

# Przekraczanie tradycji przyznawania człowiekowi uprzywilejowanej pozycji wobec zwierząt w aktach uobecniania indyferencji

Piotr Orlik

*Z podobieństwa działań zewnętrznych u zwierząt do działań,  
które my sami wykonujemy, sądzymy o tym,  
że ich wewnętrzna strona również podobna jest do naszej.*

David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, s. 259

## Beyond tradition of granting the human a privileged position towards animals in the acts of making indifference present

**Abstract:** The traditional view on the fact that animals have a lower status than humans were consolidated, among others, in the writings of Aristotle and Descartes. The traditional differences can, however, be questioned in the acts that are called by the author “the acts of anticipation of indifference”. In the following article two such acts of transcending the tradition of granting humans a privileged status in comparison to animals are indicated and analyzed: (1) in *A treatise of human nature* by David Hume and (2) in the philosophy of the ancient skeptic – Aenesidemus.

**Keywords:** Hume, Aenesidemus, Aristotle, Descartes, tradition, human, animal, anticipation of indifference

Nie sposób przecenić oddziaływania treści wnoszonych przez tradycję. By zdać sobie sprawę z przemożnego jej wpływu na każdego z nas, warto przytoczyć słowa Franza Boasa (1858-1942), który nazywany jest „ojcem antropologii amerykańskiej”. W jednym z listów do przyjaciela jej znaczenie ujmuje następująco: „Myślimy, czujemy i działamy wierni tradycji, w której żyjemy”<sup>1</sup>. Podejmując słowa Franza Boasa, podkreślić należy przede wszystkim, że nasze zachowania nie tylko wtedy, gdy świadomie nawiązujemy do tradycji, są przez nią warunkowane. Jej wpływ na nasze działania, uczucia, myśli jest przemożny przede wszystkim wówczas, kiedy nie zdajemy sobie z niego w pełni sprawy. Przeżywamy je jako własne, choć w zewnętrznej perspektywie (właściwej na przykład dla badań antropologicznych) wpisywane są niejednokrotnie w charakterystyczne dla danej tradycji „wzory kultury”<sup>2</sup>.

Bezwiedne przejmowanie z tradycji przekonania o wyższej pozycji człowieka wobec zwierząt powoduje, że wydaje się ono zazwyczaj do tego stopnia oczywiste, iż nie wymaga uzasadnienia. Jednak oczywistość ta może być kwestionowana przez jednostki, które podejmują wyzwania samodzielnego kształtowania swych postaw i przekonań, uwalniając się stopniowo od bezrefleksyjnego powielania tradycyjnych wzorów. Poniższe rozważania poświęcone są możliwości przekraczania przez indywidualum tradycji przyznawania człowiekowi uprzywilejowanej pozycji wobec zwierząt w swoistych aktach, które nazywam „uobecnianiem indyferencji”. Specyfika uobecniania indyferencji ukazana została szerzej w innych miejscach<sup>3</sup>. Kiedy ukształtowane przez tradycję

---

<sup>1</sup> Słowa z listu Franza Boasa do jego przyjaciela, niemieckiego etnografa F.S. Kraussa zawarte w: F.S. Krauss, *Südslawische Überlieferung*, 1904; cyt. według: *Franz Boas 1858-1942*, „American Anthropologist”, New Series 1943, nr 3, s. 4 (cytat za: A. Kłoskowska, *Wstęp do pierwszego wydania polskiego. Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej*, w: R. Benedict, *Wzory kultury*, przełożył J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1999, s. 26).

<sup>2</sup> Por. R. Benedict, *Wzory kultury*, przełożył J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1999.

<sup>3</sup> Przede wszystkim w książkach: (1) P. Orlik, *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom II: *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji (aspekt wyzwań*

indywiduum podejmuje próby samodzielnych przemyśleń, może dystansować się stopniowo wobec wnoszonych przez tradycję różnic, a akty tego rodzaju w perspektywie problematyki uobecniania indyferencji nazwane zostały „antycypacją indyferencji”<sup>4</sup>. Charakterystyki zawarte poniżej

---

*tożsamościowych – część pierwsza*), Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2015; (2) P. Orlik, *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2013; (3) P. Orlik, *Horyzonty wrażliwości. O możliwości konstytuowania wrażliwości poindyferencjalnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.

<sup>4</sup> Sens „antycypacji indyferencji” i innych specyficznych terminów wypracowanych w związku z problematyką indyferencji w skróty sposób (z wykorzystaniem diagramów) przedstawiłem we *Wprowadzeniu* do książki *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, dz. cyt., s. 7-26. Specyfika antycypacji indyferencji analizowana jest szerzej w następujących tekstach: (1) P. Orlik, *Aksjologiczne implikacje uobecniania indyferencji w trybie antycypacji i retrospekcji – paradygmatyczne znaczenie wyzwań „Księgi niepokoju” Fernando Pessoa*, w: P. Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VIII, WN IF UAM, Poznań 2008, s. 131-156; (2) P. Orlik, *Antycypacja indyferencji, wolność poindyferencjalna, różnica, sceptycyzm, „imaginative Tätigkeit”, terażniejszość – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Wolność – szkice i studia*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VII, WN IF UAM, Poznań 2007, s. 276-292; (3) P. Orlik, *Czas subiektywny i czas obiektywny a melancholia, motywy antycypacji indyferencji i motywy nadziei, znaczenie przeszłości w dwóch formach uobecniania indyferencji, czarna żółć i melancholia – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Aporie czasu*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. X, WN IF UAM, Poznań 2011, s. 266-294; (4) P. Orlik, *Nicość, nowoczesność i antycypacja indyferencji, sutry pradźniaparamity i retrospekcja indyferencji, skrzydła melancholii, trwoga wątplenia – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Wobec nicości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. IX, WN IF UAM, Poznań 2010, s. 43-68; (5) P. Orlik, *O zanikaniu całości, odniesieniu do indyferencji w trybie antycypacji oraz trybie retrospekcji oraz możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, w: P. Orlik (red.), *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VI, WN IF UAM, Poznań 2006, s. 431-470; (6) P. Orlik, *Spoteczne implikacje antycypacji indyferencji. „Diatryby” Epikteta w perspektywie uobecniania indyferencji*, w: P. Orlik, K. Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, seria wydawnicza Pisma Filozoficzne, t. CXXXI, WN IF UAM, Poznań 2012, s. 253-278; (7) P. Orlik, *Wartościowanie i ocenianie antycypacji i retrospekcji indyferencji, aksjologiczne znaczenie „ja” oraz jego zaniku, lektura „Księgi Koheleta” w świetle wyzwań „Księgi niepokoju” – dyskusja*, w: P. Orlik (red.),

wskazują, w jaki sposób podczas tych aktów przekraczane może być tradycyjne przekonanie o „wyższości” człowieka wobec zwierząt.

Zanim zaprezentowane zostaną próby refleksji nad ograniczeniami tradycyjnych postaw wobec zwierząt, warto skierować uwagę na ich przejawy. Poszukiwanie źródeł tradycyjnego poglądu o niższym statusie zwierząt wobec ludzi stanowi interesujące, lecz złożone zadanie, które przekracza ramy niniejszych analiz. Zauważmy w tym miejscu jedynie przykładowo, że do ugruntowania tego poglądu przyczyniła się między innymi wielowiekowa recepcja pism Arystotelesa. Najwybitniejszy uczeń Platona wskazuje, że człowiek różni się od zwierząt tym, że obok duszy wegetatywnej (roślinnej) i zmysłowej (zwierzęcej) ma jeszcze taką, której one nie mają – duszę rozumną<sup>5</sup>. Już w jednym z fragmentów jego dzieła z okresu młodości – *Protreptikos (Zachęta do filozofii)* – czytamy: „Człowiek, pozbawiony zdolności postrzegania i rozumu staje się podobny do rośliny; pozbawiony tylko rozumu staje się podobny do zwierzęcia; natomiast człowiek w pełni obdarzony rozumem staje się podobny do Boga”<sup>6</sup>. Według Arystotelesa człowiek różni się w sposób radykalny od zwierząt. Przepaść pomiędzy ludźmi i zwierzętami polega wedle niego na tym, że tylko człowiek ma duszę rozumną, a zwierzęta są jej całkowicie pozbawione. W *Etyce nikomachejskiej* zawarte są znamienne słowa: „[...] rozum bardziej niż cokolwiek innego jest człowiekiem”<sup>7</sup>. Arystoteles pisze,

---

*Ku źródłom wartości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VIII, WN IF UAM, Poznań 2008, s. 157-182.

<sup>5</sup> Giovanni Reale następująco charakteryzuje związki pomiędzy trzema rodzajami (funkcjami) duszy u Arystotelesa: „[...] rośliny mają jedynie duszę wegetatywną, zwierzęta wegetatywną i zmysłową, ludzie i wegetatywną, i zmysłową, i rozumną. Żeby człowiek mógł mieć duszę rozumną, musi posiadać dwie pozostałe, i tak samo zwierzę, aby mieć duszę zmysłową, musi mieć także wegetatywną” (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej*, tom II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997, s. 456).

<sup>6</sup> Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, fragment 28, s. 640.

<sup>7</sup> Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: tenże, *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa 1996, s. 292.

że rozum stanowi „[...] pierwiastek boski w każdym człowieku”<sup>8</sup>, który „[...] jest jego pierwiastkiem lepszym i istotnym”<sup>9</sup>. Zwierzęta pozbawione duszy rozumnej stawiane są tym samym na niższej pozycji. W zestawieniu z człowiekiem, którego rozum jako to, „[...] co w człowieku najlepsze [...] potęgą swą i cennością przerasta ono znacznie wszystko inne”<sup>10</sup>, zwierzęta jawią się jako pozbawione najwartościowszego pierwiastka, a więc jako „gorsze”. W porównaniu z nami ujmowane są jako byty „inne”, oddalone od nas, oddzielone niemożliwą do przekroczenia metafizyczną różnicą.

Również Kartezjusz akcentuje „[...] różnicę zachodzącą między ludźmi i zwierzętami”<sup>11</sup>. Już na początku *Rozprawy o metodzie* pisze: „[...] jeśli chodzi o rozum lub rozsądek [...] jest on jedyną rzeczą, która czyni nas ludźmi i odróżnia od zwierząt [...]”<sup>12</sup>. W części piątej dzieła powraca do wstępnej deklaracji, wyraźnie wskazując jako niewłaściwy pogląd, że „[...] zwierzęta mają mniej rozumu niż ludzie”<sup>13</sup>, gdyż jego zdaniem „[...] nie mają go wcale”<sup>14</sup>. Próby zmniejszania przepaści dzielącej ludzi od zwierząt traktuje Kartezjusz jako poważny błąd: „[...] jest on jednym z najważniejszych; poza błędem tych, którzy zapierają się Boga, który to błąd, jak sądzę, obaliłem powyżej w sposób dostateczny, nie ma drugiego takiego, który by bardziej oddalał słabe umysły z prostej drogi cnoty, jak wyobrażenie, że dusza zwierząt jest tej samej natury, co nasza”<sup>15</sup>.

Podkreślić należy, że fundamentalne znaczenie pism i poglądów Arystotelesa oraz Kartezjusza nie ogranicza się tylko do filozofii, gdyż ich oddziaływanie obejmuje wiele dziedzin kultury. Nie tylko wpisują się oni w tradycję przyznawania człowiekowi uprzywilejowanej pozycji wobec zwierząt, lecz również ją w pewnym stopniu uzasadniają, sankcjonują

---

<sup>8</sup> Tamże, s. 292.

<sup>9</sup> Tamże, s. 292.

<sup>10</sup> Tamże, s. 292.

<sup>11</sup> R. Descartes, *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988, s. 66.

<sup>12</sup> Tamże, s. 4.

<sup>13</sup> Tamże, s. 67.

<sup>14</sup> Tamże, s. 67.

<sup>15</sup> Tamże, s. 68.

i współtworzą. Jednak nawet wielowiekowa, ugruntowana tradycja może zostać przekroczone.

Spróbujmy unaocznić możliwość zawieszenia tradycyjnych różnic na przykładzie stosunku do niewolnictwa. Obecnie zadziwiać może akceptacja dla istnienia niewolnictwa w wielu państwach i społeczeństwach przeszłości. Od starożytności<sup>16</sup> aż do wojny secesyjnej w Stanach Zjednoczonych wielu ludziom wydawało się naturalne, że niektórzy ludzie są niewolnikami. Różnica pomiędzy człowiekiem wolnym i niewolnikiem jawiła się jako tak samo naturalna, jak między dniem i nocą. Długo po zniesieniu przez prezydenta Lincolna niewolnictwa w 1863 roku utrzymywała się świadomość tej różnicy, co wpływało na segregację rasową. Dopiero

---

<sup>16</sup> Na przykład Arystoteles, podejmując problematykę niewolnictwa w jednym ze swych dzieł – w *Polityce* – zaleca między innymi: „Do uprawy roli najlepiej, jeśli się ma pod tym względem swobodę decyzji, czy przyjmować niewolników, przy czym nie powinni być oni wszyscy z jednego szczepu ani też hardego ducha, bo wtedy i do roboty są użyteczni, i dają pewność, że się wcale do buntu nie będą porywać” (Arystoteles, *Polityka*, przełożył, słowem wstępnym i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, wstępem poprzedził M. Szymański, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 199). W pierwszej księdze *Ekonomiki*, która – jak pisze Maria Chigerowa – „jest niewątpliwie dziełem ucznia Arystotelesa” (Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, dz. cyt., s. 228), czytamy: „Pierwszą i najpotrzebniejszą własnością jest ta, która jest najlepsza i najprzydatniejsza, a jest nią człowiek. Dlatego trzeba przede wszystkim zaopatrzyć się w dobrych niewolników. [...] Trzy okoliczności wchodzi w grę w życiu niewolników: praca, kara i pożywienie. Jeśli się ich nie karze i nie daje się im pracy, ale się ich żywi, to wyrabia się u nich zuchwalstwo, jeśli zaś obciąża pracą i gnębi karami, a niedostatecznie odżywia, to się gwałt na nich popelnia i wyniszcza ich siły. Nie pozostaje zatem nic innego, jak dawać im robotę i dostateczne pożywienie” (Arystoteles, *Ekonomika*, przełożył i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, wstępem poprzedziła M. Chigerowa, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, dz. cyt., s. 235). Nawet filozofowie, którzy współcześnie rozwijają myśl Arystotelesa, wyraźnie odcinają się od tego aspektu jego poglądów. Alasdair MacIntyre w książce podejmującej próbę odnowienia Arystotelesowskiej filozofii moralnej, wyraźnie stwierdza: „Jest oczywiście prawdą, że Arystoteles kształtował swoje poglądy polityczne i moralne spoglądając z perspektywy dawno już minionych instytucji [...] i że niektóre jego poglądy – na naturę kobiet, na pracę produkcyjną czy na niewolnictwo – każda racjonalna osoba musi odrzucić” (A. MacIntyre, *Dziedzictwo cnoty*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, s. 10).

działalność Martina Luthera Kinga doprowadziła do prawnego zniesienia instytucjonalnej segregacji w 1964 roku. Zauważmy, że wielu ludziom przez cały wiek po zniesieniu niewolnictwa w Stanach Zjednoczonych wydawało się czymś zwyczajnym istnienie segregacji rasowej w szkołach, restauracjach, pociągach i innych środkach transportu, miejscach pracy a nawet kościołach czy publicznych parkach. Ponieważ tradycja sankcjonowania niewolnictwa należy do przeszłości, nie stanowi obecnie problemu zdanie sobie sprawy z tego, że w różnicy człowiek wolny – niewolnik zawarty jest nie tylko opis, ale bezrefleksyjne przyjmowanie jej jako oczywistej przyczynia się do utrzymywania *status quo*. Dziwimy się, że ludzie traktowali różnicę między niewolnikiem i człowiekiem wolnym jako naturalną, że sankcjonowały ją systemy prawne, ponieważ tradycja niewolnictwa przeminęła okryta hańbiącą niesławą. Czyż jednak inne tradycyjne różnice nie wymagają analogicznego przekraczania?

Tradycja wnosi siatkę rozróżnień, które zostają przez indywidualium przyswojone tak głęboko, że stają się częścią jego tożsamości. Treści wnoszone przez tradycję nie są ujmowane jako przychodzące z zewnątrz, lecz zdają się częścią „świata wewnętrznego” jednostki. Toteż trudno zdystansować się wobec nich, a próby tego rodzaju jawią się jako niebezpieczne. By przekraczać uwarunkowania tradycji, trzeba bowiem nie tylko zdystansować się wobec niej, ale również wobec dotychczasowej postaci samego siebie. Ponieważ wnoszone przez nią różnice zostały w procesie socjalizacji, nauczania i wychowania głęboko przez indywidualium zinternalizowane, zawieszając tradycyjne przekonania, musi ono zarazem zmieniać samego siebie, do pewnego stopnia wyrzec się swojego dotychczasowego „ja”. Autoterapia zakłada krytyczny stosunek do samego siebie i oczywiście – jak każda terapia – wymaga podejmowania wielu trudów. O wiele łatwiej zdać sobie sprawę z roli tradycyjnych różnic, kiedy już im nie podlegamy (jak w przypadku niewolnictwa i segregacji rasowej).

Antycypacja indyferencji polega między innymi na indywidualnie podejmowanych aktach dystansu wobec wnoszonych przez tradycję różnic. Okazuje się, że można znaleźć ślady podejmowania indywidualnych prób wyłamywania się z tradycji traktowania zwierząt jako istot niższych już

w minionych wiekach. Przyjrzyjmy się wybiórczo przykładom tego rodzaju poszukiwań.

Niekonwencjonalne wyzwania podejmuje między innymi David Hume (1711-1776) w *Traktacie o naturze ludzkiej*. Szkocki filozof jako młody człowiek na trzy lata osiada w wiejskim zaciszu we Francji, by samodzielnie przemyśleć nurtujące go problemy i pisać dzieło życia. Podejmując rozważania filozoficzne, Hume ma na tyle silne poczucie samego siebie, swojej niezależności od tradycji, że postanawia w większym stopniu polegać na własnych przemyśleniach, niż kierować się stopniem uznania innych ludzi dla poszczególnych koncepcji i systemów filozoficznych. „Ja” filozofa już na pierwszych kartach *Traktatu o naturze ludzkiej* pojawia się jako instancja, która jest w stanie samodzielnie rozważać problemy, a tradycyjne rozwiązania potraktować jako propozycje raczej niż treści, które miałyby być przyjmowane jako obowiązujące na zasadzie autorytetu. Jednocześnie zdaje sobie sprawę ze zniewalającej mocy tradycji: „Wszystkie te poglądy i pojęcia o rzeczach, do których nawykliśmy od naszego dzieciństwa, zapuszczają tak głębokie korzenie, że niepodobna, byśmy je mogli wykorzeńić nawet całą mocą rozumowania i doświadczenia”<sup>17</sup>. Ten, kto nie uświadamia sobie, w jak znacznym stopniu bezwiednie przejmując poglądy z tradycji, nie będzie w stanie zdystansować się wobec nich. Hume konstatuje wpływ przyswojonych nawykowo przesądzeń nie po to, by tylko przyjąć do wiadomości taką a nie inną naturę ludzką, nie po to, by im nadal ulegać, ale w celu rozpoznania obszaru, który „ja” prowadzące analizy mogłoby poddać kontroli. Zauważa, że nawyk może wzmacniać idee na dwa sposoby<sup>18</sup>. Jeden związany jest z wychowaniem, które sprawia, że wybrane idee pojawiają się w umyśle częściej i łatwiej niż inne, przez co zdają się silniejsze i nie pozwalają pojawić się innym, które wydają się przez to słabsze. Drugi polega na pojawianiu się w doświadczeniu dwóch powiązanych ze sobą rzeczy. Nawyk sprawia, że pojawienie się idei jednej rzeczy powoduje przywołanie idei drugiej.

Dla zdania sprawy z możliwości przekraczania tradycyjnych różnic w aktach antycypacji indyferencji, przyjrzyjmy

---

<sup>17</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 200.

<sup>18</sup> Por. tamże, s. 199.



się niektórym ich wymiarom w *Traktacie o naturze ludzkiej*. Szkocki filozof w radykalny sposób kwestionuje między innymi oczywiste dla wielu ludzi przekonanie o istnieniu przedmiotów świata zewnętrznego niezależnych od podmiotu poznającego. Nadmienić warto, że już Berkeley w *Traktacie o zasadach poznaniu ludzkiego* wyraził taki pogląd<sup>19</sup>, a Hume idzie pod tym względem jego śladami (swego dostojnego poprzednika nazywa „wielkim filozofem”<sup>20</sup>). Według autora *Traktatu o naturze ludzkiej* bezpośrednio są nam dane wyłącznie percepcje i doszukiwanie się poza nimi przedmiotów świata zewnętrznego nie jest zasadne, ponieważ: „Niepodobna [...] z istnienia percepcji lub z jakichś ich własności wyprowadzić jakiegokolwiek wniosku co do istnienia przedmiotu lub zaspokoić naszych umysłów w tej sprawie”<sup>21</sup>. Inaczej mówiąc, kwestionowana jest tutaj zasadność tradycyjnego poglądu o istotnej różnicy pomiędzy percepcjami oraz rzeczami świata zewnętrznego. Mamy zatem do czynienia z aktem antycypacji indyferencji, w którym „ja” jako podmiot percepcji zyskuje ogromne znaczenie, a to, co nazywane jest „światem zewnętrznym”, należy ująć w cudzysłów, gdyż pozbawione zostaje autonomicznego wobec „ja” charakteru. Słowa takie jak „ciało”, „przedmiot” stają się nazwami dla kompleksów jakości zmysłowych, które dane są jako percepcje. Ewidentne świadectwo aktu antycypacji indyferencji jako kwestionowania różnicy pomiędzy percepcjami oraz przedmiotami zewnętrznymi stanowią następujące słowa Hume’a: „Nie ma żadnych zasad ani rozumienia, ani wyobraźni, które by nas wprost skłaniały, iżbyśmy przyjęli ten pogląd, że z jednej strony istnieją percepcje, a z drugiej rzeczy”<sup>22</sup>.

<sup>19</sup> Por. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, opracowali: T. Czeżowski, B.J. Gawecki, C. Znamierowski, w: G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego; Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, red. W. Jedlicki, PWN, Warszawa 1956, s. 39: „[...] wszelkie ciała, które składają się na potężną budowę świata, nie mają żadnego samodzielnego istnienia poza umysłem, a ich byt polega na tym, że są postrzegane lub poznawane [...]”.

<sup>20</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 101.

<sup>21</sup> Tamże, s. 294.

<sup>22</sup> Tamże, s. 293. Podobnie pisze Hume w późniejszym dziele (tenże, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przełożyli J. Łukasiewicz i Kazimierz Twardowski, De Agostini Polska Sp. z o. o., Warszawa

Choć Hume ceni Berkeleya, nie waha się dystansować również wobec jego poglądów, gdy nie widzi dla nich uzasadnienia. Berkeley uważał za pozorną różnicę między wrażeniami i przedmiotami zewnętrznymi, gdyż dane są tylko wrażenia, a nie ma podstaw do przyjmowania istnienia przedmiotów zewnętrznych (zaznaczmy: pod tym względem Hume z nim się zgadza), natomiast był przekonany, że wrażenia nie mogą istnieć samodzielnie. Berkeley podważa zasadność uznawania istnienia ciał jako substancji w świecie zewnętrznym, ale uważa, że substancjalnym podłożem wrażeń są dusze<sup>23</sup>. Jest zatem przekonany o zasadniczej różnicy pomiędzy substancją duchową oraz postrzeżeniami<sup>24</sup>. Natomiast Hume uważa tę różnicę za pozorną, czyli w tym zakresie idzie dalej i głębiej w aktach antycypacji indyferencji niż jego dostojny poprzednik. Skoro bowiem percepcje mogą „[...] istnieć z osobna i nie potrzebują żadnej innej rzeczy, która by była oparciem dla ich istnienia”<sup>25</sup>, przyjmowanie istnienia jakiegoś podłoża dla nich jest tak samo pozbawione podstaw, kiedy miałyby być nim substancja rozciągła, czyli to, co nazywa się „ciałem”, „przedmiotem zewnętrznym”, jak i wówczas, kiedy miałyby nim być substancja duchowa (dusza, jaźń).

---

2001, s. 151): „Czy spostrzeżenia zmysłowe są wywołane przedmiotami zewnętrznymi, do nich podobnymi, jest to quaestio facti. Jak należy to pytanie rozstrzygnąć? Niewątpliwie na podstawie doświadczenia, tak jak wszystkie inne tego rodzaju pytania. Ale tutaj doświadczenie zupełnie milczy i milczeć musi. Umysłowi zawsze obecne są tylko spostrzeżenia i niepodobna, by zdobył jakieś doświadczenie co do ich związku z przedmiotami. Przyjmując więc, że taki związek istnieje, nie opieramy się na rozumowaniu”.

<sup>B</sup> G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, dz. cyt. s. 137: „[...] postrzegalnym zmysłowo bytom niemyślącym nie przysługuje istnienie różne od tego, że są one postrzegane i że z tego powodu nie mogą istnieć w żadnej innej substancji jak tylko w tych nierozciąglonych, niepodzielnych substancjach, czyli duchach, które działają, myślą i byty te postrzegają”.

<sup>H</sup> Tamże, s. 137: „[...] aby zapobiec wieloznaczności i mieszanii natur całkowicie przeciwstawnych i do siebie niepodobnych, trzeba koniecznie, abyśmy rozróżniali między duchem i idea” . Por. także s. 139: „Duchy i idee są to rzeczy tak całkowicie różne, że gdy mówimy o nich, iż istnieją lub są znane, lub podobnie, to nie należy sądzić, jakoby słowa te oznaczały coś wspólnego tym obu naturom. Nie ma w nich nic podobnego ani wspólnego”.

<sup>B</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 313.

Ścieżki indyferencji Davida Hume'a są do tego stopnia fascynujące, że przedstawione zostały szerzej w innym miejscu<sup>26</sup>. Zatrzymajmy uwagę na jednym z etapów procesu antycypacji indyferencji, w którym szkocki filozof przeciwstawia się tradycji przyznawania człowiekowi uprzywilejowanej pozycji wobec zwierząt. Kwestionuje on mianowicie tradycyjny pogląd o radykalnej różnicy pomiędzy ludźmi i zwierzętami. Pamiętamy z wcześniejszych partii artykułu, że przepaść tę akcentował między innymi Arystoteles i Kartezjusz. Natomiast Hume we fragmencie *Traktatu o naturze ludzkiej* – nieprzypadkowo stanowi on motto niniejszych analiz – pisze: „Z podobieństwa działań zewnętrznych u zwierząt do działań, które my sami wykonujemy, sądzymy o tym, że ich wewnętrzna strona również podobna jest do naszej”<sup>27</sup>.

Zarówno Stagiryta, jak i autor *Rozprawy o metodzie* wskazują, że tylko w odniesieniu do ludzi można mówić o rozumie, a zwierzęta są go pozbawione. W trzeciej części pierwszej księgi *Traktatu o naturze ludzkiej*, zatytułowanej *O wiedzy i prawdopodobieństwie* osobny i zarazem ostatni rozdział szkocki filozof poświęca zwierzętom. Już jego tytuł – *O rozumie zwierząt* – jest symptomatyczny. Wbrew tradycji traktowania zwierząt jako istot niższych, Hume przyznaje im w zasadzie miejsce porównywalne z ludźmi. We znamienym fragmencie tego rozdziału pisze: „[...] żadna zaś prawda nie wydaje mi się bardziej oczywista niż ta, że zwierzęta obdarzone są myślą i rozumem równie dobrze jak człowiek”<sup>28</sup>. Wbrew poglądom autorytetów filozoficznych – Arystotelesa i Kartezjusza – o różnicy pomiędzy człowiekiem i zwierzęciem szkocki filozof wskazuje na podobieństwo rozdzielanych przez nich bytów, a tym samym na iluzoryczność wskazywanej przez nich różnicy, co stanowi ewidentny akt antycypacji indyferencji. Oczywiście nie pojmuje rozumu jako substancji

---

<sup>26</sup> Por. rozdział zatytułowany: *Zagubienie siebie w aktach antycypacji indyferencji i próby ratowania „ja” poprzez wycofywanie się z uobecniania indyferencji (Hume)*, w: P. Orlik, *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom II: *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji (aspekt wyzwań tożsamościowych – część pierwsza)*, dz. cyt. s. 262-323.

<sup>27</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 259.

<sup>28</sup> Tamże, s. 259.

duchowej, gdyż wedle niego dysponujemy co prawda słowem „substancja”, ale – jak pisze – „[...] dusza, o ile możemy to pojąć, nie jest niczym innym niż systemem czy też ciągiem różnorodnych percepcji, takich jak ciepło i zimno, jak miłość i gniew, jak myśli i wrażenia zmysłowe; i że wszystkie one są związane razem, ale nie ma w tym doskonałej prostoty ani też tożsamości [...] Umysł nie jest substancją, w której percepcje inhereują. [...] Nie mamy idei substancji jakiegokolwiek rodzaju. [...] Nie znamy żadnej innej rzeczy poza określonymi poszczególnymi jakościami i percepcjami”<sup>29</sup>. Czym zatem jest rozum, którym zwierzęta obdarzone są wedle szkockiego filozofa tak samo jak ludzie? Hume pisze: „[...] my sami, przystosowując środki do celów, kierujemy się rozumem i zamiarem i [...] nie bez świadomości i nie przypadkiem wykonujemy te działania, które mają na celu samozachowanie, osiągnięcie przyjemności i uniknięcie bólu”<sup>30</sup>, a następnie wskazuje na analogiczne czynności zwierząt. Podaje między innymi przykład staranności, z jaką ptak dobiera materiały i miejsce na gniazdo oraz opiekuje się potomstwem<sup>31</sup>. W rozdziale *O rozumie zwierząt* Hume niewątpliwie wykracza poza tradycję przyznawania człowiekowi uprzywilejowanej pozycji wobec zwierząt. Dodać należy, że rozdział stanowi etap na podjętej przez niego drodze i w perspektywie dalszych partii *Traktatu o naturze ludzkiej* może być ujmowany jako element procesu kwestionowania pozycji nie tylko substancjalnego „ja”, ale niezwykle dramatycznego stawiania pod znakiem zapytania filozofującego indywiduum w „słynnym”<sup>32</sup> ostatnim rozdziale książki pierwszej. Ernst Mach (1838-1916), nawiązując do myśli szkockiego filozofa<sup>33</sup>, w książce *Analiza wrażeń* wyraźnie podkreśla rangę wyzwania, by „własne Ja mieć za nic”<sup>34</sup>

<sup>29</sup> Tamże, s. 719-720.

<sup>30</sup> Tamże, s. 259.

<sup>31</sup> Tamże, s. 260.

<sup>32</sup> Por. J.P. Wright, R. Stecker, G. Fuller, *Wprowadzenie*, w: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, dz. cyt., s. 10.

<sup>33</sup> E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 42: „[...] mój punkt wyjścia nie różni się bardzo od tego, który obrał Hume”.

<sup>34</sup> Tamże, s. 319.

i wskazuje wyraźnie, że grunt pod taki pogląd przygotował Hume<sup>35</sup>. Co ciekawe, wyzwanie, by „*własne Ja mieć za nic*”, by je „[...] rozpuścić w przelotnym połączeniu zmieniających się elementów”<sup>36</sup> – jego zdaniem – łączy szkockiego filozofa z dążeniami zawartymi od wieków w buddyzmie<sup>37</sup>.

Antycypacja indyferencji podejmowana jest przez ludzi różnych epok. Ślady specyficznych aktów tego rodzaju dostrzegać można u starożytnych sceptyków<sup>38</sup>. Szczególne znaczenie w sceptycyzmie mają tropy Ainezydemos, a w jednym z nich zaznacza się tendencja do kwestionowania uprzywilejowanej pozycji człowieka wobec zwierząt. Ainezydemos, najwybitniejszy sceptyk po Pirronie<sup>39</sup>, w dziele *Zarys pirronizmu* zamieścił zbiór dziesięciu argumentów na rzecz powściągliwości, które nazwano tropami i należą do najważniejszych osiągnięć myśli starożytnej Grecji<sup>40</sup>. Historycy są zgodni co do faktu, że dziesięć tropów podał Ainezydemos, natomiast o jego osobie wiadomo tak niewiele, że nawet nie sposób jednoznacznie wskazać, kiedy żył. Prawdopodobnie działał w Aleksandrii w I wieku p.n.e. Na tajemniczość postaci Ainezydemosu wpływa fakt, że nie znamy oryginalnych jego dzieł, gdyż zaginęły, ale zachowały się

<sup>35</sup> Por. tamże, s. 319.

<sup>36</sup> Tamże, s. 319.

<sup>37</sup> W przypisie do zdania, że grunt do wyzwania by „*własne Ja mieć za nic*” był od dawna przygotowywany, czytamy (tamże, s. 319 przypis 2): „Por. stanowisko Hume’a i Lichtenberga. Od tysięcy lat buddyzm zbliża się tu w przeważającej mierze od strony praktycznej”. W kontekście buddyzmu wskazać można, że próba zestawienia elementów filozofii Hume’a z filozofią buddyjskiego myśliciela Nagardżuny podjęta została m. in. w artykule: A. Przybysławski, *Wschodnia i zachodnia krytyka przyczynowości*, „Nowa Krytyka” 20–21 (2007), s. 111–130.

<sup>38</sup> Por. rozdział *Sceptycyzm – indyferencja – wolność*, w: P. Orlik, *Wobec indyferencji. O możliwości konstituowania całości poindyferencjalnej*, tom I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, dz. cyt., s. 33- 90.

<sup>39</sup> Por. A. Krokiewicz, *Sceptycyzm grecki (Od Filona do Sekstusa)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966, s. 137: „Pomiędzy Pirronem i Tymonem a Sekstusem żył tylko jeden wybitny sceptyk: Ainezydemos”; s. 202: „Ainezydemos jest tajemniczą postacią w dziejach filozofii greckiej. Był największym po Pirronie sceptykiem i ostatnim sceptykiem twórczym”.

<sup>40</sup> Por. A. Krokiewicz, *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, w: tegoż, *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 403.

relacje o nich Sekstusa Empiryka, Diogenesa Laertiosa oraz streszczenia dokonane przez Focjusza.

Na słynne dziesięć tropów spojrzeć można jako na drogi prowadzące ku indyferencji<sup>41</sup>. Zatrzymajmy uwagę tylko na pierwszym tropie, który – jak pisze Diogenes Laertios – „[...] odnosi się do różnic zachodzących między istotami żywymi w ocenie tego, co sprawia przyjemność lub ból, szkodę lub pożytek. Wnoszę więc stąd, że te same podniety u różnych istot wywołują różne wrażenia, a z tej niezgodności wynika postulat zawieszenia sądów”<sup>42</sup>. W charakterystykach tego „hamulca powściągliwości”<sup>43</sup> zawarte są liczne przykłady odmienności wrażeń. Między innymi: liście oliwki są chętnie zjadane przez kozy, ludziom natomiast wydają się gorzkie; cykuta dla przepiórki stanowi pokarm, a dla człowieka trucizną. Sekstus Empiryk, charakteryzując ten trop, pisze: „[...] psy, ryby, lwy, ludzie i polne koniki nie oglądają tych samych rzeczy w jednakich rozmiarach, ani też w podobnych kształtach”<sup>44</sup>. Nie tylko postrzeganie wzrokowe różni poszczególne istoty żywe. Należy wziąć pod uwagę każdy spośród zmysłów. Na przykład dotyk: „Jak bowiem można by mówić, że stworzenia pokryte skorupą, mięsiwem, kolcami, piórami, albo łuskami doznają jednakich wrażeń dotykowych?”<sup>45</sup>. Skoro

<sup>41</sup> Szerzej piszę o tym w podrozdziale *Tropy jako drogi ku indyferencji*, w: P. Orlik, *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, dz. cyt., s. 47-76. Na to, że tropy prowadzą ku indyferencji, zdaje się wskazywać również Giovanni Reale (G. Reale, *Historia filozofii starożytnej t. IV Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999, s. 178): „[Ainezydemos] sporządził coś, co dzisiaj moglibyśmy nazwać zestawem najwyższych kategorii wątplenia, a co starożytni nazywali «tropami», które prowadzą do zawieszenia sądu, albo też «sposobami» czy strukturalnymi racjami, ze względu na które dochodzi się – lub lepiej: *powinno* się dojść – do uznania nieokreśloności rzeczy, a zatem i do zawieszenia sądu, czyli *epoché*”.

<sup>42</sup> Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1982, s. 563.

<sup>43</sup> Tropy nazywane są przez Sekstusa „hamulcami powściągliwości” (por. rozdział: *O „dziesięciu” hamulcach* w: Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przełożył i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1998, s. 21-44.

<sup>44</sup> Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 23.

<sup>45</sup> Tamże, s. 23.

tak wiele różnic zachodzi pomiędzy wrażeniami różnych zwierząt oraz ludzi, nie sposób przyjąć, że wyróżnione miałyby być wrażenie jednej z istot żywych. Czyż można uznać, że liście oliwek są gorzkie w ogóle, czy też jedynie, że taki smak mają dla ludzi? W *Zarysach pirrońskich* czytamy: „Jeżeli dalej te same rzeczy wydają się niepodobnymi stosownie do różnaitości stworzeń, to będziemy mogli powiedzieć, jak nam się przedstawia dany przedmiot, ale powstrzymamy się od wyrokowania, jaki jest z natury”<sup>46</sup>. Możemy mówić o własnym doznaniu gorzkiego smaku liści oliwek, ale nie stanowi to uzasadnionej podstawy, by twierdzić, że liście oliwek w ogóle są gorzkie. Czy mamy prawo traktować w sposób uprzywilejowany wrażenia ludzi wobec wrażeń zwierząt?

Zauważmy, że w pierwszym tropie kwestionowana jest wyższość wrażeń człowieka nad innymi istotami żywymi<sup>47</sup>. Człowiek nie może w sposób uzasadniony lekceważyć doznań zwierząt. W *Zarysach pirrońskich* w związku z pierwszym tropem czytamy: „Nie będziemy bowiem mogli osądzić o własnych siłach żadnych wyobrażeń, ani naszych, ani innych stworzeń, lecz będąc jedną ze stron sporu, będziemy z tego powodu raczej sami w potrzebie jakiegoś sędziego, niż w możności wydania miarodajnego wyroku”<sup>48</sup>.

Podkreślić warto terapeutyczne działanie tropu, który uświadamia, że jako ludzie nie jesteśmy istotami, których doznania mogłyby mieć większe znaczenie niż doznania innych istot żywych. Przejmowane z tradycji przekonanie, że człowiek jest istotą „wyższą” od zwierząt, jest w omawianym tropie podważane. Sceptyk uwalnia się więc od przekonania o własnej wyjątkowości jako człowieka, co stanowi bolesną formę autoterapii, przynosząca jednak emancypacyjne (wobec dogmatycznych przesądzeń) działanie. Zyskując wolność od arbitralnego – jak się okazuje – przekonania, tym samym coś nieuchronnie traci – przekonanie

---

<sup>46</sup> Tamże, s. 25.

<sup>47</sup> Leon Joachimowicz, interpretując pierwszy trop, pisze: „Nie wolno nam zatem rozstrzygać o prawdzie lub fałszu ani o większej prawdzie zmysłowych spostrzeżeń u jednych zwierząt niż u drugich, nie wolno spostrzeżeń ludzkich stawiać ponad zwierzęce (L. Joachimowicz, *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972, s. 255).

<sup>48</sup> Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, dz. cyt., s. 25.

o własnej wyjątkowości. Pierwszy trop jako droga ku indyferencji polega na stopniowym zdawaniu sobie sprawy z bezzasadności traktowania człowieka jako istoty „wyższej” wobec innych istot żywych. Uwolnienie od tego przekonania obniża znaczenie „ja” dla samego siebie, toteż nie przychodzi łatwo, wymaga autoterapii. Łatwiejsze jest podzielenie poglądów o znaczeniu „ja”, co też tłumaczyć może powszechność tego rodzaju dogmatycznych przekonań. Sceptyk, podejmując pierwszy trop, wkracza na drogę, która ukazuje mu, że jego dotychczasowe przekonanie o znaczeniu samego siebie jest arbitralne i wymaga przekroczenia. Z jednej strony, podejmujący pierwszy trop, strąca samego siebie z piedestału, na którym dotąd iluzorycznie – jak się okazuje – stawał siebie, co jednak ważne z drugiej strony – nie strąca go przemocą ktoś inny, kto chciałby zająć jego miejsce, lecz akt strącania jest aktem wolności tego, kto własną świadomością potrafi podważyć nawet uprzywilejowaną pozycję samego siebie.

Interpretacja rozważań Davida Hume’a oraz starożytnych sceptyków w perspektywie problematyki indyferencji wskazuje, że akty antycypacji indyferencji mogą przyczyniać się do przekraczania przez podmiot tych aktów tradycyjnego przekonania o uprzywilejowanej pozycji człowieka wobec zwierząt.

## Bibliografia

- Arystoteles, *Ekonomika*, przełożył i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, wstępem poprzedziła M. Chigerowa, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 227-263.
- Arystoteles, *Etyka nikomachejska*, przeł. D. Gromska, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 5, Warszawa 1996, s. 7-300.
- Arystoteles, *Polityka*, przełożył, słowem wstępnym i komentarzem opatrzył L. Piotrowicz, wstępem poprzedził M. Szymański, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. 7-226.
- Arystoteles, *Zachęta do filozofii*, przełożył, wstępem i komentarzem opatrzył K. Leśniak, w: Arystoteles, *Dzieła wszystkie*, tom 6, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001 s. 627-664.
- Benedict R., *Wzory kultury*, przełożył J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1999.



- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Leszczyński, opracowali: T. Czeżowski, B.J. Gawęcki, C. Znamierowski, w: G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego; Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, red. W. Jedlicki, PWN, Warszawa 1956, s. 1-151.
- Descartes R., *Rozprawa o metodzie właściwego kierowania rozumem i poszukiwania prawdy w naukach*, przeł. W. Wojciechowska, PWN, Warszawa 1988.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, przeł. I. Krońska, K. Leśniak, W. Olszewski, PWN, Warszawa 1982.
- Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, przełożył C. Znamierowski, wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker i G. Fuller, aparat krytyczny przełożyła B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, przełożyli J. Łukasiewicz i K. Twardowski, De Agostini Polska Sp. z o. o., Warszawa 2001.
- Joachimowicz L., *Sceptycyzm grecki*, Wiedza Powszechna, Warszawa 1972.
- Kłoskowska A., *Wstęp do pierwszego wydania polskiego. Różnorodność wzorów kultury i funkcje antropologii kulturalnej*, w: R. Benedict, *Wzory kultury*, przełożył J. Prokopiuk, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1999, s. 7-50.
- Krokiewicz A., *Sceptycyzm grecki (Od Filona do Sekstusa)*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1966.
- Krokiewicz A., *Arystoteles, Pirron, Plotyn*, w: A. Krokiewicz, *Zarys filozofii greckiej*, Fundacja Aletheia, Warszawa 1995, s. 297-441.
- Mach E., *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- MacIntyre A., *Dziedzictwo cnoty*, przełożył, wstępem i przypisami opatrzył A. Chmielewski, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996.
- Orlik P., *Aksjologiczne implikacje uobecniania indyferencji w trybie antycypacji i retrospekcji – paradygmatyczne znaczenie wyzwań „Księgi niepokoju” Fernando Pessoa*, w: P. Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VIII, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2008, s. 131-156.
- Orlik P., *Antycypacja indyferencji, wolność poindyferencjalna, różnica, sceptycyzm, „imaginative Tätigkeit”, terażniejszość – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Wolność – szkice i studia*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VII, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2007, s. 276-292.

- Orlik P., *Czas subiektywny i czas obiektywny a melancholia, motyw antycypacji indyferencji i motyw nadziei, znaczenie przeszłości w dwóch formach uobecniania indyferencji, czarna żółć i melancholia – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Aporie czasu*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. X, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2011, s. 266-294.
- Orlik P., *Horyzonty wrażliwości. O możliwości konstytuowania wrażliwości poindyferencjalnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003.
- Orlik P., *Nicość, nowoczesność i antycypacja indyferencji, sutry pradžniaparamity i retrospekcja indyferencji, skrzydła melancholii, trwoga wątpienia – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Wobec nicości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. IX, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2010, s. 43-68.
- Orlik P., *O zanikaniu całości, odniesieniu do indyferencji w trybie antycypacji oraz trybie retrospekcji oraz możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, w: P. Orlik (red.), *Całość – wizje, pejzaże, teorie*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VI, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2006, s. 431-470.
- Orlik P., *Społeczne implikacje antycypacji indyferencji. „Diatryby” Epikteta w perspektywie uobecniania indyferencji*, w: P. Orlik, Krzysztof Przybyszewski (red.), *Filozofia a sfera publiczna*, seria wydawnicza Pisma Filozoficzne, t. CXXXI, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2012, s. 253-278.
- Orlik P., *Wartościowanie i ocenianie antycypacji i retrospekcji indyferencji, aksjologiczne znaczenie „ja” oraz jego zaniku, lektura „Księgi Koheleta” w świetle wyzwania „Księgi niepokoju” – dyskusja*, w: P. Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VIII, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2008, s. 157-182.
- Orlik P., *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom II: *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji (aspekt wyzwań tożsamościowych – część pierwsza)*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2015.
- Orlik P., *Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, tom I: *Pirron i Hölderlin na ścieżkach indyferencji (aspekt wolności)*, Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2013.
- Przybysławski A., *Wschodnia i zachodnia krytyka przyczynowości*, „Nowa Krytyka” 20–21 (2007), s. 111–130.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. II: *Platon i Arystoteles*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1997.
- Reale G., *Historia filozofii starożytnej*, t. IV: *Szkoły epoki cesarstwa*, przeł. E.I. Zieliński, Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 1999.

Sekstus Empiryk, *Zarysy pirrońskie*, przełożył i wstępem poprzedził A. Krokiewicz, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1998.

Wright J.P., Stecker R., Fuller G., *Wprowadzenie*, w: D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przełożył C. Znamierowski, wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker i G. Fuller, aparat krytyczny przełożyła B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 5-43.

