

Agata Sitko, Ewa Wyleżek

Noty o książkach

ER(R)GO. Teoria–Literatura–Kultura nr 1-2 (22-23), 123-127

2011

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.



Giorgio Agamben, *The Open: Man and Animal*, przeł. Kevin Attell, Stanford University Press, Stanford 2004, (publikacja anglojęzyczna, s. 102.

Istnieje tradycja określania człowieka lub też jego stopnia „uczłowieczenia” w odniesieniu do zwierząt, przy czym zbliżenie się pod względem charakterologicznym do świata rzadko kiedy traktowane było jako pozytywne zjawisko. Człowiek po końcu historii, człowiek w okresie post-historycznym miałby stać się zwierzęciem, czyli utracić wszystkie swoje zdobycze kulturowe. Tradycyjna wyższość człowieka nad zwierzęciem była sprawą oczywistą. „Zezwierzęcenie” to zdecydowanie pejoratywne określenie stosowane do jednostek lub zbiorowości ludzkich, dlatego też pewna rycina w bardzo starej księdze wzbudziła spore zainteresowanie.

Giorgio Agamben w *The Open: Man and Animal* zaczyna od dokładnego opisu rycin pochodzących z kilku stron hebrajskiej wersji Biblii z XIII w. Jedną ze scen przedstawia sprawiedliwych, którzy zgodnie z biblijną wersją końca świata dostąpią wiecznego szczęścia. Na rycinie możemy zobaczyć sprawiedliwych w trakcie uctowania, ale ich ludzkie postaci zostały obdarzone przez miniaturzystę twarzami zwierząt. Taka wizualizacja niewątpliwie wzbudzała spore zainteresowanie badaczy, a jak pisze Agamben, sięgali oni także do tradycji Gnozy, aby w niej szukać możliwych wyjaśnień zastąpienia głów ludzkich głowami zwierząt. Sięgając po średniowieczne obrazowanie Autor zaprasza współczesnego czytelnika w uczestnictwa w rozważaniach poświęconych kwestii związku człowieka ze światem zwierzęcym. W kolejnych rozdziałach, na które składają się krótkie, kilkustronicowe testy, przeprowadza analizę obecności dyskusji poświęconej „zwierzęcości” człowieka sięgając po rozważania filozofów, ojców kościoła, przedstawicieli nauk biologicznych, czy zoologów. Rozmiar tych rozdziałów narzuca specyficzny rytm: zatrzymujemy się na chwilę przed każdym kolejnym rozdziałem w oczekiwaniu na coś nowego i za każdym razem nasze oczekiwania zostają spełniane. Nie trzymając się kurczowo porządku chronologicznego, Agamben prowadzi swój wywód podążając za tekstami lub myślicielami, doprowadzając czytelnika aż do rozważań Heideggera.

W drugim rozdziale rozważaniom nad „niestandardowym” przedstawieniem sprawiedliwych towarzyszy prezentacja różnicy zdań pomiędzy Georgesem Bataille’em a Alexandrem Kojève’em. Różnica ta wynikała z odmiennej interpre-

tacji myśli Hegla. Kiedy nastąpi koniec historii, człowiek stanie się zwierzęciem – dla Kojève nie byłoby to tragicznym wydarzeniem. Osoba Kojève i jego niekiedy sarkastyczne obserwacje dotyczące innych społeczeństw oraz kultur (będące wynikiem jego podróży do Stanów Zjednoczonych czy Japonii) są wykorzystane przez Agambena, aby pokazać, że nawet w post-historycznym państwie, za jakie Kojève uważał Japonię, można zaobserwować wysoce ludzkie zachowanie, ponieważ „żadne zwierzę nie może być snobem.”(s. 11) Kojève podaje różne przykłady snobizmu Japończyków, a wśród nich wyróżnia samobójstwo, które według niego może zostać popełnione z czystego snobizmu.

Żeby mówić o człowieku i zwierzęciu, a raczej zwierzęciu w człowieku, Agamben sięga również po samo pojęcie „życia” podkreślając, że tak naprawdę nie zostało ono nigdy zdefiniowane. Historia zachodniej filozofii za taką definicję przyjmuje czasem jedno ze znaczeń czasownika „żyć” zaproponowanego przez Arystotelesa. Autora ciekawią również problemy jakie mieli Ojcowie Kościoła z definiowaniem kwestii identyczności ciała zmartwychwstałego z ciałem żyjącym. Tu na jakiś czas odchodzimy od pierwotnego zagadnienia człowiek a zwierzę, ale czyż nasza biologiczność nie jest czasami przypisywana „zwierzęcemu” elementowi naszego bytu?

Jednym z istotnych przedstawicieli nauk biologicznych jest Karol Linneusz. Wywarł on wpływ na nasz sposób patrzenia na świat naturalny dając nam pewną matrycę. Autor sięga po biograficzne informacje dotyczące Linneusza i przytacza czytelnikom jego obserwacje na temat małych człekokształtnych. Dowiadujemy się również dlaczego według Linneusza uznanie zwierząt za *automata mechanica* było błędem. Dochodzimy w ten sposób do czasów uruchomienia „antropologicznej maszyny humanizmu”, na skutek działania której człowiek został zawieszony pomiędzy tym, co niebiańskie, a tym, co ziemskie. Agamben sięga tu po myśl przedstawiciela włoskiego odrodzenia Giovanniego Pico della Mirandola i przytacza jego słowa z dzieła „O godności człowieka”, które zostało uznane za manifest humanizmu.

Zostajemy w obszarze nauk biologicznych, kiedy Agamben wykorzystuje prace Ernsta Haeckela, niemieckiego biologa i filozofa, podróżnika i zwolennika darwinizmu. Przenosimy się więc wraz z autorem do XIX wieku i poznajemy propozycje kolejnych kategorii odróżnienia człowieka od zwierzęcia. Językoznawcy również nie pozostali obojętni na kwestię wyznaczania różnicy pomiędzy tymi dwoma bytami, a Agamben przytacza kolejne przykłady w jaki sposób „maszyna antropologiczna” produkuje człowieka wykorzystując opozycje ludzkie/zwierzęce czy też ludzkie/nieludzkie. Podstawową zasadą działania tej maszyny jest wykluczenie.

Już w XX wieku niemiecki zoolog Jakob von Uexküll porzucił antropocentryczną perspektywę, co Agamben uznaje za główny powód jego wpływu zarówno na Heideggera jak i Deleuze’a skoro oni także próbowali podejść do koncepcji zwierzęcia w nieantropomorficzny sposób. Zapewne zainteresują czytelnika

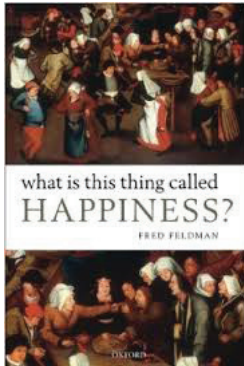
przykłady, po które sięga Agamben prezentując myśl Uexküll: są to obserwacje dwóch przedstawicieli świata zwierząt nie wywołujących przyjemnych skojarzeń, a mianowicie pająka i kleszcza. Kleszcz na tyle zainteresował samego Agambena, że poświęcił mu cały rozdział, a jest on o wiele dłuższy niż te „standardowe” rozdziały książki.

Jednakże to osoba Heideggera i jego przemyślenia dotyczące tego, co zwierzęce wydają się zająć Agambena na dłużej niż poprzedni myśliciele, badacze i ich teksty. Autor zaczyna od wykładów wygłoszonych w zimowym semestrze w latach 1929–30, czyli od *Podstawowych pojęć metafizyki*. Agamben przypomina, że tekst wykładów został opublikowany dopiero w 1983 roku, co wydaje się być dla niego istotnym faktem. Sięga także do fragmentów *Sein und Zeit*, aby szukać nowych sposobów definiowania tego, co znaczy bycie człowiekiem, a co bycie zwierzęciem. To właśnie z Heideggera czerpie Agamben tytuł swojej książki. Agamben próbuje przybliżyć czytelnikowi pojęcie „otwartości” sięgając po fragmenty tekstów niemieckiego filozofa, a zbliżając się do ostatnich rozdziałów, przedstawia w punktach to, co dało mu odcyfrowanie zasad działania antropologicznej maszyny zachodniej filozofii.

Wykorzystanie kolejnych „wizualizacji” stanowi nieomal klamrę zamykająca książkę Agambena. Nieomal, ponieważ wykorzystanie dwóch obrazów Tycjana, a mianowicie płótna zatytułowanego *Pasterz i nimfa* oraz wcześniejszego obrazu *Trzy okresy życia* ma miejsce w przedostatnim rozdziale. Tak, jak w przypadku pierwszego wizerunku będącego pretekstem do rozważań na początku książki, Agamben najpierw ofiaruje czytelnikowi dokładny opis obrazu, w ten sposób wskazując na emocjonalne nasycenie przedstawionych scen. Nie zwierzę, a człowiek, a raczej kobieta i mężczyzna oraz tajemnica związku seksualnego między nimi stają się tu centralnym punktem zainteresowania Agambena.

Na koniec książki, pisanej niejako wokół innych tekstów – Agamben nie rezygnuje z cytowania czasami sporych fragmentów innych autorów – Autor sugeruje, że zatrzymanie „maszyny antropologicznej”, która panuje nad sposobem pojmowania człowieczeństwa, nie będzie już oznaczało poszukiwania nowego sposobu artykulacji. Będzie to raczej polegać na pokazaniu pustki, która wewnątrz nas rozdziela człowieka od zwierzęcia.

Różnorodność wykorzystanych przez Agambena tekstów, historycznie i tematycznie rozbieżnych, pokazuje, jak bardzo kwestia elementu zwierzęcego w człowieku, a także kwestia podjęcia próby „przetłumaczenia” tego, co znaczy być zwierzęciem, była i z pewnością nadal pozostaje ważna dla „myśli zachodniej”. Agamben prowadzi czytelnika przez teksty często niedostępne i zwracając naszą uwagę na to, co często może wydać się zaledwie migawką, odsłania wielość spojrzeń na zwierzęcość człowieka.



Fred Feldman, *What is This Called Happiness?*, Oxford University Press, Oxford 2010, 273 strony.

Książka amerykańskiego filozofa Freda Feldmana to szczegółowa analiza niezwykle istotnego dla człowieka pojęcia szczęścia i jego miejsca w badaniach akademickich. Feldman w metodyczny i wyczerpujący sposób przybliży różnorodne koncepcje tego zjawiska i wyjaśnia jego wielopłaszczyznowy charakter. We wstępie autor zauważa, iż mimo złożoności stanu określanego mianem szczęścia, istnieje pewna sfera pozytywnych emocji, co do których nie ma wątpliwości, iż mogą być z nim kojarzone. Są to np. dobre samopoczucie, dobrobyt lub też przyjemności zmysłowe (s. 13). Celem książki jest jednak próba wyjścia poza te ogólne pojęcia i stworzenie dokładniejszego, lecz nie ostatecznego określenia tytułowego zjawiska.

Książką podzielona została na trzy obszerne części zatytułowane: *Some Things that Happiness Isn't*, *What Happiness Is* oraz *Implications for the Empirical Study of Happiness*. Ze względu na niemożność stworzenia jednej, spójnej definicji szczęścia, autor w części pierwszej stara się poprzez definicję negatywną wyjaśnić czym ono nie jest. Opisuując liczne filozoficzne podejścia do zjawiska Feldman przywołuje Władysława Tatarkiewicza i jego holistycznego pojmowanie szczęścia (s. 72), Elizabeth Telfer, której rozumienie tego zjawiska jest zbliżone do polskiego filozofa, czy też Richarda Brandta i jego dwa warunki, bez których szczęście jest niemożliwe (ogólne poczucie zadowolenia z życia oraz częste odczuwanie radości). W tej części przywołana zostaje też teoria Jeremy'ego Benthama afirmująca hedonizm i mówiąca o szczęściu odczuwanym w wyniku „braku bólu” (s. 24). Po krytycznej analizie kilkudziesięciu teorii filozof dochodzi do wniosku, że żadna z nich nie jest pełna i nie może służyć za definitywne określenie omawianego zjawiska. Według samego Feldmana szczęście to swego rodzaju stan umysłu. Autor jest świadomy, iż jest to dosyć mgliste wyjaśnienie lecz, zgodnie z jego przekonaniem, relatywny charakter szczęścia uniemożliwia sprowadzenie go wyłącznie do jednego terminu np. „satisfakcji z życia” („whole life satisfaction” s. 71), które może oznaczać dobrobyt, dobrostan lub pewną satysfakcjonującą jakość życia. Twierdzi on bowiem, iż jednostka może czuć się szczęśliwa nawet jeśli w danym momencie nie odczuwa lub nie zastanawia się nad odczuwaniem satysfakcji z życia (s. 90). Ponadto, odczuwanie radości nie musi bezpośrednio łączyć się z wiedzą czy samoświadomością – Feldman

ilustruje tę tezę podając rozliczne przykłady sytuacji, w których jednostka odczuwa pozytywne emocje, nie potrafiąc jednocześnie ich nazwać czy też podać ich przyczyny (s. 116). To, co według naukowca nie ulega wątpliwości, to fakt, iż szczęście w dużej mierze zależy od pewnych zmian następujących w ludzkim doświadczaniu rzeczywistości.

W części drugiej pracy Feldman przedstawia czytelnikowi własną teorię dotyczącą znaczenia i charakteru szczęścia – *attitudinal hedonism*. Opiera się ona na założeniu, że poziom szczęścia jednostki jest tożsamy ze stopniem radości, który jednostka odczuwa w trakcie wykonywania różnych czynności – np. pracując czy uprawiając sport (s. 137). Teoria ta jest silnie związana z hedonizmem rozumianym jednak nie tylko jako przyjemność zmysłowa, lecz również jako czerpanie radości z różnych form aktywności. Zdaniem autora takie pojmowanie szczęścia związane jest z hedonizmem psychologicznym (s. 271) ponieważ odnosi się do doznawania, ale jednocześnie poszerza to doświadczenie wykraczając poza doświadczenia sensoryczne.

Trzecia część książki jest omówieniem metod pomiaru poziomu szczęścia. Ponieważ, w opinii autora, istnieją różne stopnie odczuwania szczęścia, uważa on, że możliwa jest próba określenia poziomu zadowolenia jednostki. Sądzi także, że empiryczne próby mierzenia szczęścia są dużo bardziej miarodajne niż narzędzia wykorzystujące np. skalę (s. 235). Próby takie są coraz częściej przeprowadzane nie tylko przez filozofów, również ekonomiści czy lekarze wykazują zainteresowanie „pomiarom” szczęścia (s. 272). Autor zaznacza jednak, że z powodu relatywności pojęcia niełatwo uzyskać rzetelny wynik i jednoznaczne wnioski. To pojęcie wymyka się wszak definicjom i z tego powodu Feldman postuluje jedynie pewne przybliżenie tematu i poszerzenie dotychczasowych badań o własne przemyślenia.

Feldman nie neguje całkowicie znanych teorii na temat szczęścia, wchodzi z nimi w dialog i wykazuje nieścisłości, które częściowo wynikają z wieloznacznego i wielowymiarowego charakteru tematu badań. Podąża on jednak w pewnym stopniu za perspektywą eudajmoniczną i postuluje, że szczęście to dobro, a nie, jak część omawianych przez niego teorii, ocena stanu rzeczy. Tym, co z pewnością wyróżnia tę pozycję od wcześniejszych publikacji na temat szczęścia, to przyjazny czytelnikowi rejestr. Już we wstępie Feldman mówi, że jednym z jego celów jest zainteresowanie omawianą kwestią nie tylko naukowców lecz również środowiska pozaakademickie. *What is This Called Happiness* bez wątpienia stanowi interesującą pozycję w badaniach nad szczęściem, do którego jednostki dążą bez względu na teoretyczne i metodologiczne trudności.