfrowe są wolne. Różnicę widać już w momencie kreacji. Stworzenie przedmiotu atomowego pochłania więcej czasu i funduszy, niż praca na materiale cyfrowym. Główną rolę grają tu zwykle koszty materiału, lecz na tym etapie różnice mogą być względnie nieduże. Ale w momencie gdy istnieje już gotowe dzieło cyfrowe, jego dalsza droga wygląda zupełnie inaczej niż droga atomowego odpowiednika.

Rozważmy przykład płyty audio. Po nagraniu jest w studio i stosownym opracowaniu, gotowy materiał w formie matrycy trafia do tłoczni. Tam dużo ludzi i sprzętu trzeba zaangażować w tworzenie kolejnych kopii. Koszty są niemałe — zwłaszcza przy niskich nakładach. Dopiero masowa produkcja pozwala obniżyć koszty do rozsądnego poziomu. Wyprodukowane płyty trafiają do sieci dystrybucji — to też kosztuje. Rozprowadzenie wymaga czasu i poniesienia kolejnych kosztów, które rosną z każdym kolejnym egzemplarzem. Ten system wspiera przede wszystkim kulturę masową, co i tak niewiele pomaga w zmniejszeniu kosztów.

W formie cyfrowej dzieła mogą podróżować bez ciężarów. Koszty transportu są znikome, zaś jego szybkość nieporównywalnie większa. Przygotowanie cyfrowej kopii pochłania również dużo mniej czasu i może to zrobić praktycznie każdy, dysponujący ogólnie dostępnym i niezbyt drogim sprzętem komputerowym. Stworzenie idealnej kopii e-książki trwa ułamki sekund, skopiowanie płyty muzycznej — najwyżej kilka minut. I tak przygotowane kopie mkną błyskawicznie po przewodach Internetu, nie powstrzymywane granicami, regionami itp. Właśnie ta niezwykła łatwość dystrybucji okazuje się być przyczyną zgryzot tych wszystkich, którzy woleliby taką kopię sprzedać za godziwe pieniądze. Bardzo trudno powstrzymać nieautoryzowane

kopiowanie i rozprowadzanie kolejnych egzemplarzy. Wszelkie zabezpieczenia spotykają się z błyskawiczną kontrą i nic nie zapowiada szybkiego kresu tego wyścigu zbrojeń naszych czasów.

Komputery sprawiły, że dzieła twórców zmieniły swój charakter. Internet przeobraził sposoby ich dystrybucji. Oba te elementy zestawione razem podważają status i integralność dzieł. Tym samym uderzają w sam rdzeń tożsamości autora. Tu dokonuje się prawdziwa rewolucja.

Autor wirtualny

Autor — definicja wstępna

Zacznijmy od wstępnej definicji autora. Słownik języka polskiego definiuje go po prostu jako twórcę dzieła — literackiego, naukowego, dzieła sztuki. Autorem nazywa także inicjatora czy pomysłodawcę czegoś. Oba znaczenia tego pojęcia zawierają w sobie dwa niezwykle istotne elementy:

- Efektem działań autora jest dzieło — jakiś mniej lub bardziej konkretny wytwór, zobiektywizowany a zatem i dostępny innym.
- Autor jest twórcą — kimś kreatywnym. Jego działalność polega na tym, by wymyślać coś nowego.

Chociaż ta definicja wydaje się niezwykle prosta i oczywista, łatwo jest wykazać, że we współczesnych warunkach staje się niewystarczająca. Autorom z coraz większym trudem przychodzi spełnianie jej wymogów. Zmienił się kontekst w którym porusza się twórca. Wraz z postępem technologicznym pojawiły się nowe narzędzia, zmieniły się reguły rynkowe. Naszkicowany wyżej obraz twórczości w Internecie pozwala dostrzec, że zmianie ulega pojmowanie takich pojęć jak dzieło i autor.

Autor łączny

Efekty ludzkiej twórczości okazują coraz mniej namacalne. Digitalizacja zachwiała ich integralnością i obiektywnością. Autor nie wytwarza już gotowego dzieła, które przekazane odbiorcom stało by się przedmiotem biernych kontemplacji czy bardziej czynnej interpretacji. Widzowie pragną coraz większego wpływu na dzieło. Chcą je współtworzyć. Oczywiście nie wszyscy — nieprędko zabraknie biernych konsumentów, gotowych bezkrytycznie przyjąć wszystko, co im zaoferują. Oni jednak oglądają telewizję, podtrzymując trwanie układu, który jest już skazany na przejście do historii. Internet natomiast przyciąga ludzi bardziej aktywnych. Oni zaś pragną interaktywności, możliwości współuczestniczenia w procesie kreacji, dialogu. Jest to sytuacja kłopotliwa dla autora, bowiem rezultat jego pracy okazuje się nagle zaledwie półproduktem. Każdy twórca musi liczyć się z tym, że jego dzieło może zostać wykorzystane i przerobione w dowolny sposób, a on nie ma nad tym żadnej kontroli. Dzieło, jako zobiektywizowany byt, zupełnie się tu rozplywa w nigdy nie kończącym się akcje kreacji. Nie może przeto być czymś, co pozwala zdefiniować autora.

W Internecie tworzenie jest systematycznie wypierane przez współtworzenie. Swoisty duch współpracy wciąż jeszcze jest fundamentem Internetu (mimo jego coraz wyraźniejszej komercjalizacji). W Sieci trudno nie natknąć się na niezliczone przykłady współtworzenia. Bardzo znaczącym przykładem jest tu koncepcja Open Source — wolnego oprogramowania, które każdy może udoskonalać. Można tu odnaleźć projekty niezwykle złożone, jak choćby Linux — system operacyjny, w którego tworzenie zaangażowani są niezliczeni anonimowi programiści. Ale nie brak

też drobnych, specjalizowanych programów współtworzonych przez małe grupki zapaleńców. Podobne mechanizmy odnajdujemy w innych sferach twórczości. Powstają współtworzone czasopisma, książki, ba — nawet całe encyklopedie i ogromne monografie. Charakterystycznym zjawiskiem jest coraz większa popularność anonimowości.

W przypadku tego rodzaju współtworzenia, autor przestaje być identyfikowany z dziełem. Jedyną cechą dystynktywną okazuje się jego kreatywność. To, że potrafi wejść w twórczy dialog z innymi mu podobnymi. W świetle jego cząstkowego wpływu na dzieło, możemy tu mówić o autorze łącznym. W tym sensie na przykład twórcą systemów operacyjnych z rodziny Windows jest niejaki Microsoft.

Autor jako znak firmowy

Powróćmy jeszcze do konsumentów — tych wszystkich, którzy nastawieni są wyłącznie na odbiór. Oni nie mają ambicji współtworzenia. Czyż dla nich autor nie pozostał półbogiem, zsyłającym z wyżyn dzieła swej kreacji? Tylko pozornie.

Musimy sobie uświadomić, jak niewielki jest obecnie wpływ dowolnego twórcy na końcowy efekt jego dzieła. Większość dzieł jest wytworem pracy niezliczonych ludzi. Długie listy nazwisk kończące każdy film mogą dać wiele do myślenia. Iluż ludzi zaangażowanych jest w projekt, kojarzony zwykle z kilkoma zaledwie nazwiskami — reżysera, scenarzysty, może kilku aktorów. Za płytą sygnowaną nazwiskiem solisty stoją także muzycy sesyjni i realizatorzy dźwięku. Nawet tekst nie jest zwykle rezultatem pracy jednego autora. Nim uzyska ostateczną postać, przechodzi zwykle przez ręce redaktorów literackich, naukowych i technicznych. Wszystkie te kryjące się w tle figury stanowią korpus autora łącznego.

W tym kontekście na działalność twórczą można spojrzeć jak na rodzaj przemysłu. Dzieło jest wytworem całego aparatu produkcyjnego, w którym rola indywidualnego autora została zredukowana do znaku towarowego. Konsument sztuki dokonuje wyboru kierując się umieszczonym na wyróżnionym miejscu nazwiskiem. Ono jest w jego oczach gwarancją określonej jakości.

Autor ery elektronicznej

Rewolucja przemysłowa i późniejsze wkroczenie komputeryzacji przeobraziły sens kategorii autora. W epoce postindustrialnej indywidualny twórca stracił na znaczeniu, wtapiając się w autora zbiorowego. Era elektroniczna pogłębiła to zjawisko, rozmywając granice dzieła. W konsekwencji tradycyjna definicja, taka jaką odnajdujemy w Słowniku Języka Polskiego, przestaje być adekwatna. Bo autor nie dostarcza już gotowego dzieła, nie tworzy go w samotności. Dzieło cyfrowe da się skojarzyć wyłącznie z autorem łącznym. Indywidualna twórczość ogranicza się do produkcji półfabrykatów. Jaka zatem może być rola autora? W powyższych rozważaniach można odnaleźć dwie dystynktywne cechy, które nie utraciły aktualności.

Nazwisko autora jest znakiem jakości. Ten aspekt jego roli wykształcił się w epoce przemysłowej i zachowuje ważność w środowisku elektronicznym. W zalewie nijakości zyskuje nawet na znaczeniu — pozwala odnaleźć coś wartościowego.

Autor wciąż jest twórcą — ten jeden aspekt pozostał niezmienny. Jednakże to nie dzieło jest jego wytworem, lecz swoiste półprodukty. Nie da się zatem zidentyfikować autora z dziełem, jednakże nic nie stoi na przeszkodzie, by identyfikować go z samym aktem tworzenia.

Jeśli te dwa elementy przyjąć za kluczowe dla pojmowania autora, natychmiast stają się widoczne pewne strategie radzenia sobie z problemem praw autorskich.

Zwykło się rozróżniać majątkowe i osobiste prawa autorskie. Sens majątkowych praw autorskich został podważony przez nowe formy dystrybucji. Coraz trudniej zadbać o to, by twórca czerpał należne mu zyski z rozpowszechniania kolejnych kopii swych dzieł. Niezależnie od tego, czy wytworem jest utwór muzyczny, literacki czy program komputerowy, konsument nie będzie płacił za coś, co może mieć za darmo. Można próbować walczyć z tą tendencją, lecz jest to z góry skazane na klęskę. Najwyższy czas by producenci i dystrybutorzy, którzy już od dawna pochłaniają lwią część należnych autorowi korzyści majątkowych, poszukali nowych form zarabiania.

Pierwsze próby już są podejmowane. Serwisy internetowe, które za niewielkie pieniądze sprzedają lub udostępniają utwory muzyczne, są próbą wyjścia zmianom naprzeciw. Obniżenie cen i umożliwienie legalnego dostępu wystarczyło, by przyciągnąć sporą rzeszę Internautów. Inną próbę podjął Stephen King, który umieścił w Sieci początek swojego tekstu. Napisanie i opublikowanie ciągu dalszego zależało od tego, czy określony procent czytelników wnieśnie niewielką opłatę. Chętnych znalazło się wystarczająco wielu. Te przykłady świadczą o tym, że możliwe jest zarabianie na dystrybucji dzieł, trzeba jednak formy dystrybucji dostosować do nowych warunków. W pierwszym przypadku pomogło dostosowanie cen połączone z wykorzystaniem nowych kanałów dystrybucji. W drugim przypadku autor pobiera opłatę nie tyle za samo dzieło, co za swój akt tworzenia. To autor może sprzedać — swój czas i swoje nazwisko. I wyłącznie na tym będzie mógł zarobić w nowych warunkach.

Kwestia zagwarantowania osobistych praw autorskich jest równie kłopotliwa. Główną przyczyną trudności jest swoboda ingerencji w dzieło, połączona z zatarciem jego granic. Ani twórca, ani nikt inny, nie jest w stanie zapewnić integralności dzieła, w tej sytuacji coraz trudniej walczyć o prawa do niego. Nie da się przecież opatentować pomysłu na scenariusz. Jedyne co w tej sytuacji może zrobić autor, to zadbać o swoją markę. W tym celu powinien powiązać swoje nazwisko wyłącznie z autoryzowanymi kopiami.

W tym celu można wykorzystać dostępne już środki techniczne. Jednym ze sposobów mogłoby być powiązanie nazwiska ze źródłem. Można na przykład ogłosić, że wzorcowa, kanoniczna wersja tekstu jest dostępna wyłącznie w określonych serwisach internetowych. W przypadku książek papierowych gwarantem integralności jest egzemplarz książki, tu byłoby nim określone źródło. Tylko kopie zgodne z wzorcem objęte są autorską gwarancją jakości.

Innym sposobem może być skorzystanie z możliwości podpisu cyfrowego. Na przykład podpisanie tekstu kluczem PGP pozwala zagwarantować to, że tak oznaczony tekst nie był zmieniany. Tym samym autor zapewnia sobie i innym integralność swego wzorca, rezygnując jednak kontroli nad pozostałymi kopiami, które z pewnością będą się pojawiać.

Zakończenie

Komputery wystarczyły by dzieła twórców zmieniły swój charakter. Internet przeobraził sposoby ich dystrybucji. Oba te elementy zestawione razem podważyły integralność dzieł oraz status autora. Zmiany te będzie trudno powstrzymać. Z pewnością nie pomoże tu tworzenie przepisów martwych już w momencie ich utworzenia. Bo nie da się zagwarantować praw autorskich w ich obecnym rozumieniu, bez równoczesnego odrzucenia wszystkich korzyści oferowanych nam przez Internet.

Zmienione realia zmuszają nas do dostosowania do nich definicji autora. Jeśli przyjmiemy, że jest on wyłącznie twórcą i znakiem jakości, jasno widać na czym autor może zarobić i co warto prawnie chronić. Nie ma już sensu tworzenie zakazów kopiowania i rozpowszechniania, skoro brak technicznej możliwości zabezpieczenia oryginałów. System prawny należy dostosować do tych realiów. Powinien on chronić przede wszystkim prawo autora do dysponowania własnym nazwiskiem. Dodatkowe korzyści twórca może czerpać z opłat za swój czas poświęcany tworzeniu.

Sam twórca jednak również musi spokornieć. Jego rola w epoce elektronicznej jest znikoma, ale wciąż ważna. Średniowieczni artyści byli często anonimowi. Wszak tylko Bóg jest stwórcą, oni zaś byli tylko marnymi kopistami. Zresztą gdy brakowało możliwości zarabiania na rozpowszechnianiu kopii swoich tekstów, autorstwo było wyłącznie kwestią ambicjonalną. Pojawienie się maszyn drukarskich z ruchomą czcionką pozwoliło znacznie obniżyć koszty kopiowania, zachowując równocześnie monopol na tworzenie kopii. Czyniło to autora kimś wyjątkowym — ujrzenie swego nazwiska w druku było niemałą nobilitacją. Gdy koszty nadal malały, a równocześnie rosła liczba wydawnictw — prestiż autora malał. Koszty kopiowania tekstów elektronicznych są śmiesznie niskie, monopol już dawno wypuszczono z rąk, stąd i znaczenie autora zmalało. Jedynym sposobem zachowania pozycji jest tworzenie rzeczy na naprawdę wysokim poziomie. Muszą być nowe i ważne, otwierać nieznane wcześniej przestrzenie istotnych dyskursów. Autor może zachować swoje kulturowe znaczenie tylko jako oryginalny twórca.

Warto dostrzec, że autor stracił na tych cywilizacyjnych zmianach stosunkowo niewiele. Zachowuje status twórcy i możliwość promowania własnego nazwiska. Nad resztą i tak nigdy nie miał faktycznej kontroli. Rewolucja przemysłowa uczyniła z twórców trybik w maszynie do tworzenia dzieł. Rewolucja elektroniczna przywraca normalność. Twórca znów może się skupić na tym, co naprawdę ważne — na cudownym akcie tworzenia.

Marzec, 2004r.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-Na tych samych warunkach 2.0 Polska](#)

Krzysztof Siewicz

*Zarys systemu normatywnego społeczności
wolnego oprogramowania*

Poprawiona i uzupełniona wersja artykułu ukazała się w: *Re: internet – Społeczne aspekty medium. Polskie konteksty i interpretacje*, red. Ł. Jonak, P. Mazurek, M. Olcoń, A. Przybylska, A. Tarkowski, J. M. Zając, Wydawnictwa Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2006.

Artykuł jest także dostępny na stronie internetowej autora (<http://ksiewicz.net/?p=36>).

Publikacja za zgodą autora.

1. Streszczenie

Niniejszy artykuł zawiera propozycję systemu normatywnego społeczności wolnego oprogramowania. System składa się z norm regulujących organizację produkcji oprogramowania oraz relacji pomiędzy nimi. Jest on przedstawiony jako odpowiedź na potrzebę zorganizowania procesu naprawiania błędów („bugs”), wprowadzania ulepszeń oraz zapewniania interoperacyjności oprogramowania. Potrzeba ta jest wynikiem technicznych oraz ekonomicznych uwarunkowań, w których dochodzi do produkcji oprogramowania.

System obejmuje normy wynikające z trzech źródeł: (1) normy prywatne; (2) normy społeczności i (3) normy publiczne. Do zarysu systemu, będącego przedmiotem artykułu, zostały włączone jedynie najważniejsze normy odnoszące się do projektów rozwijanych w społecznościach o hierarchicznej i dość sformalizowanej strukturze. Rozważania na temat wszystkich społeczności wolnego oprogramowania wykraczają poza zakres niniejszego artykułu i wymagają szerszego opracowania.

Przedstawione wywody prowadzą do wniosku, że opisany system normatywny organizuje produkcję wolnego oprogramowania w ramach społeczności. Społeczność nadzoruje wysiłki jednostek nakierowane na poprawianie błędów, wprowadzanie nowych funkcji oraz zapewnianie interoperacyjności, jednak nie jest uprawniona do narzucania komukolwiek decyzji produkcyjnych. W sensie ekonomicznym, system pozwala na utrzymanie wolnej konkurencji na rynku oprogramowania. Można ponadto stwierdzić, że niniejsze funkcje systemu są efektem relacji pomiędzy normami wywodzącymi się z różnych źródeł. Istotne znaczenie dla istnienia oraz ostatecznego efektu systemu mają normy publiczne.

Artykuł kończy się wskazaniem kierunków dalszych badań, które powinny objąć: (1) identyfikację wszystkich norm regulujących używanie i rozwój wolnego oprogramowania; (2) pełne zrozumienie wzajemnych relacji pomiędzy normami, ze szczególnym uwzględnieniem norm publicznych.

2. Wprowadzenie

Celem niniejszego artykułu jest zaproponowanie systemu normatywnego regulującego społeczność wolnego oprogramowania. W tym celu konieczna jest odpowiedź na dwa pytania: (1) jakie normy regulują używanie oraz rozwój wolnego oprogramowania, oraz (2) jakie są relacje pomiędzy tymi normami? W celu znalezienia odpowiedzi na te pytania, konieczne jest zdefiniowanie „wolnego oprogramowania” oraz jego „społeczności” z normatywnego punktu widzenia. Następnie, przedstawione zostaną techniczne i ekonomiczne uwarunkowania produkcji oprogramowania, które uznano w niniejszym artykule za istotną przyczynę istnienia systemu normatywnego, a także za istotne czynniki wpływające na jego strukturę. Dalej, nastąpi zdefiniowanie systemu oraz wyróżnienie trzech źródeł norm, które się na niego składają. Źródła te zostaną poddane analizie w celu opisanie wynikających z nich norm. Następnie podjęta zostanie próba opisanie relacji pomiędzy tymi normami oraz określenia ich wyraźnych ról w kształtowaniu regulujących funkcji systemu normatywnego.

2.1. Wolne oprogramowanie

Wolne oprogramowanie to programy, które są publicznie dostępne w formie zrozumiałych dla człowieka kodów źródłowych, na licencji zezwalającej na kopiowanie, modyfikacje oraz rozpowszechnianie zarówno oryginału, jak i modyfikacji. Niniejsza definicja jest zgodna zarówno z Free Software Definition (dalej „FSD”)¹, jak i z Open Source Definition (dalej „OSD”)². Dla potrzeb niniejszego artykułu zakładamy, że nie ma istotnych normatywnych różnic pomiędzy oprogramowaniem określanym jako „Free” a „Open Source”³.

2.2. Społeczności wolnego oprogramowania

W niniejszym artykule „społeczność” oznacza grupę podmiotów korzystających lub rozwijających projekt wolnego oprogramowania⁴. Istnieje wiele zróżnicowanych projektów⁵. Formułowanie wniosków odnoszących się do nich wszystkich wykracza poza ramy niniejszego artykułu. Dlatego też brane tu będą pod uwagę tylko projekty rozwijane w ramach społeczności o hierarchicznej i dość sformalizowanej strukturze⁶. Jednak należy pamiętać, że istnieją także inne projekty, których analiza oraz wnioski tu prezentowane mogą nie dotyczyć⁷.

- 1 Free Software Foundation, *Free Software Definition*, pod: <http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.html>.
- 2 Open Source Initiative, *Open Source Definition*, pod: <http://opensource.org/docs/definition.php>.
- 3 Założenie to jest uzasadnione chociażby dlatego, że większość najpopularniejszych licencji modelowych wolnego oprogramowania jest zgodna zarówno z FSD jak i OSD. Por.: <http://www.gnu.org/licenses/license-list.html> z: <http://opensource.org/licenses/>.
- 4 Taka definicja jest wystarczająca dla prowadzonej w niniejszym artykule analizy normatywnej. Poglębiona analiza socjologiczna tematu zawarta jest np. w: Margaret S. Elliot, Walt Scacchi, *Free Software Development: Cooperation and Conflict in A Virtual Organizational Culture*, w: „Free/Open Source Software Development”, red. S. Koch, Idea Publishing, 2004. Rozdział książki dostępny jest pod adresem <http://www.ics.uci.edu/~wscacchi/Papers/New/Elliott-Scacchi-BookChapter.pdf>. Tam “community of practice” definiowane jest jako „grupa osób o podobnych celach, interesach, przekonaniach i systemach wartości połączona w ramach wspólnej powtarzającej się działalności” („a group of people who share similar goals, interests, beliefs, and value systems in a common domain of recurring activity or work”).
- 5 W październiku 2005 roku istniało ok. 68,000 projektów na licencji zgodnej z OSD, zarejestrowanych w popularnym repozytorium SourceForge.net. Istnieją także projekty poza SourceForge.net.
- 6 Koncepcja Raymonda wyraźnie odróżniająca model „cathedral” i „bazaar” jest zbytnim uproszczeniem. Por.: Eric S. Raymond, *The Cathedral and the Bazaar*, pod: <http://www.catb.org/~esr/writings/cathedral-bazaar/> z: Nikolai Bezroukov, *A Second Look at the Cathedral and the Bazaar*, „Firstmonday”, pod: http://www.firstmonday.org/issues/issue4_12/bezroukov/index.html. Poza różnorodnością w ramach wolnego oprogramowania, występują także poważne różnice pomiędzy producentami programów własnościowych. Por.: Charles S. Mann, *Why Software Is So Bad*, „MIT Technology Review”, pod: <http://www.technologyreview.com/articles/02/07/mann0702.1.asp>, z: Lev Grossman, *How Apple Does It*, „Time”, pod: <http://www.time.com/time/magazine/article/0,9171,1118384,00.html>.
- 7 Kevin Crowston, James Howison, *The social structure of free and open source software development*, „Firstmonday”, pod: http://www.firstmonday.org/issues/issue10_2/crowston/index.html; Sandeep Krishnamurthy,

2.3. Uwarunkowania techniczne

Wszelkie modyfikacje programu wymagają dostępu do zrozumiałych dla człowieka kodów źródłowych, podczas gdy czytelne dla maszyn kody wynikowe wystarczają, aby z oprogramowania korzystać. Powszechnie wiadomo, że każde oprogramowanie zawiera błędy („bugs”) i jednocześnie nie dysponuje wszystkimi oczekiwanymi funkcjami. Ponadto, oprogramowanie zwykle musi współpracować z innymi elementami w danym systemie informatycznym. Oznacza to, że w zasadzie każde oprogramowanie podlega ciągłej modyfikacji w celu naprawiania błędów, wprowadzania nowych funkcji oraz zapewniania interoperacyjności. W celu kontroli jakości tego procesu konieczny jest odpowiedni podział praw dostępu do kodów źródłowych pomiędzy rozmaite podmioty korzystające oraz rozwijające oprogramowanie.

2.4. Uwarunkowania ekonomiczne

W sensie ekonomicznym, powyższe uwarunkowania techniczne tworzą rynek usług usuwania błędów, wprowadzania nowych funkcji oraz zapewniania interoperacyjności oprogramowania. Rynek ten jest areną zażartej walki konkurencyjnej, ale też jest podatny na zawłaszczenie („proprietary lock-in”) i monopolizację⁸. Struktura oraz konkurencyjność tego rynku zależy od podziału praw dostępu do kodów źródłowych oraz wynikowych oprogramowania. Oznacza to, że produkcja oprogramowania jest organizowana nie tylko z myślą o uwarunkowaniach technicznych, lecz mają na nią wpływ także strategie marketingowe rozmaitych podmiotów aktywnych na tym rynku.

Uznanie istnienia wyżej opisanego rynku pozwala wytłumaczyć istnienie formalnych i hierarchicznych społeczności wolnego oprogramowania za pomocą teorii kosztów transakcyjnych. Chodzi tu zwłaszcza o ujęcie tej teorii zaproponowane przez Coase, który tłumaczy pojawianie się hierarchicznych struktur organizowanych za pomocą władczego oddziaływania istnieniem kosztów transakcyjnych, które w określonych przypadkach czynią nieopłacalnym organizację współpracy na zasadzie równorzędności partnerów⁹.

2.5. System normatywny społeczności wolnego oprogramowania

System normatywny społeczności wolnego oprogramowania składa się z norm regulujących organizację produkcji wolnego oprogramowania oraz relacji pomiędzy tymi normami¹⁰. Celem systemu jest zorganizowanie procesu naprawiania błędów, wprowadzania nowych funkcji oraz zapewniania interoperacyjności oprogramowania. Zawiera on normy określające kto może używać oraz rozwijać oprogramowanie. Normy te mają trzy źródła: (1) normy prywatne, (2) normy społeczności oraz (3) normy publiczne. Normy prywatne to nakazy i zakazy powstałe na skutek korzystania przez jednostki z wolności w dysponowaniu własnymi prawami oraz swobodzie umów. Normy społeczności to przede wszystkim normy pozaprawne, wywodzące się ze zwyczaju lub etyki, powstałe ewolucyjnie w trakcie współpracy nad rozwojem wolnego oprogramowania. Normy publiczne są nakładane na jednostki i społeczności z zewnątrz, w szczególności przez prawo, lecz

Cave or Community? An Empirical Examination of 100 Mature Open Source Projects, „Firstmonday”, pod: http://www.firstmonday.org/issues/issue7_6/krishnamurthy/index.html.

8 Jest tak zwłaszcza wobec tzw. efektów sieciowych, rozumianych zwykle jako zwiększenie wartości dobra w oczach jego konsumentów w odpowiedzi na zwiększenie liczby konsumentów. Szczegółowa analiza ekonomiczna jest poza zakresem niniejszego artykułu, jednak należy zwrócić uwagę, że efekty sieciowe mogą spowodować przyjęcie na całym rynku standaryzowanego produktu jednego rodzaju.

9 Ronald Coase, *The Nature of the Firm*, „Economica”, Vol. 4, No. 16, Listopad 1937, s. 386-405. Artykuł dostępny on-line pod adresem: <http://www.cerna.enscm.fr/Enseignement/CoursEcoIndus/SupportsdeCours/COASE.pdf>.

10 W niniejszym artykule, „norma” jest rozumiana zgodnie z teorią prawoznawstwa, jako “[w]ypowiedź, która formułuje skierowane do danej osoby lub osób żądanie albo upoważnienie do określonego zachowania się”, cyt. za: Tomasz Stawecki, Piotr Winczorek, *Wstęp do prawoznawstwa*, Warszawa 1998, s. 43. Jednak do systemu należy zaliczyć nie tylko normy prawne, lecz także takie, które wynikają z etyki lub zwyczaju.

także przez inne środki regulacji¹¹.

3. Normy prywatne

Poniżej przedstawiona została analiza licencji wolnego oprogramowania oraz innych instytucji prawnych funkcjonujących pomiędzy poszczególnymi jednostkami, w celu wyodrębnienia norm prywatnych.

3.1. Status prawny licencji i ich znaczenie społeczno-ekonomiczne

Licencje wolnego oprogramowania są podstawą systemu normatywnego i same w sobie stanowią fenomen społeczny. Są to „licencje modelowe”, gdyż poszczególne projekty rzadko udostępniane są na licencji innej niż jedna z już istniejących i zaaprobowanych licencji wolnego oprogramowania. Zatem, nie są to tylko prywatne dokumenty prawne¹², lecz mogą być porównywane z instytucjami o szerszym społecznym oddziaływaniu, jak statuty, wzorce umowne, umowy lub ustawy modelowe, czy nawet konwencje międzynarodowe.

Ich praktyczne znaczenie przejawia się w tym, że ponieważ GNU General Public License („GPL”) lub inne popularne licencje obejmują dużą liczbę projektów, wszelkie spory w ramach jednego z nich mogą wpłynąć na prawa i obowiązki podmiotów zewnętrznych związanych taką samą licencją¹³. Taki wpływ to nie tylko efekt orzecznictwa sądowego¹⁴, lecz znacznie częściej przyjmowania przez podmioty zewnętrzne określonej praktyki i interpretacji wypracowanej w ramach danego projektu w chwili wyboru takiej samej licencji¹⁵.

Każda licencja wolnego oprogramowania przyznaje użytkownikowi cztery wolności wskazane w FSD: (1) do uruchamiania programu, (2) do studiowania i przystosowywania go, (3) do rozpowszechniania kopii i (4) do ulepszania oraz publikowania ulepszeń. Ściśle rzecz ujmując, uprawnienia tworzone *inter partes* nie mogą być nazwane „wolnościami”, ponieważ są nimi tylko określone normy wynikające z prawa powszechnego i skuteczne *erga omnes*. Jednakże, z uwagi na „paragraf 22” licencji na oprogramowanie, w praktyce wywołują one skutki podobne do praw *erga omnes*. Mianowicie, podejmowanie wszelkich działań objętych licencją bez zgody licencjodawcy jest wyraźnie zabronione przez prawo. Zgoda ta jest udzielana właśnie w niepodlegającej negocjacji licencji, której zaakceptowanie jest w zasadzie tak nieuchronne, jak przestrzeganie prawa powszechnego. Ten paradoks pozwala na skuteczną zmianę domyślnego stanu prawnego przez czynności normalnie skuteczne jedynie *inter partes* i sprawienie, że działają one tak jak normy *erga omnes*.

Przyznanie czterech wolności ma poważne konsekwencje dla relacji pomiędzy członkami społeczności oraz rozwoju oprogramowania. Prawa licencjodawców zostają co do zasady zrównane

11 „Regulację” należy rozumieć szeroko. Zob. artykuł Lessinga wskazujący cztery środki regulacji: (1) prawo, (2) architektura, (3) zasady postępowania i (4) rynek. Regulacja jest możliwa przez bezpośrednie zastosowanie tych środków, lecz także pośrednio, poprzez ich wzajemne oddziaływanie. Lawrence Lessig, *The New Chicago School*, „The Journal of Legal Studies”, Vol. 27, 1998, s. 661–691.

12 Toczy się dyskusja, czy licencje wolnego oprogramowania są umowami, czy jednostronnymi oświadczeniami woli. Nie jest to jednak kwestia szczególnie istotna w niniejszych rozważaniach.

13 W październiku 2005 roku ok. 70% wolnego oprogramowania było objęte GPL. Pozostałe popularne licencje modelowe to: GNU Lesser General Public License („LGPL”), BSD License, Artistic License, MIT License, Apache Software License (v. 1.1 i v. 2.0) oraz Mozilla Public License (SourceForge.net).

14 *Planetary Motion, Inc. v. Techsplosion, Inc.* 261 F.3d 1188 (11th Circ. (Fla.), 2001); *Progress Software Corp. v. MySQL AB* 195 F. Supp. 2d 328 (D. Mass. 2002); *SCO Group, Inc., The v. International Business Machines*, No. 2:03cv0294 (Plaintiff’s Amended Complaint) (D. Utah, filed June 16, 2003); *Unix System Laboratories v. Berkeley Software Design, Inc.* 1993 Copr.L.Dec. P 27,075, (27 U.S.P.Q.2d 1721); 1993 Copr.L.Dec. P 27,166, (86 Ed. Law Rep. 738, 29 U.S.P.Q.2d 1561); *Landgericht Muenchen* 19.5.2004 (21 O 6123/04).

15 Zakres i inne prawne aspekty licencji modelowych są często dyskutowane publicznie w Internecie. Zob.: GNU, GPL, FAQ, pod: <http://www.fsf.org/licensing/licenses/gpl-faq.html>

z prawami deweloperów, co pozwala im aktywnie uczestniczyć w produkcji oprogramowania, a nie tylko pasywnie konsumować końcowy produkt. Może to być rozumiane jako zwiększenie uczestnictwa widowni w tworzeniu przedmiotów kultury lub, w sensie ekonomicznym, jako niskie bariery wejścia na rynek.

3.2. Copyleft

GPL i niektóre inne licencje¹⁶ zawierają mechanizm prawny zaprojektowany w celu ochrony przyznanych praw i zapobieżenia następczej prywatyzacji oprogramowania pierwotnie udostępnionego jako wolne („copyleft”). Mechanizm ten wymaga od licencjodawcy przestrzegania czterech wolności innych użytkowników i przyczynia się do rozpowszechniania ideologii wolnego oprogramowania. Czyni to te licencje narzędziem „indoktrynacji”, w odróżnieniu od licencji pozbawionych klauzuli „copyleft” (typu BSD)¹⁷, które przyznają użytkownikom wolności bez ambicji wpływania na ich dalsze zachowanie.

Zdaniem Stallmana, gwarancja „copyleft” dla wolności przyznanych licencją czyni je prawami niezwykłymi¹⁸. To zabezpieczenie przez zawłaszczeniem i wykorzystaniem ich pracy przez „gapowiczów”, stanowi dla niektórych argument przeciwko licencjom typu BSD, które takiego zabezpieczenia nie zawierają. Jednakże faktyczne konsekwencje „copyleft” nie są do końca jasne, gdyż istnieją odnoszące sukcesy projekty rozpowszechniane na licencji „non-copyleft”. Wobec tego, nie ma bezpośredniego związku pomiędzy „copyleft” a tworzeniem zachęt do uczestniczenia w projekcie¹⁹.

3.3. Kompatybilność licencji oraz podwójne licencjonowanie

Licencje są kompatybilne ze sobą, jeżeli zezwalają na łączenie objętego nimi oprogramowania²⁰. Ponieważ niekompatybilność licencji ogranicza liczbę elementów, z których można korzystać przy pisaniu oprogramowania, niektórzy deweloperzy decydują się na podwójne licencjonowanie, czyli określenie kilku modelowych licencji, spośród których użytkownik może wybrać. Ma to oczywisty wpływ na gęstość relacji pomiędzy projektami i deweloperami. Niektóre formy podwójnego licencjonowania pozwalają na łatwiejsze łączenie z oprogramowaniem własnościowym, co może być rozumiane jako poświęcenie części ideałów i wolności, na rzecz efektywności i biznesu.

3.4. Immunitet hakerski

Poza szerokim zakresem udzielanych uprawnień, licencje zawierają zwykle wyłączenia rękojmi oraz ograniczenia odpowiedzialności. Ich celem jest uchronienie deweloperów przed

16 Zob.: Mozilla Public License, pod: <http://www.mozilla.org/MPL/MPL-1.1.html>.

17 BSD to skrót od „Berkeley Software Distribution”, prostej nierestrykcyjnej licencji pozbawionej klauzuli „copyleft”, pod: <http://xfree86.org/3.3.6/COPYRIGHT2.html>. Licencje typu BSD stosowane są w wielu istotnych projektach wolnego oprogramowania, np.: FreeBSD, NetBSD i OpenBSD.

18 Richard M. Stallman, *The GNU Project*, w: Eadem, „Free Software, Free Society: Selected Essays of Richard M. Stallman”, GNU Press, Boston 2002, s. 17-33. Książka w całości dostępna do pobrania w eBibliotece (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/516>).

19 Niektórzy dopatrują się takich zachęt w ograniczeniu zakresu „copyleft” – zob.: Greg R. Vetter, „Infectious” *Open Source Software: Spreading Incentives or Promoting Resistance?*, „Rutgers Law Journal”, Vol. 36, 2004, s. 53-163; Kernel Torvalds, przywołujący Note to the Linux, pod: <http://www.linux.de/linux/gnu.html>; jak również licencję LGPL, pod: <http://www.fsf.org/licenses/licenses/lgpl.txt>. Według Lakhani et. al., przestrzeganie postanowień licencji jest najrzadziej wskazywaną przez deweloperów przyczyną uczestniczenia w projektach – K.R. Lakhani, B. Wolf, J. Bates i C. DiBona, *The Boston Consulting Group Hacker Survey*, pod: <http://www.bcg.com/opensource/BCGHackerSurveyOSCON24July02v073.pdf>. Jednakże Kuwabara uważa, że „copyleft” i norma społeczności nakazująca dzielenie się, stanowią istotne gwarancje, że wkłady nie zostaną zawłaszczone przez „gapowiczów” i przyczyniają się do wzrostu ogólnego poczucia stabilności – Ko Kuwabara, pod: *Linux: A Bazaar at the Edge of Chaos*, „Firstmonday”, pod: http://www.firstmonday.org/issues/issue5_3/kuwabara/index.html.

20 Free Software Foundation, Various Licenses and Comments about Them, pod: <http://www.gnu.org/licenses/license-list.html>.

negatywnymi konsekwencjami uczestniczenia w społeczności wolnego oprogramowania, co mogłoby stanowić poważny demotywator dla ochotników. Zazwyczaj, klauzule te są uzasadniane techniczną niemożliwością stworzenia bezbłędnego oprogramowania, wobec czego deweloperzy zmuszeni są do „ubezpieczenia” się przeciwko odpowiedzialności. W przypadku wolnego oprogramowania dodatkowym uzasadnieniem takiego „immunitetu” jest fakt społecznych korzyści pracy hakerów²¹. Pozwala to na ostrożne porównanie ich z jednostkami piastującymi urzędy w interesie publicznym i rozważenie, czy taka społeczna funkcja nie uzasadnia korzystania z określonych przywilejów.

3.5. Inne prywatne instytucje prawne

Pozostałe prywatne normy są zwykle tworzone przez aktywne na rynku wolnego oprogramowania podmioty komercyjne. Przedsiębiorcy wykorzystują instytucje takie jak prawa autorskie, patenty, znaki towarowe lub swobodę umów w celu ograniczenia praw licencjobiorców. Dla przykładu, zastrzeżony znak towarowy w skądinąd wolnym programie może stanowić utrudnienie dla jego rozpowszechniania. Poza tym, dodatkowe usługi związane z oprogramowaniem mogą być oferowane pod warunkiem korzystania z określonej wersji programu. Wobec działań tego typu konieczne jest przemyślenie wyżej sformułowanego wniosku o zrównaniu użytkowników z deweloperami.

3.6. Istota norm prywatnych

Jak wynika z powyższego, do norm prywatnych zalicza się udzielenie praw do kontroli oprogramowania użytkownikom w szerokim zakresie. Tym prawom, określanym przez cztery wolności, odpowiadają obowiązki nieprzeszkadzania w ich wykonywaniu, które mogą być wzmocnione przez klauzule „copyleft”. Ponadto, istnieje norma, zgodnie z którą tworzenie i rozpowszechnianie wolnego oprogramowania nie stanowi podstawy odpowiedzialności prawnej.

Istnieją jednakże ograniczenia zakresu wolności, wynikające choćby z niekompatybilności licencji lub innych działań skutkujących rozdysponowaniem praw przez użytkowników. Rzucają one nowe światło na ustalenia dotyczące publicznej dostępności wolnego oprogramowania oraz równości użytkowników i deweloperów.

Innymi słowy, zgodnie z normami prywatnymi, każdy ma prawo do swobodnego dysponowania oprogramowaniem dopóki, dopóty nie wpływa to na wolność innych lub on sam nie zobowiąże się do powstrzymania od korzystania ze swych wolności.

4. Normy społeczności

Poniżej dokonana została analiza kultury hakerskiej, własności projektu oraz merytokracji, a także instytucji rozwidlania („forking”) w celu przedstawienia wynikających z nich norm społeczności.

4.1. Kultura hakerska

Istnieje dość popularny, choć dyskutowany pogląd, że hakerzy²² organizują swoje działania zgodnie z „kulturą prezentu” („gift culture”), czyli gospodarki definiującej bogactwo jako ilość dóbr, które dana jednostka jest w stanie rozdać. Według Raymonda, status społeczny jednostek zależy od wartości wkładu wniesionego w rozwój wolnego oprogramowania²³.

21 „Hacker” oznacza tu wysoce wykwalifikowanego informatyka, a nie przestępcę włamującego się do systemów informatycznych.

22 Zob.: Eric S. Raymond, *A Brief History of Hackerdom*, pod: <http://catb.org/~esr/writings/cathedral-bazaar/hacker-history/>; Eadem, *How to Become a Hacker*, pod: <http://catb.org/~esr/faqs/hacker-howto.html>.

23 Eric S. Raymond, *Homesteading the Noosphere*, pod: <http://www.catb.org/~esr/writings/cathedral-bazaar/homesteading/>.

Levy sugeruje istnienie etyki hakerskiej, składającej się z takich norm jak „informacja powinna być wolna”²⁴. Wobec tego, status społeczny w społecznościach wolnego oprogramowania zależy także od poziomu etycznego poszczególnych jednostek²⁵.

4.2. Własność projektu

Uznawanie statusu oraz wynikająca z tego struktura społeczna oznacza zwykle, że tylko niektórzy są uprawnieni do podejmowania decyzji w sprawie rozwoju projektu. Tacy „właściciele projektu” tworzą czasem nieformalną grupę, taką jak „wewnętrzne koło” społeczności jądra Linuksa, lecz w niektórych projektach (np. Apache), ustanowiono dość sformalizowane reguły uznawania statusu²⁶. Zatem wokół prawie każdego zaawansowanego projektu wolnego oprogramowania można zaobserwować „cebulową” strukturę, z głównymi deweloperami otoczonymi przez liczniejszych, lecz mniej uprzywilejowanych uczestników.

Jednak jak wskazano wyżej, licencje nadają równe prawa wszystkim, a ich literalne brzmienie sugeruje istnienie bardziej anarchistycznej struktury. Niezależnie od tego, koncepcja władzy centralnej to co najmniej ograniczenie wolności do modyfikacji oprogramowania. Nie jest więc zaskoczeniem, że społeczności wypracowały procedury w celu rozwiązywania tego typu konfliktów, których działanie można zaobserwować np. w społeczności Debiana²⁷. Analiza tych instytucji prowadzi do wniosku, że własność projektu ma charakter powierniczy (fiducyjny) i jest wykonywana w imieniu wszystkich uczestników, a co za tym idzie jest poddana publicznemu nadzorowi.

4.3. Merytokracja

Proces przyznawania władzy autorom najlepszego kodu określany jest jako merytokracja. W sytuacjach wyjątkowych, niedoświadczeni uczestnicy mogą zostać technicznie odseparowani od projektu w celu utrzymania jakości kodu i umożliwienia zespołowi efektywnej pracy²⁸. Jednakże w normalnym toku spraw, merytokracja nie jest narzucana, lecz uzgodniona w sposób dorozumiany lub nawet wyraźnie zapisana w „konstytucji projektu” (np. Debian)²⁹. W takich projektach, społeczność wybiera swych reprezentantów (właścicielei modułów, przywódców projektu), którzy wchodzi w skład swego rodzaju zarządu. Lecz nawet wtedy są oni oceniani na podstawie ich zasług, choć niewątpliwie ich zdolności polityczne także powinny być brane pod uwagę.

Analiza „dyktatury” Linusa Torvaldsa dokonana przez Kuwabarę³⁰ pozwala wnioskować, że choć jego decyzje są często wyrażane autorytarnie, bez możliwości odwołania, to rzadko pozbawione są technicznego uzasadnienia. Ponadto, okazuje się, że te decyzje są po prostu właściwe i nie narażają użyteczności projektu. Ponieważ hakerzy są przede wszystkim zainteresowani wydajnością kodu, może być to wyjaśnieniem dlaczego decydują się podporządkować takim przywódcom, zamiast wykonywać wszystkie swoje wolności na każdym etapie.

24 Steven Levy, *Hackers: Heroes of the Computer Revolution*, New York-Dell, 1985.

25 E. Gabriella Coleman, *The Social Construction of Freedom in Free and Open Source Software: Hackers, Ethics, and the Liberal Tradition* – doktorat, University of Chicago, 2005, pod:

<http://www.healthhacker.org/biella/freesoftware.html> (opis procesu przyjmowania nowego członka społeczności deweloperów Debiana, składający się z weryfikacji umiejętności technicznych, etyki oraz wiedzy prawniczej kandydata).

26 *How the ASF works*, pod: <http://www.apache.org/foundation/how-it-works.html>.

27 E. Gabriella Coleman, *FN 4* (opisujący procedurę „peer-review” stosowaną dla weryfikacji decyzji menedżerów); Elliot & Scacchi, *FN 4* (opisujący dyskusje na temat celowości wykorzystania nie-wolnych narzędzi dla rozwijania wolnego oprogramowania).

28 Alan Cox, *Cathedrals, Bazaars and the Town Council*, pod: <http://slashdot.org/features/98/10/13/1423253.shtml>.

Według słów samego autora jest to „a guide to how to completely screw up a free software project”; ponieważ decyzja o ignorowaniu „mas” nie pozwoliła w pełni wykorzystać potencjału modelu „bazaar”.

29 Debian Project, *Debian Constitution*, pod: <http://www.debian.org/devel/constitution>.

30 Kuwabara, *FN 8*.

4.4. Prawo do rozwidlenia

Rozwidlenie („forking”) to rozpoczęcie konkurencyjnego projektu we własnym zakresie, przez nowych głównych deweloperów i zazwyczaj w ramach nowej społeczności. Jest to zdecydowanie zgodne z licencjami i zaszło w przypadku wielu projektów. Należy podkreślić, że zwykle inicjatorzy *forkingu* wyczerpująco tłumaczą swe postępowanie, dostarczając przede wszystkim argumentów technicznych³¹. Niekiedy, argumentują oni, że nowy projekt nie jest rozwidleniem, ale czymś innym³².

Rozwidlenie jest środkiem obrony przed próbami zawłaszczenia projektu lub skierowania go na techniczne manowce. Jednakże jest ono postrzegane jako środek ostateczny, gdy konflikty lub odmienne wizje techniczne wewnątrz społeczności są nie do pogodzenia. Praktyka wskazuje na istnienie procedur koncyliacyjnych, poszanowanie własności projektu oraz okazjonalne mediacje przeprowadzane przez uznane postacie ruchu wolnego oprogramowania³³. Niezależnie od opisanej wyżej merytokracji, rozwidlanie wiąże się z decyzjami politycznymi, a nie tylko technicznymi³⁴.

W nieco słabszej formie, prawo do rozwidlania umożliwia każdemu poprawianie błędów lub przygotowanie wyspecjalizowanej wersji programu. Wydaje się, że jak długo taka swoboda jest możliwa, tak długo hakerzy będą tolerować władzę właścicieli projektu.

4.5. Istota norm społeczności

Z powyższych rozważań wynika, że podstawowymi normami społeczności jest norma nakazująca dzielenie się kodem ze społecznością połączona z zakazem zatajania informacji o autorstwie wkładów. Należy przyznać, że „kultura prezentu” jest trafnym, choć nie jedynym uzasadnieniem istnienia tych norm. Obie te normy umożliwiają uznawanie statusu oraz wykształcanie się struktur społecznych wokół projektów.

Własność projektu, merytokracja oraz nakaz podporządkowania się głównym deweloperom kontrastują z prawem do rozwidlania. Wydaje się, że główni deweloperzy działają w imieniu społeczności, podczas gdy każdy uczestnik zachowuje prawo do odwołania swego pełnomocnictwa i rozwidlenia projektu. Nie ulega jednak wątpliwości, że normy społeczne zmieniają stan całkowitej wolności wynikający z norm prywatnych.

5. Normy publiczne

Poniżej przedstawione zostały przykłady norm regulujących całe społeczeństwo, które powinny być wzięte pod uwagę przy tworzeniu systemu normatywnego. Podjęta została także próba wykazania, jak normy te wpływają na normy prywatne i normy społeczności.

5.1. Przykłady istotnych norm publicznych

Istotne dla systemu normy publiczne to takie, które odnoszą się do kontroli używania, modyfikacji i rozpowszechniania oprogramowania. Takie normy zawiera prawo własności intelektualnej, które nadaje wyłączne uprawnienia do używania i rozwijania danego oprogramowania tylko niektórym jednostkom. To samo prawo pozwala na dysponowanie tymi uprawnieniami na wiele sposobów.

Inne normy wchodzące w skład systemu wynikają z wolności słowa, stowarzyszania się,

31 Zach Welch, *FORK: The Time is Now*, pod: <http://article.gmane.org/gmane.linux.gentoo.devel/9598>.

32 Mark Shuttleworth, *MarkShuttleworth*, Wiki.ubuntu.com, pod: <https://wiki.ubuntu.com/MarkShuttleworth>.

33 Charles M. Schweik, Andrei Semenov, *The Institutional Design of Open Source Programming: Implications for Addressing Complex Public Policy and Management Problems*, „Firstmonday”, pod: http://www.firstmonday.org/issues/issue8_1/schweik/index.html.

34 Monica Divirini, Letizia Jaccheri, Eric Monteneiro, Hallvard Traettenberg, *Open source process: no place for politics?*, w: „Proceedings from 3rd Workshop on Open Source Software Engineering”, Portland-Oregon 2003.

własności prywatnej, swobody gospodarczej oraz zasad odpowiedzialności. Istotne jest, że w określonych sytuacjach normy te mogą mieć nierozłączne zakresy, lecz w każdym przypadku wpływają one na zakres dostępnej dla jednostek kontroli nad używaniem i rozwijaniem oprogramowania.

Prawo nie jest jedynym źródłem norm publicznych. Zgodnie z przyjętym tu rozumieniem „regulacji” (patrz przyp. 11), należy zaliczyć do systemu normatywnego także normy regulujące używanie i rozwój wolnego oprogramowania wynikające z działań w zakresie zamówień publicznych, podatków, pomocy publicznej, polityki konkurencji i innych. Są to jedynie przykłady działań, w wyniku których społeczeństwo może wpływać nie tylko na prawo, ale także na architekturę, rynek i zasady społeczności wolnego oprogramowania.

5.2. Istota norm publicznych

Normy publiczne ustanawiają prawo do używania i rozwijania oprogramowania, które nie jest powszechne, lecz wyłączone. Tylko uprawnieni z tych praw mogą decydować w jaki sposób zorganizowana zostanie produkcja oprogramowania. Poszczególne normy publiczne i ich relacje wpływają na zakres ochrony przyznawanej takim jednostkom oraz swobodę z jaką mogą one korzystać z tych praw wyłącznych.

5.3. Wpływ norm publicznych na normy prywatne

Licencjonowanie wolnego oprogramowania jest możliwe dzięki ochronie prawa autorskiego, choć niekiedy podnosi się, że taki sam efekt wywołałoby całkowite zniesienie ochrony prawnej. W każdym przypadku, zakres ochrony bezpośrednio wpływa na możliwość kontrolowania licencjobiorców i na ich role społeczne. Zatem społeczeństwo może wpływać na (1) działania propagatorów wolnego oprogramowania zmierzające ku zrównaniu użytkowników z deweloperami, jak i na (2) przeciwne tendencje do podporządkowania użytkowników jako konsumentów. Można tego dokonać nie tylko przez prawo autorskie, ale także przez dostosowanie zasad odpowiedzialności lub swobody umów, np. prawo ochrony konkurencji i konsumentów.

Ponadto, społeczeństwo może chcieć wpływać na popularyzację wolnego oprogramowania przez realizację spójnej polityki w zakresie zamówień publicznych, podatków i innych regulatorów rynku. Podobne efekty mogą być uzyskane przez politykę dotyczącą otwartych standardów, które także wpływają na podział kontroli nad technologią pomiędzy jednostki.

Należy zdać sobie sprawę, że relacje pomiędzy normami prywatnymi i publicznymi są wzajemne, zwłaszcza wobec *quasi erga omnes* oddziaływania tych pierwszych. Wobec tego, w pewnym zakresie możliwe jest wykorzystanie norm prywatnych do dostosowania domyślnego reżimu praw wyłącznych ustanowionego normami publicznymi.

5.4. Wpływ norm publicznych na normy społeczności

Struktury społeczności wolnego oprogramowania powstają dzięki wolności słowa i stowarzyszeń, a niewątpliwie istotnym katalizatorem jest tu tani dostęp do Internetu. Uczestniczenie w projektach uwarunkowane jest ponadto poziomem wiedzy technicznej jednostek oraz znajomością języka angielskiego. Wszystkie te czynniki podlegają społecznej regulacji.

Stosując różne środki regulacji można wspomagać uczestnictwo w społecznościach lub wpływać na ich struktury. Może być to dokonywane bezpośrednio w przypadku projektów tworzonych na potrzeby administracji publicznej³⁵. Społeczeństwo może także wpływać na równowagę, która powstała pomiędzy władzą głównych deweloperów, a wolnością jednostek, zwłaszcza w projektach nadzorowanych przez państwo.

35 Rishab Aiyer Ghosh, Ruediger Glott, Gregorio Robles, Patrice-Emmanuel Schmitz, *Guideline for Public Administrations on Partnering with Free Software Developers*, European Commission, Enterprise DG, IDA/GPOSS, 2004, pod: <http://europa.eu.int/idabc/servlets/Doc?id=19295>.

Podobnie jak normy prywatne, normy społeczności mogą także wchodzić we wzajemne relacje z normami publicznymi, a nie pozostawać jedynie przedmiotem regulacji. Upraszczając, normy społeczności dostosowują domyślny reżim norm publicznych dla potrzeb merytokracji i „kultury prezentu”.

6. Wnioski

Poniżej udzielone zostały odpowiedzi na dwa pytania badawcze, a także sformułowany został zarys systemu normatywnego społeczności wolnego oprogramowania. Poza tymi wnioskami, wskazano także kierunki dalszych badań.

6.1. Odpowiedź na pierwsze pytanie

Pytanie pierwsze brzmiało: jakie normy regulują używanie oraz rozwój wolnego oprogramowania? Analiza trzech źródeł tych norm pozwala odpowiedzieć następująco. Normy prywatne pozwalają użytkownikowi swobodnie dysponować oprogramowaniem, dopóki nie dojdzie do naruszenia swobód innych użytkowników lub też sam użytkownik nie zobowiąże się do niewykonywania części uprawnień. Normy społeczności przekazują wolności użytkowników w ręce zaufanych głównych deweloperów. Jednakże, ograniczenie wolności przez społeczność nie jest nadmierne, gdyż prawo do rozwidlenia gwarantuje, że wolności ostatecznie pozostają przy jednostkach, nawet gdy zostaną wykorzystane komercyjnie. Na pozostały zespół norm składają się normy publiczne, które przyznają wyłączne, zbywalne i podlegające obrotowi prawa do używania i rozwijania oprogramowania tylko niektórym jednostkom. Inne normy publiczne określają dokładny zakres tej ochrony. Wobec tego, wszystkie te normy powinny zostać zaliczone do systemu.

6.2. Odpowiedź na drugie pytanie

Pytanie drugie brzmiało: jakie są relacje pomiędzy normami, które regulują używanie i rozwój wolnego oprogramowania? Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że relacje pomiędzy normami prywatnymi, społeczności oraz publicznymi są liczne i złożone. Normy prywatne są często wykorzystywane w celu ukształtowania pasywnej roli użytkowników. Jednakże, mogą być one także wykorzystywane przez jednostki (w tym przedsiębiorców), którzy cenią przeciwny stan rzeczy i wolą mieć do czynienia z równymi sobie partnerami. W ten sposób wspierane jest powstawanie społeczności wokół projektów wolnego oprogramowania, jak i podtrzymywana zostaje wolna konkurencja. Wykorzystując swobody w dostępie do oprogramowania wynikające z norm prywatnych, jak też i różne prawa zabezpieczone normami publicznymi, jednostki tworzą społeczności wolnego oprogramowania. Ostatecznie wolność jednostki wydaje się być jedynie wspomagana, a nie wchłaniana przez instytucje społeczności, takie jak kolektywne podejmowanie decyzji lub struktury hierarchiczne. Wszystkie te działania podejmowane są w ramach ustalonych przez normy publiczne, które wpływają na relacje pomiędzy wolnością jednostki, kontrolą społeczności oraz komercyjnym wykorzystaniem uprawnień.

6.3. Propozycja systemu normatywnego

W wyniku relacji opisanych powyżej, normy prywatne, normy społeczności i normy publiczne tworzą jeden system normatywny, którego celem jest podział praw i obowiązków związanych z dostępem do kodów źródłowych. Z technicznego punktu widzenia, system ten organizuje produkcję oprogramowania w ramach społeczności, która jest uprawniona do nadzorowania wysiłków jednostek skierowanych ku naprawianiu błędów, wprowadzaniu nowych funkcji oraz zapewnianiu interoperacyjności, lecz nie ma prawa do narzucania decyzji produkcyjnych komukolwiek. W sensie ekonomicznym, system jest środkiem do utrzymania konkurencji na rynku oprogramowania. Jednakże, należy pamiętać, że działanie norm prywatnych

i społeczności jest istotnie uzależnione od norm publicznych.

6.4. Kierunki dalszych badań

Powyższa propozycja jest trafna, lecz stanowi jedynie pierwszy krok w kierunku kompletnego systemu normatywnego. Na propozycję składają się bowiem jedynie najważniejsze normy i relacje, wobec czego jest ona tylko podstawą, zarysem systemu normatywnego społeczności wolnego oprogramowania. Istnieje potrzeba dalszych badań, skierowanych na: (1) zidentyfikowanie wszystkich norm regulujących używanie i rozwój wolnego oprogramowania; (2) pełne zrozumienie relacji pomiędzy tymi normami, ze szczególnym uwzględnieniem norm publicznych. Kompletny system jest niezbędny dla efektywnej regulacji i będzie przydatny zarówno dla jednostek prywatnych, konkretnych społeczności, jak i całego społeczeństwa, niezależnie od ich celów.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa](#)

Grzegorz D. Stunża

*Informacja chce być wolna.
Hakerskie inspiracje dla edukacji w dobie nowych mediów*

Referat wygłoszony podczas konferencji “Człowiek i Nowe Media III”, która odbyła się w dniach 27-28 marca 2006 roku w Uniwersytecie Gdańskim. Oryginalnie opublikowany na stronie autora (<http://hiperblog.blogspot.com/2007/08/informacja-chce-by-wolna-hakerskie.html>).

“Informacja chce być wolna”- to hasło ukute przez Stewarta Branda w 1984 roku podczas pierwszej Konferencji Hakerskiej. “Z jednej strony informacja chce być droga, ponieważ jest tak wartościowa, odpowiednia informacja w odpowiedniej chwili po prostu zmienia czyjeś życie. Z drugiej strony informacja chce być wolna, bo koszt jej uzyskania nieustannie się zmniejsza. Te dwie tendencje są z sobą w konflikcie”¹.

W latach siedemdziesiątych i na początku lat osiemdziesiątych hakerzy byli głównie skupieni wokół systemu operacyjnego Unix. W 1984 roku firma AT&T wygrała trwającą kilka lat walkę o prawa autorskie do kodu Unixa, co spowodowało, że efekty prac hakerów polegające na przekształceniu Unixa uznano za pochodne tegoż systemu i autorzy lub instytucje rozpowszechniające „przetworzonego” Unixa powinny wnosić firmie AT&T opłaty związane z prawem autorskim lub zaprzestać korzystania i rozpowszechniania przekształconych programów.

Richard Stallman, haker z MIT nie zamierzał się poddać. Po incydencie z drukarką, kiedy autor oprogramowania sterującego nie pozwolił mu na dokonanie zmian w wadliwie działającym sprzęcie, a także w związku z coraz częstszym podpisywaniem przez hakerów umów o niedostępności kodów oprogramowania, nad którymi pracują, Stallman wpadł na szalony pomysł. Zdecydował się na stworzenie od podstaw systemu operacyjnego, który byłby kompatybilny z Unixem, ale nie naruszałby prawa autorskiego. Pomijam w tej chwili techniczne szczegóły tworzenia systemu. Istotna jest natomiast kwestia, w jaki sposób Stallman poradził sobie z obowiązującym prawem autorskim, chcąc aby jego system operacyjny pozostał wolny. Powołał również do życia Fundację Wolnego Oprogramowania, która odegrała rewolucyjną rolę nie tylko w świecie oprogramowania, ale jej oddziaływanie rozlało się mocno na inne obszary kultury, inspirując różnorodnych twórców.

¹ E. Bandyk, *Wstęp* w: L. Lessig. *Wolna Kultura. W jaki sposób wielkie media wykorzystują technologię i prawo, aby blokować kulturę i kontrolować kreatywność*. Warszawa 2005. WSiP.

Książka dostępna w e-Bibliotece (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/515>).

1.1 GNU General Public License- Powszechna Licencja Publiczna GNU

Stallman, pracując nad swoim projektem, zaczął od tworzenia programów, które byłyby przydatne w nowym systemie operacyjnym. Jednak samo tworzenie oprogramowania nie stanowiło jeszcze o wolności konstruowanego systemu. Rewolucyjnym okazał się pomysł, który Stallman udoskonalił współpracując z prawnikami. Stworzył Powszechną Licencję Publiczną GNU, która pozwalała użytkownikom na uruchamianie programu w dowolnym celu, możliwość swobodnego studiowania oraz modyfikowania programu, rozpowszechniania kopii wszystkim, którzy będą oprogramowania potrzebować, a także swobodnie rozpowszechniać uprawnienia².

Najistotniejszy był jednak fakt, że każdy zmodyfikowany program oparty na licencji GPL musiał być opublikowany na identycznej licencji. Dlatego wydanie oprogramowania na licencji GPL nie oznacza uwolnienia go do domeny publicznej, ponieważ wówczas można by dokonać modyfikacji kodu, a następnie chronić modyfikacje prawem autorskim. GPL chroni przed podobnymi praktykami.

Chociaż Stallman jest uważany za świętego programistę, to jednak za jego największe osiągnięcie uważa się stworzenie licencji GNU GPL. Na licencji tej został oparte jądro systemu operacyjnego GNU/ Linux, stworzone przez Linusa Torvaldsa. Przyjęcie przez Torvaldsa licencji GNU GPL przyczyniło się do rozpowszechnienia prac nad Linuksem i ustrzegło przed ewentualnym wykorzystaniem kodu programu przez firmy, które mogłyby późniejsze modyfikacje objąć prawem autorskim, gdyby uwolnił kod do domeny publicznej.

1.2 Od uwolnienia kodu oprogramowania do uwolnienia innych wytworów kultury

Nowe media, a zwłaszcza internet, który umożliwił rozwój wolnego oprogramowania, pozwala na wiele czynności modyfikująco- przekształcających nie tylko w odniesieniu do oprogramowania, ale wszelkiej możliwej treści. Żyjemy w kulturze remiksu i możemy korzystać z wszelkich publicznie dostępnych informacji umieszczonych w internecie i przekształcać je, łączyć ze sobą, kopiować, ulepszać, poprawiać, tworzyć łączone wytwory z różnych elementów składowych. Licencja GNU GPL była jednym z impulsów, który pobudził twórców z innych obszarów kultury i przyczynił się do powstania podobnych licencji obejmujących inne sfery ludzkich wytworów. Nie twierdzę, że wszyscy twórcy zdawali sobie sprawę z wolności wyznawanych przez kulturę hackerską i z możliwości licencjonowania prawa autorskiego odmiennego od tradycyjnego, raczej to mało prawdopodobne. Ale zdali sobie sprawę z możliwości, jakie daje im komputer osobisty podłączony do internetu. Stąd, dla użytkowników bardziej świadomych historii internetu i komputerów, którzy wiedzieli o wolnym oprogramowaniu, była już bliska droga do przeniesienia licencji dotyczących oprogramowania, na inne wytwory ludzkie.

2. Społeczeństwo wiedzy

Społeczeństwo wiedzy jest określane jako takie, w którym inwestuje się w ludzki i społeczny kapitał i w którym najważniejszymi czynnikami są wiedza i kreatywność. Jednym ze zwolenników społeczeństwa wiedzy był Peter Drucker. Powstanie i rozwój społeczeństwa wiedzy wiązał ściśle z rozwojem nowych technologii, których wykorzystanie w uczeniu się i nauczaniu uważał za wstęp do sukcesu. Ale technologię uważał za ważną, ponieważ ma raczej zmusić nas do robienia nowych rzeczy, niż umożliwić lepsze wykonywanie starych zadań. Uważam, że miał rację. Wraz z rozwojem technologii pojawiają się nowe opcje, które jesteśmy według Druckera zmuszeni wykorzystać. Pojawiają się nowe możliwości wytwarzania wiedzy. Drucker mówi również o końcu monopolu szkół na kształcenie i konieczności stworzenia otwartego systemu edukacyjnego, który pozwoli na ciągłe powracanie do uczenia się bez względu na wiek. A szkoły według niego

² L. Liang, *A guide to open content licenses*. Rotterdam 2004. Piet Zwart Institute.
Książka dostępna w e-Bibliotece (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/568>).

przekształca się z monopolistów w instytucje partnerskie, a nawet będą w wielu dziedzinach konkurować z innymi dostawcami wiedzy³. I to dzieje się już teraz.

O społeczeństwie wiedzy i dostępie do globalnych źródeł informacji słyszymy co jakiś czas. Jest to jeden ze skutków globalizacji, traktowany bardzo pozytywnie. Nie zauważa się jednak, że dominuje globalizacja określona przez Zygmunta Baumana mianem “negatywnej globalizacji” i wiara, że utopia Xięgi, dostęp do nieograniczonego źródła informacji sama się spełni, jest bardzo naiwna. Społeczeństwo wiedzy staje się tym samym w wielu częściach świata niezrealizowanym postulatem.

Dowodem na powyższą tezę jest zjawisko cyfrowego wykluczenia, które zachodzi na kilku płaszczyznach:

- umiejętności obsługi komputera,
- dostępu do internetu,
- dostępu do szerokopasmowego internetu,
- dostępu do treści w internecie,
- możliwości twórczego wykorzystywania treści.

Nie jest zatem istotne jedynie podłączenie do internetu, ale również zdolność obsługi komputera. Nie wystarczy jedynie podłączenie do internetu przez modem. W związku z różną przepustowością łączy korzystamy z różnych internetów. Nie każdy może sobie pozwolić na transmisję wideo czy przesyłanie ogromnych filmów w kilka sekund. A żeby mieć dostęp do wartościowych treści, często trzeba za nie dodatkowo zapłacić, podobnie w przypadku możliwości twórczego wykorzystania treści, trzeba uzyskać zgodę autora.

Ostatnie dwa wymienione wyżej aspekty cyfrowego wykluczenia interesują mnie najbardziej, ponieważ dotyczą komercjalizacji treści, a także komercjalizacji możliwości ich przetwarzania. Komercjalizacja wiąże się z ograniczeniem dostępu, z czym mamy do czynienia w samym uniwersytecie- uczelnia rezygnuje z papierowych czasopism na rzecz elektronicznych baz danych. Mają one jednak wadę- nie są dostępne dla użytkowników spoza uniwersytetu, jak miało to miejsce w przypadku czytelników drukowanych pism, ponieważ ich subskrypcja ogranicza się często do stanowisk na konkretnym wydziale. Poza tym eliminuje to czytelników, którzy nie potrafią obsługiwać komputera.

Istnieje więcej negatywnych cech związanych z wykorzystaniem nowych technologii i ograniczaniem dostępu. Technologie umożliwiają dostęp do wiedzy, ale jest to pewnego rodzaju pozór. Internet przechodzi obecnie ze sfery dóbr wspólnych do sfery komercjalizacji. Być może jeszcze niektórzy to ignorują, ale coraz częściej wiedza jest płatna, a nowe technologie pozwalają na większą kontrolę nad prawami autorskimi:

- komputerowego pliku nie można wypożyczyć koledze jak książki, bo zawsze jest to kopiowanie. A jeśli treść pliku objęta jest prawem autorskim i autor nie dał wyraźnej zgody na kopiowanie, tworzenie kopii w większości przypadków jest przestępstwem. A właściwie próbuje się nam wmówić, że to przestępstwo, rezygnując z informowania nas o możliwościach dozwolonego użytku osobistego.
- Większość plików powstaje w oparciu o zamknięte formaty, których pełna specyfikacja nie jest powszechnie dostępna. Rodzi to niebezpieczeństwo, że za kilka lub kilkadziesiąt lat do bezbłędnego odczytania danego pliku będzie niezbędne jedynie oprogramowanie konkretnej firmy, za które trzeba będzie zapłacić.
- Pliki mogą mieć ograniczoną ilość możliwych odczytań.
- Pliki mogą mieć blokadę drukowania i kopiowania.

3 P. Drucker. *Społeczeństwo pokapitalistyczne*, Warszawa 1999. PWN.

- Mogą istnieć pozornie wspólne zasoby, ale ograniczone do konkretnej uczelni, a nawet konkretnego wydziału, co utrudni wymianę idei między dyscyplinami- dzisiaj mamy wciąż książki drukowane, ale namiastkę ograniczeń też mamy. Wystarczy spojrzeć na elektroniczne bazy danych- ograniczone do konkretnych wydziałów, instytutów, a ograniczenie jest prawdopodobnie związane z opłatą za dostęp.

2.1 Społeczeństwo wiedzy a pedagogzy

Czy w tej sytuacji pedagogzy mogą coś zrobić? Pomimo faktu, że technologia umożliwia dzielenie się wiedzą, dostęp do niej jest ograniczany na wielu płaszczyznach, na co przed chwilą wskazałem. Zanim wyjaśnię, dlaczego rola pedagogów w rozwoju wolnej kultury powinna być istotna, chciałbym przedstawić skierowane do pedagogów zarzuty:

- pedagogzy nie wiedzą co się dzieje. Wciąż mówi się o rewolucji informacyjnej i internecie jako źródle wszelkiej informacji. Ale informacje wysokiej jakości są coraz trudniej dostępne, są płatne. Pojawiają się oczywiście kontrpropozycje w rodzaju Creative Commons, Open Acces i innych, ale czy pedagogzy o nich wiedzą? Wydaje mi się, że nie. A powinni, podobnie nauczyciele. Pomimo faktu, że propozycje zmian w prawie autorskim, a także działania promujące wolną kulturę mają na celu udostępnienie wiedzy wszystkim zainteresowanym bez względu na status społeczny i zasobność portfela, pomimo faktu, że działania te mają na celu umożliwienie uczenia się jak największej liczbie ludzi i twórcze wykorzystanie istniejących informacji i zasobów wiedzy, głównymi inicjatorami zmian i propagatorami wolnej kultury są informatycy, prawnicy, socjologowie, dziennikarze i działacze społeczni, ale nie pedagogzy. A przecież to dla nas zagadnienia dostępu do wiedzy i nowe możliwości jej wytwarzania powinny być sprawą istotną. W społeczeństwie wiedzy, trzeba mieć wiedzę o tym, jak się ono rozwija i jakie zagrożenia przed nim się pojawiają.
- Wspieranie kultury przyzwolenia i zakaz dzielenia się. Szkoły kupują ogromne ilości zamkniętego oprogramowania- wszystko to z naszych, publicznych pieniędzy. Zarzut dotyczy niepotrzebnych wydatków, ponieważ można zainstalować za darmo wolne oprogramowanie. Zarzut dotyczy również nieświadomości, że kupując Windows wspieramy światowego giganta, któremu zależy na ograniczaniu dostępu do wiedzy i przekształcaniu jej w produkt, który ma przynosić zyski. Nie można zatem jednocześnie twierdzić, że dążymy do rozwoju społeczeństwa wiedzy, a komputery mają to umożliwić uczniom, jednocześnie uzbrajając sprzęt w oprogramowanie, którego twórcy działają w odwrotną stronę. Pedagogzy i nauczyciele, kiedy mówią o piractwie komputerowym są nieorientowani jak brytyjska policja, która niedawno wykryła wytwórnę pirackich płyt cd, a po złapaniu “bandytów” okazało się, że kopiowali oni na płyty wolne oprogramowanie, co jest zgodne z prawem. Po akcji rzecznik policji twierdziła, że inicjatywy typu wolnego oprogramowania działają na niekorzyść walki z piractwem. A że działają na korzyść wymiany wiedzy, zapomniała już dodać. Jak widać interesy korporacyjnych gigantów są dla policji ważniejsze niż interesy zwykłych ludzi.
- Nie uczymy studentów ani uczniów na temat prawa autorskiego i nowych możliwości licencjonowania treści oraz możliwości wykorzystania treści opublikowanych na wolnych licencjach. Mogłoby to zmniejszyć pirackie wykorzystywanie utworów i zwiększyć wykorzystanie wolnych lub częściowo wolnych treści do tworzenia nowych utworów. Być może przynajmniej częściowo skłoniłoby to do rezygnacji np. z muzyki chronionej restrykcyjnym prawem autorskim na rzecz muzyki uwolnionej. Na pewno pozwoliłoby się zastanowić nad obowiązującym prawem, nad tym, czy przystaje do nowych technologii i czy jest sprawiedliwe, czy służy społeczeństwu i czy jest niezbędne, jeśli tak, to w jakich warunkach. Bez dyskusji na ten temat przy jednoczesnym piętnowaniu piractwa i bez wyjaśnienia sytuacji, szkoła i uczelnia wspierają jedynie kulturę zamkniętą, w której trzeba

pytać o zgodę i często za nią płacić. Bo czy wiele osób ma świadomość, że ostatnie przedłużenie okresu obowiązywania prawa autorskiego wiązało się z silnym lobbingsiem Disneya, ponieważ kończył się okres ochrony prawa autorskiego w stosunku do Myszki Miki?

- Naukowcy opłacani z publicznych pieniędzy publikują książki tylko w formie drukowanej, chociaż mogliby to robić równolegle w internecie za darmo. Przykładem takiej publikacji jest "Wolna kultura" Lessiga. Nie tylko udostępniona za darmo, opublikowana na licencji Creative Commons, ale również przetłumaczona darmowo przez grupę wolontariuszy.

3. Zmierzamy w stronę nowego świata (?)

Pomimo niewiedzy pedagogów, inicjatywy zainspirowane hakerską kulturą funkcjonują dobrze. Przykładem jest Open Access, mający za cel bezpłatne udostępnianie aktualnych czasopism naukowych, które swobodnie można kopiować, tak by ludzie z całego świata mieli dostęp do najświeższej wiedzy naukowej. Przykładem jest Open Course Ware, inicjatywa MIT, które zdecydowało się opublikować wszystkie swoje kursy na licencji Creative Commons, godząc się na ich modyfikowanie, tak by ludzie z całego świata mogli dostosować je do własnych potrzeb. Przykładem są licencje Creative Commons, które umożliwiły internautom w łatwy sposób informowanie się nawzajem, w jaki sposób można bez kontaktu z nimi wykorzystywać ich utwory. Innym przykładem są sieci wymiany plików, umożliwiające łatwe dzielenie wiedzą, rozrywką i własnymi utworami. Wreszcie ciekawym przykładem jest projekt AFRICA@HOME, który działając podobnie jak projekt SETI@HOME, pozwala na wykorzystanie mocy obliczeniowej komputerów z całego świata do rozwiązywania problemów w ramach projektów humanitarnych związanych z Afryką, m.in. walki z malarią. Podobnych projektów, działających na różne sposoby, skupionych na wymianie, współpracy, dzieleniu się, pomaganiu i ulepszaniu jest bardzo wiele. Oczywiście niektórym z nich, np., Wikipedii można wiele zarzucić, ale drobne błędy i niedoskonałości są konsekwencją umożliwienia wszystkim chętnym współtworzenia encyklopedii. To konsekwencja płynności internetowej sieci. Poza tym wspomniana Wikipedia bazuje na innym modelu wytwarzania wiedzy niż w przypadku tradycyjnej encyklopedii i nie jestem pewien, czy można je ze sobą porównywać.

W stosunku do wolnych licencji pojawiają się zarzuty, że korzystanie z nich i umożliwianie modyfikowania i zgoda na swobodę kopiowania treści to komunizm. Zarzut taki postawił m.in. najbogatszy człowiek świata- Bill Gates, właściciel największej wytwórni zamkniętego oprogramowania, której reklamować tutaj nie zamierzam. Odpowiedź szefa Creative Commons, Lessiga była prosta- to nie komunizm, ale commonism, który nawiązuje do dóbr wspólnych istniejących dawniej m.in. w Anglii. Wszyscy mieszkańcy wioski mogli z takich dóbr wspólnie korzystać, aż do momentu grodzienia, który spowodował podział commons na prywatne parcele. Podobnie dzieje się w dzisiejszej sieci. Obszar własności wspólnej jest grodzony i należy temu przeciwdziałać. I nie jest to komunizm. Jak mówi jeden z hakerów: "Karol Marks nie wynalazł pomagania sąsiadowi"⁴.

Idea przyświecająca Wikimedii i Creative Commons nie jest pomysłem nowym. W nauce dzielenie się pomysłami i modyfikacja funkcjonują od zawsze i są niezbędne dla jej rozwoju. Wymiana informacji umożliwia istnienie społeczności uczących się osób i można się zastanowić, czy w nauce nie praktykuje się od dawna tego, co postuluje wolne oprogramowanie. A właściwie to ruch wolnego oprogramowania wywodzi się z nauki, z informatyki. Nie jest to zatem nic nowego i abstrakcyjnego.

Popularność dzielenia się informacjami w internecie i modyfikacje różnorodnych utworów

4 J. T. S. Moore. *Revolution OS*. 2001.

przez użytkowników internetu, często niezgodnie z prawem i próby przeciwdziałania swobodnej wymianie i korzystaniu z informacji, skłaniają do postawienia pytania: czy ludzką ciekawość i twórczość, które zawiodły nas tu, gdzie obecnie się znajdujemy, można i warto ograniczać w imię praw współczesnego rynku? Dzisiejszy problem to nie tylko “jak się uczyć”, ale również “skąd”. I nie jest to problem związany jedynie z wiarygodnością źródeł- krytyczne podejście do informacji jest niezbędne, chociaż weryfikacja źródeł, jak uważa m.in. Zygmunt Bauman, staje się niemożliwa. Pytanie “skąd się uczyć” to pytanie dosłowne- skąd brać informacje, jeśli dostęp do wartościowych treści jest coraz bardziej ograniczony? Możemy coraz częściej zadawać pytania: dlaczego pewnych rzeczy nie mogę się uczyć? Czemu część, coraz większa część światowych zasobów wiedzy, jest dla mnie zamknięta? Według Ebena Moglena, profesora prawa i współtwórcy licencji GNU GPL i innych:

“zakazywanie dzielenia się, zabranianie ludziom uczenia innych tego, co wiedzą i uczenia się tego czego sami chcą, jest złe”⁵.

Istotne jest również pytanie “czy dzisiejszą wiedzę możemy wykorzystać do tworzenia nowej?”- wbrew pozorom odpowiedź nie jest tak prosta i pewna jak mogła być jeszcze wczoraj.

Walka o dostęp do wiedzy i informacji powinna być jednym z najważniejszych zadań pedagogów w epoce tworzącego się w bólach społeczeństwa wiedzy, choć w kontekście wcześniejszych rozważań przychodzi na myśl pytanie prof. Szkudlarka, przytaczane przeze mnie gdzie indziej, ale warto przypomnienia: “Knowledge society? What the fuck is knowledge society?”. Komputeryzacja postawiła przed nami nowe wyzwania, które wcześniej nie istniały, m.in. skala problemu egzekwowania prawa autorskiego i ograniczeń, jakie to prawo nakłada. Ale jako osoby, dla których edukacja jest bardzo istotna, powinniśmy stanąć po stronie dostępu do wiedzy i wykorzystania twórczych możliwości. Nie mówię, że powinniśmy walczyć o pełną wolność dostępu i modyfikowania informacji, to sprawa do dłuższej dyskusji. Chociaż podobne propozycje już się pojawiają w postaci radykalnych manifestów, krytykujących wszelkie ograniczenia dostępu. Jest to m.in. “Manifest neolingwistyczny” grupy polskich poetów, ale sprzeciwi, choć wyprowadzony z innych źródeł, pochodzi również spod pióra polskich pedagogów prof. Melosika i prof. Szkudlarka, którzy napisali wspólnie książkę “Kultura, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń”. Manifest neolingwistyczny opublikowano na licencji GNU FDL:

“Informacja chce być wolna. Informacja chce się przytulać z innymi informacjami. Pragnie kontaktu i wymiany. Na słowa nie ma copyrightu. Używamy tych samych słów co wszyscy. Jesteśmy wtórni, jesteśmy po recyklingu, jesteśmy ponad.

Ogłaszamy śmierć kartki papieru, ale nie boimy się grzebać w trupach. Wybieramy ekran, na którym słowa pojawiają się i gasną, jakby ich nigdy nie było. Wybieramy zmianę, modyfikację i kolejne wersje systemu. Nic nie zostało powiedziane raz na zawsze. Należy skracać i dopisywać słowa Kochanowskim, Mickiewiczom, Miłoszom. Nie ma oryginału. Oryginały nie istnieją i nigdy nie istniały. Są tylko kopie. Każda inna.”⁶

Melosik i Szkudlarek są bardziej radykalni, bo utwory pochodne nie muszą być opublikowane na konkretnych warunkach, jak w przypadku manifestu:

“A teraz wszystko przed Tobą. Załączamy do tej książki dyskietkę z tekstem. Dyskietka jest “otwarta”. Idea intertekstualności może znaleźć swoje kolejne dopełnienie. Wpisz się w nasz tekst, dopisz się, zmień go, przekształć, przewróć, wymaż, zrób co chcesz. Nie rościmy sobie prawa do “ostatecznego słowa”. Puszczamy ten tekst w czas i przestrzeń. Może uratujemy słowo przed

5 Moglen, E. *Die Gedanken sind frei: The Free Software Movement and The Struggle for freedom of thought*. 2004. www.emoglen.columbia.edu odebrane: 22.02.2006.

Wykład dostępny w dziale multimedia (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/548>).

6 M. Cecko, M. Cyranowicz, M. Kasprzak, J. Lipszyc, J. Mueller, *Manifest neolingwistyczny v. 1.1.* „Ha!art” nr 16-17 (2003). Kraków 2004.

zamknięciem. Odwołujemy się przy tym do przekonania, iż “to, co piszemy dzisiaj, może zostać zakwestionowane przez to, co pojawi się jutro”. Prawie każdy przykład, który wykorzystaliśmy, mógł już utracić pewien rezonans lub uzyskać nowy do momentu, w którym ta książka jest publikowana, ponieważ efemeryczność jest częścią współczesnej kultury”⁷.

Przedstawione wcześniej przykłady wspólnego działania celem wytworzenia nowej wiedzy, być może nie są niczym nadzwyczajnym w świecie ludzi połączonych ze sobą globalną siecią informacyjną. Howard Rheingold uważa, że dzięki tej sieci możemy się uczyć działać wspólnie, a nowe technologie pozwoliły ludziom na współpracę w obszarach, gdzie nie było to możliwe wcześniej. Nazywa to zbiorową inteligencją, “inteligencją tłumu”, jaką charakteryzują się mrówki czy pszczoły, a którą Stanisław Lem opisuje w powieści “Niezwyciężony” w postaci sztucznych pseudo owadów, które same nie są zdolne do działania i dopiero łącząc się w całość stanowią potężną siłę. Być może tak będzie w przypadku ludzi? Z kolei haker Eric Raymond określa to jako bazarowy sposób produkcji, który jest bardziej efektywny niż produkcja katedralna, bo opiera się na tzw. prawie Linusa: “Przy dostatecznej liczbie patrzących oczu, żaden bug, czyli błąd, nie jest groźny”. Żeby jednak nowy sposób produkcji był możliwy, trzeba ludziom pozwolić na dostęp do wiedzy i jej wykorzystywanie.

Podsumowując, zacytuję Ryszarda Kapuścińskiego:

“Być może zmierzamy w stronę świata tak zupełnie nowego i odmiennego, że dotychczasowe doświadczenia historii okażą się niewystarczające, aby go pojąć i móc się w nim poruszać. W każdym razie świat, w który wchodzimy jest Planetą Wielkiej Szansy, ale nie szansy bezwarunkowej, lecz otwartej tylko dla tych, którzy potraktują swoje zadania serio, dając tym dowód, że siebie samych traktują serio. Jest to świat, który potencjalnie wiele daje, ale i wiele wymaga, w którym próba łatwego chodzenia na skróty jest często drogą do nikąd”.

BIBLIOGRAFIA

E. Bendyk, *Wstęp*. [w] L. Lessig. *Wolna Kultura. W jaki sposób wielkie media wykorzystują technologię i prawo, aby blokować kulturę i kontrolować kreatywność*. Warszawa 2005. WSiP. Książka dostępna w e-Bibliotece (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/515>).

P. Drucker. *Spółczesność pokapitalistyczne*, Warszawa 1999. PWN.

L. Liang, *A guide to open content licenses*. Rotterdam 2004. Piet Zwart Institute. Książka dostępna w e-Bibliotece (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/568>)

Z. Melosik, T. Szkudlarek. *Różnica, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków 1998. Impuls.

M. Cecko, M. Cyranowicz, M. Kasprzak, J. Lipszyc, J. Mueller, *Manifest neolingwistyczny v. 1.1*. „Ha!art” nr 16-17 (2003). Kraków 2004.

⁷ Z. Melosik, T. Szkudlarek. *Różnica, tożsamość i edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków 1998. Impuls.

ŹRÓDŁA DŹWIĘKOWE

Moglen, E. Die Gedanken sind frei: The Free Software Movement and The Struggle for freedom of Thought. 2004. www.emoglen.columbia.edu odebrane: 22.02.2006.

Wykład dostępny w dziale .multimedia (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/548>)

ŹRÓDŁA FILMOWE

J. T. S. Moore. Revolution OS. 2001.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 3.0 Unported](#)

Grzegorz D. Stunża

*Elektroniczny o(d)pór edukacyjny przeciwko
ograniczeniu kreatywnych możliwości nowych mediów*

Referat przygotowany na Ogólnopolską Konferencję Naukową „Kreatywność Oporu w Edukacji” zorganizowaną przez Pomorską Akademię Pedagogiczną w Słupsku. Konferencja odbyła się w dniach 14-15 maja 2006 roku w Ustce. Oryginalnie opublikowany na stronie autora (<http://hiperblog.blogspot.com/2007/08/elektroniczny-odpr-edukacyjny-przeciwko.html>).

1. Upadek wielkiej nadziei

Internet jest medium nowym. Rozwija się od kilkadziesiąt lat, ale w świadomości polskiego użytkownika funkcjonuje dopiero od połowy lat ‘90 ubiegłego wieku. Początkowo ograniczony do militarno-akademickiego kręgu specjalistów, stopniowo uwalniał się z ograniczeń korzystania spowodowanych ochroną i testowaniem nowej technologii przez wojsko i uniwersytety oraz przez ograniczenia wynikające z dostępności sprzętu, który pozwalał na połączenie z siecią komputerową.

Sieć stawała się coraz bardziej dostępna. Jednym z ważniejszych momentów jej historii, który przesądził o rozpowszechnieniu internetu, było stworzenie przez T. B. Lee języka komputerowego html i World Wide Web, czyli Światowej Pajęczyny, która zrewolucjonizowała sposób wykorzystywania internetu. Od tej pory internet opiera się na hipertekście, co jest nawiązaniem do pomysłów takich myślicieli jak V. Bush, autor Memexu, T. Nelson, pomysłodawca Xanadu i D. Engelbart pracujący nad hipertekstem i graficznym interfejsem użytkownika. Dzięki WWW, każdy może stworzyć swój własny kanał komunikacyjny, oparty na nowym sposobie łączenia ze sobą treści, czyli na hipertekście. Od tej pory sieć fizyczna, łącząca ze sobą komputery z całego świata, jest wypełniona informacjami i siecią połączeń między nimi. Siecią plastyczną, kształtowaną przez użytkowników, zmieniającą się nieustannie.

Nowe możliwości dały ludziom nową nadzieję. Realizująca się wizja wolnego medium kształtowanego przez użytkowników, charakteryzującego się natychmiastowym dostępem do treści i możliwością odwołania do wszystkiego, co znajduje się w internecie, dawała wszystkim użytkownikom szansę korzystania z wiedzy i informacji, gromadzonych nieustannie w globalnej sieci. Internet zaczął jawić się jako wolne, niezależne medium, które pozwala nie tylko na odbiór, ale również na nadawanie i decydowanie o tym, jakie treści będą przez nas odbierane. Odpowiedzialność za odbiór i nadawanie spoczęła na barkach internetowego użytkownika.

Komputer podłączony do internetu pozwolił również na aktywne przekształcanie treści. Modyfikowanie i tworzenie z istniejących już tekstów, obrazów, dźwięków oraz rozpowszechnianie niezmiennych treści w milionach kopii, stało się impulsem do dyskusji nie tylko o autorstwie, ale również o prawie autorskim.

Początkowe zachłyśnięcie się internetową wolnością i dostępnością treści okazało się przedwczesne. Bardzo szybko okazało się, że komputery połączone internetem zagrażają

tradycyjnej produkcji rozrywkowej, przez nielegalne kopiowanie muzyki i filmów, a do internetu wkroczyły tradycyjne koncerty medialne, które kazały sobie płacić za udostępniane treści. Możliwość zarabiania pieniędzy stała się także kusząca dla milionów zwykłych użytkowników. Rozpoczęła się również walka pomiędzy wielkimi właścicielami i producentami mediów, a użytkownikami, którzy w internecie widzieli możliwość uwolnienia kultury przez rezygnację, przynajmniej częściową, z restrykcyjnego prawa autorskiego, aby można było wspólnie i kreatywnie korzystać z zasobów informacyjnych, tak jak można korzystać ze słów naturalnego języka.

Okazało się, że wizja internetu, jako wielkiej biblioteki ludzkości, edukacyjnego medium dostępnego dla wszystkich, nie sprawdziła się. Stało się tak z kilku powodów- dostęp do internetu nie jest nieograniczony i jest płatny, im szybszego przepływu informacji oczekujemy, tym więcej musimy zapłacić, im lepszej jakości wiedzę chcemy znaleźć, tym więcej musimy zapłacić autorom, którzy pilnują swoich praw autorskich. Można zadać pytanie, czy internet w ogóle istnieje, czy może to tylko sieć złożona z różnych sieci, pozwalających użytkownikom na zupełnie różne korzystanie z internetu w zakresie dostępu do treści i możliwości ich wykorzystywania.

Ideą hipertekstu, na którym oparta jest dzisiejsza sieć informacyjna, było ułatwienie odnajdywania informacji i dostępu do nich. Chociaż realizacja tej idei jest możliwa, zderza się ona z silną opozycją ludzi, którzy na udostępnianiu informacji chcą zarobić lub traktują je jak prywatną własność. Czy jest jeszcze szansa na to, by dostęp do informacji nie był ograniczony i postawa komercyjno- autorska nie było dominująca w przestrzeni globalnej sieci informacyjnej?

2. Korzenie elektronicznej kultury edukacyjnego daru

2.1 Hakerska wspólnota współtworzenia wiedzy

Hakerzy narodzili się w ośrodkach naukowych, w których istniał dostęp do najnowszych technologii. Właściwie są dziećmi komputerów i sieci komputerowych, bez których nie mogliby funkcjonować, ponieważ sieć była środowiskiem, w którym mogli udostępniać efekty swojej pracy i korzystać z pracy innych oraz komunikować się między sobą. Najważniejsza dla hakerów była możliwość dostępu do kodu programów, które tworzyli i możliwość ich modyfikacji, a następnie dzielenia się efektami swojej pracy z innymi członkami wspólnoty.

Dla R. Stallmana zamknięcie kodów wielu programów pod koniec lat siedemdziesiątych i na początku osiemdziesiątych było zamachem na jedną z hakerskich wolności- prawo wglądu do kodu i prawo modyfikacji go, a następnie rozpowszechniania efektów swoich prac. Również próby ograniczania dostępu do kodu przez inne firmy oraz rezygnacja sporej części hakerów z dzielenia się wiedzą, ponieważ rozpoczęli pracę w firmach, które nie życzyły sobie udostępniania kodu spowodowało, że Stallman postanowił założyć Fundację Wolnego Oprogramowania. Podjął się pracy nad stworzeniem nowego, wolnego systemu operacyjnego.

Stallman chciał uchronić efekty prac od ewentualnego przejęcia ich przez firmy, które mogłyby zmodyfikować stworzone przez niego oprogramowanie, gdyby zdecydował się na wypuszczenie ich do domeny publicznej, a następnie wypuścić na rynek z zastrzeżeniem kodu, o wolność którego tak mocno Stallman walczył. Dlatego zdecydował się na podjęcie prac wspólnie z prawnikami nad opracowaniem licencji, która zezwalałaby użytkownikom na wgląd do kodu i jego modyfikację, ale chroniłaby przed ewentualnością zamknięcia kodu. W ten sposób powstała licencja GNU GPL- Powszechna Licencja Publiczna, która opierała się na czterech prawach opracowanych przez Stallmana :

- użytkownicy powinni mieć możliwość uruchamiania programu w jakimkolwiek celu
- użytkownicy powinni mieć możliwość studiowania oprogramowania i swobodnego

modyfikowania i ulepszania go, aby spełniło lepiej ich wymagania

- użytkownicy powinni mieć możliwość rozpowszechniania kopii oprogramowania wszystkim ludziom, dla których oprogramowanie będzie użyteczne
- użytkownicy powinni mieć możliwość wolnego rozpowszechniania swoich usprawnień szerszej publiczności¹.

2.2 Od wolnego oprogramowania do wolnej kultury

Gdy tylko przed standardowymi użytkownikami pojawiły się możliwości aktywnego korzystania z nowych mediów i wykorzystywania ich w różnych dziedzinach kultury, idea, jaka przyświecała autorom wolnych programów, została przeniesiona na inne sfery wytworów kultury i licencje wzorowane na GPL zaczęły się rozprzestrzeniać po świecie. Sami hakerzy z otoczenia Stallmana byli tym zainteresowani i stworzyli Licencję GNU Wolnej Dokumentacji. Miała to być licencja, obejmująca podręczniki rozpowszechniane wraz z wolnym oprogramowaniem, tak, by użytkownicy mogli je ulepszać i by podręczniki, niezbędne niejednokrotnie do zapoznania się z obsługą programu były równie wolne co samo oprogramowanie. W samej licencji jest jednak mowa o możliwości wykorzystania jej do innych tekstów niż podręczniki i nie tylko drukowanych, a to zdecydowanie otworzyło tej i podobnym licencjom drogę do innych wytworów kultury niż oprogramowanie i zaowocowało ogromną liczbą różnych otwartych licencji. Jak podaje D. M. Berry, pojawiły się grupy ludzi, które wytwarzają pojęcia, idee, sztukę poza obecnym reżimem własności². Berry utożsamia działalność tych grup z globalnym ruchem, który nie godzi się na ograniczanie zarówno prawne, jak i technologiczne wolności używania i reinterpretacji dzieła i wskazuje na aktywność tych grup w różnych obszarach, takich jak muzyka, sztuka czy wzornictwo³. Działalność poza wspomnianym reżimem jest możliwa właśnie dzięki alternatywnym licencjom, które wbrew pozorom nie zrywają z tradycyjnym prawem autorskim, ale są pewnego rodzaju nakładką, nadbudową, umożliwiającą ochronę praw autorskich przed zakusami jednostek lub firm i organizacji, które chciałyby sobie te dobra kultury przywłaszczyć, aby czerpać z nich zyski.

Pojawia się wyraźna rozbieżność interesów pomiędzy korporacjami, które chcą posiadać prawa autorskie i korzystać z nich jak najdłużej, gromadząc dzięki temu zyski, a inicjatywą oddolną ludzi niegodzących się na ograniczanie dostępu do dóbr kultury, tak jak nieograniczony jest dostęp do słów języka naturalnego⁴. Ruch Wolnego Oprogramowania, który wyrósł na bazie hakerskich wartości, można potraktować jako prekursora pewnego rodzaju przewrotu, buntu. Nic w tym dziwnego, że w epoce informatycznej, w której nowe technologie mają kluczowe znaczenie, to właśnie teksty informatyczne- jak pisze Edwin Bendyk- przejęły rolę tekstów rewolucyjnych⁵. Ciekawy jest również fakt, że wodzami tej rewolucji są najwspanialsze osobistości programistycznego świata, które mogły przecież świadomie skupić się jedynie na zysku, a nie na walce o wolność słowa i kodu.

Walka nie jest jeszcze skończona i pomysły korporacji wciąż mają na celu, jeśli nie walkę z nowymi sposobami licencjonowania własności intelektualnej, to przynajmniej wydłużanie w nieskończoność praw autorskich do posiadanych przez nie zasobów, aby nigdy nie trafiły do obiegu. Gdyby tak się stało, korporacje pozbawiłyby się zysków, a dzisiejszy świat rentierów, jak twierdzi Berry, uległby likwidacji i korporacje straciłyby ogromne wpływy. Na rzadkich i trudno dostępnych dobrach najłatwiej przecież zarobić. Aby można było tworzyć nową wiedzę, musi

1 Liang, L. (2004). A guide to open content licenses. Rotterdam: Piet Zwart Institute.

Książka dostępna w e-Bibliotece (<http://www.kulturaihistoria.umcs.lublin.pl/archives/568>).

2 Berry, D. M. (2005). *Rzecz wspólna- idea*. „Lampa. Literatura, muzyka, sztuka”, 2 (11).

3 Berry, 2005.

4 Berry, 2005.

5 Bendyk, E. (2004). *Antymatrix. Człowiek w labiryncie sieci*. Warszawa: Wydawnictwo W.A.B.

istnieć możliwość swobodnej wymiany idei. Jeśli tej wymiany nie będzie, grozi nam kulturowa stagnacja ponieważ brak sfery publicznej, w której różne wytwory kultury byłyby dostępne, oznaczałby koniec wolności⁶.

3. Elektroniczny ruch o(d)poru edukacyjnego

Czy dostęp do wolnych informacji jest możliwy? Nie oszukujmy się, niemożliwe jest „wyrwanie” posiadanej już przez korporacje wiedzy, ani nakłonienie ich do rezygnacji z restrykcyjnego prawa autorskiego. Ale możliwe są alternatywy, które pozwalają na dzielenie się wbrew głównym korporacyjnym trendom, funkcjonujące w tej samej sieci internetowej i pozwalające na wiele więcej. Już dziś możliwe jest korzystanie z wolnych informacji i rezygnacja z treści zamkniętych, ponieważ coraz więcej ludzi rozumie potrzebę dzielenia się z innymi owocami swojej pracy. I nie jest to tylko altruistyczne działanie. Dzielenie się wiedzą przynosi korzyść zarówno obdarowanym, jak i obdarowującym, dając nadzieję na rewanż obdarowanych i korzyść w postaci ulepszenia podarowanego innym wytworu. Można określić tę działalność jako kulturę edukacyjnego daru. Ale jeśli informacja ma być wolna albo częściowo uwolniona z obszaru restrykcyjnego prawa autorskiego, nie może się jedynie opierać na wolnych licencjach. Istotne jest, aby systemy rozpowszechniania treści, programy, które umożliwiają publikację również były wolne. A do tego niezbędne jest, aby były to programy publikowane również na wolnych licencjach. Zatem skuteczny o(d)pór przeciwko ograniczaniu kreatywności nowych mediów polegałby na oparciu treści na wolnych licencjach publikowania i ich rozpowszechnianiu przy użyciu wolnych programów. Byłaby to alternatywa, która sprzeciwiałaby się korporacyjnym zamiarom zawładnięcia wiedzą i zmuszeniu nas do opłat za dostęp do niej, ale również uwalniałaby nas od konieczności zakupu oprogramowania od korporacji i uderzałaby w nie ze zdwojoną siłą.

3.1 O(d)pór- przeciwko czemu?

Uważam, że możliwe jest określenie i opisanie grupy ludzi, których łączą pewne wspólne wartości, skupionych wokół internetu, przekonanych o jego wolnościowej naturze, biorących aktywny udział w procesie jego kształtowania wbrew trendom do ograniczania możliwości tego medium. Możliwe jest również wskazanie wartości, na których opiera się opisywany bunt. Obszar, przeciwko któremu buntuje się tzw. elektroniczny o(d)pór edukacyjny charakteryzują następujące cechy:⁷

- Próba zamknięcia przepływu idei poprzez wydłużanie okresu obowiązywania prawa autorskiego, a zatem zablokowanie poszerzania zasobów domeny publicznej.
- Próba komercjalizacji internetu i wszelkich treści w nim dostępnych.
- Próba ustanowienia zamkniętego oprogramowania standardem dla komputerów podłączonych do internetowej sieci, a przez to pacyfikacja zwolenników wolnego oprogramowania i pośrednio zwolenników wolności słowa i wolnej kultury.
- Próba narzucenia konsumpcyjnego stylu życia i zabicie idei współpracy i dzielenia się wiedzą na rzecz jednostki, która posłusznie będzie płacić za podsuwane jej coraz to nowe wytwory, które można skonsumować.
- Ograniczenie aktywności obywatelskiej członków społeczeństwa i skierowanie ich zainteresowania na indywidualne pseudo-potrzeby.

Przeciwko opisanej powyżej rzeczywistości buntuje się ogromna rzesza ludzi powiązanych

6 Berry, 2005.

7 Tych samych cech używam do opisu alternatywy edukacyjnej opartej na internetowym hipertekście. Użycie ich w tym miejscu jest uzasadnione, ponieważ opisywany przeze mnie ruch nie tylko skupia się na oporze czy też odporze edukacyjnym przeciwko wyszczególnionym kwestiom, ale również kształtuje i oferuje alternatywne możliwości edukacyjne.

ze sobą luźno, przeważnie przez znajomości z sieci internetowej. Przedstawiona charakterystyka kontestowanego obszaru może się pozornie wydawać niewłaściwa i niezwiązana z kreatywnymi możliwościami nowych mediów. Jednak możliwość kreatywnego użytkowania mediów jest ściśle uzależniona od dostępu do informacji (stąd postulat bezpłatności treści), możliwości ich przetwarzania (stąd postulat rezygnacji z prawa autorskiego lub modyfikacji tego prawa), a także aktywności obywateli, którzy chcą wymieniać się swoimi wytworami oraz uczestniczyć w życiu społecznym za pośrednictwem sieci informacyjnej i reagować na przypadki ograniczania i dławienia ich wolności. Ruch ten wpisuje się we współczesną krytykę alterglobalizacyjną, a właściwie stanowi jej internetowe ramię. Trzeba zaznaczyć, że nie wszyscy zbuntowani internauci przeciwstawiają się wszelkim przedstawionym powyżej obszarom. Niektórzy skupiają się na wolności oprogramowania, inni na wolności przepływu idei niezwiązanych z kodem programistycznym, jeszcze inni na wolnym dostępie do materiałów edukacyjnych, albo na tworzeniu ogólnodostępnych przestrzeni edukacyjnych w internecie lub krytyce globalizacji i neoliberalizmu albo promowaniu aktywności obywatelskiej i politycznej. Nie wynika to absolutnie z ograniczonej wiedzy, ale z osobistych przekonań użytkowników sieci, a także ze świadomości, że sieciowa współpraca pozwala na skupianie się na konkretnym wycinku rzeczywistości w ramach szerszego, globalnego ruchu krytyki współczesnego świata. W ten sposób powstaje sieć rezystencji, oparta na różnorodnych węzłach, połączonych ze sobą płynnie w różnorodnych konfiguracjach. Taka wielość tematyczna węzłów, które wzajemnie do siebie odwołują i niejednokrotnie same nie mają jednorodnego charakteru tematycznego, stanowi siłę owej sieci, która jest w stanie reagować z podobną mocą zarówno na ograniczenia w zakresie dostępu do informacji, ich przetwarzania i ograniczania aktywności obywatelskiej i innych. Tak skonstruowana pajęczyna połączeń, stworzona z lekkich nici powiązań internetowych, pozornie łatwych do przerwania, okazuje się trwałym materiałem i środkiem komunikacji umożliwiającym mobilizację ogromnej ludzkiej energii, rozproszonej po całym świecie, która nie mogłaby się w takiej mocy zebrać, opierając na innych środkach komunikacji.

Zatem opisywany bunt opiera się na oporze i emancypacji, jest buntem przeciw standardom elit, którym zależy na zachowaniu status quo i osiągnięciu celu m.in. przez edukację (rozumianą tutaj m.in. jako przekaz określonych pakietów informacyjnych i ograniczenie dostępu do innych), która wg Melosika i Szkudlarka ma dyscyplinować masy po to, by godziły się z obecną rzeczywistością⁸. Elektroniczny o(d)pór edukacyjny jest zatem rodzajem “kontrpedagogiki”-pedagogiki dla zmiany, która nie odrzuca wychowania w ogóle, ale odrzuca sposoby, które pozwalają na wpajanie jednego określonego światopoglądu- rozumianego zarówno jako jeden spójny światopogląd, ale również jako pozornie wielobarwny światopogląd współczesnego konsumenta- poprzez dozowanie specyficznym dobranych informacji i ograniczanie dostępu do niektórych treści w innych obszarach tematycznych. Oczywiście takie określenie edukacji nawiązuje w pewnym stopniu do antypedagogicznych założeń, ale być może jedynie z racji zawłaszczenia terminu. Przedrostek “kontr”, co prawda równoważny “anty” nie kojarzy mi się z pełnym odrzuceniem, ale z przeciwnym systemem wartości, który co prawda prezentuje również antypedagogika, ale do której nie odwołuję się bezpośrednio. Odwołań można by również szukać w pedagogice emancypacyjnej, ale w tym przypadku transformatywnym intelektualistą mógłby być każdy, kto publikuje w internecie, przetwarza istniejące tam zasoby i wymienia się wiedzą, a nie tylko nauczyciel nastawiony na działalność w klasie i szkole. Przypominałoby to bardziej działalność misyjną wśród nieznanymi, obcych ludzi, których nakłania się do przejścia na własną wiarę, ale bez przymusu wysłuchania. Przedrostek “kontr” sugerowałby nie tylko opieranie się atakom ze strony przeciwników, ale zdolność do samoorganizacji, samookreślenia w opozycji do wroga. Nie tylko przez stawianie oporu, który ma prowadzić do jak najdłuższego zachowania własnej tożsamości i swojego terytorium, ale również do ataków odpierających, do wprowadzania

8 Melosik, Z., Szkudlark, T. (1998). *Kultura-tożsamość-edukacja. Migotanie znaczeń*. Kraków: Impuls.

rzeczywistych zmian, określanych przez Joannę Rutkowiak jako odpór edukacyjny⁹.

Przedstawienie słowa “o(d)pór” w tytule tekstu, z zastosowaniem nawiasu, sugeruje dwojakość tego terminu w opisanym kontekście. Należy rozumieć ten termin dwuznacznie, w związku z brakiem jednolitości opisywanego buntu, jego wieloaspektowości i wielotematyczności. Jednocześnie w obrębie tego samego ruchu zachodzą działania polegające na stawianiu oporu, co sugerowałyby działania obronne, ale w tym samym czasie na innych polach podejmowana jest walka ofensywna, poprzez uwalnianie kolejnych treści, pozyskiwanie wsparcia instytucji. I chociaż niektóre z węzłów tematycznych bądź instytucjonalnych tej walki mogą upadać, sieciowy sposób rozprzestrzeniania idei może powodować powstawanie innych, jeszcze bardziej aktywnych. Przykładem może być działalność Creative Commons, której licencje prawne rozpowszechniły się przez sieć połączonych ze sobą weblogów.

Przyjmując, że opisywany o(d)pór jest internetową częścią globalnego ruchu, który nie zgadza się z zastaną rzeczywistością, można posłużyć się słowami Naomi Klein: “Antykorporacyjni aktywiści mogą więc zarzucić własną pajęczą sieć, by za jej pomocą wychwytywać i wymieniać informacje na temat warunków pracy, wycieków chemicznych, okrucieństwa wobec zwierząt i nieetycznych praktyk marketingowych na całym świecie. Z czasem nabrałam przekonania, iż właśnie dzięki tej globalnej sieci połączeń zdołamy w końcu znaleźć możliwe do przyjęcia rozwiązania dla naszej sprzedanej planety”¹⁰. Dzięki tej sieci można się również uczyć. Uczenie się w ten sposób to nie tylko przetwarzanie informacji i wbudowywanie we własne struktury wiedzy, to również uczenie się pewnego sposobu postępowania- współpracy z innymi ludźmi i dzielenia się tym, co posiadamy.

3.2 Przykłady inicjatyw na rzecz wolności wiedzy i kreatywności

Wikipedia

“Wyobraź sobie świat, w którym każda osoba na naszej planecie ma dostęp do sumy ludzkiej wiedzy. Do tego właśnie dążymy”. To hasło Fundacji Wikimedia, która sprawuje opiekę m.in. nad Wikipedią- Wolną Encyklopedią, ale również nad innymi projektami opartymi na podobnej zasadzie. Być może hasło to brzmi utopijnie, zwłaszcza w kontekście kolejnego groźnego groźenia dóbr wspólnych, co obecnie zachodzi w internecie. Fundacja jednak działa, a Wikipedia jest najlepszym przykładem rozwoju wolnej kultury, czyli takiej, jak mówi Lessig, w której treści są dostępne i które możemy wykorzystywać na różne sposoby. Wikipedia nie tylko jest darmowa, co już jest bardzo istotne, ale jest również wolna, tzn. opublikowano jej treść na zasadach licencji GNU FDL. Było to niezbędne, ponieważ inaczej prawo autorskie skutecznie zablokowałoby tę inicjatywę. GNU FDL pozwala wszystkim na modyfikację treści, pod warunkiem, że utwór pochodny będzie opublikowany na tej samej licencji. Wikimedia nie tylko wspiera wolną kulturę opierając się na licencji GNU FDL, ale również oprogramowanie do prowadzenia encyklopedii jest oparte na licencji GNU GPL. A na wszystkich komputerach zainstalowane jest wyłącznie wolne oprogramowanie. Można więc powiedzieć, że jest to jeden z flagowych okrętów GNU, projektu stworzonego z myślą o oprogramowaniu, który rozlał się na inne obszary kultury.

Open Course Ware

To zbiór akademickich kursów jednej z najlepszych uczelni technicznych świata- Massachusetts Institute of Technology. Zgromadzono tutaj już około tysiąca kursów, do których dołączone są syllabusy, opisy wymagań stawianych studentom, lista niezbędnej literatury, hiperłącza do sieciowych zasobów o danej tematyce, które poleca autor kursu, a także przykłady prac studenckich wykonanych na zajęciach. Niektóre kursy są wzbogacone o materiały wideo

9 Rutkowiak, J. (2005). *Neoliberalizm jako kulturowy kontekst kształtowania się tożsamości współczesnego nauczyciela (ku problematyce oporu i odporu edukacyjnego)*. Gdańsk: maszynopis.

10 Klein, N. (2004). *No logo*. „Świat literacki”.

i audio. Najciekawsza jest możliwość darmowego wykorzystania kursów w każdym zakątku świata podczas zajęć, a także modyfikacja ich dla potrzeb własnych lub prowadzonego kursu.

Creative Commons

To amerykańska organizacja, która sprzeciwia się prawu autorskiemu pod hasłem “wszelkie prawa zastrzeżone” i stara się o bardziej elastyczne jego traktowanie. Udostępnienie praw odbiorcy zależy od autora utworu, który ma możliwość wyboru licencji publikowania treści, zezwalającej użytkownikom na więcej niż prawo autorskie. Licencje są mniej lub bardziej restrykcyjne i określić je można mianem “pewne prawa zastrzeżone”, co jest pewnym kompromisem pomiędzy restrykcyjnym prawem autorskim, które domyślnie odmawia odbiorcom praw do swobodnego wykorzystania utworu a domeną publiczną, gdzie utwory domyślnie są traktowane jako publiczna własność.

Open Access

To określenie czasopism naukowych, recenzowanych i redagowanych, które są dostępne w internecie za darmo zarówno dla zwykłych użytkowników, jak i dla instytucji. Użytkownicy mają prawo ściągać artykuły z internetu, kopiować, rozpowszechniać, drukować artykuły bez żadnych opłat. To doskonała alternatywa dla płatnych i zamkniętych czasopism subskrybowanych przez uniwersytety.

GNU/ Linux

Jest to komputerowy system operacyjny tworzony przez wolontariuszy z całego świata, a także przez firmy komercyjne na zasadzie Open Source. Zgodnie z zasadami licencji GNU GPL może być sprzedawany, ale jego kod źródłowy musi pozostać dostępny, a także już po zakupie może być przekształcany i instalowany na dowolnej liczbie maszyn, bez ograniczeń. Większość dystrybucji tego systemu jest za darmo dostępnych w internecie, istnieją również tysiące programów komputerowych opublikowanych na tej samej zasadzie, które można wykorzystać na tej platformie systemowej.

Wolne podręczniki

To polska inicjatywa mająca na celu zbiorowe stworzenie podręczników przez nauczycieli, przy wsparciu technologii wiki i opublikowanie ich na licencji GNU FDL. Książki nie tylko będą wolne, ale udostępnione za darmo w internecie, a wersje drukowane będą tańsze od pozostałych podręczników.

4. Podsumowanie

Niektóre sieciowe miejsca są zamykane, zarówno komercyjnie, jak i ze względu na traktowanie wiedzy i informacji jako prywatnej własności. Sama natura sieci internetowej udowadnia, że informacje nie należą do nikogo i że można je dowolnie przekształcać i tak naprawdę są to tylko znaki różnych sztucznych języków, a język nie jest przecież niczyją własnością i nikt nie może mieć monopolu na jego wykorzystanie. Zarazem internet wciąż nie zezwala na wykorzystanie pełni nowych możliwości przekształcania i remiksu, które tak naprawdę są tylko nawiązaniem do oralnej epoki przekazywania treści, kiedy monopol na przekazywane informacje był niemożliwy, a i samo pojęcie autora nie istniało- wiedza funkcjonowała jako wspólna własność.

Chociaż niemożliwe jest dzisiaj uwolnienie wszystkich informacji, internet, dzięki swojej strukturze, pozwala na tworzenie alternatywnych sieci komunikacyjnych. Sieci powiązań pomiędzy zwolennikami wspólnych poglądów, idei, osób, które chcą uwolnienia informacji i edukacyjnej współpracy. Powstaje alternatywna sieć wymiany edukacyjnej. To forma sprzeciwu wobec

dominujących tendencji w światowej polityce, ekonomii i edukacji, które chcą zdusić aktualną rzeczywistą możliwość współdzielenia i współtworzenia wiedzy na skalę globalną i poddać ją kontroli i możliwości ograniczenia do wybranych użytkowników, którzy gorliwie realizują założenia turbokapitalistycznych i neoliberalnych ideałów. Alternatywne sieci stają się miejscem o(d)poru i przykładem współpracy, której owoce są widoczne i namacalne, jako wolne źródła informacji, system operacyjny GNU/ Linux i tysiące innych programów komputerowych, a także wzrost aktywności obywatelskiej społeczeństwa. To alternatywa dla „wyścigu szczurów” i edukacji, która zaczyna opierać się na prześciganiu i eliminacji przeciwników nie tylko przez bycie lepszym, ponieważ sama idea współzawodnictwa nie jest zła, ale przez działanie na szkodę rywali i oparcie edukacji na gromadzeniu dokumentów, które mają poświadczać wiedzę i umiejętności. Dzisiejsza szkoła, chociaż podnosi ideały uczenia się przez całe życie, tak naprawdę realizuje ideał uczenia się od-do, uczenia się wycinkowego, ukończenia kolejnego roku szkolnego, kursu i szkolenia. Daje to pozór osiągnięcia kolejnego stopnia wtajemniczenia w wiedzę, sugerując możliwość pełnego opanowania danej dziedziny. To paradoksalne, ponieważ przyczynianie się do fragmentarycznego uczenia można by zarzucić przeciwko internetowemu hipertekstowi, który składa się głównie z krótkich informacji, jakie trzeba dopiero złożyć w jedną całość. We współczesnej szkole zapomina się prawie zupełnie o uczeniu się jak się uczyć. Jest to o tyle dziwne, że dzieje się w świecie, w którym technologie pozwalają na nieustanne kształcenie. Pomija się zupełnie czynnik, jakim są zainteresowania i wspólne dążenie do wiedzy i realizacji różnych projektów.

Wszystko to dzieje się w świecie, który pozornie stawia na współpracę, umiejętność pracy w grupie, dzielenia się wiedzą i budowanie „społeczeństwa wiedzy”, które jakoś nie może się ziszczyć, a o którym jeden ze znanych profesorów podczas pewnego panelu dyskusyjnego powiedział: „Knowledge Society? What the f**k is knowledge society?” Obawiam się, że ma to być społeczeństwo wiedzy dla wybranych, którzy chcą ograniczyć przepływ wiedzy i informacji, aby w ten sposób spacyfikować biednych i tych, którym marzy się zmiana obecnie panujących stosunków społecznych. Jednak, jak mówi Y. B. Mangunwijaya, zacytowany na wstępie „No Logo” przez N. Klein, ogień, choć go jeszcze nie widać, już huczy pod powierzchnią. A właściwie są to miliony ogników, które razem tworzą jasne światło, zielone światło dla rozwoju i współpracy, którego nie sposób zgasić. Jest ono oparte na sieciowej strukturze, zdolne zabłysnąć w każdym miejscu i w każdej chwili, a jego podziemność, opór przed zagaszeniem, nie jest bynajmniej negatywną cechą, ale chwilową formą funkcjonowania, występującą naprzemiennie i niejednokrotnie jednocześnie z okresami czynnej, opartej na odporze edukacyjnym działalności. To alternatywna wspólnota, sprzyjająca zmianie jakości uczenia się, a pośrednio- zmianie jakości życia ludzi.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 3.0 Unported](#)

Grzegorz D. Stunża

*Nowe internetowe narzędzia edukacyjnej
wymiany i współpracy. Kultura edukacyjnego daru*

Tekst napisany na bazie referatu wygłoszonego podczas konferencji „Społeczne konteksty rozwoju internetu. Implikacje dla edukacji”, która odbyła się drugiego czerwca 2006 w Gdańsku. Orginalnie opublikowany na stronie autora (<http://hiperblog.blogspot.com/2007/08/nowe-internetowe-narzdzia-edukacyjnej.html>).

1. Balansowanie między otwartym/wolnym a zamkniętym

“Zamknięte systemy są martwe. Od oprogramowania do łańcuchów zaopatrzenia otwartość jest nowym standardem”¹ – tak brzmi nagłówek jednego z tekstów w magazynie “Wired”, poświęconego “ekonomii pełnego dostępu”. Czy naprawdę zamknięte do tej pory struktury są już martwe? Rzeczywiście, w ostatnich kilku latach zauważamy ogromny wzrost dostępności treści w globalnej sieci informacyjnej. Mamy możliwość korzystania z wielu zasobów zgromadzonych w internetowej sieci, ale także budowania nowych treści na podstawie starych, współpracę dzięki różnorodnym nowym technologiom. Wzrasta aktywność obywatelska, powstaje coraz więcej treści publikowanych przez zwykłych użytkowników, wykorzystuje się energię amatorów, którzy w przeciwieństwie do specjalistów, chętnie dzielą się wiedzą. I to za darmo. Podejmuję powyższy temat, ponieważ otwartość, która podobno ma się świetnie, jest nieustannie atakowana i zagrożona, a jednocześnie przez wielu traktowana jest jako jedyna możliwa alternatywa, choć jednostronnie rozumiana sama może być zagrożeniem. Podejmuję go wreszcie, ponieważ uważam, że pedagodzy, a przynajmniej polscy pedagodzy są bardzo słabo zorientowani w obecnej sytuacji i wciąż traktują wiedzę oraz autorstwo, nawiązując do romantycznej wizji samotnego autora, która jest doskonałym odbiciem współczesnego pędu do zawłaszczania i posiadania. Nie próbują jednak wykorzystać nowych technologii, które prawie na siłę, bez głębszej refleksji, niemal mechanicznie wprowadza się do szkoły, wyposażając komputerowe pracownie w sprzęt i podłączając do internetu. Czy warto dzielić się wiedzą i w jaki sposób nowe narzędzia pozwalają nam na to, a także czy zadowala nas otwartość, a może lepiej walczyć także o wolność, na te i inne pytania postaram się odpowiedzieć w poniższym tekście.

1.1 “Otwartość” vs. “wolność”. Open Source i Free Software jako impulsy napędzające wymianę i współpracę w internecie

Według Manuela Castelsa do rozwoju internetu przyczyniły się kultury technomerytokratyczna, hackerska i komunitariańska, a także kultura biznesu². Trzy pierwsze reprezentowały realizowane na różnych polach ideały wolności i dostępności: swobody dostępu do

1 Kelleher, K., (2006). *All-access economy*. „Wired” nr7.

Artykuł dostępny on-line (<http://www.wired.com/wired/archive/14.07/economy.html>).

2 Castells, M. (2004). *Galaktyka internetu*. Rebis.

wiedzy, dzielenia się wiedzą i współpracy, działania na rzecz ulepszania technologii wspólną pracą, przywiązanie do wolności słowa, swobody ekspresji, działania w grupie i obywatelskiej aktywności. Czwarta kultura, również nastawiona na wolność, tym razem wolność robienia interesów, niestety, pomimo częstych obecnie aliansów ze środowiskiem Open Source, w dużej mierze wciąż przyczynia się dzisiaj do zamykania dostępu do wiedzy i innych dóbr kultury. A to dlatego, że w przeciwieństwie do trzech wcześniej wymienionych kultur, priorytetem jest dla niej nie człowiek, ale zysk. Oczywiście, jest to duże uogólnienie i uproszczenie. Niemniej to właśnie biznes, a raczej wielki biznes jest obecnie jednym z największych orędowników wydłużania restrykcyjnego prawa autorskiego, ochrony patentowej itp. i to właśnie chęć robienia interesów, a nie ideały wolności spowodowały powstanie Open Source, alternatywy dla Wolnego Oprogramowania, a właściwie wolnego oprogramowania w innym opakowaniu, które miało przekonać do siebie biznes. Bo, jak mówi haker Eric Raymond, Otwarte Źródła powstały, ponieważ “free” z terminu “free software” kojarzyło się jednoznacznie z darmością, co skutecznie odstraszało firmy od zainwestowania pieniędzy w tego typu projekty³.

Zatem Open Source, inicjatywa, w której nazwę wpisana jest otwartość, paradoksalnie może być płaszczkiem, maską, która pozór wolności wykorzystuje do wspierania biznesu. Wolne licencje są uważane przez Open Source za lepsze od zamkniętych, głównie ze względów praktycznych. Znane w tym środowisku hasła to “im więcej oczu śledzi kod, tym mniej groźne są błędy” oraz “niech zadecyduje kod”. Z drugiej strony ów “płaszczek”, choć niesie zagrożenie podporządkowania wielu projektów biznesowi, to jednak przyczynia się do dostępności nowych technologii dla zwykłych użytkowników, na zasadzie wymiany: firmy wspierające Open Source dają wsparcie finansowe i technologiczne, w zamian oczekując wsparcia społeczności przy realizacji projektów. Właściwie współpraca z biznesem nie jest złamaniem reguł stworzonych przez Richarda Stallmana- twórcy Fundacji Wolnego Oprogramowania i jej prawnego manifestu, czyli licencji GNU GPL, która daje swobodę również komercyjnego zastosowania, a sam Stallman tłumaczy termin “free” jako “free as in freedom not as in free beer”⁴. Dopóki oprogramowanie Open Source publikowane jest na licencjach uznawanych przez Fundację Wolnego Oprogramowania za wolne, nie ma technicznej i prawnej różnicy pomiędzy oprogramowaniem wolnym i otwartym. Rzecz rozchodzi się o nazwy i, jak to określa Stallman, aspekty moralne- Open Source skupiając się na praktycznym zastosowaniu gubi po drodze wolność, a nawet może próbować działać przeciwko niej, zgadzając się na wykorzystywanie w szerokim zakresie zastosowań zamkniętych w otwartych projektach.

Dzięki działalności Open Source rozpowszechniane są co prawda ideały otwartości⁵, a pośrednio także wolności, z racji samego pochodzenia Otwartych Źródeł i jednoczesnej silnej aktywności Fundacji Wolnego Oprogramowania⁶ i jej zwolenników, przypominających, że istotna jest wolność, a nie tylko praktyczność kodu. Istotna jest również działalność Ruchu Wolnej Kultury, który w nazwie ma “wolność” a nie “otwartość”, chociaż działalnością głównych propagatorów ruchu, m.in. Creative Commons przypomina coraz częściej działania Open Source, skłaniając się ku praktycznemu zastosowaniu licencji CC, nawiązując współpracę nawet z takimi tępicielami wolnego przepływu wiedzy jak np. Microsoft. Jak wspomniałem, chodzi głównie o nazwy, ale nazwy są bardzo istotne, ponieważ ideologie, jakie się za nimi kryją, pozwalają lub nie

3 Zobacz np. film *Revolution OS*.

4 Wypowiedziane m.in. w filmie *Revolution OS* i wielu tekstach Stallmana.

5 Mówienie o otwartości nawiązującej jedynie do Otwartych Źródeł niesie niebezpieczeństwo mechanicznego jej traktowania i odwoływanie się do tak rozumianej otwartości to nic więcej niż praktycyzm, który może prowadzić do konformizmu.

6 Wiele dystrybucji GNU/ Linuksa korzysta zarówno z wolnego jak i otwartego oprogramowania- przykładem jest Ubuntu – a niejednokrotnie oprogramowanie Open Source i Free Software jest publikowane na identycznej licencji i określane jednym lub drugim mianem zależy wyłącznie od optyki ideologicznej danej osoby. Mówi się również o FLOSS: Free/ Libre, Open Source Software- jest to zbiorcze określenie na oba typy oprogramowania.

na zdominowanie aktywności przez pragmatyczny, biznesowy i rzekłbym mechaniczny dyskurs (a takim posługuje się środowisko Open Source). Temat ten jest jednak zbyt szeroki, by rozwijać go w niniejszym tekście. Pobieżne wyjaśnienie go uważam jednak za sprawę kluczową, ze względu na częste stosowanie błędnych podziałów na linii- płatne- darmowe lub zamknięte-otwarte, z pominięciem aspektów wolnościowych. Sięgnięcie do programistycznych niuansów jest ważne, ponieważ pozwala lepiej zrozumieć, co dzieje się w dzisiejszej (medialnej) edukacji- dlaczego nie wystarczy praktyczne działanie, czyli kształcenie technicznych umiejętności, ale niezbędna jest ideologiczna⁷ i moralna podbudowa działań. Jeśli jej nie będzie, wychowanie ograniczy się do kształcenia umiejętności i na dobrą sprawę, rezygnując z przekazywania określonych wartości, przestanie być wychowaniem. Co oczywiście może oznaczać zastąpienie edukacyjnego, moralnego dyskursu, ukrytym dyskursem wychowawczym automatów, algorytmów i pochwałą praktycznego działania celem uzyskania doraźnego zysku.

2. Koniec statycznej sieci (?)

Współczesny internet jest płynny, nieustannie zmienny, nie tylko dzięki sieciowej architekturze, ale również dzięki płynności kodu, możliwości modyfikacji treści i nieustannie zmieniającym się sieciom społecznym. Ruch Wolnego Oprogramowania, Otwarte Źródła i Ruch Wolnej Kultury w dużej mierze przyczyniły się do dostępności technologii i wiedzy dla użytkowników internetu i do nowego, bardziej swobodnego i płynnego podejścia do treści, modyfikacji ich i ponownego wykorzystania. Niestety, płynność ta jest zagrożona mroźnym oddechem korporacyjnej żądzy zysków.

Dzisiejsza sieć, dzięki powstaniu nowych narzędzi, staje się coraz bardziej dynamiczna. Coraz więcej osób ma dostęp do internetu i nie wykorzystuje go jedynie w bierny sposób, ale zaczyna transmitować, produkować nowe idee i informacyjne produkty. Pojawia się coraz więcej platform, które umożliwiają swobodną wymianę w zakresie wytwarzanych dóbr- tekstów, filmów, zdjęć, dźwięków, a także oprogramowania. Sieć staje się miejscem nieustannej dyskusji, ścierania poglądów i wytwarzania nowych wartości. Nowe możliwości, nowa sieć oparta na nowych narzędziach jest często określana jako Web 2.0. Użytkownicy są traktowani jako współtwórcy różnego rodzaju serwisów, tworzonych z myślą o nich w myśl zasady przyświecającej Open Source “publikuj wcześniej i publikuj często”. Serwisy te funkcjonują niejednokrotnie w tzw. wersji Beta, czyli są ciągle nieukończone, nieustannie kształtowane i ulepszone właśnie dzięki pracy, a właściwie wykorzystywaniu ich przez zwykłych internautów.

Koniec statycznej sieci zaowocował również końcem zupełnie darmowej sieci. Komercjalizacja idei związanych z komputerami i siecią komputerową zaczęła się o wiele wcześniej, już od zamykania kodu oprogramowania i zaczęła opanowywać internet- płatne i własnościowe treści pojawiały się na ogromną skalę. Tak jak niegdyś blokowanie dostępu do kodu, tak dzisiaj komercjalizacja treści oraz coraz bardziej restrykcyjne i skuteczne egzekwowanie prawa autorskiego, zaowocowało sprzeciwem. Bunt ten opiera się na działalności Ruchu Wolnego Oprogramowania, szeroko rozumianym Ruchu Wolnej Kultury, którego najciekawsze przykłady to Creative Commons, Open Access, Open Course Ware, działalność Fundacji Wikimedia⁸ i infoanarchistów walczących z tzw. “prawem własności intelektualnej”⁹. Bunt ten nie musi być

7 Mówienie w Polsce o potrzebie ideologicznego kształtowania może zapewne budzić wstręt, jest jednak moim zdaniem niezbędnym warunkiem spójności każdej strategii edukacyjnej.

8 Wikimedia łączy wolną kulturę “pozaprogramistyczną” z ruchem wolnego oprogramowania poprzez zastosowanie licencji GNU FDL na publikowane treści, licencji GNU GPL na mechanizm Wikipedii i projektów pokrewnych oraz wykorzystywanie tylko wolnego oprogramowania.

9 Termin ten jest bardzo szeroki i nieprecyzyjny. Odnosi się do prawa autorskiego, patentowego i prawa znaków handlowych, które kształtowały się oddzielnie. Richard Stallman uważa to określenie za mylące i mające na celu propagandę własności informacji.

jednak oparty na przekonaniach jednostki, nie musi być nawet uświadomiony. Sama architektura, według Mitcha Kapora, jest polityką¹⁰. Zatem sieciowa infrastruktura i sieciowe, hipertekstowe połączenia automatycznie stoją w opozycji do zamknięcia, sztywnej hierarchii i ograniczania przepływu informacji.

3. Kultura edukacyjnego daru

Kultura edukacyjnego daru, to kultura, która kształtuje się na bazie sieciowej, otwartej architektury internetu, dzięki możliwościom zarówno odbioru jak i nadawania, przy użyciu narzędzi umożliwiających wymianę i współpracę, a także przy wsparciu ideologicznym różnorodnych instytucji i grup ludzi.

Według Ebena Moglena, jednego z głównych działaczy ruchu wolnego oprogramowania i współtwórcy m.in. licencji GNU GPL, pogłębia się, a jednocześnie uświadomiamy ją sobie coraz bardziej, przepaść pomiędzy rzeczywistymi możliwościami oferowanymi przez nowe media, a coraz mniejszymi możliwościami, które zmuszeni jesteśmy zaakceptować. Moglen nie traci jednak ducha i pisze, że pojawia się jednocześnie “nowy system dystrybucji, bazujący na kojarzeniu równych, bez hierarchicznej kontroli, który zastępuje zniewalający system dystrybucji muzyki, wideo i innych dóbr”¹¹. Według niego od uniwersytetów, bibliotek i podobnych instytucji powinniśmy wymagać kompletnego, darmowego dostępu do wiedzy dla wszystkich ludzi. Moglen pisze dalej “powierzamy się rewolucji, która uwalnia ludzki umysł. Obalając system piractwa, własności idei, powołujemy do życia prawdziwe społeczeństwo, w którym swobodny rozwój każdego jest warunkiem swobodnego rozwoju wszystkich”¹². Czy aby na pewno wszystkich? Według Wade’a Rousha, ludność krajów zachodnich zaczyna spędzać całe dnie w niewidzialnym polu informacyjnym, które jest wytworzone przez nasze cyfrowe urządzenia, jak laptopy, telefony komórkowe i odtwarzacze muzyczne, bezprzewodowe sieci połączeń komunikacyjnych, służących nam w podróży i dzięki internetowi i rosnącej liczbie sieciowych narzędzi służących wyszukiwaniu informacji, komunikacji międzyludzkiej i współpracy z innymi ludźmi. “Uzbrojony w nic więcej niż telefon komórkowy, nowoczesny mieszczuch może uzyskać odpowiedź na prawie każde pytanie, zlokalizować znajomych, przyjaciół i usługi; dołączyć do wirtualnych społeczności, które tworzą się i rozchodzą w mgnieniu oka wokół współdzielonej pracy i wspólnych zainteresowań; może również publikować bloga, zdjęcia, nagrania dźwiękowe i wideo nieograniczonej publiczności”¹³. Jednak nie wszystkich na świecie stać na korzystanie z nowych technologii. Dlatego pojawiają się inicjatywy, które mają na celu umożliwienia korzystania z nowoczesnych narzędzi. Przykładem może być laptop za 100\$ przygotowywany pod kierunkiem Nicholasa Negroponte.

4. Podsumowanie

Czy w świecie równych głosów, wolności wypowiedzi i swobody współpracy, współtworzenia, szkoła powinna nadal opierać się na hierarchicznej organizacji, przekazywaniu wycinkowej wiedzy i ocenianiu zaangażowania i zasobności informacyjnej jednostek? Czy może mamy dawać jedynie podstawy wspólnej wiedzy, tworzyć bazę, punkt wyjścia do poszukiwań? A może mamy uczyć jak poszukiwać, wykorzystywać narzędzia i współpracować? A może szkoła

10 O'Reilly, T. *What is web 2.0. Design Patterns and Business Models for the Next Generation of Software*. Witryna O'Reilly (<http://www.oreillynet.com/pub/a/oreilly/tim/news/2005/09/30/what-is-web-20.html>).

11 Moglen, E. (2003). The dotCommunist Manifesto. Odebrane: 30.09.2005. z: www.emoglen.law.columbia.edu. Artykuł dostępny w dwunastym numerze dwunastym numerze Kultury i Historii.

12 tamże.

13 Roush, W. (2005). Social Machines. „Technology Review”: sierpień. Artykuł dostępny on-line (<http://www.technologyreview.com/Infotech/14664/>).

nie jest już potrzebna, albo potraktować ją powinniśmy jako niezbędny przymus, taśmę produkującą bezwartościowe papierki bez pokrycia? W każdym razie nie powinniśmy się dziwić, jeśli dla młodych ludzi szkoła coraz rzadziej będzie synonimem edukacji, zwłaszcza dla tych, którzy korzystają już dziś z wolnych źródeł informacji i przyzwyczajeni są, jak w przypadku Wikipedii do nieustannych zmian, modyfikacji, do tego, że nic nie jest powiedziane raz na zawsze. A to właśnie świadomość nieustannej zmienności, możliwość, a raczej konieczność ciągłego ulepszania opublikowanych już treści, zgromadzonej wiedzy, najlepiej oddaje ducha “uczenia się bez końca” czy inaczej “uczenia się przez całe życie”.

Jeśli nie dokonamy wyboru i nie rozpoczniemy zmian, może się okazać, że szkoła jest tylko przymusem, obowiązkową kuźnią papierów bez pokrycia, a może przymusowym skansenem. A główną lekcją, jaką młodzi ludzie mogą ze szkoły wynieść jest wiedza o tym, jak nie warto działać i funkcjonować. Nasze społeczeństwo, chcemy tego czy nie, pod wpływem korzystania przez nas z sieci internetowej i coraz szerszego dostępu do mediów zaczyna się zmieniać. Jak będzie wyglądać, zależy głównie od nas. Jeśli jednak zaprzestaniemy krytycznej refleksji i działania na rzecz zmian, możemy ponownie obudzić się w świecie dwóch kontrolowanych kanałów telewizyjnych lub tysięcy pstrokatych programów, nasączonych łagodną i ciepłą papką bezwartościowych treści. Bo swoboda nadawania wartościowych informacji, możliwość współpracy i wolność tworzenia może zostać zablokowana przez zniesienie neutralności sieci, rozszerzanie i jeszcze bardziej skuteczne egzekwowanie prawa autorskiego i knebel w usta niepokornym obywatelom, polegający na współpracy gigantów medialnych i rządu, czego przykładem są choćby dzisiejsze Chiny.

Materiał udostępniany na zasadach licencji
[Uznanie autorstwa-Na tych samych warunkach 3.0 Unported](#)

Grzegorz Nowak

*Konsekwencje globalnego dostępu do informacji
za pośrednictwem Internetu a problem własności intelektualnej*

Konferencja “Internet – problemy prawne” odbyła się dnia 2 grudnia 1998 r. w Auli Collegium Jana Pawła II na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim. Organizatorami Konferencji byli: Samorząd Studentów Wydziału Prawa Kanonicznego i Świeckiego KUL oraz Fundacja Instytut Liberalno-Konserwatywny. Referaty wygłoszone na Konferencji zostały opublikowane w tomie pt. *Internet – Problemy prawne*, Wydawnictwo Polihymnia, Lublin 1999, ISBN 83-87405-67-1.

Publikacja za zgodą autora.

Powszechny dostęp do Internetu spowodował wiele zmian społecznych i kulturowych. Wśród nich są zmiany, dotyczące zagadnień związanych z własnością intelektualną dzieł i prawem autorskim. Od wielu lat dzieła twórców chronione są prawami autorskimi, których ochrona egzekwowana jest przez państwo (w Polsce ustawą o prawie autorskim i prawach pokrewnych z dnia 4 lutego 1994 roku). Od dawna też plagiat i inne formy przywłaszczenia sobie cudzej własności intelektualnej uważane są za naganne moralnie. Burzliwy rozwój sieci komputerowych i łatwość dostępu, za ich pośrednictwem, do różnych źródeł informacji zmienił i sytuację prawną dzieł chronionych prawem autorskim, i ocenę moralną osób, zawłaszczających cudze dzieła dla uzyskania korzyści. Od strony prawnej problem polega między innymi na tym, że naruszanie praw autorskich odbywa się w skali globalnej i przez wiele rozproszonych osób fizycznych, co utrudnia ochronę tych praw, a czasem ją nawet uniemożliwia; od strony moralnej łatwość sięgania po cudzą własność i zwiększone prawdopodobieństwo, że przywłaszczenie nie będzie wykryte, przyczynia się do narastania zjawiska przywłaszczeń.

Przywłaszczenie własności intelektualnej przy pomocy komputerów i sieci komputerowych może przybierać różne formy. Do najbardziej znanych należą nielegalne (nielicencjonowane) użytkowanie chronionych prawnie programów komputerowych i nielegalny dostęp do komputerów lub zawartych w ich pamięci danych, uzyskiwany przez osoby nieuprawnione, wbrew woli właścicieli lub dysponentów tych komputerów i danych. Do mniej znanych i jak gdyby „nieciekawych” należy przywłaszczenie autorstwa różnego rodzaju dzieł, w tym opracowań polegających na uporządkowaniu, często twórczym, informacji zgromadzonych przez autora dzieła i nadaniu temu uporządkowaniu nowej jakości. Charakter taki mają na przykład opracowania historyczne, różnego rodzaju podręczniki, instrukcje i przewodniki oraz twórcze syntezy o charakterze rozpraw naukowych.

Różnica między korzystaniem z cudzej własności intelektualnej a przywłaszczaniem jej sobie jest niekiedy płynna. Uczeń korzystający ze źródeł i piszący na ich podstawie wypracowanie może czerpać z tych źródeł fakty i cytować za nimi opinie, ale powinien opracować te fakty

samodzielnie, a cytowane opinie opatrzyć danymi bibliograficznymi źródeł. Student piszący pracę zaliczeniową powinien szeroko wykorzystać odnoszące się do opracowywanego zagadnienia dzieła innych autorów, ale nie powinien czerpać z nich tego, co stanowi o własności intelektualnej, a więc nie powinien dokonywać plagiatu, ani całościowego, ani częściowego. Niestety zdarzają się jednak przypadki przepisywania cudzych dzieł, w całości albo w części, i podpisywania ich własnym nazwiskiem, co ma charakter kradzieży i jest jednocześnie złamaniem prawa autorskiego i czynem nagannym moralnie. Motywacją dla przywłaszczenia cudzego dzieła jest zwykle korzyść: uczeń, kompilujący wypracowanie z fragmentów cudzych dzieł, chce uzyskać dobry stopień, zaś student, przepisujący cudze opracowanie i przedstawiający je jako swoje, chce uzyskać małym wysiłkiem zaliczenie. W obu przypadkach przywłaszczenie może zostać ujawnione, jeżeli osoba oceniająca może dotrzeć do dzieł, z których fragmenty lub całość zostały przywłaszczone. Jeżeli nie może do nich dotrzeć lub nie podejmuje w ogóle wysiłku sprawdzenia, przywłaszczenie nie zostanie ujawnione.

Zawłaszczanie cudzego dzieła może być dokonywane w sposób jak gdyby płynny, bez ostrej granicy wyznaczającej ocenę: przed chwilą to jeszcze było dopuszczalne, teraz już nie jest. Płynność ta powoduje rozmycie ocen; nieraz trudno jest zdecydować, czy czyjeś postępowanie jest naganne, czy nie. Kiedy naukowiec nie znający zbyt dobrze języka angielskiego sięga po prace autorów amerykańskich czy angielskich, by przepisywać zdania i struktury składniowe, zamieniając niektóre słowa na „swoje” i układając zdania we własny tekst, na ogół nie spotyka się z potępieniem. Kiedy zdania przepisane w całości układane są w tekst będący po prostu kompilacją „cudzych” fragmentów, sprawa wygląda już inaczej; wiele osób uzna rzecz za co najmniej niewłaściwą. Można też sądzić, że do powszechnego, choćby zdawkowego potępienia dojdzie wtedy, kiedy całość tekstu (publikacji, opracowania) będzie dziełem jednej osoby, a przypisze go sobie inna. Sytuacja dla osób szanujących cudzą własność intelektualną jest wtedy jednoznacznie naganna. To stopniowanie oceny jest związane z tym, że w odbiorze społecznym różne formy plagiatu spotykają się często ze skłonnością do wyszukiwania usprawiedliwień (i wyjaśnień traktowanych jak usprawiedliwienia) tak długo, jak długo to jest tylko możliwe i potępienia czynu przywłaszczenia dopiero wtedy, kiedy jest on całkowicie jednoznaczny.

Uczniowie i studenci to tylko dwie grupy z co najmniej kilku, dla których przywłaszczanie cudzych dzieł jest czynem potencjalnie korzystnym. W minionym roku publicznie stało się w Polsce znane nazwisko pracownika naukowego jednej z polskich uczelni medycznych, który przepisywał rozprawy naukowe innych autorów i po podpisaniu własnym nazwiskiem publikował je, by zwiększyć swój tak zwany „dorobek naukowy”. Trudno ocenić, czy jego osoba i postępowanie stanowiły wyjątek, czy ujawniony wierzchołek góry lodowej, w każdym razie ujawnienie plagiatów było zasługą innego pracownika naukowego, mającego dostęp do źródeł, z których czerpane były prace przywłaszczane. W przypadku dzieł drukowanych stwierdzenie przywłaszczenia jest możliwe, a postępowanie po jego wykryciu jest ujęte w pewne normy, z których można skorzystać. Inaczej wygląda sytuacja w przypadku dzieł dostępnych w światowej sieci komputerowej.

Ogromna liczba komputerów — serwerów, włączonych w ogólnoswiatową sieć komputerową, dostarcza użytkownikom tej sieci ogromną ilość informacji. Wśród tych informacji są i takie, które stanowią zbiór uporządkowany i wykazujący nową, unikalną i właściwą sobie jakość, a więc są dziełem autorskim. Część tych dzieł jest chroniona prawem autorskim, inna część jest deklarowana jako własność intelektualna nie chroniona, lecz do użytkowników kierowany jest apel o traktowanie jej jak chronionej i niedokonywanie zmian oraz wnoszenie dobrowolnych opłat (zwykle bardzo niskich) w przypadku podjęcia użytkowania. Są też w sieci informacje dostępne tylko po wniesieniu, zwykle z góry, opłat lub po wykupieniu swoistej prenumeraty. W takich przypadkach dosyć ściśle rozdzielany jest dostęp do informacji, za co użytkownik sieci zapłacił, od wykorzystania tego dostępu do celów komercyjnych czy w jakikolwiek sposób przynoszących

dochód, co jest zakazane prawnie. Ponieważ płatny dostęp do informacji jest zawsze imienny, egzekwowanie takiego prawnego zakazu jest mniej czy bardziej trudne, ale możliwe.

Korzystanie z cudzych dzieł za pośrednictwem sieci komputerowych jest czynnością specyficzną i stosunkowo łatwą. Przy użyciu dobrego technicznie sprzętu komputerowego i sprawnej sieci skopiowanie cudzego dzieła zajmuje jedynie sekundy, jest więc w porównaniu z innymi sposobami kopiowania bardzo szybkie. Opatrzanie kopii swoim nazwiskiem jest równie szybkie i technicznie bardzo łatwe. Włączenie dzieła lub jego fragmentów do swojej pracy wymaga trochę większego wysiłku, jednak bez porównania mniejszego niż przy samodzielnym wykonaniu pracy samodzielnie. Wreszcie w przypadku kopiowania dzieł z odległego serwera (lub z bliskiego, ale rzadko wykorzystywanego) szansa ujawnienia przywłaszczenia jest nikła, a w każdym razie wielokrotnie mniejsza niż w przypadku czerpania ze źródeł drukowanych. W wielu przypadkach samo kopiowanie odbywa się anonimowo, tak że osoba korzystająca z sieci jest pewna, że nie pozostaje w niej żaden istotny ślad wykonanych czynności. Konsekwencją takiego stanu rzeczy jest świadomość łatwości dokonania przywłaszczenia połączona z poczuciem bezkarności. Takiej łatwości działania i takiej bezkarności, jaką zapewnia światowa sieć komputerowa, nie zapewnia żaden inny sposób korzystania z cudzej własności intelektualnej.

Brak możliwości egzekwowania ochrony prawnej dzieł dostępnych za pośrednictwem Internetu spowodował zróżnicowanie postaw użytkowników sieci komputerowych. Część z nich podważa sens ochrony własności intelektualnej twórców i ochrony dzieł prawem autorskim. W postaci skrajnej stanowisko to polega na całkowitej negacji własności intelektualnej i postulowaniu specyficznego komunizmu obejmującego dzieła w jakikolwiek sposób opublikowane czy udostępnione. Wyznający takie stanowisko nie chcą pamiętać o tym, że najsilniejszym bodźcem do tworzenia nowych dzieł i ulepszania starych jest możliwość uzyskania w ten sposób korzyści, materialnych lub niewymiernych, a to jest możliwe tylko w sytuacji prawnego uregulowania własności dzieła. Socjalistyczne systemy polityczne udowodniły wieloletnią praktyką, że brak ochrony praw autorskich powoduje powstawanie mniejszej liczby gorszych dzieł, niż ma to miejsce w systemach polityczno-gospodarczych chroniących prawnie własność intelektualną. Negacja własności intelektualnej ma też niekiedy na celu doprowadzenie do sytuacji, w której przywłaszczanie cudzego dzieła miałoby stracić swój naganny moralnie charakter, ponieważ wtedy kiedy „tekst na dyskietce (lub w sieci) jest niczyj”, jego przywłaszczenie dla własnej korzyści przestaje być czymś jednoznacznie niewłaściwym.

Przeciwnie stanowisko, w myśl którego dzieła należy chronić nawet kosztem ograniczania do nich dostępu, prowadzi zwykle do postulowania ograniczeń w dostępie albo do samego Internetu, albo do informacji, osiągalnej za jego pośrednictwem. Tego rodzaju postulaty prowadzą w istocie do swoistej formy odpowiedzialności zbiorowej, powodującej to, że zdecydowana większość użytkowników sieci, korzystająca z niej w sposób powszechnie uważany za uczciwy, ucierpiałaby w takim samym stopniu, jak nieuczciwa mniejszość. Większość użytkowników Internetu nie nadużywa jego możliwości, nie przywłaszcza sobie cudzych dzieł i nie narusza niczyjej własności. Jakakolwiek forma ograniczeń czy cenzury, mająca powstrzymać nieuczciwych użytkowników sieci, dotknęłaby wszystkich, uczciwych i nieuczciwych, jednakowo. I znów warto przypomnieć, że cenzura jako taka nie tylko ogranicza wolności obywatelskie, ale ma też fatalne skutki społeczne, co wykazała praktyka państw realnego socjalizmu. Być może nadużycia wolności Internetu są, w świetle tych doświadczeń, mniejszym złem, niż byłyby nim jego ograniczenia.

W sytuacji wciąż rozwijających się sieci komputerowych, oferujących niespotykaną przedtem łatwość dostępu do najróżnorodniejszej informacji, obserwujemy pojawianie się nowych problemów technicznych i społecznych. O ile problemy techniczne są na ogół dosyć sprawnie rozwiązywane, to społeczne, często niełatwe do rozwiązania, bywają przemilczane i pomijane. Do takich społecznych problemów należy z pewnością wskazane wyżej zjawisko, na razie być może jeszcze marginesowe, uzyskiwania nienależnych korzyści wskutek bezkarnego przywłaszczenia

sobie, za pośrednictwem sieci, cudzych dzieł, i przedstawiania ich jako własne. Być może skala tego zjawiska jest jeszcze niewielka, być może dotyczy tylko małych „dziełek”, może ono jednak narastać. Łatwość dokonania „sieciowej” formy kradzieży własności intelektualnej i bardzo mała szansa jej wykrycia, a więc i potępienia czynu, powodują poczucie bezkarności. To poczucie bezkarności razem z korzyściami, możliwymi do uzyskania, może spowodować kolejną „wyrwę” w społecznym poczuciu moralności, w intersubiektywnym akceptowaniu rozróżnień między tym, co się godzi, a tym, czego się nie godzi. Warto w tym miejscu przypomnieć, że poprzednia „wyrwa” powstała przed kilkunastu laty, kiedy rosąca lawinowo liczba prywatnych posiadaczy komputerów spowodowało rozpowszechnienie zjawiska kradzieży programów komputerowych, będących przecież również specyficznymi dziełami, chronionymi prawem autorskim. Kradzieże te, nazywane eufemistycznie piractwem komputerowym, zostały w wielu środowiskach moralnie zaakceptowane, do czego przyczyniły się właśnie łatwość dokonania kradzieży programu (potrzebny był jedynie dostęp do niego oraz krótki czas, potrzebny na wykonanie kopii) i bezkarność samego czynu. Do tej pory wielu właścicieli komputerów uznaje przywłaszczenie na przykład komputera o wartości kilku tysięcy złotych za kradzież, ale nie potępia jednoznacznie kradzieży programów komputerowych, niezależnie od tego, czy są one od tego komputera tańsze, czy droższe. A trzeba tu wskazać i na to, że kradzione programy komputerowe zwykle służą jedynie złodziejowi, nie wprowadzając nikogo w błąd co do jego osoby; inaczej jest w przypadku innych przywłaszczonych dzieł, kiedy sytuacja jest moralnie podwójnie naganna, ponieważ do kradzieży dołącza się oszustwo i jego konsekwencje, na przykład nienależna ocena, opinia czy korzyść materialna.

Obecnie trudno wskazać jakieś spójne, logiczne i realne rozstrzygnięcie problemu ochrony własności intelektualnej dzieł dostępnych za pośrednictwem Internetu. Samo dostrzeżenie zjawiska, ocena jego skali i możliwych skutków, wreszcie podjęcie dyskusji nad sposobami jego ograniczenia być może spowodują jakieś pozytywne skutki. Na razie, wobec nieskuteczności regulacji prawnych, najważniejszymi czynnikami wydają się tu być ocena i samoocena moralna, dotyczące wszelkiego stosunku do cudzej własności intelektualnej, w tym również do dzieł bardzo łatwo dostępnych poprzez Internet.

**Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)**

Jarosław Szewczyk

Regionalizm w teorii i praktyce architektonicznej

Tekst oryginalnie opublikowany w:
Teka Kom. Arch. Urb. Stud. Krajobr.
– OL PAN, 2006, 96-109.

Publikacja za zgodą autora.

ABSTRAKT

Referat traktuje o rozwoju historycznym postaw regionalizujących. Omówiono i porównano różne, genetycznie powiązane (choć nieraz sprzeczne) tendencje określane terminami: styl narodowy, regionalizm, regionalizm krytyczny, neoregionalizm, nowy regionalizm, wernakularyzm, neowernakularyzm, architektura oporu, architektura swojska, rodzima, wiejska, ludowa, styl lokalny, prowincjonalizm.

ABSTRACT

A variety of regional and vernacular tendencies in architecture are presented in the paper, with a focus on meanings of notions such as national style, regional style, critical regionalism, neo-regionalism, new regionalism, vernacularism, neo-vernacularism, architecture of resistance, country architecture, folk architecture, local style, etc. The terms are discussed with relation to the specifically Polish semantic confusion and incompatibility with universal nomenclature. Historical aspects are mentioned.

Wstęp

„Regionalizm” w architekturze utożsamiano z postawami sprzeciwu wobec uniformizacji i kojarzono z reakcją na stereotypy, uproszczenia w kształtowaniu przestrzeni [Krzątkowski 1985]. Niemniej termin rozumiano wielorako. Swobodne posługiwanie się tym lub bliskoznacznymi pojęciami wywołało zamieszanie leksykalne, dotyczące w szczególności takich określeń, jak: styl narodowy, regionalizm, regionalizm krytyczny, neoregionalizm, nowy regionalizm, wernakularyzm, neowernakularyzm, architektura oporu, architektura swojska, rodzima, wiejska, ludowa, styl lokalny, prowincjonalizm. Wątpliwościom terminologicznym towarzyszyły merytoryczne: „Mielibyśmy w architekturze łączyć się za ekshumację?” – pytał J. Ullman [1990, s. 43]. Regionalnym aspektem projektowania poświęcono wiele sympozjów. Mimo to istnieje

potrzeba badań historii i teorii prądów regionalizujących w architekturze, w celu zwiększenia precyzji terminologiczno-znaczeniowej, zwłaszcza w związku z niedawnym pojawieniem się nowych pojęć takich, jak *krytyczny regionalizm* — które także są niejednoznaczne, np. twórcy terminu Alexander Tzonis i Liliane Lefaivre rozumieją go inaczej niż jego apologeta Kenneth Frampton [Fauset 1999a]. W pracy poddano ów wątek dyskusji, uwzględniając aspekty historyczne.

Geneza Stylów Narodowych

Już w 1659 r. Łukasz Opaliński [1669] zwrócił uwagę na lokalną specyfikę budownictwa w Polsce, odmienną od kanonu śródziemnomorskiego:

Tam dach może być płaski, kamieniem położony, tak że po nim chodzić możesz. U nas dla deszczów i śniegów taki być nie może. Tam nie trzeba przystępów do palenia w piecu, u nas koniecznie potrzeba. Tam małym dworem mieszkają, w Polsce ludzi moc, gdzie pan ma służę, sługa czeladnika a ten chłopca, a tak trzeba wielkiej przestronności. Tam stołowej izby nie trzeba i wielkiej przed nią sieni ani izb dla gości osobnych. W Polsce gdzie hospitatis pluży i jeden drugiemu odjada, budynek bez tego być nie może [cyt. za Gloger, 1907, s. 272].

Jednak rzeczywistej genezy postaw regionalizujących należy poszukiwać dopiero w oświeceniowej aprecjacji folkloru jako nośnika dziedzictwa, aprecjacji wzmocnionej później romantycznym zwrotem ku ludowości. Oto w roku 1841 Józef Ignacy Kraszewski pisał:

Gdyby każdy ze znanych sobie okolic starał się poznać szczegółowo choćby nie bardzo odległą przeszłość a zwłaszcza tę, której szczątki tkwią w niej jeszcze, gdyby każdy spisywał takie dzieje, złożyłaby się wprędce zajmująca bardzo historia wewnętrznego życia kraju [Witanowski 1912, s. 643].

Że nie był to apel odosobniony ani daleki od architektury, świadczy fakt powtórzenia go niemal dosłownie po półwieczu przez Jana Karłowicza [1884].

Gdyby każdy w swojej okolicy postarał się o rysunek i plan oraz sporządził dokładny opis całej siedziby wieśniaczej, złożyłoby się z tego piękne pamiątkowe dzieło.

Karłowicz opublikował apel w 1884 [Karłowicz 1884], lecz jego myśl dziesiątki lat powtarzano w „Wiśle” w specjalnym dziale „Poszukiwania”.

W II poł. XIX w. świadomość lokalnych korzeni kultury narodowej była rozwijana przez pisarzy (J. I. Kraszewski) i etnografów (O. Kolberg), a następnie bardzo powoli przeszczepiana na grunt architektury, czemu sprzyjała działalność krajoznawców skupionych wokół założonego w 1873 r. Galicyjskiego Towarzystwa Tatrzańskiego (T. Chałubiński) i Polskiego Towarzystwa Krajoznawczego (zał. m.in. Z. Gloger, 1906). Piewcy kultury (a zwłaszcza architektury) ludowej przeważnie nie byli architektami, np. Karłowicz przeszedł do historii jako muzyk i etnograf, Wł. Matlakowski (autor monografii *Budownictwo ludowe na Podhalu*, 1892) był lekarzem. Zainteresowania polską architekturą ludową miały zatem wieloraką genezę (oświeceniowa potrzeba poznania, romantyczna fascynacja ludowością, potrzeba manifestowania polskości jako element walki ideowej z zaborcą i zachowania tożsamości narodowej). Później stały się podstawą *stylów narodowych* w architekturze. Już w 1854 r., po budowie kolonii letniskowej w Brwinowie Bolesław Podczaszyński postulował, by pierwowzorów i pomysłów szukać „w chatkach i innych zabudowaniach włościan naszych”. Równolegle poszukiwano stylu narodowego w dawnych stylach architektonicznych: Rafał Krajewski postulował odrodzenie polskiej architektury w duchu gotyku, później Franciszek Ksawery Martynowski – w duchu renesansu i klasycyzmu, jeszcze później „narodowe” nawiązania historyzujące popularyzowali Jan Sas Zubrzycki (neogotycki „styl nadwiślański”, neorenes. „styl zygmunowski”), Stefan Szyller (neorenesans) i inni [Olszewski 1977], nadto styl dworkowy popularny w Polsce w okresie 1918-1925 odwoływał się

neoklasycyzmu i częściowo do baroku.

W krajach sąsiednich, odmiennych pod względem kulturowym i mających inną sytuację polityczną, także odnajdywano wartość architektury osadzonej w kontekście, tj. ludowej, „regionalnej” lub „narodowej”. W 1857 r. sir George Scott utrwalił pojęcie *architektury wernakularnej* [Solewski 2000, s. 107]. W roku 1891 szwedzki etnograf Artur Hazelius otworzył pierwsze muzeum etnograficzne na wolnym powietrzu k. Sztokholmu (*Skansen*), ale wprzód nim do tego doszło, ekspozycje budownictwa ludowego regularnie urządzano z okazji wystaw przemysłowych: w roku 1873 na wystawie w Wiedniu eksponowano budynki z różnych regionów Cesarstwa, wyposażone w oryginalne sprzęty. Podobne wystawy zorganizowano w Paryżu (1878) i Kopenhadze (1879); w zorganizowaniu tej ostatniej brał udział Hazelius. Szczyt zainteresowania architekturą ludową lub narodową przypada na pocz. XX w: w 1914 r. w Europie były już 104 muzea skansenowskie (w tym 81 w Norwegii i Szwecji). W 1882 r. Richard Henning ogłosił, że wszystkie regiony i grupy narodu niemieckiego mają własne formy architektoniczne. Ale nie wszędzie i niejednakowo fascynacja folklorem wzmacniała postawy regionalizujące w oficjalnej architekturze. Przeanalizujmy *casus* Rosji, pionierskiej w dziedzinie poszukiwań architektury narodowej, której nurty odzwierciedlały całą gamę postaw światopoglądowych.

Korzenie poszukiwań architektury narodowej w Rosji sięgają, podobnie jak w innych krajach, co najmniej romantyzmu, w tym wypadku romantycznej fascynacji sztuką bizantyjską. Wprawdzie dawne Bizancjum inspirowało też Zachód, to jednak w Rosji zainteresowanie przerodziło się wręcz w kult stymulowany z jednej strony filozofią słowianofilów¹ a z drugiej popierany przez rząd. Na wzorcach bizantyjskich oparto pierwsze próby wprowadzenia „stylu rosyjskiego”: już w latach 20. XIX w. Wasilij Stasow połączył w cerkwiach w Kijowie (1826-1830) i Poczdamie (1827-1832) klasycystyczne formy z elementami skopiowanymi ze staroruskich budowli (*zakomora*, *kokosznik*). Oficjalny, popierany przez carów akademizm bizantyjski (traktowany w poł. XIX w. jako styl narodowy) reprezentowali architekci Konstantin Ton (katedra Chrystusa Zbawiciela w Moskwie 1839-1843, pałac kremlowski w Moskwie 1839-49), Roman Kuzmin (cerkiew grecka w Petersburgu 1863-1866), David Grimm (katedra w Chersoniezie 1861- 1871) i in.

W kręgach opozycyjnych wobec caratu rosło natomiast zainteresowanie architekturą ludową: w 1850 r. Nikołaj Nikitin zaprojektował i zbudował słowianofilowi M. P. Pogodinowi dom, znany później jako *Izba Pogodina*; ta realizacja zapoczątkowała całą serię drewnianych, niewielkich budynków, bogato zdobionych, wizualnie nawiązujących do tradycji ludowej rosyjskiej ciesiołki i snycerki – ów styl nazwano „pseudorosyjskim”. Tymczasem liberalizacja polityki Aleksandra II umożliwiła słowianofilom oficjalne propagowanie ideologii, a niektórzy z nich uczestniczyli nawet w przygotowaniu reformy uwłaszczeniowej 1862, której towarzyszyły liczne realizacje niewielkich szpitali i szkół w stylu pseudorosyjskim. W ten sposób po raz pierwszy zaczęto popularyzować i wręcz masowo stosować styl uważany za narodowy — później także w budynkach małych dworców kolejowych, siedzib lokalnych władz, willach wypoczynkowych i domach na terenie całego imperium, również w Polsce.

Kolejnym etapem rozwoju stylu narodowego były próby twórczego, niekiedy wręcz fantazyjno-bajkowego przetworzenia elementów staroruskich i bizantyjskich w duchu eklektycznym w projektach Wiktora Gartmana (np. Muzeum Politechniki w Moskwie ok.1870; projekt Bramy Kijowskiej 1869) i Iwana Pietrowcza Ropeta; tenże ostatni w 1875 r. opublikował dzieło *Motywy ruskiej architektury*. O ładunku inspiracji w projektach niech świadczy fakt, że ówczesne wizje rysunkowe Gartmana i Ropeta natchnęły Modesta Musorgskiego do skomponowania (ku czci Gartmana po jego śmierci 1973) *Obrazków z wystawy*. Gartmanowską

¹ Główni teoretycy tego prądu umysłowego to u schyłku lat 30. XIX w. I.W. Kirejewski a później A.S. Chomiakow, K.S. Aksakow, J.F. Samarin; w l. 1840-1870 krytykowali europeizację Rosji i domagali się powrotu do „prawdziwie chrześcijańskich”, rdzennie słowiańskich zasad społecznych, które jakoby charakteryzowały Ruś do czasów Piotra I.

interpretację stylu pseudorosyjskiego przejęli inni architekci, stosując bogatą ornamentykę i ceglane detale na ceglanych elewacjach, ew. łączone z drewnem; istniały też inne interpretacje tego stylu, któremu przydano nazwę *ropetowskiego* (dawniej inaczej zw. *styl daczny*). W miarę upływu czasu Gartman, a tym bardziej Ropet odchodzili od kolorowego, obsypanego zdobieniami eklektyzmu i od kopiowania elementów tradycji rusko-bizantyjskiej w murowanych obiektach monumentalnych; pod koniec XIX w. zrealizowali niewielkie projekty architektoniczne w posiadłości Abramcewo, w której rezydował Sawwa Mamontow otoczony indywidualnościami twórczymi tej miary co Ilia Riepin i Michał Wrubel.

Mamontow sprawował mecenat nad *Kołem Abramcewskim*, w którym tworzyli artyści E. D. Polenowa, K. A. Korowin, M. A. Wróbel, M. J. Gołowin, S. W. Malutin i arch. W. M. Wasniecowa, poszukujący nowego wyrazu w sztuce. Ropet zaprojektował w Abramcewie niewielki drewniany budynek, *teremok*, uboższy w zdobienia i o prostej lecz wyrazistej formie. Realizacje Gartmana, a zwłaszcza Ropeta w Abramcewie należały już do nowego stylu, nie *pseudo-* lecz *neorosyjskiego*. Ich naśladowcy poszli dalej tym tropem; mniej operowali kanonem form historyzujących, a poświęcali więcej uwagi ekspresji, tworzyli wprawdzie w duchu uważanym za narodoworosyjski, lecz bez naśladownictwa, nie wstydząc się za to przesady, bajkowości, operowania symboliką i krańcowego przetwarzania form. Oto np. Wasniecowa zaprojektował niewielki drewniany budynek nazwany *izbą na kurzej łapce* (1883-1885), idealnie oddający ducha baśni o *Babie Jadze* [Borisowwa 1987]. Fantazyjna interpretacja ludowości zainspirowała następnych architektów, takich jak Fiodor Szechtel, który przetworzył wątki narodowe w duchu secesji, projektując pawilon rosyjski na Wystawę Sztuki w Glasgow (1902).

O ile bizantynizujący eklektyzm był akceptowany w kołach rządowych jako oficjalny styl narodowy i utorował drogę stylowi *pseudorosyjskiemu*, to styl *neorosyjski* kojarzono z lewicową awangardą (*Kołem Abramcewskim*). Mimo to zdobył popularność. W 1878 r. Ropet zaprojektował drewniany pawilon rosyjski na Wystawę Światową w Paryżu a w roku 1896 Korowin – *Pawilon Dalekiego Wschodu* na wystawę przemysłową w Niżnym Nowogrodzie. Zresztą popularyzacji idei narodowych poprzez architekturę sprzyjał car Mikołaj II – carska wizyta w Paryżu w 1897 r. wzbudziła zainteresowanie Rosją; nieprzypadkowo też na balu w 1903 r. caryca Aleksandra wystąpiła w rusycyzującym stroju zaprojektowanym przez S. S. Sołomko.

Podsumowując, styl rosyjski wykreowali awangardowi artyści malarze, a nie architekci. Składało się nań kilka nurtów, z których najpóźniejszy i najbardziej twórczy nazwano neorosyjskim. Elity przejęły go wtórnie, stąd różne interpretacje stylu, zapowiadające na przyszłość coraz większy pluralizm postaw. Udział niearchitektów w formułowaniu zarówno podstaw ideowych, jak i kanonu form stylu, pluralizm twórczy graniczący z eklektyzmem, ambiwalentny stosunek do stylu i różnorodność postaw były czynnikami często spotykanymi, a może nawet typowymi, w XIX-wiecznych poszukiwaniach stylów narodowych.

Konfrontacje postaw regionalizujących i stylowy pluralizm przełomu XIX/XX w.

O ile do lat 70. XIX w. poszukiwano stylu narodowego lokalnie, w pewnych krajach i kręgach, to później, zwłaszcza na przełomie wieków, poszukiwania te były dość powszechne i wynikały z różnych motywów i postaw. Gdy styl narodowy kojarzono z architekturą ludową, motorem poszukiwań bywał podziw dla ludu, w którego kulturze upatrywano świadectwo przeszłości (dlatego Wyspiański ironizował: „A bo chłop i ma coś z Piasta * coś z tych królów Piastów – wiele! (...) * bardzo wiele, wiele z Piasta, * chłop potęgą jest i basta”). W kulturze ludowej widziano źródło inspiracji:

Myśmy znaleźli górala w przepyszej i ozdobnej chacie, otoczonego artystem, który przezierał się z każdego sprzętu, każdego szczegółu pospolitego użytku. Jego chałupa była

skarbnicą kultury dawnej, przechowywanej przez ten lud” – pisał Witkiewicz [Palus 2004].

Nawiązania ludowe stymulowała chłopomania² to znów pobudki patriotyczne. Tak czy owak, XX-wieczne poszukiwania miały już inny wymiar i prowadziły do bardziej złożonych wniosków: w samej tylko Polsce Józef Witkiewicz propagował (z nikłymi rezultatami) styl *mazursko-kujawski*, Julian Zachariewicz i Kazimierz Mokłowski – styl *huculski* oparty na kulturze Karpat, tenże jednak miał inny wydźwięk dla architektów – piewców kultury ukraińskiej, takich jak Wasyl Nahirny, Iwan Lewiński i Filomen Lewicki; w obrębie stylu huculskiego zaistniał styl *kołomyjski* związany ze środowiskiem Zawodowej Szkoły Przemysłu Drzewnego w Kołomyi [Wojciechowski 1953]. Solewski twierdzi, że „chyba najbardziej niezależny od narodowych skojarzeń najbardziej niezależny od narodowych skojarzeń był wiedeńsko-lwowski-zakopiański kosmopolita Edgar Kováts, który w swej koncepcji „stylu zakopiańskiego” stworzył faktycznie „zakopiańsko-huculsko-szwajcarsko-wiedeńską efemerydę” [Solewski 2000], krytykowaną m.in. przez Stanisława Witkiewicza³, który stworzył własną interpretację stylu *zakopiańskiego*; Jerzy Majewski wspomina też o mało znanym stylu *cieszyńskim* L. Konarzewskiego [Majewski 1986]. Rezultatem dalszych poszukiwań stylu narodowego był m.in. styl *nadwiślański* Jana Sas-Zubrzyckiego; nadto alternatywny styl *dworkowy*, styl *swojski*, styl *krajowy* – wg S. J. Wrońskiego typowy dla drugiej fazy architektury narodowej w Polsce, kiedy to „zakopiańszczyzna, mazurszczyzna, huculszczyzna ustępowały z biegiem czasu stylowi swojskiemu” [Wroński 1997]. Wroński podaje, że termin *swojski* wprowadził w 1881 r. Karol Matuszewski w artykule *O architekturze u obcych i u nas*, wyrażenie *styl swojski* upowszechniła wystawa mebli w 1891 r., a wymóg owego „stylu” w architekturze pojawił się w 1902 r. w konkursie na projekt domu. Na pocz. XX w. powołano nawet *Ruch Ochrony Swojszczyzny*, którego działacze (m.in. Stanisław Tomkowicz, Jan Gwalbert Pawlikowski, Ewa Łuskińska) rozróżnili *formy swojsko-regionalne* (lub *naturalne*, występujące lokalnie) od *swojsko-narodowych* (lub *stosowanych*, świadomie aplikowane przez twórców na obszarze całej Polski) [Wroński 1997, s. 247].

Te i inne poszukiwania stylu narodowego, acz stymulowane ludofilstwem, miały jeszcze inne korzenie: przed odzyskaniem niepodległości wyrażały polską tożsamość narodową, w Polsce niepodległej – potrzebę zachowania tej tożsamości w związku z odrodzeniem kraju. Później wynikały z potrzeby odbudowy kraju ze zniszczeń wojennych – podczas i po I wojnie światowej w Warszawie i Krakowie powstawały Komitety Odbudowy wydające katalogi projektów, których wspólną cechą był szacunek dla dziedzictwa i przeszłości [Olszewski 1977]. Ważną rolę odegrały również światowe wystawy przemysłowe organizowane od 1851 r.; wręcz zmuszały twórców pawilonów do łączenia osiągnięć techniki z formami architektonicznymi podkreślającymi tożsamość narodową poszczególnych krajów, same zaś wystawy nadawały niemały rozgłos tak powstałym budowiom. Np. pawilon sztuki Galicji na Wystawę Światową w Paryżu w 1900 r. zaprojektował właśnie Kováts w pseudozakopiańskiej manierze, a skrytykował Witkiewicz. Ale także oddziaływanie stylów narodowych daleko wykraczało poza macierzyste kultury, w nawiązaniu do których style te tworzone: G. Ruszczyk podaje za autorami rosyjskimi przykład domów syberyjskiego Tomska o dachach zdobionych smoczymi głowami przejętymi z architektury średniowiecznej Norwegii za pośrednictwem stylu nordyckiego (zw. *smoczym*) [Ruszczyk 2001, s. 29]. Zresztą na przełomie wieków style „narodowe” rozkwitły niemal wszędzie, a co najmniej trzy: neorosyjski, szwajcarski i nordycki z czasem objęły swym zasięgiem znaczne połacie Europy; nawet w Ameryce aplikowano ich reminiscencje w mocno eklektyzujących tzw. stylach

2 Tj. szukanie w chłopstwie wartości biologicznych, sił witalnych utraconych wskutek wpływu cywilizacji. Chłopomanię łączono z teorią kryzysu kultury, której konsekwencją była idea powrotu do natury – na wieś.

3 Także przez innych: „Motywy góralskie dodawano wszędzie, gdzie się tylko dało. A więc przy-czepiano je do renesansu, do talerzy bizantyńskich, do włoskich łóżek i olbrzymich kredensów. Tym sposobem powstawała mieszanina stylów, coś włosko-bizantyńsko-góralskiego, jakiś zlepek dziwaczny wszystkich stylów od żydowskiego do staroniemieckiego, jakaś pstrokaczna, w którą wtłoczono góralskie klucze, tatrzańskie osty” [Wojciechowski 1953].

rzemieślniczych (*craftsman styles*), takich jak np. *gotyk stolarski (carpenter gothic)*.

Z punktu widzenia oddziaływania i znaczenia warto poświęcić uwagę stylowi szwajcarskiemu (zw. też tyrolskim, alpejskim, uzdrowiskowym). Jego korzenie sięgają roku 1852, kiedy to ogłoszono konkurs na prace nt. narodowej architektury szwajcarskiej. Kilka prac (Ersta Gladbacha oraz Carla Adolfa de Graffenrieda i Ludwiga von Stürlera) złożono w formie wzorników opatrzonych komentarzem, opartych na motywach architektury ludowej. W tym czasie formy budownictwa alpejskiego zyskiwały też popularność poza samą Szwajcarią: w Anglii Peter Frederick Robinson a w Niemczech Karl Friedrich Schinkel już w latach 20. projektowali wille na wzór alpejski. W Szwajcarii serię alpejskich realizacji zapoczątkował dworzec Zjednoczonych Kolei Szwajcarskich projektu Jacoba Breitingera. Wystawy Światowe w Paryżu (1867, 1878, 1900) i Wiedniu (1873) szybko spopularyzowały zarówno w Szwajcarii, jak i w pozostałych krajach Europy styl szwajcarski, który przejmując obce motywy stracił pierwotny autentyzm, ale stał się „najbardziej uniwersalnym i kosmopolitycznym stylem architektury drewnianej” [Wojciechowski 1953], powszechnie stosowanym w architekturze uzdrowisk i niewielkich budynków użyteczności publicznej, nazywanym u nas ironicznie *świdermajerem* [Majewski 1986]. Łączono go również z neostylami (np. neogotykiem — w takiej formie przeszczepiono na grunt amerykański jako *carpenter gothic*).

Architektura wernakularna – wernakularyzm – neowernakularyzm

Style narodowe były inspirowane tradycją architektury m.in. ludowej, zwanej także rodzimą [Kurzątkowski 1985], a w tradycji zachodnioeuropejskiej – wernakularną lub „architekturą bez architekta”, jednak przyjęcie tejże do warsztatu architekta prowokowało pytania o stosunek architektury „oficjalnej” do samorodnego budownictwa wernakularnego, o stopień przetworzenia form (przeniesienie, powtórzenie, cytaty, transpozycja, translacja, pastisz, aluzja, inspiracja, kontynuacja, imitacja, negacja [Kosiński 1981]), o problem prawdy historycznej, szczerości, przekazu, oryginalności, a nawet pytania o sens sztuki. Na te pytania dawano różne odpowiedzi, np. Charles Annesley Voysey (1857-1941) reprezentował *wernakularyzm*, to jest kierunek swobodnie czerpiący z *architektury wernakularnej*⁴ (aczkolwiek te terminy nie były stosowane do poł. XX w.). Z biegiem czasu wernakularyzm, skonfrontowany z puryzmem architektury nowoczesnej, rozpadł się na prądy o odmiennym stosunku do przedmiotu inspiracji: S. Ozkan wyróżnił dwa „wernakularyzujące” podejścia do architektury, tj. *wernakularyzm konserwatorski* i *wernakularyzm interpretacyjny* (interpretujący). Pierwszy zakładał podtrzymanie zwyczaju wykorzystania w architekturze współczesnej tradycyjnych materiałów i rozwiązań, drugi postulował, by tradycyjne materiały, rozwiązania i formy były dostosowane do nowych funkcji i potrzeb poprzez reinterpretację ich roli konstrukcyjnej i znaczenia w grze form. Podejście interpretacyjne nazwano *neowernakularyzmem* [Mohite 2004]. W języku polskim wskutek odmiennej tradycji terminologicznej rozróżnienie *architektura wernakularna – wernakularyzm – neo-wernakularyzm* było nieznanne [Fielt 1991, s. 251], a jeżeli już, to funkcjonowało w uproszczonej wersji, której przykładem jest zaproponowane przez Zbigniewa Radziewanowskiego przeciwstawienie architektury regionalnej (w znaczeniu rodzimej) i regionalizującej:

... *architektura regionalna jest w swej istocie architekturą pragmatyczną. Charakterystyczną cechą architektury regionalnej jest pełna zgodność czynników kształtujących, to znaczy funkcji, konstrukcji i formy. Spójność i logika wzajemnych relacji tych trzech elementów decydowały o naturalnej harmonii, właściwej obiektom tradycyjnej architektury. [...] Liczne*

4 Warto przytoczyć jedną z powszechniej przyjętych definicji arch. wernakularnej, mianowicie jest to „architektura bez architekta, (...) anonimowa, powstająca bez projektu, wpisana w tradycję społeczności i będąca sumą doświadczeń budowlanych, funkcjonalnych i estetycznych przekazywanych z pokolenia na pokolenie (...)” [Kurzątkowski 1973, s. 3].

przykłady współcześnie realizowane pod hasłem regionalizmu w architekturze nie mają tej cechy architektury regionalnej. Formy tych obiektów zostały zdeterminowane przez czysto teoretyczne założenia projektowe, w związku z czym są to przykłady architektury 'wymyślonej' – często abstrahującej od kontekstów miejsca, w którym zostały one zlokalizowane” [Radziewanowski 1985, s. 58].

Notabene wzmiankę o „zgodności funkcji, konstrukcji i formy” i o „naturalnej harmonii” architektury wernakularnej należałoby uznać raczej za pobożne życzenie (lub za echo postawy, którą Cz. Robotycki i S. Węglarz nazwali *mityzacją kultury ludowej*), aniżeli za stan faktyczny, poza tym w tej krytyce współczesnej architektury „regionalizującej” zignorowano pozytywne przykłady. W każdym razie właśnie dzięki uaktywnieniu się i rozwojowi świadomości regionalizujących nurtów w architekturze, takich jak XIX-wieczne style narodowe, zauważono problem stosunku do swojskości, do formy ludowej, odróżniono architekturę wernakularyzującą od wernakularnej, ludowo-stylową od „architektury bez architekta”. Zainteresowanie tą ostatnią zresztą stale rośnie. W I poł. XX w. popularyzowali ją John Summerson, Thomas Kenworth i Charles Innocent; w 1946 r. James Walton powołał sekcję badaczy architektury wernakularnej działającą od 1954 r. pod nazwą *Vernacular Architecture Group* [Fielt 1991, s. 251-260; Solewski 2000, s. 107]. W 1965 r. Konstantinos Doxiadis zauważył, że tylko 2-5% budowli na kuli ziemskiej zostało zaprojektowanych przez architektów, podczas gdy pozostałe 95-98% to budownictwo wernakularne [Łysiak 1973]; w 1975 r. w Płowdiw w Bułgarii zorganizowano pierwszy Kongres Architektury Wernakularnej (*The International Conference for the Conservation of Vernacular Architecture*), a w roku 1976 Komitet Wykonawczy ICOMOS powołał Międzynarodowy Komitet do Spraw Architektury Wernakularnej (CIAV, *Comité International de l'Architecture Vernaculaire*) [Machat 2004].

Dyskusje i badania przyczyniły się do spojrzenia na istotę arch. wernakularnej z zupełnie innej perspektywy niż w XIX w.

Architektura rodzima jest na całym świecie szczególnym zapisem pamięci nie tylko przekazów i wpływów kulturowych, ale również wielopokoleniowych doświadczeń ludzi, tworzących jej formy w określonych warunkach przyrodniczych” [Rączka 1985, s. 22].

M. Kurzątkowski zauważył, że

architektura rodzima nie jest marginesem architektury tworzonej w myśl panujących stylów i kierunków, nie jest też jej uproszczoną lub sprymitywizowaną redakcją. Architektura rodzima należy raczej do kultury materialnej niż do sztuki i ocena jej zabytków wymaga posługiwania się odrębnym systemem wartości” [Kurzątkowski 1985, s. 13].

Do jej opisu stosowano zatem różne systemy pojęciowo-metodologiczne, czasami właściwe bardziej socjologii niż architekturze, np. zdaniem R.V. Hathaway [2004] architekturę wernakularną wyróżnia... stosunek użytkownika do tejeż: użytkownik traktuje obiekt architektoniczny nie jako skończoną (przynajmniej pod względem estetycznym) całość, lecz jako przedmiot użytkowy, który można i należy dowolnie przekształcać w zależności od chwilowych potrzeb i upodobań, dodaje lub ujmuje ornament, lubuje się w dobudówkach, przebudowach i remontach, kieruje się przy tym specyficznie przez siebie rozumianymi względami użytkowymi lub prywatnym wyczuciem estetyki.

Nowy regionalizm jako reakcja na uniwersalistyczne pojmowanie sztuki

Utarło się przekonanie, że współczesne postawy regionalizujące są obecnie reakcją na uniwersalizm projektowy. M. Kurzątkowski nazwał regionalizm architektoniczny

sprzeciwem wobec uniformizacji środowiska kulturowego (...). Wymierzony dawniej przeciw

modernizmowi i konstruktywizmowi, zwłaszcza w prowincjonalnych, naśladowczych przejawach, obecnie jest reakcją na stereotypowe formy budownictwa metodami uprzemysłowionymi, budownictwa z katalogów projektów typowych i montowanego z prefabrykatów [Kurzątkowski 1985, s. 10].

Już w 1910 r. Ewa Łuskińska protestowała przeciwko budynkom, które mogłyby „być równie dobrze zaprojektowane w Pekinie”. Niemniej, zdaniem Jadwigi Sławińskiej i Artura Gabryszewskiego to Siegfried Giedion w 1960 r. po raz pierwszy sformułował i przeciwstawił uniwersalizmowi pojęcie tzw. *nowego regionalizmu* lub *neoregionalizmu* [Giedion 1960; Sławińska i Gabryszewski 1973, s. 114]. Z. Laïdi zauważa jednak, iż giedionowskie przeciwstawienie znacznie wykracza poza architekturę, mianowicie *neoregionalizm* jest pojęciem bardzo szerokim, obecnym i mocno ugruntowanym w ekonomii, filozofii i polityce, obejmującym politycznie i światopoglądowo uwarunkowaną reakcję wobec globalizacji [Laïdi 2002]. Regionalizm jako sprzeciw wobec postaw uniwersalistycznych stał się jednak obiektem krytyki, i to zarówno ze strony samych „regionalistów” („pod sztandarem regionalizmu przemycą się formy obce danym obszarom, zacierając tym samym rodzime, często bardzo wartościowe cechy subregionów” [Majewski 1986], jak i zupełnych adwersarzy: J. Ullman pytał:

który dzisiejszy ambitny poeta [...] czerpie z kultury ludowej? O, tak, pragną być autentyczni i tożsami, ale w skali Polski, Europy, a nawet regionu o imieniu Wszechświat. Polski nurt współczesnej literatury wiejskiej, choć naznaczony wybitnymi nazwiskami (Myśliwski, Nowak, Kawalec), płynie po peryferiach. Wyspiański, Reymont, Piętak – to przeszłość. [...] Kto maluje po „ludowemu”? Kto rzeźbi?, Gdzie Szukalski, Kuna, Karny – bowiem Hasior, Berenś, Marek, Chromy, choć z ludowości wyrosli odeszli od niej całkiem daleko. Kto z polska – ludowa choreografuje?” [Ullman 1990].

W latach 80. XX w. nawet awersja wobec „betongrodów” nie osłabiła krytyki regionalizmu. Jednak warto zauważyć, że w Polsce nawet w okresie triumfu uniwersalizmu projektowego i programowej typizacji budownictwa (w latach 70.) powstawały kryte strzechą kamienno-drewniane zajazdy (projektowane np. w Wielkopolsce przez Jerzego Buszkiewicza), a w Zakopanem „regionalnie” projektowali Stanisław Karpień, Anna Górka, Stanisław Czarniak, Tadeusz Brzoza i Zbigniew Kupiec (ich stylistykę nazywano *neozakopiańszczyzną*).

Regionalizm krytyczny

W 1975 r. Christian Norberg-Schulz w książce *Znaczenie w architekturze zachodu* wprowadził pojęcie *architektury pluralistycznej* [wyd. pol. 1999]. W 1981 r. architekci Alexander Tzonis i Liane Lefaivre opublikowali artykuł *The Grid and The Pathway*, w którym zaproponowali termin *regionalizm krytyczny*, w znaczeniu bliskim terminowi Norberga-Schulza. Pojęcie zostało później spopularyzowane przez Kennetha Framptona [1983], m.in. w publikacji *W kierunku krytycznego regionalizmu: Sześć punktów architektury oporu*, w której akceptując postęp i nawiązując do pytania Paula Ricoeur’a: „jak stać się nowoczesnym wracając do źródeł, jak ożywić starą uśpioną cywilizację należąc do cywilizacji globalnej?”, Frampton sugeruje konieczność krytycznego, lecz progresywnego czerpania z dorobku architektury współczesnej, z uwzględnieniem wartości kontekstu: topografii, klimatu, światła, tektoniki. Tzonis i Lefaivre rozumieją krytyczny regionalizm nieco inaczej niż Frampton: wymagają nie bezpośredniego sugerowania się kontekstem, ale zaistnienia potrzeby tożsamości [Essential 2004]. Wg Douglasa Kelbaugha [1986] krytyczny regionalizm wyraża potrzebę osadzenia w przestrzeni, wyartykułowania stosunku do natury, historii, rzemiosła i świadomości ograniczeń⁵; ponadto staje

⁵ W artykule „Towards an Architecture of Place”, Douglas Kelbaugh definiuje sześć wyróżników krytycznego regionalizmu: (a) *admiraację miejsca*, (b) *miłość do natury*, (c) *szacunek wobec czasu i historii*, (d) *uwielbienie rzemiosła* i (e) *potrzebę wytyczania granic*. *Admiraację miejsca* (a) wiąże z niepowtarzalnością miejsca, a zatem

w opozycji wobec architektury pozbawionej osadzenia, ale także wobec tradycyjnie rozumianego regionalizmu, który zbyt bezpośrednio nawiązuje do architektury wernakularnej. Już Kenneth Frampton zdecydowanie odróżnił architekturę wernakularną od krytycznie regionalizującej: pierwsza wynika z uwarunkowań miejsca, miejscowych materiałów, lokalnej tradycji i rzemiosła; druga czerpie jedynie inspirację z powyższych czynników, będąc raczej rezultatem świadomej refleksji nad znaczeniem – „duchem miejsca”, lokalną tradycją i kulturą. Pierwsza świadczy o uzależnieniu od lokalnych determinant, druga jest wyrazem buntu i wolności od wpływów globalnej kultury i ekonomiki.⁶ Krytyczny regionalizm przejawia się w pracach architektów takich, jak Charles Correa, Raj Rewal i Tadao Ando. W zmodyfikowanej postaci zyskał popularność w niektórych krajach o silnych tradycjach architektury narodowej, np. w Szwecji – przykładami są domy i muzea Jana Gezeliusa, Gunnara Mattssona, projekty Ove Hidemarka i Görana Manssona [Waern 2002]. W Polsce wielu architektów od dawna wyczuwało jego założenia, np. Wojciech Kosiński w 1986 r. pisał:

inspiracja tradycją, bezpośrednia lub pośrednia, oscylująca między nawiązaniem twórczo do przeszłości a kreacją wyzwoloną (...) [jest] nie do ujęcia regułami, pozostaje w gestii artystycznej najwyższego lotu, najbardziej ambitna i trudna, ale najwspanialsza w udanych efektach [Kosiński 1981].

Problemy terminologiczne

W polskiej tradycji badań nad teorią architektury utarło się stosowanie do opisu postaw regionalizujących oraz architektury wernakularnej różnych pojęć. W odniesieniu do arch. wernakularnej stosowano terminy takie, jak „budownictwo chłopskie”, „architektura ludowa”, „swojska”, „rodzima”, „wiejska”, „spontaniczna”, „bez architekta”, „bezstylowa”, „architektura

i związanej z nim architektury: miejsce i architektura powinny być unikalne. *Miłość do natury* (b) łączy z architekturą poprzez zauważenie roli, jaką twórcze działania człowieka (architekta, urbanisty, planisty) odgrywają w funkcjonowaniu przyrody: postuluje architekturę symbiozy a nie ingerencji. Kelbaugh docenia rolę *czasu i historii* (c) jako sprawdzianu rzeczywistej wartości budynków: stare są wartościowe dlatego, że zdołały przetrwać i że odpowiadały potrzebom i uwarunkowaniom. *Rzemiosło* (d) przeciwstawia sztywnej sterylności współczesnych wytworów cywilizacji, które nawet wykonane z ‘tradycyjnych’ materiałów wyglądają jak plastik; natomiast *potrzebę wytyczania granic* (e) wiąże ze skromnością, świadomością istniejących ograniczeń, szacunkiem dla zasobów przyrody i ograniczonością miejsca [Matter 1989].

- 6 W Polsce poglądy Framptona spopularyzował Peter Fauset, cytując m.in. fragment książki Framptona *Architektura współczesna: Historia krytyczna*: „Termin krytyczny regionalizm nie ma być traktowany jako styl lokalny, gdyż ten powstał niegdyś spontanicznie w efekcie połączonego działania klimatu, kultury, mitu i rzemiosła, lecz raczej określać te niedawne regionalne „szkoły”, których podstawowym celem jest odzwierciedlać i służyć określonym rejonom, w których tkwią ich korzenie. Pośród innych czynników wpływających na pojawienie się regionalizmu na taką skalę znajduje się nie tylko pewien stopień dobrobytu, ale także rodzaj antycentrycznego konsensusu — dążenie do przynajmniej jakiejś postaci kulturalnej, ekonomicznej i politycznej niezależności.” Fauset pisze: „Frampton podaje 7 podstawowych cech charakteryzujących krytyczny regionalizm. Po pierwsze zauważa, iż preferować należy przedsięwzięcia na niewielką skalę od ogromnych, utopijnych projektów. Sugeruje również, że chociaż ruch ten może być krytyczny wobec unowocześniania, to nie powinien nigdy lekceważyć wyzwoleniczych i postępowych cech kierunku nowoczesnego. Po drugie Frampton podkreśla jedną z najbardziej charakterystycznych cech regionalizmu krytycznego, coś co nazywa ‘miejscem-formą’, w którym spostrzega architekturę budynku jako ściśle związaną z terenem i miejscem w jakim się znajduje, a nie jako obcy, wyodrębniony z otoczenia obiekt. Po trzecie sugeruje położenie nacisku raczej na ‘tektoniczne’ cechy architektury a nie na sprowadzenie jej do scenografii. [...] Po czwarte Frampton podkreśla reakcję na zasadniczo lokalne cechy, takie jak topografia terenu, gra światła i warunki klimatyczne. W zgodności z tym należy zwrócić uwagę na otwory okienne i drzwi oraz odrzucić powszechnie stosowaną klimatyzację w budynkach. Po piąte, równie ważne dla krytycznego regionalizmu i jego cech wizualnych, jest położenie nacisku raczej na cechy indywidualne niż na przyjęcie uniwersalnej technologii. Po szóste, podczas gdy krytyczny regionalizm przeciwstawia się nie uporządkowanemu kopiowaniu lokalnego budownictwa, to może dopuszczać reinterpretację elementów miejscowych, jeżeli pomaga to harmonijnie umieścić obiekt w otoczeniu. Na koniec Frampton ze smutkiem stwierdza, że krytyczny regionalizm ma szansę na sukces jedynie w tych kulturach, które są w stanie oprzeć się naciskowi cywilizacji uniwersalnej” [Fauset 1999a].

drewniana”, „budownictwo drewniane”. Już w 1903 r. Ludwik Puszet utożsamiał polski styl narodowy z architekturą drewnianą, twierdząc, że „budowle murowane są architekturą w Polsce, zaś drewniane architekturą polską” [Wroński 1997, s. 246]; nie był jednak w tym stwierdzeniu pierwszym, bo 250 lat wcześniej Łukasz Opaliński pisał: „Obrawszy miejsce do budynku, więc już gotuj co prędzej materyją. Ale rzeczesz, jaką? Odpowiadam: **jeśli podług zwyczaju polskiego – drzewo**” [Olszewski 1977].

Mieczysław Kurzątkowski określa przymiotnikiem „wernakularna” architekturę bezstylową, wyrastającą z tradycji budowlanej danego regionu lub kraju, bez względu na budulec, przeznaczenie i pozycję zamawiającego i znajduje najwłaściwszy polski odpowiednik: „architektura rodzima”, zarazem jednak zwraca uwagę, że będące w Polsce tłumaczeniami słowa „wernakularny” określenia „ludowy” i „rodzimy” a zwłaszcza „drewniany”, nie są synonimami, w dodatku każde z nich jest wieloznaczne: „ludowe” jest budownictwo chłopskie, ale „ludową” nazywana bywa także wszelka architektura drewniana; „rodzime” zaś są wytwory kultury, którym przypisywano narodową, polską genezę; żadne z tych znaczeń nie odpowiada przymiotnikowi „wernakularny”. Kurzątkowski podaje za Halükiem Sezginem, że pojęcie „architektury wernakularnej” jest różne od pojęć „architektury wiejskiej”, „spontanicznej”, „ludowej” i „bez architekta”: „nie cała architektura „wernakularna” jest wiejska i ludowa, zaś spontanicznie i bez architekta można budować również i z tworzyw przemysłowych” [Kurzątkowski 1985]. Wątpliwości podkreśla wartym tu zacytowania przykładem, którym jest

„karczma z zajazdem, zbudowana przez rzemieślników z miasta, z inicjatywy i za pieniądze właściciela wsi, a także w jego interesie, oddawana śydowi w eksploatację, a przeznaczona do użytku chłopów i różnej kondycji podróżnych. Jeżeli jest to karczma zbudowana z drewna, zostanie zaliczona do architektury drewnianej. Jeżeli automatycznie będzie nazwana ludową, który z powyższych czynników może uzasadnić taką kwalifikację? Wydzielenie architektury drewnianej w osobną kategorię oraz utożsamienie jej z ludową pochodzi od historyków sztuki i przez nich jest stosowane. Etnografowie nie stawiają znaku równości między budownictwem ludowym i budownictwem drewnianym, bardzo często zamiast przymiotnika »ludowe« stosują określenia »wiejskie« lub – jeszcze precyzyjniej – 'chłopskie’ [Kurzątkowski 1985, s. 14].

Kontrowersje terminologiczne wokół architektury wernakularnej, scharakteryzowane przez Kurzątkowskiego, obejmują analogicznie prądy architektury wernakularyzującej i są utrwalone długą tradycją nieprecyzyjnego użycia terminów.

Wnioski

Analiza różnicowania pojęciowego odzwierciedlającego wielość postaw regionalizujących wskazuje na potrzebę uściślenia znaczenia pojęć, szczególnie wobec braku tradycji posługiwania się niektórymi (architektura wernakularna, regionalizm krytyczny) w języku polskim. Analiza wykazała także pluralizm postaw, tj. że nie istnieje ogólnie przyjęty „oficjalny” stosunek zainteresowanych środowisk (architektów, konserwatorów sztuki, etnologów) do kwestii nawiązań regionalizujących i do osadzania architektury w kontekście.

LITERATURA

- Borisova E., 1987. *Breaking with Classicism: Historicism in nineteenth-century Russia*. „Architectural Design”. 57 (7/8), 17-23.
- Essential Information & explanations, latest texts & monographs on Critical_Regionalism*. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: http://essential-facts.com/primary/Architecture_Arts_Styles_and_Places_ABC/Critical_Regionalism.html, cyt. Essential 2004.
- Fauset P.G., 1999a. *Potrzeba krytycznego regionalizmu w architekturze polskiej*. „Archivolta” 1, 20-24.
- Fauset P.G., 1999b. *Krytyczny regionalizm Szczepana Bauma*. „Archivolta” 2, 17-19.
- Fauset P.G., 1999c. *Krytyczny regionalizm Stanisława Niemczyka*. „Archivolta” 3, 22-25.
- Fiett J., 1991. *Architektura wernakularna*. „Kwart. Arch. Urb.” 3, 251-260.
- Frampton K., 1983. *Towards a Critical Regionalism: Six points of an architecture of resistance*. [W:] „The Anti-Aesthetic” (red.) Hal Foster. Port Townsend, Bay Press.
- Giedion S., 1960. *Architektur und Gemeinschaft*. Hamburg.
- Gloger Z., 1907. *Budownictwo drzewne i wyroby z drzewa w dawnej Polsce*, t. 1, Warszawa.
- Hathaway Rosemary V., 2004. *Understanding Folk Aesthetics: English 238: Introduction to Folklore*. UNC Department of English. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: www.coe.unco.edu/RosemaryHathaway/ENG238/Powerpoint/MaterialCulture.ppt.
- Karłowicz J., 1884. *Chata polska. Studium lingwistyczne archeologiczne*. „Pam. Fizyogr.” 4, 383-411.
- Kelbaugh D., 1986. *Towards an Architecture of Place. Arcade. Dec. Seattle*. [tu cyt. wg. Matter, 1989].
- Kosiński W., 1981. *Regionalizm*. „Architektura” 1, 88-93.
- Kurzątkowski M., 1985. *Architecture vernaculaire = architektura rodzima?* „Ochrona Zabytków” 1 (148), 3-16.
- Laïdi Z., 2002. *Neo-Regionalism – A Response to Globalisation?* [w:] Seventh ASEF University in Barcelona, Spain, Regionalism in Asia and Europe and Implications for Asia-Europe Relations. 10–24 November. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: <http://www.laidi.com/papiers/24112002.pdf>.
- Łysiak W., 1973. *Pozłacane kajdany uniformizmu*. „Architektura” 4, 166-167.
- Machat C., 2004. *The history of CIAV*, [w:] Vernacular Architecture / Architecture Vernaculaire, (ICOMOS International Committee on Vernacular Architecture). Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: <http://www.international.icomos.org/publications/vernacular3.pdf>.
- Majewski J., 1986. *W poszukiwaniu stylu narodowego*. „Zesz. Arch. Pol. SARP.” 6, 1-4.
- Matter F.S., 1989. *Critical Regionalism from a Desert Dweller’s Perspective*. „Arid Lands Newsletter” nr 28, Spring/Summer. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: <http://ag.arizona.edu/OALS/ALN/aln28/matter.html>.
- Mohite A., 2004. *Geoffrey Bawa – An Understanding as a Critical Regionalist*. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: <http://www.geocities.com/amarmohite/pdf/introduction.pdf>.

- Norberg-Schulz C., 1999. *Znaczenie w architekturze Zachodu*. Wyd. Murator. Warszawa.
- Olszewski A.K., 1977. *Poszukiwanie stylu narodowego w architekturze polskiej ostatniego stulecia*. „Architektura” 3-4, 55-75.
- Opaliński Ł., 1669: *Krótką nauka budowania dworów, pałaców y zamków podług nieba y zwyczajaiu polskiego*. Kraków. [przedruk w: „Pamiętnik Sztuk Pięknych” 1850].
- Radziewanowski Z., 1985. *Logika architektury regionalnej*. „Architektura” 3, 58-61.
- Rączka J.W., 1985. *Rodzimy krajobraz wsi*. „Architektura” 3, 22-23.
- Robotycki Cz., Węglarz S., 1983. *Chłop potęgą jest i basta. O mityzacji kultury ludowej w nauce*. „Pol. Sztuka Lud.” 1-2.
- Ruszczyk G., 2001: *Drewniane kościoły w Polsce 1918-1939*. Warszawa, ISPAN.
- Sławińska J., Gabryszewski A., 1973. *Regionalizm i uniwersalizm w architekturze współczesnej. Część II – Powszechność uniformizmu*. „Architektura 3, 112-114.
- Solewski R., 2000. Franciszek Mączyński – *Romantyk, czy modernista (A może liberal)*, [w:] „Research Support Scheme, Open Society Support Foundation”, Praga. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: http://e-lib.rss.cz/diglib/pdf/95_6.pdf.
- Ullman J.M.: 1990. [wypowiedź ankietowa w:] *Współczesna Architektura Wsi. Problemy regionalności i regionalizacji*. „Materiały Seminarium – Holny Meyera” 23-25.04.1990. Kom. Arch. Urb. PAN, IGPiK Warszawa, Wydział Arch. Polit. Białost.
- Waern R., 2002. *Architektura w Szwecji. Kultura szwedzka*. Instytut Szwedzki. Dostępny w World Wide Web [dostęp 10.10.2004]: www.sweden.se/upload/Sweden_se/otherlanguages/factsheets/SI/kz109b.pdf.
- Witanowski M.R., 1912. *Józef Ignacy Kraszewski jako krajoznawca*. „Ziemia – Tyg. Krajozn.” Ilustr. 40, 642-644 .
- Wojciechowski A., 1953. *Elementy sztuki ludowej w polskim przemyśle artystycznym XIX i XX wieku*. W: „Studia z Historii Sztuki Polskiej II.” (red.) K. Piwocki. Zakł. Narod. im. Ossolińskich Wrocław.
- Wroński S.J., 1997. *Kaplica w Jaszczurówce na tle prądów ideowo-artystycznych w Polsce na początku XX wieku*. „Teka Komisji Urbanistyki i Architektury” 29, 237-249.
- Zieliński J., 1989-1990. *O pojęciu regionalizmu w architekturze*. „Teka Komisji Urbanistyki i Architektury” 23, 248-251.

**Materiał udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](https://creativecommons.org/licenses/by/2.5/)**

Piotr Wojcieszuk

*Rola kategorii opowieści w kulturze średniowiecza:
przypadek Opowieści Kanterberyjskich Geoffrey’a Chaucer’a*

Pewien człowiek miał w swoim ogrodzie pechowe drzewo, na którym powiesiły się kolejno jego trzy małżonki. Kiedy zrozpaczony wdowiec opowiadał o tym sąsiadom, jeden z nich, zdumiony niezwykłą mocą rośliny, natychmiast poprosił go o szczepki dla siebie i sąsiadów „*ut quilibet arborem habeat et uxorem suam suspendendam*”.¹

Anegdota ta była szeroko rozpowszechniona w średniowieczu. Jakkolwiek intrygująca dla współczesnego czytelnika, dla odbiorcy żyjącego w wiekach średnich nie była ona ani wyrazem antyfeminizmu, ani praktyczną radą z gatunku tych, jakich szukamy dziś w poradnikach. Współczesny nam słuchacz kazania, w którym opowieść ta byłaby wykorzystana, niewątpliwie zdumiałby się interpretacją przedstawionego wydarzenia.

Drzewo jest tu symbolem krzyża, na którym dokonał żywota Chrystus; trzy żony to grzechy pychy, pożądliwości ciała i pożądliwości oczu. Nieszczęśliwy wdowiec to człowiek oddany światu, który, co prawda, uległ im, jednakże udało mu się z nich oczyścić dzięki spowiedzi, wskutek czego wszystkie trzy personifikacje zawisły na sznurze. Sąsiad proszący o szczepki jest obrazem dobrego chrześcijanina (!), wykazującego troskę o bliźnich.²

Opowieść nie jest środkiem przedstawienia rzeczywistości, nie jest też wyrażonym *explicite* przykładem do naśladowania. Przeciwnie, nauka moralna, której ma służyć, wymaga postrzegania jej elementów na co najmniej dwóch poziomach. Tego rodzaju alegoryczna interpretacja nie jest możliwa bez znajomości odpowiedniego kontekstu: nośnikiem znaczenia nie jest samo opowiadanie, lecz również to, co funkcjonujący w danej kulturze odbiorca jest w stanie w nim dostrzec. Średniowieczny sposób rozumienia opowieści zasadniczo różni się od sposobu, w jaki jesteśmy przyzwyczajeni odbierać je dziś.

Celem niniejszej pracy jest zbadanie funkcji i sposobu rozumienia kategorii opowieści w średniowieczu na przykładzie *Opowieści Kanterberyjskich (Canterbury Tales)* Geoffrey’a Chaucera, arcydzieła czternastowiecznej literatury angielskiej. Na początku więc przyjrzymy się przedmiotowi badania, następnie zaś temu, jak kategoria opowieści pojmowana była w kontekście kultury średniowiecza.

Przez opowieść rozumiem tutaj sekwencję zdarzeń tak skomponowaną, że jej koniec jest inny niż początek, podczas gdy przynajmniej jeden z protagonistów uczestniczących w wydarzeniach zachowuje swą tożsamość. Tak ujmowana opowieść zawiera się w opowiadaniu, które jest wypowiedzią mającą narratora i przekazywaną odbiorcy³. Opowiadanie możemy więc ujmować w dwojakiej perspektywie: po pierwsze, jako opowieść, czy też historię (opowieść o zdarzeniach), po drugie zaś jako dyskurs, akt komunikacji między opowiadającym a słuchaczami

1 cyt. za: Szostek, T., *Exemplum w polskim średniowieczu*, Warszawa 1997, str. 120.

2 ibidem, s. 121.

3 Owczarek, B., *Wstęp*, [w:] *Praktyki opowiadania*, red. B. Owczarek, Z. Mitosek, W. Grajewski, Kraków 2003.

(czy też między pisarzem a czytelnikami)⁴. Warte podkreślenia są tu takie cechy opowiadania, jak: sekwencyjność, przemienność zdarzeń (losu bohatera), spójność relacjonowanego szeregu zdarzeń oraz zdolność modelująca opowiadania, czy też jego przedstawieniowość⁵.

Istotną cechą opowiadania jest schematyczność, którą w dwudziestym wieku stała się przedmiotem badań narratologii. Mimo wielu kontrowersji, jakie budzą poszukiwania uniwersalnych reguł rządzących opowiadaniem, nie ulega wątpliwości, że badaczom problemu udało się skonstruować pewien paradygmat opowiadania, zarówno na podstawie analizy różnego rodzaju tekstów, jak i w związku z badaniami psychologicznymi i antropologicznymi. Elementarną strukturę opowiadania można opisać następująco: x jest F w czasie $t-1$; wydarzenie H przydarza się w czasie $t-2$; x jest G w czasie $t-3$, gdzie x jest protagonistą, zaś F i G to stany opozycyjne (lub przynajmniej nietożsame)⁶. Innymi słowy:

„(...) bohater z określonymi intencjami napotyka na trudności, które w wyniku zdarzeń toczących się wokół zagrożonych celów zostają bądź nie zostają przewyżczone⁷.”

Z psychologicznego punktu widzenia, schemat taki pełni dwie funkcje: jest reprezentacją określonej sfery rzeczywistości oraz, co ważne, systemem reguł interpretowania danych pochodzących z tej sfery⁸. Narracja jest więc nie tylko sposobem przedstawiania świata, lecz również uniwersalną kategorią antropologiczną, sposobem, w jaki postrzegamy i interpretujemy otaczający nas świat.

Z drugiej strony, mimo zasadności tego rodzaju uogólnień, nie wydaje się możliwe stworzenie postulowanej przez strukturalistów w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku „gramatyki narracji”, rozumianej na wzór gramatyki syntaktycznej języka naturalnego. Jak pisze Aleksander Wilkoń:

„(...) [tekst] tworząc strukturę ponadsyntaktyczną i infrasyntaktyczną, systemem nie jest: nie ma gramatyki na poziomie deskrypcji czy narracji. (...) Miedzy gramatyką istniejąca na poziomie syntaktycznym a spójnością tekstu istnieje mniej więcej taka różnica jak między rozkazami wojskowej musztry a konwersacją towarzyską. (...) Mówienie o gramatyce tekstu to stosowanie metafory, a nie leksemu nazywającego wprost naturę rzeczy.”⁹

O ile istnieją więc różnego rodzaju możliwości klasyfikacji i analizy tekstów narracyjnych w oparciu o ogólne kategorie¹⁰, o tyle stworzenie uniwersalnego systemu „gramatyki narracyjnej” wydaje się niemożliwe. Mimo wielu regularności, opowiadanie, jak dotąd, wciąż broni się przed próbami całkowitej kodyfikacji.

Jej brak jest główną przyczyną faktu, że w naukach z różnych względów zajmujących się opowiadaniem, do których bez wątpienia należy historia, duża rola przypada interpretacji. Mimo usilnych poszukiwań metodologów brak tu jednego, powszechnego paradygmatu leżącego u podstaw postępowań badawczych, zaś margines swobody badacza interpretującego dany tekst jest stosunkowo duży, nierzadko postrzegany wręcz nie jako odkrywanie sensu danej opowieści, a jego współtworzenie. O ile w hermeneutyce H. G. Gadamera interpretacja widziana jest jako dialog

4 Owczarek, B., *Od poetyki do antropologii opowiadania*, [w:] *Praktyki opowiadania*, op. cit., s. 11-12., por. też R. Barthes, *Wstęp do strukturalnej analizy opowiadań*, przeł. W. Błońska, Pamiętnik Literacki, nr 4, 1968.

5 Owczarek, B., *Wstęp*, op. cit., s. 6.

6 Danto, A. C., *Analytical Philosophy of History*, Cambridge 1968, s. 236.

7 Trzebiński, J., *Narracja jako sposób rozumienia świata*, [w:] *Praktyki opowiadania*, op. cit., s. 94.

8 ibidem, s. 95., por. też H. White, *Znaczenie narracyjności dla przedstawiania rzeczywistości*, przeł. M. Wilczyński, [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, red. E. Domańska i M. Wilczyński, Kraków 2000.

9 Wilkoń, A., *Spójność i struktura tekstu*, Kraków 2002, s. 16

10 por. np. Grajewski, W., *O narratologii*, Teksty, nr 6, 1974.; Greimas, A.J., *Porównawcza nauka o micie oraz Ku teorii interpretacji opowiadania mitycznego*, przeł. A. Grzegorzczak, [w:] *Rytuał i narracja*, Warszawa 1989; Wyslouch S., *Literatura i semiotyka*, Warszawa 2001.

między tekstem a człowiekiem, w którym tekst, co prawda, w myśl pewnych założeń i uprzedzeń badacza, jest jednak odczytywany, to tak zwani tekstualiści, czy też poststrukturaliści, zupełnie odrzucili wpływ interpretowanego tekstu na interpretację. Jest on jedynie impulsem, który pobudza interpretującego do procesu wytworzenia znaczenia¹¹. W tym ujęciu jest to już nie dialog nawet, lecz monolog. Podobnie interpretację widział też J. Derrida, którego dekonstrukcja jest metodą swoistej „anty-interpretacji”¹². O ile pozytywiści uważali tekst za swojego rodzaju okno na świat, a dwudziestowieczni hermeneuci i strukturaliści wstawili do tego okna na pół matową szybę, dla zwolenników orientacji odrzucających interpretację jako odczytywanie zakodowanego w tekście znaczenia okno zmieniło się w ekran wyświetlający, niekoniecznie związane z analizowanym dziełem, wytwory psychiki badacza.

Czy wobec tego istnieje jakiś ratunek dla tekstu? Interpretacja tekstualna przestaje pełnić funkcję jego prezentacji czy wyjaśnienia, stając się prezentacją sztuki interpretatora. Zaciera się więc różnica między suwerennością a zależnością. Opowieść zostaje uznana za pozbawioną zewnętrznych odniesień grę elementów znaczących, do których element znaczący dopisuje dopiero interpretator. Hayden White nazywa takie podejście „zwieńczeniem długiego procesu krytyki kultury skoncentrowanej na próbach odejścia od koncepcji symbolizmu”¹³. Symbol (rozumiany jako element pośredniczący w relacji znaczące – znaczone) postrzega się jako relatywny, zdeterminowany każdorazowo od nowa przez kulturę, w której kategoriach rozumuje interpretator. Z punktu widzenia historyka takie pojmowanie tego, co oznacza tekst, jest bezużyteczne, gdyż nie ukazuje żadnego związku z pozatekstową rzeczywistością. Przeciwno takiemu oderwaniu opowieści od rzeczywistości, w której powstała, opowiada się Paul Ricoeur. Dzieło dopuszcza możliwość nieustannych reinterpretacji swego znaczenia, wyznacza jednak granice, w obrębie których może poruszać się interpretator. Tekst, pierwotnie skierowany do ograniczonej liczby potencjalnych odbiorców, przez sam fakt utrwalenia go w formie zapisanej, transcenduje bezpośrednio warunki swego powstawania¹⁴. Jego znaczenie jako przedmiotu estetycznego zmienia się w zależności od kodu kulturowego publiczności:

*“(…) the form and meaning of the work formative of tradition are not the unchangeable dimensions or appearances of an aesthetic object, independent of perception in time and history: its potential of meaning only becomes visible and definable in the subsequent changes of aesthetic experience, and dialogically so in the interaction between the literary work and the literary public.”*¹⁵

W ten sposób odbywa się to, co Jauss nazywa „budowaniem mostu” (*bridging the gap*) pomiędzy autorem a odbiorcami dzieła literackiego jako ponadczasowego dzieła sztuki. Nie znaczy to jednak, że interpretacja jest od samego tekstu zupełnie niezależna.

Jednak, jaki to ma związek z zadaniem historyka? Inaczej niż w przypadku kogoś, kto rozpatruje dzieło literackie jako obiekt estetyczny, a więc ze względu na zawarte w nim treści i wartości uniwersalne, historyk stara się dotrzeć do rzeczywistości ukrytej za tekstem, współczesnej autorowi. Może to zrobić na dwa sposoby: po pierwsze, starając się dotrzeć do

11 White, H., *Interpretacja tekstów*, przeł. A. Marciniak, [w:] H. White, *Poetyka pisarstwa historycznego*, op. cit., s. 111-120; por. też: R. Barthes, *Od dzieła do tekstu*, przeł. M. P. Markowski, Teksty drugie, nr 6, 1998.

12 por. np. Burzyńska, A., *Dekonstrukcja: próba krytycznego bilansu*, [w:] *Po strukturalizmie. Współczesne badania teoretycznoliterackie*, red. R. Nycz, Wrocław 1992, s. 47-70.; Banasiak, B., *Na tropach dekonstrukcji, wstęp* [w:] J. Derrida, *Pismo filozofii*, Kraków 1993, s. 9-42.

13 White, H., *Interpretacja tekstów*, op. cit., s. 122.

14 ibidem, s. 126 – 127; por. też Bugajewski, M., *Historia i pamięć w hermeneutyce świadomości historycznej P. Ricoeura*, [w:] *Świat historii. Prace z metodologii historii i historiografii dedykowane Jerzemu Topolskiemu z okazji siedemdziesięciolecia urodzin*, red. W. Wrzosek, Poznań 1998, s. 125-134.

15 Jauss, H. R., *Art. History And Pragmatic History*, [w:] idem, *Towards an Aesthetic of Reception*, przeł. T. Bahti, Minneapolis 1983.

odniesienia przedmiotowego wypowiedzi literackiej, próbując na przykład dociec, czy protagoniści opowiadania są postaciami fikcyjnymi, czy wzorowanymi na postaciach autentycznych. Może też zastanawiać się, niezależnie od kwestii autentyczności pojedynczych postaci czy wydarzeń, nad prawdopodobieństwem klas faktów. Zrobi tak, gdy poszukuje odpowiedzi na pytania o realia życia danej epoki, obyczajaje etc.¹⁶

Żaden z tych sposobów odczytania badanego tekstu nie interesuje mnie w niniejszej pracy. Tym, czego będę poszukiwać w interpretowanym dziele literackim, są oznaki określonych cech świadomości ludzi epoki, z której tekst pochodzi: ludzi średniowiecza. Będę więc zwracał uwagę na „symptomatyczną wartość literatury”¹⁷, na to, na ile badane dzieło jest w stanie pomóc nam potwierdzić lub uzupełnić wiedzę o kulturze danej epoki i świadomości ludzi, którzy w tej kulturze funkcjonowali.

Charakterystyczną cechą myśli średniowiecza było opieranie myśli naukowej na wiedzy gwarantowanej najwyższym, pewnym i nieomylnym autorytetem boskim. Oparta na tekście objawionym wiedza miała dla ówczesnych uczonych status prawdy jedynej, wiedzy pewnej i gwarantowanej¹⁸. Sytuacja ta zakreślała jednocześnie granice, których nie mogło przekroczyć rozumowanie.

Dzieje biblijne stały się zbiorem działań egzemplarycznych, archetypami dla spostrzeżeń o zdarzeniach powielonych w przyszłości. Grunt pod takie pojmowanie świata przygotowały rozważania chrześcijańskich teologów, zmierzające do ukazania wydarzeń opisanych w Starym Testamencie jako zapowiedzi, symbolicznych znaków tego, co wydarzyło się w Nowym Testamencie. Tę praktykę E. Auerbach nazwał figuralną interpretacją Biblii:

*„(...) każde wydarzenie, nie tracąc swej powszedniej rzeczywistości, stanowi jednocześnie ogniwo związku tożsamego ze związkiem historii powszechnej; związkiem tym połączone są wszystkie ogniwa, toteż każde z nich może być ujęte w sposób ponadczasowy, może pojawić się w każdym czasie.”*¹⁹

W myśli średniowiecza objęła ona całą poznawalną rzeczywistość. Figuralna interpretacja rzeczywistości przyjmowała, że zbiór wszystkich możliwych działań ludzkich został zapisany w pismach objawionych religii katolickiej, do których wkrótce dołączyły, również traktowane jako autorytety, dzieła antyczne. Zbiór ów stał się dla intelektualistów wieków średnich stałą, wzorcową podstawą porównawczą, otwartą, co prawda, na nowe elementy, jednak bez możliwości modyfikacji tych, które zostały przez nią uwzględnione. Ten, wywiedziony z historii biblijnej i antycznej, zbiór archetypów stał się wzorcową, nie podlegającą zmianom formą, dla której wydarzenia z współczesnej średniowiecznym mędrcom rzeczywistości stanowiły materię, amorficzny i niedookreślony przypadek szczególnie stałej i ponadczasowej idei²⁰. Historia jest ucieleśnieniem w czasie

*„tej najistotniejszej struktury średniowiecznego sposobu myślenia: struktury analogii, echa”*²¹. *„Z tego, co można stwierdzić, pewne jest tylko to, co ma poręczycieli w przeszłości”*²².

Zrozumienie tego punktu widzenia ukazuje nam perspektywę, z jakiej powinniśmy próbować

16 Topolski, J., *Metodologiczne problemy korzystania ze źródeł literackich w badaniu historycznym*, [w:] *Dzieło literackie jako źródło historyczne*, red. Z. Stefanowska i J. Sławiński, Warszawa 1978, s. 13-18.

17 ibidem, s. 18-24.

18 Banaszkiwicz, J., *Historia – exemplum*, *Kwartalnik Historyczny*, z. 1, 1979, s. 161.

19 Auerbach, E., *Mimesis. Rzeczywistość przedstawiona w literaturze Zachodu*, T. 1, przeł. Z. Żabiński, Warszawa 1968, s.272.

20 Banaszkiwicz, J., loc. cit.

21 Le Goff, J., *Kultura średniowiecznej Europy*, przeł. H. Szymańska-Grossowa, Warszawa 1995, s. 181.

22 ibidem, s. 325.

patrzeć na opisywane w średniowiecznych tekstach wydarzenia. Wtłoczone w uniwersalny schemat, konkretne dane o rzeczywistości pozaliterackiej stały się atrapami markującymi stan faktyczny, tracąc walory obiektywnego przedstawienia pozatekstowej rzeczywistości. „Historia magistra vitae est”²³, a jako taka, zostaje podporządkowana potrzebom współczesności. Tak więc średniowieczna praktyka polegała na przekładzie wydarzeń na historie, czerpane od różnego rodzaju autorytetów opowieści przedstawiane nie ze względu na ich odniesienie do rzeczywistości przez nie przedstawianej, lecz pod kątem ilustracji określonej tezy. Opowieść podporządkowana zostaje filozofii moralnej. Historia jako całość postrzegana była jako swego rodzaju „makro-exemplum”, pomagające interpretować wydarzenia, które przytrafiły się danej osobie: własną, nie rozstrzygniętą sytuację można rozpoznać w świetle wcześniejszych doświadczeń i dzięki temu podjąć uzasadnione decyzje. Takie ujmowanie historii, podporządkowane klasom systemu filozofii moralnej, można nazwać paradygmatycznym²⁴. Niewątpliwie związane było ono z zupełnie odmiennym od naszego postrzeganiem czasu. Czasu pojmowanego, po pierwsze, w sposób cykliczny, związanego z porami roku rolniczego, takiego, jaki odzwierciedla większość (jeśli nie wszystkie) mitologie pogańskie: wszystko jest powtórzeniem czegoś, co po raz pierwszy wydarzyło się w nadprzyrodzonej rzeczywistości u zarania dziejów, *in illo tempore* (określenie Mircei Eliadego); po drugie zaś, zasadniczo zmienionego przez nowe, chrześcijańskie, monolinearne pojęcie historii²⁵. Widać to wyraźnie w licznych próbach „uporządkowania” różnego rodzaju chronologii, odziedziczonych po epokach poprzednich, odzwierciedlających

„pragnienie, aby ukazać świat żyjący w rytmie Bożego objawienia – coś w rodzaju posłannictwa regresywnego, które ewangelizuje historię wstecz.”²⁶

Co więcej, figuralna interpretacja rzeczywistości, w której pewne wzorcowe wydarzenia z tego zbioru faktów, który zagwarantowany był autorytetem, boskim bądź starożytnym, stały się nie tyle informacją o pewnym stanie rzeczy, co symboliczną zapowiedzią wydarzeń przyszłych, stwarzało sytuację w której opowieści autorów średniowiecznych nie tyle opisywały widzianą przez nich, obiektywną rzeczywistość, co stanowiły alegoryczną ilustrację pewnej ogólnej prawdy. Można powiedzieć, że to, co pozatekstowe, zostało poddane przez średniowiecznych autorów mitologizacji, gdyż fabuły oparte na wzorach z Biblii oraz historii i mitologii antycznej, nawet jeśli ich twórcy były fakty współczesne autorowi piszącemu dany utwór, nie służyły temu, co dziś nazwalibyśmy ich obiektywnym przedstawieniem, lecz raczej tłumaczeniu zastanej przez średniowiecznego człowieka rzeczywistości. Dawny, a więc prawdziwy, prawdziwy, bo dawny, prawdziwy więc słuszny – oto argumentacja uzasadniająca racje jednostek i grup. Wiedza o przeszłości stawała się rusztowaniem, na którym umieszczano znane i domniemane wydarzenia z przeszłości²⁷. Nie można tu nie dodać, że w ten sposób historia stała się zbiorem różnego rodzaju opowieści, w którym wydarzenia historyczne (tak jak pojmujemy je dzisiaj) przeplatały się z fragmentami dzieł literackich, legend, podań etc. Cała różnorodność spuścizny wieków poprzednich, która dotarła do średniowiecza, tak klasyczna jak i barbarzyńska, połączona została w jeden „Model” (określenie C. S. Lewis’a), objaśniający harmonię średniowiecznego wszechświata²⁸. Specyficzną cechą świadomości średniowiecznej było jednak to, że o ile mitologizację rzeczywistości rozumie się zazwyczaj jako tłumaczenie sobie świata na podstawie obserwacji zjawisk przyrody w odpowiednio logiczny dla danej kultury sposób, o tyle

23 Cicero, *De oratore*, II, 9, 36.

24 Stierle, K., *Historia jako exemplum, Pamiętnik Literacki*, z. 4., 1978, s. 344-45, por. też J. Banaszkiwicz, loc. cit.

25 por. Kuderowicz, Z., *Filozofia dziejów. Rozwój problemów i stanowisk*, Warszawa 1973, s. 6 – 17.

26 Ariès, P., *Człowiek wobec historii – średniowiecze*, [w:] P. Ariès, *Czas historii*, preł. B. Szwarcman-Czarnota, Gdańsk-Warszawa 1996, s. 106.

27 Samsonowicz, H., *Mity „Początku*, [w:] H. Samsonowicz, *O historii prawdziwej. Mity, legendy i podania jako źródło historyczne*, Gdańsk 1997, s. 31; por. też tenże, *Co to jest mit?*, [w:] op. cit.

28 por. Lewis, C.S., *Odrzucony obraz. Wprowadzenie do literatury średniowiecznej i renesansowej*, przeł. W. Ostrowski, Warszawa 1986.

średniowieczny „Model”, mimo że w swych zarysach podobny do takich niezapśredniczonych interpretacji, powstał w dużej mierze w oparciu o autorytet źródeł pisanych. Jego tworzenie było więc nie tylko tłumaczeniem rzeczywistości otaczającej średniowiecznego człowieka w najprostszy możliwy sposób, lecz również uzgadnianie jej z rzeczywistością obecną w starożytnych księgach, z elementami wiedzy popartej różnego rodzaju autorytetami – od Boskiego począwszy²⁹.

Patrząc przez pryzmat współczesnej teorii literatury, średniowieczne opowieści należałoby chyba umieścić między mitem a parabolą (odwołuję się tu do czterech typów fikcji narracyjnej przedstawionych przez M. Głowińskiego). W okolicach mitu, gdyż tłumacząc rzeczywistość wymagają również od odbiorcy założenia o ich całkowitej prawdziwości, ze względu na samą swą funkcję nie dopuszczają możliwości wątplenia w realność świata w nich przedstawionego. W sąsiedztwie paraboli, gdyż opisane w danej opowieści sensory są podporządkowane rzeczywistości znajdującej się poza nią, nie aspirują do pełnej autonomii, przeciwnie, mają potwierdzać powtarzalność zjawisk w doskonałym, boskim planie stworzenia³⁰. W dalszej części pracy rozważę relację opowieści zawartych w *Canterbury Tales* do tych kategorii, jednak równie ważne będzie dla mnie zbadanie średniowiecznych założeń dotyczących tego, jakie są funkcje różnego rodzaju przedstawiania rzeczywistości w dziele (którego nazwa „literackie” nie wyodrębniła jeszcze wtedy z klasy tekstów pisanych (i deklamowanych) w ogóle tak wyraźnie, jak ma to miejsce dziś).

Opowieści Kanterberyjskie zostały napisane, prawdopodobnie w latach 1386 – 1400, przez Geoffreya Chaucer’a, uznawanego za jednego z największych angielskich poetów. Jest to zbiór dwudziestu czterech różnych utworów, połączonych ogólną ideą pielgrzymki do grobu św. Tomasza Becketta w Canterbury³¹.

Mając to wszystko na uwadze, chciałbym rozważyć kategorię opowieści jako medium przekazywania rzeczywistości w *Canterbury Tales* G. Chaucera. Kluczowym pytaniem jest tu o przedstawienie jakiej rzeczywistości chodziło – czy o opis rzeczywistych wydarzeń historycznych, w których autor brał udział, czy też raczej o ‘ideologiczną’ rzeczywistość średniowiecznej kultury w której funkcjonował. Stosunek tych dwóch rzeczywistości, jednej – jak pisałem wyżej – będącej materia, drugiej stanowiącej formę rzeczywistości dzieła literackiego byłby więc przedmiotem niniejszych rozważań.

Przedstawię kolejno kwestie takie, jak: ogólna struktura narracji i fabuła *Opowieści Kanterberyjskich*; interakcja między opowieściami, rola kontekstu, jakim jest łącząca je w jedną całość rama narracyjna, w determinowaniu znaczeń poszczególnych opowieści i całego utworu, oraz poziomy rzeczywistości świata przedstawionego w takiej, szkatułkowo zbudowanej, strukturze

29 ibidem, szczeg. s. 14-27.

30 Głowiński, M., *Cztery typy fikcji narracyjnej*, [w:] tenże, *Gry powieściowe*, Warszawa 1973, s. 149 – 156.

31 W niniejszej pracy posługuję się tekstem *Canterbury Tales* w redakcji F. N. Robinsona, *The works of Geoffrey Chaucer 2nd. ed.*, editor: F.N. Robinson xlv, 1002 p. : ill. ; 25 cm. : Houghton MifflinBoston, Mass. 1957, *Canterbury tales*: p.17-265, dostępnym w sieci Internet w University of Virginia Library Electronic Text Center, <http://etext.virginia.edu/mideng/browse.html>. Tłumaczenie tekstu średnioangielskiego na współczesny angielski podaję za wersją internetową podaną przez Litrix Reading Room (<http://www.litrix.com/readroom.htm>). W kwestii literatury dotyczącej *Opowieści kanterberyjskich* i Chaucera, ze względu na ogromną liczbę pozycji, trudno podać ich kompletną listę, w związku z tym w pracy starałem się uwzględnić pozycje odzwierciedlające obecny stan badań; co więcej, ze względu na charakter badań nad twórczością Chaucer’a, mimo ogromnej liczby opracowań, stosunkowo niewiele dotyczy tematyki niniejszej pracy, jako że większość z nich ma charakter bądź krytycznoliteracki, bądź dotyczący analizy historycznej tego rodzaju, która nie leży w obszarze moich zainteresowań. Jeśli chodzi o zarysowaną tu charakterystykę utworu, oprócz samego źródła korzystałem m. in. z Mroczkowski, P., *Historia literatury angielskiej*, Wrocław 1986, oraz *The Cambridge History of English and American Literature in 18 Volumes (1907–21). Volume II: The End of the Middle Ages*; jednak są to informacje które znaleźć można w każdym ogólnym opracowaniu dotyczącym średniowiecznej literatury angielskiej. Wydanie Robinsona oparte jest na tak zwanym Ellesmere order (od nazwy manuskryptu), które zapewnia odpowiednią ciągłość między kolejnymi fragmentami. W pracy przyjmuję więc tę kolejność opowieści, szczególnie, że z przyjętego tu punktu widzenia nie jest to sprawa o zasadniczym znaczeniu.

narracyjnej; stosunek utworu do określonego otoczenia, w którym funkcjonował, a więc jego kontekstu zewnętrznego; oraz próba określenia, na ile dzieło Chaucera, powstałe w epoce przewartościowywania się niektórych pojęć średniowiecza, odzwierciedla (lub nie) zmiany w pojmowaniu opowieści przez średniowiecznego człowieka.

Struktura narracji i fabuła utworu

Zagadnienie struktury narracji *Opowieści Kanterberyjskich* obejmuje cztery istotne kwestie. Po pierwsze, ogólny zarys fabuły utworu, to jak się on rozpoczyna, w jaki sposób zawiązuje się i jak jest przeprowadzona akcja opowieści stanowiącej ramę utworu i jak w tej ramie umieszczone są opowieści pielgrzymów. Po drugie to, jak owa konstrukcja jest zbudowana, czyli jakie elementy formalne można wyróżnić na poziomie ramy narracyjnej, którą stanowi pielgrzymka „*merrye compaignye*”³² do Canterbury. Po trzecie, jak wygląda struktura opowieści na poziomie najniższym, poziomie narracji, czyli próba typologii rodzajów organizacji opowiadania stosowanych przez narratora (lub narratorów) *Canterbury Tales*. Po czwarte wreszcie, jak te sposoby opowiadania i rodzaje jego organizacji mieszczą się w regułach kompozycji obowiązujących w systemie retoryki średniowiecznej.

Opowieści Kanterberyjskie rozpoczyna „Prolog główny” (*General Prologue*), przedstawiający postaci pielgrzymów i opowiadający o tym, jak doszło do wymiany opowieści między pielgrzymami. Pielgrzymi spotykają się w tawernie Tabard Inn w Southwark³³: Poznajemy kolejno: Rycerza (*Knight*)³⁴, jego Giermka (*Squier*) i sługę (*Yeman*); Przeoryszkę (*Prioress*) z orszakiem złożonym z Zakonnicy (*Second Nonne*) i Księdza (*Preeste*); Mnicha (*Monk*); Zakonnika (*Frere*); Kupca (*Marchant*); Szkolarza (*Clerk*) z Prawnikiem (*Segeant of the Lawe*) i Ziemianinem (*Frankelcyn*); pięciu rzemieślników (*Haberdasshere, Carpentyer, Tapycer, webbe i Dyere*) wraz z Kucharzem (*Cook*); Żeglarza (*Shipman*); Medyka (*Doctour of Physik*); Mieszczkę z Bath (*Wif of Bathe*); Proboszcza (*Persoun*) i jego brata Oracza (*Plowman*); Młynarza (*Millere*); Szafarza (*Maunciple*); Włodarza (*Reve*) i Woźnego (*Somonour*) z Przekupniem Relikwii (*Pardoner*). Właściciel gospody, Harry Bailly (*Host*), składa pielgrzymom propozycję, aby dla umilenia sobie drogi przystąpili oni do zabawy w opowiadanie opowieści, która miała być swego rodzaju konkursem – jako że autor najlepszej z nich miał zostać nagrodzony fundowanym przez pozostałych podróżnych obiadem. Gospodarz mianuje się od razu jurorem zabawy, żądając podporządkowania się jego poleceniom pod groźbą kary pokrycia kosztów podróży całej kompanii³⁵. Oczywiście pielgrzymi z ochotą przyjmują propozycję Harry’ego Bailly’ego, w związku z czym następnego ranka wyrusza on w drogę wraz z nimi. W dalszym ciągu opowieści będzie pełnił funkcję kogoś w rodzaju koordynatora całego konkursu, wyznaczając kolejnych mówców, łagodząc spory i oceniając opowiadane historie³⁶. Jako pierwszy, opowieść swą wygłasza Rycerz, następnymi mówcami zaś bądź wyznaczani są przez Gospodarza, bądź też, z racji na różnego rodzaju perypetie związane z podróżą, lub też ze względu na chęć nawiązania do poruszonego przez daną opowieść tematu, sami uzurpują sobie prawo do zabrania głosu. Utwór kończy się tak zwanym *Odwołaniem* autora (*Chaucer’s Retractation*), w którym autor usprawiedliwia się przed czytelnikiem z napisania swego dzieła, które być może poświęca zbyt dużo uwagi „marnym sprawom tego świata” (*worldly vanitees*) i wyraża skruchę z powodu poświęcania zbyt dużej uwagi

32 Canon’s Yeoman Prologue, VIII, 588; cyfra rzymska oznacza fragment *Canterbury Tales*, z którego pochodzi cytat, arabska – kolejny wiersz danej części.

33 I, 23-27.

34 Tłumaczenia imion postaci podają za H. Pręczkowską, autorką polskiego tłumaczenia części opowieści, por. G. Chaucer, *Opowieści Kanterberyjskie*. Wybór, Wrocław 1963.

35 I, 788 – 806.

36 Ciekawą interpretację postępowania Gospodarza przedstawiła w swej pracy J. Ferster, która badała twórczość Chaucera pod kątem walki o władzę. Por. Ferster, J., *Chaucer on Interpretation*, Cambridge 1985.

utworom o sprawach ziemskich – wszystko z nadzieją, że w dniu Sądu Ostatecznego znajdzie się wśród odkupionych³⁷.

Opowieść o pielgrzymce wesołej kompanii do Canterbury stanowi ramę narracyjną utworu, w której osadzone są historie opowiadane przez pielgrzymów. Owa rama zbudowana jest z określonych segmentów. Kolejne opowieści, wygłaszane przez różnych wędrowców, połączone są *prologami* i *epilogami* poszczególnych postaci, jak również dialogami pomiędzy innymi uczestnikami pielgrzymki komentującymi usłyszaną opowieść lub reagującymi na nią (*Words Between Host and Chaucer*, etc.). Utwór zawiera 24 opowieści, 17 prologów, 2 epilogi, oraz 11 fragmentów zawierających inne wydarzenia opowieści ramowej, komentarze i dialogi między pielgrzymami (zatytułowanych najczęściej *Words between ... and ...*, czy *Words of ...*, chociaż należy tu również *Introduction to the Man of Law's Tale* i *The Host stops Chaucer's Tale of Sir Topaz*). Oprócz tego, dwoma wyjątkowymi w strukturze dzieła fragmentami są *Chaucer's Retractatioun*, stanowiące niejako klamrę utworu³⁸, i *Envoy de Chaucer*, w których autor *Opowieści...* bezpośrednio zwraca się do czytelników.

Przyjrzyjmy się, jakie funkcje pełnią inne niż same opowieści elementy utworu. Wszystkie one stanowią, jak już powiedziano, elementy opowieści ramowej, której zawiązaniem jest *Prolog główny*. Prologi są zazwyczaj bezpośrednim wprowadzeniem do opowieści, wszystkie zawierają krótką zapowiedź pielgrzyma poproszonego o głos, często też w nich właśnie zawarte są wypowiedzi Gospodarza komentującego poprzednie opowiadanie i wyznaczającego kolejnego mówcę. Nierzadko prologi zawierają również dialogi między Harrym Bailly'm i pielgrzymami, dotyczące opowieści lub nie. Mogą również zawierać opis wydarzeń w opowieści ramowej, co jest szczególnie widoczne w *Prologu Sługi Kanonika*. Takie same elementy znajdziemy też w epilogach. Epilogi i prologi nie są więc tylko wypowiedziami osób przedstawiających opowieść. W pozostałych elementach opowieści ramowej znajdujemy właściwie te same elementy, z tym, że dialogi między postaciami i wydarzenia pielgrzymki zajmują tu stosunkowo więcej miejsca. Co istotne, często dialogi te stanowią zawiązanie sytuacji która jest motorem do wygłoszenia określonej opowieści, najczęściej sytuacji sprzeczki, jak choćby między Młynarzem i Włodarzem. Rola i funkcje prologów, epilogów i pozostałych elementów opowieści ramowej nierzadko pokrywają się, tak że trudno byłoby przedstawić ścisły funkcjonalny podział.

Jak widać, struktura *Canterbury Tales* nie jest regularna. Nie każda opowieść rozpoczyna się prologiem i kończy epilogiem, nie ma też żadnego z góry ustalonego porządku opowieści – a przynajmniej my o nim nie wiemy. Nawet jeśli Harry Bailly, który ma nadzorować rywalizację pielgrzymów, postępuje według jakiegoś określonego planu, to niewiele (poza planowaną liczbą opowieści, która w trakcie pielgrzymki kilkakrotnie się zmienia) o nim wiemy. Zdaje się jednak, że takiego planu nie ma. Pielgrzymi rozpoczynają od losowania, które ma wyłonić pierwszego opowiadającego. To, że wygrywa go najdostojniejszy z pielgrzymów, Rycerz, może świadczyć o pewnym planowanym porządku, jest to jednak albo wynik jakichś zakulisowych knoń Gospodarza³⁹, albo zamierzeń autora. Jednak zamierzenia te nie są przedstawione czytelnikowi. O tym, że kolejność opowieści była dla Chaucer'a istotna, świadczą zarówno powiązania (treściowe, stylistyczne i gatunkowe) między opowieściami we fragmentach oraz sam fakt zmieniania ich kolejności przez autora, o czym przekonuje nas wiele zawartych w tekście wskazówek. Oznacza to, że w toku pracy nad całością utworu, z jakichś względów autor uznał, że inna kolejność przedstawianych historii będzie lepiej odpowiadała jego koncepcji całości. Zbiór

37 X, 1086.

38 Według wielu badaczy fakt napisania przez Chaucer'a *Odwolania* przemawia za hipotezą, że *Canterbury Tales* nie są dziełem niezakończonym, natomiast nieścisłości, co do liczby planowanych przez autora opowieści są wyrazem jego wahań co do tej kwestii, por. np. H. Cooper, op. cit., szczeg. s. 56-72; Clawson, W.H., *The Framework of the Canterbury Tales*, University of Toronto Quarterly, 20, 1951, s. 137-54.

39 Jak próbuje nas przekonać J. Ferster, patrz op. cit.

opowiadań nie miał więc być luźny, lecz rozwijany według określonego planu⁴⁰. Jest to jednak plan autora, nie postaci ‘wewnątrz’ utworu. Dla czytelnika opowieści wydają się pojawiać w toku pielgrzymki w sposób dynamiczny, spontanicznie, jako wymóg chwili. Kiedy Rycerz opowiedział swój wygłoszony podniosłym stylem, patetyczny romans rycerski, Młynarz zaraz zapowiada odpłacenie mu za tę opowieść:

He nolde avalen neither hood ne hat, Ne abyde no man for his curteisie, But in pilates voys he gan to crie, And swoor, by armes, and by blood and bones, I kan a noble tale for the nones, With which I wol now quite the knyghtes tale. ⁴¹	He would not take off either hood or hat, Nor wait for any man, in courtesy, But all in Pilate’s voice began to cry, And by the Arms and Blood and Bones he swore, “I have a noble story in my store, With which I will requite the good knight’s tale.”
---	---

Widać wyraźny kontrast między pełnym dworności Rycerzem a Młynarzem, który *ne abyde no man for his curteisie*. To zestawienie kontrastów może być zamierzeniem kompozycyjnym autora, ale dla postaci jest niezaplanowanym wynikiem rozwoju sytuacji. Przypadek Młynarza i Rycerza nie jest odosobniony, wręcz przeciwnie, większość opowieści przedstawiona jest jako odpowiedzi na inne opowieści – czy jako argumenty, czy jako przedstawienie jakiegoś problemu z innej strony. Opowieści rozwijają się właśnie w ten sposób, jako elementy dialogu między postaciami – czy jest to debata, czy kłótnia – nie zaś wedle planu, który ustalałby wszystko z góry. Gospodarz co prawda kontroluje konkurs, ale pozwala biegowi wydarzeń wpływać na jego kształt. Jedne opowieści pociągają za sobą drugie, tarcia społeczne posuwają naprzód całość opowiadania – to wszystko, a ponadto oczywiście sam fakt ruchu, drogi, w której znajduje się cała *compagnye*, świadczy o dynamizmie utworu.

Ten dynamiczny sposób organizacji opowieści ramowej jest cechą charakterystyczną *Opowieści Kanterberyjskich*, wyróżniającą je na tle innych powstałych w XIV wieku zbiorów opowieści. Weźmy na przykład *Dekameron* Boccaccia, najsłynniejszy taki utwór z tego okresu. Mimo cały dowcip i różnorodność aspektów życia w nim ukazanych, mimo podobną u obu autorów podszytą złośliwością ironię, mimo sto opowieści opowiedzianych przez uciekinierów z zadżumionej Florencji przy dwudziestu czterech pielgrzymów Chaucer’a, w porównaniu z badanym przez nas utworem stanowi on istny wzór pełnej gracji symetrii. Bohaterowie Boccaccia ustalają plan swojej gry w opowiadanie historii, przede wszystkim zaś przez większość czasu (osiem z dziesięciu dni) temat opowieści jest z góry narzucony przez osobę nadzorującą konkurs. Tak istotny u Chaucer’a element przedrzeźnienia, przeciwstawienia sobie opowiadań kontrastowych i ze względu na styl, i ze względu na treść, jest w *Dekameronie* obecny w opowieściach Dionea, ale w sposób regularny, nie tak żywiołowy. Można tu pokusić się o tezę, że o ile *Dekameron* jest tu już przykładem nowej, renesansowej wrażliwości, dla której jednym z kluczowych zasad jest zasada symetrii, o tyle *Opowieści kanterberyjskie* prezentują raczej typową dla średniowiecza estetykę „dynamiczną, rytmiczną, opartą na doznaniach ruchowych.”⁴² Inne, mniej spektakularne przykłady, takie jak *Confessio Amantis* Gower’a czy nawet wcześniejsze prace Chaucer’a (*House of Fame*) budują opowieść ramową w sposób, któremu brak widocznej w *Canterbury Tales* żywiołowości. Zresztą sama konieczność ujmowania opowieści w ramę nie była w średniowieczu tak oczywista – wiele zbiorów opowieści, takich jak choćby *Gesta Romanorum*, było po prostu zestawami utworów, nie powiązanych ze sobą niczym prócz faktu

40 por. H. Cooper, op. cit.

41 I, 3122 – 3127.

42 De Bruyne, I, s. 206., cyt. za: P. Mroczkowski, *Canterbury Tales a średniowieczna sztuka i estetyka*, Roczniki Humanistyczne t. IV z. 2., Lublin, 1956.

zebrania ich w jednym miejscu.

Tak wygląda ogólny zarys sposobu zorganizowania opowieści zawartych w ramie narracyjnej analizowanego utworu, którą jest opowieść o pielgrzymce. Obecnie zajmę się kwestią struktur narracyjnych stosowanych przez Chaucer'a na poziomie niższym – na poziomie samych opowieści⁴³. W każdej opowieści możemy wyróżnić cztery zasadnicze elementy. Po pierwsze wprowadzenie, w którym poznajemy określoną sytuację i postaci, często również problem, którego ilustracją ma być opowieść – nierzadko zawarte w prologu. Bardzo często wprowadzenie jest rozbudowanym retorycznie wstępem, zawierającym liczne odwołania do autorytetów, *exempla*, anafory i inne tego typu środki wyrazu. Przyjrzyjmy się wprowadzeniu opowieści *Pardoner'a*. Po zarysowaniu czasu i miejsca akcji następuje długa, kwiecista przemowa na temat grzesznego trybu życia, którego przykładem są przed chwilą wprowadzeni bohaterowie rozpoczynanej opowieści. Dopiero po dwustu wersach mówca rozpoczyna właściwą opowieść:

But, sires, now wol I telle forth my tale. thise riotoures thre of which I telle, [...] ⁴⁴	But, sirs, now will I tell to you my tale. Now these three roisterers, whereof I tell [...]
--	--

Tu, w większości przypadków, stoi jakaś formuła, która zaznacza rozpoczęcie właściwego opowiadania, jego części głównej. W naszym przykładzie widzimy dosłowne nawiązanie do przerwanej wątku. W innych jest to zwrot określający czas lub miejsce akcji, w większości wypadków nie określone dokładnie (*whilom, on a day, and this was on the sexte morwe of May, there was, in Breton, etc.*).

Większość opowieści nie jest symetryczna, do zawiązania akcji dochodzi późno, narratorzy stosują dużo elementów retardacyjnych, takich jak dialogi, opis szczegółów otoczenia, rozbudowane retorycznie wypowiedzi, a także liczne formuły metatekstowe (o czym szerzej poniżej), jak choćby zwroty osoby opowiadającej daną historię do publiczności. Akcja zawiązuje się i zwykle szybko osiąga moment kulminacyjny, po którym następuje mało rozbudowane zakończenie – w *Opowieści Żeglarza* ograniczone do dwóch zdań:

Thus endeth now my tale, and God us sende Taillynge ynough unto oure lyves ende. Amen ⁴⁵	Thus ends my tale, and may the good God send Tales fair enough until our lives shall end! Amen.
--	--

Najczęściej jednak zawierające naukę moralną wynikającą z opowiedzianej historii, a także podkreślające bezpośredni cel, dla którego zostały opowiedziane, jak w opowieści Zakonnika, któremu główna intencja ośmieszenia Woźnego nie przeszkadza przedstawić odpowiedniej moralizacji⁴⁶. Po zakończeniu, zazwyczaj już w prologu do następnej opowieści lub epilogu opowiedzianej, Gospodarz, a czasem też inni pielgrzymi, komentują opowieść i po swojemu ją interpretują.

Struktura narracji opowieści bazowych analizowanego utworu ma jeszcze jedną istotną cechę. W przedstawionej we Wstępie definicji opowieści zauważyliśmy jej dwa aspekty: opowieść o zdarzeniach – a więc stan przechodzenia układu pewnych zmiennych, charakteryzujących świat przedstawiony, z jednego stanu w drugi, to, co zawarte jest w akcji opowiadania, oraz akt

43 Korzystam tu z analizy struktury narracji w pracach Chaucer'a dokonanej przez M. Hackethal w pracy *Aufbau und Erzählstruktur der Erzählungen Chaucers*, München 1966.

44 VI, 660 – 661.

45 VII, 433 – 434.

46 III, 1645-1664.

komunikacji między opowiadającym a słuchaczami, czyli dyskurs. W pierwszym z tych elementów, który za E. Benveniste można nazwać „historią”, chodzi o „przedstawienie zaszłych zdarzeń w pewnym momencie historii bez żadnej interwencji mówiącego w opowiadaniu.”⁴⁷ Drugi z nich, dyskurs, to „wszelka wypowiedź zakładająca mówiącego i słuchającego oraz intencję drugiego wpływania w określony sposób na drugiego.”⁴⁸ Na tym poziomie będzie więc przedstawiony cel, któremu ma służyć narracja. Jakie elementy analizowanego utworu najwyraźniej ukazują nam ten element dyskursu?

Zaprezentowane wyżej struktury wprowadzenia i zakończenia narracji poszczególnych pielgrzymów są, w stosunku do poziomu samych opowieści, elementami metatekstowymi, czyli takimi, które nie opisują rzeczywistości świata przedstawionego, lecz są komentarzem do niej lub do opisującej ją narracji. Postaci komentują w nich to, co zostanie lub właśnie zostało opowiedziane, z pozycji obserwatora zewnętrznego względem przedstawianej akcji. Innymi słowy, to właśnie metatekst⁴⁹ ukazuje nam warstwę dyskursywną utworu. Pomijając aluzje zawarte w treści i stylistyce, przyjrzyjmy się zawartym w prologach i we wprowadzeniach do opowieści deklaracjom opowiadających. W wypowiedzi Zakonnika celem opowieści jest, po pierwsze, ośmieszenie „*this somonour heere*”.⁵⁰ Nie jest to jednak cel jedyny. Przypadek porwanego żywcem do piekła woźnego, mający pokazać nam jak niegodziwi są ludzie parający się tym zawodem, w perspektywie sprzeczki Zakonnika z Woźnym jest niezbyt wyrafinowanym atakiem personalnym. Jednak w perspektywie szerszej jest on ilustracją prawdy moralnej, ostrzeżeniem, którego Zakonnik udziela słuchaczom – pamiętajcie o zasadach wiary, albowiem podstępny Kusiciel czyha na każde wasze potknięcie⁵¹. W narracji Przeorczy przedstawienie celu, któremu służyć ma opowieść, wygląda tak:

<p>O lord, oure lord, thy name how merveillous Is in this large world ysprad, quod she; For noght oonly thy laude precious Parfourned is by men of dignitee, But by the mouth of children thy bountee Parfourned is, for on the brest soukyng Somtyme shewen they thyn heriynge.</p> <p>Wherfore in laude, as I best kan or may, Of thee and of the white lyle flour Which that the bar, and is a mayde alway, To telle a storie I wol do my labour;⁵²</p>	<p>O Lord, Our Lord, Thy name how marvelous Is spread through all this mighty world,” said she;”For not alone Thy praise so glorious Is given by men of worth and dignity, But from the mouths of children Thy bounty Is hymned, yea, even sucklings at the breast Do sometimes Thy laudation manifest.</p> <p>“Wherefore in praise, as best I can or may, Of Thee and of that pure white Lily-flower Who bore Thee, and is yet a maid alway,</p> <p>I tell a tale as best is in my power,</p>
---	--

W następującej po tej pobożnej inwokacji opowieści dowiadujemy się o tym, jak Żydzi zamordowali małego chłopca za to, że przechodząc przez ich dzielnicę oddawał swym śpiewem cześć Bogu chrześcijan. Pomijając polityczną niepoprawność opisywanych wydarzeń, zauważmy,

47 E. Benveniste, *Semiotologie de la langue*, Semiotica, z. 1, 1969, s. 239, cyt. za: B. Owczarek, *Opowiadanie i semiotyka. O polskiej nowelistyce współczesnej*, s. 22.

48 ibidem

49 W stosunku do poszczególnych opowieści – to, co jest komentarzem do jednej z nich wypowiedzianym przez postać któregoś z pielgrzymów może być z kolei tekstem podstawowym opowieści ramowej, dla której metatekstem będzie wypowiedź Chaucer’a – narratora, relacjonującego całość pielgrzymki; problem ten omówiony zostanie dokładniej w rozdziale następnym.

50 III, 1645-1664.

51 III, 1656 – 1653.

że poziom historii nie jest autonomiczny – nie chodzi o przedstawienie realnego, popartego dowodami faktu. Brak jakichkolwiek szczegółów zdarzenia:

Ther was in asye, in a greet citee, Amonges cristene folk, a jewerye, Sustened by a lord of that contree For foule usure and lucre of vileynye, Hateful to crist and to his compaignye ⁵³	In Asia, in a city rich and great There was a Jewry set amidst the town, Established by a rich lord of the state For usury and gain of ill renown, Hateful to Christ and those who are His own;
--	---

– to jedyne, co wiemy. Widać dbałość narratora opowieści o logiczne umotywowanie sytuacji – dowiadujemy się, po co istniała *jewerye*; co więcej, opowiadająca od razu wprowadza charakterystykę miejsca odpowiednią dla dalszego rozwoju akcji:

And thurgh the strete men myghte ride or wende, For it was free and open at eyther ende. ⁵⁴	And through that street a man might ride or wend, For it was free and open at each end.
--	---

Przedstawionych tu informacji jest więcej, niż, z punktu widzenia pragmatyki tekstu, potrzeba do przekazania komunikatu – sam fakt, że w dalszej części opowiadania chłopiec przechodzi przez getto, pokazywałby nam że droga była otwarta. Takie milczące założenie to jednak za mało z punktu widzenia celu opowieści: od samego początku konstruowana jest ona tak, by, nie zostawiając miejsca na żadne wątpliwości, przygotować słuchacza na odpowiedni rozwój akcji. Nie ma jednak żadnych szczegółów, pozwalających nam zindywidualizować dane wydarzenie – jest to jakieś miasto w Azji, pewien młody chłopiec, czas w ogóle nie jest określony. Ta typowość (rozumiana jako przeciwieństwo indywidualizacji) przedstawionych na poziomie historii zdarzeń potwierdza, że opowiedziana historia jest skonstruowana jako dowód tego, co wyrażone zostało na poziomie dyskursu – *Wherfore in laude*, [...] / *Of thee and of the white lyle flour* / [...] / *To telle a storie I wol do my labour*.

Innym przykładem może być opowieść Księdza, którą jest parodiujące konwencje romansu rycerskiego i uczonej dysputy *fabliaux*. Jest ono jednak nie tylko czystą drwiną, ale i czymś więcej. Jej ‘autor’ objaśnia nam to w zakończeniu:

But ye that holden this tale a folye, As of a fox, or of a cok and hen, Taketh the moralite, goode men. For seint paul seith that al that writen is, To oure doctrine it is ywrite, ywis; Taketh the fruyt, and lat the chaf be stille. ⁵⁵	But you that hold this tale a foolery, As but about a fox, a cock, a hen, Yet do not miss the moral, my good men. For Saint Paul says that all that's written well Is written down some useful truth to tell. Then take the wheat and let the chaff lie still.
--	---

Opowieść zawiera więc nie tylko element rozrywkowy, jakiego życzy sobie *Host*, ale i element *moralite*. Tak czy inaczej, nie jest to przytoczenie jakichś wydarzeń ze względu na nie

52 VII, 453 – 463.

53 III, 488 – 492.

54 III, 493 – 494.

55 VII, 3438 – 3443.

same. Pragmatyczny charakter opowieści jest w każdym wypadku wyraźnie podkreślany.

Instrumentalne traktowanie tego, co w opowieściach przedstawiane, jest widoczne nie tylko w elementach rozpoczęcia i zakończenia opowieści. Zwroty metatekstowe są również zawarte w częściach głównych opowiadanych historii. Obok takich, które organizują tekst, na przykład skracając jakąś historię⁵⁶, czy też przypominają nam o tym, że słuchamy czegoś opowiadanego bezpośrednio publiczności⁵⁷, znajdziemy tam też komentarze interpretujące opowieść, oraz pokazujące, co w zamiarze opowiadającego ma ona ilustrować. Tak na przykład w opowieści Prawnika, historia doświadczonej przez los Konstancji przerywana jest przez autora takimi fragmentami jak na przykład:

O sodeyn wo, that evere art successour To worldly blisse, spreynd with bitternesse! The ende of the joye of oure worldly labour! Wo occupieth the fyn of oure gladnesse. Herke this conseil for thy sikernesse: Upon thy glade day have in thy mynde The unwar wo or harm that comth bihynde. For shortly for to tellen, at o word, [...] ⁵⁸	O sudden woe! that ever will succeed On worldly bliss, infused with bitterness; That ends the joy of earthly toil, indeed; Woe holds at last the place of our gladness. Hear, now, this counsel for your certainness: Upon your most glad day, bear then in mind The unknown harm and woe that come behind. For, but to tell you briefly, in one word- [...]
---	--

Perypetie stylizowanej na świętą bohaterki są przykładem kapryśnych wyroków Fortuny. Nie chodzi więc o opisanie jakiejś określonej postaci czy opowiedzenie historii zawierającej takie czy inne fakty, lecz o ilustrację zadanej tezy – w tym przypadku, jak w większości hagiografii, ilustrację dość schematyczną. Podobną tezę o nieprzewidywalnych wyrokach losu wtrąca w swej opowieści Ksiądz:

Now, goode man, I prey yow herkeneth alle: Lo, how fortune turneth sodeynly The hope and pryde eek of hir enemy! ⁵⁹	And now, good men, I pray you hearken all. Behold how Fortune turns all suddenly The hope and pride of even her enemy!
--	--

Tak więc to, że w starciu lisa z kogutem koleje losu odwracają się, nie jest po prostu przypadkową kolejnością wydarzeń – jest tutaj, by pokazać nam obowiązującą w świecie zasadę. Przykładów na takie, definiujące znaczenie danych elementów opowiadanej historii w perspektywie dyskursu zwroty jest w utworze o wiele więcej.

Jak widać, narratorzy w *Opowieściach kanterberyjskich* nie pozwalają nam zapomnieć o celu, w jakim przytaczają swoje opowieści. Akcja jest tu narzędziem, elementem kodu, który – oprócz znaczenia literalnego – zawiera przekaz możliwy do odczytania dzięki kontekstowi, jakim jest rama narracyjna. Podstawowym powodem opowiadania jest oczywiście ogłoszony przez Gospodarza konkurs. Jednak charakterystyczne jest, że każda opowieść jest ponadto instrumentem stosowanym do dowiedzenia pewnej tezy – czy jest to ośmieszenie kogoś z towarzyszy podróży lub jego opowieści, jak w opowieściach Młynarza i Włodarza, czy zbudowanie moralne, jak

56 Np. Of which if I shal tellen al th' array / Thanne wolde it occupie a someres day / And eek it nedeth nat for to / At every cours the ordre of hire servyse, V, 63-66.

57 as ye shal after heere V, 188; Ladyes, I prey yow that ye be nat wrooth;/ I kan nat glose, I am a rude man, IV, 2350-2351; etc.

58 II, 421 – 428.

59 VII, 3402 – 3404.

u Przeoryszy i Proboszcza, czy ośmieszenie jakiegoś rodzaju wypowiedzi, jak u Księdza czy w pierwszej opowieści Chaucer'a. Co więcej, nie musi to być jeden cel – na przykład opowieść Księdza, jak starałem się wyżej pokazać, ma spełnić co najmniej dwa: zabawienie słuchaczy czymś wesołym i przedstawienie zasady rządzącej, według opowiadającego, wydarzeniami w świecie – kapryśnej Fortuny. Opisana wyżej struktura utworu zbudowana jest właśnie po to, by umożliwić takie użycie opowieści. Nie są one traktowane jako wartości same w sobie, przekaz określonych wydarzeń, lecz raczej jako kod, który poprzez odpowiednią interpretację i osadzenie w odpowiednim kontekście przekazuje coś, co opowiadający uważa za jakąś cechę rzeczywistości. Opowieści stają się elementami dyskusji prowadzonej przez pielgrzymów, w której, jak widzieliśmy na przykładzie Rycerza i Młynarza, ścierają się różne wizje świata.

Takie użycie opowieści jako argumentu w debacie było jednym z najbardziej popularnych elementów retoryki średniowiecznej. W części mowy zwanej *argumentatio* bądź *probatio*, w której dowodzono prawdziwości jakiejś tezy, jednym ze sposobów jej udowodnienia było powołanie się na *exemplum*, przez Kwintyliana definiowane jako wspomnienie czynów lub zdarzeń użytecznych dla tego, co zamierza się udowodnić, posiadające swe własne wprowadzenie (*inductio*) i zawierające wnioskowanie dotyczące znaczenia przedstawianych zdarzeń dla bronionej tezy (*probatio*). *Exemplum* miało też posiadać funkcję literacką – *commemoratio*. Jego źródła miały leżeć poza omawianą sprawą. Kwintylian wyróżnił 3 grupy *exemplów*: historyczne i poetyckie, którego wyższy rodzaj wywodzi się z tragedii (*poetica fabula*), niższy zaś z komedii (*exemplum fabellae*). Czerpanie przykładów z historii lub ze źródeł literackich nie wpływało na ich wiarygodność, gdyż przedstawiać miały ponadczasowy wzorzec zachowań. W średniowieczu do *exemplów* (najczęściej stosowanych w kazaniach) często dołączana była wyjaśniająca jego znaczenie moralizacja⁶⁰, jednak nie było to regułą – często znaczenie *exemplum* uważano za nie budzące wątpliwości co do jego symbolicznego wyrazu⁶¹.

Przedstawiona analiza struktury narracji *Opowieści Kanterberyjskich* wskazuje na to, że zawarte w nim historie są przykładem średniowiecznego zamięłowania do popierania twierdzeń o świecie *exemplami*. Opowieści pielgrzymów są odpowiedziami na tocząca się w opowieści ramowej dyskusję między pielgrzymami, pozornie nieuporządkowaną, lecz dotyczącą istotnych problemów średniowiecznego (i nie tylko) świata. Analiza struktury narracji utworu zbliżyła nas do odpowiedzi na pytanie o rolę kategorii opowieści w *Canterbury Tales*, pokazując nam organizację opowiadanych historii i to, jak oraz po co są one w ramy utworu wprowadzane. Kolejnym pytaniem, na które należy odpowiedzieć, jest pytanie o rolę struktury utworu w determinowaniu tak znaczeń poszczególnych opowieści, jak i globalnego znaczenia utworu.

Funkcjonowanie kategorii opowieści wewnątrz struktury *Canterbury Tales*

Chciałbym obecnie zastanowić się, jak sposób realizacji opowieści w tak zorganizowanej całości wpływa na to, jaką pełni rolę. Spróbuję zanalizować to, jak na sposób realizacji kategorii opowieści wpływają interakcje między opowiadaniem rozpatrywanymi już nie w izolacji, lecz w całości utworu. W tym celu musimy przyjrzeć się roli kontekstu, na który składają się same opowieści i łącząca je w jedną całość rama narracyjna, w determinowaniu znaczeń historii poszczególnych pielgrzymów, jak i całego utworu. Związane jest z tym zagadnienie różnych poziomów rzeczywistości świata przedstawionego w takiej, szkatułkowo zbudowanej, strukturze narracyjnej. Kwestie te nie wymagają rozpatrywania utworu jako tekstu funkcjonującego w określonej tradycji czy środowisku kulturowym, lecz analizy tego, co zawarte w samym tekście jako w zamkniętej, realizującej swoje znaczenia poprzez kontrasty między poszczególnymi

60 patrz Wstęp, s. 1.

61 por. T. Szostek, *Funkcjonowanie exemplum w systemie retoryki starożytnej*, Pamiętnik Literacki, z. 1, 1986, s. 45 – 51, oraz idem, *Exemplum w polskim średniowieczu*, op. cit., s. 7-17.

elementami, strukturze.

Zasadniczą cechą literatury, w odróżnieniu od relacji historycznej, jest wyraźnie zamknięta kompozycja utworu. W opowiadaniu literackim, budowanym według reguł Arystotelesowskich, fabuła musi mieć wyraźny początek, środek i koniec, po którym nic już nie ma. W relacji historycznej jest odmiennie – nie ma w niej ani absolutnych zakończeń, ani absolutnych początków, a i środek bywa kształtowany inaczej. W utworze literackim przypadkowość właściwa światu empirycznemu zostaje zastąpiona przez przyczynowość⁶². Jak każde dzieło sztuki, utwór literacki narzuca materiałowi, z którego powstaje, określony porządek, organizację i jednolitość⁶³. Fakt, że dzieło jest domkniętym systemem, sprawia, że w badaniu znaczenia poszczególnych elementów nie można nie uwzględnić globalnego kontekstu utworu, całości, w której dany fragment jest osadzony. Utwór historiograficzny teoretycznie nie wymaga takiego podejścia, gdyż mając odtwarzać to, co rzeczywiście się wydarzyło, przedstawia (a raczej: zakłada się, że przedstawia) wycinek nie uporządkowanej w określonym celu rzeczywistości⁶⁴. Natomiast w rzeczywistości przedstawianej w dziele literackim nie ma nic nieuporządkowanego (a jeśli jest, to jako wynik świadomego działania autora: takim uporządkowaniem struktury utworu, które celowo wprowadza nieporządek – jak w niektórych utworach literatury współczesnej). Wiemy już, jak wygląda struktura narracji *Opowieści Kanterberyjskich*. Przyjrzyjmy się przedstawionej za pomocą tej struktury rzeczywistości.

Jak widzieliśmy, *Canterbury Tales* nie są luźnym zbiorem historii, z rodzaju używanych przez średniowiecznych kaznodziejów do przygotowywania kazań. Fakt osadzenia poszczególnych narracji w ramie, którą jest dynamicznie się rozwijająca opowieść o pielgrzymce, sprawia, że sens każdej z nich zmienia się w miarę poznawania kolejnych etapów całości. Pierwszą cechą utworu o takiej strukturze jest to, że możemy mówić o zawartych w nim wielu poziomach rzeczywistości. Oczywiście jest, że w narracji o budowie szkatułkowej istnieje określona hierarchia światów przedstawionych. W istocie, jak chciałbym tu pokazać, jest to tylko wierzchołek góry lodowej. Różne poziomy różnych aspektów rzeczywistości są w utworze Chaucer'a o wiele bardziej skomplikowane.

Na pierwszy rzut oka widać co najmniej dwie warstwy świata przedstawionego utworu, korespondujące z jego strukturą narracji. Rzeczywistość pierwsza to poziom opowieści ramowej, której narratorem jest uczestniczący w pielgrzymce Chaucer. Przedstawia się nam w niej historię spotkania pielgrzymów w *Tabard Inn*, przystąpienia do zaproponowanego przez Gospodarza konkursu i wędrówki w stronę Canterbury, podczas której pielgrzymi przedstawiają swoje opowiadania. Na tym poziomie toczy się też dialog między pielgrzymami, dialog, który, jak starałem się wykazać, ukazuje nam po co opowiedziane zostały poszczególne opowieści, odsłaniając w ten sposób ich znaczenie, którego nie dostrzegliśmy w nich samych.

Rzeczywistość drugiego poziomu to rzeczywistość przedstawiona w opowieściach pielgrzymów. Tutaj składający relację z pielgrzymki Chaucer oddaje głos poszczególnym mówcom, zastrzegając się, że nie ponosi odpowiedzialności za ich słowa:

62 zagadnienie to omawia M. Głowiński, *Poetyka i okolice*, Warszawa 1992, s. 174.

63 R. Wellek, A. Warren, *Teoria literatury*, przekład pod red. M. Żurowskiego, Warszawa 1975, s. 25., por. też B. Owczarek, op. cit., s. 47.

64 Oczywiście, tylko teoretycznie. Po pierwsze, wiele utworów historiograficznych, szczególnie przed pozytywizmem, nie miało na celu obiektywnego przedstawienia wydarzeń, lecz raczej uporządkowanie, czy wręcz wykorzystanie, ich w określonym celu. Po drugie, nawet w zamierzeniu autora obiektywna narracja nigdy nie jest wolna od przyjętych z góry założeń, według których prezentowany jest zawarty w niej materiał. Jednak w dziełach literackich to, że zamknięta kompozycja dzieła wpływa na znaczenie utworu, jest oczywistym założeniem umowy między autorem a czytelnikiem. W przypadku dzieła historiograficznego jest raczej czymś, co autor stara się przed czytelnikiem w mniej lub bardziej zawołowany sposób ukryć (nieraz sam nie zdając sobie z tego sprawy). Por. m.in. J. Banaszkiwicz, op. cit.; H. White, op. cit.; G. Grochowski, *Historia i historie. Narracja historyczna według Haydena White'a*, [w:] *Praktyki opowiadania*, op. cit., s. 197-221.

<p>But first I pray yow, of youre curteisye, That ye n' arette it nat my vileynye, Thogh that I pleyedly speke in this mateere, To telle yow hir wordes and hir cheere, Ne thogh I speke hir wordes proprely.</p> <p>For this ye knowen al so wel as I, Whoso shal telle a tale after a man, He moot reherce as ny as evere he kan Everich a word, if it be in his charge,</p> <p>Al speke he never so rudeliche and large, Or ellis he moot telle his tale untrewre, Or feyne thyng, or fynde wordes newe.</p> <p>He may nat spare, although he were his brother; He moot as wel seye o word as another.</p> <p>Crist spak hymself ful brode in hooly writ, And wel ye woot no vileynye is it.</p> <p>Eek plato seith, whoso that kan hym rede, The wordes moote be cosyn to the dede.</p> <p>Also I prey yow to foryeve it me, Al have I nat set folk in hir degree Heere in this tale, as that they sholde stonde.</p> <p>My wit is short, ye may wel understonde.⁶⁵</p>	<p>But first, I pray you, of your courtesy, You'll not ascribe it to vulgarity Though I speak plainly of this matter here, Retailing you their words and means of cheer; Nor though I use their very terms, nor lie. For this thing do you know as well as I: When one repeats a tale told by a man, He must report, as nearly as he can, Every least word, if he remember it, However rude it be, or how unfit; Or else he may be telling what's untrue, Embellishing and fictionizing too. He may not spare, although it were his brother; He must as well say one word as another. Christ spoke right broadly out, in holy writ, And, you know well, there's nothing low in it. And Plato says, to those able to read: "The word should be the cousin to the deed." Also, I pray that you'll forgive it me If I have not set folk, in their degree Here in this tale, by rank as they should stand. My wits are not the best, you'll understand.</p>
--	---

To, co opowiadają pielgrzymi, jest w myśl tych słów poza zasięgiem narratora opowieści ramowej. Jak rzetelny reporter, dba on o wierność relacji, by uniknąć zniekształcenia przekazywanej treści. Zapewnia, że dołoży starań, by nie zniekształcić przekazu (*telle his tale untrewre, / Or feyne thyng, or fynde wordes newe*). Z góry przeprosza też za możliwe niedociągnięcia, tłumacząc się prostodusznością: *My wit is short, ye may wel understonde*. Przed pierwszą z opowieści, która mogłaby urazić wrażliwych czytelników, narrator opowieści ramowej powtarza swoje zastrzeżenie:

<p>What sholde I moore seyn, but this millere He nolde his wordes for no man forbere, But tolde his cherles tale in his manere.</p> <p>M' athynketh that I shal reherce it heere.</p> <p>And therefore every gentil wight I preye, For goddes love, demeth nat that I seye</p>	<p>What should I say, except this miller rare He would forgo his talk for no man there, But told his churlish tale in his own way: I think I'll here re-tell it, if I may. And therefore, every gentle soul, I pray That for God's love you'll hold not what I say Evilly meant, but that I must rehearse, All of their tales, the better and the worse,</p>
--	--

65 I, 725 – 746.

<p>Of yvel entente, but for I moot reherce Hir tales alle, be they bettre or werse, Or elles falsen som of my mateere.</p> <p>[...]</p> <p>The millere is a cherl, ye knowe wel this; So was the reve eek and othere mo, And harlotrie they tolden bothe two.</p> <p>Avyseth yow, and put me out of blame; And eek men shal nat maken ernest of game.⁶⁶</p>	<p>Or else prove false to some of my design. [...]</p> <p>The miller was a churl, you well know this; So was the reeve, and many another more, And ribaldry they told from plenteous store.</p> <p>Be then advised, and hold me free from blame; Men should not be too serious at a game.</p>
---	---

Otrzymujemy tu więc wiadomość: nie ponoszę odpowiedzialności za to, co zawarte jest w opowieściach postaci; przedstawiam różne punkty widzenia. Z jakichś względów narrator chce zachować dystans w stosunku do tego, co opowiadają zamknięte w jego narracji postaci. Czyni to przedstawiając odbiorcy utworu granicę między rzeczywistością kreowaną przez niego a tymi, które są przez niego „jedyne przytoczone”.

Granica ta jest wzmocniona przez fakt, że każdy z opowiadających przedstawia swoją opowieść we właściwy sobie sposób. Indywidualne cechy narratorów, zarysowane w ich portretach w Prologu Głównym, są podkreślane w kolejnych opowieściach przez styl, określony rodzaj literacki i należące do poziomu dyskursu dygresje opowiadających. Jens K. Andersen zauważył, że w *Canterbury Tales* gusta literackie opowiadających postaci są, do pewnego stopnia, związane z ich pozycją społeczną. Jednym z dowodów na rzecz tej tezy jest zestawienie używanych przez postacie gatunków literackich. Postacie o niskim statusie, takie jak Młynarz, Włodarz, Kucharz czy Żeglarz, jak również należący do awangardy stanu trzeciego Kupiec, wybierają formę *fabliaux*. Postacie związane ze stanem rycerskim (Rycerz, Giermek), czy ogólniej szlacheckim (Kupiec), wybierają takie jak romans rycerski, legenda, mit czy bajka. Postacie związane z duchowieństwem (Sprzedawca Odpustów, Przeorysza, Zakonnica, Mnich) wybierają formy charakterystyczne dla ich profesji – kazania, żywoty świętych, zbiory *exemplów*⁶⁷. Nie można powiedzieć, że pozycja społeczna postaci determinuje to, jaki rodzaj literacki ona wybierze – na przykład związany z duchowieństwem Ksiądz opowiada żartobliwe *fabliaux*, nie zaś kazanie czy umoralniającą hagiografię. Niewątpliwie jednak istnieje tu jakaś zależność. Mamy do czynienia z wieloma gatunkami literackimi, które korespondują z cechami opowiadających je narratorów.

Różnorodność widać też na poziomie stylu. Nie ma jednego, wspólnego dla wszystkich opowieści metrum – o ile większość z nich wykorzystuje charakterystyczny dla Chaucer’a *heroic couplet*, niektóre (np. opowieści Szkolarza, Prawnika, Przeoryszy, Chaucer’a o Sir Topazie) przedstawione są w formie stroficznej, inne zaś, jak opowieść Chaucer’a o Melibeuszu, czy opowieść Proboszcza, napisane są prozą. Podobnie jak w przypadku gatunków, styl opowieści niewątpliwie związany jest z osobą opowiadającego i tym, jaki cel widzi on w prezentowaniu swojej opowieści. Proboszcz odmawia opowiedzenia kolejnej wierszowanej historyjki, gdyż nie godzi się prawić o *moralitee and vertuos mateere* w mowie wiązanej, odpowiedniej raczej dla *fables and swich wrecchednesse*⁶⁸. Pielgrzym Chaucer decyduje się na opowieść prozą, ponieważ Gospodarz nie pozwala mu kontynuować nieudolnie rymowanej opowieści o Sir Topazie⁶⁹.

66 I, 3167 – 3186.

67 J. K. Andersen, *An Analysis of the Framework Structure of Chaucer’s “Canterbury Tales*, Orbis Litterarum, 27, 1972, s. 179 – 201.

68 X, 31 – 46.

69 VII, 929 – 938.

Podobne różnice widać także na poziomie innym niż metrum opowieści. Wystarczy porównać charakterystyczny dla epiki rycerskiej styl *Opowieści Rycerza*, pełen bogatych opisów, patetycznych mów bohaterów, cytatów z dzieł klasycznych i opisów walk, ze stylem którejs z *cherles tale* czy z wygłaszaną przez którąś z zakonnic hagiografią. To, w jakim stylu wygłoszona będzie opowieść, nie jest kaprysem autora. Przeciwnie, styl dobierany jest odpowiednio do *materie*, o której dana historia ma traktować, jak i do możliwości jej autora.

Widzimy więc, że tak na poziomie zawartych w opowieści ramowej deklaracji narratora, jak i na poziomie organizacji opowieści, podkreślana jest autonomia opowieści drugiego poziomu. Przytoczone sposoby podkreślania tej granicy zdają się wskazywać na to, że autor *Opowieści Kanterberyjskich* chciał uniknąć sytuacji, w której rama narracyjna utworu stanowiłaby tylko pretekst do zebrania w jednym miejscu wielu różnych opowieści, a wygłaszające je postacie byłyby nie tyle osobami wygłaszającymi swoje historie, co posiadającymi imię i garstkę charakteryzujących je cech tubami, przez które przemawia jeden i ten sam narrator.

Jest jednak i druga strona medalu. Niezależnie od tego, jak mocno osoba przedstawiająca nam *Canterbury Tales* nie starałaby się nas przekonać o istnieniu granicy oddzielającej świat przedstawiany przez nią od światów opowieści postaci, za wszystkimi stoi jeden i ten sam autor. Jego pozycja jest dosyć skomplikowana. Narratorem opowieści ramowej jest Chaucer, jeden z pielgrzymów wyruszających z tawerny Tabard Inn. Tu pojawia się pierwsza niejasność: czy postać narratora całości jest tożsama z postacią, która bierze udział w pielgrzymce? Wskazywałaby na to forma pierwszej osoby, używana przez narratora, jak również wyraźne sugestie, że odnosi się on do siebie we fragmentach takich jak:

<p>Til that oure hooste japen tho bigan, And thanne at erst he looked upon me, [...] Sey now somewhat, syn oother folk han sayd; Telle us a tale of myrthe, and that anon. Hooste, quod I, ne beth nat yvele apayd, For oother tale certes kan I noon, But of a rym I lerned longe agoon. [podkr. moje – PW]⁷⁰</p>	<p>Until our host in jesting wise began, And for the first time did he glance at me, [...] Since other folk have spoken, it's your turn; Tell us a mirthful tale, and that anon." "Mine host," said I, "don't be, I beg, too stern, For of good tales, indeed, sir, have I none, Save a long rhyme I learned in years agoon."</p>
---	--

Jednak nieporadność, jaką pokazuje pielgrzym-Chaucer w trakcie opowiadania swojej pierwszej historii nie pozwala, moim zdaniem, utożsamić go z narratorem. Jak już widzieliśmy w jednym z przytoczonych wyżej cytatów (VII, 929 – 923), sposób, w jaki ten pierwszy przedstawia historię o Sir Topazie, jest tak nieudolny, że nadzorujący konkurs Gospodarz nie waha się mu przerwać⁷¹. Czy postać, która prawie się z tego powodu, reagując z rozgoryczonym zdziwieniem:

<p>Why so? quod I, why wiltow lette me Moore of my tale than another man, Syn that it is the beste rym I kan?⁷²</p>	<p>"Why so?" I asked, "Why will you hinder me In telling tales asked more than another man, Since I have told the best rhyme that I can?"</p>
--	---

70 VII, 693 – 709, por. też 926 – 966 i 1889.

71 VII, 919 – 925.

72 VII, 926 – 928.

możemy utożsamiać z biegłym w swym kunszcie narratorem Prologu Głównego i reszty opowieści ramowej? Moim zdaniem raczej nie.

Galimatias ów pogłębia jeszcze reputacja, jaką cieszy się Chaucer wśród pielgrzymów. W swoim prologu Prawnik usprawiedliwia się z nieznajomości sztuki składania wierszy⁷³. Tu z kolei Chaucer jest podawany za przykład biegłości w tym rzemiośle:

<p>But nathelees, certeyn, I kan right now no thrifty tale seyn That chaucer, thogh he kan but lewedly On metres and on rymyng craftily, Hath seyde hem in swich englissh as he kan Of olde tyme, as knoweth many a man; And if he have nought seyde hem, leve brother, In o book, he hath seyde hem in another.</p> <p>For he hath toold of loveris up and down Mo than ovide made of mencioun In his epistles, that been ful olde.</p> <p>What sholde I tellen hem, syn they been tolde?</p> <p>In youthe he made of ceys and alcione, And sitthen hath he spoken of everichone, These noble wyves and these loveris eke.</p> <p>Whoso that wole his large volume seke, Clepeth the seintes legende of cupide, There may he seen the large woundes wyde Of lucesse, and of babilan tesbee;</p> <p>The swerd of dido for the false enee; The tree of phyllis for hire demophon; The pleinte of dianire and of hermyon, Of adriane, and of isiphilee;</p> <p>The bareyne yle stondynge in the see; The dreynte leandre for his erro; The teeris of eleyne, and eek the wo Of brixseyde, and of the, ladomya;</p> <p>The crueltee of the, queene medea, Thy litel children hangynge by the hals, For thy jason, that was of love so fals!</p>	<p>Thus says our text; nevertheless, 'tis true I can relate no useful tale to you, But Chaucer, though he speaks but vulgarly In metre and in rhyming dextrously, Has told them in such English as he can, In former years, as knows full many a man. For if he has not told them, my dear brother, In one book, why he's done so in another. For he has told of lovers, up and down, More than old Ovid mentions, of renown, In his Epistles, that are now so old. Why should I then re-tell what has been told? In youth he told of Ceyx and Alcyon, And has since then spoken of everyone- Of noble wives and lovers did he speak. And whoso will that weighty volume seek Called Legend of Good Women, need not chide; There may be ever seen the large wounds wide Of Lucrece, Babylonian Thisbe; Dido's for false Aeneas when fled he; Demophon and Phyllis and her tree; The plaint of Deianira and Hermione; Of Ariadne and Hypsipyle; The barren island standing in the sea; The drowned Leander and his fair Hero; The tears of Helen and the bitter woe Of Briseis and that of Laodomea; The cruelty of that fair Queen Medea, Her little children hanging by the neck When all her love for Jason came to wreck! O Hypermnestra, Penelope, Alcestis, Your wifhood does he honour, since it best is! [...] Nevertheless, I do not care a bean Though I come after him with my plain</p>
--	--

73 Deklarując, że wygłosi swoją opowieść prozą – niepotrzebnie, gdyż, jak widzimy, jest ona wierszowana. Ta pozorna sprzeczność wynika z faktu, udowodnionego przez badaczy zajmujących się strukturą utworu, że pierwotnie Prawnikowi przypisana była Tale of Melibee. Por. J. K. Andersen, op. cit., s. 182.

<p>O ypermystra, penelopee, alceste, Youre wifhod he comendeth with the beste! [...] But nathelees, I recche noght a bene Though I come after hym with hawebake. I speke in prose, and lat him rymes make.⁷⁴</p>	<p>fare. I'll stick to prose. Let him his rhymes prepare.”</p>
---	--

Warto przytoczyć ten nieco przydługi cytat w całości, by pokazać, jak wiele wartych wspomnienia osiągnąć (mimo zastrzeżenia *thogh he kan but lewedly*) ma na swym koncie **ten** Chaucer. Kontrast z prostoduszną postacią, wypowiadającą się w *Prologue to the Tale of Sir Thopas*, nie wymaga chyba komentarza.

Można chyba pokusić się o twierdzenie, że Chaucer w *Canterbury Tales* to nie jedna, lecz cztery osoby. Pierwszą z nich jest autor empiryczny – historycznie żyjąca osoba, która stworzyła analizowane tutaj dzieło. Bezpośrednio przemawia on do nas w *Retractacioun*⁷⁵. Drugą jest narrator opowieści ramowej, biegły w swej sztuce stylisty. Trzecia – to postać, która bierze swój udział w pielgrzymce, ironiczne zaprzeczenie cech autora empirycznego. Czwarta to osoba znana postaciom utworu (a przynajmniej Prawnikowi) ze swej biegłości literackiej. Wyodrębnienie tej ostatniej nie jest, być może, konieczne – wypowiedź Prawnika można traktować jako dotyczącą autora empirycznego. Mielibyśmy więc sytuację przenikania się różnych poziomów rzeczywistości, w tym przypadku świata opowieści ramowej z obiektywnym światem autora utworu. Postać z pierwszego poziomu świata fikcji przypomina nam tutaj o stanie rzeczy ze świata realnego, przez co podkreślony zostaje, niewątpliwie celowy, zabieg wprowadzenia do świata przedstawionego w utworze karykatury autora empirycznego. Przypomina się nam o grze, w jaką jesteśmy wciągani. Jak mówi się nam w cytowanym już fragmencie kończącym Prolog Główny, *men shal nat maken ernest of game*. Fakt pomieszania Chaucer’ów jest więc wybiegiem mającym przypominać nam, że nie wszystko jest tym, czym się na pierwszy rzut oka wydaje. Niespójność struktury, spowodowana faktem, że pozornie jedna i ta sama osoba charakteryzowana jest w kilku miejscach za pomocą sprzecznych ze sobą określeń, pokazuje nam, że inkoherencja jest w utworze zamierzonym zabiegiem artystycznym. Ktoś puszcza do nas oko.

Kto jest tym żartownisiem? Rozważania o tym, kim właściwie w *Canterbury Tales* jest Chaucer, rozpoczęliśmy w związku z problemem wielu postaci, które w zindywidualizowany sposób przemawiają do nas w utworze. Doszliśmy do wniosku, że to, jak traktowana jest postać autora-pielgrzyma-narratora Chaucer’a wynika z określonej strategii tekstualnej. Otóż to, że postaci, które opowiadają nam swoje historie, są w dużym stopniu zindywidualizowane, to również element tej strategii. Mimo wszystkie elementy podkreślające indywidualność każdej narracji, za całością stoi jedna osoba. Nie chodzi tu tylko o to, że dzięki wiedzy zewnętrznej wobec tego, co zawarte w samym utworze, zdajemy sobie sprawę z faktu stworzenia go przez określonego autora. Nie musimy polegać wyłącznie na tej świadomości. Popatrzmy na styl opowieści. Jak już wspomniałem, nie jest on jednolity, indywidualizacja postaci polega między innymi na wprowadzeniu do ich opowieści różnic stylistycznych. Jednak czy indywidualizacja ta ma rzeczywiście na celu scharakteryzowanie każdego z narratorów jako niepowtarzalnej ze względu na przypisywane jej cechy osoby? Przeciwno takiemu ujmowaniu tej kwestii przemawiają dwie istotne cechy stylu *Opowieści Kanterberyjskich*. Po pierwsze, różnice stylistyczne między opowieściami to raczej różnice korespondujące z gatunkiem literackim, którego dana osoba używa (jak ta, że

74 II, 46 – 96.

75 Choć istnieje również teoria, że samo Odwołanie jest również pisane nie na serio i stanowi ironiczne zakończenie utworu. Nie wydaje mi się ona jednak zbyt prawdopodobna. Por. Josipovici, G. D., *Fiction and Game in the 'Canterbury Tales'*, *Critical Quarterly*, 7, s. 185-97.

w *fabliaux* przeważać będzie styl potoczny, zaś w romansie rycerskim wzniosły, etc.), czy dotyczące metrum, których rola omówiona została wyżej, niż różnice mające na celu charakterystykę poszczególnych osób. Nie polegają one na indywidualizacji języka każdej postaci z osobna, takiej, którą spotykamy często w literaturze późniejszej (szczególnie w powieściach realistycznych). Sposób prowadzenia narracji, porównania, figury, zwroty stylistyczne – zróżnicowane ze względu na to, czy mówi *cherle*, czy *gentil*, czy też może ktoś prezentujący *pious tale* – nie wykazują podobnej różnorodności w swojej podstawowej warstwie językowej ze względu na to, kto mówi (co mogłoby być zrealizowane poprzez np. użycie różnych charakterystycznych powiedzonek, stylizację na różnego rodzaju gwary etc.)⁷⁶. Język Młynarza nie różni się od języka Kucharza czy Włodarza, gdyż obaj przedstawiają opowieści rubaszne. Obie jednak zdecydowanie różnią się od opowieści takich jak ta Rycerza czy Szkolarza. Jest to raczej różnica sposobu prowadzenia narracji niż stylizacja językowa. Ten, kto naprawdę organizuje opowieść, nie stara się, w rzeczy samej, ukryć tego, że to on stoi za swoimi postaciami – gdyby chciał, zrobiłby to o wiele lepiej. Moim zdaniem, chodziło mu raczej o podkreślenie różnorodności w utworze, różnorodności, która sprawia, że nie możemy traktować zawartych w każdej z opowieści treści jako poglądów **przedstawianych** (nieważne w jak złożony sposób, dosłowny, alegoryczny lub figuralny). Przeciwnie, są one tu **zestawiane**, i to w bardzo skomplikowanej grze nawiązań i kontrastów.

Aby wyjaśnić, kto przemawia do nas w tekście *Opowieści Kanterberyjskich*, nie wystarczyło nam nawet czterech Chaucer'ów, nie wspominając o ponad dwudziestu narratorach poszczególnych historyjek. Oczywiście, każda z tych postaci mówi do nas w określonym fragmencie dzieła. Jednak za nimi stoi ktoś inny – ukryty za powierzchniowymi strukturami dzieła osobnik, który, zestawiając różnorodne elementy, chce wciągnąć nas – czytelników – w swoją grę. Stosując określenie Umberto Eco, możemy nazwać tego abstrakcyjnego kogoś Autorem Modelowym⁷⁷. Jak pisałem wyżej, indywidualizacja postaci narratorów *Canterbury Tales* ma zapobiec uznaniu ich za kolejne wcielenia jednego narratora. Czy dokładna analiza utworu nie doprowadziła nas przypadkiem do wręcz przeciwnego wniosku? Stwierdziliśmy przecież, że za do pewnego stopnia zindywidualizowanymi postaciami stoi jedna postać – Autor Modelowy. Czy było więc coś do udowodnienia? Oczywiście, że tak. Określony stopień indywidualizacji postaci pozostaje faktem, zaś osobnik, którego nazywam tu Autorem Modelowym, nie może być utożsamiony z żadnym z narratorów. Jest on strategią, wedle zasad której różne poziomy utworu zorganizowane są w znaczącą całość. Jej istnienie nie znosi istnienia poszczególnych opowiadających nam o czymś osób. Przeciwnie, w przypadku *Opowieści Kanterberyjskich*, wielość narratorów na różnych piętrach świata przedstawionego jest tej strategii podstawowym elementem.

Bardzo dobrym przykładem tego, jak kontekst całości dostarcza opowieściom z *Canterbury Tales* nowych znaczeń, jest *Pardoner's Tale*. Sama opowieść jest alegorycznym exemplum, na przykładzie historyjki o trzech hulakach którzy mordują nawzajem z powodu znalezionej skarbu piętnującym grzechy takie jak chciwość, oddawanie się hazardowi i obżarstwo, oraz podkreślającym marność rzeczy ziemskich wobec nieuchronności śmierci. Na początku swego kazania piętnuje kolejno grzechy, których ma ono dotyczyć: pijaństwo, nieumiarkowanie w jedzeniu i picciu oraz krzywoprzysięstwo⁷⁸. Po tym moralizującym wstępie przechodzi do właściwej opowieści:

But, sires, now wol I telle forth my tale. ⁷⁹	But, sirs, now will I tell to you my tale.
--	--

76 Dokładną analizę charakterystycznego dla Chaucer'a stylu przedstawia praca M. Hackethal, op. cit.

77 Autora Modelowego Umberto Eco definiuje jako „[głos, który] ujawnia się jako strategia narracyjna, jako zbiór instrukcji, który poznajemy stopniowo i do nich musimy się dostosować, kiedy postanowimy zostać czytelnikami modelowymi [takimi, których 'oczekuje' tekst] „głosem lub strategią „w której mieszają się domniemani autorzy narracyjni, U. Eco, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, przeł. J. Jarniewicz, Kraków 1995, s. 21 i 28; por. też idem, *Lector in fabula*, przeł. P. Salwa, Warszawa 1994, s. 72 – 97.

78 VI, 483 – 484; 547 – 548; 589 – 596; 629 – 631; 658 – 659.

79 VI, 660.

Trzech prowadzących próżniaczy żywot hulaków postanawia zabić osobnika zwanego Śmierć – dowiadują się bowiem, że czyha on na ich życie. Napotkany starzec wskazuje im, gdzie mogą go znaleźć: jedno z drzew w pobliskim gaju. Dotarłszy we wskazane miejsce, trzej śmiałkowie natykają się na skarb. Postanawiają czekać do zapadnięcia nocy i potajemnie przenieść skarb do domu. Jeden z nich zostaje wysłany po jedzenie. Oczekująca nań dwójka postanawia zabić go, gdy wróci, zmniejszając liczbę współników do podziału. Jednak ich przyszła ofiara wpada na podobny pomysł – do zakupionego wina dosypuje trucizny. Gdy powraca z jedzeniem, oczekujący go towarzysze mordują go tak, jak planowali. Raczą się następnie przyniesionym przez niego winem. W ten sposób, zgodnie ze wskazówką starca, którego pytali o drogę, trzej śmiałkowie znaleźli Śmierć. Historię kończy zgodna z konwencją moralizacja:

<p>O cursed synne of alle cursednesse! O traytours homicide, o wikkednesse! O glorneye, luxurie, and hasardrye! Thou blasphemour of crist with vileynye And othes grete, of usage and of pride! Allas! mankynde, how may it bitide That to thy creatour, which that the wroghte, And with his precious herte-blood thee boghte, Thou art so fals and so unkynde, allas? now goode men, God foryeve yow youre trespas, And ware yow fro the synne of avarice!⁸⁰</p>	<p>O cursed sin, full of abominableness! O treacherous homicide! O wickedness! O gluttony, lechery, and hazardry! O blasphemmer of Christ with villainy, And with great oaths, habitual for pride! Alas! Mankind, how may this thing betide That to thy dear Creator, Who thee wrought, And with His precious blood salvation bought, Thou art so false and so unkind, alas! Now, good men, God forgive you each trespass, And keep you from the sin of avarice.</p>
---	--

Sens opowieści samej w sobie jest jasny. Przyjrzyjmy się jednak sposobowi osadzenia jej w całości utworu. To, jak charakteryzowany jest *Pardoner* w Prologu Głównym, to, co zapowiada *Pardoner* w swym prologu i to, jak komentuje swoje kazanie po jego wygłoszeniu, zupełnie zmienia wymowę opowiadanej przez niego historii. Kiedy Gospodarz wyznacza Sprzedawcę Odpustów na kolejnego opowiadającego, pielgrzymi wyraźnie precyzują swoje oczekiwania:

<p>Myn herte is lost for pitee of this mayde. Thou beel amy, thou pardoner, he [Host] sayde, Telle us som myrthe or japes right anon. it shal be doon, quod he, by seint ronyon! But first, quod he, heere at this alestake I wol bothe drynke and eten of a cake. but right anon these gentils gonne to crye, Nay, lat hym telle us of no ribaudye! Telle us som moral thyng, that we may leere Som wit, and thanne wol we gladly heere.⁸¹</p>	<p>My heart is lost for pity of this maid. You, bon ami, you pardoner,” he said, “Tell us some pleasant tale or jest, anon.” “‘It shall be done,’” said he, “by Saint Ronan! But first,” he said, “just here, at this ale-stake, I will both drink and eat a bite of cake.” But then these gentle folk began to cry: “Nay, let him tell us naught of ribaldry; Tell us some moral thing, that we may hear Wisdom, and then we gladly will give ear.”</p>
--	---

Wzruszony opowieścią Medyka Gospodarz pragnie dla odmiany usłyszeć coś wesołego. Reszta kompanii, jak widać, jest jednak innego zdania. *Pardoner* przystaje na ich żądania. Jak zapowiada swoją opowieść? Jego prolog to cyniczna przemowa opisująca szczegóły zawodu, który

80 VI, 895 – 905.

81 VI, 317 – 326.

wykonuje. To, co mówi w swych kazaniach, traktuje czysto instrumentalnie⁸². Celem Sprzedawcy jest łatwy zarobek – to, co mówi, ma charakter – jak byśmy to dziś ujęli – czysto komercyjny: *and there to stire hem to devocioun*. Otwarciem przyznaje wątpliwą wartość relikwii, które oferuje: *relikes been they, as wenen they echoon* (jak się im wszystkim wydaje). *Pardoner* w żaden sposób nie stara się ukryć swej dwulicowości:

<p>by this gaude have I wonne, yeer by yeer, An hundred mark sith I was pardoner. I stonde lyk a clerk in my pulpet, And whan the lewed peple is doun yset, I preche so as ye han herd bifoore, And telle an hundred false japes moore. [...] I preche nothyng but for coveitise.⁸³</p>	<p>“By this fraud have I won me, year by year, A hundred marks, since I’ve been pardoner. I stand up like a scholar in pulpit, And when the ignorant people all do sit, I preach, as you have heard me say before, And tell a hundred false japes, less or more. [...] I preach no sermon, save for covetousness.</p>
---	--

W nauce moralnej, którą głosi, nie ma nic autentycznego – sam popełnia grzechy, które piętnuje. Dobry wpływ, który jego nauki mogą mieć na wiernych, jest tylko i wyłącznie ‘skutkiem ubocznym’ tej działalności – *and lo, sires, thus I preche* – podsumowuje swoją opowieść *Pardoner*⁸⁴. Mimo tego wyznania, po zakończeniu *preaching* bez zwłoki przechodzi do zachwalania swoich odpustów i relikwii, w nadziei, że któryś z pielgrzymów je kupi⁸⁵. Jak można się było spodziewać, reakcja Gospodarza na tak bezczelna propozycję jest dość ostra – jedynie interwencja Rycerza zapobiega wybuchowi bójkii.

Opowieść, która, przedstawiona jako samodzielna całość, byłaby świetnym przykładem dydaktycznego moralizatorstwa, w kontekście sposobu użycia jej w wielowarstwowej strukturze *Opowieści Kanterberyjskich* odsłania swoje drugie dno. Nie tylko z utworu dydaktycznego przekształca się w zjadliwą satyrę na podobnych *Pardoner*’owi oszustów, lecz również stawia w innym świetle resztę opowieści. Jeśli bowiem Sprzedawca Odpustów okazał się obłudnikiem, to może nie powinniśmy wierzyć w szczerą intencję Mnicha, opowiadającego o iluzorycznej wartości dóbr doczesnych wobec kapryśnych wyroków losu? Wszak przedstawiony w Prologu Głównym portret *Monk*’a nie wydaje się przedstawiać kogoś, kto miałby *worldly vanities* w pogardzie⁸⁶. Podobnie możemy zastanawiać się nad tym, w jakim świetle interpretować pobożność Przeoryszy, która tak wielką wagę przywiązuje do drobnych szczegółów związanych z zachowaniem. Nie chodzi o to, by podejrzewać *Madame Eglentyne* o nieszczerą intencję. Jej intencja nie wydaje się być świadomie fałszywa. Może jednak Autor Modelowy przedstawia nam typowe, schematyczne *miraculum* właśnie jej ustami właśnie po to, byśmy zastanowili się nad tym, czym jest pobożność autentyczna? Mogłoby za tym przemawiać kazanie idealizowanego nieco w utworze Proboszcza. Zarazem jednak nie możemy uznać, że kontekst ten po prostu zmienia wymowę opowieści. Znaczenie zawarte w niej samej nie przestaje przecież istnieć. Kontekst sprawia więc, że obok niego pojawia się znaczenie nowe. W ten sposób każda z opowieści, jako zawierająca wiele różnych wątków, może być widziana jako cały konglomerat sensów.

Badacze zajmujący się analizą *Opowieści Kanterberyjskich* już dawno zauważyli, że opowieści zdają się być dobrane w pary kontrastujących ze sobą narracji. Tak na przykład opowieść Młynarza jest (zgodnie zresztą z wyrażoną *explicite* intencją tegoż) pod tym względem

82 VI, 335 – 349.

83 VI, 389 – 404; 423 – 428; 433.

84 VI, 429 – 432.

85 VI, 919 – 941.

86 I, 166 – 200.

przeciwwą opowieści Rycerza – w obu mamy podobną sytuację: dwóch konkurentów starających się o względy tej samej kobiety. Ten podstawowy schemat narracyjny potraktowany został na dwa krańcowo różne sposoby – z jednej strony mamy wzniosły romans rycerski, z drugiej rubaszne *fabliaux*. Co więcej, liczne tego typu nawiązania – tak na poziomie stylu, jak i związków genologicznych i schematów narracyjnych – istnieją nie tylko w parach, ale w różnych elementach różnych opowieści. Taką na przykład Opowieść Ziemianina możemy widzieć zarówno jako dyskusję z ideałem miłości dworskiej z Opowieści Rycerza, gdyż *Frankelcyn* opowiada o sprzecznościach w nim tkwiących, jak również odpowiedź na rubaszne potraktowanie tematu małżeństwa w *Merchant's Tale*. Wszystkie one zresztą opierają się o ten sam podstawowy schemat: dwóch kochanków jednej kobiety, ukazując go w różnych realizacjach. Każda opowieść to jednak więcej niż jedna kwestia, a większość z tych kwestii jest podejmowana na różne sposoby przez różnych narratorów.

Jeśli chodzi o parodię stylu, dobrego przykładu dostarcza parodiująca epikę rycerską (obecną mniej lub bardziej na serio w opowieściach Rycerza, Mieszczki z Bath i Giermka) Opowieść o Sir Topazie, jak też niektóre fragmenty Opowieści Księdza. Porównajmy, dla przykładu, opis Likurga z Opowieści Rycerza:

<p>Lygurge hymself, the grete kyng of trace. Blak was his berd, and manly was his face; The cercles of his eyen in his heed, They gloweden bitwixen yelow and reed, And lik a grifphon looked he aboute, With kempe heeris on his browes stoute; His lymes grete, his brawnes harde and stronge, His shuldres brode, his armes rounde and longe; And as the gyse was in his contree, Ful hye upon a chaar of gold stood he, With foure white boles in the trays. In stede of cote-armure over his harnays, With nayles yelewe and brighte as any gold, He hadde a beres skyn, col-blak for old. His longe heer was kembd bihynde his bak; As any ravenes fethere it shoon for blak; A wrethe of gold, arm-greet, of huge wighte, Upon his heed, set ful of stones brighte, Of fyne rubyes and of dyamauntz. Aboute his chaar ther wenten white alauntz, Twenty and mo, as grete as any steer, To hunten at the leoun or the deer, And folwed hym with mosel faste ybounde, Colered of gold, and tourettes fyled rounde. An hundred lordes hadde he in his route, Armed ful wel, with hertes stierne and stoute.⁸⁷</p>	<p>Lycurgus' self, the mighty king of Thrace; Black was his beard and manly was his face. The eyeballs in the sockets of his head, They glowed between a yellow and a red. And like a griffon glared he round about From under bushy eyebrows thick and stout. His limbs were large, his muscles hard and strong. His shoulders broad, his arms both big and long, And, as the fashion was in his country, High in a chariot of gold stood he, With four white bulls in traces, to progress. Instead of coat-of-arms above harness, With yellow claws preserved and bright as gold, He wore a bear-skin, black and very old. His long combed hair was hanging down his back, As any raven's feather it was black: A wreath of gold, arm-thick, of heavy weight, Was on his head, and set with jewels great, Of rubies fine and perfect diamonds. About his car there circled huge white hounds, Twenty or more, as large as any steer, To hunt the lion or the antlered deer; And so they followed him, with muzzles bound, Wearing gold collars with smooth rings and round. A hundred lords came riding in his rout, All armed at point, with hearts both stern and stout</p>
---	--

87 I, 2129 – 2154.

z opisem Sir Topaza:

Sire thopas wax a doghty swayn; Whit was his face as payndemayn, His lippes rede as rose; His rode is lyk scarlet in grayn, And I yow telle in good certayn, He hadde a semely nose. His heer, his berd was lyk saffroun, That to his girdel raughte adoun; His shoon of cordewane. Of brugges were his hosen broun, His robe was of syklatoun, That coste many a jane. He koude hunte at wilde deer, And ride an haukyng for river With grey goshauk on honde; Therto he was a good archeer; Of wrastlyng was ther noon his peer, Ther any ram shal stonde. Ful many a mayde, bright in bour, They moorne for hym paramour, Whan hem were bet to slepe; But he was chaast and no lechour, And sweete as is the brembul flour That bereth the rede hepe. ⁸⁸	Sir Thopas was a doughty swain, White was his brow as paindemaine, His lips red as a rose; His cheeks were like poppies in grain, And I tell you, and will maintain, He had a comely nose. His hair and beard were like saffron And to his girdle reached adown, His shoes were of cordwain; From Bruges were come his long hose brown, His rich robe was of ciclatoun- And cost full many a jane. Well could he hunt the dim wild deer And ride a-hawking by river, With grey goshawk on hand; Therewith he was a good archer, At wrestling was there none his peer Where any ram did stand. Full many a maiden, bright in bower, Did long for him for paramour When they were best asleep; But chaste he was, no lecher sure, And sweet as is the bramble-flower That bears a rich red hepe.
---	---

Nie chodzi tu tylko o to, że pierwszy jest podniosły, drugi zaś żartobliwy. Istotną kwestią jest również to, że w zasadzie powtarzają one te same elementy konwencjonalnego opisu bohatera: opis charakterystycznych cech twarzy, ubiór i uzbrojenie, przytoczenie czynów, którymi się wykazał. Wiele wskazuje więc na to, że nie jest to tylko przypadkowe podobieństwo, wynikłe z obecności w utworze opowieści podniosłej i żartobliwej. Sposób ich potraktowania wskazuje raczej na celowe podkreślanie różnic.

Na poziomie genologicznych zestawień bardzo ciekawe są przypadki opowieści Mnicha i Księdza. Obie są bowiem zbiorami opowieści – należą do tego samego gatunku literackiego co całość, w obrębie której się znajdują. Widzimy więc na ich przykładzie różne możliwości podejścia do tego typu utworu. Opowieść Mnicha jest tym wszystkim, czym *Canterbury Tales* nie są: zestawieniem nie powiązanych ze sobą opowieści, dobranych ze względu na ten sam, powtarzający się aż do znudzenia temat, schemat narracyjny i morał. Recytowanie ich przez Mnicha jest tak monotonne, że w końcu sami słuchacze (i to w osobie najdostojniejszego z nich – Rycerza, którego nie można posądzać o przerywanie komuś z powodu niedostatecznego obycia) nie wahają się odebrać mu głosu. Ten sposób konstruowania zbioru opowieści jest więc wielce nieatrakcyjny. Co innego *Nun's Priest's Tale* – tę można określić jako *Opowieści Kanterberyjskie* w miniaturze⁸⁹. Mamy tu opowieść ramową, w której dla poparcia swych twierdzeń dyskutujące postaci przytaczają długie *exempla* – same w sobie będące oddzielnymi opowieściami poziomu drugiego. Zawiera w sobie również liczne gatunki literackie – jak pisze w odniesieniu do niej Helen Cooper:

88 VII, 724 – 747.

89 por. Ch. Muscatine, *Chaucer and the French Tradition*, Berkeley and Los Angeles, 1957, s. 237 – 43.

*There is scarcely a single genre or style or theme in the whole work that is not touched in this tale. If it is primarily a beast fable, it also has pretensions beast epic, and beyond that to epic: it even cites the Aeneid as a parallel. If it is mock-heroic, it is mock-everything else too.*⁹⁰

Jednak opowieść pierwszego poziomu rozwija się tu dynamicznie, zaś opowieści poziomu drugiego mają w niej określone znaczenie nie, jak w opowieści Mnicha, według uniwersalnego klucza, lecz raczej w związku z komplikowaniem kontekstu całości. Niezależnie od tego, że opowieść ta zdaje się być odzwierciedleniem strukturalnym całości, mamy w niej również bardziej typowe nawiązania do innych – jak na przykład parodia uczonej debaty, którą można ujmować w kontekście będącej taką debatą na serio *Tale of Melibee*, czy doskonała parodia podniosłego stylu epiki dworskiej we fragmencie, w którym lis atakuje kurnik.

Nie jest możliwe przedstawienie tu większej liczby przykładów interakcji między elementami utworu na różnych poziomach. Analiza każdej z tych kwestii mogłaby być przedmiotem odrębnej pracy (czy nawet serii prac)⁹¹. Konstrukcja złożona z wielu opowieści w dynamicznej ramie narracyjnej, w której celowo przenikają się różne warstwy rzeczywistości, sprawia, moim zdaniem, że takie odczytania opowieści nie są interpretacją nadbudowaną nad tekstem przez osoby badające go z perspektywy innej, późniejszej niż średniowieczna, kultura. Zachęta do ujmowania opowieści jako ujawniających swe cechy na różnych poziomach systemów jest obecna w tekście, nie w umysłach czytających go badaczy. Inną sprawą jest, jaki zrobimy z niej użytek – sprawą niezmiernie skomplikowaną byłaby próba dojścia, które kwestie, wyłaniające się z tego gąszczu interpretacyjnego, są uzasadnione przez sam tekst, a które nie, czyli różnic między tym, co powinien odczytać zakładany przez utwór Czytelnik Modelowy a tym, co widzą w nim czytelnicy empiryczni odbierający go dzisiaj. Wpływa na to przede wszystkim ogromna ilość możliwości, które należy tu wziąć pod uwagę. Jeśli, używając określenia Eco⁹², każda interpretacja tekstu jest wejściem do lasu fikcji, w przypadku *Canterbury Tales* mamy do czynienia raczej z amazońską dżunglą. Jedno wszak jest pewne: w wiadomość obecną w tekście *Canterbury Tales* wpisany jest komunikat o niejednoznaczności tekstu i wielości jego poziomów.

Jak wynika z przedstawionej tu analizy, to, jakie rzeczywistości istnieją w tekście *Canterbury Tales*, jest kwestią wielce skomplikowaną. O ile dwoma oczywistymi poziomami rzeczywistości są: ten zawarty w opowieści ramowej i ten z poszczególnych opowieści, o tyle dokładne zbadanie utworu ujawnia nam inne istotne warstwy. Mamy więc rzeczywistość autora empirycznego, do której (być może) odwołują się niektóre wypowiedzi postaci z pierwszego poziomu świata przedstawionego w utworze. Mamy też rzeczywistość 'ideologiczną' dzieła – tę, która wyłania się ze strategii narracyjnej zawartej w tekście, strategii, którą rządzi ktoś (lub coś?) nazwany tutaj Autorem Modelowym. Jest to rzeczywistość najbardziej nieuchwytna, gdyż z natury wymyka się jednoznacznej interpretacji. To właśnie ten poziom pomaga nam jednak w próbach ustalenia globalnego znaczenia utworu. Przekonaliśmy się o tym, jak skomplikowana jest struktura badanego tu dzieła. Autor Modelowy prowadzi z nami wielopoziomową grę, w której używa określonego kodu do przekazania nam jakiejś wiadomości. Wysilek włożony przezeń w cechy różniące narratorów jest dla nas wskazówką, że w takiej grze uczestniczymy. Każda z przedstawionych opowieści sama w sobie zawiera jakąś wiadomość (a dokładniej, całe mnóstwo różnych wiadomości). Celowa komplikacja i niejednoznaczności w strukturze utworu pokazują nam, że wiadomość Autora Modelowego (a ta jest czymś najbliższym wiadomości autora empirycznego do czego możemy się dostać) nie jest po prostu ich sumą. Całość jest w tym przypadku o wiele większa od części.

Odsłania nam to kolejną cechę kategorii opowieści w *Canterbury Tales*. Wiemy już, że traktowana jest ona nie tylko jako instrument w debacie prowadzonej między postaciami, rodzaj

90 H. Cooper, op. cit., s. 184.

91 Jedną z nich jest zajmująca się właśnie tą kwestią praca H. Cooper, op. cit.

92 U. Eco, *Sześć przechadzek po lesie fikcji*, op. cit., s. 34 – 35.

rozbudowanego do rozmiarów dłuższej opowieści *exemplum*, którym postaci posługują się dla osiągnięcia swych celów. Widziana z punktu widzenia przedstawionego w rozdziale niniejszym, opowieść jawi się jako złożony system potencjalnych możliwości, których kolejne narracje są realizacjami. Autor Modelowy sprawdza tkwiące w tak rozumianej kategorii opowieści opcje wyboru, wykorzystując na przemian różne zawarte w niej potencjalnie sposoby realizacji podstawowej, uniwersalnej struktury. Robiąc to, przesyła nam (obok całego konglomeratu innych) jedną podstawową wiadomość: przesłanie o świadomości formy, którą się posługuje. Kategoria opowieści jako potencjalnej struktury możliwej do zrealizowania w wieloraki sposób, to kolejny element analizowanego pojęcia zawarty w *Opowieściach kanterberyjskich*. Aby zbadać to, jak wykazywana przez Autora Modelowego analizowanego tekstu świadomość formy związana jest z tradycją literacką, w której ramach utwór powstawał, musimy wyjść poza granice tekstu samego w sobie, w których z założenia jak dotąd poruszaliśmy się. Teraz spróbuję wyjść poza sam tekst i zbadać kwestię, czy miejsce utworu w kontekście kultury epoki średniowiecza ma wpływ na to, jaką rolę pełni w nim kategoria opowieści.

Kategoria opowieści w *Canterbury Tales* a świat zewnętrzny

Jaka może być relacja między tekstem literackim a rzeczywistością? Innymi słowy, jaka jest prawda dzieła literackiego? Problem literackiej *mimesis* jest jednym z podstawowych zagadnień większości nauk, które w swej praktyce badawczej ocierają się o literaturę⁹³. Nie wnikając w jego dokładną analizę, powiem tylko, że nie chodzi mi tu o prawdę dotyczącą na przykład tego, jak dokładnie w stosunku do rzeczywistej trasy pielgrzymek do Canterbury prezentuje się droga przebyta przez pielgrzymów Chaucer'a, czy też które z postaci mają swój realny, poświadczony źródłowo odpowiednik. Oczywiście, tego typu zależności istnieją⁹⁴. Na interesującym mnie tu poziomie, jednakże, chodzi o prawdę innego rodzaju. Literatura, w stopniu daleko większym niż inne dzieła sztuki, jest procesem komunikacji. Oczywiście, każdy obiekt estetyczny, taki jak chociażby obraz, posąg czy symfonia, istnieje jako przedmiot wartościowy ze względu na piękno dzięki świadomym tej wartości odbiorcom. Dla osoby, która takim odbiorcą nie jest, *Mona Lisa* mogłaby wydawać się pochłapanym farbą kawałkiem płótna. Jednakże dzieła sztuki, reprezentujące dziedziny inne niż literatura, imitują rzeczywistość w sposób do pewnego stopnia namacalny. Inaczej utwór literacki. Mimo wielorakich sposobów jego zapisu, stosowanych przez wieki⁹⁵, utwór literacki nie istnieje w słowach pieśni wędrownego poety, w papirusowym zwoju czy na kartach książki. Za każdym razem od nowa tworzony jest on na styku dwóch umysłów: autora i odbiorcy. Jak pisali Rene Wellek i Roger Warren:

*„poemat nie jest indywidualnym doświadczeniem ani sumą doświadczeń, lecz tylko potencjalną przyczyną doświadczeń” [...] „Rzeczywisty poemat musi więc być rozumiany jako struktura norm, jedynie częściowo realizowana w konkretnym doświadczeniu czytelnika”*⁹⁶

Dzieło literatury jest więc niejako połączeniem tego, co jego nadawca – autor – chce przekazać, z tym, co każdy czytelnik lub słuchacz potrafi (lub też chce – w tym przypadku zbliżamy się jednak do granicy dzielącej interpretację dzieła od jego nadinterpretacji⁹⁷) odebrać z jego

93 Podstawowym dziełem dotyczącym tej kwestii jest oczywiście *Mimesis*... E. Auerbacha. Późniejsze kwestie związane z tym zagadnieniem omawiają m.in. M. Głowiński, *Prawda dzieła literackiego*, [w:] idem, *Gry powieściowe*, op. cit.; oraz R. Nycz, *Tekstowy świat. Poststrukturalizm a badania literackie*, Kraków 2000. Na gruncie metodologii historii zagadnienie omawia Topolski, op. cit.

94 Bibliografię prac poświęconych temu aspektowi *Canterbury Tales* przedstawia K. Waluga, *Spoleczeństwo realne i idealne w Opowieściach kanterberyjskich Geoffrey'a Chaucera*, Warszawa 2000.

95 por. A. Manguel, *Moja historia czytania*, przeł. H. Jakowska, Warszawa 2003.

96 Wellek, R., Warren, A., *Teoria literatury*, przekład pod red. M. Żurowskiego, Warszawa 1975, s. 193.

97 por. U. Eco, R. Rorty, J. Culler, C. Brooke – Rose, *Interpretacja i nadinterpretacja*, red. S. Collini, przeł. T. Bieroń, Kraków 1996.

wiadomości. Nadawca konstruuje ramy przekazu w myśl znanych sobie reguł kodowania wiadomości, odbiorca dekoduje je zgodnie z zasadami, które jego zdaniem obowiązują. W związku z tym sprawą dyskusyjną staje się istnienie jakiegokolwiek obiektywnego znaczenia dzieła literatury, które można by było odsłonić raz na zawsze w nim samym i które, raz odkryte, kończyłoby proces interpretacji.

„But the form and meaning of a work formative of tradition are not the unchangeable dimensions or appearances of an aesthetic object, independent of perception in time and history. Its potential of meaning only becomes progressively visible and definable in the subsequent changes of aesthetic experience, and dialogically so in the interaction between the literary work and the literary public.”⁹⁸

Parafrazując Bergsona, można by powiedzieć, że odbiór dzieła literackiego, podobnie jak świadomość ludzka, pędzi w nieznaną przyszłość na ostrzu noża, jakim jest chwila obecna. W ten sposób prawdziwe dzieła sztuki literackiej nigdy nie tracą aktualności. Jak widać, literatura okazuje się mieć specyficzną ontologię. Według Wellek’a i Warren’a jest ona

„(...) systemem norm zawartych w tworach idealnych, które mają charakter intersubiektywny. Trzeba przyjąć, że twory te istnieją w ideologii społecznej, zmieniając się razem z nią, dostępne tylko w indywidualnych doświadczeniach psychicznych, opartych na dźwiękowej strukturze ich zdań.”⁹⁹

Jaka jest więc prawda dzieła literackiego? Każdy tekst staje się kompromisem między tym, co autor chciał przekazać, a tym, co odbiorca potrafi odczytać. Nie ulega wątpliwości, że kompromis ten zazwyczaj udaje się osiągnąć dzięki temu, co autorzy *Teorii literatury* określili mianem ideologii społecznej.

W związku z powyższym, przekaz niesiony przez dzieło literackie uzależniony jest od swoistego sprzężenia zwrotnego na linii autor – odbiorca. Prawda staje się elementem struktury dzieła, czymś, co nie należy do raz na zawsze ustalonego porządku, lecz jest sprawą języka, pisma czy konwencji, jakich używa pisarz, kwestią kultury, w której żyje¹⁰⁰. W procesie komunikacji, jakim jest literatura, autor (którego odbiorca widzi w utworze ukrytego pod maską Autora Modelowego), nadając swemu dziełu taką, a nie inną, budowę i zawierając w nim określone treści, zakłada, że tak powstała całość powinna być odczytana raczej w ten niż inny sposób. Kodem, który umożliwia to porozumienie, jest całość kultury, w której funkcjonują tak autor, jak i jego potencjalni odbiorcy, w szczególności zaś ten jej wycinek, który stanowi tradycja literacka. Wiedza, którą w założeniu autora pracy powinien posiadać jego odbiorca, czyli presupozycja utworu literackiego, jest elementem niezbędnym do tego, by utwór literacki w ogóle zaistniał. O ile stopień osiągniętego na tej płaszczyźnie porozumienia może być różny, to jednak posiadanie choćby minimalnej wiedzy w tym zakresie jest dla odbiorcy niezbędne. Wobec tego przyjrzyjmy się, jaka jest (lub jaką wydaje mi się być) presupozycja analizowanego tu utworu.

Pierwszą istotną kwestią jest fakt, że granica między rzeczywistością a tym, co dziś nazywamy fikcją, dla ludzi średniowiecza była o wiele mniej wyraźna niż dla dzisiejszego człowieka¹⁰¹. Opowieści podobne do przedstawianych przez pielgrzymów Chaucer’a nie były uznawane za fikcję we współczesnym rozumieniu tego słowa. Przeciwnie, opowieści, z których wiele uznano by dziś za nieprawdopodobne, służyły ludziom średniowiecznym za sposób pozwalający wyjaśnić to, co było niezrozumiałe w otaczającej ich rzeczywistości. Prześiąknięta chrześcijaństwem myśl średniowieczna była kulturą księgi. Nowy i Stary Testament był często

98 Jauss, *Art. History and Pragmatic History*, op. cit., s. 64.

99 Wellek, R., Warren, A., op. cit., s. 201.

100 por. M. Głowiński, *Gry powieściowe*, op. cit., s. 9 i nn.

101 por. J. Le Goff, *Wstęp*, [w:] *Świat średniowiecznej wyobraźni*, red. idem, przeł. M. Radożycka-Paoletti, Warszawa 1997.

nazywany *Księgą Historii*¹⁰², w sposób alegoryczny przedstawiającą prawdę najwyższą świata. Stopniowo, podobny status uzyskiwały inne księgi lub fragmenty ksiąg, gwarantowane różnego rodzaju autorytetami. Do *authoritates* zaczęto zaliczać najpierw pisarzy klasycznych¹⁰³, później uczonych samego średniowiecza, po pewnym czasie również niektórych uczonych arabskich. To właśnie wiadomości uzyskane z zestawienia różnych dzieł, w wielu przypadkach sprzeczne, ludzie średniowiecza starali się zharmonizować w jeden spójny, precyzyjny obraz świata. U podstaw tego Modelu¹⁰⁴ leżały trzy założenia: istnieje obiektywna prawda o świecie, w którym, co więcej, istnieją zapewnione Bożą mocą ład i porządek; prawdę tę znaleźć można w gwarantowanych przez autorytety księgach; ponieważ księgi takie nie mogą się mylić, zamiast wykazywać ich niezgodność ze sobą należy wyjaśnić, w jaki sposób wszystkie pozorne sprzeczności są świadectwami harmonii świata, ukrytej przed osobami postrzegającymi świat powierzchownie. Opowieści takie, jak przytaczane przez pielgrzymów Chaucer'a, nie były uznane za zmyślenie. Kategoria faktyczności jakiegoś wydarzenia bądź jej braku, którą operujemy dzisiaj, w tym ujęciu usuwa się na dalszy plan: istotne jest nie to, co wydarzyło się naprawdę (w naszym dzisiejszym rozumieniu) a to, co dana opowieść świadczy o rzeczywistości wyższej. Tak rozumiana prawdziwość opowieści gwarantowana mogła być bądź autorytetem, bądź – w sytuacji codziennej – nawet tym, że taka opowieść jest powszechnie znana. Z drugiej strony, opowieści, które zaczerpnięte są z życia codziennego i wykorzystują autentyczne fakty, podobnie jak te, których prawdziwość gwarantowana jest w inny sposób, stają się ilustracjami prawdy innej niż dotycząca opowiadanych w nich realnych wydarzeń. O tym, że opowieści pielgrzymów zdążających do Canterbury mają ten, typowo średniowieczny, wydźwięk, świadczy wypowiedź Chaucer'a – pielgrzyma będąca częścią wprowadzenia do opowieści o Melibeuszu:

<p>It is a moral tale vertuous, Al be it told somtyme in sondry wyse Of sondry folk, as I shal yow devyse.As thus: ye woot that every evaungelist, That telleth us the peyne of jhesu crist, Ne seith nat alle thyng as his felawe dooth; But nathelees hir sentence is al sooth, And alle acorden as in hire sentence, Al be ther in hir tellyng difference.</p> <p>For somme of hem seyn moore, and somme seyn lesse, Whan they his pitous passioun expresse – I meene of mark, mathew, luc, and john – But doutelees hir sentence is al oon.</p> <p>Therefore, lordynges alle, I yow biseche, If that yow thynke I varie as in my speche, As thus, though that I telle somewhat moore Of proverbes than ye han herd bifoore Comprehended in this litel tretys heere, To enforce with th' effect of my mateere, And though I nat the same wordes seye</p>	<p>It is a moral tale, right virtuous, Though it is told, sometimes, in different wise By different folk, as I shall you apprise. As thus: You know that each evangelist Who tells the passion of Lord Jesus Christ Says not in all things as his fellows do, But, nonetheless, each gospel is all true. And all of them accord in their essence, Howbeit there's in telling difference.For some of them say more and some say less When they His piteous passion would express; I mean now Mark and Matthew, Luke and John; Yet, without doubt, their meaning is all one. And therefore, masters all, I do beseech, If you should think I vary in my speech, As thus: That I do quote you somewhat more Of proverbs than you've ever heard before, Included in this little treatise here, To point the morals out, as they appear, And though I do not quite the same words say That you have heard before, yet now, I pray, You'll blame me not; for in the basic sense</p>
---	---

102 J. Domański, *Tekst jako uobecnienie. Szkic z dziejów myśli o piśmie i książce*, Kęty 2002, s. 47.

103 por. J. Banaszekiewicz, op. cit.

104 ponownie używam określenia Lewis'a.

As ye han herd, yet to yow alle I preye
Blameth me nat; for, as in my sentence,
Shul ye nowher fynden difference
Fro the sentence of this tretys lyte
After the which this murye tale I write.¹⁰⁵

You will not find a deal of difference
From the true meaning of that tale polite
After the which this happy tale I write.

O ile różne wersje opowieści mogą różnić się w swej warstwie zewnętrznej, istotne jest to, że *alle acorden as in hire sentence*. Cecha ta w wielu opracowaniach określana jest jako dydaktyczny wydźwięk kultury średniowiecza, i jest w tym stwierdzeniu dużo racji. Z drugiej jednak strony, można by zauważyć, że w wielu przypadkach termin ‘dydaktyczny’ wydaje się być nie do końca adekwatny. Uwydatnienie tego, co dzieło przekazuje na innej niż same wydarzenia płaszczyźnie poprzez moralizację lub w jakikolwiek inny sposób, nie oznacza automatycznie, że autor chce kogoś czegoś nauczyć. Patrząc na tę kwestię z przedstawionej tu perspektywy, można by powiedzieć, że w wielu przypadkach może być odwrotnie: chodzi nie tyle o naukę poprzez przedstawienie odpowiednio dobranych wydarzeń, lecz przeciwnie, o dorobienie do utworu napisanego z nieznaną średniowiecznemu odbiorcy intencją, bądź do pozbawionych głębszego sensu (jak powiedzielibyśmy dzisiaj) wydarzeń życia codziennego, morału, który pozwala wyjaśnić znaczenie tej historii na gruncie przyjętych przez kulturę wieków średnich założeń. *All that is written is written for our doctrine* – mówi nam Chaucer w podsumowującym *Canterbury Tales* Odwołaniu. Dalsze zgłębianie tej zbyt odbiega od tematu naszych rozważań. Istotne jednak jest, jak takie postrzeżenie kategorii opowieści wpływa na potraktowanie jej w analizowanym utworze.

Jak widać istotną cechą, której odbiorca dzieła pisanego w czasach Chaucer’a doszukiwałby się w dziele literackim, byłoby jego odniesienie do uporządkowanego modelu świata funkcjonującego w świadomości średniowiecznej. Faktycznie, tendencję tego rodzaju widzimy *Canterbury Tales* nawet bez odniesienia do jakiegokolwiek tradycji: to właśnie robią pielgrzymi z każdą opowieścią, zapowiadając jej znaczenie w prologach i komentując ją odpowiednio w innych elementach opowieści ramowej, jak również instrumentalnie wykorzystując to, co zostało opowiedziane do swoich własnych celów. O tym już pisałem. W analizie należy jednak uwzględnić kolejny istotny problem: jak mianowicie mają się dostrzeżone przeze mnie cechy utworu do poprzedzającej go tradycji literackiej i tego, co o tej tradycji wiedziała publiczność, dla której powstało dzieło.

Zacznijmy od kilku słów o samej publiczności. Chaucer pisał swe utwory przede wszystkim dla wąskiego kręgu dworzan, ludzi wyrobionych towarzysko i obytych z panującymi modami literackimi, jak również znających co najmniej podstawowy kanon literacki¹⁰⁶. Wiele wskazuje na to, że *Canterbury Tales* pisane były po to, by wygłosić je na żywo, być może początkowo nawet bez zamiaru pozostawienia ich w formie uporządkowanej. Przy takiej prezentacji, gdy publiczność miała utworu wysłuchać, nie zaś go przeczytać, wiele elementów może zostać zmienionych w ostatniej chwili. Ponadto, ze względu na towarzyski charakter tej rozrywki, przekaz nasycony był prawdopodobnie licznymi aluzjami osobistymi, z których wielu współcześni badacze nie są w stanie wskazać¹⁰⁷. W swym ostatecznym kształcie niewątpliwie dzieło przeznaczone było jednak do czytania. Świadczy o tym fragment, w którym jeden z narratorów *Opowieści Kanterberyjskich* – ten, którego utożsamiam z Autorem Modelowym, gdyż niewątpliwie jest to osoba z poziomu wyższego niż Chaucer-narrator opowieści ramowej – zwraca się bezpośrednio do czytelników, radząc im opuścić stronę lub dwie w razie niezadowolenia z którejś opowieści:

105 VII, 940 – 964.

106 por. D. Brewer, *Chaucer and His World*, London 1978.

107 por. A. Manguel, op. cit., s. 350 – 354, oraz W. J. Ong, *Oralność i piśmienność. Słowo poddane technologii*, przeł. J. Japola, Lublin 1992.

And therefore, whoso list it nat yheere, Turne over the leef and chese another tale ¹⁰⁸	Therefore, who likes not this, let him, in fine, Turn over page and choose another tale
---	--

Przypomnijmy sobie również zakończenie przytaczanego wyżej cytatu o tym, że w każdej opowieści kryje się głębsza prawda:

After the which this murye tale I write . [podkr. moje – PW] ¹⁰⁹	After the which this happy tale I write .
---	--

Być może fakt, że pierwotnie *Opowieści Kanterberyjskie* były wygłaszane, wpłynął na ustalenie ostatecznego kształtu dzieła. Dialogi, toczone przez postacie pielgrzymów, jak również część ich charakterystyk, mogły być odwzorowaniem zachowania osób, które rzeczywiście dyskutowały poszczególne historie¹¹⁰. Ta kwestia leży w sferze przypuszczeń. Z przyjętego tu punktu widzenia ważne jest, przede wszystkim, kto był zakładanym przez autora odbiorcą dzieła.

Fakt, że *Canterbury Tales* adresowane były do ludzi wyrobionych literacko, ma w kontekście moich rozważań duże znaczenie. Pisałem już o tym, że kultura średniowieczna była kulturą Księgi. Świat otaczający człowieka traktowany był jak dzieło napisane palcem Bożym, zaś zadaniem człowieka było odpowiednio go odczytać, w czym pomagały mu traktowane jako nieomyłne dzieła, uznane za przekazujące wiedzę pewną. Jest pewnym paradoksem, że w tak czytelniczo zorientowanej kulturze podstawowym instrumentem, na którym polegać musieli z konieczności ludzie wykształceni, była pamięć. Księgi były po prostu za drogie i zbyt trudne do przewiezienia, by korzystać z nich w sposób, do jakiego przywykli dzisiejsi intelektualiści. Mary Carruthers w swojej pracy poświęconej roli pamięci w wiekach średnich przedstawia nam sposób, w jaki kształtowany był umysł ówczesnego erudyty. Inaczej niż dzisiaj, gdy człowiek wykształcony to przede wszystkim ten, który wie gdzie szukać odpowiedzi na nurtujące go pytania, człowiek średniowiecza zdobywający podstawowe nawet wykształcenie od samego początku musiał zapamiętywać niemalże wszystko, co mogłoby mu się przydać w późniejszej pracy umysłowej. Przez to osoba średnio choćby wykształcona żyła niejako w świecie zorganizowanym przez utwory, których fragmenty, a nierzadko i całość, zapamiętała. Z uwagi na fakt, że księgi te nie były traktowane jak fikcja, lecz jako świadectwo ukrytej prawdy, możemy wyobrazić sobie, że z pewnością dla wielu utwory te i zawarta w nich wyższa prawda stawały się niejako punktami, wokół których organizowało się doświadczenie danej osoby. Z drugiej strony, pozwalało to traktować opowieści nie związane w swej warstwie faktograficznej z czymś bliskim opowiadającemu jako będące mimo to komentarzem do bieżącej rzeczywistości.

„[...] medieval people thought texts to be authoritative maps for their actions [...]. Medieval reading was highly active, what I have called a ‘hermeneutical dialogue’ between the mind of the reader and the absent voices which the written letters call forth [...].”¹¹¹

W ten sposób wśród trochę nawet wykształconych słuchaczy konkurs opowiadania historii staje się czymś więcej niż zabawa fikcją: staje się on niemalże filozoficzną dyskusją.

Wiedząc to, warto ponownie przyjrzeć się temu, jak pielgrzymi Chaucer’a konstruują swoje

108 I, 3176 – 3177.

109 VII, 940 – 964.

110 Autorem hipotezy, jakoby *Opowieści kanterberyjskie* powstały pod wpływem rzeczywistych dyskusji nad odczytywanymi przez Chaucer’a dworzanom angielskim historiami, jest A. Manguel.

111 M. Carruthers, *The Book of Memory. A Study of Memory In Medieval Culture*, New York 1994, s. 186, por. też całość rozdz. 5. i 6.; por. też. K. Pomian, *Przeszłość jako przedmiot wiary. Historia i filozofia w myśli średniowiecza*, Warszawa 1968.

opowieści. Wiemy już, że traktowane są one instrumentalnie i że w każdej z nich ważne jest głębsze, alegoryczne znaczenie, które odczytać możemy dzięki dyskutowanym w poprzednich rozdziałach właściwościom utworu. Patrząc z szerszej perspektywy, narracje przedstawione w *Canterbury Tales* są w większości przypadków (jeśli nie we wszystkich) trawestacjami funkcjonujących w obiegu kultury czternastego wieku opowieści z różnych źródeł. Moim zdaniem, kategoria opowieści jest traktowana w omawianym utworze jako świadomie wykorzystywany w różnorodny sposób zespół podstawowych, potencjalnych rozwiązań. Przyjrzyjmy się wobec tego, czy sposób potraktowania opowieści należących do kanonu literackiego dobrze znanego średniowiecznym odbiorcom utworu potwierdza to założenie¹¹².

Opowieść Rycerza jest niewątpliwie trawestacją *Tezeidy* Boccaccia. Jednak przesunięcie akcentów w stosunku do pierwowzoru jest wyraźne. W tragedii Boccaccia protagonistą jest Arcita, zakochany w Emilii, Palamon zaś jest tylko postacią drugorzędną, potrzebną w utworze, ponieważ doprowadza do śmierci Arcity. W wersji Chaucer'a mamy dwóch bliźniaczo do siebie podobnych bohaterów, którzy rywalizują o bardzo ogólnikowo scharakteryzowaną bohaterkę¹¹³. Znana czytelnikom lub słuchaczom fabuła posłużyła Chaucer'owi do przedstawienia innego niż w oryginale problemu: który z dwóch konkurentów, mających niemalże równe prawo do ręki ukochanej damy, powinien ją poślubić? To jedno z typowych pytań, które w czasach Chaucer'a rozstrzygały turniejowe 'sądy miłości'.

Symetria dotycząca bohaterów przeniesiona jest również na inne elementy utworu, dając pole do jego interpretacji według opozycji porządek/chaos lub podobnych. Tego elementu brakuje w tragedii Boccaccia. Równie istotna, jak zmiany na płaszczyźnie treści i kompozycji, jest kwestia konwencji literackiej, w jakiej zrealizowano opowieść. Otóż, formalnie jest ona romansiem rycerskim. Jednak bardzo ważne jest to, jak potraktowana została ta skostniała, niemalże martwa w czternastym wieku konwencja. Patetyczna, zgodna z tradycją tonacja utworu przerywana jest nie zawsze pasującymi do tego tonu fragmentami. Jako przykład niech posłuży realistyczny opis śmierci Arcity¹¹⁴. O ile w romansie rycerskim opisy takie zwykle są raczej odrealnione, często zbudowane według skonwencjonalizowanego schematu, ten, oparty o aktualną ówczesnie wiedzę medyczną, ociera się niemalże o groteskowy naturalizm. Znający konwencje literackie odbiorca otrzymuje tu sygnał, który mówi o przekraczaniu ich granic, lub wręcz kwestionowaniu ich zasadności. Innym takim sygnałem jest zaburzenie symetrii całości, zbudowanej wokół walki dwóch rycerzy o ukochaną, poprzez wprowadzenie sceny modlitwy tejże do Diany o możliwość zachowania dziewictwa (nie ze względu na miłość Boga, a zwykłą niechęć do małżeństwa). Przez to zasygnalizowanie podmiotowości postaci, która tradycyjnie w romansach jest jedynie przedmiotem sporu, symetryczna budowa traci swą krystaliczną czystość. Widać wyraźnie, że na pozornie zgodnej z konwencją formie utworu pojawiają się rysy. Wrażenie to pogłębia zestawienie *Opowieści Rycerza* z innymi, które wykorzystują gatunek romansu rycerskiego. *Opowieść Mieszczki z Bath* używa fabuły i *entourage* typowych dla romansu arturiańskiego, by przedstawić temat daleki od konwencjonalnej epiki rycerskiej: kobiety powinny rządzić mężczyznami. Co więcej, język, jakim to czyni, mimo użycia wielu figur retorycznych, jest pełen kolokwializmów i przezabawnych dygresji. Wspominałem już o elementach parodii romansu rycerskiego zawartych w *Nun's Priest's Tale*. *Opowieść o Sir Topazie* jest natomiast całkowitym zaprzeczeniem podstawowych cech romansu rycerskiego, stanowiąc niejako jego odbicie w krzywym zwierciadle. Jej narrator przedstawia nam cechy takiego romansu, rozpoczynając drugą część opowieści:

112 Oczywiście nie jestem w stanie przedstawić tu dokładnej analizy całości nawiązań literackich *Opowieści kanterberyjskich*. Dokładny materiał źródłowy dotyczący tej kwestii znaleźć można w *Sources and Analogues of Chaucer's "Canterbury Tales"*, red. W. F. Bryan i G. Dempster, Chicago, 1941, reprint. New York, 1958; oraz w *Chaucer Sources and Backgrounds*, red. R.P. Miller, New York 1977.

113 J. R. Hulbert, *What was Chaucer's Aim in the Knight's Tale?*, *Studies in Philology*, 26, 1929, s. 375 – 385.

114 I, 2743 – 2761.

<p>Now holde youre mouth, par charitee, Bothe knyght and lady free, And herkneth to my spelle; Of bataille and of chivalry, And of ladyes love-drury Anon I wol yow telle. Men speken of romances of prys, Of horn child and of ypotys, Of beves and sir gy, Of sir lybeux and pleyndamour, – But sir thopas, he bereth the flour Of roial chivalry!¹¹⁵</p>	<p>Now hold your peace, par charitee, Both knight and lady fair and free, And hearken to my spell; Of battle and of chivalry And all of ladies' love-drury Anon I will you tell. Romances men recount of price, Of King Horn and of Hypotis, Of Bevis and Sir Guy, Of Sir Libeaux and Plain-d'Amour; But Sir Thopas is flower sure Of regal chivalry.</p>
---	--

Pikanterii dodaje tu też fakt, że bohater tego romansu na opak sam wzoruje się na utworach deklamowanych przez nadwornych minstrelów:

<p>Do come, he seyde, my mynstrale, And geestours for to tellen tales, Anon in myn armynge, Of romances that been roiales, Of popes and of cardinales, And eek of love-likynge.¹¹⁶</p>	<p>“Do come,” he said, “my minstrels all, And jesters, tell me tales in hall Anon in mine arming; Of old romances right royal, Of pope and king and cardinal, And e’en of love-liking.”</p>
--	--

Jest to więc nie tylko parodia samej konwencji literackiej, ale prawdopodobnie mody na naśladowanie bohaterów, których w niej kreowano. Ostatnim romansem zawartym w *Canterbury Tales*, tym razem prezentującym odmianę gatunku polegającą na spleceniu ze sobą kilku opowieści (*interlaced romance*¹¹⁷), jest *Opowieść Giermka*.

Przyglądając się wyszczególnionym tu ze względu na gatunek opowieściom, warto zauważyć, że każda z nich przedstawia ową konwencję literacką w innej postaci. Po tym względem *Canterbury Tales* wydają się być swego rodzaju encyklopedią gatunków¹¹⁸. Jedna z omawianych powyżej historii, *Opowieść Giermka*, jest wręcz celowo przerywana¹¹⁹ w momencie, który pozwala domyślać się, że chodziło o ukazanie kolejnej wersji gatunku, kolejnego sposobu realizacji opowieści, nie zaś o zaprezentowanie następnej historii w całości¹²⁰.

Dowody popierające hipotezę traktowania różnych opowieści jako sposobów zaprezentowania różnego sposobu realizacji znanych konwencji literackich można znaleźć na przykładach innych niż romans rycerski gatunków zawartych w *Canterbury Tales*. Tak na przykład konwencję hagiograficzną, formy kazania i traktatów dydaktycznych, realizowane w opowieściach *Sprzedawcy Odpustów*, Chaucer’a (*Opowieść o Melibeuszu*), *Zakonnicy* i *Proboszcza* również można by analizować pod względem tego, jak przyczyniają się do prezentacji różnych możliwości tkwiących w standardach literackich funkcjonujących we współczesnej Chaucer’owi tradycji literackiej.

115 VII, 891 – 902.

116 VII, 845 – 850.

117 wg. H. Cooper, op. cit., s. 145.

118 por. ibidem.

119 Dowodem na to jest fakt, że nie jest to opowieść kończąca fragment, a także wyraźne uzasadnienie dla przerywania opowieści zawarte w Słowach Ziemiannina do Giermka i Gospodarza do Ziemiannina.

120 por. ibidem.

Kolejną ważną kwestią jest zagadnienie przekraczania ram gatunków. Część związanych z tym zagadnieniem spraw można poprzeć przykładami podanymi przy analizie romansu rycerskiego: naturalistyczny opis śmierci wojownika w *Opowieści Rycerza* można uznać za przekroczenie granic wyidealizowanej konwencji w kierunku większego realizmu, zaś ironiczny komentarz do roli romansów dworskich w życiu rycerza zawarty w parodii takiegoż romansu można nawet za próbę zdewaluowania wartości konwencji.

Kolejnym przykładem, jakim się tu posłużę, jest przykład *Opowieści Żeglarza*. Schemat fabularny jest typowy dla satyrycznej powiastki, jaką jest *fabliaux*. Mamy więc znaną sytuację trójkąta miłosnego, w którym skąpemu mężowi przyprawia się rogi jako karę za skąpstwo. Jednakowoż w tym przypadku postać męża nie jest tak jednowymiarowa, jak w typowych *fabliaux*. Kupiec okazuje się nie posiadać wad, o które obwinia go jego żona, przeciwnie, charakteryzowany jest jako uczciwy, hojny i darzący pozostałą dwójkę bohaterów zaufaniem. Nie jest to więc typowy głupiec, którego za przywary spotyka słuszna kara¹²¹. Schemat typowy dla konwencji zyskuje tu głębszy, mniej schematyczny wymiar, sama zaś opowieść staje się przez to kompletnie amoralna, pozbawiona uzasadnienia dla szkody, którą ponosi niewinny w tym przypadku bohater.

Innym przykładem może być *Opowieść Prawnika*. Niewątpliwie opisywana historia bez ironizowania mówi nam o cierpieniu, wiążąc jego przeżywanie z tematem religijnym. Z drugiej strony, patos tematu Fortuny i jej zwrotów jest zrównoważony przez zmysłowe opisy baśniowej scenerii i szczegółów nieistotnych z punktu widzenia utworu hagiograficznego, na którego schemacie fabularnym oparta jest akcja. Dodatkowo, częste dygresje narratora wyjaśniającego to, co nie wymaga wyjaśnienia – fantastyczne elementy baśni, na której motywach opiera się przedstawiany opis Konstancji, stanowiącej wzór chrześcijańskich cnót¹²². Dobrym przykładem na to jest opisanie najdrobniejszych szczegółów dotyczących spisku matki sultana¹²³. Jeśli porównamy go z typowo hagiograficznym wykładem, skoncentrowanym na samej istocie cudownego wydarzenia i unikającym nadmiaru szczegółów, jaką jest *Opowieść Przeoryszy*, widzimy możliwość wykorzystania potencjału tkwiącego w konwencji w różny sposób. Przez drobne przesunięcie akcentów wykorzystywanych w określonej formie literackiej, po raz kolejny pokazuje się nam możliwości tkwiące w manipulacji kategorią opowieści.

Na koniec wreszcie, skoro piszę tu o schematach i konwencjach, których potencjał wykorzystywany jest w analizowanym utworze na nowe sposoby, nie można pominąć diskutowanej wyżej kwestii struktury narracji całości. Jak próbowałem pokazać, tego rodzaju dynamiczna konstrukcja zbioru opowieści, w których tak dużą rolę odgrywają skomplikowane relacje między opowieściami i różnymi poziomami rzeczywistości utworu, są kolejnym dowodem na eksperymentowanie znanymi wcześniej konwencjami literackimi¹²⁴. Znaczący temat, Przemysław Mroczkowski, pisał:

“[*The origin of the conception of the Canterbury Tales*] Although conditioned by cultural antecedents, as I have argued, the point has always seemed to me to be something in the nature of a breakthrough. Here was a most perceptive and creative writer to show how varied humanity was [...]”¹²⁵

Analizowany utwór zdaje się więc przekraczać ramy konwencji ustalonych jako obowiązujące we współczesnej mu literaturze. Wychodząc od rządzących nimi zasad, autor *Opowieści Kanterberyjskich* dodaje tym skostniałym schematom głębi, która zapewnia jego utworowi niezwykłą różnorodność wyrazu – *God's plenty*, jak wyraził się o tym ‘odkrywca’

121 por. H. Cooper, op. cit. s. 162 – 163.

122 por. J.K. Andersen, op. cit., s. 18.

123 II, 323 – 357.

124 por. E. Reiss, *The Pilgrimage Narrative and The ‘Canterbury Tales’*, *Studies in Philology*, 67, 1970, s. 295-305.

125 P. Mroczkowski, *Faith and the Critical Spirit in Chaucer and His Time*, [w:] idem, *Chaucer to Chesterton. English Classics from Polish Perspective*, Lublin 1996, s. 43.

Canterbury Tales w czasach nowożytnych, John Dryden.

Czy taka zabawa konwencją była nowatorskim pomysłem Chaucer'a, czy może raczej zastosowaniem się do obowiązujących zasad poetyki?

Z jednej strony, niewątpliwie omawiany utwór przesiąknięty jest elementami, które uznać można za typowo średniowieczne: czerpanie inspiracji z wielu źródeł, a nawet wyraźnie podkreślane przez narratorów powtarzanie opowieści wymyślonych przez kogo innego; traktowanie każdej opowieści jako wehikułu dla alegorycznej moralizacji (*sentence*); pełen retorycznych figur styl wypowiedzi postaci; oraz typowe dla średniowiecza gatunki literackie, reprezentowane w zbiorze, można traktować jako cechę umiejscawiającą utwór w obrębie kultury średniowiecznej, w myśl zasad poetyckich przedstawionych przez Alana z Lille czy Dantego¹²⁶. Kolejną cechą potwierdzającą tę przynależność może być też związek utworu z estetyką typową dla gotyku, na którą wskazuje jego dynamika¹²⁷.

Z drugiej strony, o ile każda opowieść niesie alegoryczne znaczenie, waga wielu z tych znaczeń zostaje zakwestionowana, nierzadko ironicznie, poprzez ujęcie go w kontekście całości utworu (opowieści prezentujących podobną problematykę z innej perspektywy, z punktu widzenia postaci, które opowiadają daną historię i tego, co mówią o niej inni pielgrzymi, etc.) oraz tradycji literackiej, do której nawiązuje. Styl wypowiedzi, o ile pełen retorycznych figur, jest jednocześnie mocno zróżnicowany, zaś jego częste użycie w celach parodystycznych sprawia, że stylistyka utworu nie wszędzie trzyma się uznanych w czasach Chaucer'a reguł sztuki poetyckiej.

Z kolei gatunki literackie, ten istotny element kodu, dzięki któremu dochodzi do porozumienia autora tekstu z czytelnikiem, są celowo wykorzystywane w łamiący utarte konwencje sposób i to, co więcej, zazwyczaj w grupach opowieści, z których każda prezentuje inny sposób podejścia do danego schematu. Te elementy odstają mocno od zasad obowiązujących wcześniej.

Mimo całe nowatorstwo tych rozwiązań, nie jest to jednak praktyka odosobniona, ani też wyjątkowa w czternastym wieku. Należy pamiętać o tym, że okres powstania *Opowieści Kanterberyjskich* to okres schyłku średniowiecza, epoka, w której przewartościowaniu ulegało wiele norm, powstawało też wiele nowych. Chaucer zrywa w swym utworze z wieloma konwencjami, które często traktowane były jako obowiązujące we wcześniejszym okresie, co nie oznacza bynajmniej, że było to jedyne przedsięwzięcie literackie tego rodzaju. Dowodem mogą być prace wielkich pisarzy współczesnych autorowi *Canterbury Tales*, jak Dante, Boccaccio, Petrarca czy Deschamps, którzy również na swój sposób zrywali z zastaną skostniałą tradycją. W historii literatury każdy, w zasadzie, utwór na swój sposób przekształca w minimalnym choćby stopniu konwencję, do której nawiązuje. Sama konwencja literacka, podobnie jak pojęcia takie jak gatunek i podobne, są przecież tylko wyabstrahowanym przez badaczy problemu konstruktem, który nie jest realizowany w pełni nigdzie, bądź prawie nigdzie. Właśnie te konwencje, o ile są dostatecznie znane, stają się elementem umowy między odbiorcą a autorem dzieła, pozwalającym zdekodować informacje w nim zawarte. Ramy gatunkowe stanowią więc w literaturze niejako 'okulary', które pozwalają czytelnikowi bądź słuchaczowi spodziewać się na przykład groteskowych przerysowań w *fabliaux*, lub traktować na serio, równie przecież oderwane od rzeczywistości, opisy przygód rycerskich w romansach. W momencie, kiedy konwencja jest już na dobre zadomowiona w świadomości potencjalnych odbiorców literatury, celowe łamanie tych konwencji pozwala, jak w przypadku Chaucer'a, przekazać konkretnych znaczeń ponad podstawową fabularną warstwę utworu. To, co decyduje o uznaniu przez mnie niektórych utworów czternastowiecznych za łamiące średniowieczne konwencje, to przede wszystkim różnica stopnia, w jakim od tychże się

126 por. U. Eco, *sztuka i piękno w średniowieczu*, przeł. M. Olszewski i M. Zabłocka, Kraków 1997; P. Mroczkowski, *Historia literatury angielskiej w zarysie*, op. cit., s. 33 – 88.

127 patrz s. 21 i nn. niniejszej pracy, por. też P. Mroczkowski, *Canterbury Tales a średniowieczna sztuka i estetyka*, op. cit.

odchodzi, jak również – co, mam nadzieję, udało mi się udowodnić w przypadku *Canterbury Tales* – świadomość, z jaką się to czyni.

Utwór, powstały dla publiczności dworskiej, nie musi koniecznie zawierać mądrości określonego rodzaju: według francuskiego poety, wartością samą w sobie jest rozrywka, dostarczana publiczności¹²⁸. O tym, że w czasach, kiedy tworzył Chaucer, odchodzenie od tradycyjnych koncepcji dotyczących literatury nie było czymś odosobnionym, lecz raczej jednym z prądów w kulturze epoki, świadczyć może traktat Eustachego Deschamps *Art de Dictier*, postulujący odejście od zasady ścisłego dostosowania formy do treści i wybór formy oraz sposobu jej realizacji w zgodzie ze swoimi zamierzeniami¹²⁹. Wyjątkowy jest natomiast sposób, w jaki w wielowarstwowej strukturze *Opowieści Kanterberyjskich*, pełnej odniesień zarówno w obrębie samego utworu, jak i w obrębie nawiązań do dzieł z kanonu kultury średniowiecza, elementy typowo średniowieczne przenikają się z nowatorskimi.

Wielopoziomowa gra, którą prowadzi z nami skrywający się za maską Autora Modelowego Chaucer powoduje odejście od rozpatrywania sensu opowieści jedynie w kategorii wyższej prawdy ukrytej pod powierzchnią słów: sposób, w jaki ta powierzchnia tworzy swoje prawa staje się równie ważny. O ile opowieści odwołują się do prawdy ukrytej za nimi, a nawet w pewnym stopniu prawdę taką zawierają, o tyle w skomplikowanej grze prowadzonej z nami na kartach *Canterbury Tales* niczego nie możemy być pewni. W perspektywie roli kategorii opowieści ważne jest to, jak tkwiące w niej potencjalnie rozwiązania są świadomie realizowane tak, że dla czytelników świadomych choćby części nawiązań utworu (do których zalicza się autor tego artykułu), w przypadku relacji między elementami samego utworu, jak i w szerszej perspektywie kultury średniowiecza, badana kategoria sama staje się jednym z istotniejszych tematów.

Kategoria opowieści w utworze Chaucer'a jest, moim zdaniem, traktowana w sposób świadomy jako zespół podstawowych możliwości, który realizować można na wiele różnych sposobów. O ile dowody na tę tezę znaleźć można analizując utwór w oderwaniu od kontekstu, w jakim powstał i w którym był odbierany, o tyle uwzględnienie tego elementu dostarczyło kolejnych argumentów dla jej poparcia. Utwór Chaucer'a można więc nazwać jednym z wielkich dzieł epoki transformacji średniowiecznych ideałów w nowe, związane z nadchodzącą epoką renesansu, dziełem, w którym granice elementów zostały świadomie zakwestionowane w dialogu autora z czytelnikiem. Kategoria opowieści jest niewątpliwie jednym z podstawowych elementów, którego potencjał jest w ten sposób badany.

Podsumowanie

Sposób traktowania kategorii opowieści w *Canterbury Tales* Geoffrey'a Chaucer'a wskazuje, że kategoria owa w analizowanym utworze jest świadomie stosowanym instrumentem pozwalającym do zawartych w warstwie fabularnej, powierzchniowych treści dodać znaczenia z głębszego poziomu. Zespół potencjalnych rozwiązań, w którym mający określone cele bohater napotyka trudności i, w wyniku toczących się zdarzeń, przeszkody te zostają bądź nie zostają przewyciężone¹³⁰, okazuje się być świadomie analizowany, o czym przekonuje nas zarówno struktura dzieła, jak i sposób budowania i porównania ze sobą w obrębie utworu opowieści różnych rodzajów. Wrażenie to pogłębia zestawienie dzieła z tradycją literacką, w nawiązaniu do której powstał. *Canterbury Tales* okazują się być utworem, w którym kategoria opowieści przedstawiona jest w typowo średniowiecznej perspektywie (o tyle, o ile rzeczywiście 'typowa średniowieczna perspektywa' w ogóle istniała), tylko po to, by ową perspektywę zakwestionować – nie *explicite*, lecz poprzez mistrzowskie operowanie narracją, tak na poziomie poszczególnych opowiadanych

128 ibidem.

129 ibidem, s. 722 – 723.

130 por. Nycz, R., *Tekstowy świat...*, op. cit., s. 10.

przez pielgrzymów historii, jak również na poziomie kombinowania ich znaczeń poprzez umieszczanie ich w kontekście, po pierwsze, innych opowieści zbioru, po drugie zaś, opowieści należących do kanonu znanego przez współczesnych Chaucer'owi odbiorców dzieła. O ile niewątpliwie widać w utworze typowe średniowieczne rysy myślenia, jest on skomponowany w sposób, który wskazuje na narastanie dystansu do tej perspektywy. Widać tę tendencję w instrumentalnym traktowaniu opowieści przez pielgrzymów. Sposób, w jaki zbudowana jest wielopoziomowa konstrukcja całości, sprawia, że zauważamy nieszczerłość wielu postaci, które przedstawiają nam swoje historie rzekomo dla moralnego zbudowania, często zaś ze względu na zupełnie inne cele (vide *Pardoner*). Ten element nie był niczym nowym i mógłby spokojnie zostać wpisany (pomijając, oczywiście, kwestię wirtuozerii w realizacji) w nurt satyry społecznej wieków średnich. Oprócz nieszczerości samych postaci zauważamy też jednak wieloaspektowość zawartej w różnych narracjach prawdy i różnorodność, która nie da się przełożyć na proste kategorie moralnego pouczenia. *Canterbury Tales* nie są rezygnacją z ukazywania wyższej rzeczywistości i poszukiwania moralnej prawdy, jednak ich wielopłaszczyznowość i wielość przekazywanych znaczeń nie pozwalają podchodzić do przedstawianych problemów, pozornie typowych, w kategoriach prostego rozróżnienia złe/dobre, którego nadużywa bardziej typowy dydaktyzm.

Ostatnią sprawą, być może najważniejszą, jest kwestia przełamywania zastanych konwencji, dotyczących opowiadania historii na skalę rzadko przed Chaucer'em spotykaną. Wiadomo, że każda opowieść jest rozdarta pomiędzy dwoma płaszczyznami: rzeczywistością (nieważne jest tu, o jakiego rodzaju rzeczywistość chodzi), o której chce opowiedzieć, a środkami, którymi w tym celu dysponuje. Opowiadający tworzy rzeczywistość słowa (*semiosis*), jego celem jest zaś przedstawienie rzeczywistości mieszczącej się poza słowami (*mimesis*)¹³¹. Tym, co pomaga mu w przekazaniu wiadomości, którą chce w opowieści zawrzeć, jest konwencja, jako że stanowi ona podstawę kodu umożliwiającego porozumienie między nim a odbiorcą jego narracji. Co jednak, gdy pojawia się problem nieprzystawania ustalonych już jako kod sposobów zamykania rzeczywistości w słowach do tego, co autor próbuje opisać? W takim wypadku, konwencja musi ulec poszerzeniu. Można chyba pokusić się o stwierdzenie, że o ile w każdej epoce świat postrzegany jest przez żyjących w niej ludzi w myśl określonych, zazwyczaj nieuświadomionych kategorii, w epokach przejściowych, a do takich wiek XIV niewątpliwie należał, ludzie zaczynają dostrzegać owe kategorie i ograniczenia, jakie powodują. 'Okulary', które przez kilka wieków spełniały swą rolę, nagle zaczynają uwierać, a obraz w nich staje się coraz bardziej zamazany. Co więc trzeba zrobić? Nowe, lepiej dopasowane 'okulary'. Trzymając się tej metafory, sposób potraktowania przez Chaucer'a kategorii opowieści wskazuje na to, że zauważył on wady swoich 'okularów' i spróbował je ulepszyć. Jak usiłowałem wykazać na podstawie kilku przykładów, w wielu przypadkach stare konwencje literackie są w *Opowieściach kanterberyjskich* zmieniane. Nie wydaje się jednak, by autor dzieła chciał je zamienić na nowe. Niewątpliwie, analizowany w niniejszej pracy utwór kwestionuje zastane konwencje i sposoby myślenia, oraz stara się wzbogacić je przekraczając ich granice. Uzyskuje w ten sposób o wiele bardziej skomplikowany obraz świata, niż to było możliwe bez tych modyfikacji. Mimo to, autor badanego dzieła nie zrywa ze starymi kategoriami, pozostaje w nich mocno osadzony – jak mocno, mogą świadczyć jego pełne skruchy słowa, zawarte w *Retractations*.

Podsumowując, potraktowanie kategorii opowieści w *Canterbury Tales* Geoffrey'a Chaucer'a kwestionuje średniowieczny sposób pojmowania tego pojęcia, jednak bez radykalnego zrywania z podstawowymi elementami tej perspektywy. Ukazanie potencjału tkwiącego w kategorii opowieści jest niewątpliwie jedną z najbardziej interesujących cech analizowanego utworu, jednak, pamiętając o tym, nie można zapominać o wielu bardziej tradycyjnych elementach, które również są w nim zawarte. To, jak potraktowana jest opowieść w utworze Chaucer'a, można rozpatrywać na tle sytuacji kultury europejskiej XIV wieku, epoki fermentu intelektualnego, w której wiele

131 por. *Wstęp*, s. 4-5.

średniowiecznych teorii zostało zakwestionowanych. Ich obalenie miało jednak nastąpić nieco później. *Canterbury Tales* odzwierciedlają istotne zmiany w pojmowaniu kategorii opowieści w okresie schyłkowego średniowiecza. Oczywiście, nie możemy zapominać, że mamy do czynienia z dziełem geniusza, uważanego przez wielu literaturoznawców za drugiego po Szekspirze, jeśli chodzi o rangę literackich dokonań, angielskiego poetę. To, jak użył kategorii opowieści, nie we wszystkim musi więc odzwierciedlać świadomość ludzi epoki. Jednak niewątpliwie oddaje ją w niemałym stopniu. Świat, w którym żyli ludzie, coraz szybciej się zmieniał – szczególnie zmiany społeczne nabierały w czternastym wieku coraz żywszego tempa. Patrząc na to z tej perspektywy, budowa *Opowieści Kanterberyjskich* i sposób potraktowania w nich kategorii opowieści spowodowane mogły być, między innymi, zagubieniem autora w nowym, nie przystającym do dotychczasowych sposobów opisu, świecie¹³². Nową, zrywającą z ustalonym w średniowieczu porządkiem rzeczywistość należało opisać w nowy sposób, a sposób zorganizowania całości jest również odzwierciedleniem zamętu, spowodowanego odchodzeniem od dawnego porządku.

Jedno nie ulega wątpliwości: *Opowieści Kanterberyjskie* Geoffrey’a Chaucer’a są dziełem wyjątkowym, zaś sposób potraktowania w nich kategorii opowieści jest skomplikowanym tematem, który w niniejszej pracy udało mi się jedynie przybliżyć. Mam nadzieję, że w tej analizie, jakkolwiek pobieżnej i z konieczności wyrywkowej, udało mi się w ogólnym zarysie przedstawić ów złożony problem.

Materiał udostępniany na zasadach licencji

[Creative Commons 2.5](#)
[Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)
[-Na tych samych warunkach 2.5 Polska](#)

¹³² Do takiego wniosku doszliśmy podczas dyskusji nad *Opowieściami kanterberyjskimi* na jednym z seminariów w Zakładzie Historii Powszechnej Średniowiecza.

Dominick T. Armentano

Antymonopolowa ofensywa na Microsoft

Jest to pierwszy rozdział pracy prof. Dominicka T. Armentano *Polityka antymonopolowa. Ochrona konkurencji?* Więcej o informacjami wydawnictwie można odnaleźć [tutaj](#). Polskie tłumaczenie książki rozpowszechniane jest w formacie elektronicznym, adres witryny to: <http://www.barczentewicz.com/polityka-antymonopolowa-ochrona-konkurencji/>.

O autorze

Dominick T. Armentano jest emerytowanym profesorem ekonomii Uniwersytetu Hartford (University of Hartford) w Connecticut i adiunktem Instytutu Ludwiga von Misesa (Ludwig von Mises Institute) w Auburn (Alabama). Wykładał on także na Uniwersytecie w Connecticut (University of Connecticut), gdzie otrzymał tytuł doktora ekonomii w roku 1966. Wiosną roku 1984 przebywał jako profesor wizytujący (Shelby Cullom Davis Visiting Profesor) w Trinity College w Connecticut.

Profesor Armentano jest autorem prac: *The Myths of Antitrust: Economic Theory and Legal Cases* (Arlington House, 1972) oraz *Antitrust and Monopoly: Anatomy of a Policy Failure* (Independent Institute, 1990).

Jego artykuły i eseje były publikowane w wielu innych publikacjach, m.in.: William P. Snavely, *Theory of Economic Systems* (Charles Merrill, 1969); Yale Brozen, *The Competitive Economy* (General Learning Press, 1975); oraz Louis M. Spadaro, *New Directions in Austrian Economics* (New York University Press, 1978). Krótsze artykuły i recenzje autorstwa profesora Armentano ukazywały się w prasie m.in.: *Antitrust Bulletin*, *Business & Society Review*, *New York Times*, *National Review*, *Wall Street Journal*, oraz *Cato Journal*.

Dominick T. Armentano mieszka obecnie wraz z żoną w Vero Beach na Florydzie.

Publikacja za zgodą tłumacza.

Antytrustowy proces wytoczony w 1998 przez Departament Sprawiedliwości i dwudziestu stanowych prokuratorów generalnych przeciwko Microsoft Corporation¹ ukazuje wszystkie błędy polityki antytrustowej i pokazuje dlaczego te regulacje muszą być zlikwidowane.

Dobrze by było pokrótce przedstawić historię antytrustowych problemów Microsoftu. Federalna Komisja Handlu (FTC) rozpoczęła śledztwo przeciwko praktykom licencjonowania oprogramowania przez Microsoft w roku 1990, ale zamknęła je w 1992 bez postawienia zarzutów. (Było to bardzo znaczące, ponieważ FTC wyraźnie zarzuca się zwalczanie tzw. „niesprawiedliwych metod konkurencji”.) Doszło jednak do niecodziennej sytuacji – Departament Sprawiedliwości, pod kierownictwem Asystenta Prokuratora Generalnego Anne K. Bingaman z administracji Clintona, podjął zarzucone przez FTC dochodzenie i znacznie zwiększył jego zakres.²

Po dodatkowym, dwuletnim dochodzeniu Departament Sprawiedliwości doszedł do wniosku, że system licencjonowania oprogramowania „na procesor” (*per processor*) stosowany przez Microsoft zniechęcał producentów komputerów PC do instalowania konkurencyjnego oprogramowania oraz że standardowa dwuletnia dzierżawa niesprawiedliwie zamyka rynek przed rywalami Microsoftu. By uniknąć długiego postępowania, Microsoft zawarł ugodę z Departamentem w 1994 roku i zgodził się zrezygnować z licencjonowania procesora oraz skrócić standardowy okres dzierżawy z dwóch lat do jednego roku. Sędzia Stanley Sporkin odmówił zatwierdzenia tego porozumienia, ponieważ nie zapewniało ono „efektywnego, antytrustowego środka zaradczego” i nie leżało w interesie publicznym, ale jego decyzja została uchylona przez Sąd Apelacyjny (*Court of Appeals*). Ugoda weszła w życie w 1995 roku.

Gdy jedna grupa rzekomych praktyk wykluczających została zlikwidowana, federalne władze antytrustowe natychmiast skupiły się na innej, powiązanej z tzw. „dostępem do Internetu”. Nowe zmartwienia były spowodowane decyzją Microsoftu, by zintegrować (lub związać) różne aplikacje ze swoim coraz bardziej popularnym systemem Windows.

Na początku, w bezprecedensowym posunięciu, Departament Sprawiedliwości zagroził, że opóźni premierę systemu Windows 95 ponieważ Microsoft włączył do niego swoją usługę internetową (*Microsoft Network*). Następnie Departament i Microsoft zawzięcie poróżnili się w kwestii decyzji Microsoftu o włączeniu jego przeglądarki internetowej, Explorer, do jego systemu operacyjnego. Rząd twierdził, że dołączenie przeglądarki łamało postanowienia ugody z 1995 roku; Microsoft utrzymywał, że ugoda wyraźnie zezwoliła na „integrację” przeglądarki tak samo, jak i innych aplikacji. Sąd apelacyjny rozstrzygnął sprawę definitywnie na korzyść firmy Microsoft w czerwcu 1998 roku³, ale w międzyczasie Departament Sprawiedliwości i dwadzieścia stanów wytoczyły antytrustowy proces przeciwko Microsoftowi.

W procesie dowodzono, że Microsoft posiadał monopol na rynku systemów operacyjnych dla komputerów osobistych, że próbował nielegalnie rozszerzyć swoją monopolistyczną siłę rynkową z tego rynku na inne produkty lub usługi, że zawierał restrykcyjne umowy z producentami komputerów PC i dostawcami usług internetowych oraz że jego monopolizacja szkodziła konkurentom i konsumentom. Proces rozpoczął się w październiku 1998 roku.

Monopol Microsoftu

To, czy Microsoft posiadał monopol na rynku systemów operacyjnych zależy oczywiście od precyzyjnej definicji monopolu. Doskonały monopolista, przypuszczalnie, może kontrolować

1 *United States v. Microsoft Corp.*, Civ. Action No. 98-1232 (1998).

2 Pod naciskiem konkurencji Microsoftu, senator Howard Metzenbaum (Demokrata, Ohio) i senator Orrin Hatch (Republikanin, Utah) nakłonili panią Bingaman do ponownego zbadania sprawy Microsoftu. Zob. *Wall Street Journal*, 1993, 2 VIII, s. B8.

3 *United States v. Microsoft Corp.*, 147 F. 3d 935 D.C. Cir. (1998).

całość dostępnej podaży produktu na jakimś konkretnym rynku właściwym (*relevant market*), z silnymi *prawnymi* barierami wejścia. Mówiło się, że Microsoft licencjonuje dziewięćdziesiąt procent rynku systemów operacyjnych sprzedawanych wraz z nowymi komputerami ale ponieważ nie istniały żadne prawne bariery wejścia, Microsoft nie posiadał doskonałego monopolu. Istniały inne systemy operacyjne dla komputerów osobistych (Mac OS, Unix, OS/2, Linux) i konsumenci mogli przesiąść się na nie, jeśli system Microsoftu byłby niedostępny; w dodatku, nowi producenci mogli zawsze wejść na rynek. W takiej sytuacji, prawnicy opierający się na precedensie mogliby dowodzić, że jakikolwiek udział w rynku powyżej siedemdziesięciu procent (przy istnieniu prawnych barier wejścia lub przy ich braku) może być uważany za monopol w myśl prawa antymonopolowego.⁴

Jak będziemy dowodzić na następnych stronach, teoria monopolu oparta na udziale w rynku jest myląca i całkowicie błędna. Wiele zależy od tego jak dany rynek właściwy jest definiowany. Jeszcze ważniejsze jest to, że firma może wyprodukować lepszy produkt po niskich kosztach i konsumenci mogą ustanowić taką firmę jako dominującego dostawcę; przypuszczalnie prawo w zamyśle nie miało ograniczać takiego korzystnego zachowania⁵. Istotnie, monopol, jakkolwiek definiowany, nie jest nielegalny w myśl Sherman Act; *monopolizacja* zaś jest. Tym, czego prawo naprawdę wymaga (po tym jak progowa pozycja rynkowa została osiągnięta), jest wykazanie, że pozwany dokonuje tzw. praktyk monopolistycznych. Trzeba również zadać kilka ważnych pytań: Jak firma zdołała osiągnąć taki udział w rynku? Czy firma w sposób bezprawny wykluczała konkurentów z rynku? Czy w sposób bezprawny ograniczała proces konkurencji?

W naszej opinii, dominujący udział Microsoftu w rynku systemów operacyjnych został osiągnięty zgodnie z prawem dzięki wolnorynkowemu procesowi konkurencji⁶. Rynek oprogramowania dla PC był prawnie otwarty i działało na nim wielu utalentowanych graczy (Sun, Netscape, Novell, Oracle Apple, IBM), niektórych większych od Microsoftu, niektórych mniejszych. Proces rynkowy w tym przemyśle charakteryzował się zawsze intensywną innowacyjnością, szybkim wzrostem, ostro spadającymi cenami oraz zawziętą rywalizacją (i okazjonalną współpracą) pomiędzy rywalami. Przemysł ten ukazuje wizję konkurencji austriackiego ekonomisty Josepha Schumpetera, jako procesu kreatywnej destrukcji.

Microsoft osiągnął swoją pozycję rynkową przez agresywne innowacje i promowanie otwartego, zestandaryzowanego systemu operacyjnego, integrującego różne aplikacje (współdzielenie plików, narzędzia do faksowania, wsparcie sieci), które były dostępne oddzielnie. Setki producentów komputerów PC, tysiące twórców aplikacji, a ostatecznie miliony konsumentów doceniło korzyści płynące z podejścia Microsoftu. Zestandaryzowany i zintegrowany system operacyjny był mniej kosztowny w produkcji i dystrybucji, łatwiejszy w obsłudze i znacznie bardziej korzystny dla konsumentów. W konsekwencji, niektórzy początkowi liderzy rynku potknęli się i upadli, podczas gdy Microsoft wyszedł z procesu współzawodnictwa z legalnie osiągniętym udziałem rynku.

Efekty sieciowe i zależność od ścieżki

Niektórzy krytycy utrzymują, że dominacja na rynku oprogramowania jest wspierania niesprawiedliwie przez tzw. efekty sieciowe (*network effects*)⁷. Mówi się, że firmy, które osiągnęły sukces, tak jak Microsoft, mają niesprawiedliwą przewagę nad mniejszymi firmami z powodu

4 *United States v. E.I. duPont de Nemours & Co.*, 351 U.S. 377 (1956).

5 *United States v. Grinnell Corp.*, 384 U.S. 563 (1966).

6 Nie należy jednak zapominać, że Microsoft (jak też i jego konkurenci) korzystał z państwowego monopolu, zwanego potocznie „własnością intelektualną” i nie jesteśmy w stanie przewidzieć, czy w warunkach całkowicie wolnego rynku, osiągnęłyby taką pozycję – uwaga tłum. Na ten temat zob. N. S. K i n s e l l a , Przeciw własności intelektualnej, Instytut Ludwiga von Misesa, <http://www.mises.pl/255>.

7 Zob. J. E. L o p a t k a , W. H. P a g e , *Microsoft, Monopolization, and Network Externalities: Some Uses and Abuses of Economic Theory in Antitrust Decision Making*, [w:] „Antitrust Bulletin”, 1995, z. 40, s. 317-70.

większej liczby użytkowników produktu (sieci użytkowników), co prowadzi do zwiększonych korzyści konsumenta, a to z kolei do jeszcze większych sieci użytkowników i zysków dla dominujących firm.

Można przyjąć, że efekty sieciowe mogą tworzyć przewagę popytową dla większych firm i zwiększone korzyści dla konsumentów, którzy używają ich systemów. Idąc dalej – ekonomie skali także mogą generować przewagę po stronie kosztów dla liderów rynku, czyniąc trudniejszym dla małych firm utrzymanie konkurencyjności. W zjawiskach tych jednak nie ma nic ekonomicznie niesprawiedliwego czy godnego pożałowania.

Po pierwsze: zwiększone dochody i niskie koszty marginalne nie stanowią żelaznej gwarancji długoterminowego sukcesu; historia biznesu zna ogromną ilość przypadków dużych firm, które doświadczyły dramatycznych strat w udziale rynkowym z powodu zmian w gustach konsumentów i w technologii. Po drugie: niskie koszty i zwiększone korzyści dla dużych sieci użytkowników są *korzyściami* ekonomicznymi, które przynosi proces wolnej konkurencji i nikt nie będzie tego żałował. Oczekuje się, że proces konkurencji będzie powodował zmniejszenie kosztów i zwiększenie korzyści dla konsumentów, oczekuje się także, że będzie karał rywali, których produkty charakteryzuje niska jakość i wysoka cena. Oczekuje się, że konkurencja nagrodzi firmy, które jako pierwsze wprowadzają innowacje, które tworzą zintegrowane systemy i które rozwijają się szybciej niż ich rywale. Zatem, uczynienie takich firm podstawowymi celami polityki antytrustowej jest ewidentnym zaprzeczeniem rzekomej intencji regulacji antytrustowych i odsłania w zamian za to ich prawdziwy, protekcjonistyczny cel.

Inną rzeczą wartą przemyślenia jest pojęcie zależności od ścieżki (*path dependence*), z powodu której uważa się, że monopolista mający rosnące dochody, jest w stanie zatrzymać się na poziomie gorszej technologii, wykluczając rywali mających lepsze innowacje. Przepuszczalnie wydarzyło się to w historii biznesu (często jest cytowany przykład klawiatury QWERTY) i rzekomo jest to poważna nieefektywność związana z monopolem.

Mity sfery antytrustowej trudno zwalczyć. Jeśli weźmiemy pod uwagę koszty, to nie ma empirycznego dowodu wspierającego opinię, że gorsza technologia może wykluczyć technologię lepszą – nie mamy do czynienia, z czymś w rodzaju prawa Greshama w sferze innowacji⁸. Mit klawiatury QWERTY został obalony tak samo jak inne rzekome przykłady, takie jak spór o format nagrywania video Beta/VHS⁹. Fakt braku empirycznych dowodów nie jest niespodzianką, ponieważ teoretycy zależności od ścieżki są całkowicie na bakier z kwestią innowacji. Udział w rynku jest bezpośrednim rezultatem nagradzania firmy przez konsumentów za *lepsze* innowacje. Po raz kolejny antytrustowy atak na liderów rynku jest atakiem na przykład efektywności i na ukazane preferencje konsumentów.

Praktyki restrykcyjne

Specjaliści od walki z monopolami mają zupełnie odmienną perspektywę. Utrzymują oni, że Microsoft dokonywał pewnych restrykcyjnych praktyk wraz z producentami sprzętu i dostawcami usług internetowych, które w efekcie prowadziły do zamknięcia rynku przed ważnymi rywalami Microsoftu. Weźmy na przykład kwestię przeglądarki internetowej. Ponieważ Microsoft dołączył swoją własną przeglądarkę, Explorer, do Windows, i oferował Explorer za darmo producentom komputerów, producenci konkurencyjnych przeglądarek – tacy jak lider rynku Netscape Communications – dowodzili, że są coraz bardziej wykluczani z rynku przeglądarek.

8 S. J. Liebowitz, S. E. Margolis, *Path Dependence, Lock-in, and History*, [w:] „Journal of Law, Economics, and Organization”, 1995, z. 11, s. 205-26.

9 S. J. Liebowitz, S. E. Margolis, *Fable of the Keys*, [w:] „Journal of Law and Economics”, 1990, z. 33, s. 1-25

Ale kwestią antytrustową jest, czy Netscape i inni byli wykluczani w sposób bezprawny. Kiedy Microsoft licencjonował swoje oprogramowanie, generalnie nie zabronił producentom komputerów instalowania konkurencyjnego oprogramowania¹⁰. Microsoft nie posiadał szczególnych, wyłącznych umów z producentami komputerów. Prominentni wytwórcy komputerów tacy jak Dell, Compaq, Gateway i tysiące tzw. resellerów, którzy składali niemal połowę wszystkich nowych systemów PC, mogli spokojnie instalować przeglądarkę Netscape Navigator (lub jakąkolwiek inną), jeśli tylko chcieli. Dlatego też, integracja produktów dokonana przez Microsoft nie mogła stworzyć żadnego fizycznego wykluczenia rywali¹¹.

Zwieńczona sukcesem integracja produktów przez Microsoft mogła doprowadzić do zmniejszenia udziału Netscape w rynku, ale jest to całkowicie odmienna kwestia. Jeśli konsumenci preferowali zintegrowaną przeglądarkę Microsoftu, mogli obniżyć swój popyt na inne, alternatywne przeglądarki; Microsoft robiłby lepszy interes, podczas gdy jego rywale mieli mniejszy udział w rynku. Ale jak będziemy dowodzić na następnych stronach, ten rodzaj wyboru konsumentów nie ogranicza handlu ani nie zmniejsza konkurencji. Istotnie, proces konkurencji jest wzmocniony, kiedy jedne firmy przejmują biznes od drugich, a całościowa *wydajność gospodarki rośnie* kiedy, powiedzmy, w pełni zintegrowana przeglądarka pracuje bardziej efektywnie dla konsumentów.

Władze antymonopolowe utrzymują, że Microsoft był w stanie rozszerzyć swój monopolistyczny potencjał z rynku systemów operacyjnych na rynek przeglądarek i zaszkodzić konsumentom. Ten argument jest nieprzekonywujący. Po pierwsze, jeśli system operacyjny Microsoftu był już wydzierzawiony po cenie, która maksymalizowała zysk, nie było żadnej dodatkowej przewagi mogącej służyć wyzyskiwaniu użytkowników przeglądarek. W dodatku, nie miałyby żadnego ekonomicznego sensu by rozcieńczać wartość lepszego produktu (systemu operacyjnego) przez rzekomo gorszy produkt (przeglądarkę). Ostatecznie, Microsoft rozdawał swoją przeglądarkę za darmo, kiepski dowód na jakąś krzywdę dla konsumentów. Jasne jest, że system operacyjny wraz z przeglądarką przedstawia dla konsumenta większą wartość niż taki sam, ale tej przeglądarki pozbawiony lub wyposażony w przeglądarkę dostępną za dodatkową opłatą.

Jak zwykle, rząd jest całkowicie na bakier z ekonomiczną logiką. Transakcja wiązana lub integracja produktów niekoniecznie jest elementem monopolizacji; wręcz przeciwnie – może być to przejaw żywej rywalizacji. Decyzja Microsoftu, by zintegrować przeglądarkę z systemem operacyjnym miała być w zamierzeniu bardziej efektywnym sposobem konkurowania z innymi firmami, które już włączyły technologię przeglądania zawartości Internetu w do swoich systemów operacyjnych (*Apple Computers*) i z nowymi rywalami, jak Netscape, który posiadał dominującą pozycję dzięki ulepszonej, niezależnej przeglądarce. Dlatego też, kiedy władze antytrustowe i rywale Microsoftu skarżyli się na integrację lub łupieżcze ceny, skarżyli się w rzeczywistości na rygory procesu konkurencji, a nie na monopolizację.

Ten sam rodzaj argumentu odnosi się do porozumień Microsoftu z dostawcami usług internetowych, o których mówi się, że ograniczały konkurencję. Fakty są takie, że *wszystkie* kontrakty biznesowe są restrykcyjne. Wszystkie kontraktowe porozumienia zamykają opcje i wykluczają pewne alternatywy. Kontrakty, które trwają rok, są bardziej wykluczające niż te, które trwają tydzień. Ale takie podejście do praktyk restrykcyjnych nie może być przedmiotem analizy antytrustowej – chyba, że chcemy, żeby państwo zarządzało wszystkimi kontraktami biznesowymi. Przedmiotem analizy antytrustowej, zakładając że mamy do czynienia z takimi regulacjami, powinno być pytanie: czy prywatne porozumienia efektywnie ograniczają produkcję na rynku

10 Microsoft nie zabronił producentom komputerów dodawania *konkurencyjnego* oprogramowania przed ekranem startowym. Microsoft nałożył licencyjne restrykcje na zmienianie kodu Microsoftu, co nie jest rzadko spotykaną praktyką; wielu rywali Microsoftu także integruje funkcje i narzuca podobne restrykcje w kwestii usuwania kodu.

11 Użytkownicy PC mogą pobierać przeglądarki, włączając w to Netscape Navigators, bezpośrednio z Internetu. Netscape rozprosił ponad 100 milionów kopii swojej przeglądarki w 1998 roku. Zob. *Wall Street Journal*, 1998, 6 XI, s. A3.

i przyczyniają się do podwyżki cen? Oczywiście jest, że obserwacja przemysłu IT dowodzi, że wolnorynkowe porozumienia kontraktowe doprowadziły do masowego wzrostu produkcji i ostrych redukcji cen dla konsumentów. Szczerze mówiąc, na tym ta sprawa powinna się zakończyć.

Jak na ironię, jeśli Microsoft zastrzegłby licencje na Windows tylko dla kilku wybranych firm, zostałyby oskarżony o monopolizację przez ograniczanie handlu. Jeśli Microsoft zażądałby wygórowanych cen za swoją własność intelektualną, zostałyby oskarżony o wykorzystywanie swojej siły monopolistycznej (siły rynkowej). Jeśli odmówiłby integrowania aplikacji w pakiety, zostałyby oskarżony o hamowanie innowacji w celu korzystania z cichego i spokojnego życia monopolisty.

Zamiast tego, Microsoft podjął całkowicie przeciwne działania biznesowe. Licencjonował swoje oprogramowanie każdemu producentowi PC (na całym świecie), utrzymując ceny licencji na poziomie 3 procent ceny komputera w 1996 roku¹². Integrował różne aplikacje po minimalnym koszcie dla konsumenta. I wszystko to zostało osiągnięte bez jakichkolwiek rządowych subsydiów, prawnych barier wejścia lub regulacji. Jednakże krytycy, wywiedzeni w pole przez statystyki udziału rynkowego i szloch cierpiących konkurentów, wciąż dopatrywali się jakiejś diabelskiej monopolizacji. W swoim regulacyjnym szale zagrozili, że zgniotą jedną z najlepszych amerykańskich firm.

Przypadek Lorain Journal

Robert H. Bork, zwolennik rządowego antytrustowego procesu przeciwko Microsoftowi, dowodził, że *Lorain Journal*¹³, niejasna antymonopolowa sprawa z 1951 roku, może służyć jako dokładna paralela do sprawy przeciwko Microsoftowi¹⁴. W sprawie *Lorain*, jedyna w miasteczku gazeta zawarła z lokalnymi kupcami wykluczające umowy reklamowe, by nie pozwolić im na wspieranie konkurencyjnej stacji radiowej. Rząd wygrał tę sprawę i doprowadził do zlikwidowania umów wykluczających.

Fakty i argumenty w sprawie *Lorain* nie mają nic wspólnego z sytuacją Microsoftu¹⁵. Umowy licencyjne Microsoftu z producentami komputerów nie wymagały bojkotu produktów rywali firmy z Redmond. Producenci mogli dowolnie, umieszczać konkurencyjne oprogramowanie oraz mogli zamieszczać swoje własne informacje na ekranie otwierającym Windows. W dodatku, konsumenci mieli prawo by dodawać i usuwać jakiegokolwiek produkt z systemu Windows i mieli możliwość wymiany całego ekranu otwierającego (jeśli tylko chcieli) przy pomocy kilku kliknięć myszą. Co więcej, Microsoft nie był jedynym systemem operacyjnym (gazetą) w mieście, ani nie miał jednego, samotnego, licencjonowanego przez rząd, konkurenta (stacji radiowej). Ostatecznie, Microsoft mógł się posłużyć silnymi argumentami o efektywności integracji swojej przeglądarki i systemu operacyjnego¹⁶, argumentami których nie można było wykorzystać w sprawie wykluczających umów zawieranych przez gazetę. Krótko mówiąc, *Lorain Journal* i sprawa przeciwko firmie Microsoft mają ze sobą niewiele wspólnego.

Po drugiej stronie lustra

Sprawa Microsoftu naświetla intelektualne bankructwo polityki antytrustowej. Przemysł nie miał prawnych barier wejścia, było wielu konkurentów o różnych rozmiarach; zmiany technologiczne były błyskawiczne i ciągłe, produkcja wzrastała a ceny dramatycznie spadały, wiodąca firma produkująca oprogramowanie licencjonowała swój system operacyjny wszystkim

12 *Wall Street Journal*, 1998, 2 XII, s. B6.

13 12342 U.S. 143 (1951). Decyzja sądu niższej instancji: 92 F. Supp. 794 (Ohio 1950).

14 R. H. Bork, *Letter to the Editor*, [w:] *Wall Street Journal*, 1998, 15 V.

15 D. T. Armbrano, *Why Robert Bork is Wrong: Microsoft and the Lorain Journal Case*, [w:] *On Point*, 1998, 19 VIII.

16 R. A. Levy, *Microsoft and the Browser Wars: Fit to be Tied*, [w:] *Cato Institute Policy Analysis*, 1998, nr 296.

i po rozsądnych cenach, a konkurenci ciągle narzekali na rygory procesu konkurencyjnego. Jak na ironię, trywialna sprawa rządu przeciwko Microsoftowi była oparta na ewidentnych dowodach żywej konkurencji: wewnętrzne notatki i korespondencja elektroniczna, które mówiły jasno o intencjach Microsoftu by pogrzebać rywali i wyjść zwycięsko z wojen przeglądarek¹⁷. W profesjonalnych sportach, taka brawura w szatni byłaby uważana za ewidentny dowód konkurencji. Tylko w Krainie Czarów Alicji i antytrustowych regulacji, wolne, konkurencyjne wypowiedzi i pokaz rywalizacji rynkowej mógł zostać magicznie przetworzony w złowrogi scenariusz monopolizacji.

Odrzucając na bok ekonomię, rządowy proces przeciwko Microsoftowi był także parodią powszechnego poczucia sprawiedliwości. Microsoft miał prawo własności do oprogramowania, które posiadał i rozwijał z zyskiem, miał prawo własności by pisać jakikolwiek nowy kod, który ulepszałby komputerowe aplikacje, miał prawo własności by nalegać, aby ci, którzy korzystają z licencji nie usuwali ani jednej części z kodu jego systemu operacyjnego, miał prawo własności by określić długość dzierżawy oprogramowania i jaką cenę żądać za swoją własność oraz miał prawo własności by konkurować i współpracować z każdym rywalem. Antymonopolowi specjaliści usiłują osłabić te podstawowe prawa i narzucić restrykcje na wolność Microsoftu, ewidentnie pozostawiając jego zazdrosnych rywali bez żadnych restrykcji¹⁸.

Ostatecznie, rządowa próba przemysłowego planowania w biznesie komputerowym była beznadziejnie naiwna, podstawy technologiczne i preferencje konsumentów zmieniają się zbyt błyskawicznie. Wdrożenie regulacji kosztem mechanizmów rynkowych, zachęca do procesowania się, a także odstrasza firmy o dominującej pozycji przed wprowadzaniem innowacyjnych rozwiązań i agresywnym konkurowaniem o udział w rynku. Krótko mówiąc, polityka antymonopolowa osiągnie *przeciwne* rezultaty do zamierzonych: będzie karać sukces ograniczając efektywną konkurencję, a przez to hamować wzrost gospodarczy.

Microsoft jest po prostu jedną z długiej listy firm, które były karane za swoje cnoty, z powodu prostego faktu, że ich całościowa efektywność zaowocowała znacznym udziałem rynkowym. Wstrętnym, małym sekretem regulacji antymonopolowych, jest to, że zostały konsekwentnie użyte do krępowania firm, które osiągnęły sukces i chronienia ich mniej efektywnych rywali¹⁹. Bardzo trudno byłoby znaleźć bardziej niemoralną, irracjonalną i wartą porzucenia państwową politykę krępującą biznes.

Materiał udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

17 Rząd zarekwirował ponad trzy miliony stron wewnętrznej korespondencji Microsoftu. Większość procesu zajęła debata nad znaczeniem poczty elektronicznej (zawartymi w niej intencjami menedżerów). Zob. *Wall Street Journal*, 1998, 17 XI, s. B6.

18 Departament Sprawiedliwości usiłował uzyskać wstępny nakaz sądowy by Microsoft oferował przeglądarkę Netscape razem z Windows, lub alternatywnie, żeby sprzedawał swoją przeglądarkę oddzielnie. Zob. *Wall Street Journal*, 1998, 19 V, s. A3.

19 Jako przykład posłużyć może sprawa United Shoe Machinery, która utrzymywała swoją dominującą pozycję rynkową przez dekady, dzięki innowacjom i konkurencyjnym cenom. Pomimo to, sąd uznał, że całościowa efektywność USM doprowadziła do nielegalnego wykluczenia rywali i w ostateczności Sąd Najwyższy pozbawił firmę majątku. Zob. *United States v. United Shoe Machinery Corporation*, 110 F. Supp. 295 (1953) oraz *United States v. United Shoe Machinery Corporation*, 391 U.S. 244 (1968).

Paul Feyerabend

*Mit „Nauki” i jego rola w społeczeństwie**

Tekst oryginalnie opublikowany w: K. Jodkowski (red.), Czy sprzeczność może być racjonalna?, „REALIZM – RACJONALNOŚĆ – RELATYWIZM” 4, Lublin 1986, s. 292-307.

Z języka angielskiego tłum. Janusz Jusiak.

Publikacja za zgodą tłumacza.

ABSTRACT

The role of science in contemporary society is determined by the belief that scientific results are achieved with the help of a special, non-democratic process. It is this belief that is used in all arguments against state inference (the Lysenko affair) and for the autonomy of science. The belief is shown to be false: the state must be prepared to interfere with science just as it must be prepared to interfere with other institutions that go out of hand. And the separation of state and church (education and church) must be complemented by the separation of state and science (education and science).

ABSTRAKT

Rolę nauki we współczesnym społeczeństwie określa przekonanie, że rezultaty naukowe osiągnięte są przy pomocy specjalnej, niedemokratycznej procedury. Przekonanie to wykorzystuje się we wszystkich argumentach skierowanych przeciwko ingerencji państwa (sprawa Łysenki) i broniących autonomii nauki. Dowodzi się, że przekonanie to jest fałszywe: państwo musi być przygotowane na ingerowanie zarówno w naukę, jak też w inne instytucje, które wymknęły się spod kontroli. Oddzielenie państwa od kościoła (kształcenia od kościoła) należy uzupełnić oddzieleniem państwa od nauki (kształcenia od nauki).

*Wszystkie profesje są spiskami
przeciwko laikom.*

G. B. Shaw, *The Doctor's Dilemma*

Obraz nauki dwudziestego wieku wyznaczają w świadomości laików i uczonych zarówno cuda techniki, takie jak telewizja kolorowa, loty na księżyc, suszarka promiennikowa, jak też niejasna, lecz wciąż jeszcze skutecznie oddziałująca pogłoska, czy raczej bajka, dotycząca sposobu, w jaki cuda te są wytwarzane.

Zgodnie z tą bajką, sukces nauki jest wynikiem z trudem dającego się zrozumieć, choć

* “Science”, *The Myth and its Role in Society*, „Inquiry” 1975, vol. 18, s. 167-181. Przekład za zgodą Autora.

starannie wyważonego połączenia wynalazczości z nadzorem. Uczeni mają idee. Dysponują też specjalnymi metodami ich doskonalenia. Teorie naukowe przeszły metodyczne testy. Teorie dostarczają lepszego wyjaśnienia świata aniżeli idee, których nie testowano.

Bajka ta tłumaczy, dlaczego współczesne społeczeństwo traktuje naukę w pewien szczególny sposób i nadaje jej przywileje, którymi nie cieszą się inne instytucje.

Dzisiejsze państwo jest całkowicie neutralne ideologicznie. Religia, mit, przesąd wprawdzie wywierają pewien wpływ, ale tylko okężnie, za pośrednictwem politycznie wpływowych partii. Zasady ideologiczne mogą wchodzić w skład struktury rządowej, ale tylko większością głosów i po szczegółowym rozważeniu ich możliwych konsekwencji. W naszych szkołach podstawowe religie nauczane są jako zjawiska historyczne. Uznaje się je za prawdy częściowe tylko wówczas, kiedy rodzice domagają się bardziej zdecydowanego sposobu kształcenia. Do nich samych należy decydowanie o religijnym wykształceniu dzieci. Budżet utrzymania ideologii nie przewyższa budżetu przyznawanego partiom i prywatnym grupom. Państwo i ideologia, państwo i kościół, państwo i mit są wyraźnie od siebie oddzielone.

Ale państwo i nauka ściśle ze sobą współpracują. Na doskonalenie idei naukowych wydaje się ogromne sumy. Dyscypliny z nieprawego łoża, takie jak filozofia nauki, która nie może poszczycić się jednym choćby odkryciem, czerpią profity z boomu nauki. Nawet stosunki między ludźmi traktowane są w sposób naukowy, o czym świadczą programy nauczania, projekty reform więziennictwa czy szkolenia wojskowego. Niemal wszystkie przedmioty naukowe są w naszych szkołach obowiązkowe. O ile rodzice mogą decydować, czy ich sześcioletnie dzieci mają uczyć się zasad protestantyzmu, podstaw wiary żydowskiej czy może w ogóle nie uczęszczać na lekcje religii, to w przypadku nauki nie mają podobnej swobody wyboru. Fizyka, astronomia, historia muszą być nauczane. Nie mogą być zastąpione nauczaniem astrologii i magii czy poznawaniem legend.

Nikt też nie poprzestaje na czysto historycznym przedstawieniu fizycznych (astronomicznych, historycznych, etc.) zasad i faktów. Nie mówi się wszakże, iż tylko niektórzy ludzie wierzą, że ziemia obraca się wokół słońca, a inni uważają ją za płaski krążek otoczony sferą zawierającą słońce, planety i gwiazdy. Powiada się raczej, iż ziemia krąży wokół słońca i że każdy inny pogląd byłby zwykłym idiotyzmem.

Wreszcie sam sposób, w jaki przyjmujemy lub odrzucamy idee naukowe radykalnie różni się od demokratycznych procedur podejmowania decyzji. Akceptujemy prawa i fakty naukowe, uczymy się ich w szkołach, czynimy je podstawą ważnych decyzji politycznych, ale nigdy nie poddajemy pod głosowanie. Nie głosują na nie – lub na to co mówią – ani naukowcy, ani laicy. Wprawdzie konkretne propozycje są co jakiś czas poddawane pod dyskusję, co trochę przypomina głosowanie, ale procedura ta nie dotyczy ogólnych teorii i faktów naukowych. Współczesne społeczeństwo jest „kopernikańskie” nie dlatego, że teoria Kopernika została poddana tajnemu głosowaniu, podporządkowanemu zasadom demokratycznej debaty i że opowiedziała się za nią naturalna większość. Społeczeństwo jest „kopernikańskie”, ponieważ naukowcy są kopernikanami, a także dlatego, że ich kosmologię akceptuje się równie bezkrytycznie, jak niegdyś akceptowano kosmologię biskupów i kardynałów.

Przed osądem nauki chyła swe czoło nawet śmiali i rewolucyjni myśliciele. Kropotkin pragnął likwidacji wszystkich istniejących instytucji z wyjątkiem nauki. Ibsen posunął się bardzo daleko w krytyce stanu współczesnej mu kultury, a mimo to uznał naukę za probierz prawdy. Evans-Pritchard, Levi-Strauss i inni wprawdzie przyznali, że „myśl zachodnia” bynajmniej nie stanowi jakiegoś odosobnionego szczytu w rozwoju człowieka i kłopotce się z podobnymi problemami, na jakie natrafiamy w innych ideologiach, ale i oni uwalniają naukę od relatywizacji właściwej wszelkim formom myślenia. Nawet dla nich nauka jest neutralną strukturą zawierającą pozytywną wiedzę, niezależną od kultury, ideologii i przesądu.

Powodem tego szczególnego traktowania nauki jest oczywiście nasza krótka bajka: jeśli nauka znalazła metodę, która ideologicznie zanieczyszczone idee przekształca w prawdziwe i użyteczne teorie, to nie jest ona w rzeczywistości zwykłą ideologią, ale obiektywną miarą wszelkich ideologii. Nie podpada więc pod żądanie oddzielenia państwa od ideologii.

II

Bajka ta jest jednak fałszywa. Nic ma żadnej specjalnej metody gwarantującej sukces lub możliwość jego osiągnięcia. Uczni nie rozwiązują problemów przy pomocy czarodziejskiej różdżki – metodologii, ale dlatego, że jakieś zagadnienie badali przez długi czas, mają naprawdę dobre rozeznanie sytuacji i nie są zbyt ograniczeni. Również dlatego, że nadużycia jednej szkoły naukowej są prawie zawsze równoważone nadużyciami innej. (Poza tym, uczni tylko niekiedy rozwiązują problemy, często popełniają błędy, a wiele ich rozwiązań jest całkowicie bezużytecznych). Jest rzeczą zasadniczo niemożliwą wskazanie jakiejś różnicy między procedurą, która prowadzi do ogłoszenia nowego prawa naukowego, a procesem poprzedzającym wejście tego prawa w obieg społeczny: o prowadzonych badaniach informuje się bądź wszystkich obywateli, bądź jedynie tych, którzy są bezpośrednio nimi zainteresowani, zbiera się „fakty” i przesady, prowadzi debaty i w końcu wydaje orzeczenie. O ile jednak demokracja stara się w pewien sposób wyjaśnić tę procedurę, aby każdy mógł ją zrozumieć, uczni albo ją ukrywają albo tak zniekształcają, by pasowała do ich sekciarskich interesów.

III

Każdy uczony przyzna, że głosowanie nie odgrywa w nauce żadnej roli. Decydują same fakty, logika i metodologia – oto co mówi nam ta bajka. Ale w jaki sposób fakty decydują? Na czym polega ich funkcja w rozwoju wiedzy? Najbardziej nawet elementarne rozważania pokazują, iż nie można z nich wyprowadzić naszych teorii. Nie możemy również utworzyć jakiegoś kryterium negatywnego, mówiąc na przykład, że dobrymi teoriami są takie, które mogą być obalone, lecz którym nie przeczą dotąd żadne fakty. Każda średnio interesująca teoria kłóci się z wieloma wynikami eksperymentów. Zasada falsyfikacji, która odrzucałaby teorie z powodu ich niezgodności z faktami, musiałaby w konsekwencji odrzucić całą naukę (albo przyjąć, że większa jej część jest nieobalalna). Stwierdzenie, iż dobra teoria wyjaśnia więcej niż jej konkurentki (tłumaczy sukcesy i niedociągnięcia swych rywalek oraz przewiduje nowe, nieznanе dotąd fakty), bynajmniej nie jest bliższe prawdy. Prawdą jest, że nowe teorie często przewidują nowe rzeczy. Prawie zawsze dzieje się to jednak kosztem rzeczy uprzednio już znanych. Zwracając się ku logice uświadamiamy sobie, iż nawet najprostsze jej żądania nie są spełniane w praktyce naukowej i z powodu złożoności materiału nie mogą być spełnione. Idee, którymi uczni posługują się, by przedstawić rzeczy znane oraz zbliżyć się ku nieznanym, rzadko kiedy respektują ściśle nakazy logiki lub czystej matematyki (czasem tylko zdarza się, że są – na przykład – spójne). Próba ich wzajemnego uzgodnienia pozbawiłaby naukę elastyczności, bez której postęp byłby niemożliwy. Widać zatem, że same fakty nie dostarczają wystarczającego kryterium uznania lub odrzucenia teorii. Zakres, jaki pozostawiają one myśli, jest zbyt szeroki. Z kolei logika i metodologia eliminują zbyt wiele i są zbyt wąskie. Między dwoma tymi skrajnościami leży dziedzina zmieniających się nieustannie idei i pragnień człowieka. Szczegółowe rozważenie przedsięwzięć, jakie w nauce zostały uwieńczone powodzeniem, ukazuje szeroki zakres swobody pozwalającej stosować metody tajnego, demokratycznego głosowania – swobody, którą jednak w chwili obecnej ogranicza polityka siły oraz propaganda. I w tym właśnie miejscu bajka spełnia swoją decydującą funkcję. Powołując się na „obiektywne” kryteria, ukrywa swobodę podejmowania decyzji, jaka naukowcom i opinii publicznej przysługuje nawet w dziedzinie najbardziej pręźnie rozwijających się dyscyplin. Broni się w ten sposób grube ryby (zdobywców nagrody Nobla, kierowników laboratoriów, nauczycieli

itp.) przed masami (laikami, ekspertami od dziedzin pozanaukowych, ekspertami od innych dziedzin). Liczą się wyłącznie ci, którzy weszli w orbitę oddziaływań instytucji naukowych (zostali poddani długiemu procesowi kształcenia), nie zdołali się oprzeć ich naciskowi (zdali egzaminy) i niezachwianie wierzą w prawdziwość tej bajki. Oto jak uczeni zatuszowali przed sobą i przed innymi ludźmi istotę swojego zajęcia, nie ponosząc jednak przy tym żadnej faktycznej straty: mają więcej pieniędzy, autorytetu i powodzenia aniżeli na to zasługują. Nawet naj-bardziej idiotyczne procedury i najzabawniejsze wyniki są w ich specjalnościach otaczane aurą wielkości. Czas, by strącić ich z piedestału i przyznać skromniejsze miejsce w społeczeństwie.

IV

Wydaje się, że wniosek ten – który gotowi są uznać tylko nieliczni spośród żyjących dziś ludzi – jest sprzeczny z niektórymi naturalnymi i powszechnie znanymi faktami.

Czyż nie jest faktem, że wykształcony lekarz lepiej jest przygotowany do rozpoznawania i leczenia choroby, aniżeli laik albo mag w społeczeństwie pierwotnym? Czyż nie jest prawdą, że wraz z pojawieniem się współczesnej medycyny znikły epidemie i zagrożenia niebezpieczne dla zdrowia? Mamy zaprzeczyć, że wraz z powstaniem nauk przyrodniczych technika poczyniła ogromne postępy? A czyż loty na Księżyc nie są najbardziej frapującym i niepodważalnym dowodem jej doskonałości? Oto niektóre tylko pytania rzucone zuchwałemu nikczemnikowi, który ośmiela się krytykować wyróżnioną pozycję nauki.

Pytania te spełniają cel polemiczny tylko wtedy, gdy przyjmuje się, że osiągnąć nauki, których nikt nie zamierza podważać, dokonano bez jakiegokolwiek pomocy czynników nienaukowych i że dopuszczenie tych czynników nie mogłoby ich ulepszyć. „Nienaukowe” sposoby postępowania, takie jak ziołolecznictwo czarownic i magów, astronomia mistyków, albo metody leczenia chorych w społeczeństwach pierwotnych są całkowicie bezwartościowe. Nauka sama tworzy użyteczną astronomię, skuteczną medycynę, godną zaufania technologię, a swoje sukcesy zawdzięcza poprawnej metodzie, a nie tylko szczęśliwemu przypadkowi. To nie trafny domysł kosmologiczny, ale właściwe i kosmologicznie neutralne wykorzystanie danych rodzi postęp. Są to założenia, jakie musimy przyjąć, jeżeli powyższym pytaniom chcemy nadać polemiczną siłę, którą rzekomo one mają. Ale żadne z nich nie jest zdolne stawić czoła bardziej gruntownemu rozpatrzeniu kwestii.

Astronomia nowożytna rozpoczęła się wraz z podjętą przez Kopernika próbą dostosowania starej idei Filolaosa do potrzeb przewidywań astronomicznych. Filolaos nie był pedantycznym uczonym, ale mętnym pitagorejczykiem. Wnioski wynikające z jego teorii zostały przez zawodowego astronoma Ptolemeusza nazwane „niewiarygodnie absurdalnymi” (*Handbuch der Astronomie*, wyd. Manitius, t. 1, Leipzig 1963, s. 18). Nawet Galileusz, posługujący się udoskonaloną przez Kopernika wersją teorii Filolaosa, tak opisywał tę sytuację:

„Wy się dziwicie, że tak mało jest zwolenników poglądu pitagorejczyków – ja zaś jestem zdumiony, że mimo wszystko znalazł się ktoś, kto przejął tę teorię i stał się jej zwolennikiem – toteż w nieopisanym zachwyty wprawia mnie wzniosłość tych umysłów, które poglądy te przyjęły i uznały za prawdę, przewyciężając świadectwo własnych zmysłów bystrością rozumu i dając pierwszeństwo temu, co dyktował rozum, w przeciwieństwie do tego, co najoczywiściej podawały zmysły i doświadczenia. To prawda, że wywody przeciw dziennemu ruchowi Ziemi już przez was zbadane mają, jak to widzieliśmy, łudzące pozory słuszności, a to, że uczniowie Ptolemeusza i Arystotelesa oraz wszyscy ich zwolennicy uznali je za najzupełniej prze-konujące, stało się głównym argumentem ich ważności; ale doświadczenia, które wyraźnie przemawiają przeciwko ruchowi, są pozornie tak sprzeczne z tą teorią, że (powtarzam to raz jeszcze) nie mogę znaleźć słów, by wyrazić cały mój zachwyty, jak Arystarch i Kopernik mogli się byli zdobyć na zadanie przez rozum takiego gwałtu zmysłom, że pod jego nakazem ustąpić musiały ufność w pozorną

wymowę otrzymywanych wrażeń”. (Galileo Galilei, *Dialog o dwu najważniejszych układach świata*, przekład: E. Ligocki, Warszawa 1962, s. 353-354).

„Wywody przeciwko dziennemu ruchowi Ziemi” to argumenty Arystotelesa i jego szkoły opierające się na prostych obserwacjach oraz na dynamice wysoce potwierdzonej w doświadczeniu. „Doświadczeniami, które wyraźnie przemawiają przeciwko rocznemu ruchowi” są zmiany jasności Wenus i Marsa, dalece różniące się od wartości, jakie można przewidzieć przy pomocy kopernikańskiego systemu orbit planetarnych. „Racja”, która skłoniła Kopernika do przeciwstawienia się tym dwóm wywodom, to całkowicie mistyczne rozumowanie Filolaosa wsparte równie mistyczną wiarą w fundamentalny charakter ruchu kołowego. Można dowieść, że bez tego nienaukowego wykorzystania takich przedpotopowych idei współczesna astronomia i dynamika nie mogłyby powstać.

Astronomia korzystała z pitagoreizmu, zaś medycyna z ziołolecznictwa, psychologii, fizjologii, metafizyki czarownic, magów, akuszerki i wędrownych aptekarzy. Jest rzeczą dobrze znaną, że szesnasto- i siedemnastowieczna medycyna była zupełnie bezradna wobec chorób (i tkwiła w tym stanie przez długi czas po dokonaniu się rewolucji naukowej). Tacy nowatorzy, jak Paracelsus, doskonalili ją szukając oparcia we wcześniejszych ideach. Galileusz przyczynił się do rozwoju mechaniki dzięki umiejętnemu posługiwaniu się ogólną wiedzą rzemieślników i artystów przeciwstawioną teoretycznej nauce szkół. Jego poprzednicy uczyli się od teoretyków i praktyków magii naturalnej. Tam natomiast, gdzie sprzeciwił się starszym formom poznania, popełnił błąd, o czym świadczy jego teoria przyływów. Nienaukowe metody i osiągnięcia na każdym kroku wspomagają naukę, natomiast procedury, które często uważano za istotne składniki wiedzy naukowej (wynikanie z faktów, falsyfikacja empiryczna, chwilowy lub stopniowy wzrost treści itp.) zostały w całości zarzucone i wyśmiane.

Proces ten nie ogranicza się wyłącznie do początkowego stadium w rozwoju nauki nowożytnej. Nie jest on jedynie skutkiem prymitywnego stanu nauki szesnastego i siedemnastego wieku. Nawet dzisiaj nauka może czerpać zyski – i faktycznie czerpie – z wprowadzania elementów nienaukowych. Za przykład może tutaj służyć odrodzenie się tradycyjnej medycyny chińskiej w komunistycznych Chinach. Kiedy w latach pięćdziesiątych komuniści wprowadzili w szpitalach i szkołach medycznych nakaz nauczania idei i metod zawartych w „Podręczniku medycyny krajowej Żółtego Cesarza” oraz stosowania ich w leczeniu pacjentów, wielu zachodnich ekspertów przepowiadało upadek medycyny chińskiej. A stało się coś zupełnie przeciwnego. Akupunktura, kauteryzacja, diagnoza oparta na pomiarze pulsu, doprowadziły (zarówno lekarzy zachodnich, jak i chińskich) do nowych odkryć, do wynalezienia nowych metod leczenia, a także postawienia nowych problemów. Ci, którzy negatywnie oceniają wtrącanie się państwa do nauki powinni pamiętać o niebywałym szowinizmie tej ostatniej: większość uczonych przez slogan „wolność nauki” rozumie możliwość indoktrynacji nie tylko tych, których złączył określony interes partykularny, ale również pozostałą część społeczeństwa. Oczywiście nie każde pomieszanie elementów naukowych z nienaukowymi jest uwieńczone powodzeniem (przykładem może tu być Łysenko). Ale nauka nie zawsze święci triumfy. Gdyby pomieszania takiego należało unikać z powodu przypadkowo powstających błędów, unieważnieniu musiałaby ulec również nauka czysta, jeśli coś takiego w ogóle istnieje (w przypadku Łysenki rzeczą niewłaściwą było nie tyle wtrącanie się państwa do nauki, ile totalitarna ingerencja, która stłumiła oponentów, miast zezwolić im na kroczenie własną drogą).

Łącząc te spostrzeżenia ze stwierdzeniem, że nauka nie posiada żadnej specjalnej metody, dochodzimy do wniosku, iż oddzielenie nauki od nie-nauki jest nie tylko sztuczne, ale również szkodliwe dla rozwoju wiedzy. Jeśli chcemy zrozumieć przyrodę i zawładnąć naszym środowiskiem materialnym, musimy wykorzystywać wszelkie idee i wszelkie metody, a nie tylko ich ograniczony zbiór. Natomiast twierdzenie, że poza nauką nie ma żadnej wiedzy – *extra scientiam nulla salus* – to jedynie nowa bajka. Plemiona pierwotne dysponowały o wiele bardziej

szczegółową klasyfikacją zwierząt i roślin niż ta, jaką posługują się współcześni zoolodzy i botanicy. Znały leki, których skuteczność zadziwia lekarzy (współczesny przemysł farmaceutyczny na pierwszym miejscu stawia raczej nowe źródła zysku). Były w posiadaniu metod wywierania wpływu na swych członków, które nauka przez długi czas negowała (praktyki magiczne). Rozwiązywały także złożone problemy, które jeszcze dziś nie są w pełni dla nas zrozumiałe (budowanie piramid, wyprawy polinezyjskie). Już w epoce kamiennej istniała wysoce rozwinięta i powszechnie znana astronomia. Astronomia ta była zgodna z faktami i przemawiała do uczuć, pozwalała rozwiązywać zarówno problemy materialne, jak i społeczne (czego nie można powiedzieć o astronomii współczesnej), a przy tym możliwa była do sprawdzenia za pomocą bardzo prostych i pomysłowych metod (obserwatoria kamienne w Anglii i na Pacyfiku Południowym, szkoły astronomiczne w Polinezji). W okresie tym oswojono zwierzęta i wynaleziono zmienną uprawę pól. Wyhodowano nowe gatunki roślin i poprzez staranne unikanie krzyżówek potrafiono utrzymać jej w czystym stanie. My jesteśmy w posiadaniu wynalazków współczesnej chemii. Mamy najbardziej zdumiewającą sztukę, którą można porównać do największych osiągnięć obecnych czasów. To prawda, że w minionych epokach nie było zbiorowych wypraw na Księżyc. Istniały jednak samotne jednostki gotowe narażać swoją duszę, a także swoje zdrowie, na wielkie ryzyko, by przemieszczać się od jednej dziedziny do drugiej i w końcu doświadczać samego Boga w całej Jego wspaniałości. W tym samym czasie inni popadali w stan zezwierzęcenia i na powrót stawali się ludźmi. Człowiek zawsze podchodził do otaczającego go świata z szeroko otwartymi oczyma i płodnym umysłem, zawsze dokonywał niewiarygodnych posunięć. Nadal możemy czerpać z idei, do jakich doszedł.

Nauka współczesna wcale nie jest tak trudna i doskonała, jak chce tego jej propaganda. Medycyna, fizyka czy biologia wydają się trudne tylko dlatego, że są źle nauczane; standardowe programy nauczania obciążone są zbytecznym materiałem, a kształcenie rozpoczyna się za późno. Podczas wojny, kiedy armia amerykańska potrzebowała w krótkim czasie lekarzy, stało się nagle możliwe skrócenie czasu kształcenia medycznego do połowy roku (nauczanie oparte na podręcznikach znikło już wcześniej, ale dopiero w czasie wojny okazało się, że można je uprościć: w czasie pokoju jej prestiż najwidoczniej wymaga większej komplikacji). Jakże jednak często laik nie jest w stanie stawić czoła wyniosłemu i zarozumiałemu osądowi specjalisty! Wielu wynalazców konstruuje niemożliwe do zadziałania maszyny. Prawnicy raz po raz dowodzą, że specjalista, nie wie o czym mówi.

Naukowcy, zwłaszcza lekarze, nieustannie dochodzą do rozbieżnych wniosków: choremu czy ludziom zamieszkującym jakiś teren wypada w drodze głosowania rozstrzygać, jaką metodę leczenia należałoby wybrać. Jakże często nauka doskonali się i zwraca w nowym kierunku pod wpływem oddziaływań nienaukowych! To od nas, obywateli wolnego społeczeństwa, zależy, czy szowinizm nauki zaakceptujemy bez słowa sprzeciwu, czy przewycięzimy go drogą wspólnego oporu. W latach pięćdziesiątych dokonano tego w komunistycznych Chinach, a w siedemdziesiątych postąpili w ten sposób niektórzy przeciwnicy rozwoju w Kalifornii. Trzeba posłużyć się ich przykładem i uwolnić społeczeństwo od dławiącego uścisku sparaliżowanej ideologicznie nauki – tak jak nasi przodkowie uwolnili nas od szponów religii!

V

Droga do celu jest jasna. Nauka, która twierdzi, że posiada jedynie słuszną metodę oraz niepodważalne wyniki, jest ideologią i musi być oddzielona od państwa, a zwłaszcza od kształcenia. Można jej nauczać, ale tylko tych, którzy uznają ten szczególny przesąd za własny. Z drugiej zaś strony, nauka, która zrzeka się pretensji do swej wyjątkowości metodologicznej, nie tworzy jakiejś niezależnej i samoistnej jedności. Dlatego może być nauczana w wielu różnych połączeniach (np. nauczanie mitu można by połączyć z nauczaniem współczesnej kosmologii). Oczywiście, każdy ma

prawo żądać od tych, którzy wykonują jakiś zawód określonego przygotowania i akceptacji tej czy innej ideologii. (Osobiście jestem przeciwny rozmywaniu przedmiotów nauczania w taki sposób, by stawały się coraz bardziej podobne do siebie: każdy, kto nie lubi dzisiejszego katolicyzmu, winien go porzucić i stać się protestantem lub ateistą, a nie niszczyć poprzez wprowadzanie nieprzemyślanych zmian, jakimi są np. msze odprawiane w rodzimym języku). Prawda ta dotyczy w równej mierze fizyki, co religii czy prostytucji. Lecz na takie szczególne ideologie i takie specjalne umiejętności nie ma miejsca w procesie kształcenia ogólnego, przygotowującego ludzi do pełnienia określonej roli w społeczeństwie. Dojrzały obywatel nie przypomina kogoś, kogo wyuczono jakiejś specjalnej ideologii, takiej jak purytaniezm czy krytyczny racjonalizm, i kto nosi ją w sobie niczym nowotwór umysłowy. Dojrzały obywatel jest człowiekiem, który nauczył się, jak ma kształtować swój umysł i z korzyścią wybierać, co mu najbardziej odpowiada. Jest osobą o pewnej ustalonej mentalności (nie ulega np. wpływowi pierwszego lepszego wyznawcy ideologii, jakiego udało mu się spotkać), a przez to zdolną świadomie wybrać zajęcie, które wydaje się najbardziej atrakcyjne. Przygotowując się do dokonania takiego wyboru, musi zgłębić ważniejsze ideologie, traktując je jako zjawiska historyczne. Również naukę powinien uznać za zjawisko historyczne, a nie za jedyny zasadny sposób traktowania problemów. Powinien ją studiować wraz z innymi bajkami, np. mitami społeczeństw „pierwotnych”, ażeby zdobyć wiedzę niezbędną dla dokonania swobodnego wyboru. Zasadniczą część kształcenia ogólnego tego typu stanowi zaznajomienie się z najwybitniejszymi przedstawicielami poszczególnych obszarów wiedzy, ażeby „wychowanek” mógł wzmocnić swoją odporność na każdą propagandę, łącznie z tą, którą nazywa się „wywodem”. Jedynie takie uodparniające postępowanie może uczynić go zdolnym do rozpatrzenia kwestii związków między racjonalizmem a irracjonalizmem, nauką a mitem, nauką a religią itp. Tak czy inaczej, nauka i szkoła muszą być od siebie równie starannie oddzielone, jak są dziś oddzielone religia i szkoła. Uczni muszą oczywiście mieć swój udział w podejmowaniu wszystkich decyzji rządu, albowiem każdy musi go mieć. Ale nie mogą cieszyć się jakimś nadrzędnym autorytetem. Podstawowe kwestie sporne, dotyczące np. metodyki nauczania czy prawdziwości podstawowych przekonań, takich jak teoria ewolucji, rozstrzyga głosowanie wszystkich zainteresowanych. Nie powinniśmy obawiać się, że taki sposób zarządzania społeczeństwem doprowadzi do niepożądanych skutków. Sama nauka posługuje się metodą tajnego głosowania i dyskusji, choć bez jasnego zrozumienia jej mechanizmu. Finansowe nakłady na naukę muszą być jednak radykalnie ograniczone (zasady są tutaj takie same jak w przypadku religii).

Posłowie: Tezy o anarchizmie

Anarchizm sprzeciwia się istniejącemu porządkowi, dąży do zniesienia tego porządku lub do uwolnienia się od niego. Anarchiści polityczni występują przeciwko instytucjom politycznym; anarchiści religijni mogą przeciwstawiać się całemu światu materialnemu, uznawać go za niższą postać bytu i dążyć do wyeliminowania jego wpływu na ich życie. Obydwa te anarchizmy wyznają dogmatyczne poglądy na temat tego, co jest dla człowieka prawdziwe, dobre i wartościowe.

Poświeceniowy anarchizm polityczny wierzył na przykład w naukę oraz w przyrodzony rozum człowieka. Usunąć wszelkie ograniczenia, a przyrodzony rozum sam wskaże słuszną drogę. Połóżmy kres metodom wychowania, a człowiek sam się wychowa. Znieśmy instytucje polityczne, a stworzy grupy, które wyrażać będą jego naturalne skłonności i będą składnikami pełnego harmonii („niewyalienowanego”) życia.

Wiarę w naukę częściowo uzasadnia rewolucyjna rola, jaką odegrała ona w siedemnastym i osiemnastym wieku. O ile anarchiści głosili hasło niszczenia, naukowcy zburzyć mieli hierarchiczny kosmos wcześniejszych stuleci, wyeliminować „poznanie”, które nie daje żadnych korzyści, przekształcić stosunki społeczne oraz wznieść gmach nowego rodzaju wiedzy, równie prawdziwej co dobroczynnej dla człowieka.

Tej dziecięco-naiwnej ocenie nauki (podzielanej nawet przez takich „postępowych” lewicowców jak Althusser) zadają dzisiaj kłam dwa nowe wydarzenia: (1) przekształcenie nauki z badania filozoficznego w przedsięwzięcie, które przynosi korzyść, (2) pewne odkrycia dotyczące statusu naukowych faktów i teorii.

Dwudziestowieczna nauka wyzbyła się wszelkich aspiracji filozoficznych i stała wielkim biznesem. Nie zagraża już społeczeństwu: jest jednym z jego najsilniejszych filarów. Względy humanitarne sprowadzono do minimum, i dotyczy to każdej formy postępu wykraczającego poza ramy lokalnych ulepszeń. Wysokie zarobki, dobre stosunki z szefem i współpracownikami stanowią główne cele tych ludzi-mrówek, celujących w umiejętności rozwiązywania drobnych problemów, ale niezdolnych do zrozumienia czegokolwiek, co przekracza obszar ich kompetencji. Niech no tylko ktoś zrobi wielki krok naprzód – a już profesja poczuje się zmuszona, by stać się kijem służącym przymuszaniu ludzi do posłuszeństwa.

Odkryliśmy również, że nauka nie osiąga trwałych wyników, że jej teorie i twierdzenia dotyczące faktów są hipotezami, które często nie tylko są nieścisłe, ale wręcz fałszywe: wypowiadają twierdzenia o rzeczach, jakie nigdy nie istniały. Zgodnie z poglądem, który wprowadzony został przez Johna Stuarta Milla (*On Liberty*) i którego najbardziej hałaśliwymi propagatorami są obecnie Karl Popper i Helmut Spinner, nauka jest zbiorem konkurencyjnych alternatyw. Stanowiskiem powszechnie „uznawanym” jest więc pogląd, który – czy to z powodu określonej gry słów, czy też z racji pewnych rzeczywistych zasług – uzyskał chwilową przewagę. Są rewolucje nie poruszające żadnego kamienia, nie zmieniające żadnej zasady i nie dotyczące żadnego faktu.

Niemiała z wyglądu, niepewna swych wyników nauka przestała być sojusznikiem anarchisty. Stała się problemem. Anarchizm epistemologiczny rozwiązuje ten problem usuwając z wcześniejszych form anarchizmu elementy dogmatyczne.

Anarchizm epistemologiczny różni się zarówno od sceptycyzmu, jak i od anarchizmu politycznego czy religijnego. O ile sceptyk albo uznaje każdy pogląd za równie dobry, albo zupełnie zrzeka się wypowiedania jakichkolwiek sądów, anarchista epistemologiczny nie ma żadnych skrupułów, gdy występuje w obronie najbardziej choćby banalnej czy skandalicznej wypowiedzi. O ile anarchista polityczny dąży do likwidacji jakiejś formy życia, anarchista epistemologiczny może domagać się jej obrony, ponieważ nie jest wierny żadnej instytucji czy ideologii, ani nie żywi wobec nich jakiejś trwałej odrazy. Podobnie jak dadaista (którego pod wieloma względami przypomina) „nie tylko nie ma żadnego programu – jest przeciwko wszelkim programom” (Hans Richter, *Dada: Art and Anti-Art*, doskonały podręcznik dadaizmu), choć niekiedy musi być najbardziej krzykliwym obrońcą status quo, albo jego przeciwnikiem: „Aby być prawdziwym dadaistą, należy być również antydadaistą”. Cele jego działania wynikają albo z jakiegoś sporu, albo są skutkami nudy, chęci zmiany doświadczenia lub wywarcia wrażenia na pewnych ludziach – i jako takie pozostają ustalone bądź zmieniają się. Obierając jakiś cel, anarchista może próbować go osiągnąć przy pomocy zorganizowanych grup ludzi lub samotnie. Może odwoływać się do rozumu, ale i do uczuć. Wolno mu postępować gwałtownie, wolno też spokojnie.

Jego ulubioną rozrywką jest wprawianie w kłopot racjonalistów poprzez wynajdywanie nieodpartych racji na rzecz nieracjonalnych teorii. Nie ma poglądu – jakkolwiek byłby on „absurdalny” i „niemoralny” – którego nie chciałby rozważyć bądź wykorzystać, ani metody, którą uważałby za niezastąpioną. Jedyne rzeczy, jakim stanowczo i całkowicie sprzeciwia się, są uniwersalne kryteria, prawa i idee, takie jak „Prawda”, „Sprawiedliwość”, „Prawość”, „Rozum” oraz zachowania, jakie one wywołują – jakkolwiek nie zaprzecza, że często dobrze jest postępować tak, jakby takie prawa, kryteria czy idee istniały i jakby sam w nie wierzył. Sprzeciwiając się nauce, zdrowemu rozsądkowi i rzeczywistości materialnej, bliski jest anarchiście religijnemu; w swej

zdecydowanej obronie czystości nauki zdolny jest prześcignąć każdego laureata nagrody Nobla. Za całym tym gwałtem kryje się przekonanie, że człowiek przestanie być niewolnikiem oraz nabierze godności wykraczającej poza zwykły konformizm tylko wtedy, gdy stanie się zdolny do porzucenia swych najbardziej podstawowych przekonań, łącznie z tymi, które rzekomo stanowią o jego człowieczeństwie. „Świadomość – pisze Hans Richter – że rozum i anty-rozum, sens i bezsens, plan i przypadek, świadomość i nieświadomość (oraz – jak dodałbym – humanitaryzm i antyhumanitaryzm) tworzą niezbędną część całości – była centralnym przesłaniem Dada”. Anarchista epistemologiczny mógłby chyba zgodzić się z tym twierdzeniem, choć nie wyrażałby się w tak nieodparty sposób.

Ustanowiwszy swoją teorię, anarchista epistemologiczny może próbować ją sprzedać (albo – zważywszy, iż nawet najpiękniejsze idee stają się wytarte i zużyte, gdy puści się je w obieg – zatrzymać przy sobie). Metoda sprzedaży zależy od audytorium. Jeśli ma do czynienia z audytorium składającym się z naukowców i filozofów nauki, musi wypowiadać stwierdzenia zdolne przekonać ich, iż rzeczy, które w nauce cenią najbardziej, zostały dokonane w anarchistyczny sposób. Wykorzystując chwyt propagandowy mające największe szanse powodzenia u tego rodzaju słuchaczy, tzn. posługując się argumentacją, musi poprzez odwołanie się do historii dowieść, że nie ma takiej reguły metodologicznej, która by co jakiś czas nie hamowała rozwoju nauki, ani takiego „irracjonalnego” posunięcia, które w odpowiednich warunkach mogłoby jej nie sprzyjać. Ludzie i natura są nadzwyczaj dziwnymi istotami, nie dającymi się ujarzmić ani pojąć, jeśli postanawia się je z góry ograniczyć. Anarchista epistemologiczny głęboko musi polegać na anarchistycznych oświadczeniach czcigodnych uczonych, takich jak np. to wypowiedziane przez Einsteina: „Jeśli uczonego trzyma się ściśle jakiegoś systemu epistemologicznego, warunki zewnętrzne narzucane przez fakty empiryczne nie zezwalają mu na zbyt daleko idące ograniczanie się w konstruowaniu różnych światów pojęciowych. Dlatego epistemologowi musi wydawać się on kimś w rodzaju oportunisty pozbawionego wszelkich skrupułów...”. Wykorzystując do maksimum wszystkie możliwe przykłady propagandy, musi starać się przekonać swych słuchaczy, iż jedyną zasadą ogólną, o jakiej bez obawy ryzyka można powiedzieć, że jest zgodna z posunięciami uczonego, który przyczynia się do rozwoju swej dyscypliny, jest zasada wszystko ujdzie.

Imre Lakatos jest jednak innego zdania. Przyznaje on, że istniejące metodologie kłócą się z praktyką naukową, ale przekonany jest o istnieniu norm, które są dostatecznie liberalne, by pozwolić nauce na rozwój, a zarazem wystarczająco trwałe, by zapewnić jej racjonalność. Normy te odnoszą się do programów badawczych, a nie do pojedynczych teorii; oceniają rozwój danego programu na przestrzeni określonego czasu, a nie w jakimś konkretnym momencie; umożliwiają ponadto porównanie tego rozwoju z rozwojem programów konkurencyjnych. Program badawczy nazywa się programem „progresywnym”, jeżeli czyni przewidywania, które potwierdzone są przez późniejsze badania, a zatem, gdy prowadzi do odkrywania nowych faktów. Jeżeli nie czyni żadnych takich przewidywań i ogranicza się do gromadzenia materiału odkrytego z pomocą jego konkurenta, nazywany jest programem „zdegenerowanym”. Normy służą ocenianiu programów badawczych, ale nie doradzają uczonemu, co ma robić. Na przykład, nie ma żadnej zasady, która mówi uczonemu, że należy odrzucić program zdegenerowany – i słusznie, albowiem program ten może odzyskać utraconą wartość i popularność. (Wypadki takie miały miejsce w badaniach dotyczących atomizmu, czasowej skończoności świata, ruchu Ziemi. Wszystkie te programy wielokrotnie były rozwijane i po wielokroć ulegały degeneracji – i wszystkie stanowią obecnie trwałą część nauki). Posługiwanie się zdegenerowanym wariantem programu badawczego jest „racjonalne” nawet wówczas, kiedy jego konkurent wziął nad nim górę. Dlatego nie ma żadnej „racjonalnej” różnicy między metodologią Lakatosa a anarchistyczną zasadą „wszystko ujdzie”. Istnieje jednak ważna różnica w retoryce.

Imre Lakatos często krytykuje programy badawcze, które znajdują się na przykład

w stadium zdegenerowanym oraz żąda odwołania ich poparcia. Jego normy dopuszczają podjęcie takiej krytyki. Nie zachęcają jednak do niej, albowiem dopuszczają również coś przeciwnego – chwalenie takich programów i ich popieranie wszystkimi środkami, jakie znajdują się w naszej dyspozycji. Lakatos często nazywa takie chwalenie czymś „irracjonalnym”. Czyniąc tak odwołuje się do norm różnych od swych własnych, na przykład do norm zdrowego rozsądku. Łącząc zdrowy rozsądek (który jest niezależny od jego norm) z metodologią programów badawczych wykorzystuje jego intuicyjną wiarygodność na poparcie tej metodologii oraz na przemycenie anarchizmu do sposobu myślenia najbardziej nawet zagorzałego racjonalisty. Jest on w tym bardziej sprawny niż ja, albowiem racjoniści są organicznie niezdolni do zaakceptowania anarchizmu, jeśli oferuje się im go w sposób jawny. Oczywiście pewnego dnia sami stwierdzą, że są jego zwolennikami. Będzie to dzień, kiedy staną się gotowi do przyjęcia anarchizmu w postaci czystej, niczym nie zakłóconej.

Nie udało się również Lakatosowi dowieść istnienia „racjonalnych zmian” mających miejsce w obrębie „psychologii mas”, do której – jego zdaniem – ucieka się Kuhn. Rewolucje prowadzą do sporów między opozycyjnymi szkołami. Jedna szkoła dąży do odrzucenia programu ortodoksyjnego, druga – chce go utrzymać. Jak widzieliśmy, normy zalecane przez metodologię programów badawczych dopuszczają obydwa te posunięcia. Dlatego walka między przeciwstawnymi szkołami polega na zwykłym konkurowaniu. Kuhn, tak jak go przedstawia Lakatos, ma więc w końcu rację.

Ostatecznie, Lakatos nie wykazał, że arystotelizm, magia i czary są gorsze od współczesnej nauki. Krytykując naukę Arystotelesa (oraz inne „pseudodyscypliny”), Lakatos posługuje się swoimi normami. Ale w jaki sposób doszedł do tych norm? Dzięki dokonaniu racjonalnej rekonstrukcji nauki „dwu ostatnich stuleci”. Mierzenie nauki Arystotelesa tymi normami oznacza zatem porównywanie jej z nauką „dwu ostatnich stuleci”. Porównywanie to mogłoby doprowadzić do ostrej krytyki tylko wówczas, gdyby wykazano, że nauka współczesna jest lepsza niż Arystotelesowska, czyli że (a) dąży do lepszych celów i (b) bardziej skutecznie niż jej konkurentka osiąga swe cele. Lakatos nigdzie jednak nie dowiódł, że cele nauki współczesnej (rozwój dokonywany metodą „przewidywań umysłu”) są lepsze niż cele nauki Arystotelesa (włączanie faktów w stabilny korpus podstawowej teorii, „racjonalizacja” zjawisk), ani że są osiągnane skuteczniej. Gdyby zatem pójść za Lakatosem, spór nauka versus (na przykład) czary należałoby uznać za nierozstrzygnięty.

Wniosek: ani nauka, ani metodologia programów badawczych nie dostarczają argumentów przeciwko anarchizmowi. Ani Lakatos, ani nikt inny nie dowiódł, że nauka jest czymś lepszym od magii i że rozwija się w jakiś racjonalny sposób. Wyborem teorii rządzi gust, a nie argumentacja; gust, a nie argumentacja skłania do przeprowadzania określonych posunięć w nauce (co oczywiście nie oznacza, że decyzje podejmowane w oparciu o gusta nie są obwarowane argumentami). Nie ma powodu, by zamartwiać się takim stanem rzeczy. Nauka jest przede wszystkim naszym wytworem, a nie naszym władcą; ergo, winna być niewolnicą naszych zachcianek, a nie tyranem pragnień.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

Karl R. Popper

O źródłach wiedzy i niewiedzy

Tekst oryginalnie opublikowany w:
Philosophon Agora, Koło Naukowe Filozofów UMCS, Lublin 1980

Tłumaczenie: Janusz Jusiak

Publikacja za zgodą tłumacza

A więc prawda sama wyływa na jaw...

B. Spinoza

*Każdy człowiek nosi ze sobą kryterium (...) odróżniania
(...) prawdy od pozorów.*

J. Locke

*(...) jest dla nas niemożliwością, by myśleć o jakiegokolwiek rzeczy, z którą uprzednio nie zetknęliśmy
się poprzez nasze zewnętrzne, bądź wewnętrzne zmysły.*

D. Hume

Obawiam się, że tytuł tego wykładu wywoła zgorznienie u wielu krytycznych słuchaczy. O ile bowiem wyrażenie „źródła wiedzy”, jak też zwrot „źródła błędu” mogłyby uchodzić za poprawne, o tyle termin „źródła niewiedzy” budzi pewne wątpliwości. „Niewiedza jest czymś negatywnym: brakiem wiedzy. Ale jakie, u licha, źródła może mieć brak czegoś?”¹ Pytanie to postawił mi mój przyjaciel, kiedy zdradziłem mu tytuł wybrany dla tego wykładu. Stanowczo zmuszony do odpowiedzi, znalazłem naprędce zaimprovizowane wytłumaczenie i wyjaśniłem, że ów osobliwy zwrot językowy w tytule był faktycznie zamierzony. Powiedziałem mu, że używając tego wyrażenia spodziewałem się zwrócić uwagę czytelników na liczne, milcząco przyjmowane, doktryny filozoficzne (oprócz tej, wedle której prawda jest oczywistością), w szczególności zaś na tzw. spiskową teorię niewiedzy utrzymującą, że niewiedza nie jest zwykłym brakiem wiedzy, lecz efektem działania pewnej złowieszczej siły, źródła nieczystych i niedobrych oddziaływań, zatruwających nasz umysł i wpajających nawyk sprzeciwiania się wiedzy.

Nie jestem całkowicie pewien, czy wyjaśnienie to rozproszyło obawy mojego przyjaciela,

¹ Kartezjusz i Spinoza poszli nawet dalej i twierdzili, że nie tylko niewiedza, ale również błąd jest „czymś ujemnym” – „utrata wiedzy, a nawet wolności. (Zob. Kartezjusz, *Principles*, cz. I, s. 33-42 oraz trzecią i czwartą *Medytację*; Spinoza, *Ethics*, cz. II, tw. 35 i dowód oraz jego *Principles of Descartes Philosophy*, cz. I, tw. 15 i dowód). Jednakże wspominali również (np. w: *Ethics*, cz. II, tw. 41) o „przyczynie” fałszywości (lub błęd); podobnie zresztą jak Arystoteles (por. jego *Met.* 1046a30-35, 1052a1 i *Cat.* 12a26-13a35).

ale umilkł. Wasz przypadek jest odmienny: milczycie, bo takie są reguły czytanego referatu. Mogę więc jedynie mieć nadzieję, że póki co obawy wasze zażegnałem na tyle, by pozwolić sobie na rozpoczęcie mojej opowieści od innego końca – od omówienia problemu źródeł wiedzy. Niebawem powrócę jednak do zagadnienia źródeł niewiedzy, a także do teorii dotyczącej tych źródeł.

I

Problem, który w wykładzie tym chciałbym zbadać na nowo (i który mam nadzieję nie tylko zbadać, ale i rozwiązać) może być chyba określony jako aspekt starego sporu między brytyjskimi a kontynentalnymi szkołami filozofii – sporu między klasycznym empiryzmem Bacona, Locke’a, Berkeley’a, Hume’a i Milla a klasycznym racjonalizmem lub intelektualizmem Kartezjusza, Spinozy i Leibniza. W sporze tym szkoła brytyjska, mówiąc o ostatecznym źródle wszelkiej wiedzy, wskazywała na obserwację, podczas gdy szkoła kontynentalna sądziła, że źródłem poznania jest intelektualna intuicja jasnych i wyraźnych idei.

Większość z tych rozwiązań jest nadal żywa. Empiryzm jest doktryną powszechnie uznawaną nie tylko w Anglii. Podbił również Stany Zjednoczone, a współcześnie nawet na kontynencie europejskim jest szeroko akceptowany jako teoria wiedzy naukowej. Niestety, intelektualizm kartezjański najczęściej przekształcał się w taką lub inną formę nowoczesnego racjonalizmu.

W wykładzie tym spróbuję pokazać, że różnice między szkołą empirystyczną a szkołą racjonalistyczną są dużo mniejsze aniżeli podobieństwa oraz że obie te szkoły nie mają racji. Jakkolwiek sam uważam się za empirystę i racjonalistę, sądzę, że popełniają one błąd. Choć obserwacja i rozum odgrywają w poznaniu ogromną rolę, jestem przekonany, że nie da się utrzymać stanowiska klasycznych obrońców tradycyjnych źródeł poznania. Będę przede wszystkim starał się dowieść, że dotychczasowe znaczenia terminów „obserwacja” i „rozum” nie wystarczają, by prawomocnie określić źródła wiedzy.

II

Nasz problem należy do najbardziej abstrakcyjnej i oderwanej dziedziny czystej filozofii. Hume twierdził na przykład (a był jednym z największych epistemologów), że oderwanie, abstrakcyjny charakter i praktyczna bezużyteczność kilku wniosków, do których doszedł, sprawia, iż nie sądzi, by którykolwiek z czytelników mógł wierzyć w nie dłużej niż przez godzinę. Kant zajmował w tej kwestii odmienne stanowisko i utrzymywał, że pytanie „Co możemy poznać?” jest jednym z trzech najważniejszych problemów, jakie człowiek może postawić. Bertrand Russell, podejmując to zagadnienie, stanął, jak się wydaje, po stronie Kanta – mimo że jako filozof bliższy był Hume’owi. Myślę, że Russell ma rację, kiedy twierdzi, że rozważania epistemologiczne mają praktyczne znaczenie dla nauki, etyki a nawet polityki. Russell sądzi, że relatywizm epistemologiczny, odrzucenie idei obiektywnej prawdy, oraz pragmatyzm epistemologiczny, utożsamienie prawdy z użytecznością, są ściśle powiązane z autorytatywnymi i totalistycznymi ideologiami. (Por. *Let the people Think*, 194-1, s. 77 i nast.).

Poglądy Russella są oczywiście dyskusyjne. Wielu współczesnych filozofów zbudowało systemy, w których do głosu dochodzi przekonanie o zasadniczej praktycznej bezużyteczności każdej autentycznej filozofii, w tym także, jak przypuszczać można, każdej epistemologii. Twierdzą oni, że filozofia, ze swej najgłębszej natury, nie może wywierać żadnego znaczącego wpływu ani na naukę, ani na politykę. Myślę jednak, że idee to rzeczy niebezpieczne i potężne, i że od czasu do czasu wytwarzane są nawet przez filozofów. Przekonany jestem, iż w rzeczywistości nowoczesne doktryny praktycznej bezużyteczności każdej filozofii w wystarczającym stopniu są obalane przez

fakty.

W rzeczy samej sytuacja jest bardzo prosta. Wiarę liberała – w rządy prawa, sprawiedliwości, praworządności, w możliwość istnienia wolnego społeczeństwa – łatwo można pogodzić z tym, że sędziowie nie są wszechwiedzący, że w zderzeniu z faktami mogą popełniać błędy oraz że w praktyce absolutna sprawiedliwość nigdy nie może być w pełni zrealizowana w jakimkolwiek poszczególnym przypadku prawnym. Ale wiara w możliwość panowania prawa, sprawiedliwości i wolności z trudem daje się uzgodnić z epistemologią, która uczy, że obiektywnych faktów nie ma, i to nie tylko w jakimś szczególnym, rozważanym właśnie przypadku, ale także we wszystkich innych możliwych przypadkach. Epistemologia taka zakłada bowiem, że sędzia faktycznie nie może popełnić błędu, ponieważ nie istnieje możliwość rozstrzygnięcia, czy nasze przekonanie o fałszywości faktu jest mocniejsze od przekonania o jego prawdziwości.

III

Wielki, rozpoczęty jeszcze w czasach Renesansu ruch wolnościowy, poprzez zmienne koleje losu, rewolucje i wojny religijne, doprowadził do powstania wolnych społeczeństw, do których mają przywilej należeć ludzie zamieszkujący angielski obszar językowy. Ruch ten był inspirowany niesłychanym optymizmem epistemologicznym, ogromną wiarą w ludzką siłę poznawania prawdy i zdobywania wiedzy.

Sedno tego nowego, optymistycznego poglądu na możliwość poznania tkwi w doktrynie głoszącej, że prawda jest oczywistością. Prawda może być ukryta. Ale może się ujawnić². A jeśli nie ujawnia się sama, może być przez nas odkryta. Zdjęcie przesłony zazwyczaj łatwe nie jest, ale w końcu udaje się i wtedy naga prawda staje przed naszymi oczyma. Dysponujemy bowiem siłą umożliwiającą odróżnienie prawdy od fałszu oraz upewnienie się co do tego, że istotnie jest ona prawdą.

Głównymi rzecznikami tej optymistycznej epistemologii byli Bacon i Kartezjusz; oni też przyczynili się do powstania nowoczesnej nauki i techniki. Filozofowie ci nauczali, że w poszukiwaniu prawdy nie musimy odwoływać się do autorytetu, albowiem każdy z nas w sobie nosi źródła poznania. Są nimi albo siła doznań zmysłowych, którymi można posłużyć się w uważnej obserwacji natury, albo siła intuicji intelektualnej, która poprzez odrzucanie idei nie dającej się pojąć jasno i wyraźnie umożliwia odróżnienie prawdy od fałszu.

Człowiek może poznawać: a zatem może być wolny. Stwierdzenie to wyjaśnia, czym jest więź między epistemologicznym optymizmem a ideami liberalizmu.

Analogiczna jest też więź przeciwna. Niewiara w siłę ludzkiego rozumu, w ludzką zdolność odkrywania prawdy, łączy się ściśle z niewiarą w człowieka. Epistemologiczny pesymizm jest więc historycznie spokrewniony z teorią ludzkiej deprawacji oraz wykazuje skłonność do polegania na sile autorytetu i tradycji zdolnej uratować człowieka przed głupotą i moralnym upadkiem (...).

V

Badając epistemologię optymistyczną, nieodłączną od pewnych idei liberalizmu, natknąłem się na szereg doktryn, których nigdy nie poddawano wyraźnej dyskusji, ani nawet nie odnotowywano, jakkolwiek niejawnie były one wyznawane. Najważniejsza z nich to wspomniana

2 Zob. moje motto: *Spinoza, Of God, Man, and Human Happiness*, rozdz. 15 (oraz odpowiedni ustęp w: *Ethics*, cz. II, dowód tw. 43: „Zaprawdę, jak światło ujawnia samo siebie i ciemność, tak prawda jest probierzem samej siebie i fałszu”, *De intell. em.*, s. 35, 36; list 76 (74) i par. 5(7); J. Locke, *Cond. Underst.*, s. 3 (por. Też *Romana*, cz. I, s. 19 oraz K. R. Popper, *Conjectures and Refutations*, rozdz. 17).

już teoria prawdy jako oczywistości. Najdziwniejszą i najbardziej osobliwą jej odmianę stanowi spiskowa teoria niewiedzy.

Przypomnijmy, że przez teorię utrzymującą, iż prawda jest oczywistością, rozumiem optymistyczny pogląd, wedle którego prawda jest zawsze możliwa do poznania, ponieważ jawi się nam w czystej postaci, a jeśli nawet nie odsłania się sama, to zawsze może być od-kryta (*discovered*). Jeśli już raz jej odkrycia dokonano, dalsze uzasadnienia są zbędne. Prawda staje przed naszymi oczyma dzięki „naturalnemu światłu” rozumu.

Doktryna ta jest jądrem zarówno nauki Kartezjusza, jak i Bacona. Kartezjusz swą optymistyczną epistemologię oparł na doniosłej teorii *veracitas dei*. To, co widzimy jasno i wyraźnie na pewno musi być prawdą; w przeciwnym bowiem razie Bóg oszukiwałby nas. A zatem prawdomówność Boga czyni prawdę oczywistą.

Podobną koncepcję znajdujemy u Bacona. Może być ona określona jako doktryna *veracitas naturae*, jako realistyczna teoria Natury. Natura to otwarta księga. Ten, kto posiada czysty umysł i kto czyta tę księgę, nie może jej źle zinterpretować. W błąd popada jedynie umysł skażony uprzedzeniem.

Ostatnie zdanie pokazuje, że teoria, która mówi, iż prawda jest oczywistością, stwarza potrzebę wyjaśnienia nieprawdy. Wiedza, posiadanie prawdy, nie potrzebują wyjaśnień. Skoro jednak prawda jest oczywistością, jak możemy popadać w błąd? Odpowiedź na to pytanie jest następująca: błędzimy albo z powodu grzesznej odmowy dostrzegania oczywistej prawdy, albo z tej racji, że nasz umysł żywi pewne uprzedzenia wpojone nam przez edukację i tradycję, albo, na koniec, dlatego, że jakieś złe wpływy wypaczają nasz pierwotnie czysty i niczym nieskażony umysł. Niewiedza może być skutkiem działania ukrytych sił utrzymujących nas w ignorancji, zatruwających nasze myśli niewiedzą i oślepiających nasze oczy, co sprawia, że nie mogą one dostrzec oczywistej prawdy. Źródłami niewiedzy są więc uprzedzenia i takiego rodzaju siły (...).

Optymistyczna teoria Bacona i Kartezjusza nie może być prawdziwa. Co jednak najdziwniejsze, ta fałszywa teoria bez wątpienia była największym natchnieniem intelektualnym i najdonioślejszą rewolucją moralną w dziejach. Zachęcała człowieka do rozmyślań nad sobą. Dawała mu wiarę, że poprzez poznanie może uwolnić siebie i innych ludzi od niewoli i nędzy. Uczyniła możliwą nowożytną naukę. Stała się podstawą walki przeciwko cenzurze i tłumieniu wolnej myśli. Była oparciem dla niekonformistycznych postaw i dla indywidualizmu, spowodowała, że człowiek odkrył nowego sens godności, stała się podstawą dążeń do powszechnej edukacji oraz marzeń o nowym, wolnym społeczeństwie. Dawała człowiekowi poczucie odpowiedzialności za samego siebie i za innych, skłaniała do doskonalenia nie tylko warunków własnego życia, ale i życia innych ludzi. Jest to przypadek idei w sobie samej złej, ale zdolnej zapoczątkować działania zasługujące na najwyższe uznanie.

VI

A jednak ta fałszywa epistemologia miała fatalne konsekwencje. Teoria, która utrzymuje, iż prawda jest oczywistością – dla każdego, kto tylko chce ją poznać – stanowi przesłankę niemal każdego rodzaju fanatyzmu. Wszakże tylko najbardziej zdeprawowani niegodziwcy mogą odmawiać wglądu w to, co prawdziwe; tylko ci, którzy mają powód, by obawiać się prawdy, spiskują aby ją zataić.

Ale doktryna prawdy jako oczywistości zrodziła nie tylko fanatyków, ludzi żywiących przeświadczenie, że wszyscy, którzy nie widzą ukazywania się prawdy, muszą być opętani przez szatana. Pośrednio doprowadziła także do powstania autorytaryzmu. Stało się tak, ponieważ prawda z reguły nie jest oczywista. Poczucie jej oczywistości jest jednak stale potrzebne – zarówno wtedy,

kiedy coś interpretujemy lub stwierdzamy, jak i w przypadku reinterpretacji i namysłu nad wnioskami wypowiedzianymi wcześniej. Rządzenie wymaga czynienia ciągłych oświadczeń oraz – niemal na każdym kroku – wyrzekania się poglądu, wedle którego prawda jest oczywistością, co z kolei może uczyć postępowania arbitralnego i cynicznego. Wielu rozczarowanych epistemologów ma ochotę porzucić swój optymizm i zbudować błyskotliwą teorię autorytaryzmu dowołującej się do epistemologii pesymistycznej. Wydaje mi się, że największy z epistemologów, Platon, dostarcza przykładu takiego tragicznego rozwoju.

VII

W prehistorii Kartezjańskiej doktryny *veracitas dei* Platon odgrywa decydującą rolę. Doktryna ta mówi, że nasza intelektualna intuicja nie może być omylna, albowiem Bóg jest prawdomówny i nie chce nas oszukiwać. Innymi słowy, jest to teoria, wedle której nasz intelekt jest źródłem poznania z tej racji, że Bóg jest źródłem wiedzy. Doktryna ta ma odległą historię, tak iż bez trudu można wyprowadzać ją co najmniej od Homera i Hezjoda.

Tym, którzy uczą się historii lub są historykami zwyczaj odwoływania się do źródeł wydaje się rzeczą na tyle naturalną, iż stwierdzenie, że pochodzi on od poetów, może wydać się im trochę dziwne. Ale tak jest istotnie. Poeci greccy powoływali się na źródła. Źródła są boskie. Źródła są Muzami. „Wieszcz grecki – zauważa Gilbert Murray (*The Rise of the Greek Epic*, wyd. III, 1924, s. 96) zawdzięcza Muzom nie tylko to, co moglibyśmy nazwać jego interpretacją, ale również aktualne poznanie faktów. Muzy „są obecne i poznają wszystkie rzeczy (...). Hezjod (...) zawsze tłumaczył, że gdy chodzi o jego wiedzę, zależny jest od Muz. Wprawdzie znamy także inne źródła wiedzy (...), ale Hezjod najczęściej radzi się Muz (...)”.

Z cytatu tego wynika, że poeci mieli w zwyczaju nie tylko odwoływanie się do boskich źródeł inspiracji, ale również do boskich źródeł poznania – boskiego poręczenia prawdy dla opowieści, jakie głosili.

O wiele wyraźniej żądania te stawiali Heraklit i Parmenides. Wiadomo, że Heraklit uważał się za proroka, który „mówi obłąkanymi ustami, (...) opętany przez boga” – boga Zeusa, źródło wszelkiej mądrości (DK 3, B 92, 32; por. 93, 41, 64, 50). O Parmenidesie można powiedzieć, że z jednej strony tworzy brakujące ogniwo między Homerem i Hezjodem, a z drugiej strony między Kartezjuszem. Jego przewodnią gwiazdą i natchnieniem była bogini Dike, uważana przez Heraklita (DK, B 28) za opiekunkę prawdy. Parmenides sądził, że jest ona opiekunką i dozorczynią kluczy do prawdy, źródłem całej jego wiedzy. Teoria Parmenidesa ma wiele wspólnych cech z teorią Kartezjańską. Podobieństwa obu doktryn widoczne są na przykład wtedy, gdy Parmenides wskazując na boskiego poręczyciela prawdy, twierdzi, że aby odróżnić prawdę od kłamstwa, musi polegać jedynie na intelekcie, a nie na doznaniach wzrokowych, słuchowych czy smakowych. (Por. uwagę Heraklita o wymykających się obserwacji zmianach powodujących przeciwieństwa, które można obserwować; B 54, 123, 88, 126). Nawet zasada jego teorii fizycznej, którą – podobnie jak Kartezjusz – opiera na swej intelektualistycznej epistemologii, jest taka sama, jak u Kartezjusza: jest nią niemożliwość istnienia próżni, konieczność wypełnienia przestrzeni.

W Platońskim *Ionie* wyraźnie odróżniona jest boska inspiracja – boskie szaleństwo poety – od boskich źródeł wiedzy prawdziwej. (Kwestię tę rozwija dalej Platon w *Fajdrosie* (...), gdzie broni nawet, jak wskazał mi Harold Cherniss, rozróżnienia między pytaniem o źródło a pytaniami o prawdę). Jakkolwiek Platon przyznaje, że poeci tworzą pod wpływem natchnienia, odmawia im jakiegokolwiek autorytetu w dziedzinie poznania faktów. Doktryna boskich źródeł wiedzy odgrywa jednak decydującą rolę w słynnej teorii anamnesis, w której Platon zdaje się twierdzić, iż każdy człowiek posiada boskie źródła wiedzy. (Poznanie rozważane w tej teorii to dociekania dotyczące istoty lub natury, a nie zaznajamianie się z poszczególnymi faktami historycznymi). Według

Platońskiego *Menona*, nie ma niczego, czego by dusza nie poznała przed naszym narodzeniem. Ponieważ wszystkie istniejące byty są ze sobą spokrewnione, dusza również musi być z nimi spokrewniona. Dusza zna zatem wszystko: wszystkie rzeczy. (Problem pokrewieństwa i poznania poruszany jest również w *Fedonie*, 79d; w *Republice*, 611d; oraz w *Prawach*, 899d). Przychodząc na świat, popadamy w stan zapomnienia, ale przynajmniej częściowo możemy odzyskać naszą pamięć i zdobyć wiedzę: prawdę poznamy, jeśli „będziemy umieli ją dostrzec. Wszelkie poznanie jest jednak rozpoznawaniem (*re-cognition*) – przywoływaniem lub przypominaniem istoty, którą niegdyś poznaliśmy. (Por. *Fedon*, 72e i dalej; 75e).

Z teorii tej wynika, że dusza pozostaje w boskim stanie wszechwiedzy tak długo, jak długo przebywa w boskim świecie idei. Narodziny człowieka są dla niej utratą łaski, przyrodzonego jej, boskiego stanu wiedzy, źródłem i przyczyną niewiedzy (najprawdopodobniej mamy tu zarodek myśli, że niewiedza jest grzechem lub co najmniej wiąże się grzechem; por. *Fedon*, 76d).

To, że istnieje ścisły związek między teorią *anamnesis* a dokryną boskiego źródła naszego poznania jest teraz oczywiste. Ścisła więź zachodzi równocześnie między teorią *anamnesis* a doktryną oczywistej prawdy: jeśli dostrzegamy prawdę, to rozpoznamy ją nawet w zdeprawowanym stanie braku pamięci. Rezultatem *anamnesis* jest przywrócenie stanu, w którym prawda nie jest ani zapomniana, ani ukryta (*alethes*), w którym jest oczywistością.

Fakt ten demonstruje Sokrates w pięknym ustępie *Menona*, kiedy młody, niewykształcony niewolnik „przypomina” sobie dowód pewnego sformułowania twierdzenia Pitagorasa. W sposób oczywisty mamy tu do czynienia z epistemologią niezwykle optymistyczną, z właściwym źródłem kartezjanizmu. Sądzić chyba można, że w *Menonie* Platon był świadom wysoce optymistycznego charakteru swej teorii, ponieważ opisuje ją jako doktrynę, która sprawia, że człowiek pragnie uczyć się, badać i odkrywać.

Platon nie zdołał jednak uniknąć rozczarowania. Początki pesymistycznej epistemologii odnajdujemy w *Republice* a także w *Fajdrosie*. W słynnej opowieści o więźniach w jaskini Platon dowodzi, że świat naszego doświadczenia jest zaledwie cieniem czy odbiciem świata realnego. Jeśli nawet któryś z niewolników usiłowałby wyjść z jaskini, aby bezpośrednio ujrzeć świat realny, napotykałby zawsze nie dające się pokonać trudności związane z jego postrzeganiem i rozumieniem. Trudności te są nieomal nadludzkie i tylko nieliczni (jeśli ktoś w ogóle) mogą osiągnąć boski stan zrozumienia świata realnego – boski stan poznania prawdy, *episteme*.

Ta pesymistyczna teoria dotyczy prawie wszystkich ludzi, chociaż czyni pewne wyjątki. (Ponieważ uczy, że prawda może być zdobyta tylko przez niewielu wybranych, stwierdzić można, że jej optymizm jest mniejszy niż optymizm doktryny prawdy jako oczywistości). Autorytatywne i tradycjonalistyczne konsekwencje tej pesymistycznej teorii są w pełni opracowane w *Prawach*.

U Platona obserwujemy więc pierwszy zwrot od epistemologii optymistycznej do pesymistycznej. Każda z tych teorii opiera się na jednej z dwóch diametralnie przeciwnych filozofii państwa i społeczeństwa: z jednej strony, na antytradycjonalistycznym i antyapodyktycznym rewolucyjnym i utopijnym racjonalizmie typu kartezjańskiego, z drugiej zaś na autorytatywnym tradycjonalizmie.

Rozwój tej koncepcji należałoby łączyć z faktem, że idea epistemologicznego upadku człowieka może być interpretowana nie tylko w sensie optymistycznej doktryny *anamnesis*, ale także w sensie pesymistycznym.

Wedle drugiej interpretacji, upadek człowieka skazuje wszystkich – albo prawie wszystkich – śmiertelników na niewiedzę. Myślę, że w opowieści o jaskini (a być może także w historii o upadku miasta, kiedy Muzy oraz ich boskie nauki idą w zapomnienie; p. *Republika*, 546d) dostrzec można interesujący wariant starszej odmiany tej idei. Przypomina mi się tu teoria Parmenidesa, która głosi, że opinie śmiertelników są zwodnicze, ponieważ powstały jako skutek

niewłaściwie utworzonych umów (...). Umowy te są lingwistyczne: polegają na nadawaniu nazw temu, co nie istnieje. Jak pokazuje Karl Reinhardt, ideę epistemologicznego upadku człowieka można dostrzec w tych oto słowach bogini obrazujących zejście z drogi prawdy i wejście na drogę fałszu .

Ale powinieneś również dowiedzieć się, czym był ów zwodniczy pogląd, Obowiązkowo brany za prawdziwy, odnoszący się do wszystkich rzeczy...Świata tego takie urządzenie, że wydaje się zupełnie prawdziwym – chcę ci to powiedzieć, By wyobrażenia śmiertelników nigdy więcej nie zaprowadziły cię na manowce.

A zatem, chociaż upadek dotyczy wszystkich ludzi, prawda – nawet ta prawda, która dotyczy nierealnego świata zjawisk, złudzeń, ocen, konwencjonalnych pojęć itp. – poprzez akt łaski może ujawnić się wybranym³.

Objawienie to, przejęte przez Parmenidesa, jak również jego przeświadczenie, że tylko nieliczni mogą osiągnąć pewność dotyczącą niezmiennego świata wiecznej rzeczywistości oraz nierzeczywistego, zmiennego świata pozoru i kłamstwa, były dwoma głównymi składnikami Platońskiej filozofii. Wątki te u Platona zawsze powracały, oscylując między nadzieją, rozpaczą a rezygnacją.

VIII

Tym, co nadal interesuje nas w optymistycznej epistemologii Platona jest wyłożona w *Menonie* teoria *anamnesis*. Sądzę, że zawiera ona nie tylko zarodki intelektualizmu Kartezjusza, ale daje również początek Arystotelesowskiej, a zwłaszcza Baconowskiej teorii indukcji.

Niewolnikowi Menonowi racjonalne pytania Sokratesa pomagają przypomnieć i odzyskać zapomnianą wiedzę, którą jego dusza posiadała w przednarodzeniowym stanie wszechwiedzy. Sądzę, że chodzi tu o słynną metodę sokratyczną, nazwaną w *Teajtecie* sztuką położniczą (*maieutic*), o której wspominał Arystoteles, gdy mówił, że Sokrates był wynalazcą metody indukcji (*Metafizyka*, 987 b1, 1078 b17-33).

Chciałbym podkreślić, że Arystoteles, a także Bacon, przez „indukcję” rozumieli nie tyle wyprowadzanie praw ogólnych z poszczególnych obserwowanych przypadków, ile metodę umożliwiającą dotarcie do istoty, do prawdziwej natury rzeczy⁴. Ale jak widzieliśmy, dokładnie takie samo zadanie stoi przed Sokratejską *maieutic*: jej celem jest doprowadzenie nas do *anamnesis*; zaś *anamnesis* to siła widzenia prawdziwej natury rzeczy – istoty, z którą byliśmy obznajmieni przed urodzeniem, zanim utraciliśmy łaskę. Wynika stąd, że cele *maieutic* i cele indukcji są takie i same (...).

3 Interesujące jest przeciwstawienie tego pesymistycznego poglądu o konieczności błędu optymizmowi Kartezjusza lub Spinozy, którzy pogardzają (list 76 (74), par.5 (7) tymi, „co fantazjują o nieczystych duchach zaszczipających nam jakieś fałszywe idee podobne do prawdy (*veris similes*)”; zob. też K. R. Popper, *Conjectures*, rozdz. 10, par. XIV i „Addendum 6”.

4 Przez „indukcję” (*epagoge*) Arystoteles rozumiał przynajmniej dwie różne rzeczy, które niekiedy łączył ze sobą. Po pierwsze, indukcja jest metodą, przy pomocy której „dochodzimy do intuicyjnego uchwycenia ogólnych zasad” (*Anal. Priora* 67a22 i nast., o *anamnesis* w *Menonie*; *Anal. Post.* 71a7). Po drugie (*Topics* 105a13, 156a4, 157a34; *Anal. Posteriora* 78a35, 81b5 i nast.), jest szczegółową metodą dostarczania dowodu – dowodu pozytywnego, a nie krytycznego (nie jest zatem metodą stosowania kontrpropozycji). Metoda pierwszą jest, jak się wydaje, starsza i bardziej wiąże się z Sokratejską krytyczną sztuką *maieutyczną*, sztuką operowania kontrprzykładami. Metoda druga zapoczątkowała próbę usystematyzowania logicznej indukcji lub, jak utrzymuje Arystoteles (*Anal. Priora* 68b15 i nast.), ustanowienia ważności „sylogizmu, który wyłamuje się indukcji”; tzn. ważny być musi oczywiście sylogizm indukcji zupełnej, zaś zwykła indukcja w sensie wspomnianej tu drugiej metody jest właśnie osłabioną (i niepoprawną) formą tego obowiązującego sylogizmu. (Por. K. R. Popper, *Open Society*, roz.11, tw. 33).

Przyjrzyjmy się teraz dokładniej dwóm naszkicowanym tu sposobom postępowania. Majeutyczna sztuka Sokratesa polega w istocie na zadawaniu pytań zmierzających do zburzenia fałszywych, choć modnych i popartych autorytetem tradycji wierzeń czy fałszywych rozwiązań oferowanych w poczuciu przepełnionej ignorancją pewności siebie. Sam Sokrates nie rościł sobie pretensji do posiadania wiedzy. Jego postawę określił Arystoteles w następujących słowach: „Sokrates podnosił pytania, ale nie dawał odpowiedzi; oczywiście było dlań, że nie wie: (*Sofista*, 183b7; por. *Teajtet*, 150 c-d, 157c, 161 b). *Maieutic* Sokratesa nie jest więc sztuką, której celem byłoby uczenie jakiegokolwiek wiary. Jednym z jej zadań jest oczyszczenie duszy z fałszywych wierzeń (p. *Teajtet*, 160 e), z pozornej wiedzy oraz uprzedzeń. Dokonać tego można poprzez nauczenie się wątplenia we własne przeświadczenia.

Zasadniczo ta sama procedura stanowi część indukcji Bacona.

IX

Struktura teorii indukcji Bacona jest następująca. Bacon rozróżnia w *Novum Organum* metodę prawdziwą i metodę fałszywą. Nazwa, jaką nadał metodzie prawdziwej, „*interpretatio naturae*”, jest zwykłym przekładem wyrażenia „interpretacja natury”, zaś nazwa metody fałszywej, „*anticipatio mentis*”, pochodzi od zwrotu „przewidywanie umysłu”. Oczywiście wydawać się może, że przekłady te są bałamutne. To, co Bacon rozumie przez „*interpretatio naturae*” jest, jak sądzę, czytaniem lub, jeszcze lepiej, mozolnym odczytywaniem księgi Natury. {Galileusz, w słynnym ustępie II *saggiatore*, cz. 6, o którym życzliwie wspomniiał mi Mario Bunge, mówi o „tej wielkiej księdze, która leży przed naszymi oczyma – wszechświecie”; p. Kartezjusz, *Discourse*, cz. 1).

Termin „interpretacja” ma w nowożytnej angielszczyźnie zdecydowanie subiektywne, relatywistyczne zabarwienie. Kiedy mówimy o interpretacji *Emperor Concerto* dokonanej przez Rudolfa Serkina, dajemy tym samym do zrozumienia, że istnieją różne interpretacje, ale że ta właśnie pochodzi od Serkina. Nie pragniemy oczywiście w takim wypadku podkreślać, że interpretacja Serkina nie jest najlepsza, najprawdziwsza, najbliższa intencji Beethovena. Pomimo jednak tego, iż możemy być niezdolni do wyobrażenia sobie interpretacji lepszych, przez samo użycie terminu „interpretacja” dajemy do zrozumienia, że istnieją przecież inne interpretacje i odczytania; pozostawiamy więc otwartym pytanie, czy inne interpretacje mogą być równie trafne.

Ożyłem tu słowa „odczytanie” jako synonimu wyrażenia „interpretacja” nie tylko dlatego, że obydwie terminy używane są w podobnym znaczeniu, ale również z tego powodu, że znaczenia słów „odczytać” oraz „czytać” uległy podobnemu przekształceniu, jak znaczenia słów „interpretacja” i „interpretować” (...). W zwrocie „Przeczytałem list Jana” mamy do czynienia ze zwykłym, nie subiektywistycznym znaczeniem słowa „czytać”. Ale zdania: „Czytam ten fragment listu Jana zupełnie inaczej” albo „Moje odczytanie tego fragmentu jest bardzo odmienne” ilustrują znaczenie ostatniego, subiektywistycznego, czy też relatywistycznego użycia słowa „czytać”.

Utrzymuję, że znaczenie terminu „interpretować” (z wyjątkiem przypadku, gdy używa się go zamiennie z wyrażeniem „przekładać”) zmieniło się dokładnie w ten sam sposób, z tą tylko różnicą, że pierwotne znaczenie słowa czytać – na przykład głośne czytanie tym, którzy sami nie mogą czytać – praktycznie zostało zatracone. Obecnie nawet wyrażenie „Znawca musi interpretować prawo” oznacza, że ma on pewną swobodę w jego interpretacji; podczas gdy za czasów Bacona znaczyło, że znawca ma obowiązek odczytywać je jednoznacznie, na jeden i tylko jeden prawidłowy sposób (...).

A zatem przekład „interpretacja natury” jest bałamutny i nieprawidłowy. Można byłoby ewentualnie zastąpić go innym wyrażeniem, np. „prawdziwe odczytywanie natury” lub „prawdziwe odczytywanie prawa”. Myślę, że intencje Bacona dobrze oddają również takie zwroty jak

„odczytywanie księgi Natury” albo jeszcze lepiej: „mozolne odczytywanie księgi Natury”. Istotne jest w tych wyrażeniach to, że choć sugerują one unieważnienie wszelkiej interpretacji w nowoczesnym znaczeniu tego słowa, nie zawierają żadnych wskazówek umożliwiających wyjaśnienie, czym – w świetle nie-oczywistych założeń i hipotez – jest oczywistość w naturze. Ale mimo wszystko, mimo zgłoszonych tu propozycji ich uściślenia, w dalszym ciągu są one *anticipatio mentis* w Baconowskim sensie. (Sądzę, że pomawianie Bacona o to, że nauczał, iż hipotezy – lub przypuszczenia – wynikają z jego metody indukcji, jest nieuzasadnione, ponieważ baconowska indukcja wyrasta z pewnej wiedzy, a nie z przypuszczeń).

Sens terminu „*anticipatio mentis*” podaje Looke: „człowiek najpierw oddaje się przewidywaniom swojego umysłu” (*Conduct Underst*, s. 26). Zwrot ten jest praktycznie przekładem dokonany przez Bacona. W sposób wystarczająco jasny wskazuje on, że przez „*anticipatio*” rozumieć należy „uprzedzenie” lub nawet „przesąd”. Możemy w tym miejscu odwołać się również do zwrotu „*anticipatio deorum*”, który oznacza przystań lub schronienie naiwnego, prymitywnego, przesądnego poglądu na bogów. Ale – co jeszcze bardziej znamienne – słowo „uprzedzenie” (p. Descartes, *Princ.*, rozdz. I, s. 50) wywodzi się od terminu używanego w sposób poprawny. Oksfordzki Słownik Języka Angielskiego podaje, że to właśnie Bacon wprowadził do „języka angielskiego wyrażenie ‘z góry osądzać’ (*to prejudge*) w znaczeniu „zawczasu osądzać nieprzychylnie” – co stanowi naruszenie obowiązków sędziego.

Mamy zatem dwie metody: (1) „mozolne odczytywanie otwartej księgi Natury”, prowadzące do wiedzy, *episteme*, (2) „niewłaściwe nastawienie umysłu, które nieprawidłowo, a może i źle osądza Naturę i prowadzi do *doxa* lub do zwykłego błędzenia, do fałszywej interpretacji księgi Natury. Ta druga metoda, odrzucona przez Bacona, jest w rzeczywistości nowoczesną metodą interpretacji, metodą przypuszczeń i hipotez (...).

W jaki sposób możemy należycie przygotować się do poprawnego odczytywania księgi Natury? Bacon odpowiada: „poprzez oczyszczenie umysłu z wszelkich uprzedzeń, oczekiwań, przypuszczeń i domysłów. (*Novum Organum*, i, s. 68, 69). Wiele należy zrobić, by ten stan osiągnąć. Musimy pozbyć się wszelkiego typu „idoli”, a w ogólności fałszywych wierzeń, ponieważ zniekształcają one nasze postrzeganie (*Novum Organum*, i, s. 97). A poza tym mamy, tak jak Sokrates, zwracać baczną uwagę na różnego rodzaju kontrpropozycje (*counter-instances*), które umożliwią nam rozwianie naszych uprzedzeń żywionych wobec przedmiotów poznania. Podobnie jak Sokrates musimy przygotować duszę do spotkania odwiecznego świata istot (por. Św. Augustyn, *Civ. Dei*, rozdz. VIII, s. 3/: przez oczyszczenie naszego intelektu, przez odwołanie się do kontrpropozycji powinniśmy pozbyć się naszych nieczystych uprzedzeń (*Norum Organum*, ii, s. 16).

Dopiero po takim oczyszczeniu naszych dusz, możemy zabrać się do poszukiwania prawdy, dopiero wtedy możemy rozpocząć mozolny trud odczytywania otwartej księgi Natury (...).

Widać więc, że wedle epistemologii optymistycznej stan wiedzy jest naturalnym, niezmaconym stanem naiwnych oczu zdolnych oglądać prawdę, zaś stan niewiedzy ma swoje źródło w braku łaski, w tolerowanym przez człowieka okaleczeniu, które tylko częściowo może być uleczone poprzez oczyszczenie. Lepiej rozumiemy teraz, dlaczego epistemologia ta – nie tylko w kartezjańskiej, ale i w baconowskiej postaci – pozostaje w istocie doktryną religijną, w której źródłem wszelkiego poznania jest boski autorytet.

Można powiedzieć, że Bacon, odwołując się do Platońskich „idei” oraz boskich „istot”, a także do tradycyjnej greckiej opozycji między prawdziwą naturą a ustanowionymi przez człowieka konwencjami, zastąpił w swej epistemologii „Naturę” „Bogiem”. Być może to właśnie z tego powodu musimy oczyszczać się przed spotkaniem z boginią Naturą: z chwilą oczyszczenia naszego umysłu nawet niepewne zmysły (uważane przez Platona za coś, co w stopniu największym oddziela nas od prawdy) będą czyste. Czystość muszą zachować źródła wiedzy, w przeciwnym

bowiem wypadku mogłyby stać się źródłem niewiedzy.

X

Jakkolwiek epistemologia Bacona i Kartezjusza ma charakter wyraźnie religijny, niewątpliwie zawiera w sobie antyautorytatywną i antytradycjonalistyczną krytykę uprzedzeń i wierzeń, którym nierozważnie i lekkomyślnie dajemy schronienie. Nakazuje nam ona pozbyć się wszelkich przekonań, jeśli o ich prawdziwości sami nie jesteśmy przekonani. Nie ulega wątpliwości, że krytyka ta w swoim zamierzeniu skierowana była przeciwko autorytetowi tradycji – stanowiła część walki z poglądami Arystotelesa i z filozofią scholastyczną. Jeśli człowiek sam jest w stanie uświadomić sobie prawdę, nie potrzebuje takich autorytetów.

Nie twierdzą jednak, że Baconowi i Kartezjuszowi udało się wyzwolić swoje epistemologie od autorytetu. Ale stało się tak bynajmniej nie dlatego, że obydwaj odwoływali się do religijnych autorytetów – Natury lub Boga. Powód był głębszy.

Pomimo indywidualistycznych skłonności, ani Bacon, ani Kartezjusz, nie odważyli się odwołać do naszego krytycznego osądu – do osądu twojego czy mojego. Prawdopodobnie przeczuwali, iż mogłoby to doprowadzić do subiektywizmu oraz wysuwania rozstrzygnięć arbitralnych. Niezależnie jednak od tego, jaki mógł być prawdziwy powód tego stanu rzeczy, na pewno byli niezdolni do zaniechania myślenia w kategoriach autorytetu. Mogli tylko zastąpić jeden autorytet – Arystotelesa i Biblii – drugim. Obydwaj odwoływali się do nowych autorytetów; jeden do autorytetu zmysłów, drugi do autorytetu intelektu.

Toteż zarówno Bacon, jak i Kartezjusz zaniechali rozwiązania wielkiego problemu: jak to się dzieje, że nasze poznanie, pomimo tego, iż jest przedsięwzięciem ludzkim – i jedynie ludzkim – nie prowadzi do indywidualnego fantazjowania i rozstrzygnięć arbitralnych?

Problem ten został dostrzeżony i był rozwiązywany już dawno temu; najpierw pojawił się u Ksenofanesa, a później u Demokryta i Sokratesa (...). Jego rozwiązanie polegało na uświadomieniu faktu, że każdy z nas; pojedynczo i wspólnie z innymi, może popełniać i często popełnia błędy. Ale myśl o ludzkiej omyślności pociąga za sobą również coś innego – ideę prawdy obiektywnej: miernika, pod który wszyscy podpadamy. Można by zatem sądzić, że teoria omyślności nie powinna być elementem epistemologii pesymistycznej. Wynika z niej wszakże, iż jesteśmy zdolni do poszukiwania prawdy obiektywnej, pomimo tego, że szeroki obszar, na jakim się ona zjawia, będzie nam utrudniał jej dostrzeżenie. Jeśli na zdobyciu prawdy zależy nam, musimy jej szukać poprzez wytrwałe tropienie naszych błędów: poprzez nieustanny racjonalny krytycyzm i samokrytycyzm.

Erazm z Rotterdamu próbował przywrócić do życia teorię Sokratesa – doniosła, ale jakże skromną teorię: „Sam wiesz i sam zdajesz sobie z tego sprawę, jak mało wiesz!”. Teoria ta była jednak podbudowana wiarą w prawdę jako oczywistość i pozostawała pod głębokim urokiem nauk Lutera, Bacona, Kalwina i Kartezjusza.

Warto w związku z tym uświadomić sobie różnicę między wątpliwością kartezjańską a wątpliwością Sokratesa, Erazma czy Montaigne'a. O ile Sokrates wątpił w ludzkie poznanie i w mądrość, odmawiając im jakichkolwiek podstaw do roszczeń, Kartezjusz podważał wszystko – ale tylko do momentu uzyskania wiedzy absolutnie pewnej. Doszedł bowiem do wniosku, że wątpliwość totalna mogłoby doprowadzić do zachwiania wiary w prawdomówność Boga, co byłoby absurdem. Chcąc dowieść absurdalności wątpliwości powszechnego utrzymywał, iż dzięki odróżnieniu idei czystych i wyraźnych, których źródłem jest Bóg i które znajdują się w zasięgu działania naturalnego światła rozumu, od wszystkich innych idei, pochodzących z naszych zanieczyszczonych wyobrażeń, możemy poznawać niezawodnie i być mądrzy. Jak widać, wątpliwość

kartezjańskie stanowi jedynie majeutyczny instrument pozwalający ustanowić kryterium prawdy, a także niezawodny sposób zdobywania wiedzy i mądrości (...).

XI

Bacon i Kartezjusz ustanawiają wewnątrz każdej indywidualnej osoby nowe autorytety – obserwację i rozum. Ale czyniąc to, rozdwiają człowieka na dwie części; na część górną posiadającą autorytet dotyczący prawdy, Baconowską obserwację i Kartezjański intelekt, oraz na część dolną. W obliczu prawdy, która jest zawsze oczywista, za błąd odpowiedzialna może być jedynie część dolna, konstytuująca naszą zwykłą jaźń – to, co tworzy „nas samych”. Razem z naszymi uprzedzeniami, naszym niedbalstwem, naszym uporem, jesteśmy winni; sami zatem jesteśmy źródłem naszej niewiedzy.

Tak więc rozczepieni jesteśmy na część ludzką, na „my sami”, na to, co jest źródłem naszych mylnych opinii (*doxa*), naszych błędów, naszej niewiedzy, i na część nad-ludzką, taką jak zmysły lub intelekt – boski autorytet prawdziwej wiedzy (*episteme*).

OD TŁUMACZA

Na tekst niniejszy składają się obszerne fragmenty wykładu otwierającego zbiór luźno przedtem wydanych rozpraw krytycznych i odczytów wygłoszonych na konferencjach oraz komentarzy do własnych wystąpień, opublikowanych w Londynie w 1963 pod wspólnym tytułem *Conjectures and Relutatlons. The Growth of Scientiflc Knowledge*. Wykład zawiera próbę interesującego przeformułowania klasycznych pytań epistemologii dotyczących źródeł poznania i prezentuje główne idee krytycznego racjonalizmu. Pod względem tematycznym znacznie jednak wykracza poza obszar zakreślony tradycyjną problematyką metodologiczną podejmowaną przez autora w szeregu rozpraw poświęconych filozofii nauki. Swoje rozważania Popper osadza w określonym porządku interpretacyjnym umożliwiającym śledzenie głównych tendencji rozwojowych teoriopoznawczych dociekali starożytnych Greków, a także znalezienie ich powiązań z zasadniczymi ideami filozofii Bacona, Kartezjusza, Locke’a, Hume’a, Spinozy i Kanta. Tendencjom tym i postawom stara się następnie przeciwstawić własne stanowisko, które – zależnie od kontekstu znaczeniowego – określa mianem antyautorytaryzmu, antytradycjonalizmu lub krytycznego racjonalizmu. Odnosi się wrażenie, że zasadniczym celem artykułu była chęć wnikliwego rozpatrzenia filozoficznych podstaw dla poglądów wyłożonych w pracach wcześniejszych i nie poddawanych tam szczegółowej konfrontacji z dominującymi w myśli europejskiej prądami.

**Materiał udostępniany na zasadach licencji
Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne**

Richard Stallman

Projekt GNU

Tekst pierwotnie opublikowany w książce „Open Sources”. W internecie dostępna jest oryginalna wersja tekstu The GNU Project. Polskie tłumaczenie dostępna jest także pod adresem: <http://www.gnu.org/gnu/thegnuproject.pl.html>.

Tłumaczenie: Jarosław Lipszyc. Więcej informacji na stronie Grupy tłumaczy witryny Projektu GNU.

Pierwsza społeczność dzieląca się oprogramowaniem

Kiedy w 1971 roku rozpocząłem pracę w Laboratorium Sztucznej Inteligencji MIT [Massachusetts Institute of Technology] stałem się częścią społeczności wymieniającej się oprogramowaniem, która działała przez wiele lat. Dzielenie się programami nie ograniczało się wyłącznie do naszej społeczności. Jest tak stare, jak komputery, podobnie jak wymienianie się przepisami jest tak stare, jak samo gotowanie. Ale nasza społeczność robiła to w większym stopniu, niż inne.

Laboratorium Sztucznej Inteligencji korzystało z systemu operacyjnego ITS (Incompatible Timesharing System), który dzielił czas pracy procesora pomiędzy użytkowników. Został on zaprojektowany i napisany w języku assembler przez hackerów¹ z Laboratorium na komputer Digital PDP-10, jeden z wielkich komputerów tamtego czasu. Moja praca, jako członka społeczności i pracownika Laboratorium, polegała na rozwijaniu tego systemu.

Nie nazywaliśmy naszego oprogramowania „wolnym oprogramowaniem”, bo taki termin wówczas nie istniał. Ale właśnie takie ono było. Kiedy pracownicy innego uniwersytetu albo firmy chcieli przenieść jakiś program na swój system i korzystać z niego, to z chęcią się zgadzaliśmy. Kiedy widziało się kogoś korzystającego z nieznanego, interesującego programu, to zawsze można było poprosić o jego kod źródłowy — żeby go przeczytać, zmienić lub użyć jego fragmentów do stworzenia nowego programu.

Upadek społeczności

Sytuacja zmieniła się drastycznie we wczesnych latach 80., kiedy Digital zakończył produkcję PDP-10. Ich architektura, elegancka i potężna w latach 60., nie dała się w sposób naturalny rozbudować tak, żeby wykorzystać większe przestrzenie adresowe, jakie stały się osiągalne w latach 80. To oznaczało, że niemal wszystkie programy składające się na ITS stały się

¹ Użycie słowa hacker w znaczeniu „komputerowy włamywacz” jest mylne, wina leży tu po stronie mass mediów. My, hackerzy, nie zgadzamy się z takim jego rozumieniem, i dalej używamy terminu hacker rozumianego jako „ktoś, kto kocha programować i czerpie przyjemność z tego, że jest w tym dobry”.

przestarzałe.

Społeczność hackerów z Laboratorium Sztucznej Inteligencji rozpadła się niewiele wcześniej. W roku 1981 rozwijająca się firma Symbolics zatrudniła niemal wszystkich hackerów z Laboratorium, a wyludniona społeczność nie mogła już samodzielnie dać sobie rady. (wydarzenia te opisuje książka Steve'a Levy'ego „Hackers”, nakreślono w niej także klarowny opis samej społeczności w czasach rozkwitu). Kiedy w 1982 Laboratorium kupiło nowy komputer PDP-10, jego administratorzy w miejsce ITS zdecydowali się korzystać z wyprodukowanego przez firmę Digital zastrzeżonego systemu operacyjnego z podziałem czasu.

Nowoczesne w tamtych czasach komputery, takie jak VAX czy 68020, miały swoje własne systemy operacyjne, ale żaden z nich nie był wolnym oprogramowaniem. Trzeba było podpisać umowę o nieujawnianiu² nawet po to tylko, by dostać program w postaci pliku wykonywalnego.

To oznaczało, że pierwszym działaniem przy korzystaniu z komputerów była obietnica odmowy pomocy innym. Społeczność oparta na współpracy była zakazana. Zasadą wprowadzoną przez właścicieli zastrzeżonego prawnie oprogramowania było „jeśli dzielisz się z bliźnim, to jesteś piratem, a jeśli potrzebujesz zmian, to błagaj, żebyśmy je wprowadzili”.

Dla niektórych czytelników może być zaskoczeniem koncepcja, że system społeczny ukryty za oprogramowaniem prawnie zastrzeżonym — system, który mówi, że nie wolno ci dzielić się programami ani ich zmieniać — jest antyspołeczny, nieetyczny, że jest po prostu zły. Ale co innego moglibyśmy powiedzieć o systemie opartym na wprowadzaniu podziałów między ludźmi i pozostawianiu użytkowników bez pomocy? Czytelnicy, którym ta myśl wydaje się zaskakująca, prawdopodobnie uważają system społeczny oprogramowania prawnie zastrzeżonego za naturalny, albo osądzają go według kryteriów podsuwanych przez przemysł oprogramowania prawnie zastrzeżonego. Producenci oprogramowania ciężko i długo pracowali nad przekonaniem ludzi, że to jedyny sposób, w jaki można patrzeć na sprawę.

Kiedy producenci oprogramowania mówią o „egzekwowaniu” swoich „praw” albo „powstrzymaniu piractwa”, to, co w danej chwili mówią, jest w istocie drugorzędne. Faktyczną treścią ich wypowiedzi są niewypowiedzane wprost, ukryte założenia traktowane przez nich jak rzecz bezdyskusyjna. Słuchacze mają rzecz przyjmować bezkrytycznie. Przetestujmy zatem te założenia.

Pierwszym jest, że producenci oprogramowania mają niekwestionowalne, naturalne prawo do posiadania programów, a przez to do wywierania wpływu na wszystkich ich użytkowników. (Gdyby było to prawo naturalne, to wtedy bez względu na to, jak wiele szkody przynosi społeczności, nie moglibyśmy się mu sprzeciwić). Interesujące, że konstytucja Stanów Zjednoczonych i tradycja prawna odrzucają ten pogląd. Prawo autorskie nie jest prawem naturalnym, tylko sztucznym, utrzymywanym przez rząd monopolem, który ogranicza naturalne prawo użytkowników do kopiowania.

Kolejnym niejawnym założeniem jest, że jedyną istotną rzeczą w programach komputerowych jest praca, którą pozwalają wykonać — że my, użytkownicy komputerów, nie powinniśmy dbać o to, jaki rodzaj społeczności mamy prawo tworzyć.

Trzecim założeniem jest, że nie mielibyśmy żadnego zdatnego do użytku oprogramowania (albo nie mielibyśmy programu do wykonania takiej czy innej konkretnej pracy), gdybyśmy nie dali firmie komputerowej władzy nad jego użytkownikami. To założenie mogło wydawać się całkiem sensowne zanim ruch wolnego oprogramowania nie pokazał, że możemy stworzyć mnóstwo

2 Umowa o nieujawnianiu [nondisclosure agreement] jest specyficznym rodzajem umowy zawieranej pomiędzy producentem a użytkownikiem lub programistą, w myśl której jest on pozbawiony nie tylko prawa do kopiowania i rozpowszechniania produktu, jakim jest program, ale nawet wyjawiania technicznych problemów i szczegółów, jakie poznał w trakcie pracy — przyp. tłum.

użytecznego oprogramowania bez zakładania na niego kajdan.

Jeśli odrzucimy te założenia, a rzecz osądzimy bazując na zwykłej, zdroworozsądkowej moralności kierując się przy ocenie przede wszystkim dobrem użytkownika, dojdziemy do krańcowo odmiennych wniosków. Użytkownicy komputerów powinni mieć wolność w zakresie modyfikowania programów do swoich potrzeb, i wolność do dzielenia się oprogramowaniem, ponieważ pomaganie innym jest podstawą funkcjonowania społeczeństwa.

Nie ma tu miejsca na przedstawienie wyczerpującego uzasadnienia tego twierdzenia, dlatego pozwolę sobie skierować czytelnika do tekstu [„Dlaczego oprogramowanie nie powinno mieć właścicieli?”](#).

Wybór czysto moralny

Moja społeczność przestała istnieć, nie można już było działać jakby nic się nie zmieniło. Stałem w obliczu czysto moralnego wyboru.

Najłatwiejszym rozwiązaniem było wejście w świat oprogramowania prawnie zastrzeżonego — podpisywanie umów o nieujawnianiu i zgoda na nieudzielanie pomocy moim kolegom hackerom. Zapewne ja także pracowałem nad rozwojem oprogramowania wydawanego na warunkach umów o nieujawnianiu, tym samym wzmagając presję na innych, aby także oni zdradzili swoich przyjaciół.

Mógłbym w ten sposób zarabiać pieniądze, być może mógłbym znaleźć radość w pisaniu kodu. Ale wiedziałem, że na końcu swojej kariery obejrzałem się na lata, które spędziłem budując mury między ludźmi, i poczułem, że życie minęło mi na czynieniu świata jeszcze gorszym miejscem.

Już wtedy doświadczyłem, co znaczy być odbiorcą umowy o nieujawnianiu, kiedy ktoś odmówił mi oraz Laboratorium MIT kodu źródłowego do programu kontrolującego drukarkę (brak pewnych możliwości tego programu czynił korzystanie z drukarki zajęciem ogromnie frustrującym.) Tak więc nie mogłem sobie powiedzieć, że umowy o nieujawnianiu są nieszkodliwe. Byłem rozczłuszczony, kiedy odmówiono nam udostępnienia kodu; nie mogłem obrócić się na pięcie i zacząć robić to samo innym.

Kolejnym możliwym wyborem, oczywistym, choć nieprzyjemnym, byłby wybór innego zawodu. W ten sposób moje umiejętności nie byłyby szkodliwie wykorzystywane, ciągle jednak byłyby marnotrawione. Nie byłbym winny dzielenia i ograniczania użytkowników komputerów, ale to i tak miałyby miejsce.

Dlatego szukałem drogi, dzięki której programista mógłby zrobić coś dla wspólnego dobra. Zapytałem siebie, czy jest program, lub programy, które mógłbym napisać, i w ten sposób ponownie umożliwić powstanie społeczności.

Odpowiedź była jasna: pierwszą potrzebną rzeczą jest system operacyjny. To jest podstawowe oprogramowanie, które umożliwia korzystanie z komputera. Mając system operacyjny można robić wiele rzeczy. Bez niego w ogóle nie można uruchomić komputera. Mając wolny system operacyjny ponownie moglibyśmy stworzyć wspólnotę współpracujących ze sobą hackerów, i zaprosić każdego, by do nas dołączył. I każdy mógłby używać komputera bez uczestniczenia w spisku mającym na celu ogołocenie z praw własnych przyjaciół.

Jako specjalista od systemów operacyjnych miałem właściwe umiejętności. I choć nie mogłem być pewny sukcesu całego przedsięwzięcia, to zrozumiałem, że jestem wybrany do tej pracy. Zdecydowałem się zrobić system kompatybilny z Uniksem, tak żeby był łatwy w przenoszeniu na różne komputery, i żeby użytkownicy Uniksa mogli łatwo się na niego

przerzucić. Nazwa GNU została wybrana, zgodnie ze starą hackerską tradycją, jako rekursywny akronim „GNU to Nie Unix” („Gnu’s Not Unix”).

System operacyjny nie oznacza wyłącznie jądra, ledwo wystarczającego do uruchamiania innych programów. W latach 70. każdy system operacyjny załugujący na tę nazwę zawierał procesory poleceń, asemblery, kompilatory, interpretery, debugery, edytory tekstu, programy pocztowe i wiele, wiele więcej innych aplikacji. ITS miał to wszystko, Multics miał, VMS miał i Unix miał. System operacyjny GNU także miał to mieć.

Później usłyszałem słowa, przypisywane Hillelowi³:

Jeśli nie jestem dla siebie, kto będzie dla mnie?

Jeśli jestem tylko dla siebie, to czym jestem?

Jeśli nie teraz, to kiedy?

Decyzja o powołaniu do życia Projektu GNU podjęta została w podobnym duchu.

Free as in freedom

Termin „wolne oprogramowanie” czasem jest mylnie rozumiany — to nie ma nic wspólnego z ceną [free w języku angielskim znaczy zarówno wolny, jak i darmowy, patrz też: <http://www.gnu.org/philosophy/free-sw.pl.html> — przyp. tłum.]. Tu chodzi o wolność. Dlatego definicja wolnego oprogramowania jest następująca: program jest wolnym oprogramowaniem dla ciebie, jego użytkownika, jeśli:

- Masz prawo do jego uruchamiania w dowolnym celu.
- Masz prawo do modyfikowania programu, tak by zaspokajał twoje potrzeby (Żeby to prawo mogło być realizowane w praktyce, musisz mieć dostęp do kodu źródłowego, bo wprowadzanie zmian do programu bez posiadania kodu źródłowego jest niewyobrażalnie trudne).
- Masz prawo do rozprowadzania kopii programu, zarówno za darmo, jak i za opłatą.
- Masz prawo do rozprowadzania zmodyfikowanych wersji programu, tak żeby społeczność mogła skorzystać z twoich ulepszeń.

Słowo „free” odnosi się do wolności, a nie do ceny, więc nie ma sprzeczności między sprzedażą kopii programu, a wolnym oprogramowaniem. W rzeczywistości prawo do sprzedawania kopii jest fundamentalne: zestawy wolnego oprogramowania sprzedawane na CD-ROM-ach są ważne dla społeczności, a sprzedawanie ich jest istotnym sposobem pozyskiwania funduszy na rozwój wolnego oprogramowania. Dlatego program, którego ludzie nie mogą dołączać do takiego zestawu, nie jest wolnym oprogramowaniem.

Z powodu wieloznaczności słowa „free” ludzie długo szukali dla niego alternatyw, ale żadna nie została uznana za właściwą. Język angielski posiada więcej słów i niuansów niż jakikolwiek inny, ale brakuje w nim prostego, niedwuznacznego słowa, które znaczyłoby „wolny” („free” as in „freedom”). „Nieskrępowany” („unfettered”) jest słowem najbliższym mu znaczeniowo. Takie alternatywy jak „oswobodzony” („liberated”), „wolność” („freedom”) czy „otwarty” („open”) mają albo niewłaściwe znaczenie, albo jakieś inne wady.

³ Jako ateista nie kieruję się wskazaniem żadnego z przywódców religijnych, ale czasem znajduję godnymi podziwu słowa, jakie któryś z nich wypowiedział.

Oprogramowanie GNU i system GNU

Budowanie całego systemu to bardzo duży projekt. Żeby go osiągnąć, zdecydowałem się wykorzystać i dostosować istniejące fragmenty wolnego oprogramowania gdzie tylko było to możliwe. Na przykład na samym początku zdecydowałem się używać TeX-a jako podstawowego edytora tekstów, a kilka lat później raczej zaakceptować X Window System, niż pisać inny system okienkowy dla GNU.

Z powodu tej decyzji system GNU nie jest tym samym, co zestaw całego oprogramowania GNU. System GNU zawiera programy, które nie są oprogramowaniem GNU, programy, które dla swoich własnych potrzeb napisali inni ludzie czy firmy. Możemy ich jednak używać, bo są wolnym oprogramowaniem.

Początki projektu

W styczniu 1984 porzuciłem pracę w MIT i rozpocząłem pisanie oprogramowania GNU. Opuszczenie MIT było konieczne, żeby MIT nie mógł ingerować w rozprawdanie GNU jako wolnego oprogramowania. Gdybym pozostał pracownikiem MIT, uczelnia mogłaby zgłosić roszczenia do mojej pracy, mogłaby narzucić własne reguły dystrybucji, a nawet zamienić projekt w oprogramowanie prawnie zastrzeżone. Nie miałem ochoty wykonać tak ogromnej pracy, a następnie zobaczyć jak staje się ona bezużyteczna dla zamierzonego celu: stworzenia nowej społeczności dzielącej się oprogramowaniem.

Pomimo to profesor Winston, ówczesny szef Laboratorium Sztucznej Inteligencji MIT, życzliwie umożliwił mi dalsze korzystanie z wyposażenia laboratorium.

Pierwsze kroki

Tuż przed rozpoczęciem prac nad GNU usłyszałem o Free University Compiler Kit, znanym także jako VUCK (holenderskie słowo oznaczające „free” — „wolny” — pisze się przez V). To był kompilator zaprojektowany tak, by obsługiwał różne języki programowania, w tym C i Pascala, a także potrafił wygenerować postaci wynikowe programów przeznaczone dla rozmaitych typów komputerów. Napisałem do autora z pytaniem, czy można go użyć do tworzenia GNU.

Odpowiedział kpiąco, oświadczając, że to uniwersytet jest wolny, a nie kompilator. Wtedy zdecydowałem, że moim pierwszym programem dla GNU będzie wielojęzyczny i wieloplatformowy kompilator.

W nadziei, że uda mi się uniknąć pisania całego kompilatora samodzielnie, zamówiłem kod źródłowy Pastela, który był wieloplatformowym kompilatorem opracowanym w Lawrence Livermore Lab. Obsługiwał on — i był napisany w tym języku — rozszerzoną wersję Pascala, zaprojektowanego jako język programowania systemów. Dodałem mu napisany w C interfejs użytkownika i rozpocząłem przenoszenie na komputer Motorola 68000. Ale musiałem się poddać, kiedy odkryłem, że kompilator potrzebuje wielu megabajtów pamięci, a istniejący na 68000 system uniksowy zezwalał tylko na 64 kb.

Później zrozumiałem, że kompilator Pastel działał tak, że parsował całość pliku wejściowego do postaci drzewa składniowego, konwertował całe drzewo w ciąg „instrukcji”, a następnie generował cały plik wyjściowy, przy czym na żadnym etapie nie uwalniał zasobów. Wtedy dotarło do mnie, że nowy kompilator muszę napisać od zera. Ten nowy kompilator jest znany obecnie jako GCC. Nie użyłem w nim żadnego fragmentu Pastela, ale udało mi się dostosować i wykorzystać napisany wcześniej w C interfejs użytkownika. To było jednak kilka lat później, z początku pracowałem nad Emacsem.

GNU Emacs

Prace nad GNU Emacsem rozpocząłem we wrześniu 1984, a na początku 1985 zaczął nadawać się do użytku. To pozwoliło mi na wykorzystanie systemów uniksowych do edycji. Nie mając interesu w uczeniu się vi czy ed, do tej pory edycji dokonywałem na maszynach innego typu.

W tym momencie pojawili się ludzie, którzy chcieli korzystać z GNU Emacsa, co podniosło kwestię jego dystrybucji. Oczywiście umieściłem go na anonimowym serwerze ftp na komputerze MIT, z którego korzystałem. (Komputer ten, prep.ai.mit.edu, stał się w ten sposób podstawowym ośrodkiem dystrybucyjnym GNU; kiedy został zezłomowany kilka lat później, przenieśliśmy jego nazwę na nasz nowy serwer ftp). Ale w owym czasie wielu zainteresowanych nie miało dostępu do Internetu, i nie mogło uzyskać kopii poprzez ftp. Więc pytanie brzmiało: co miałem im powiedzieć?

Mógłbym powiedzieć „Znajdź znajomego z dostępem do Internetu, który zrobi dla ciebie kopię”. Albo mogłem zrobić to, co robiłem z oryginalnym Emacsem na PDP-10, mówiąc „Wyślij mi taśmę i zaadresowaną kopertę zwrotną ze znaczkiem, a ja ci ją odeślę z nagrany Emacsem”. Ale nie miałem pracy i szukałem sposobu na zarobienie pieniędzy na wolnym oprogramowaniu. Dlatego ogłosiłem, że wyślę taśmę każdemu, kto tego chce, za opłatą 150\$. W ten sposób stworzyłem firmę handlującą wolnym oprogramowaniem, poprzednika dzisiejszych przedsiębiorstw rozpowszechniających całe systemy GNU oparte na Linuksie.

Czy program jest wolny dla każdego użytkownika?

Jeśli program jest wolny kiedy opuszcza rękę autora, nie oznacza to automatycznie, że będzie wolnym oprogramowaniem dla każdego, kto ma jego kopię. Na przykład oprogramowanie public domain (oprogramowanie, które nie podlega prawu autorskiemu) jest wolne, ale każdy może stworzyć jego zmodyfikowaną, objętą restrykcyjną licencją wersję. Podobnie wiele wolnych programów jest chronionych prawem, ale rozpowszechnianych na prostych, mało restrykcyjnych licencjach, które dopuszczają tworzenie zmodyfikowanych, zastrzeżonych wersji.

<http://www.gnu.org/philosophy/categories.pl.html#PublicDomainSoftware>

Wzorcowym przykładem tego problemu jest X Window System. Stworzony na MIT i opublikowany jako wolne oprogramowanie z liberalną licencją, szybko został zaadaptowany przez różne firmy komputerowe. Dodały one X-y — ale tylko w postaci binarnej — do swoich zastrzeżonych systemów uniksowych i objęły je tą samą umową o nieujawnianiu. Te kopie X-ów nie były już bardziej wolne, niż sam Unix.

Twórcy X Window System nie uważali tego za problem — oczekiwali i chcieli, by tak się właśnie stało. Ich celem nie była wolność, ale „sukces” definiowany jako „dotarcie do wielu użytkowników”. Nie dbali o to, czy ci użytkownicy mają wolność, tylko o to, by ich było wielu.

To doprowadziło do paradoksalnej sytuacji, w której dwa różne sposoby mierzenia ilości wolności dawały różne odpowiedzi na pytanie „Czy ten program jest wolny?”. Gdyby sądzić według wolności, którą zapewniają warunki dystrybucji edycji z MIT, można by powiedzieć, że X-y są wolnym oprogramowaniem. Ale gdyby mierzyć wolność przeciętnego użytkownika X-ów okazałoby się, że jest to oprogramowanie zastrzeżone. Większość użytkowników X-ów używała bowiem jego zastrzeżonych wersji dostarczanych z Uniksami, a ;nie wolnej wersji.

Copyleft i GNU GPL

Celem GNU jest dać użytkownikom wolność, a nie tylko być popularnym. Dlatego potrzebowaliśmy takich warunków dystrybucji, które zapobiegłyby przekształceniu

oprogramowania GNU w prawie zastrzeżone. Metoda, której użyliśmy, nazywa się „copyleft”.⁴

Copyleft korzysta z prawa autorskiego, ale wywraca je do góry nogami, żeby służyło innemu niż zazwyczaj celowi: prawo, zamiast być narzędziem służącym do przekształcenia oprogramowania w prywatną własność, staje się narzędziem służącym do zachowania wolności programu.

Centralną koncepcją copyleftu jest to, że dajemy każdemu prawo do uruchamiania programu, kopiowania programu, modyfikowania programu, oraz rozprowadzania jego zmodyfikowanych — ale nie prawo do dodawania własnych obostrzeń. W ten sposób te podstawowe wolności, które czynią oprogramowanie wolnym, są gwarantowane dla każdego, kto ma jego kopię; stają się prawami niezbywalnymi.

Żeby copyleft był efektywny także zmodyfikowane wersje muszą być wolne. To gwarantuje, że praca oparta na naszej pracy będzie po publikacji dostępna dla naszej społeczności. Kiedy programiści, zarabiający na życie jako programiści, rozwijają oprogramowanie GNU, to właśnie copyleft powstrzymuje ich pracodawców od powiedzenia: „Nie możesz dzielić się tymi poprawkami, bo chcemy ich użyć w naszej, prawnie zastrzeżonej wersji tego programu”.

Wymóg, by także zmiany były wolne, jest niezbędny jeśli chcemy zapewnić wolność każdemu użytkownikowi programu. Firmy, które prywatyzują X Window System zazwyczaj wprowadzają jakieś poprawki, żeby dostosować go swojego sprzętu i systemów. Te poprawki są niewielkie w porównaniu z wielkim rozmiarem X-ów, ale nie są błahe. Gdyby wprowadzanie zmian było pretekstem do odmówienia użytkownikowi wolności, łatwo byłoby każdemu nadużywać tej wymówki.

Z tym związany jest problem łączenia wolnych programów z nie-wolnym kodem. Taka kombinacja byłaby nieuchronnie nie-wolna; wszystkich wolności, których brakuje w nie-wolnej części, brakowałoby także całości. Zgoda na takie połączenia wyrwałaby w kadłubie dziurę wystarczająco dużą, by zatonął cały statek. Dlatego kardynalnym zadaniem copyleftu jest zatkanie takiej dziury: dodawanie czy łączenie z programem copyleftowym musi być dokonane w taki sposób, by całość także była wolna i wydana na zasadach copyleftu.

Charakterystycznym zastosowaniem copyleftu, którego używamy najczęściej dla oprogramowania GNU, jest Powszechna Licencja Publiczna GNU (GNU General Public License), w skrócie GNU GPL. Mamy także inne rodzaje copyleftu, których używamy w wyjątkowych warunkach. Instrukcje obsługi GNU także są copyleftowane, ale do tego celu używamy znacznie prostszego rodzaju copyleftu, ponieważ dla instrukcji obsługi nie jest konieczna cała złożoność GNU GPL⁵.

Fundacja Wolnego Oprogramowania (Free Software Foundation)

W miarę jak rosło zainteresowanie Emacsem, w projekt GNU angażowali się coraz to nowi ludzie. W końcu zdecydowaliśmy, że czas ponownie poszukać źródeł finansowania. Dlatego w roku 1985 stworzyliśmy Fundację Wolnego Oprogramowania (Free Software Foundation), zwolnioną z podatku instytucję na rzecz rozwoju wolnego oprogramowania. FSF przejęła także dystrybucję taśm z Emacsem; później rozszerzyła tę działalność o rozprowadzanie innego wolnego oprogramowania (zarówno GNU jak i pozostałego), a także sprzedaż wolnych instrukcji obsługi.

4 W 1984 lub 1985 roku Don Hopkins (znajomy obdarzony wielką wyobraźnią) wysłał mi list. Na jego kopercie wypisał szereg zabawnych sentencji, między innymi następującą: „Copyleft — all rights reversed” („Copyleft — wszystkie prawa odwrócone”). Użyłem słowa copyleft, żeby nazwać koncepcję dystrybucyjną, jaką rozwijałem w owym czasie.

5 Obecnie dla dokumentacji możemy stosować [Licencję GNU Wolnej Dokumentacji, GNU Free Documentation License](#).

FSF przyjmuje darowizny, ale większość jej przychodów zawsze pochodziła ze sprzedaży kopii programów i związanych z tym innych usług. Dziś sprzedaje CD-ROM-y z kodem źródłowym, CD-ROM-y z programami, ładnie wydrukowane instrukcje (wszystkie z prawem do rozpowszechniania i modyfikacji), a także Dystrybucje Delux (na które składa się cały zestaw programów skompilowanych przez nas na platformę wybraną przez nabywcę).

Pracownicy Fundacji Wolnego Oprogramowania napisali i utrzymywali wiele pakietów oprogramowania GNU. Dwa najbardziej godne przypomnienia to biblioteka C oraz powłoka (shell). Biblioteka C GNU jest czymś, czego używa każdy program uruchomiony pod systemem GNU/Linux do komunikacji z Linuksem. Została stworzona przez członka Fundacji Wolnego Oprogramowania, Rolanda McGratha. Powłoka używana na większości systemów GNU/Linux to BASH, the Bourne Again Shell⁶, którą stworzył pracownik FSF Brian Fox.

Sfinansowaliśmy powstanie tych programów, ponieważ projekt GNU nie składa się wyłącznie z narzędzi czy środowiska pracy. Naszym celem był kompletny system operacyjny, a te programy były niezbędne do jego stworzenia.

Wsparcie dla wolnego oprogramowania

Filozofia wolnego oprogramowania odrzuca szeroko stosowane praktyki biznesowe, ale nie jest przeciwko biznesowi. Jeśli biznes respektuje wolność użytkowników, życzymy mu sukcesu.

Sprzedaż kopii Emacsa to przykład jednego ze sposobów działania w biznesie wolnego oprogramowania. Kiedy FSF przejęła tę działalność, potrzebowałem innych sposobów na zarobienie pieniędzy na życie. Sposobem tym okazało się sprzedawanie usług związanych z rozwijaniem przeze mnie oprogramowaniem GNU. W tym zawierały się szkolenia z tematów takich jak programowanie na GNU Emacs, czy dostosowanie GCC do konkretnych potrzeb użytkownika, a także rozwój programów, głównie implementacja GCC na nowe platformy.

Dziś każda z tych gałęzi biznesu wolnego oprogramowania jest zajęta przez szereg korporacji. Niektórzy sprzedają zestawy wolnego oprogramowania na CD-ROM-ach, inni sprzedają wsparcie techniczne różnego poziomu, począwszy od odpowiadania na pytania użytkowników, poprzez poprawianie błędów, a skończywszy na dodawaniu nowych, istotnych funkcji. Obserwujemy nawet powstawanie firm informatycznych, które bazują na wypuszczaniu nowych produktów wolnego oprogramowania.

Uważajcie jednak, bo szereg firm, które reklamują się w powiązaniu z terminem „open source” w rzeczywistości opiera swoje interesy na niewolnym oprogramowaniu, które tylko współpracuje z nim. To nie są firmy wolnego oprogramowania. To są firmy oprogramowania prawnie zastrzeżonego, których produkty odciągają użytkowników od wolności. Oni nazywają je produktami z „wartością dodaną”, co odzwierciedla wartości, jakie chcieliby, byśmy przyjęli: udogodnienia ponad wolnością. Jeśli jednak wyżej cenimy sobie wolność, powinniśmy nazwać je raczej produktami z „odebraną wolnością”.

Osiągnięcia techniczne

Najważniejszym zadaniem stojącym przed GNU było po prostu „być wolnym oprogramowaniem”. Nawet jeśli GNU nie miałoby technicznej przewagi nad Uniksem, miałoby przewagę społeczną, gdyż pozwala ono użytkownikom na współpracę, oraz przewagę moralną, poprzez przestrzeganie zasad wolności użytkownika.

⁶ „Bourne again Shell” jest żartem z nazwy „Bourne shell”, który jest standardową powłoką uniksową. [nieprzetłumaczalna gra słów – w wymowie „Bourne again” jest podobne do „born again”, „nowo narodzony”].

Ale było rzeczą naturalną użycie podczas tworzenia GNU znanych i dobrze działających standardów – takich jak dynamiczna alokacja struktur danych, żeby uniknąć arbitralnych stałych rozmiarów danych, czy obsługa wszystkich możliwych 8-bitowych znaków, gdzie tylko miało to sens.

Na dodatek odrzuciliśmy uniksowe podejście koncentrujące się na minimalizacji wielkości pamięci, decydując, że system nie będzie obsługiwać maszyn 16-bitowych (było jasne, że w momencie, gdy system GNU zostanie ukończony, standardem będą maszyny 32-bitowe), oraz że nie będziemy się starać zredukować zużycia pamięci, dopóki nie przekroczy ono wielkości jednego megabajta. Przy programach, dla których obsługiwanie bardzo dużych plików nie było szczególnie istotne, zachęcaliśmy programistów do załadowania pliku do jądra w całości, żeby uzyskać dostęp do jego zawartości bez obaw o poprawność wejścia-wyjścia.

Dzięki tym decyzjom znaczna ilość programów GNU jest szybsza i stabilniejsza od swoich uniksowych odpowiedników.

Podarowane komputery

Reputacja projektu GNU rosła i w związku z tym znaleźli się ludzie, którzy zaoferowali komputery pracujące pod Unix-em jako dar dla projektu. Były one bardzo użyteczne, bo najłatwiejszym sposobem rozwijania komponentów GNU było robienie tego na systemie Uniksowym, i zastępowanie jego komponentów jeden po drugim. Ale to podniosło problem etyczny: czy posiadanie przez nas kopii Unix-a w ogóle było w porządku?

Unix był (i jest) oprogramowaniem prawnie zastrzeżonym, a filozofia projektu GNU mówi, że nie powinniśmy korzystać z oprogramowania prawnie zastrzeżonego. Tym niemniej, przyjmując to samo rozumowanie, które mówi, że przemoc jest usprawiedliwiona w obronie koniecznej, doszedłem do wniosku, że uprawnione jest użycie prawnie zastrzeżonego programu, jeśli jest to konieczne do stworzenia jego wolnego odpowiednika, który pomógłby ludziom w zaprzestaniu korzystania z zastrzeżonych pakietów.

Nawet jeśli było to zło usprawiedliwione, to ciągle było złem. Dziś nie mamy już żadnych kopii Uniksa, gdyż zastąpiliśmy je wolnymi systemami operacyjnymi. A jeśli nie mogliśmy wymienić systemu operacyjnego maszyny na wolnym system, to wymienialiśmy maszynę.

Lista Zadań GNU

Projekt GNU rozwijał się, wzrastała liczba opracowanych lub znalezionych przez nas komponentów, i w końcu okazało się, że dobrze by było zrobić listę brakujących ogniwi. Korzystaliśmy z niej przy namawianiu nowych programistów do napisania brakujących elementów. Ta lista stała się znana jako „GNU task list” (Lista Zadań GNU). Oprócz brakujących składników Uniksa na liście znalazły się także inne użyteczne programy oraz dokumentacja projektu, którą – jak sądziliśmy – każdy naprawdę kompletny system powinien posiadać.

Dziś niemal wszystkie komponenty Uniksa, poza kilkoma mniej istotnymi, zniknęły z Listy Zadań. Ta praca już została wykonana. Ale lista jest pełna projektów, które można by nazwać „aplikacjami”. Każdy program, który jest atrakcyjny nie tylko dla wąskiej grupy użytkowników, jest rzeczą na tyle użyteczną, by włączyć go do systemu operacyjnego.

Nawet gry znajdują się na liście zadań – i znajdowały się na niej od początku. Unix zawierał gry, więc także GNU powinno je zawierać. Kompatybilność nie jest problemem w przypadku gier, dlatego nie kopiowaliśmy tych dostępnych w Uniksie. W zamian zamieściliśmy szereg gier różnych rodzajów, które użytkownicy mogliby polubić.

GNU GPL Bibliotek (The GNU Library GPL)

Biblioteka GNU C opublikowana jest na warunkach copyleft specjalnego rodzaju, nazwanego GNU Library General Public License (Powszechna Licencja Publiczna Bibliotek GNU)⁷, która zezwala na łączenie oprogramowania prawnie zastrzeżonego z tą biblioteką. Czemu służy to odstępstwo od reguły?

To nie jest kwestia zasad, bo nie ma zasady mówiącej, że oprogramowanie prawnie zastrzeżone ma prawo zawierać nasz kod. (Po co pracować na rzecz projektu, którym z pewnością nie będziemy się mogli podzielić?). Korzystanie z LGPL dla biblioteki C, albo dla każdej innej biblioteki, jest kwestią strategii.

Biblioteka C wykonuje pracę ogólną; każdy prawnie zastrzeżony system operacyjny czy kompilator zawiera bibliotekę C. Dlatego udostępnienie jej wyłącznie dla społeczności wolnego oprogramowania nie dałoby wolnemu oprogramowaniu żadnej przewagi – zniechęciłoby tylko innych do korzystania z naszej biblioteki.

System GNU (a to oznacza także GNU/Linux) jest wyjątkowy – biblioteka GNU C jest jego jedyną biblioteką C. Dlatego warunki dystrybucji biblioteki GNU C określają, czy będzie możliwa kompilacja programu prawnie zastrzeżonego na system GNU. Nie ma etycznych powodów, dla których należałoby zezwolić na uruchamianie zastrzeżonego oprogramowania, ale ze strategicznego punktu widzenia zabranianie tego bardziej zniechęcałoby do używania systemu GNU, niż zachęcałoby do rozwijania wolnych aplikacji.

Dlatego właśnie stosowanie Powszechnej Licencji Publicznej Bibliotek jest dobrą strategią dla biblioteki C. Dla innych bibliotek strategiczna decyzja powinna być rozważona na konkretnych przykładach. Jeśli biblioteka wykonuje specjalną pracę, pomocną przy pisaniu konkretnego rodzaju programów, wówczas opublikowanie jej na warunkach GPL powoduje, że mogą z niej korzystać wyłącznie wolne programy. W ten sposób wspiera się innych twórców wolnego oprogramowania, poprzez zwiększanie ich przewagi wobec oprogramowania prawnie zastrzeżonego.

Rozważmy GNU Readline – bibliotekę, która została utworzona, żeby umożliwić edycję wiersza poleceń dla BASH. Readline jest opublikowana na zasadach zwykłej GPL, a nie GPL Bibliotek. To prawdopodobnie powoduje rzadsze używanie Readline, co nie jest dla nas żadną stratą. Jak dotąd co najmniej jedna użyteczna aplikacja została uczyniona wolnym oprogramowaniem tylko po to, by mogła korzystać z Readline, a to jest wymierny zysk dla społeczności.

Twórcy oprogramowania prawnie zastrzeżonego mają przewagę, którą dają im pieniądze; przewagą twórców wolnego oprogramowania jest to, że wspierają się nawzajem. Mam nadzieję, że kiedyś będziemy mieli dużą liczbę bibliotek udostępnionych na warunkach GPL, które nie będą miały odpowiedników dostępnych w oprogramowaniu zastrzeżonym. Będą one użytecznymi modułami służącymi do budowy nowych wolnych programów, dającymi znaczne korzyści w dalszym rozwoju wolnego oprogramowania.

Czuły punkt?

Eric Raymond powiedział, że „tworzenie każdego dobrego programu zaczyna się od poruszenia czułego punktu programisty”. Może i zdarza się to czasami, ale wiele istotnych części GNU zostało utworzonych tylko po to, żeby uczynić wolny system operacyjny kompletnym. Ich źródło leży w wizji i planie pracy, a nie twórczym impulsive.

⁷ Licencja ta nazywa się obecnie GNU Lesser General Public License, Mniejsza Powszechna Licencja GNU, żeby nie podsuwała sugestii, że wszystkie biblioteki powinny z niej korzystać. Zob. także tekst [„Czemu nie powinniście stosować Library GPL dla kolejnej biblioteki?”](#).

Na przykład Bibliotekę GNU C stworzyliśmy, bo każdy podobny do Uniksa system potrzebuje biblioteki C, Bourne Again Shell powstał, bo system potrzebuje powłoki, a GNU tar, bo system potrzebuje programu tar. To samo dotyczy moich własnych programów – kompilatora GNU C, GNU Emacs, GDB i GNU Make.

Niektóre programy GNU powstały, by poradzić sobie ze specyficznymi ograniczeniami naszej wolności. Na przykład gzip powstał, żeby zastąpić program Compress, który był dla społeczności stracony z powodu patentów na kompresję LZW. Znaleźli się ludzie, którzy stworzyli LessTif, a ostatnio także Gnome i Harmony, żeby ominąć problemy powodowane przez pewne zastrzeżone biblioteki (zobacz poniżej). Rozwijamy GNU Privacy Guard, która ma zastąpić popularne, nie-wolne oprogramowanie szyfrujące, bo użytkownicy nie powinni być zmuszeni do wyboru pomiędzy wolnością a prywatnością.

Oczywiście, ludzie piszący te programy zaangażowali się w swoją pracę, i wiele funkcji dodali, aby zaspokoić swoje własne potrzeby i interesy. Ale to nie jest powodem, dla którego programy te powstały.

Nieoczekiwane zastosowania

Kiedy rozpoczynaliśmy projekt GNU wyobrażałem sobie, że stworzymy cały system GNU, a następnie opublikujemy go jako całość. Tak się jednak nie stało.

Ponieważ każdy komponent GNU był tworzony na systemie uniksowym, to także każdy komponent mógł być pod Uniksem uruchamiany, na długo przed powstaniem kompletnego systemu GNU. Niektóre z tych programów stały się popularne, użytkownicy rozpoczęli ich przenoszenie na różne, niekompatybilne ze sobą wersje Uniksa, a czasem także na inne systemy.

Dzięki temu programy te stały się o wiele potężniejsze, i przyciągały zarówno sponsorów, jak i kolejnych twórców systemu GNU. Prawdopodobnie jednak równocześnie o szereg lat opóźniło ukończenie minimalnej wersji działającego systemu, jako że swój czas twórcy GNU raczej poświęcali wspieraniu implementacji na różne platformy oraz dodawaniu dodatkowych opcji do istniejących komponentów, pisaniu, jednego po drugim, kolejnych brakujących elementów.

GNU Hurd

W roku 1990 system GNU był niemal kompletny. Jedynym większym brakującym składnikiem było jądro. Zdecydowaliśmy się zaimplementować nasze jądro jako zestaw demonów uruchamianych na Machu. Mach to mikrojądro opracowane w Carnegie Mellon University, a później na Uniwersytecie Utah; GNU Hurd jest zbiorem serwerów-demonów (czyli „hordą gnu”), która uruchamiają się na Machu i wykonują zadania jądra uniksowego. Prace nad Hurdem zostały opóźnione, bo czekaliśmy na obiecaną publikację Macha jako wolnego oprogramowania.

Jedną z przyczyn wyboru takiej właśnie architektury była chęć uniknięcia tego, co wydawało się najtrudniejszą częścią pracy: debugowanie jądra przy braku debuggera poziomego źródła. Ta część pracy była już wykonana w Machu. Oczekiwaliśmy, że będziemy mogli debugować serwery Hurda jako programy przestrzeni użytkownika, za pomocą GDB. Ale minęło wiele czasu, zanim stało się to możliwe, a wielowątkowe serwery, które wysyłają wiadomości do siebie nawzajem okazały się bardzo trudne do debugowania. Uczynienie Hurda zdolnym do stabilnej pracy przeciągnęło się o wiele lat.

Alix

Jądro systemu GNU oryginalnie nie miało nazywać się Hurd. Jego pierwszą nazwą było Alix – od imienia kobiety, która była wtedy moją miłością. Była administratorem systemu uniksowego. Kiedyś zwróciła uwagę, że jej imię pasuje do zwyczajowej konwencji nazewnictwa systemów uniksowych; w żartach powiedziała przyjaciółm: „Ktoś powinien nazwać moim imieniem jądro systemu”. Nic nie powiedziałem, ale postanowiłem zrobić jej niespodziankę nazywając jądro Alix.

Tak się jednak nie stało. Michael Bushnell (obecnie Thomas), główny twórca jądra, optował za nazwą HURD, i przeddefiniował nazwę Alix – miała odtąd oznaczać pewną część jądra, część, która miała przechwytywać wywołania systemowe i obsługiwać je, wysyłając komunikaty do serwerów HURD-a.

W końcu Alix i ja rozstaliśmy się, a ona zmieniła imię. Niezależnie od tego projekt HURDa zmienił się tak, że biblioteka C wysyłała komunikaty bezpośrednio do serwerów, a to uczyniło element Alix zbędnym.

Ale zanim się to wszystko wydarzyło, jej znajomy natknął się na imię Alix w kodzie źródłowym Hurda i wspomniał jej o tym. Tak że nazwa ta spełniła swoją rolę.

Linux i GNU/Linux

GNU Hurd nie jest jeszcze gotowy do użytku. Na szczęście jest dostępne inne jądro. W roku 1991 Linus Torvalds stworzył jądro kompatybilne z Uniksem i nazwał je Linux. Około 1992 roku połączenie Linuksa z nie-całkiem-gotowym systemem GNU zaowocowało stworzeniem kompletnego wolnego systemu operacyjnego (połączenie ich było istotną pracą samą w sobie, oczywiście). To dzięki Linuksowi możemy już teraz korzystać z systemu GNU.

Nazywamy ten system GNU/Linux, żeby wyrazić jego istotę: połączenie systemu GNU z Linuksem w roli jądra.

Wyzwania przyszłości

Dowiedliśmy naszej zdolności do stworzenia szerokiego spektrum wolnego oprogramowania. Ale to nie znaczy, że jesteśmy niepokonani i niepowstrzymani. Szereg zagrożeń czyni przyszłość wolnego oprogramowania niepewną; stawienie im czoła wymagać będzie wysiłków i wytrwałości, obliczonych na całe lata. Wymagać będzie tego rodzaju determinacji, którą ludzie okazują gdy cenią swoją wolność i nie pozwolą nikomu jej sobie odebrać.

Następne cztery rozdziały omawiają te zagrożenia.

Tajemnice sprzętu

Producenci sprzętu coraz częściej mają zwyczaj utrzymywania w tajemnicy jego specyfikacji. To utrudnia pisanie wolnych sterowników, dzięki którym Linux i XFree86 mogłyby z nim współpracować. Mamy kompletnie wolne systemy operacyjne dzisiaj, ale nie będziemy ich mieli w przyszłości, jeśli nie będą obsługiwać komputerów jutra.

Są dwa sposoby na rozwiązanie tego problemu. Programiści mogą uprawiać „inżynierię wsteczną”, żeby odkryć, jak działa sprzęt. Reszta z nas może wybierać tylko ten sprzęt, który jest obsługiwany przez wolne oprogramowanie; w miarę jak będzie nas przybywać, utrzymywanie specyfikacji w tajemnicy stanie się polityką samobójczą.

Inżynieria wsteczna jest ciężką pracą; czy znajdą się programiści wystarczająco zdeterminowani, żeby ją udźwignąć? Tak, jeśli tylko zbudujemy silne przekonanie, że wolne oprogramowanie jest kwestią zasad, a nie-wolne sterowniki są nie do zaakceptowania. Czy większość z nas wyda dodatkowe pieniądze lub choćby poświęci więcej czasu, żebyśmy mogli korzystać z wolnych sterowników? Tak, jeśli determinacja, żeby być wolnym będzie powszechna.

Nie-wolne biblioteki

Nie-wolna biblioteka stosowana w wolnym systemie operacyjnym działa jak pułapka na twórców wolnego oprogramowania. Atrakcyjne funkcje biblioteki są przynętą, ale jeśli użyjesz jej, wpadniesz w pułapkę, bo twój program nie będzie mógł być użyteczny jako część wolnego systemu operacyjnego. (Dokładnie rzecz biorąc, będziemy mogli dołączyć do systemu twój program, ale nie będzie działał bez biblioteki). Co gorsza program, który korzysta z prawnie zastrzeżonej biblioteki, może zwabić w pułapkę innych, niczego nie podejrzewających programistów, jeśli stanie się popularny.

Pierwszym przypadkiem tego problemu był w latach 80. zestaw narzędzi Motif. Choć nie było wtedy jeszcze wolnych systemów operacyjnych, stało się jasne jakie problemy sprawi Motif w przyszłości. Projekt GNU odpowiedział na dwa sposoby: prosząc poszczególne projekty wolnego oprogramowania, żeby obsługiwały, prócz występujących w Motifie, także składniki interfejsu użytkownika pochodzące z wolnego zestawu narzędziowego X-ów oraz wzywając do napisania wolnego programu, który mógłby go zastąpić. Ta praca zajęła wiele lat. LessTif, stworzony przez grupę Hungry Programmers (Głodni Programiści), dopiero w roku 1997 stał się wystarczająco rozbudowany dla większości programów dotychczas korzystających ze składników Motifa.

W latach 1996–98 w ważnym zestawie wolnego oprogramowania, desktopie KDE, używano innego nie-wolnego zestawu narzędzi GUI (Graficznego Interfejsu Użytkownika), biblioteki o nazwie Qt.

Wolne systemy GNU/Linux nie mogły korzystać z KDE, ponieważ nie mogliśmy korzystać z tej biblioteki. Tym niemniej niektóre komercyjne dystrybucje systemu GNU/Linux, które nie były tak zasadnicze w kwestii wolności oprogramowania, dodawały KDE do swoich systemów – dając użytkownikom system z większymi możliwościami, ale mniejszą wolnością. Grupa KDE aktywnie zachęcała innych programistów do używania Qt, a miliony nowych „użytkowników Linuksa” nigdy nie zostały uświadomione, że z tym problem. Sytuacja wydawała się ponura.

Spółeczność wolnego oprogramowania odpowiedziała na ten problem na dwa sposoby: tworząc GNOME i Harmony.

GNOME (GNU Network Object Model Environment) jest projektem desktopu GNU. Rozpoczął go w roku 1997 Miguel de Icaza, a rozwijany był z pomocą firmy Red Hat Software. GNOME został stworzony, żeby oferować podobne udogodnienia desktopu, ale przy wykorzystaniu wyłącznie wolnego oprogramowania. Miał także techniczną przewagę: wspierał wiele różnych języków programowania, a nie tylko C++. Ale jego głównym przeznaczeniem była zagwarantowanie wolności: nie zmuszał do korzystania z nie-wolnego oprogramowania.

Harmony jest kompatybilną biblioteką zastępczą, zaprojektowaną, żeby dało się uruchamiać oprogramowanie KDE bez korzystania z Qt.

W październiku 1998 twórcy Qt ogłosili zmianę licencji, która, kiedy zostanie ogłoszona, powinna uczynić Qt wolnym oprogramowaniem. Nie ma sposobu, żeby się upewnić, ale myślę, że w dużej mierze było to spowodowane zdecydowaną postawą społeczności wobec problemu, jaki przedstawiała sobą Qt, kiedy nie była wolna. (Nowa licencja jest niedogodna i niesprawiedliwa, dlatego rozsądne jest dalsze unikanie korzystania z Qt.)

[Kolejny dopisek: we wrześniu 2000 Qt została opublikowana na warunkach GNU GPL, co zasadniczo rozwiązało ten problem]

W jaki sposób zareagujemy na następną ponętą, ale nie-wolną bibliotekę? Czy cała społeczność zrozumie potrzebę trzymania się z dala od pułapki? Czy też wielu z nas poświęci wolność dla wygody, tworząc przy okazji poważny problem? Nasza przyszłość zależy od naszej filozofii.

Patenty na oprogramowanie

Największym zagrożeniem, z jakim mamy do czynienia, są patenty na oprogramowanie, które mogą odsunąć algorytm czy funkcjonalność poza zasięg wolnego oprogramowania na 20 lat. Algorytm kompresji LZW został opatentowany w roku 1983, a my ciągle nie możemy opublikować wolnego programu do tworzenia poprawnie skompresowanych GIF-ów. W roku 1998 wolny program do tworzenia skompresowanych plików audio MP3 został wycofany z dystrybucji pod groźbą procesu o naruszenie patentu.

Są sposoby na radzenie sobie z patentami: możemy szukać dowodów na to, że patent jest nieważny, możemy też szukać alternatywnych sposobów na wykonanie pracy. Jeśli jedno i drugie zawiedzie, patent może spowodować, że pewnych funkcji, potrzebnych użytkownikom, będzie brakować we wszystkich wolnych programach. Co zrobimy, jeśli tak się zdarzy?

Ci z nas, którzy cenią sobie wolne oprogramowanie ze względu na wolność, jaką ono daje, tak czy inaczej pozostaną przy wolnym oprogramowaniu. Zdołamy wykonać naszą pracę bez opatentowanych funkcji. Ale ci, którzy cenią wolne oprogramowanie, bo oczekują, że będzie ono technicznie doskonalsze, sytuację taką nazwą defektem. Dlatego, choć jest rzeczą pożyteczną rozmawianie o praktycznej efektywności „katedralnej”⁸ metody rozwoju oprogramowania oraz solidności i sile niektórych wolnych programów, nie możemy się zatrzymać w tym miejscu. Musimy rozmawiać o wolności i zasadach.

Wolna dokumentacja

Największa wada naszych wolnych systemów operacyjnych nie leży w oprogramowaniu — jest nią brak dobrych, wolnych podręczników, które moglibyśmy dołączyć do naszych systemów. Dokumentacja jest istotną częścią każdej paczki wolnego oprogramowania; jeśli ważny pakiet wolnego oprogramowania nie zawiera dobrej, wolnej instrukcji obsługi, to jest to poważna luka. Mamy dziś wiele takich luk.

Wolna dokumentacja, podobnie jak wolne oprogramowanie, to kwestia wolności, a nie ceny. Kryteria dla wolnych podręczników są bardzo podobne do tych, jakie stosujemy przy wolnym oprogramowaniu: to kwestia nadania wszystkim użytkownikom pewnych wolności. Redystrybucja (włączając w to sprzedaż dla zysku) musi być dozwolona, zarówno on-line, jak i na papierze, tak żeby każdej kopii programu mógł towarzyszyć podręcznik.

Zezwolenie na modyfikacje także jest bardzo ważne. Zasadniczo nie wierzę, żeby była istotna możliwość nanoszenia przez ludzi zmian do wszelkiego rodzaju tekstów czy książek. Nie sądzę, żebyś ty czy ja był zobowiązany do zezwalania na modyfikowanie artykułów takich jak ten, który opisuje nasze działania i nasze poglądy.

Ale jest szczególna przyczyna, dla której wolność do modyfikacji jest krytyczna dla dokumentacji wolnego oprogramowania. Kiedy ludzie egzekwują prawo do modyfikacji

⁸ Byłoby jaśniej, gdybym napisał o „modelu bazaru”; w tamtym czasie ta alternatywa była nowa i początkowo kontrowersyjna.

programów, do dodawania albo zmiany ich funkcji, to jeśli są konsekwentni zmieniają także instrukcje – aby wraz ze zmodyfikowanym programem dostarczyć właściwą i użyteczną dokumentację. Podręcznik, który nie zezwala programiście na bycie konsekwentnym i zakończenie pracy, nie zaspokaja potrzeb naszej społeczności.

Niektóre rodzaje ograniczeń określających sposób nanoszenia zmian nie przedstawiają sobą problemu. Na przykład wymogi zachowania oryginalnej noty copyrightowej autora, warunków rozpowszechniania, czy też listy autorów są w porządku. Nie jest także kłopotem wymóg, by modyfikowana wersja zawierała adnotacje o dokonanych modyfikacjach, ani to, że dokument zawiera całe rozdziały, których nie wolno ani usunąć, ani zmienić, o ile rozdziały te dotyczą tematów nietechnicznych. Ten rodzaj ograniczeń nie jest problemem, bo nie wstrzymują one konsekwentnego programisty od adaptacji podręcznika tak, aby pasował do zmodyfikowanego programu. Innymi słowy, nie przeszkadzają one społeczności wolnego oprogramowania w pełnym wykorzystaniu podręcznika.

Konieczne jest jednak, żeby można było modyfikować całą „techniczną” zawartość podręcznika, a następnie rozpowszechniać ją na wszystkie zwykłe sposoby, poprzez wszystkie kanały dystrybucji; jeśli ograniczenia będą blokować społeczność, to podręcznik nie będzie wolny, a my będziemy potrzebować innego.

Czy twórcy wolnego oprogramowania mają świadomość i determinację wystarczającą, żeby stworzyć pełen zakres wolnych podręczników? Raz jeszcze: nasza przyszłość zależy od naszej filozofii.

Musimy mówić o wolności

Szacuje się, że jest dzisiaj dziesięć milionów użytkowników systemów GNU/Linux takich jak Debian GNU/Linux czy Red Hat Linux. Wolne oprogramowanie ma tyle praktycznych zalet, że użytkownicy zwracają się ku niemu z powodów czysto praktycznych.

Dobre konsekwencje tego faktu są ewidentne: więcej zainteresowanych rozwijaniem wolnego oprogramowania, więcej klientów na rynku wolnego oprogramowania i więcej możliwości do zachęcania firm, żeby rozwijały komercyjne wolne oprogramowanie zamiast prawnie zastrzeżonych produktów informatycznych.

Ale zainteresowanie oprogramowaniem wzrasta szybciej, niż świadomość filozofii, na której jest ono oparte, a to prowadzi do problemów. Nasza zdolność to radzenia sobie z wyzwaniem i zagrożeniami opisanymi powyżej zależy od woli walki o wolność. Żeby upewnić się, że nasza społeczność rzeczywiście ma tę wolę, musimy propagować idee wśród nowych użytkowników, którzy dołączają do naszej społeczności.

To nam się jednak nie udaje: przyciąganie nowych użytkowników do naszej społeczności daleko przewyższyło wysiłki uczenia ich obywatelskich praw, jakimi się rządzą. Tymczasem musimy robić i jedno, i drugie. Musimy utrzymywać te wysiłki w równowadze.

„Open Source”

Uczenie nowych użytkowników wolności stało się trudniejsze w roku 1998, kiedy część społeczności zdecydowała o zaprzestaniu używania terminu „wolne oprogramowanie”, w zamian proponując termin „otwarte źródło” (Open source).

Części z tych, którzy faworyzowali ten termin, miała na celu uniknięcie mylenia „wolnego” z „darmowym” – to właściwy cel. Jednak inni chcieli odciąć się od duchowych zasad, jakie stały u podstaw ruchu wolnego oprogramowania i projektu GNU, i w zamian zachęcić menedżerów oraz

użytkowników biznesowych, z których wielu wyznaje poglądy przedkładające zysk ponad wolność, społeczność i zasady. Dlatego retoryka „open source” skupia się na możliwościach tworzenie wysokiej jakości, potężnego oprogramowania, i omija idee wolności, społeczności i zasad.

Magazyny „Linuksowe” są czystym tego ewidentnym przykładem – są wypełnione reklamami prawnie zastrzeżonego oprogramowania, które współpracuje z GNU/Linuksem. Kiedy pojawi się następny Motif czy Qt, to czy magazyny te ostrzegą programistów, by trzymały się od nich z daleka, czy też raczej zamieszczą ich reklamy?

Wsparcie biznesu może wzbogacać społeczność na wiele sposobów. Poza wszystkim, jest to użyteczne. Ale uzyskiwanie ich wsparcia poprzez przemilczanie kwestii wolności i zasad może być zgubne w skutkach. Czyni wspomniany brak równowagi pomiędzy rozpowszechnieniem a obywatelską edukacją jeszcze gorszym.

Terminy „Wolne oprogramowanie” i „open source” opisują mniej więcej ten sam rodzaj oprogramowania, ale mówią różne rzeczy o tym oprogramowaniu, oraz o wartościach, jakie są z nim związane. Projekt GNU trzyma się terminu „wolne oprogramowanie”, żeby wyrazić idee. To wolność, a nie technologia, jest istotna.

Spróbuj!

Filozofia Yody („Nie ma próbowania”) brzmi nieźle, ale jak dla mnie nie działa. Większość mojej pracy wykonałem niepokojąc się, czy dam radę to zrobić, niepewny, czy jeśli mi się uda, to to wystarczy. Ale tak czy siak próbowałem, ponieważ nie było nikogo poza mną pomiędzy wrogiem i bramami mojego miasta. Co zaskakujące dla mnie samego, czasem udawało mi się wygrać.

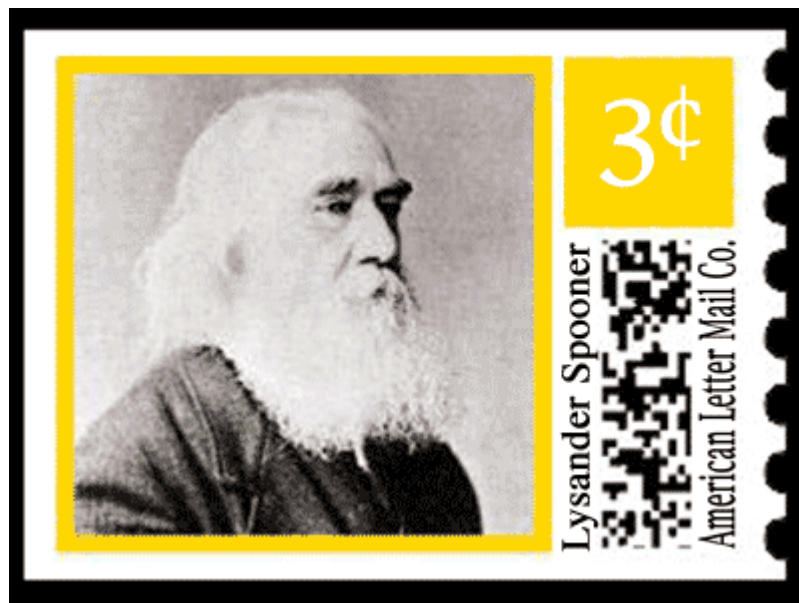
Czasem ponosiłem porażki; niektóre z moich miast poddały się. Wtedy szukałem następnego zagrożonego posterunku i gotowałem się do następnej bitwy. Z czasem nauczyłem się wypatrywać zagrożeń, stawać u bram miasta pod bronią, wzywając pozostałych hackerów, żeby mnie wsparli.

Teraz nie jestem jedynym. To ulga i radość widzieć zastępy hackerów okopujących się, by utrzymać pozycje, i zdać sobie sprawę, że miasto może przetrwać – przez jakiś czas. Ale zagrożenia są z każdym rokiem większe, a ostatnio Microsoft otwarcie zaatakował naszą społeczność. Nie możemy uznać przyszłości naszej wolności za pewną. Nie uważajmy jej za pewną! Jeśli chcemy zachować naszą wolność, musimy być przygotowani do jej obrony.

**Zezwala się na wykonywanie i dystrybucję całości
tego artykułu, niezależnie od nośnika i tantiem,
pod warunkiem zachowania niniejszego zezwolenia**

Lysander Spooner

*Bez zaprzecania IV: Konstytucja bez autorytetu (fragmenty)**



Lysander Spooner (1808-1887) zaliczany jest do klasyków amerykańskiego anarchizmu. Prawnik, publicysta, członek I Międzynarodówki, znany był ze swojego bezkompromisowego stosunku do instytucji państwa i amerykańskiego systemu konstytucyjno-prawnego. Będąc przeciwnikiem niewolnictwa (pochodził z północy Stanów – z Massachusetts), próbował początkowo argumentować przeciw niemu stojąc na gruncie konstytucji USA, wkrótce jednak doszedł do zakwestionowania prawomocności samej tej konstytucji. Swe przemyślenia na ten temat zawarł w swoim najsłynniejszym eseju, *The Constitution of no Authority* (Konstytucja bez autorytetu), którego fragmenty poniżej publikujemy; w eseju tym potępia on także agresję rządu amerykańskiego przeciw stanom Południa, wykazując, że hasła antyniewolnicze były jedynie pretekstem do zdobycia przez klasę rządzącą politycznej kontroli nie tylko nad rynkami Południa, ale i pieniądzem, przemysłem i handlem całych Stanów. Spooner próbował walczyć też z państwowym monopolem pocztowym, zakładając prywatne przedsiębiorstwo pocztowe, American Letter Mail Company, oferujące usługi po cenach niższych niż rząd. Choć ustawą Kongresu z 1845 r. przedsiębiorstwo to zostało zdelegalizowane, amerykańska poczta państwowa przyjęła niższe ceny Spoonera.

* Lysander Spooner, *No Treason No. VI, The Constitution of no Authority*, nakładem własnym, Boston 1870; reprint: Libertarian Publishers, 1035 – 6th Street, #4, Novato, CA 94947, USA; rozdz. I-III; tłum. J. Sierpiński

I.

Konstytucja nie ma żadnego wewnętrznego autorytetu czy obowiązującej mocy. Nie ma ona w ogóle żadnego autorytetu czy obowiązującej mocy, chyba, że jako umowa pomiędzy człowiekiem a człowiekiem. I nie oznacza to nawet umowy pomiędzy osobami żyjącymi obecnie. W najlepszym razie oznacza to jedynie umowę pomiędzy osobami żyjącymi osiemdziesiąt lat temu¹. I można przypuścić, że była to umowa jedynie pomiędzy osobami, które osiągnęły już wiek dojrzały, pozwalający na zawieranie sensownych i zobowiązujących umów. Co więcej, wiemy z historii, że w tej sprawie poradzono się, spytano i zezwolono na wyrażenie w jakikolwiek formalny sposób zgody jedynie niewielkiej części żyjącego wówczas narodu. Te osoby, które formalnie wyraziły swą zgodę, jeśli takie osoby były, już nie żyją. Większość z nich umarła czterdzieści, pięćdziesiąt, sześćdziesiąt lub siedemdziesiąt lat temu. I Konstytucja, w tym stopniu, w jakim była ich umową, umarła wraz z nimi. Nie mieli oni żadnej naturalnej władzy czy prawa do uczynienia jej obowiązującą dla swych dzieci. Z natury rzeczy jest po prostu niemożliwe nie tylko to, że mogli zobowiązać swych potomków, ale i to, że próbowali to zrobić. To znaczy, dokument ten nie oznacza porozumienia pomiędzy kimkolwiek innym niż „ludnością” („the people”) wówczas żyjącą; nie zapewnia też ze swej strony, ani otwarcie, ani domyślnie, o żadnym prawie, władzy czy zarządzeniu zobowiązującym kogokolwiek poza nimi. Zobaczmy. Jego słowa brzmią:

„My, ludność Stanów Zjednoczonych (to jest ludność wówczas żyjąca w Stanach Zjednoczonych) zarządzamy i ustanawiamy tę Konstytucję dla Stanów Zjednoczonych Ameryki w celu sformowania doskonalszej unii, zapewnienia wewnętrznego spokoju, utrzymywania wspólnej obrony, przyczynienia się do ogólnego dobrobytu oraz zabezpieczenia zdobyczy wolności sobie i swojej potomności”.

Jest oczywiste, po pierwsze, że słowa te, jako porozumienie, oznaczają jedynie to, czym najwyżej rzeczywiście były, mianowicie umowę pomiędzy żyjącą wówczas ludnością, wiążącą jako kontrakt jedynie tych, którzy wówczas żyli. Po drugie, słowa te ani nie mówią, ani nie dają do zrozumienia, że mieli oni jakkolwiek intencję czy pragnienie, czy wyobrażali sobie, że mają jakiekolwiek prawo czy władzę, zobowiązania swej „potomności” do życia według tej umowy. Słowa te mówią w rzeczywistości jedynie to, że przyjmują oni tę umowę w nadziei, że może być ona użyteczna dla ich potomków tak, jak dla nich samych, przez przyczynianie się do unii, bezpieczeństwa, spokoju, wolności, itd.

Przypuśćmy, że zawartoby jakąś umowę w tej oto formie:

„My, ludność Bostonu, zgadzamy się utrzymywać fort na Governor’s Island dla ochrony siebie i swych potomków przed inwazją”.

Umowa ta, jako umowa, nie wiązałaby oczywiście nikogo poza ludnością wówczas żyjącą. Po drugie, nie zapewniałaby ze swej strony o żadnym prawie, władzy czy zarządzeniu zmuszającym „potomków” do utrzymywania takiego fortu. Wskazywałaby jedynie, że przypuszczalne dobro tych potomków było jednym z motywów, które skłoniły strony do zawarcia takiego porozumienia.

Gdy jakiś człowiek mówi, że buduje dom dla siebie i swych potomków, nie można rozumieć tego tak, że mówi, iż ma na myśli zobowiązanie ich do mieszkania tam, ani wyciągać wniosku, że jest tak głupi, iż wyobraża sobie, że ma do tego jakieś prawo czy władzę. Można rozumieć to jedynie tak, że mówi on, iż budując dom robi to w nadziei, że jego potomkowie, czy przynajmniej niektórzy z nich, mogą upodobać sobie mieszkanie w tym domu.

Gdy jakiś człowiek mówi, że sadi drzewo dla siebie i swych potomków, nie można rozumieć jego słów tak, że ma na myśli zmuszanie ich do jedzenia owoców tego drzewa, ani że jest

¹ Niniejszy esej został napisany w 1869 r. (przyp. red.)

on takim prostakiem, iż wyobraża sobie, że ma do tego jakieś prawo czy władzę. Można rozumieć to jedynie tak, że mówi on, iż sadząc drzewo robi to w nadziei, że owoce tego drzewa mogą być mile jego potomkom.

Tak samo jest z tymi, którzy początkowo przyjęli Konstytucję. Obojętnie, jakie mogłyby być ich osobiste intencje, prawne znaczenie ich słów dotyczących „potomność” jest takie, że zawierając to porozumienie kierowali się nadzieją, iż może ono okazać się użyteczne i do zaakceptowania przez ich potomków, iż może przyczyniać się do ich unii, bezpieczeństwa, spokoju i dobrobytu, oraz iż może im „zabezpieczyć zdobycze wolności”. Słowa te ze strony uczestników porozumienia nie zapewniają, ani nie dają do zrozumienia o żadnym prawie, władzy czy zarządzeniu zmuszającym ich „potomków” do życia według niego. Jeśli zamierzaliby oni zobowiązać swych potomków do życia według tej umowy, powinni powiedzieć, że ich celem nie jest „zabezpieczenie im zdobyczy wolności”, ale uczynienie z nich niewolników, jako że jeśli „potomkowie” byliby zobowiązani do życia według tego porozumienia, nie byliby niczym więcej, jak tylko niewolnikami swych głupich, tyrańskich i martwych dziadów.

Nie można powiedzieć, że Konstytucja sformowała „ludność Stanów Zjednoczonych” na zawsze w korporację. Nie mówi ona o „ludności” jako o korporacji, ale jako o jednostkach. Korporacja nie określa się jako „my”, ani jako „ludzie” („people”), ani jako „nam samym” („ourselves”). Korporacja nie ma też, w języku prawa, żadnej „potomności”. Zakłada się, że istnieje ona nieustannie jako pojedyncza indywidualność i mówi się o niej jako o tak istniejącej.

Co więcej, żadna grupa ludzi, żyjących w jakimkolwiek czasie, nie ma władzy tworzenia nieustannej korporacji. Korporacja może być nieustanna w praktyce jedynie przez dobrowolne przystępowanie nowych członków w miarę wymierania starych. Ale mimo tego przystępowania nowych członków korporacja z konieczności umiera wraz ze śmiercią tych, którzy ją pierwotnie utworzyli.

Mówiąc językiem prawnym, w Konstytucji nie ma niczego, co zapewnia o zobowiązaniu „potomności” tych, którzy ją ustanowili, lub co próbuje takie zobowiązanie nałożyć.

Jeśli więc ci, którzy ustanowili Konstytucję, nie mieli żadnej władzy zobowiązywać i nie próbowali zobowiązywać swoich potomków, pozostaje pytanie, czy potomkowie ci zobowiązali się sami. Jeśli tak zrobili, mogli zrobić tak jedynie w jeden lub oba z następujących sposobów: przez głosowanie lub płacenie podatków.

II.

Rozważmy te dwa sposoby, głosowanie i płacenie podatków, oddzielnie. Najpierw głosowanie.

Wszelkie głosowanie, jakie kiedykolwiek miało miejsce po ustanowieniu Konstytucji było głosowaniem takiego rodzaju, że nie zobowiązywało do jej popierania nie tylko całej ludności, ale nawet jakiegokolwiek pojedynczego człowieka, jak pokazują następujące okoliczności:

1. Przez samą naturę rzeczy, akt głosowania nie mógłby wiązać nikogo poza faktycznie głosującymi. Ale wskutek wymaganego cenzusu majątkowego jest prawdopodobne, że w ciągu pierwszych dwudziestu czy trzydziestu lat po ustanowieniu Konstytucji wolno było głosować nie więcej niż jednej dziesiątej, jednej piętnastej, a może jednej dwudziestej całej populacji (czarnych i białych, mężczyzn, kobiet i nieletnich). Co za tym idzie, nie więcej niż jedna dziesiąta, jedna piętnasta czy jedna dwudziesta wówczas żyjących mogła przez głosowanie wziąć na siebie obowiązek popierania Konstytucji².

² W wyborach prezydenckich w 1824 r., pierwszych w historii Ameryki, dla których istnieją wiarygodne zestawienia głosów, oddano zaledwie 350.000 głosów, podczas gdy cała populacja liczyła w przybliżeniu 11.000.000 osób (wg

Obecnie³ prawdopodobnie wolno głosować nie więcej niż jednej szóstej całej populacji. Co za tym idzie, pozostałych pięć szóstych nie bierze na siebie przez głosowanie żadnego zobowiązania, że będzie popierać Konstytucję.

2. Z tej jednej szóstej, której wolno głosować, prawdopodobnie zazwyczaj głosowało nie więcej niż dwie trzecie (około jednej dziewiątej całej populacji). Wielu w ogóle nigdy nie głosowało. Wielu głosowało jedynie raz na dwa, trzy, pięć czy dziesięć lat, w okresach wielkiego podniecenia politycznego.

O nikim nie można mówić, że głosując wziął na siebie zobowiązanie na jakikolwiek dłuższy okres niż ten, którego dotyczyło głosowanie. Jeśli np. głosuję na urzędnika, który ma objąć urząd na rok, to nie można mówić, że tym samym zobowiązałem się do popierania rządu ponad ten okres. Zatem prawdopodobnie można powiedzieć, że nie więcej niż jedna dziewiąta lub jedna ósma całej populacji ma zwykle jakieś zobowiązanie popierania Konstytucji na podstawie faktycznego głosowania⁴.

3. Nie można mówić, że jakiś człowiek głosując zobowiązuje się do popierania Konstytucji, jeśli akt głosowania nie jest z jego strony ściśle dobrowolny. Dotychczas akt głosowania nie może być nazwany zupełnie dobrowolnym w przypadku ogromnej liczby głosujących. Jest on miarą raczej konieczności narzuconej im przez innych, niż ich własnego wyboru. Przypomnę tu to, co powiedziałem w poprzednim numerze⁵, mianowicie:

„Naprawdę w przypadku jednostek ich faktyczne głosowanie nie jest dowodem ich zgody, nawet chwilowo. Przeciwnie, trzeba wziąć pod uwagę to, że człowiek nawet i bez pytania go o zgodę jest otoczony przez rząd, któremu nie może stawić oporu; rząd, który zmusza go do płacenia pieniędzy, świadczenia usług i zrzeczenia się korzystania z wielu naturalnych praw, pod groźbą ciężkich kar. Widzi on też, że inni ludzie do praktykowania tej tyranii nad nim używają głosowania. Widzi on dalej, że jeśli sam użyje głosowania, będzie miał pewną szansę uwolnienia się od tyranii innych przez poddanie ich swej własnej. W skrócie, znajduje się on – bez swej zgody – w takiej sytuacji, że jeśli użyje głosowania, może stać się panem, jeśli zaś go nie użyje, musi pozostać niewolnikiem. I nie ma żadnej alternatywy poza tymi dwiema możliwościami. W samoobronie próbuje tej pierwszej. Jego przypadek podobny jest do przypadku człowieka, który został zmuszony do udziału w bitwie, gdzie musi albo zabijać innych, albo zostać zabitym samemu. Nie można na podstawie tego, że próbuje w niej odbierać życie przeciwnikom, by ocalić własne wnioskować, że bitwa jest wynikiem jego własnego wyboru. To samo z walką przy pomocy kartki do głosowania – która jest po prostu namiastką kuli – nie można tylko z tego powodu, że ktoś używa głosowania do samoobrony wnioskować, że przystąpił do tej walki dobrowolnie, że dobrowolnie wystawia wszystkie swe naturalne prawa przeciwko prawom innych na ryzyko porażki lub zwycięstwa prostą siłą liczb. Przeciwnie, trzeba wziąć pod uwagę, że w krytycznej sytuacji, w jakiej postawili go siłą inni i w której nie ma innych środków samoobrony, używa on z konieczności jedyne go sposobu, jaki mu pozostał”.

„Bez wątplenia jeśli pozwolonoby na głosowanie najniešťczęśliwszym z ludzi, żyjącym pod najbardziej ciemnym rządem świata, użyliby oni go, gdy widzieliby jakąkolwiek szansę polepszenia przez to swoich warunków bytu. Ale wniosek, że rząd, który ich gnębi, został przez nich dobrowolnie ustanowiony lub ma ich zgodę, nie byłby przez to uprawniony”.

spisu ludności z 1820 r. liczyła ona 9.638.453 osoby, wg spisu z 1830 r. – 12.866.030 osób) (przyp. red.)

3 W wyborach w 1868 r., które odbyły się tuż przed napisaniem tego tekstu przez Spoonera, oddano 5.700.000 głosów na kandydatów, Ulyssesa S. Granta i Horatio Seymoura; liczebność populacji wg spisu z 1870 r. wynosiła ok. 40.000.000 osób (przyp. red.)

4 Od momentu napisania tego eseju procent głosujących w USA wzrósł wskutek przyjęcia w 1920 r. Dziewiętnastej Poprawki do Konstytucji, znoszącej dyskryminację płciową przy wyborach; obecnie, od lat czterdziestych, liczba ta waha się między jedną trzecią a dwiema piątymi całej populacji (przyp. red.)

5 Zob. *No Treason No. 2*, str. 5 i 6 (przyp. aut.)

„Zatem czyjeś głosowanie według Konstytucji Stanów Zjednoczonych nie może być brane jako dowód, że człowiek ten wyrażał kiedykolwiek zgodę na tę Konstytucję, nawet chwilowo. Co za tym idzie, nie mamy żadnego dowodu na to, że jakkolwiek duża część nawet faktycznie głosujących w USA kiedykolwiek rzeczywiście i dobrowolnie zgadzała się na Konstytucję, nawet chwilowo. Nie możemy nawet mieć takiego dowodu, dopóki każdy człowiek nie będzie miał całkowitej wolności wyrażenia – lub niewyrażenia – zgody bez narażania na to siebie lub swego majątku na skrzywdzenie lub naruszenie przez innych”.

Skoro nie możemy mieć żadnej wiedzy o tym, kto głosuje z wyboru, a kto z narzuconej mu konieczności, nie możemy mieć też żadnej wiedzy o tym, że jakkolwiek określona jednostka głosuje z wyboru i, co za tym idzie, że głosując zgadza się lub zobowiązuje się popierać rząd. Mówiąc językiem prawnym, akt głosowania całkowicie zawodzi, jeśli chodzi o zobowiązanie kogokolwiek do popierania rządu. Zawodzi on całkowicie w dowodzeniu, że rząd opiera się na czymś dobrowolnym poparci. Zgodnie z ogólnymi zasadami prawa i rozumu nie można mówić, że rząd ma jakichkolwiek dobrowolnych popierających go zwolenników, dopóki nie pokaże się jasno, kim oni są.

4. Skoro opodatkowanie jest przymusowe dla wszystkich, obojętnie, czy oni głosują, czy nie, duża część tych, co głosują robi tak bez wątpienia po to, by przeszkodzić w użyciu swych własnych pieniędzy przeciw sobie, podczas gdy w rzeczywistości chętnie zrezygnowaliby oni z głosowania, jeśli tym samym uchroniliby się przed podatkami, nie mówiąc o innych tyraniach i uzurpacjach rządu. Zabieranie jego własności bez jego zgody, a następnie wnioskowanie o jego zgodzie na podstawie tego, że próbuje on przez głosowanie przeszkodzić w użyciu swej własności w celu wyrządzenia mu krzywdy jest zdecydowanie niewystarczającym dowodem na jego zgodę na popieranie Konstytucji. Faktycznie nie jest to w ogóle żaden dowód. Skoro nie możemy mieć żadnej wiedzy o tym, kim są te szczególne jednostki, o ile takie są, które chcą być opodatkowane w wyniku głosowania, nie możemy mieć też żadnej wiedzy o tym, że jakkolwiek jednostka głosując zgadza się być opodatkowana i co za tym idzie popiera Konstytucję.

5. W prawie każdym wyborach głosy oddawane są na różnych kandydatów do tego samego urzędu. O tych, którzy głosują na kandydatów nie odnoszących sukcesu, nie można mówić, że głosowali za uznaniem słuszności Konstytucji. Mogli oni z wielu przyczyn głosować nie po to, by popierać Konstytucję, ale w szczególnym celu przeszkodzenia tyranii, którą, jak się spodziewali, zwycięski kandydat ma zamiar praktykować pod sztandarem tej Konstytucji; a zatem można rozsądnie przypuszczać, że głosowali przeciw samej Konstytucji. Przypuszczenie to jest rozsądne o tyle, że takie głosowanie jest jedynym dozwolonym sposobem wyrażenia niezgody na Konstytucję.

6. Wiele głosów oddawanych jest zwykle na kandydatów, którzy nie mają żadnych widoków na sukces. O tych, którzy oddają takie głosy można przypuszczać, że głosują tak, jak głosują z intencją nie popierania, ale utrudniania wykonywania Konstytucji, a zatem przeciw samej Konstytucji.

7. Jako że wszystkie głosy są oddawane tajnie (w tajnym głosowaniu), nie ma żadnych prawnych środków, by z samych głosów dowiedzieć się, kto głosował za, a kto przeciw Konstytucji. Tym samym głosowanie nie dostarcza żadnego prawomocnego dowodu, że jakaś określona jednostka popiera Konstytucję. A tam, gdzie nie może być żadnego prawomocnego dowodu, że jakaś określona jednostka popiera Konstytucję, nie można prawnie powiedzieć, że ktokolwiek ją popiera. Jest oczywistą niemożliwością mieć jakikolwiek prawomocny dowód intencji wielkiej liczby ludzi tam, gdzie nie może być żadnego prawomocnego dowodu intencji kogokolwiek z nich.

8. Nie mając żadnego prawomocnego dowodu intencji jakiegokolwiek głosującego człowieka, możemy jedynie snuć na ich temat domysły. Prawdopodobny jest domysł, że bardzo

duża część tych, którzy głosują robi tak na takiej zasadzie: jeśli mogliby przy pomocy głosowania wziąć rząd w swoje ręce (lub ręce swych przyjaciół) i użyć jego władzy przeciw swym przeciwnikom, to poparliby Konstytucję chętnie, ale jeśli władzę mają mieć ich przeciwnicy, i używać jej przeciw nim samym, to nie poparliby jej.

W skrócie, dobrowolne poparcie dla Konstytucji jest bez wątpienia, w większości przypadków, warunkowo zależne od tego, czy przy jej pomocy można zrobić się panem, czy miałyby się zostać zrobionym niewolnikiem.

Taka warunkowa zgoda z punktu widzenia prawa i rozumu nie jest w ogóle żadną zgodą.

9. Jako że każdy, kto głosując popiera Konstytucję (jeśli taki jest) robi to tajnie (poprzez tajne głosowanie) i unikając jakiegokolwiek osobistej odpowiedzialności za czyny swoich agentów i przedstawicieli, nie można prawomocnie i sensownie powiedzieć, że w ogóle ktokolwiek głosując popiera Konstytucję. Nie można sensownie i prawomocnie powiedzieć o kimś, że robi taką rzecz, jak wyrażanie zgody na Konstytucję czy jej popieranie, o ile nie robi tego otwarcie i biorąc na siebie osobistą odpowiedzialność za czyny swoich agentów dopóty, dopóki działają oni w granicach uprawnień, jakie na nich delegował.

10. Jako że głosowanie jest tajne i jako że wszelkie tajne rządy są z konieczności jedynie tajnymi bandami rabusiów, tyranów i morderców, to fakt, że nasz rząd jest praktycznie podtrzymywany przez takie głosowanie dowodzi jedynie, że między nami znajduje się tajna banda rabusiów, tyranów i morderców, których celem jest rabowanie, zniewalanie i, o ile jest to konieczne do osiągnięcia ich celów, mordowanie reszty ludności. Prosty fakt istnienia takiej bandy w żaden sposób nie dowodzi tego, że „ludność Stanów Zjednoczonych” lub ktokolwiek spośród niej dobrowolnie popiera Konstytucję.

Z wszystkich tych powodów głosowanie nie dostarcza żadnego prawomocnego dowodu wskazującego, kim są te szczególne jednostki (jeśli takie są) popierające dobrowolnie Konstytucję. Co za tym idzie, nie dostarcza ono żadnego prawomocnego dowodu na to, że ktokolwiek ją dobrowolnie popiera.

Jeśli zatem chodzi o głosowanie, to Konstytucja, mówiąc prawnie, nie ma w ogóle żadnych zwolenników.

W rzeczywistości nie ma najmniejszego prawdopodobieństwa, że Konstytucja ma w tym kraju jakiegoś pojedynczego dobrej wiary zwolennika. To jest, nie ma najmniejszego prawdopodobieństwa, że jest w tym kraju człowiek, który zarówno rozumie, czym w rzeczywistości jest Konstytucja i szczerze popiera ją właśnie za to.

Pozorni zwolennicy Konstytucji, tak jak pozorni zwolennicy większości innych rządów, składają się z trzech klas, mianowicie: 1. kanalii, licznej i aktywnej klasy, widzącej w rządzie instrument, który można używać dla zwiększenia własnego znaczenia lub bogactwa; 2. oszukanych – bez wątpienia wielkiej klasy – z której każdy, ponieważ wolno mu mieć jeden głos z milionów w decydowaniu, co może zrobić ze swą osobą i majątkiem, i ponieważ wolno mu mieć ten sam głos w rabowaniu, zniewalaniu i mordowaniu innych, co inni mają w rabowaniu, zniewalaniu i mordowaniu jego samego, jest wystarczająco głupi, by wyobrazić sobie, że jest „wolnym człowiekiem”, „suwerenem”, że jest „wolny rząd”, „rząd równych praw”, „najlepszy rząd na ziemi”⁶ i tym podobne absurdy; 3. klasy, która ma pewne pojęcie o złe rządu, ale albo nie widzi możliwości uwolnienia się od niego, albo nie chce poświęcić swego prywatnego interesu na rzecz poważnego i sumiennego oddania się pracy w celu dokonania zmiany.

6 Przypuśćmy, że bycie „najlepszym rządem na ziemi” nie dowodzi własnego dobra, lecz jedynie zło wszystkich innych rządów? (przyp. aut.)

III.

Płacenie podatków, będąc przymusowym, nie dostarcza oczywiście żadnego dowodu na to, że ktokolwiek dobrowolnie popiera Konstytucję.

1. Prawda, że teorią naszej Konstytucji jest to, że wszelkie podatki płacone są dobrowolnie; że nasz rząd jest towarzystwem wzajemnych ubezpieczeń, dobrowolnie utworzonym przez ludność; że każdy człowiek zawiera wolny i czysto dobrowolny kontrakt z wszystkimi innymi będącymi stronami Konstytucji, że będzie płacił tyle a tyle pieniędzy za tyle a tyle ochrony, tak samo jak w każdym innym towarzystwie ubezpieczeniowym; i że jest on tak samo wolny do niebycia chronionym i niepłacenia podatków, jak do płacenia podatków i bycia chronionym.

Ale ta teoria naszego rządu różni się całkowicie od faktów. Fakty są takie, że rząd, tak jak rozbójnik, mówi człowiekowi: „Pieniądze albo życie!”. I wiele, jeśli nie większość, podatków jest płaconych pod taką groźbą.

Rząd wprawdzie nie zasada się na człowieka w ustronnym miejscu, zaskakując go z pobocza i, trzymawszy pistolet przy jego głowie, przystępując do przetrząsania jego kieszeni. Ale ten rabunek jest tym niemniej rabunkiem na tychże warunkach i jest on daleko bardziej nikczemny i haniebny.

Rozbójnik bierze wyłącznie na siebie odpowiedzialność, niebezpieczeństwo i zbrodnię swojego czynu. Nie twierdzi on, że ma jakiegokolwiek słuszne roszczenie do twoich pieniędzy czy że zamierza użyć je dla twojej własnej korzyści. Nie pretenduje on do bycia kimkolwiek poza rabusiem. Nie zdobywa się na bezczelność wystarczającą, by twierdzić, że jest po prostu „protektorem” i że zabiera pieniądze ludzi wbrew ich woli dlatego, by móc „chronić” tych zaślepionych podróżnych, którzy czują się doskonale zdolni do chronienia siebie samych lub nie doceniają jego szczególnego sposobu ochrony. Jest on zbyt rozsądnym człowiekiem, by robić takie rzeczy. Co więcej, zabrawszy twoje pieniądze zostawia cię, jak sobie tego życzysz. Nie upiera się, by wbrew twojej woli towarzyszyć ci na drodze, pretendując z powodu „ochrony”, jaką ci dostarcza do roli twego prawowitego „suwerena”. Nie „chroni” cię wciąż i wciąż, każąc ci się pochylić i mu służyć, wymagając, byś robił jedno, a zabraniając robienia drugiego, rabując ci więcej pieniędzy tak często, jak uzna to za korzystne lub przyjemne i, jeśli zakwestionujesz jego autorytet albo stawisz opór jego żądaniom, piętnując cię jako buntownika, zdrajcę i wroga kraju, i zabijając cię bez litości. Jest on zbyt dżentelmenem, aby stać się winnym takich oszustw, zniewag i łajdactw. Krótko mówiąc, nie próbuje on po obrabowaniu cię zrobić cię ofiarą swego oszustwa lub swym niewolnikiem.

Postępowanie tych rabusiów i morderców, którzy zwą się „rządem” jest przeciwieństwem postępowania tego pojedynczego rozbójnika.

Po pierwsze, nie ujawniają się tak, jak on i, co za tym idzie, nie biorą na siebie osobistej odpowiedzialności za swoje czyny. Odwrotnie, tajnie (przez tajne głosowanie) wyznaczają kogoś spośród siebie do popelniania rabunku w ich imieniu, samemu pozostając praktycznie w ukryciu. Osobie, którą wyznaczają, mówią:

Idź do XY i powiedz mu, że „rząd” potrzebuje pieniędzy na pokrycie kosztów chronienia go i jego majątku. Jeśli ośmieli się on powiedzieć, że nigdy nie umawiał się z nami, byśmy go chronili, i że nie chce naszej ochrony, powiedz mu, że jest to nasza, a nie jego sprawa, że my życzymy sobie go chronić, obojętnie, czy tego chce, czy nie i że żądamy zapłaty za tę ochronę. Jeśli ośmieli się zapytać, kim są te osoby, które przyznają sobie tytuł „rządu” i roszczą sobie prawo do chronienia go bez jakiegokolwiek z nim umowy, powiedz mu, że to również jest nasza, a nie jego sprawa, że my nie życzymy się mu indywidualnie ujawniać, że tajnie (w tajnym głosowaniu) mianowaliśmy cię agentem do powiadomienia go o naszych żądaniach i jeśli się do nich zastosuje, do dania mu w naszym imieniu potwierdzenia, że będziemy go na ten rok chronić przed jakimkolwiek innym podobnym żądaniem. Jeśli odmówi zastosowania się do naszych żądań, skonfiskuj i sprzedaj tyle

z jego majątku, aby opłacić nie tylko nasze żądania, ale też twoje własne wydatki i fatywę. Jeśli będzie stawiał opór konfiskacie swego majątku, wezwij do pomocy przechodniów (bez wątpienia kilku z nich dowiedzie, że są członkami naszej bandy). Jeśli w obronie swego majątku zabije kogoś z naszej bandy, kto ci będzie pomagał, pojmań go za wszelką cenę, oskarż go (w jednym z naszych sądów) za morderstwo, skaż go i powieś go. Jeśli wezwie swych sąsiadów lub kogoś innego, kto, tak jak on, może być skłonny do opierania się naszym żądaniom i jeśli oni przyjdą mu na pomoc w dużej liczbie, krzyknij, że wszyscy oni są buntownikami i zdrajcami, że „nasz kraj” jest w niebezpieczeństwie, wezwij dowódcę naszych najemnych morderców, powiedz mu, by zdusił ten bunt i „ocalił kraj” bez względu na koszty. Powiedz mu, żeby zabił wszystkich, którzy stawiają opór, choćby były ich setki czy tysiące, a potem uderzył terrorem we wszystkich innych podobnie nastawionych. Sprawdź, czy mordercza robota jest dokładnie wykonana, żebyśmy odtąd nie mieli więcej tego typu kłopotów. Gdy ci zdrajcy poznają naszą siłę i determinację, będą na wiele lat dobrymi lojalnymi obywatelami i będą płacić podatki bez pytania dlaczego.

Pod takim właśnie przymusem, jak ten, płaci się tak zwane podatki. I nie potrzeba okazywać żadnych dalszych argumentów na to, jakie płacenie podatków dostarcza dowody na to, że ludzie zgadzają się popierać „rząd”.

że podatnik nie wie i nie ma sposobu dowiedzenia się, kim są te szczególne jednostki tworzące „rząd”. Dla niego „rząd” jest mitem, abstrakcją, z którą nie można zawrzeć żadnej umowy i której nie można dać żadnej zgody czy zobowiązania. Zna on go jedynie przez tych, co roszczą sobie prawo bycia jego agentami. Samego „rządu” nigdy nie widzi. Wie wprawdzie, że pewnym osobom w pewnym wieku wolno głosować i czynić się tym samym częściami lub (jeśli chcą) przeciwnikami rządu. Ale nie wie, kto z nich głosuje, a zwłaszcza jak (czy po to, by pomagać, czy po to, by przeciwstawiać się rządowi) każdy z nich głosuje; głosowanie jest tajne. Nie ma zatem żadnego sposobu dowiedzenia się, kto praktycznie póki co tworzy „rząd”. Oczywiście nie może on zawrzeć z nimi żadnej umowy, dać im żadnej zgody ani zobowiązania. Zatem płacenie przez niego podatków nie dowodzi z jego strony żadnej umowy, zgody czy zobowiązania się do ich poparcia – to jest do poparcia „rządu” czy Konstytucji.

3. Nie wiedząc, kim są te szczególne jednostki, które nazywają się „rządem”, podatnik nie wie, komu płaci podatki. Wszystko, co wie, to to, że przychodzi do niego jakiś człowiek, podający się za agenta „rządu” – to jest agenta tajnej bandy rabusiów i morderców, którzy nazwali się „rządem” i zdecydowali się zabić każdego, kto odmówi im oddania pieniędzy, jakich żądają. By ocalić swe życie, oddaje on swe pieniądze temu agentowi. Ale jako że ten agent nie ujawnia podatnikowi, kim indywidualnie są jego zleceniodawcy, to później, po oddaniu pieniędzy, podatnik nie wie na temat tego, kim jest „rząd” – to jest kim są rabusie – więcej niż przedtem. Mówić zatem, że oddając swoje pieniądze ich agentowi, wchodzi on z nimi w dobrowolną umowę, że zobowiązuje się być im posłuszny, popierać ich i dawać im pieniądze, gdy zażądają tego od niego w przyszłości, jest po prostu śmieszne.

4. Cała, jak się ją nazywa, władza polityczna opiera się w praktyce na pieniądzech. Jakakolwiek liczba łajdaków, mając wystarczająco dużo pieniędzy, by zacząć, może ustanowić się „rządem”, ponieważ z pieniędzmi mogą oni wynająć żołnierzy, a z żołnierzami wydrzeć więcej pieniędzy, wymusić ogólne posłuszeństwo wobec swej woli. Tak to jest z rządem, jak powiedział Cezar będąc na wojnie: że pieniądze i żołnierze wzajemnie się wspierają, że z pieniędzmi może wynająć żołnierzy, a z żołnierzami wydrzeć pieniądze. Tak, że ci łajdacy nazywający się rządami dobrze rozumieją, że ich władza opiera się głównie na pieniądzach. Z pieniędzmi mogą wynająć żołnierzy, a z żołnierzami wydrzeć pieniądze. I kiedy ich władza jest odrzucana, pierwszy użytek, jaki zawsze robią z pieniędzy, to wynajęcie żołnierzy do zabicia lub ujarznienia wszystkich, którzy odmawiają im więcej pieniędzy.

Z tej przyczyny ktokolwiek pragnie wolności, powinien zrozumieć te istotne fakty,

mianowicie: 1. że każdy człowiek, który oddaje pieniądze w ręce „rządu” (tak zwanego), oddaje w jego ręce miecz, który będzie użyty przeciw niemu samemu do wydarcia odeń większej ilości pieniędzy, a także do utrzymania go w poddaniu arbitralnej woli tego „rządu”; 2. że ci, którzy zabierają jego pieniądze bez jego zgody, użyją ich do dalszego jego obrabowywania i zniewalania, jeśli ośmieli się w przyszłości opierać ich żądaniom; 3. że jest doskonałym absurdem przypuszczenie, że jakakolwiek grupa ludzi mogłaby zabierać pieniądze jakiegoś człowieka bez jego zgody w takim celu, w jakim twierdzą, że to robią, to jest chronienia go; dlaczego oni mieliby życzyć sobie go chronić, jeśli on sam sobie tego nie życzy? Przypuścić, że robiliby tak jest takim samym absurdem, że zabraliby jego pieniądze bez jego zgody po to, by kupić mu jedzenie czy ubranie, jeśli on sam tego nie chce; 4. że jeśli jakiś człowiek chce „ochrony”, sam potrafi się o to ułożyć i nikt nie ma jakiegokolwiek powodu rabować go w celu „chronienia” go wbrew jego woli; 5. że jedyne zabezpieczenie, jakie ludzie mogą mieć dla swej politycznej wolności polega na trzymaniu pieniędzy we własnych kieszeniach, o ile nie mają ubezpieczeń, ściśle ich satysfakcjonujących, które będą używane tak, jak sobie oni tego życzą, dla ich korzyści, a nie szkody; 6. że żadnemu tak zwanemu rządowi nie można ufać ani na chwilę, ani podejrzewać go o uczciwe cele, dopóki nie zależy on od całkiem dobrowolnego poparcia.

Fakty te są tak istotne i tak oczywiste, że nie można rozsądnie przypuszczać, iż ktokolwiek będzie dobrowolnie płacił „rządowi” pieniądze w celu zagwarantowania sobie jego ochrony, o ile nie zawrze z nim najpierw jasnej i czysto dobrowolnej umowy w tymże celu.

Jest zatem absolutnie oczywiste, że ani takie głosowanie, ani takie płacenie podatków, jakie ma obecnie miejsce, nie dowodzi niczyjej zgody ani zobowiązania się na popieranie Konstytucji. Co za tym idzie, nie mamy żadnych dowodów na to, że Konstytucja kogokolwiek obowiązuje, lub że ktokolwiek ma jakakolwiek umowę czy zobowiązanie do jej popierania. I nikt nie ma obowiązku jej popierania.

Materiał udostępniany na zasadach licencji
Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne-
Na tych samych warunkach 2.5 Polska

Kenneth E. Boulding

Sonnet from Poland

Kenneth Ewart Boulding urodził się 18 stycznia 1910 roku w Liverpool’u, w Anglii, zmarł w 1993 r. Studiował na Uniwersytecie Oxfordzkim (1931 – tytuł bakałarza, 1939 – tytuł magistra), a następnie na uniwersytecie w Chicago (1932-34). Osiadł na stałe w USA, w 1910 roku uzyskując obywatelstwo amerykańskie.

Jego praca naukowa związana była z kilkoma uniwersytetami amerykańskimi, m.in. Uniwersytetem Colgate, Collegem Stanu Iowa i Uniwersytetem Michigan. W 1967 roku związał się na stałe z Uniwersytetem Colorado w Boulder, gdzie od roku 1968 wykładał jako profesor ekonomii (w roku 1977 otrzymał tytuł *distinguished profesor* tej uczelni). Po przejściu na emeryturę kontynuował pracę badawczą jako Kierownik Programu Badawczego Zmian Politycznych i Ekonomicznych w Instytucie Nauk Behawioralnych.

Olbrzymi dorobek naukowy Boulding’a obejmuje 40 książek oraz ponad 800 artykułów i referatów. Ich autor był członkiem licznych towarzystw: Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, Amerykańskiej Akademii Nauk, Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego oraz założycielem The Society for General Systems Research.

Zainteresowania naukowe Boulding’a sięgały od klasycznej teorii ekonomii, poprzez współczesne mu uwarunkowania ekonomii, ekonomię ekologiczną i ekonomię grantów (darowizn), po teorię konfliktu, teorię organizacji i zarządzania, badania nad pokojem, filozofię nauki i ogólną teorię systemów.

Początkowo Boulding był metodystą, lecz w czasie studiów w Oxfordzie, pod wpływem wojennych doświadczeń rodziny i znajomych, został Kwakrem (światopogląd Kwaków jest ściśle związany z umiłowaniem pokoju). Nadmienić należy, że przekonania religijne w dużym stopniu wpływały na charakter pracy naukowej Boulding’a.

Kenneth Ewart Boulding przebywał dwukrotnie w Polsce: po raz pierwszy w latach 60-tych na zaproszenie prof. T. Kotarbińskiego i prof. J. Zieleniewskiego, po raz drugi w roku 1988 w Warszawie, gdzie był gościem międzynarodowej konferencji „Prakseologia i Prakseologie”.

Biogram opracował S. Mac.

Kenneth E. Boulding

Sonnet from Poland

I am in Warsaw, Nineteen Eighty Eight.
I wander through the streets, but half alive
To the events of Forty Four or Five.
And find a little church, of modern date.
There, on a wall, each on a slab of slate
Are names, names, names, that shockingly revive
The memory of how we humans could connive
At death, destruction, despicable hate.

I enter. Mass is starting. Simple folk
With lined, sad faces worship. A young priest
Performs the spotless rite. The war has ceased,
The land is searching for an easier yoke

I am immeasurably moved. I weep
For joy and sorrow, lost – and rescued – sheep.

(September 1988)

**Material udostępniany na zasadach licencji
[The GNU Free Documentation License](#)**

Kenneth E. Boulding

Warszawa osiemdziesiąt osiem

Kenneth Ewart Boulding urodził się 18 stycznia 1910 roku w Liverpool’u, w Anglii, zmarł w 1993 r. Studiował na Uniwersytecie Oxfordzkim (1931 – tytuł bakałarza, 1939 – tytuł magistra), a następnie na uniwersytecie w Chicago (1932-34). Osiadł na stałe w USA, w 1910 roku uzyskując obywatelstwo amerykańskie.

Jego praca naukowa związana była z kilkoma uniwersytetami amerykańskimi, m.in. Uniwersytetem Colgate, Collegem Stanu Iowa i Uniwersytetem Michigan. W 1967 roku związał się na stałe z Uniwersytetem Colorado w Boulder, gdzie od roku 1968 wykładał jako profesor ekonomii (w roku 1977 otrzymał tytuł *distinguished profesor* tej uczelni). Po przejściu na emeryturę kontynuował pracę badawczą jako Kierownik Programu Badawczego Zmian Politycznych i Ekonomicznych w Instytucie Nauk Behawioralnych.

Olbrzymi dorobek naukowy Boulding’a obejmuje 40 książek oraz ponad 800 artykułów i referatów. Ich autor był członkiem licznych towarzystw: Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, Amerykańskiej Akademii Nauk, Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego oraz założycielem The Society for General Systems Research.

Zainteresowania naukowe Boulding’a sięgały od klasycznej teorii ekonomii, poprzez współczesne mu uwarunkowania ekonomii, ekonomię ekologiczną i ekonomię grantów (darowizn), po teorię konfliktu, teorię organizacji i zarządzania, badania nad pokojem, filozofię nauki i ogólną teorię systemów.

Początkowo Boulding był metodystą, lecz w czasie studiów w Oxfordzie, pod wpływem wojennych doświadczeń rodziny i znajomych, został Kwakrem (światopogląd Kwaków jest ściśle związany z umiłowaniem pokoju). Nadmienić należy, że przekonania religijne w dużym stopniu wpływały na charakter pracy naukowej Boulding’a.

Kenneth Ewart Boulding przebywał dwukrotnie w Polsce: po raz pierwszy w latach 60-tych na zaproszenie prof. T. Kotarbińskiego i prof. J. Zieleniewskiego, po raz drugi w roku 1988 w Warszawie, gdzie był gościem międzynarodowej konferencji „Prakseologia i Prakseologie”.

Biogram opracował S. Mac.

Kenneth E. Boulding
Warszawa osiemdziesiąt osiem

(tłum. A. Witek)

Warszawa osiemdziesiąt osiem, trwam
w wędrówce przez ulice, na wpół żyw
prosto w czterdziesty czwarty, piąty rok.
Mały kościółek, nowoczesny mur
Tablice patrzą na mnie z białych ścian
i tysiąc imion budzi, niosąc wstrząs
Pamięć o naszym, ludzkim przyzwoleniu
Na śmierć, zniszczenie, nienawiść i zło.

Wchodzę. Msza się zaczyna. Prosty lud
Smutne, zbrudzone twarze. Młody ksiądz.
Trwa nieskalany ryt. Po wojnie czas
i lżejsze jarzmo kraj zapragnął nieść.

Jestem niezmiernie poruszony. Oplakuję
stracone – ocalone owce. Radość – żal.

(Wrzesień 1988)

Materiał udostępniany na zasadach licencji
[The GNU Free Documentation License](#)

Kenneth E. Boulding

Sonet

Kenneth Ewart Boulding urodził się 18 stycznia 1910 roku w Liverpool’u, w Anglii, zmarł w 1993 r. Studiował na Uniwersytecie Oxfordzkim (1931 – tytuł bakałarza, 1939 – tytuł magistra), a następnie na uniwersytecie w Chicago (1932-34). Osiadł na stałe w USA, w 1910 roku uzyskując obywatelstwo amerykańskie.

Jego praca naukowa związana była z kilkoma uniwersytetami amerykańskimi, m.in. Uniwersytetem Colgate, Collegem Stanu Iowa i Uniwersytetem Michigan. W 1967 roku związał się na stałe z Uniwersytetem Colorado w Boulder, gdzie od roku 1968 wykładał jako profesor ekonomii (w roku 1977 otrzymał tytuł *distinguished profesor* tej uczelni). Po przejściu na emeryturę kontynuował pracę badawczą jako Kierownik Programu Badawczego Zmian Politycznych i Ekonomicznych w Instytucie Nauk Behawioralnych.

Olbrzymi dorobek naukowy Boulding’a obejmuje 40 książek oraz ponad 800 artykułów i referatów. Ich autor był członkiem licznych towarzystw: Amerykańskiego Towarzystwa Filozoficznego, Amerykańskiej Akademii Nauk, Amerykańskiego Towarzystwa Ekonomicznego oraz założycielem The Society for General Systems Research.

Zainteresowania naukowe Boulding’a sięgały od klasycznej teorii ekonomii, poprzez współczesne mu uwarunkowania ekonomii, ekonomię ekologiczną i ekonomię grantów (darowizn), po teorię konfliktu, teorię organizacji i zarządzania, badania nad pokojem, filozofię nauki i ogólną teorię systemów.

Początkowo Boulding był metodystą, lecz w czasie studiów w Oxfordzie, pod wpływem wojennych doświadczeń rodziny i znajomych, został Kwakrem (światopogląd Kwaków jest ściśle związany z umiłowaniem pokoju). Nadmienić należy, że przekonania religijne w dużym stopniu wpływały na charakter pracy naukowej Boulding’a.

Kenneth Ewart Boulding przebywał dwukrotnie w Polsce: po raz pierwszy w latach 60-tych na zaproszenie prof. T. Kotarbińskiego i prof. J. Zieleniewskiego, po raz drugi w roku 1988 w Warszawie, gdzie był gościem międzynarodowej konferencji „Prakseologia i Prakseologie”.

Biogram opracował S. Mac.

Kenneth E. Boulding

Sonet

(tłum. P. Zonik)

Ja w Warszawie, osiemdziesiąty ósmy rok
pół żywy włóczę się ulicami
wydarzenia z lat powstania odczuwam zmysłami
i mały współczesny kościół odnajduje mój krok.
Tam na każdej ścianie tkwi tabliczka z kamienia.
I imiona, które niestosownie ożywiają
pamięć o tym, w jak głębokiej pobłażliwości ludzie trwają
dla śmierci, podłości, nienawiści i zniszczenia...

Msza się rozpoczęła. Wokół mnie zwyczajny lud.
Młody ksiądz pośród rzędów smutnych twarzy oddających cześć
odprawia piękną ceremonię, wspomnienie wojny odeszło gdzieś.
Lżejsze jarzmo dla tej ziemi to byłby cud.

Lałem łzy – bezmiernie poruszony,
za radość uratowanych i smutek straconych.

(Wrzesień 1988)

Material udostępniany na zasadach licencji
[The GNU Free Documentation License](#)

Radosław Bomba

Życie codzienne w Matrixie, czyli rewolucji nie będzie
Henry Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*

Henry Jenkins, *Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*, tłum. Małgorzata Bernatowicz, Mirosław Filiciak, Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne, Warszawa 2007, ss.283. ISBN: 978-83-605-0170-2



Człowiek współczesny żyje w środowisku ukształtowanym przez media. Wrosły one już do tego stopnia w naszą codzienność, że stanowią integralną część współczesnego świata. Ta wszechobecność mediów sprawia, jak twierdzą niektórzy współcześni badacze, że ich rola daleko wykracza poza funkcje stricte komunikacyjne. Nie będzie, więc przesadą twierdzenie, że media tworzą światy w których dziś żyjemy, swoiste symulakra, w których trwa egzystencja nowoczesnych społeczeństw. Wystarczy rozejrzeć się dookoła. Liczba monitorów, ekranów i ekraników, różnorodnych elektronicznych gadżetów w naszym życiu wzrosła w ciągu ostatnich lat zastraszająco. Naszą codziennością są telefony komórkowe z coraz większą ilością opcji (oglądanie TV, Internet, kamery, aparaty foto, rozmowy z użyciem kamery), komputery (zarówno te na biurku jak i przenośne notebooki), odtwarzacze mp3 lub mp4 (z możliwością oglądania filmów), kamery cyfrowe. Oprócz tego obracamy się w świecie informacji, które przenosimy, odtwarzamy, przyswajamy z różnych nośników, od twardych dysków, przestarzałych dyskietek po nowoczesne płyty DVD, przenośne pendrivy. Pamiętać należy jednak, że te techniczne nowinki nie wyparły dawnych mediów takich jak gazety, książki, TV, radio itp. Stąd współczesność nie tylko jest pełna

informacji, ale informacje te dostarczane są nam z coraz większej ilości źródeł i w coraz bardziej zróżnicowanej formie. Pracując, bawiąc się, ucząc posługujemy się dziś gigabajtami informacji, przechodząc z przed jednego medium do innego. Wszystko to prowadzi do istotnej jakościowej zmiany, jaka zachodzi w codziennej egzystencji jednostki, podejmowanych przez nią działaniach, sposobach myślenia, powszechnych praktykach kulturowych i roli jaką pełnią media we współczesnej kulturze.

Dlatego też, aby zrozumieć dzisiejszą kulturę nauki humanistyczne nie mogą obejść się bez pogłębionej refleksji nad technologiami mediów. Na zapotrzebowanie to odpowiedziało Wydawnictwo Akademickie i Profesjonalne i od jakiegoś czasu publikuje znakomite serie koncentrujące się na zagadnieniach nowych mediów i technologii oraz ich społecznych i kulturowych implikacjach. W seriach tych ukazały się dzieła wybitnych współczesnych badaczy tj. min.: „*Język nowych mediów*” Lva Manovycha, wizjonerska „*Netokracja*” Barda i Suderqwista lub słynna „*Wolna kultura*” amerykańskiego prawnika Laurencja Liesinga. Nie brakuje tu również polskich akcentów, z których na szczególną uwagę zasługuje nowatorska praca Mirosława Filiciaka pt. „*Wirtualny plac zabaw. Gry sieciowe i przemiany kultury współczesnej*”.

Wszystkich wymienionych badaczy mimo różnej problematyki, którą podejmują łączy drobiazgowa refleksja nad światem współczesnym i rolą, jaka przypada w nim mediom. Zasadniczym atutem wymienionych pozycji jest skupienie się na problemach, które umykają tradycyjnym perspektywom badawczym i ukazaniu ich ważkiej roli dla dzisiejszego globalnego społeczeństwa.

Do wymienionych pozycji dziś dołączyć można kolejną znakomitą monografię poświęconą mediom w kulturze współczesnej pt. „*Kultura konwergencji. Zderzenie starych i nowych mediów*” napisaną przez amerykańskiego medioznawcę Henrego Jenkinsa.

Jenkins to postać stosunkowo mało znana na niwie polskiej nauki. Dlatego ukazanie się jego książki (w tym samym czasie, co na rynku amerykańskim) zapełnia istotną lukę we współczesnej polskiej refleksji kulturowej na temat mediów.

Henry Jenkins w swoich badaniach już od lat zajmuje się analizą wpływu mediów na różnorodne dziedziny naszego życia, co zawarł w licznych pracach, w których analizował min.: kwestie gender (*From Barbie to Mortal Kombat: Gender and Computer Games*, MIT 1998), zagadnienia pedagogiki w kulturze współczesnej (*The Children's Culture Reader*, New York: New York University Press 1998), polityki (*Democracy and New Media*, Cambridge 2003), problematykę kultury uczestnictwa (*Textual Poachers: Television Fans & Participatory Culture*, New York 1992). Obecnie swoje badania Jenkins kontynuuje jako dyrektor oddziału badań porównawczych nad mediami w amerykańskiej Massachusetts Institute of Technology (MIT).

Autor łączy w swoich analizach tradycję amerykańskich studiów medioznawczych z brytyjską tradycją badania kultury popularnej, powszechnie znaną, jako *cultural studies*. Połączenie to wynika z faktu, że Jenkins był przez długie lata uczniem jednego z wybitnych współtwórców paradygmatu, *cultural studies* Johnego Fiska. Można powiedzieć, że osoba Jenkinsa jest przedłużeniem brytyjskiej tradycji badania kultury popularnej zaadoptowanej do badań nad współczesnymi mediami. Widać to wyraźnie w „*Kulturze konwergencji*” gdzie istotną kwestie stanowi problematyka konsumpcji postrzegana jednak, zgodnie z perspektywą Fiska, jako proces aktywny i twórczy. Dlatego też liczne rozważania Jenkinsa koncentrują się wokół grup fanów, którzy twórczo przetwarzają w swoich społecznościach teksty komercyjne nadając im nowy, zaskakujący sens. Warto tu zauważyć, że Jenkins prowadzi swoje rozważania nie tylko z perspektywy akademickiej, ale również z perspektywy aktywnego fana, do czego sam się przyznaje. Dzięki temu „*Kultura konwergencji*” nabiera wymiaru bogatej w szczegółowe informacje, sugestywnej, antropologicznej relacji uczestniczącej.

„Kultura konwergencji” jest rozwinięciem i pogłębieniem tematów wcześniej podejmowanych już przez autora. Jednak w swojej nowej pracy Henry Jenkins łączy wcześniejsze ustalenia z globalnymi przemianami kultury współczesnej, którą nazywa kulturą konwergencji. Główną tezą książki jest problem wzajemnych relacji, między starymi i nowymi mediami. Autor wysuwa śmiałą koncepcję, która mówi o współlistnieniu nowych i starych mediów, które dziś wchodzą ze sobą w zróżnicowane relacje. Jenkins przeciwstawia się tym dominującym w latach 90-tych XX w. koncepcjom rewolucji informacyjnej, które zakładały, że nowe media takie jak komputer i Internet wykluczą i zdyskredytują stare media takie jak książka, radio, film. Zamiast tego Henry Jenkins pokazuje nam kulturę współczesną w której treści medialne podróżują z jednego medium do innego, co zmienia ich charakter nadając jednocześnie doświadczeniom odbiorcy wielowymiarową głębię.

Jak zauważa autor taki stan kultury niesie ze sobą liczne implikacje społeczne i kulturowe. Kultura konwergencji, jak przekonuje nas Jenkins, jest charakterystyczna dla społeczeństwa wiedzy w którym zanikają różnice między nadawcą i odbiorcą, konsumentem i producentem. Zanika też indywidualny sposób wytwarzania wiedzy. Natłok informacji powoduje, że nie ma jednej osoby, która może wiedzieć wszystko na dany temat. Współcześnie miejsce ekspertów i krytyków zajmuje inteligencja zbiorowa oparta na wciąż zmieniającej się „płynnej” wiedzy. Tworzą ją spontanicznie powstające społeczności, które łączą się w celu rozwiązania frapującego problemu wykorzystując do tego globalną sieć przepływów intermedialnych. Społeczności takie stają się wyzwaniem dla tradycyjnej hierarchii autorytetów, wartości i podziałów kultury. Sytuacja ta nieuchronnie staje się źródłem licznych napięć, problemów i nieporozumień stanowiąc jednocześnie inspirację dla twórczych rozwiązań i działań.

Przedstawioną tezę Jenkins przybliżył nam w sześciu rozdziałach swojej książki. Są to kolejno: „*Spojłowanie programu Robinsonowie: anatomia wspólnoty wiedzy*”, „*Wkupując się do amerykańskiego idola: jak nas sprzedano w reality TV*”, „*W poszukiwaniu papierowego jednorożca: Matrix i opowiadanie transmedialne*”, „*Qentin Tarantino’s Star Wars? Twórczość ludowa a przemysł medialny*”, „*Jak Heather nauczyła się pisarstwa: alfabetyzm medialny i wojny o Harr’ego Pottera*”, „*Photoshop dla demokracji: nowe związki polityki i kultury popularnej*”. Jak widać już po samych tytułach autor wykorzystuje w swoich rozważaniach liczne przykłady z kręgu kultury popularnej, gdyż jak sam twierdzi jest ona najbliższa życiu współczesnego człowieka. Jenkins skupia się na pokazaniu charakterystycznych zmian jakie w nasze życie wprowadza kultura konwergencji na różnych jego płaszczyznach: indywidualnej, społecznej, politycznej i artystycznej.

Pierwszy rozdział zatytułowany „*Spojłowanie programu Robinsonowie: anatomia wspólnoty wiedzy*” opisuje zasady funkcjonowania zbiorowej inteligencji, którą stworzyli fani niezwykle popularnego w Ameryce reality show „*Robinsonowie*”. Fani „*Robinsonów*” są tu tylko pewną egzemplifikacją, która służy autorowi do ukazania zasad funkcjonowania licznych podobnych wspólnot powstających w nowoczesnym świecie.

Jenkins pokazuje nam jak na bazie zdawać by się mogło banalnego i miałego tekstu kultury masowej, jakim jest reality show konstytuuje się cała społeczność. Opiera się ona na budowaniu kolektywnej wiedzy przez dobrowolnie uczestniczących w tym procesie ludzi z całego świata głęboko zaangażowanych emocjonalnie we wspólne przedsięwzięcia. Jenkins określa takie społeczności mianem spojlerów, najbardziej zaangażowanych w treści medialne fanów, którzy wykorzystują nowe media do wyszukiwania i dzielenia się informacjami na temat interesujących ich treści. Jest to nowa grupa konsumentów, którzy nie konsumują biernie dostarczanych im treści, ale wciąż je reinterpretują i przeobrażają tworząc na ich podstawie nowe teksty kulturowe i budując własną tożsamość.

Spojłowanie możemy postrzegać również w kategoriach pewnego rodzaju współzawodnictwa pomiędzy aktywnymi, samoorganizującymi się konsumentami i producentami

zorganizowanymi w wielkich korporacjach. Stawką w tej walce staje się dziś informacja, którą producenci starają się utajnić i wykorzystać dla własnych zysków, natomiast spojlerzy chcą, aby wszyscy mieli do niej swobodny, wolny dostęp.

Rozdział drugi „*Wkupując się do amerykańskiego idola: jak nas sprzedano w reality TV*”, pokazuje, jakie perspektywy i problemy stwarza kultura konwergencji dla producentów, skupionych w wielkich koncernach medialnych i ponadnarodowych korporacjach. Badając popularny również w Polsce program rozrywkowy „*Idol*” Jenkins pokazuje nam jak zmienia się dziś rzeczywistość mediów, które współcześnie bardziej niż kiedykolwiek muszą liczyć się z indywidualnymi gustami odbiorców.

Kluczowym terminem jest tu koncepcja ekonomii afektywnej, która szuka wyjaśnienia emocjonalnych podstaw wyborów dokonywanych przez konsumentów. Zgodnie z logiką konwergencji współcześnie duży sukces odnoszą te marki, które wykorzystują jak największą liczbę kanałów medialnych, aby zaangażować odbiorcę emocjonalnie w promowane treści. Dlatego też show, jakim był „*Idol*” przestaje być jedynie programem TV, a staje się całym uniwersum, światem, z którym w różnorodny sposób może obcować konsument. Jenkins używa tu kategorii marki rozszerzonej, która za pomocą licznych mediów wytwarza wielozmysłowe, transmedialne doświadczenia u odbiorców. W ten sposób wokół marki medialnej takiej jak „*Idol*” wytwarza się zróżnicowana wspólnota oddanych fanów.

Henry Jenkins w swoich rozważaniach zwraca również uwagę na fakt, że zasadniczą rolę w tworzeniu takiej wspólnoty odgrywa sama publiczność. W dobie konwergencji mediów i związanej z nią różnorodności opcji medialnych, odbiór treści przestaje być rozumiany jako przyswajanie. Media są elementem skomplikowanych rytuałów budujących dzisiejsze społeczności, dlatego też istotniejszy od odbioru jest tu fakt wykorzystania medialnych treści i dzielenia się nimi z innymi członkami wspólnoty.

Jenkins postuluje skupienie się na badaniu ekspresji odbiorców, czyli sposobów, w jaki ludzie integrują media ze swoim codziennym życiem i jakie znaczenia nadają im w trakcie takich działań. Zdaniem autora producenci medialni, aby przetrwać w kulturze konwergencji muszą skoncentrować się na małych, ale oddanych grupach fanów.

W rozdziale trzecim zatytułowanym „*W poszukiwaniu papierowego jednorożca: Matrix i opowiadanie transmedialne*” Jenkins pokazuje nam jak w kulturze konwergencji funkcjonuje dzieło sztuki. Swoje rozważania autor koncentruje na filmie „*Matrix*” gdyż jak stwierdza, było to pierwsze dzieło odpowiadające logice konwergencji.

Liczne odniesienia i niuanse poruszanych w filmie problemów były niezrozumiałe bez skorzystania z innych dzieł, swoistego transmedialnego kontekstu, jaki powstał wokół „*Matrixa*”. Nie wystarczyło jedynie obejrzeć filmu, ale należało również zagrać w grę komputerową, odwiedzić odpowiednie strony internetowe, obejrzeć zbiór filmów animowanych dziejących się w świecie „*Matrixa*”. Wszystkie te rozrzucone po różnych mediach treści budowały skomplikowaną strukturę relacji daleko wykraczające poza ramy samego filmu.

Starając się zrozumieć rolę sztuki we współczesnej kulturze Jenkins używa kategorii opowiadania transmedialnego. Są to liczne treści prezentowane w różnych mediach i łączące się ze sobą w różnorodny sposób i na różnych płaszczyznach. Dlatego też zasadniczej zmianie ulega rola tradycyjnie pojmowanej krytyki, gdyż sens dzieła nie zawiera się już w jednym medium i aby móc je rozumieć należy badać je w całym intermedialnym kontekście. Zanikowi ulega również podział na nadawcę i odbiorcę oraz ich jasno rozdzielone role i uprawnienia. W dobie inteligencji zbiorowej również odbiorca jest zaangażowany w akt twórczy. Interesujące interpretacje i koncepcje konsumentów są dziś źródłem inspiracji dla producentów stąd mamy tu do czynienia z obiegiem, a nie jak dawniej z jednostronnym nadawaniem treści.

Jak słusznie zauważa autor nowa forma opowiadania jaką stanowi opowiadanie transmedialne daleko wykracza poza kwestie czysto artystyczne. Sposób opowiadania pokazuje nam jak dana kultura wytwarza i kategoryzuje kulturowe doświadczenia. Dlatego też opowiadanie transmedialne możemy ujmować jako pewną formę rozumienia rzeczywistości charakterystyczną dla współczesnego, wysoce sfragmentaryzowanego, wielokulturowego i zmiennego społeczeństwa.

Rozdział czwarty zatytułowany „*Qentin Tarantino's Star Wars? Twórczość ludowa a przemysł medialny*”, bada liczne analogie pomiędzy kulturą konwergencji, a tradycyjną kulturą ludową. Jenkins skupia się tu głównie na kulturze fanowskiej, która inspirując się tekstami kultury masowej, wytwarza własne teksty nadając im nową głębie i wzbogacając sposoby ich odczytania. Współcześnie jednak tendencja ta wykracza poza wąskie kręgi fascynatów i dzięki globalnej sieci i dostępności mediów staje się powszechną praktyką kulturową. Twórcy amatorzy, wykorzystując proste i stosunkowo tanie narzędzia mogą dziś tworzyć dzieła o wysokiej jakości i za pomocą Internetu kolportować je na całym świecie. Powstaje w ten sposób nie znana dotąd na tą skalę kultura uczestnictwa.

Jak zauważa Henry Jenkins sytuacja taka wywołuje ambiwalentne postawy wśród potentatów branży medialnej. Z jednej strony mamy do czynienia z postawą prohibicjonistyczną, czyli dążeniem wielkich firm do surowego karania fanów za tworzenie własnych dzieł na podstawie komercyjnych produkcji. Z drugiej strony sytuują się firmy, które przejawiają postawę kooperacjonistyczną, charakteryzującą się zachęcaniem fanów do aktywnego współtworzenia produkcji medialnych. Jak zauważa Jenkins w dobie ekonomii obfitości, czyli rosnącej liczby opcji medialnych dostępnych konsumentom, firmy będą wręcz zmuszone do większego otwarcia się na fanów i zmniejszenia kontroli praw autorskich. Dlatego też jedynie postawie kooperacjonistycznej wróży autor dobre perspektywy w kulturze konwergencji.

W piątym rozdziale zatytułowanym „*Jak Heather nauczyła się pisarstwa: alfabetyzm medialny i wojny o Harr'ego Pottera*” Henry Jenkins próbuje określić, jakie perspektywy rysują się dla edukacji i pedagogiki w nowej formacji kulturowej. Autor analizuje tu fenomen popularności wśród dzieci i młodzieży serii książek „*Harry Potter*”. Młodzież po przeczytaniu serii spontanicznie tworzyła (i tworzy) własne fora Internetowe, na których zamieszcza swoją twórczość, opowiadania, powieści, komiksy inspirowane przygodami małego czarodzieja.

Autor widzi w tym zjawisku wzrastającą rolę zabawy i edukacji nieformalnej we współczesnej kulturze. Na Internetowych forach poświęconych Haremu Potterowi, dzieci uczą się nawzajem od siebie, a nie od tradycyjnych, zhierarchizowanych i opartych na autorytetach instytucji. Taka forma nauki bardziej przystaje do charakteru współczesnej, ulęgającej ciągłym przemianom kultury. Henry Jenkins podkreśla również wspólnotowy charakter takiej wiedzy budowanej przez ciągle reinterpretowanie treści, co w konsekwencji sprzyja postawie aktywnej i krytycznej. Dlatego też według autora, kultury uczestnictwa takie jak fora Internetowe tworzone przez fanów nie są zagrożeniem dla młodzieży, a uczą umiejętności niezbędnych do życia w kulturze przesyconej informacją.

Ostatni rozdział zatytułowany „*Photoshop dla demokracji: nowe związki polityki i kultury popularnej*” Jenkins w całości poświęca polityce i jej funkcjonowaniu w kulturze konwergencji. Przepływ treści przez zróżnicowane media nadaje współczesnej polityce nieznany dotąd charakter i możliwości. Dzięki globalnym sieciom medialnym powstają wysoce zróżnicowane wspólnoty polityczne, które po przez dzielenie się treściami wytwarzają swoją tożsamość i poglądy polityczne. Henry Jenkins zauważa, że w kulturze konwergencji rodzi się nowy rodzaj demokracji, która charakteryzuje się tym, że jest wysoce zdecentralizowana, nierównomiernie rozłożona, wewnętrznie sprzeczna i kształtująca swoje poglądy w powolnym procesie ścierania się przeciwstawnych opcji.

W swoich rozważaniach na temat współczesnych procesów politycznych autor nawiązuje do koncepcji Michaela Foucaulta dotyczącej związków między władzą i wiedzą. Współczesne cyfrowe

media rozprzestrzeniając wiedzę po przez globalne sieci rozprzestrzeniając też powiązaną z nią władzę, podważając w ten sposób autorytet tradycyjnych monopolizujących informacje, scentralizowanych instytucji.

Henry Jenkins pokazuje również jak dzięki różnorodnym źródłom informacji zmienił się charakter ostatniej kampanii prezydenckiej w USA. W kampanii tej zasadniczą rolę odegrały działania nieformalne oparte na rozsyłanych po przez Internet fotomontażach, satyrycznych filmikach i animacjach. Ten ludyczny i oddolny charakter działań prowadzonych przez sztaby wyborcze wszystkich kandydatów, okazał się niebывалым sukcesem gdyż zmobilizował do udziału w wyborach nie notowaną od dawna liczbę wyborców, zachęcając do głosowania przede wszystkim ludzi młodych.

Podsumowując należy stwierdzić, że po „*Kulturę konwergencji*” powinny sięgnąć wszystkie osoby zainteresowane problemami współczesnej kultury. Autor, bowiem w sugestywny sposób kreśli nam pejzaż współczesności gdzie media są elementem codziennego życia, stanowią bogate źródło nowych zachowań i kształtują sposób myślenia współczesnego człowieka.

Niewątpliwym atutem książki jest ciekawa perspektywa badawcza, którą stosuje Jenkins. Autor nie dąży do tworzenia uniwersalistycznych metanarracji, a problem konwergencji przedstawia z różnych partykularnych perspektyw i na wielu płaszczyznach jednocześnie. Korzysta również z wielu bogatych źródeł. Oprócz literatury swoje rozważania ilustruje samodzielnie przeprowadzonymi wywiadami i relacjami osób bezpośrednio zaangażowanych w omawianą w książce problematykę (artystami, fanami, producentami, politykami).

Na uwagę zasługuje również precyzyjny i jasny język wywodu, który w połączeniu z doskonałym przekładem na język polski tworzy przejrzystą strukturę książki. Dzięki temu „*Kultura konwergencji*” staje się nie tylko rzetelną pracą naukową, ale również podręcznikiem dydaktycznym i książką popularyzującą naukę.

Henry Jenkins wprowadza również liczne nowe terminy, które w istotny sposób wzbogacają dyskurs badania współczesnej kultury. Wspomniane kategorie pochodzą nie tylko z dociekań naukowych, ale są określeniami bezpośrednio zaczerpniętymi z języka fanów i grup badanych przez autora, dzięki czemu zwracają naszą uwagę na nowe kwestie i problemy, które niejednokrotnie umykają stricte naukowym analizom. Jenkins w precyzyjny sposób omawia te terminy w słowniczku zamieszczonym na końcu książki.

„*Kultura konwergencji*” jest pracą, która niesie ze sobą świeże spojrzenie na panoramę przemian współczesnej kultury. Bogaty język, liczne przykłady, szczegółowość informacji, jakie wykorzystuje autor dają nam możliwość spojrzenia na otaczającą nas rzeczywistość w zupełnie nowy sposób. Myślę, że prace takie są szczególnie cenne dla Polskich czytelników pozwalają, bowiem bez uprzedzeń widzieć zmiany, które w szybkim tempie zachodzą w naszym kraju. „*Kultura konwergencji*” daje nam niepowtarzalną szansę ujrzeć te przeobrażenia w szerszym globalnym kontekście i dzięki temu w pełni zrozumieć ich znaczenie.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

„Kultura i Historia” nr 12/2007

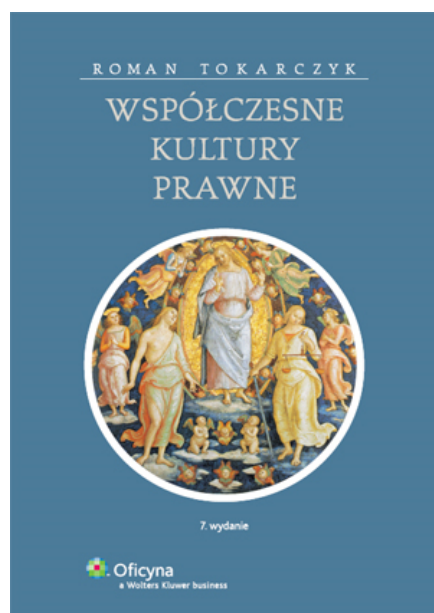
Krzysztof Księski

Współczesne kultury prawne

Roman Tokarczyk, *Współczesne kultury prawne*, Kraków 2007,

Wydawnictwo Wolters Kluwer Polska Sp. z o.o., ss. 304.

ISBN 9788375260731



„Współczesne kultury prawne”, autorstwa lubelskiego profesora Romana Tokarczyka, są bardzo ciekawą pozycją na polskim rynku. Kolejne wydania tego podręcznika (ostatnie w roku 2007) przybliżają problematykę, jak sama nazwa wskazuje, współczesnych kultur prawnych. Autor nie ogranicza się jednak tylko do analizowania kultur istniejących, ale swoje rozważania odnosi także do kultur, które przeminęły, a obecnie można dostrzec jedynie ich pozostałości.

Pojęcie kultury prawnej uczony traktuje tu bardzo szeroko. Dzięki temu czytelnik może zapoznać się z fundamentami leżącymi u podstaw danej kultury, a także z czynnikami natury politycznej, religijnej, obyczajowej, ekonomicznej i w ogóle kulturowej, które kształtują każdą kulturę prawną i, będąc z nią ściśle powiązane, powinny być analizowane w szerszym kontekście.

Książka została podzielona na dwanaście rozdziałów. Dwa początkowe stanowią wprowadzenie do lektury, zaś dziesięć kolejnych jest charakterystykami poszczególnych kultur prawnych.

Pierwszy rozdział jest poświęcony teoriom na temat kultury. Profedor Tokarczyk przedstawia najważniejsze koncepcje dotyczące tego pojęcia oraz relacje kultury z przeciwstawianymi jej: naturą i cywilizacją. Autor pokrótce prezentuje główne elementy wchodzące w skład kultury, jak również najważniejsze koncepcje na temat podejścia do badania

różnych kultur. Akcentuje zasadność holistycznego podejścia do tematu i porzucenia egocentrycznego spojrzenia badawczego. Podaje również wskazówki dotyczące porównywania kultur i niedyskryminowania tych, które wydają się być prostsze, pierwotne, mniej zaawansowane. Uczony uważa, że podejście opisowe i komparatystyczne nie są wystarczające. Do pełnego zbadania danej kultury niezbędna jest również ocena, odnosząca się do pewnych ogólnoludzkich, uniwersalnych wartości, a nie tylko tych, które obowiązują w danym kręgu kulturowym, z jakiego wywodzi się badacz. Autor uważa, że te wartości najlepiej określić w ich relacji do tego, co najcenniejsze – życia oraz zjawiska, które jest jego nieodłącznym elementem – śmierci.

Drugi rozdział przybliży nam fenomen, jakim jest prawo, w kontekście przede wszystkim całej kultury, ale również w przeciwstawieniu go, podobnie jak poprzednio naturze i cywilizacji. Rozważania autora ukierunkowane są podobnie, jak w rozdziale pierwszym, z jedną różnicą – zawężone są do ogólnych cech kultur prawnych i ich stosunku do poszczególnych elementów składających się na naszą rzeczywistość.

Kolejne rozdziały charakteryzują poszczególne kultury prawne współczesnego świata. W dalszej części każdego z nich zawarte są fundamentalne poglądy związane z życiem i śmiercią, charakterystyczne dla danej kultury prawnej.

Trzeci rozdział opisuje kulturę prawa stanowionego. W pierwszej jego części profesor przedstawia ogólną charakterystykę przedmiotu, jego cechy oraz zasięg oddziaływania. Następnie dokonuje przeglądu najważniejszych kultur prawa stanowionego: archaicznego, rzymskiego, romańskiego, germańskiego, słowiańskiego, socjalistycznego i liberalnego. Badacz przedstawia każdą kulturę, opisując najważniejsze wydarzenia i postaci w jej dziejach, cechy charakterystyczne oraz jej wpływ na współczesne porządki prawne.

Podobnie skonstruowany jest następny rozdział – „Kultura common law”. Rozpoczyna się od ogólnej charakterystyki tematu, aby następnie, poprzez historię, przejść do najważniejszych cech współczesnych omawianej kultury prawnej. Uczony zatrzymuje się bardziej nad funkcjonowaniem prawa w rzeczywistości społecznej i porównuje common law z prawem stanowionym, ale w perspektywie nie teoretycznej, ale praktycznej – jednoczesnego działania obok siebie obu tych kultur. Autor umieszcza także garść informacji dotyczących angielskich prawników oraz angielskich sądów i ich udziału w wymiarze sprawiedliwości. Koniec rozdziału zaś jest poświęcony różnicom pomiędzy angielskim i amerykańskim common law.

Kolejne dwa rozdziały poświęcone są religijnym kulturom prawnym, które leżą u podstaw europejskiej kultury – kulturze prawnej judaizmu oraz kulturze prawnej chrześcijaństwa. Pierwsza z nich, z uwagi na swój konserwatywny i niezmienny charakter, została przedstawiona z naciskiem na historię judaizmu, jego kształtowanie się przez wieki w wielu miejscach na ziemi. Profesor Tokarczyk przedstawia tu również współczesną sytuację tej kultury prawnej oraz prawdopodobne kierunki jej rozwoju.

Natomiast rozdział poświęcony kulturze prawnej chrześcijaństwa wygląda nieco inaczej. Po wprowadzeniu, gdzie podane zostały kwestie ogólne, temat został zróżnicowany ze względu na konkretne odłamy chrześcijaństwa – katolicyzm, prawosławie i protestantyzm.

Oba rozdziały kończą się przedstawieniem poglądów dwóch kultur prawnych na życie i śmierć, jak również ich porównaniem i wzajemnymi relacjami. Podsumowaniem zaś jest wyliczenie cech danej kultury prawnej i ich krótkie spointowanie.

Siódmy rozdział „Współczesnych kultur prawnych” nosi tytuł „Kultura prawa europejskiego”. Po zdefiniowaniu przedmiotu i zasięgu działania autor przedstawia proces kształtowania się tej kultury. Znajdują się tu informacje, które już częściowo były przedmiotem omówienia w rozdziałach o kulturach: prawa stanowionego i common law. Jednak znaleźć możemy również nowe treści, które dotyczą aktualnych cech kultury prawa europejskiego, które w głównej

mierze koncentrują się wokół prawa Unii Europejskiej oraz jego relacji z ustawodawstwami krajowymi.

Na tym kończą się rozważania dotyczące jednego z dwóch wielkich bloków kulturowych – bloku kultury prawnej Zachodu. Kolejne rozdziały przedstawiają kultury prawne Wschodu, w znacznym stopniu różniące się od tych, wśród których Europejczyk czułby się swobodnie.

Pierwszą z nich jest kultura prawna islamu (mimo podobnych źródeł co judaizm i chrześcijaństwo), prezentowana w rozdziale ósmym. Znaczny nacisk został tu położony na opis religii muzułmańskiej i jej przykazań, bowiem kultura prawna islamu jest oparta w głównej mierze na Koranie i przykazaniach zawarte w tej świętej księdze. Uregulowania prawne, poza sankcją ze strony Allaha, zagwarantowane są również przez przymus państwowy, oczywiście z różnym natężeniem, w zależności od kraju, o którym mowa. Sporo jest tu także informacji o historii islamu, jak również współczesnych formach sprawowania sądownictwa i edukacji przyszłym prawników. Całość podsumowuje zestawienie cech kultury prawnej islamu oraz jej stosunek do życia i śmierci.

Kolejne dwa rozdziały poświęcone zostały kulturom prawnym: hinduizmu i buddyzmu. Kultury te, oparte w dużym stopniu na etyce i religii również znacznie się różnią od kultur prawnych Zachodu. Przenikając się przez wieki stworzyły oryginalne i pełne poszanowania dla wszelkiego życia normy społeczne – moralne, religijne i prawne. Profesor Tokarczyk przedstawia pokrótce procesy kształtujące te kultury, najważniejsze ich źródła, przenikanie się różnych norm społecznych. Charakteryzuje istotę prawa, jego postrzeganie przez społeczeństwa. Ukazuje działanie norm prawnych w praktyce, która, mimo ciągłych usiłowań władz, często ustępuje normom moralnym i obyczajowym. Podobnie jak w poprzednich rozdziałach, podsumowaniem jest konstatacja na temat stosunku tych kultur do zagadnień życia i śmierci.

Przedostatni rozdział dotyczy kultury prawnej konfucjanizmu. Rozprzestrzeniła się ona przede wszystkim w państwie środka – Chinach oraz w kraju kwitnącej wiśni – Japonii. Autor prezentuje jej istotę i zasięg oddziaływania, by następnie pokrótce przedstawić jej dzieje, aż do dnia dzisiejszego. Zawarta jest tu również charakterystyka praktyki prawniczej i sposobów stanowienia prawa. Wreszcie profesor Tokarczyk dokonuje porównania kultury prawnej konfucjanizmu chińskiego z japońskim. Całość, jak w poprzednich rozdziałach, zamyka przedstawienie stosunku kultury prawnej konfucjanizmu do życia i śmierci.

Na tym kończą się rozważania nad kulturami prawnymi Wschodu. Ostatni rozdział dotyczy kultury prawnej animizmu. Wciąż istnieją i funkcjonują kultury proste, pierwotne i właśnie o nich jest tu mowa. Można je jeszcze znaleźć w Afryce, Australii i Ameryce Południowej. Autor w skrócie prezentuje cechy tej kultury prawnej, jak również nauki zajmujące się takimi kulturami, jak antropologia prawa, czy też etnologia prawa. Pointą zaś jest przedstawienie pojmowania przez tę kulturę prawa kwestii związanych z życiem i śmiercią.

Dopełnieniem każdego z rozdziałów jest bogata literatura, z jakiej korzystał autor przy pisaniu omawianej pozycji.

„Współczesne kultury prawne” są książką wyjątkową na rynku polskim. Nie ma bowiem w naszym kraju pozycji w sposób przeglądowy prezentujących najważniejsze kultury prawne współczesnego świata w ich kontekście zarówno historycznym, jak i współczesnym, w relacji norm prawnych do innych norm społecznych, kultury prawnej do innych składników kultury. Twórca pojęcia biojursprudencja akcentuje stosunek każdej kultury prawnej to tego, co jest według niego najwyższym dobrem – do życia oraz tego, co jest jego konsekwencją – śmierci. Bogaty kontekst kulturowy jest niewątpliwą zaletą lektury. Czasami autor nadmiernie szermuje nazwami własnymi funkcjonującymi w danej kulturze, które w niewystarczającym stopniu tłumaczy. Przydałoby się w ich miejsce więcej głębszej analizy omawianych cech kulturowych.

Dla współczesnego człowieka z wykształceniem prawniczym ważne jest poznanie kultur

prawnych całego globu. Omawiane opracowanie w sposób bardzo dobry je prezentuje i jest znakomitą pozycją dla wyrobienia sobie orientacji w tej tematyce. Dla głębszych studiów potrzebne będzie jednak zapoznanie się z bardziej specjalistycznymi książkami traktującymi tylko o jednej, konkretnej kulturze. Jednak „Współczesne kultury prawne” to znakomity początek fascynującej podróży po kulturach prawnych całego współczesnego świata.

Podręcznik profesora UMCS jest bardzo wartościową pozycją, która przyczynia się do likwidowania podziałów pomiędzy poszczególnymi kulturami prawnymi. Problematyka jest przedstawiona gruntownie, od powstania danej kultury, poprzez jej rozwój, aż do stanu obecnego. Każda kultura prawna przedstawiona jest w sposób kompetentny i poza opisem znaleźć tu można również wyważone w charakterze wypowiedzi natury ocennej.

W ramach lektury autor założył opisanie najważniejszych kultur prawnych współczesnego świata. Jest to zadanie trudne, do każdej bowiem z tych problematyk przydałaby się oddzielna pozycja. Jednak już taka charakterystyka umożliwi poznanie omówionych kultur i wyszukanie podobieństw między nimi, które mogą pomóc w przewyżczeniu dzielących je stanowisk.

Profesor Roman Tokarczyk przedstawia rzeczoną tematykę w kontekście życia oraz śmierci determinującej człowieka do aktywnego działania. Kładzie nacisk na wartości uniwersalne łączące te kultury. Takie podejście pozwala zrozumieć ludzi socjalizowanych w różnych kulturach, docenić różnice ich dzielące i pozwala sądzić, że lektura tego opracowania umożliwi likwidację stereotypów i uprzedzeń wśród wielu osób. Książka „Współczesne kultury prawne” przekazuje czytelnikowi odpowiedni zasób informacji, dzięki którym bariery pomiędzy ludźmi z różnych kultur mogą zostać przełamane. Zrozumienie jest bowiem kluczem do przełamania różnic i podziałów. Przybliżenie osiągnięć różnych kultur prawnych i szerzej – całych kultur, ukazanie wartości, które przekazują, daje pełniejszy obraz funkcjonowania i myślenia człowieka spoza naszego kręgu kulturowego. Charakterystyka „Współczesnych kultur prawnych” pokazuje, że możliwa jest koegzystencja kultur we współczesnym świecie. Dzięki tej lekturze czytelnik uzmysławia sobie różnice pomiędzy poszczególnymi regionami świata i wzajemne relacje pomiędzy nimi. We współczesnym świecie globalnej wioski istnieje wyraźna potrzeba poznania różnych kultur, ustosunkowania się do nich, bowiem wzajemne przenikanie jest w dalszej perspektywie, nieuniknione. Wiedza o tym jest konieczna dla prawidłowego planowania rozwoju cywilizacyjnego i kulturowego społeczeństw.

Krzysztof Księski

**Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)**

Janusz Jusiak

Czy nowy dialog z naturą?

Renee Weber, *Poszukiwanie jedności. Nauka i mistyka*,
Tłumaczył K. Środa, Warszawa 1990, Wydawnictwo
Pusty Obłok, ss. 216. ISBN: 9788385041160

Tekst oryginalnie opublikowany w: “Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska” Vol. XIV/XV, Sectio I, 1989/1990.

Publikacja za zgodą autora.

Historia nauki dowodzi, że pragnienie poznania tajników przyrody nie narodziło się jedynie z utylitarnych potrzeb ludzkich. Wprawdzie żyjący na przełomie szesnastego i siedemnastego wieku Francis Bacon porównywał uczonych do oprawców zmuszających naturę do ujawniania jej sekretów przy pomocy eksperymentu pełniącego rolę koła tortur, ale fizyka nowożytna nigdy by nie powstała, gdyby jej twórcy nie wierzyli w możliwość odsłonięcia harmonii przenikającej każdy badany w doświadczeniu szczegół. Chęć ujżenia piękna ukrytego za zwykłym nagromadzeniem danych zmysłowych była w przeszłości jednym z głównych czynników umożliwiających konstruowanie coraz ogólniejszych modeli teoretycznych, przy pomocy których usiłowano wyrazić uniwersalny porządek zjawisk. Czy jednak wiara ta jest nadal żywa? Czy wyostrzona świadomość ograniczonej ważności każdego obrazu przyrody, jaki stworzono w dotychczasowym rozwoju przyrodoznawstwa, nie prowadzi do pragmatyką jedynie dyktowanego trzymania się cząstkowych metod oraz rezygnacji z pragnienia zrozumienia praw, jakie rządzą całością?

Autorka książki stawia te pytania, by wykazać, iż tradycyjnie pojmowana nauka nie jest już w stanie zaspokoić poznawczych potrzeb, jakie wespół z tradycyjną metafizyką niegdyś rozbudziła, i że dlatego wymaga uzupełnienia. Jak podtytuł pracy wskazuje, tym, czego dzisiejszemu podejściu do natury brakuje — zarówno na terenie nauki, jak i poza jej obrębem — jest element mistyczny. Weber doskonale zdaje sobie sprawę z wieloznaczności oraz ze złej sławy narosłej wokół znaczenia terminu mistyka. Toteż w swych wywodach nadaje mu bardzo ogólny, metareligijny sens. Mistycyzm — czytamy we wstępie — jest doświadczeniem jedności z rzeczy- wistością. Książka nie zawiera analitycznego studium treściowej zawartości użytego w tym sformułowaniu słowa „jedność”. Jest bowiem zbiorem wywiadów i dyskusji z wybitnymi przedstawicielami współczesnego przyrodoznawstwa (D. Bohmem, R. Sheldrake’em, I. Prigogine’em, S. Hawkingiem) oraz ze znanymi na Zachodzie Europy i w Stanach Zjednoczonych mistykami

i mędrkami (L. A. Govindą, XIV Dalajlamą, B. Griffithsem, Krishnamurtim). Głównym tematem większości zapisanych przez autorkę rozmów jest zagadnienie możliwych podobieństw treści nauki i mistycyzmu. Ale wiele z nich kryje w sobie również ważne przesłanie etyczne. Weber chce nam bowiem uświadomić, iż przekroczenie granic tradycyjnej nauki oraz zmiana nastawienia do biopsychicznego otoczenia człowieka są możliwe i wskazane tylko wtedy, gdy towarzyszy im postawa czci dla bytu i poczucie odpowiedzialności za całość.

Nie wszyscy pojawiający się w książce rozmówcy podzielają ten pogląd. Jedynie Bohm jest przykładem uczonego, który zdaje się w pełni doceniać i rozumieć związek między nauką a mistycyzmem. Podejście słynnego belgijskiego chemika Prirogine'a do tej kwestii jest znacznie bardziej wyważone, a stanowisko fenomenalnego fizyka angielskiego Hawkinga — jednoznacznie nieprzychylnie wobec mistyki. Także indyjski filozof i mędrzec Kirshnamurti podaje w wątpliwość zasadność łączenia ze sobą dwu tych nurtów myśli. Ale mimo istotnych różnic w ocenie możliwości znalezienia punktów wspólnych między racjonalnymi a ponadracjonalnymi sposobami kontaktu z naturą — rozmówców R. Weber łączy wiara w wyzwolenie nieznanymi mocami ukrytymi w pokładach ludzkiej świadomości oraz przekonanie, że sztywny racjonalizm dotychczasowej nauki musi ustąpić miejsca podejściu procesualnemu i dynamicznemu.

Skąd bierze się u współczesnych uczonych ów nie skrywany, lecz w sytuacji przeżywanego przez naukę kryzysu jakże osobliwy optymizm poznawczy? Wczytując się w treść wypowiedzi poszczególnych współautorów książki nietrudno znaleźć odpowiedź na to pytanie. Nauka pierwszej połowy naszego stulecia swoje niezwykle sukcesy w dużej mierze zawdzięczała powszechnemu stosowaniu redukcjonistyczno-mechanistycznego modelu wyjaśniania nowo odkrytych faktów i procesów, czyli — jak powiada David Bohm — zasadzie częściowości, wykluczającej z rozwagań naukowych wszelki holizm. Lecz w chwili obecnej jesteśmy świadkami ogromnych trudności, na jakie napotyka to sprawdzone, jak do niedawna wydawać się mogło, podejście. Trudności te najłatwiej dostrzec w biologii, ale fizyka i chemia też nie są od nich wolne. Okazuje się bowiem, iż uznane przez mechanicyzm za metafizyczne pojęcie całości stanowi nieodzowny element wyjaśniania wielu podstawowych zjawisk w przyrodzie.

I tak, zdaniem angielskiego biologa Ruperta Sheldrake'a (autora wydanej w 1981 roku głośnej rozprawy *A New Science of Life: The Hypothesis of Formative Causation*), uprawiana przez zwolenników redukcjonizmu embriologia nie potrafi na przykład wyjaśnić, jak to się dzieje, że w trakcie rozwoju zarodka wzrasta coraz bardziej złożoność struktury, że forma złożona wyrasta z mniej złożonej. Wyjaśnienie tego faktu jest trudne, ponieważ forma organizmu nie jest wielkością zachowującą się podczas jego przemian i nie daje się wyrazić przy pomocy formuł matematycznych. Nie podlega więc ani znanym z fizyki prawom zachowania, ani nie ukazuje jasno przyczyn powodujących jej pojawianie się w trakcie formowania się struktury organizmu. Nie jest bowiem umiejscowiona w konkretnej czasoprzestrzeni, a jej oddziaływanie nie ma charakteru energetycznego w fizycznym tego słowa znaczeniu. Pomimo tego, zdaje się wywierać pewien morfogenetyczny wpływ modelujący „kształt” rozwijającego się w czasie systemu organicznego.

Na podobne w swej ostatecznej wymowie osobliwości natrafia również dzisiejsza fizyka. Jedną z podstawowych przesłanek klasycznej mechaniki było twierdzenie, że materia zbudowana jest z gęstego tworzywa, leżącego u podstaw trójwymiarowego świata przedmiotów i dającego się w pełni zrozumieć jedynie przez odniesienie do samego siebie. Z matematycznych opisów teorii kwantowej wypływa jednak zgołą odmienny wniosek. Zachowania mikrocząstek mają niewiele wspólnego z mechaniką i są bardzo subtelne. Cząstki subatomowe nigdy bowiem nie występują oddzielnie. Są zawsze powiązane z rozciągającymi się w przestrzeni polami, którym w jakiś tajemniczy sposób przysługują kwanty energii. Co jednak najbardziej zadziwiające, oddziaływania owych pól nie zależą od ich natężenia, lecz od formy, w jakiej się jawią, od początkowej konfiguracji zespołów cząstek. Zmiany tych pól nie wywierają więc wpływu mechanicznego na to, z czym się stykają, lecz działają raczej jako przepływ informacji determinującej powstawanie

wzajemnych relacji między obiektami. W przekonaniu Bohma, fakty te podważają tradycyjną wiarę w prosty charakter elementarnych składników materii. Badanie coraz mniejszych części składowych bynajmniej nie prowadzi do ujęcia rosnącej prostoty ich zachowania, lecz skłania do przypuszczenia, że mikrocząsteczki otoczone są polami sensu wyposażonymi w złożony zasób informacji, pozwalających im reagować na zachowania innych obiektów, a nawet pozostawać w związku z rzeczami odległymi w czasie i przestrzeni. Mówiąc inaczej, zdaniem Bohma, zachowanie mikroobiektów zależy od stanu sensownie uformowanej całości, przy czym zależność ta nie daje się wyjaśnić wyłącznie w terminach pierwotnych własności części.

Z zanotowanych w pracy rozmów wynika, iż pytanie, czym owa całość jest, stanowi w chwili obecnej przedmiot spekulatywnych domysłów i dociekań, których naukową wartość zdecydowanie podważają przeciwnicy holizmu. Dlatego książka Weber jest godnym uwagi świadectwem osobliwej sytuacji, w jakiej znalazło się dzisiejsze przyrodoznawstwo. Bo oto z jednej strony, rozważania dotyczące postulowanej przez niektórych uczonych całości, jak chyba nigdy wcześniej, uwypuklają znaczenie dobrze znanego historykom nauki faktu, że badania naukowe, wbrew wszelkim scjentystycznym ideologiom, są w swej najgłębszej istocie przedłużeniem oderwanej od empirii — i zwykle ją poprzedzającej — spekulacji metafizycznej. Cele metafizyki i nauk badających poszczególne wycinki rzeczywistości są bowiem w swojej teoretycznej wymowie podobne. Wszak i tu, i tam chodzi o zrozumienie — lub przynajmniej rozjaśnienie — tego, co jest. Różnice polegają tylko na sposobie ujęcia przedmiotu i na wytyczeniu granic temu, co chce się badać. Wiadomo jednak, że jedność nauki i filozofii nigdy nie była faktem, a jedynie nieśmiało głoszonym postulatem — czymś, w co łatwo było zwątpić. Z takiego wątpienia wziął początek nurt myślowy izolujący badania naukowe od kontekstu kulturowego, usiłujący je sprowadzić do zwykłej rutyny, działalności czysto praktycznej, nakierowanej na dostarczanie narzędzi przewidywania i kontroli procesów naturalnych. Otóż wspomniana osobliwość obecnego stanu rozwoju przyrodoznawstwa wydaje się polegać na tym, iż te dwa przeciwstawne sposoby ujmowania związku między naukami szczegółowymi a filozoficzną spekulacją — znajdujące dotąd dla siebie ujście głównie w teorii poznania i metodologii — zostały obecnie włączone w obręb samej nauki, stając się — być może bardzo ważną — siłą napędową jej rozwoju. Przemiana ta dokonała się jednak w momencie, kiedy wiara w wartość i trafność europejskiego sposobu postrzegania i rozumienia rzeczywistości uległa poważnemu nadwątleniu. Stąd właśnie drugi element opisywanej sytuacji: poczucie całkowitej niemal nieadekwatności dotychczasowych, racjonalnie wypracowanych modeli wyjaśniania. Stąd chęć wejścia w kontakt z czymś całkowicie nowym, mistycznym, wykraczającym poza obręb pojęć ukształtowanych przez myśl zachodnią.

Być może większość czytelników książki nie dostrzeże w tej nagłej zmianie zainteresowań niczego szczególnego. Wszak dzieje poznania przeżyły już niejednen z pozoru dziwny zwrot, z czasem uznany za rzecz oczywistą. Wyjątkowość obecnie zaistniałej sytuacji polega jednak na tym, iż współcześni uczeni usiłują wykorzystać inspirację płynącą z mistyki wykształconej w kulturach pozaeuropejskich, zwłaszcza z mistyki buddyjskiej. W spekulacjach Bohma i Sheldrake'a, a także w pracach dwu innych znakomitych biologów laureatów Nagrody Nobla, George'a Walda i Barbary McClintock (Weber kreśli ich naukowe sylwetki w epilogu książki), odżywają zapomniane mity wschodnich religii opartych na wierze w odwieczne współistnienie materii i świadomości, dwu ostatecznych i niewywodliwych z siebie elementów wszechrzeczy. Uzasadnieniem tych niespotykanych jeszcze przed kilkunastu laty praktyk jest podkreślenie wagi zastanawiających analogii między wschodnim mistycyzmem a zachodnią nauką. Analogie te — uczeni ci twierdzą — są bowiem wyraźne. Na przykład subtelne własności mikroobiektów współczesnej fizyki przypominają cechy cząstek przestrzeni, z których — jak kosmologia buddyźmu tybetańskiego utrzymuje — składa się wszechświat. Także względność czasu, niemożność podania opisu pojedynczej, wyrwanej ze swego otoczenia mikrocząstki, hipoteza oddziaływań poprzez przekaz informacji, dominująca rola wewnętrznej przypadkowości procesów

naturalnych (zagadnienie to od wielu lat bada Prigogine) — każde z tych odkryć znajduje odzwierciedlenie w podstawowych zasadach myśli buddyjskiej.

Naturalnie, otwartym problemem pozostaje pytanie, czy podobieństwo treści przeżyć mistycznych do niektórych twierdzeń współczesnej nauki upoważnia uczonego do nadawania tym twierdzeniom sensu zgodnego z religijną interpretacją mitów czy zasad wiary. Z relacji wielu mistyków wynika bowiem, że poznanie mistyczne jest czynnością umysłu odbywającą się bez sądów, zrodzoną z „przyswojenia” sobie czegoś, co nadbudowuje się nad zwykłą wiedzą, a jednocześnie konsoliduje i duchowo ubogaca, zaspokajając głębokie potrzeby podmiotowe. Funkcji takich nie pełni i pełnić nie może teoria naukowa. Weber jest, jak się wydaje, świadoma tej różnicy. Toteż nie kończy swych wywiadów jednoznacznie brzmiącymi wnioskami, choć w wielu miejscach jej fascynacja myślą Wschodu przesądza o typie stawianych pytań i zmusza dyskutantów do wypowiedzania się w kwestiach, których nie chcieliby podejmować. Te subiektywne predylekcje autorki nie są jednak na tyle silne, by mogły odebrać książce charakter ciekawie sporządzonego reportażu. Gdyby reportaż ten był zupełnie bezstronny, pewnie wiele by stracił na swej atrakcyjności. Czy z racji czysto merytorycznych podejście takie jest słuszne — niech osądzi sam Czytelnik.

Wstrzymując się przed zajęciem jednoznacznego stanowiska w tej sprawie, odnotujmy zatem ukazanie się na polskim rynku wydawniczym jeszcze jednej pozycji przybliżającej nurt myślowy nazwany niegdyś „nową świadomością kosmiczną”, a całkiem niedawno — przez Fritjofa Caprę — „punktem zwrotnym”.

Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne](#)

„Przyszłość jest otwarta” – rozmowa z Sir Karlem Popperem¹

Rozmowę przeprowadził prof. Adam Chmielewski, redaktor naczelny czasopisma *Studia Philosophia Wratislaviensia*.

Publikacja za zgodą prof. Adama Chmielewskiego.

Adam Chmielewski: Sir Karl, przede wszystkim proszę przyjąć najserdeczniejsze życzenia i gratulacje z okazji dziewięćdziesiątej drugiej rocznicy urodzin.

Sir Karl Popper: Bardzo dziękuję za pamięć i życzenia.

Adam Chmielewski: Mimo tak dostojnego wieku Pan Profesor nadal aktywnie pracuje, pisze, wygłasza wykłady i udziela się publicznie. Proszę powiedzieć, nad czym Pan Profesor obecnie pracuje?

Sir Karl Popper: Widzi Pan, ja zawsze pracowałem nad kilkoma projektami jednocześnie. Moją najnowszą publikacją jest kolejne uzupełnienie do książki *Logika odkrycia naukowego*, do jej niemieckojęzycznego wydania, *Logik der Forschung*². Mój niemiecki wydawca bowiem zawsze mnie prosi o jakieś uzupełnienie przed opublikowaniem nowego wydania. Ja zaś zazwyczaj korzystam z okazji, aby coś dodać. Tak więc całkiem niedawno opublikowałem dwudziesty już dodatek do *Logik der Forschung*, w dziesiątym wydaniu tej książki, które poza tym nie uległo zmianie. Uzupełnienie to zawiera nową definicję probabilistycznej niezależności. Cały czas pracuję nad takimi rzeczami. Obecnie zajmuję się również pewnymi koncepcjami filozofów presokratejskich, zwłaszcza Parmenidesa, a także Arystotelesowską koncepcją geometrii oraz wieloma innymi sprawami.

Adam Chmielewski: A zatem kontynuuje Pan Profesor zainteresowania, którym kiedyś dał Pan wyraz w słynnym artykule „Back to Presocratics”, opublikowanym w *Conjectures and Refutations* oraz w dwutomowym dziele *Spółczesność otwarta i jego wrogowie*³. Czy powraca Pan także do swoich studiów nad filozofią Platona, któremu poświęcił Pan pierwszy, kontrowersyjny tom *Spółczesności otwartego*?

Sir Karl Popper: O tak! Nadal bardzo interesuję się Platonem. Ostatnio bardzo mnie zainteresowała geometria z okresu przedeuklidesowego, to znaczy geometria, która nie opiera się na idei zamkniętego systemu aksjomatycznego. Słynny dialog Platoński *Menon* zawiera pewne wskazówki do budowy geometrii, której w żaden sposób nie można uznać za system geometrii aksjomatycznej. Również u Arystotelesa jest coś, co upodabnia jego koncepcję do Platońskiego *Menona*. Oczywiście idee Euklidesowe, aksjomatyczne, miały ogromne znaczenie, na przykład dla *Principia Mathematica* Bertranda Russella i Alfreda Whiteheada, oraz dla wielu innych koncepcji podstaw matematyki, z których naturalnie wszystkie mają charakter aksjomatyczny. Ja jednak

1 Niniejsza rozmowa odbyła się 29 lipca 1994 roku, nazajutrz po 92 urodzinach Sir Karla, w jego domu w Kenley, Surrey. Opublikowany w: „Odra” 1994, 11; przedrukowany w: A. Chmielewski, *Filozofia Poppera. Analiza krytyczna*, ss. 234-246;

2 Wydanie pierwsze tej książki pochodzi z 1934 roku (choć nosi datę „1935”). Wydanie polskie w przekładzie Urszuli Niklas, PWN 1977.

3 Wydanie polskie, PWN, Warszawa 1993 (przekład Halina Krahelska, opracowanie przekładu Adam Chmielewski).

uważam, że dowód zawarty w *Menonie* Platona jest – by tak rzec – dowodem absolutnym i nie jest zależny od żadnych założeń, bowiem żadnych założeń w nim nie ma. Uważam, że dowody matematyczne, które mają taki właśnie absolutny charakter i są pozbawione założeń, zostały całkowicie zaniedbane przez filozofów i matematyków. Bardzo mnie interesuje ta zupełnie zaniedbana dziedzina. W ogóle cała filozofia grecka jest cudowna. Platona nie lubię jako twórcy określonej koncepcji etyki, chociaż jego filozofia społeczna jest bardzo wnikliwa. Jego postawa jednak jest autorytarna i dyktatorska, nie zaś humanitarna. Jakkolwiek nie cierpię jego postawy moralnej, nie mogę nie podziwiać jego wnikliwości.

Adam Chmielewski: A czy powrócił Pan Profesor do lektury dzieł Hegla, innego „wroga” społeczeństwa otwartego?

Sir Karl Popper: Nie, nie! Nadal nie cierpię Hegla! Czytam za to Kanta. Mam bardzo wiele pierwszych wydań dzieł Kanta, do których bardzo często zaglądam.

Adam Chmielewski: Jakim aspektem filozofii Parmenidesa zajmuje się Pan Profesor?

Sir Karl Popper: Parmenides był przekonany, że realnie istnieją tylko rzeczy trwałe, twarde i nieruchome. Interesuje mnie to, jaka naprawdę była jego koncepcja. Sądzę, że Parmenides był materialistą. Proponuję interpretację, zgodnie z którą Parmenides głosił, iż życie i światło jest nierealne. Że realna jest śmierć. Wydaje mi się, że sądzi on, iż częścią realnie istniejącego świata są tylko nieruchome przedmioty czy martwe ciała, życie natomiast jest według niego złudzeniem, tak jak złudzeniem są w jego koncepcji światło i miłość. Parmenides mówi oczywiście o tych rzeczach, mówi jednak o nich w drugiej części swego poematu, która jest poświęcona życiu, miłości i światłu – czyli ludzkim złudzeniom. Dany przedmiot jest realny, jeżeli jest nieruchomy; gdy coś jest ruchome, jest nierealne. Wydaje mi się, że na tym właśnie polega jego teoria. Parmenides docenia piękno rzeczy i życia, ale wszystkie te rzeczy pojawiają się i zanikają, powstają i giną, a zatem są złudzeniami. Uważam, że taka jest jego filozofia. Wydaje mi się również, że nikt jeszcze nie interpretował filozofii Parmenidesa w ten sposób. Parmenides był bardzo oryginalnym i interesującym filozofem, prawdziwym uczonym i astronomem, a ponadto bardzo ważnym innowatorem. Parmenides jako pierwszy wyraził przekonania, które potem głosił Einstein. Einstein początkowo wierzył we wszechświat, który miał kształt czegoś w rodzaju zwartej bryły. Jego wszechświat miał charakter deterministyczny. Sądził bowiem, że świat w pewnym sensie istniał przed swoim zaistnieniem w czterowymiarowej postaci, wraz z dokładnie określoną całą swoją przyszłością. Starłem się wykazać Einsteinowi, że nie miał racji. W każdym razie Einsteinowski czterowymiarowy, zdeterminowany przypomina Parmenidesowską koncepcję nieruchomego świata. Dlatego tę koncepcję nazywam koncepcją Parmenidesa-Einsteina. Jest dla naukowca rzeczą bardzo łatwą przyjąć tego rodzaju pogląd, ponieważ idea takiego trój- czy cztero-wymiarowego świata jest w rzeczywistości pewną formą materializmu.

Adam Chmielewski: W jaki sposób starał się Pan Profesor przekonać Einsteina do odrzucenia tego poglądu?

Sir Karl Popper: Przede wszystkim nic w naszym doświadczeniu nie wspiera takiej koncepcji. Gdybyśmy żyli na Antarktydzie, to może taki pogląd byłby trochę bardziej prawdopodobny, ale różnica między zamrożonym, nieruchomym światem antarktycznym, a naszym światem ukazuje, jak błędny jest to pogląd⁴. Życie jest niewiarygodnie zróżnicowane i niewyobrażalnie twórcze, nieustannie tworzy nowe rzeczy. Tak jak w muzyce i sztuce nieustannie pojawiają się nowe kompozycje i nowi twórcy, Mozart, Beethoven, czy Chopin, jeżeli Pan chce (aczkolwiek – proszę wybaczyć – nie przepadam za Chopinem, choć i on naturalnie był twórczy; on

4 Argumenty Sir Karla przeciwko koncepcji zamkniętego, nieruchomego wszechświata zawiera m. in. książka nosząca wiele mówiący tytuł *The Open Universe. An Argument for Indeterminism* (1982), stanowiąca część drugą *Postscript to the Logic of Scientific Discovery*. To trzytomowe dzieło jest obszernym komentarzem autorskim do Logiki odkrycia naukowego.

także wniósł coś nowego do świata, nowy styl, nowy sposób wykonywania muzyki...), również i świat jako całość jest pełen tworzenia. Koncepcja świata jako zwartej deterministycznej bryły zamyka nasz umysł na ten najbardziej interesujący i optymistyczny aspekt naszego świata.

Adam Chmielewski: Przed kilkoma laty, w czerwcu 1989 roku, miałem sposobność słuchać okolicznościowego wykładu Pana Profesora w London School of Economics, poświęconego zagadnieniom obiektywności nauki i epistemologii ewolucjonistycznej⁵. Odniosłem wówczas wrażenie, że Pańskie poglądy na te tematy, omawiane szeroko w książce *Objective Knowledge*⁶ nie uległy zmianie.

Sir Karl Popper: Istotnie, swoje poglądy na te tematy rozwinąłem, ale ich nie zmieniłem. Rozwijam je nadal dzięki trwającej już czternaście lat bardzo ścisłej współpracy z pewnym biochemikiem. Moim współpracownikiem jest Monachijczyk Günter Wächtershäuser, profesor biochemii ewolucyjnej w Regensburgu w Niemczech. Pracujemy razem nad zagadnieniem genu życia.

Adam Chmielewski: W którym kierunku idą obecnie Pańskie badania w dziedzinie epistemologii ewolucyjnej?

Sir Karl Popper: Przede wszystkim sędzę, że właściwym przedmiotem epistemologii nie jest dokonywanie obserwacji, ale proces naszego intelektualnego uczenia się, zmieniania naszych teorii i ich poprawiania.

Adam Chmielewski: Teza ta jest elementem prowadzonej od dawna przez Pana Profesora krytyki tradycji empirystycznej; odrzucenie tej tradycji stanowiło bowiem punkt wyjścia Pańskiej filozofii nauki i teorii epistemologicznej.

Sir Karl Popper: Tak, oczywiście. Nasze zmysły bowiem mają określone funkcje biologiczne, a funkcje biologiczne nie polegają wyłącznie na dostarczaniu nam doznań empirycznych, lecz na dostarczaniu nam wiedzy, która jest niezbędna do życia. Z samymi doznaniem nie potrafilibyśmy nic zrobić. Momentem decydującym dla wiedzy jest nie obserwacja, ale oczekiwanie. Nasze oczekiwania są bardzo ważne z biologicznego punktu widzenia, bowiem nieustannie pomagają nam w naszych działaniach i w naszej przyszłości. Oczekiwania składają się na naszą wiedzę i wypełniają całe nasze życie. Na przykład Pan nie spodziewa się w tej chwili, abym wyciągnął z kieszeni pistolet i strzelił do Pana. Oczekiwanie, że będę wobec Pana pokojowo usposobionym gospodarzem jest czymś podstawowym dla naszej konwersacji i nie opiera się na żadnej obserwacji, ponieważ nie poddał Pan moich kieszeni empirycznemu badaniu. Nieustannie musimy się orientować we wszystkim, co robimy i w tym, czego nie robimy – jest to możliwe jest dzięki temu, że cały czas posiadamy określone oczekiwania. Zawsze oczekujemy, że coś się zdarzy. Oczekiwania leżą u podłoża również naszych hipotez i teorii naukowych, bowiem całą naszą wiedzę można sprowadzić do oczekiwań. Na wiedzę musimy spoglądać z punktu widzenia jej funkcji, a funkcja naszej wiedzy jest taka sama jak w przypadku zwierząt. Nawet rośliny oczekują, że zajdą pewne wydarzenia, i dostosowują się do przyszłości.

Adam Chmielewski: Naturalne jest w tym miejscu pytanie o źródła naszych oczekiwań?

Sir Karl Popper: Źródłem naszych oczekiwań jest w znacznej mierze nasza wiedza wrodzona, to znaczy wiedza, która jest zakorzeniona w naszej darwinowskiej zdolności do adaptacji do środowiska. Zadaniem dziecka na przykład jest dostosowanie się do jego otoczenia. To dostosowanie się do otoczenia w przypadku dziecka możliwe jest dzięki wrodzonej mu wiedzy. Warto dodać na marginesie, że ten właśnie fakt sprawia, iż telewizja jest tak niebezpieczna,

5 Wykład ten, pt. „Towards an Evolutionary Theory of Knowledge”, został opublikowany w książce Karl R. Popper, *A World of Propensities*, Thoemmes, Bristol 1990.

6 Wydanie polskie *Wiedza obiektywna. Ewolucyjna teoria epistemologiczna*, przekład Adam Chmielewski, PWN, Warszawa 1992.

telewizja bowiem stanowi część otoczenia dziecka, do której musi się ono dostosowywać...

Adam Chmielewski: ...dostosowując się zaś do tego telewizyjnego otoczenia, dziecko przenosi następnie uzyskane doświadczenia na świat realny oczekując, że będzie on podobny do świata telewizyjnego – i naturalnie zwykle mocno się zawodzi...

Sir Karl Popper: Właśnie tak! Wszystko, co robimy, wiąże się z zadaniem organizmu dostosowania się do środowiska. Dotyczy to wszystkich organizmów żywych, roślin i zwierząt. Antycypacja i oczekiwanie są szczególnie ważne dla zwierząt, które mają zdolność ruchu i w swych ruchach muszą przewidywać to, co się wokół nich wydarza, tak jak bez przerwy przewidywać musi ktoś, kto prowadzi samochód albo jedzie na rowerze. Na tym właśnie polega nasza świadomość.

Adam Chmielewski: Można więc powiedzieć, że jesteśmy więzankami różnorodnych oczekiwań, pragnień i chceń; i że w procesie zaspokajania naszych oczekiwań i pragnień transformacji ulegamy zarówno my, jak i nasze dążenia?

Sir Karl Popper: Tak, to bardzo trafne spostrzeżenie.

Adam Chmielewski: Jest Pan jednym z czołowych teoretyków dwudziestowiecznego liberalizmu, krytykiem marksizmu i wszelkich odmian historycyzmu, bojownikiem o demokrację. W swoich licznych książkach i artykułach nieustępliwie zwalczał Pan komunizm i wszelkie odmiany totalitaryzmu, głosząc ideę społeczeństwa otwartego. W jaki sposób przyjął Pan przemiany demokratyczne w Polsce i krajach Europy Wschodniej, które uwieńczyły kres systemu komunistycznego i otworzyły te kraje na wpływy świata zachodniego?

Sir Karl Popper: Przyjąłem je oczywiście z wielką radością. Ale muszę stwierdzić, że nie sądzę, aby marksizm został całkowicie pokonany. Jestem przekonany, że będzie wielokrotnie powracał. Może nie tyle w Polsce, co w Rosji. Ale być może ideologia ta będzie odżywać i w Polsce i na Zachodzie. Wydaje mi się bowiem, że w ogóle ludzie myślą w historycystyczny sposób. Jeżeli weźmie Pan jakąkolwiek gazetę w dowolnym języku, to zobaczy Pan, że ludzie, gdy tylko zaczynają pisać o polityce, ujawniają wyznawane implicite przekonanie, iż dobry, prawy, mądry polityk to polityk, który z góry wie, co wydarzy się w przyszłości, który potrafi przewidywać przyszłe wydarzenia. Ale według mnie jest to zupełna fantazja, swego rodzaju obłąkanie. Przyszłość nie jest ustalona, przyszłość jest otwarta⁷, nie można jej przewidzieć, można się jej tylko co najwyżej mgliście domyślać. Na przykład ja – mogę umrzeć jutro, ale mogę również żyć następne pięć lat; nikt nie potrafi tego przewidzieć. Żaden naprawdę sumienny doktor nie jest w stanie przewidzieć, co stanie się z pacjentem, chyba tylko w wyjątkowych wypadkach. Jeżeli nie można przewidzieć, kiedy ja umrę, to w jaki sposób miałyby być możliwe przewidywanie czegokolwiek o danym społeczeństwie? Przekonanie, że przyszłość jest ustalona, zdeterminowana, jest całkowicie błędne. Gdyby przyszłość była zdeterminowana, nie moglibyśmy jej przewidywać; ja zaś uważam, że przyszłość nie jest zdeterminowana i nie potrafimy jej przewidywać. Przekonanie, że to jest możliwe, jest przesądem, jakimś idiotycznym historycystycznym przesądem, który jest bardzo rozpowszechniony. Wydaje mi się, że z tego właśnie powodu marksizm nie zanikł. Marksizm jest nie tylko przesądem, ale przesądem „naukowym”. I dlatego będzie się ciągle pojawiał i powracał.

Adam Chmielewski: W ogóle wydaje się, że historycyzm, mimo Pańskich długoletnich wysiłków, dominuje w całej współczesnej filozofii. Ponadto we wszystkich dyscyplinach filozofii angloamerykańskiej daje się wyraźnie odczuć bardzo silny wpływ *Dociekań filozoficznych*, czyli tak zwanej drugiej filozofii Ludwiga Wittgensteina, wobec którego był Pan zawsze krytyczny.

Sir Karl Popper: To prawda. Ta druga książka Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, jest wyjątkowo nudna. Pierwsza książka, *Tractatus Logico-Philosophicus* miała zupełnie inny

⁷ Zukunft ist offen – przyszłość jest otwarta – to tytuł jednej z książek Sir Karla napisanej wraz z Konradem Lorenzem (Piper, München-Zürich 1985).

charakter. Naprawdę uważam, że brytyjska filozofia znajduje się w okropnej kondycji, jest bardzo zła, nieinteresująca, nudna... bardzo nudna... W ogóle w filozofii panują zazwyczaj różne mody, historycyzm, strukturalizm, nowy historycyzm, poststrukturalizm, postmodernizm i inne – to nic innego jak tylko kolejne mody w filozofii. Ale moda w nauce czy w filozofii jest czymś strasznym. Jest to coś, czym należy pogardzać, a nie naśladować.

Adam Chmielewski: Kto wśród współczesnych filozofów brytyjskich kontynuuje reprezentowany przez Pana Profesora nurt krytycznego racjonalizmu.

Sir Karl Popper: Obecnie kontynuatorem krytycznego racjonalizmu jest mój były student i asystent David Miller. Właśnie opublikował książkę pod tytułem *The Defence of Critical Rationalism*. Podarował mi jej egzemplarz wczoraj, jako prezent urodzinowy.

Adam Chmielewski: Kiedy można się spodziewać – bardzo już spóźnionej – publikacji niemieckiego przekładu zbioru esejów *Conjectures and Refutations*?

Sir Karl Popper: Pierwsza część tej książki, *Conjectures*, ukaże się po niemiecku już niedługo. Druga część, *Refutations*, ukaże się później. Wielu ludzi próbowało przełożyć tę książkę, ale wszystkie przekłady uznałem za złe. Przekładu należy dokonywać naprawdę sumiennie, a te takie nie były. Wreszcie mój wydawca niemiecki przełożył ją i wysłał nam tutaj do sprawdzenia. Najpierw pani Melitta Mew⁸ poprawiała ten przekład, potem ja, i w ten sposób wyszła całkiem niezła książka.

Adam Chmielewski: Pierwsza część tej książki, *Conjectures*, ukaże się po niemiecku już niedługo. Druga część, *Refutations*, ukaże się później. Wielu ludzi próbowało przełożyć tę książkę, ale wszystkie przekłady uznałem za złe. Przekładu należy dokonywać naprawdę sumiennie, a te takie nie były. Wreszcie mój wydawca niemiecki przełożył ją i wysłał nam tutaj do sprawdzenia. Najpierw pani Melitta Mew poprawiała ten przekład, potem ja, i w ten sposób wyszła całkiem niezła książka.

Sir Karl Popper: A tak! Właściwie wszystko było krytykowane, ale wszystkie te argumenty krytyczne są nic niewarte. Miller odpowiedział na wiele zarzutów w swojej książce, ja również wielokrotnie przedstawiałem odpowiedzi na liczne zarzuty w książce *W poszukiwaniu lepszego świata* [*In Search of the Better World*].

Adam Chmielewski: W przedmowie napisanej specjalnie do polskiego wydania *Objective Knowledge*, wspomina Pan o Alfredzie Tarskim⁹ w sposób szczególnie ciepły. Dla czytelnika w Polsce rzeczą ogromnie interesującą są kontakty i spotkania Pana Profesora z Tarskim – któremu dedykował Pan tę książkę – oraz z innymi uczonymi z Polski, przedstawicielami szkoły lwowsko-warszawskiej.

Sir Karl Popper: Po raz pierwszy spotkałem Alfreda Tarskiego w Pradze sześćdziesiąt lat temu, w sierpniu 1934 roku. Spotkałem wówczas także Janinę [Hossiason-Lindenbaumową]. Przysłuchiwałem się wtedy po raz pierwszy obradom Międzynarodowego Kongresu Filozofii. Sam Kongres był mało ciekawy, ale tuż przed jego rozpoczęciem odbywała się Konferencja Wstępna [Vorkonferenz], zorganizowana z ramienia Koła Wiedeńskiego przez Ottona Neuratha. Potem Tarski wyjechał z Pragi do Wiednia, gdzie przebywał przez rok i wtedy zostaliśmy przyjaciółmi. Z filozoficznego punktu widzenia przyjaźń z Alfredem Tarskim miała dla mnie największe znaczenie, bowiem dzięki niemu zrozumiałem moc pojęcia absolutnej, obiektywnej prawdy oraz to, w jaki sposób można jej bronić. Nie wiem jak teraz jest w Polsce, ale wówczas ludzie z Polski byli ludźmi bardzo poważnymi. Nie mam na myśli braku humoru, ale to, że byli bardzo poważnie

⁸ Pani Melitta Mew, długoletnia asystentka Sir Karla.

⁹ Alfred Tarski (1901-1983), wybitny logik i filozof polski, związany z filozoficzną szkołą lwowsko-warszawską, jeden z filarów Warszawskiej Szkoły Logicznej, od 1939 roku pracujący w USA, autor słynnego dzieła *Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Warszawa 1933.

zainteresowani pracą intelektualną, i to w większym stopniu niż w Niemczech, Austrii czy Anglii. Byli to bardzo wybitni i zaangażowani ludzie. Znałem również Jana Łukasiewicza, jednego z najwybitniejszych logików, twórcę polskiej szkoły logicznej, któremu dzięki wstawiennictwu profesora De Valery, ówczesnego premiera Irlandii i profesora matematyki zarazem, udało się schronić w Irlandii, w Dublinie pod koniec II wojny światowej. To był bardzo miły człowiek. Spotkaliśmy się z okazji obrony doktoratu innego polskiego logika, Czesława Lejewskiego. Byłem promotorem tej pracy, a Jan Łukasiewicz został poproszony jako recenzent zewnętrzny (external examiner). Również słynny fizyk Erwin Schrödinger znalazł się w Irlandii dzięki premierowi De Valera. Pamiętam, jak mój nauczyciel fizyki teoretycznej, Hans Tübing, gdy usłyszał, że zamierzam odwiedzić Anglię, powiedział mi, żebym odwiedził Schrödingera, który w owym czasie był w Oxfordzie. Był to rok 1935. Ostatnio bardzo mocno przeżyłem niedawną śmierć mojego przyjaciela Jerzego Giedymina, wybitnego polskiego filozofa nauki, który po wielu latach pobytu w Anglii udał się z wizytą do Polski i tam zmarł¹⁰.

Adam Chmielewski: Liczni uczeni w Polsce i krajach Europy Środkowej – także i ja – ogromnie wiele zawdzięczają George’owi Sorosowi, który ufundował kilka instytucji umożliwiających wymianę myśli i kontakty z ludźmi nauki na zachodzie Europy. Jedną z fundacji Soros nazwał Open Society Foundation, czyniąc aluzję do Pańskiego dzieła Społeczeństwo otwarte. W jaki sposób Panowie zetknęli się?

Sir Karl Popper: George Soros to mój dobry przyjaciel. Uczęszczał na moje wykłady z filozofii nauki i metodologii w London School of Economics, gdzie studiował ekonomię wiele lat temu. Był bardzo chłonnym studentem. Spotkałem go ostatnio w Pradze, podczas niedawnej mojej tam wizyty. Złożył mi kilka wizyt także tutaj w moim domu, ale zawsze był wobec mnie trochę skrępowany, ponieważ byłem kiedyś jego nauczycielem, ja zaś nie chciałem, abyśmy nadal znajdowali się tej relacji nauczyciel-uczeń. Bardzo się cieszę, że Pan i Pańscy koledzy korzystacie z jego pomocy. Soros pomaga bardzo wielu ludziom. Na przykład zatroszczył się o dostawę wody dla oblężonego Sarajewa...

Adam Chmielewski: Pańskim przyjacielem był również laureat nagrody Nobla w dziedzinie ekonomii Friedrich von Hayek, zmarły niedawno teoretyk liberalizmu i metodolog nauk społecznych...

Sir Karl Popper: Tak. Znałem go od wielu lat. W roku 1944, kiedy jeszcze byłem wraz z żoną w Nowej Zelandii, przysłał mi telegram z zaproszeniem do London School of Economics. Miałem tam objąć stanowisko wykładowcy. Zaproszenie przyjąłem i opuściliśmy z żoną Nową Zelandię już po zakończeniu wojny w Europie, choć jeszcze przed końcem wojny z Japonią. Stanowisko to objąłem w 1945 roku, natomiast w 1949 roku otrzymałem stanowisko profesora logiki i metody naukowej, również w LSE. Friedrich Hayek był starszy ode mnie o trzy albo cztery lata. Byliśmy sobie bardzo bliscy.

Adam Chmielewski: Obaj Panowie byliście autorami książek zawierających stanowcze potępienie reżymów totalitarnych. Friedrich von Hayek jest znany w krajach byłego systemu komunistycznego jako autor *The Road to Serfdom*¹¹ [Drogi do zniewolenia]. Pan Profesor jest tam znany przede wszystkim jako autor wspomnianej już książki Społeczeństwo otwarte i jego wrogowie. Obaj dawaliście wyraz swojemu liberalizmowi o wyraźnie konserwatywnych tendencjach. Na przykład Pan Profesor w książce *Conjectures and Refutations* stwierdził, że świat demokratyczno-liberalnych krajów zachodnich – choć może nie jest światem najlepszym z możliwych – jest światem najlepszym z istniejących. Czy miał Pan kiedykolwiek pokusę zmienić to przekonanie?

10 Profesor Jerzy Giedymin, wybitny filozof i historyk nauki, profesor Uniwersytetu w Sussex, zmarł w Polsce 24 czerwca 1993 roku.

11 Friedrich August von Hayek, *The Road to Serfdom*, Routledge and Kegan Paul, Londyn 1944.

Sir Karl Popper: Tak. Pokusę miałem. Ale jej nie uległem.

Adam Chmielewski: Nie zmienił więc pan swoich poglądów w tej sprawie?

Sir Karl Popper: Nie. Kiedy człowiek jest krytyczny, stara się zmieniać zdanie, przemyśliwać je, ale ostatecznie swoich poglądów nie zmieniłem.

Adam Chmielewski: Jak jednak Pan doskonale wie, narody krajów środkowoeuropejskich, które przechodzą obecnie bolesną transformację, dały wielokrotnie wyraz swojemu rozczarowaniu dla polityki liberalizmu gospodarczego, jaką tam wprowadzono i w kolejnych plebiscytach wyborczych mocno zakwestionowały ten kierunek. Należy podkreślić, że miały po temu powody i że liberałowie w krajach Europy Środkowej uczynili wszystko, aby na taką odpowiedź zasłużyć. Zasada wolnego rynku stała się niepodważalnym i bezkrytycznie akceptowanym dogmatem, stanowiącym receptę na problemy we wszelkich dziedzinach życia. Negatywne skutki takiej jednostronnej polityki potęgują się dzięki zdumiewającej niekompetencji liberalnych polityków. Choć poważne ograniczenia w zakresie stosowalności zasady wolnego rynku stały się jawne, jej rzecznicy nie przyjmują tego faktu do wiadomości – dokładnie tak samo, jak kiedyś komuniści.

Sir Karl Popper: Ja nadal wierzę, że wolny rynek jest konieczny. Ale wierzę również, że robienie bożka z zasady wolnego rynku jest pełnym nonsensem. Jeżeli wolny rynek nie funkcjonuje, wówczas rzeczy, które są produkowane, w istocie nie są produkowane dla konsumenta. Konsument może je nabyć albo nie. Ale nie to jest sprawą najważniejszą. Sprawą najważniejszą, sprawą fundamentalną jest humanitaryzm w polityce gospodarczej. Gdzieś do 1965 roku za główne zadanie stojące przed ekonomistami uważano problem pełnego zatrudnienia. Ale począwszy od tego roku ekonomiści dali za wygraną i przestali traktować ten problem jako swoje główne wyzwanie. Uważam to za wielki błąd. Nie sądzę, aby był to problem nie do rozwiązania. Może to być problem trudny, ale na pewno nie jest to problem nierozwiązywalny. Naszym najważniejszym zadaniem jest pokój. Zadaniem drugim jest to, aby nikt nie był głodny. Zadanie trzecie, to w miarę pełne zatrudnienie. Naszym czwartym zadaniem jest oczywiście edukacja.

Adam Chmielewski: Okazuje się jednak, że we współczesnym świecie – nawet w tej jego najlepszej z możliwych części – żadne z tych zadań nie jest łatwe w realizacji. Jakie problemy w opinii Pana Profesora stoją obecnie przed ludźmi i instytucjami zaangażowanymi w proces edukacji?

Sir Karl Popper: Największym zagrożeniem dla edukacji jest współcześnie telewizja. Jeżeli pozwolimy telewizji robić, co jej się podoba, to wysiłek edukacyjny młodych pokoleń nie ma sensu. Jest rzeczą niemożliwą, aby wysiłek edukacyjny szkół potrafił zwyciężyć w walce z potężnym wpływem telewizji. Należy uczynić wszystko, aby telewizja uznała, że również przed nią stoi zadanie edukacyjne, znacznie ważniejsze niż tylko rozrywka. Jeżeli to nie nastąpi, nie będziemy mogli mówić o jakiegokolwiek edukacji. Z demokratycznego punktu widzenia telewizję należy kontrolować, ponieważ jej potencjalna siła polityczna jest niemal nieograniczona. Jeżeli ktoś ma władzę nad telewizją, to może robić, co mu się podoba. Dlatego uważam, że należy kontrolować władzę, jaką dysponuje telewizja. Mam propozycję, aby na problem kontroli telewizji spojrzeć w sposób podobny do kontroli ludzi zatrudnionych w służbie zdrowia. Ludzie zatrudnieni w służbach medycznych muszą być kontrolowani i kontrola ta jest dokonywana w znacznej mierze przez nich samych. Muszą mieć m. in. odpowiednie kwalifikacje. To samo dotyczy prawników, którzy także mają organizacje sprawujące nad nimi kontrolę, dzięki czemu nie okradają swoich klientów, tak jak lekarze nie mordują swoich pacjentów. Podobnie należy zorganizować ludzi zatrudnionych w telewizji; aby zostać jej członkiem, musieliby się wykazać odpowiednim wykształceniem, musieliby przejść określone egzaminy dotyczące zadań edukacyjnych i ich odpowiedzialności jako pracowników sieci telewizyjnych. Muszą być świadomi, że ich oddziaływanie jest ogromne i że spoczywa na nich równie wielka odpowiedzialność, odpowiedzialność za losy cywilizacji. Cywilizacja natomiast jest przede wszystkim walką

przeciwko przemocy. Na mocy takich zasad, gdy ludzie telewizji wykazywaliby się nieodpowiedzialnością, można by im odbierać licencje. Bez kontroli telewizji zmierzamy w stan chaosu, przemocy i przestępstw. Ogromny wzrost ilości przestępstw w znacznej mierze należy zawdzięczać telewizji.

Adam Chmielewski: W jaki sposób postrzega pan Profesor rolę kościoła w życiu współczesnych państw?

Sir Karl Popper: Postawił Pan ogromnie ważne pytanie. Kościoły na świecie od bardzo dawna nadmiernie angażują się w politykę, a za mało zajmują się pomocą duchową ludziom jej potrzebującym. Polska jest krajem niemal zupełnie rzymsko-katolickim. Uważam, że kościół katolicki popełnił wiele błędów. Bardzo wiele poważnych błędów. Wielką pomyłkę popełniono w 1890 roku, gdy papieża uznano za nieomylnego. Zmianę tę wprowadzono bardzo późno i dokonano jej wbrew tradycji, historii i przeciwko zdrowemu rozsądkowi. Kolejne sprawy to postawa kościoła katolickiego wobec kontroli urodzin, planowania rodziny. Postawa kościoła katolickiego pod tym względem jest niebezpieczna i nieodpowiedzialna. Weźmy na przykład Kościół Anglii. Instytucja Kościoła Anglii jest niemal całkowicie pochłonięta polityką, i to polityką w bardzo niedojrzałym stylu. Kiedyś kościół jako całość, w tym Kościół Anglii, był ośrodkiem upowszechniania edukacji, literatury, historii, dobrych tradycji. Teraz jest pełen ludzi niewiarygodnie źle wykształconych; naprawdę poziom wykształcenia tych ludzi jest okropny. Oni nie znają nawet własnej historii. Ogólnie rzecz biorąc obecnie najlepsze tradycje religijne panują w Ameryce, chociaż i w Ameryce niektóre kościoły to instytucje budzące grozę...

Adam Chmielewski: ...przypomnijmy choćby niedawne wydarzenia w Waco, Texas....

Sir Karl Popper: Właśnie. W Niemczech kościół podczas obu wojen światowych zachował się w oburzający sposób. Przywódcy niemieckiego kościoła protestanckiego w okresie I i II wojny światowej mawiali na przykład, że ta wojna jest wojną Boga i w ogóle wyrażali się tak, jak gdyby mieli bezpośredni wgląd do bożych planów politycznych. To okropna rzecz. Kulturowana od dawna tego rodzaju postawa ma obecnie swoje konsekwencje. Kościoły w istocie zawiodły. To bardzo smutne. Zawiedli również politycy. Uważam na przykład – gdy idzie o politykę międzynarodową ostatnich lat – że utracono wielką szansę. Kraje zachodnie powinny były złożyć Rosji wyraźnie sformułowaną propozycję. Trzeba było powiedzieć: Spójrzcie na naszą część świata. Wszyscy żyjemy w pokoju, jesteśmy w przyjaznych stosunkach z Japonią, z Chinami, jesteśmy w przyjaznych stosunkach ze wszystkimi: przyłączcie się do nas. Takiej oferty nie złożono. I od czasów załamania się Rosji to my żyjemy w stanie niepokoju... Ale i filozofowie zawiedli. Oni również wykazali się nieodpowiedzialnością. W ogóle sprawy nie wyglądają obecnie najlepiej...

Adam Chmielewski: To, co mówi Pan nie brzmi optymistycznie. Czyżby więc odrzucił Pan głoszoną przez siebie wielokrotnie postawę aktywizmu i optymizmu? Czy nadal jest Pan optymistą?

Sir Karl Popper: Tak, mimo wszystko nadal jestem optymistą. Bycie optymistą jest obowiązkiem człowieka, ponieważ tylko dzięki optymizmowi można być aktywnym i dążyć do osiągnięcia swoich celów. Jeżeli ktoś jest pesymistą, to znaczy, że poddał się, zrezygnował. Dlatego należy być optymistą, trzeba patrzeć na świat z punktu widzenia tego, jaki jest piękny, i jak można uczynić go lepszym.

Sir Karl, bardzo dziękuję za rozmowę.

**Materiał udostępniany na zasadach licencji
Creative Commons 2.5 Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne**

Derek Bolton

*What's the problem? A response to
„Secular humanism and scientific psychiatry”*

Jest to komentarz polemiczny do artykułu [T. Szasz – „Secular humanism and scientific psychiatry”](#).

ABSTRACT

Notwithstanding the interest and importance of Szasz's position, it neglects the phenomena, the real problems which take people to the clinic seeking treatment, and the conditionality of the notion of individual responsibility.

The sociology of psychiatry – the ways in which psychiatry is shaped by and shapes wider society and its values – is a matter of enormous importance, because psychiatry has major impacts of many people's lives, and it costs a lot of money. Important but neglected, with some brave exceptions, among whom Szasz has ranked among the best few for decades. One writer, on the other hand, especially one who wants to make a point, tends to pursue one point, and it is up to the reader to consider other points of view, pros and cons, problems which are not addressed as well as those which are solved. This present piece by Szasz is a cogent and provocative summary of much of what he has long argued, in the form of a proposal that secular humanism is incompatible with scientific psychiatry.

Szasz sketches the two players, citing the website of the Council for Secular Humanism as follows:

„Secular humanists reject authoritarian beliefs. They affirm that we must take responsibility for our own lives and the communities and world in which we live. Secular humanism emphasizes reason and scientific inquiry, individual freedom and responsibility, human values and compassion, and the need for tolerance and cooperation.”

And then psychiatry is characterised like this:

„The term “psychiatry” refers to both the principles and practices of this ostensibly medical specialty. It is necessary to emphasize at the outset that, unlike typical medical practices based on consent, typical psychiatric practices rest on coercion.”

I imagine the *credo* of secular humanism would attract a lot of well-wishers, at face value, give or take some interpretations in tricky cases of some of the key terms especially in the second quoted sentence; but anyway, generally fine sentiments. Psychiatry on the other hand gets off to terrible start, what with having with an illdefined basis, medical but not really, and being typically coercive. Since secular humanism values freedom, among other things, and psychiatry operates by

coercion, the answer to the question Szasz raises at the start whether they are compatible is just 'no'. The problem solves itself as soon as it is formulated, and the rest of the piece is an elaboration of the point.

Just the definitions of secular humanism on the one hand and psychiatry on the other shows up the strength of Szasz's conclusion clearly, but the easiness of it all signifies that hard problems are left invisible. What are the hard problems?

First, much of mental health services are provided to voluntary consumers who walk through the clinic door asking for treatment. What can the kind of position adopted by Szasz say about this? Perhaps that these people are victims of a delusion, of the same myth that defines psychiatry? Or that they wish to shirk responsibility for their feelings and behaviour? Deluded or feckless they may be, but in any case apparently not responsibly seeking help for something reasonably called a 'mental health problem'. So for example, consider the case of a 17 year old young man finding that he is continually having thoughts that his parents may have an accident, that to stop this happening he is convinced that he has to undo the thoughts by repeating what he was doing when he has them without having them, that this takes hours, gets in the way of revising for his state exams, seeing friends and sleeping, believes that this all makes no real sense, finds out on the net that he has what is called OCD and that it is treatable (stoppable) by CBT, so goes looking for it. Is such a man deluded, feckless, or responsibly taking care of himself? Do we have to choose one of the first two options? Or can we go with the third? If the first two, what should the young man be doing in his predicament? Or is it, despite appearances, not a predicament at all? What should the therapist he contacts do? What does the position adopted by Szasz recommend we say and do in such a case? These are the day to day problems and questions that are apparently passed by in Szasz's critique of psychiatry. And abstract debates about such as individual freedom, and whether so-called mental health problems are or are not brain disorders, just get us to ignore them.

In the coercive case, what should be done instead? What should be done with a person – let us say a mother of two young children and a new baby to make the case a hard one – who has so-called 'post-natal depression' and in this so-called depressed state expresses clear intent to kill herself, with attempts, and a clear choice not to have treatment? What should be done? Leave her to it?

These are the practical problems, in both kinds of case, voluntary treatment-seeking and coercive treatment, that keep people with the problems, their families, and the professionals, awake at night. We all need to know what we should do instead, if not follow the current arrangements. The *credo* of the Council for Secular Humanism was presumably not designed to get involved with these practical problems, and nor is Szasz's piece.

Behind all this it may be that the real issue is not about what are called mental health problems and its management, which would be why little is said about them, but about the role of the state. After introducing the definitions that make it clear that psychiatry is incompatible with the ideals of secular humanism, Szasz continues:

„In a free society, most social relations between adults are consensual. Consensual relations – in business, medicine, religion, and psychiatry – pose no special legal or political problems. In contrast, coercive relations – one person authorized to use the power of the state to compel another person to do or abstain from an action of his choice – are inherently political and morally problematic.”

It is a secure and comfortable world in which consensual relations pose no special legal or political problems, in which these problems are raised only by a coercive state: one source of problems, which comes with its own built-in solution, curtailing the power of the state. But what here is said about consensual relations between two parties that spike a third – not an unusual

position after all? Or are these consensual relations that damage a third party illegal, regulated by law, backed up by a coercive state, which would then not be so bad after all? How is the argument meant to run here? Apparently the state has to regulate the behaviour of citizens and corporations in many ways, to make it work at all. There is after all no property without property law, no trade without contracts, nor indeed is there freedom to act without law which protects the individual against coercion by another.

Further, law itself rests on the notion of individual responsibility for action. This notion is fundamental to the kind of position adopted by Szasz, fundamental and unquestioned, secure and comfortable. But the assumption of individual responsibility only seems this way when we ignore all the many kinds of problematic cases in which it is questionable, problems that exercise the legislators and the courts, how to judge individual responsibility in cases involving such as corporate misdemeanours or war crimes, for example, or involving minors, the seriously physically ill, the state of people in altered/uncharacteristic states of consciousness for various reasons and causes, and of people with severe so-called 'mental health problems'. If it is to be understood adequately, mental health law that warrants coercion has to be discussed in the context of problems such as these that interrogate the assumption of individual responsibility and freedom, not only in the assumption of free, autonomous, responsible, value-laden and cooperative individuals managing things for themselves for the best.

**Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.0 Attribution](#)**

John Z. Sadler

The rhetorician's craft, distinctions in science and political morality

Jest to komentarz polemiczny do artykułu [T. Szasza – „Secular humanism and scientific psychiatry”](#).

ABSTRACT

In his response to Szasz's *Secular Humanism and Scientific Psychiatry*, the author considers the use of rhetorical devices in Szasz's work, Szasz's avoidance of acknowledging psychiatry's scientific distinctions, and Szaszian libertarianism versus liberalism.

Thomas Szasz seems like an old friend to me, though we've never met, having only corresponded over e-mail about his work appearing in *Philosophy, Psychiatry & Psychology*. I read *The Myth of Mental Illness* late in high school (early 1970's for me) and found myself fascinated by his passion, his close observations of social processes and his ability to persuade. I read most of my Szasz in a time when the counterculture had questioned authority extensively, Marxism was respectable for many American youth, coeds wore Mao or Che t-shirts, and Ken Kesey had poisoned the psychiatric well for many of my pre-med peers with *One Flew Over the Cuckoo's Nest*. I took away from *Myth*, and many of Szasz's other works, an appreciation for the profound social power held by psychiatry, and a wariness about its potential for abuse. This was thirty-five years ago.

Today is different from the 1970's. Today American college kids both celebrate diversity (multiculturalism is everywhere) and fear it (they isolate themselves in virtual groupthink communities), psychiatry is more biomedical (and perhaps a little less controversial) than ever and the American socially marginal (the poor, the retarded, the criminal, the „mentally ill”) may well be worse off than in any other time in my life. So it is with a feeling of sadness that I comment on my „old friend's” work today. This current essay of Szasz's betrays little in the way of development of his ideas compared to his thought of thirty-five years ago, despite having a dramatically different social world and a different psychiatry. I can, however, salute his steadfastness, resolve, and energy, which I hope to possess if I'm at it for as long as Szasz has been.

I have three general and short points to make in response to Szasz's essay. The first point concerns the craft of rhetoric or polemic, the second psychiatry's distinction in science, and the third concerns political morality.

I believe readers of this journal or any essay should be aware of the craft of polemic – how one makes one's point persuasive and wins others over. I cannot say that I am a student of this field, but I have a practiced sense of the technique of polemic from my experiences as a journal editor. Dr. Szasz is peerless in this craft. We can appreciate the rhetorical techniques in this very essay. To mention a few: (1) the emotional tenor of the essay is brisk, high-key, exuberant, it shouts its own importance, (2) value-laden adjectives undercut the credibility of contrary viewpoints: „this ostensibly medical specialty”, „so-called 'psychiatric drugs' miraculously appeared” for instance,

(3) what might be called the „duped-public technique” applies to this phrase: „Politicians and the public quickly accepted the psychiatrists’ claim...”. The technique implies ‘we’ know better than those foolish others, (4) overstatement: „...mental illnesses are brain diseases effectively treated with drugs – became *dogma*, and deviation from it *heresy*.” (5) Overgeneralization: „*Most idle, indigent, unwanted* persons continue to be incarcerated in mental hospitals...” (6), distortion of the truth: „We are proud of our criminal justice system because it protects the accused from the power of the state, a power we distrust because its avowed aim *is to harm the individual* (all italics mine.) To name a few examples – many more can be found in this PEHM essay. Readers should check my essay for these techniques as well. These techniques build an argument, but, in my opinion, do not help us understand each other nor bring us closer to the truth or the good.

My second point can be made quickly and simply. After all these decades of the development of the sciences of psychiatry, involving hundreds of millions of competitively-won federal grant dollars, tens of thousands of peer-reviewed publications in the most distinguished scientific journals, worldwide accolades for psychiatric scientists and widely replicated demonstrations of biological abnormalities from the molecular to the anatomical level, Dr. Szasz still maintains there is no disease in mental illness. He must believe that not only are the public and politicians duped, but also non-psychiatric scientists, science journal editors, the U.S. National Academy of Sciences nominating committees, as well as the Nobel Prize nominating committees. This colossal level of duping of the world’s smartest people I find very hard to believe.

Szasz’s latest book *Faith in Freedom: Libertarian Principles and Psychiatric Practices* (which I have not yet read) does suggest his ongoing commitment to a libertarian political philosophy, which I cannot support. As far as the politics of psychiatry go, for a Szaszian libertarian, of crucial concern is civil liberties, hence Szasz’s prevailing concern about psychiatric coercions. But civil liberties have their limits as a political value. All political systems, even libertarianism, have coercive elements. Indeed, the coercive elements of political society is the tradeoff for social goods: I may not like prisons, mental hospitals, stop signs, taxes, requirements to go to school, or automobile emission controls (for example) because they infringe on my personal freedoms, but I am willing to suffer these coercions in order to enjoy the corresponding and substantial, benefits they offer. Indeed, they represent the public-policy result of „consensual relations” deliberated upon and freely chosen in our society. As a liberal I also put a great value on civil liberties, and respect for them is shared by libertarians and liberals. Where the libertarian and the liberal differ is in concern for those who have not been lucky in the „natural lottery” – those who are poor, or ignorant, or impaired, or deviant for reasons outside of their own control. The liberal believes that the good society should provide mechanisms for aiding these people, while simultaneously supporting and encouraging achievement by the endowed. Where the libertarian and liberal disagree, and a place where I suspect Szasz and Sadler disagree, is (1) who qualifies as the poorly endowed and is deserving of aid, (2) the relative weights of civil liberties versus aid for the poorly endowed, and perhaps, (3) how and to what degree the latter two sets of values can be balanced for the good of all. I don’t believe that whatever you call them, all people living in cardboard boxes under the expressway should be simply left to die in the cold, their civil liberties preserved. There must be a better political solution than that.

Competing interests

The author(s) declare that they have no competing interests.

**Material udostępniany na zasadach licencji
[Creative Commons 2.0 Attribution](#)**
