

Piotr Orlik  
Uniwersytet im. Adama Mickiewicza w Poznaniu

## **O wyzwaniach przekraczania różnic ustanawianych przez instancje dominacji i władzy — perspektywa koncepcji uobecniania indyferencji**

### **Władza — różnice — próby refleksyjnego dystansowania wobec dyskursu panujących (zawieszanie różnic)**

Sprawowanie i uleganie władzy wiąże się z wpisywaniem się w rozliczne różnice. Choć dla obserwatora, który nie jest uwikłany w te różnice i przygląda im się z dystansu, a więc z zewnętrznego punktu widzenia, jawią się one często jedynie jako specyficzne dla epoki, kultury, miejsca i czasu sprawowania władzy, to jednak beneficjenci aktualnej władzy skłonni są traktować je jako „zasadnicze”, „naturalne”, „oczywiste”, „absolutne”. Ten, kto kontestuje promowane przez rządzących różnice, podlega z ich strony różnego rodzaju naciskom, które mają go skłonić do ich uznania, co niejednokrotnie przybiera postać przemocy. Już niewygodne pytania stawiane politykom przez autentycznie poszukujące indywiduum, które nie ulega bezrefleksyjnie narracji aktualnej władzy, lecz poszukuje na własną rękę — w sposób niezależny — alternatywnych rozwiązań, wzbudzać może niechęć i niepokój panujących, skłaniając ich do stosowania środków represyjnych. Obrazują to wyraźnie losy oskarżonego i skazanego na śmierć Sokratesa. Platon w *Obronie Sokratesa* oddaje głos oskarżonemu filozofowi, który następująco zdaje sprawę z rozmów z politykami:

Poszedłem do kogoś z tych, którzy uchodzą za mądrych [...] to był ktoś spośród polityków [...] obywatele — otóż, kiedyś tak z nim rozmawiał, zaczęło mi się zdawać, że ten obywatel wydaje się mądrym wielu innym ludziom, a najwięcej sobie samemu, a jest? Nie! A potem próbowałem mu wykazać, że się tylko uważa za mądrego, a nie jest nim naprawdę. No i stąd

mnie znienawidził [ . . . ] Stamtąd poszedłem do innego, który wydawał się mądrzejszy niż tamten i znowu takie samo odniosłem wrażenie.<sup>1</sup>

Starożytny filozof w pełni zdaje sobie sprawę z oczekiwań ludzi władzy: „Więc pewnie ktoś powie: »A nic nie gadać i cicho siedzieć, ty nie potrafisz, Sokratesie [ . . . ]«”<sup>2</sup>, z tego, że jego próby niezależnych poszukiwań traktowane są jako zagrożenie: „[ . . . ] nie mogliście wytrzymać mojego sposobu życia i myślenia, ale wam to zaczęło już zanadto ciążyć i budzić zawiść, tak że chcecie się tego wszystkiego pozbyć”<sup>3</sup>, ale nie ugina się pod naciskiem nawet w obliczu śmierci, o czym świadczy między innymi i to, że kielich z cykutą w celi śmierci w obecności przyjaciół wypił — jak pisze Platon w *Fedonie* — „bardzo uprzejmie [ . . . ] nie zadrgała mu cera ni twarz”<sup>4</sup>. Sokrates odślania perspektywę, w której dążenie do wiedzy staje się istotniejsze niż podporządkowywanie władzy. Zdaje sobie sprawę, czego oczekują od niego sędziowie („[ . . . ] wy byście słuchali najchętniej: gdybym tu płakał i jęczał, i gdybym nie wiadomo co wyprawiał i mówił rzeczy poniżej mojej godności, jak ja uważam, takie, jakieście zwykli słyszeć od innych”<sup>5</sup>). Konformistyczna postawa wobec władzy jest dla filozofa nie do przyjęcia. Zapada wyrok śmierci. Sokrates zwraca się do tych, którzy go skazali, wskazując, że człowiek jest w stanie wznieść się ponad uwikłania polityczne, by „widzieć rzeczy, jak należy”, a więc wkroczyć na ścieżkę wiedzy:

Jeżeli sądzicie, że zabijając ludzi powstrzymacie kogoś od tego, żeby was nie ganił i nie łajał, że nie żyjecie jak należy, to nie widzicie rzeczy jak należy. Bo pozbywać się tego w taki sposób, jak wy, to ani podobna, ani to piękne; najłatwiej i najpiękniej nie gnębić drugich, ale samemu nad sobą pracować, żeby być możliwie najlepszym.<sup>6</sup>

Indywidualizm, które poważnie poszukuje wiedzy, nie przyjmuje już bezrefleksyjnie narracji panujących. W tym kontekście należy ujmować jego deklarację: „Bo wiercie mi obywatele, gdybym zajął się był kiedyś polityką, dawno bym zginął i na nic się nie przydał ani wam, ani sobie”<sup>7</sup>.

<sup>1</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, [w:] Platon, *Dialogi*, t. I, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 558.

<sup>2</sup> *Ibidem*, s. 577.

<sup>3</sup> *Ibidem*, s. 577.

<sup>4</sup> Platon, *Fedon*, [w:] *idem*, *Dialogi*, t. I, przeł. oraz wstępami i objaśnieniami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1999, s. 713.

<sup>5</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 578.

<sup>6</sup> *Ibidem*, s. 580.

<sup>7</sup> *Ibidem*, s. 570.

Zawieszanie znaczenia różnic w koncepcji uobecniania indyferencji stanowi akt świadomości nazwany „antycypacją indyferencji”. Akty tego rodzaju dotyczyć mogą różnych sfer. W sferze polityki stanowić mogą terapię uwalniającą z okowów, jakimi pęta ona indywiduum, pozwalając np. ujrzeć, że jaskrawo nakreślone przez polityków różnice stanowią niejednokrotnie sztuczny ich twór, mający pomagać im w utrzymywaniu się u władzy, a nieustanne wskazywanie wrogów nie tyle może wiązać się z rozpoznaniem stanu rzeczy, ile z próbą wzmocnienia władzy, która — oferując strategię obrony — jawić się ma jako niezastąpiona. Platon, idąc śladami Sokratesa, sugestywnie zarysowuje wizję uwolnienia z więzów tu i teraz w przypowieści o jaskini. Droga poszukiwania wiedzy może wznieść indywiduum na poziom, w którym dotychczasowe narracje i uwikłania są nadal widoczne, ale zostały poniekąd wzięte w nawias, by w pełni już nie obowiązywać:

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; okowy nie pozwalają im obracać głów. [...] A rozpatrz sobie [...] ich wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości. [...] Wychodzenie pod górę i oglądanie tego, co jest tam wyżej, jeśli weźmiesz za wznoszenie się duszy do świata myśli, to nie zbłądzisz i trafisz w moją nadzieję, skoro pragniesz ją usłyszeć.<sup>8</sup>

W księdze siódmej *Państwa* wyraźnie czytamy, że proces uwalniania nie jest bezbolesny:

[...] ile razy by ktoś został wyzwolony i musiałby zaraz wstać i obrócić szyję, i iść, i patrzeć w światło, cierpiałby, robiąc to wszystko, a tak by mu w oczach migotało, że nie mógłby patrzeć na te rzeczy, które poprzednio oglądał.<sup>9</sup>

Dystans wobec ograniczeń nakładanych przez tu i teraz wymaga samodzielnej pracy nad sobą, co nigdy nie przychodzi łatwo. Zaznaczyć należy, że czym innym są pozytywne i negatywne emocje związane ze zdobywaniem, sprawowaniem i podleganiem władzy, a czym innym przeżycia wiążące się z autoterapią wyzwalającą z bezrefleksyjnego wpisywania się w aktualne uwikłania sfery polityki. Praca nad sobą samym stanowiła istotne wyzwanie Sokratesa, a jego bezkompromisowa droga ukonstytuowała na tyle silne „ja”, że czynniki zewnętrzne — nawet groźba śmierci — nie były w stanie z tej drogi go zawrócić. Próby wychodzenia z jaskini konwencjonalnych ograniczeń wiązać się mogą ze świadomym wypisywaniem się indywiduum ze sfery polityki, toteż nieprzypadkowo czytamy w *Obronie Sokratesa*: „[...] człowiek, który

<sup>8</sup> Platon, *Państwo (Księga siódma)*, t. II, przeł., wstępem, objaśnieniami i ilustracjami opatrzył W. Witwicki, Wydawnictwo Akme, Warszawa 1991, s. 63-67.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 64.

naprawdę walczy w obronie słuszności, a chce się na jakiś czas ostać, musi koniecznie wieść żywot prywatny, a nie publiczny<sup>10</sup>.

## **Krytyka jako pomaganie sobie — dyskusje nad problemami filozoficznymi kształtujące koncepcję uobecniania indyferencji**

[...] w osobie wybitnych jednostek, jak Tales etc., rodzi się nowy sposób bycia człowiekiem (*neues Menschentum*), który zawodowo tworzy życie filozoficzne, filozofię jako nowego rodzaju postać kultury. Zrozumiałe, że niebawem rodzi się nowy typ wspólnoty. Idealne twory teorii od razu wspólnie przyjmuje i wspólnie ożywia we wtórnym rozumieniu i wtórnym wytwarzaniu. Od razu prowadzą one do wspólnej pracy, do *w z a j e m n e g o p o m a g a n i a s o b i e p r z e z k r y t y k ę* [wyróżnienie — P.O.].

*Edmund Husserl*<sup>11</sup>

Podjęmowane przez Sokratesa poszukiwania i rozmowy zainspirowały greckich filozofów, w tym Platona i Arystotelesa, o których Hegel pisał: „Jeśli już komu, to właśnie Platonowi i Arystotelesowi należy się miano nauczycieli rodzaju ludzkiego”<sup>12</sup>, a jednak przez polityków traktowane były jako zagrożenie. Niestety, również i dzisiaj w polityce krytyka odbierana jest zazwyczaj jako atak, jako prowokacja zagrażająca *status quo* i wymagająca interwencji. Nie tyle uwaga zostaje skoncentrowana na faktycznych problemach, które zostały wyartykułowane, lecz na osobie artykułującej, która bywa traktowana jak wróg, jak przeciwnik polityczny, w którego dezawuowaniu, deprecjonowaniu stosowane są wszelkie metody zgodnie z zasadą: cel uświęca środki. Różnica swój — obcy w dyskursie politycznym zyskuje znaczenie fundamentalne. Narracja władzy w dużej mierze polega na dezawuowaniu nie tylko osób, które publicznie zabierają głos, a nie wpisują się w tendencje promowane przez władzę, ale też domniemyanych, potencjalnych krytyków. Politycy zdają się nie tyle koncentrować na treści wypowiedzi, ile na rozpoznaniu, kto mówi: przeciwnik polityczny czy zwolennik, by następnie — stosownie do rozpoznania — albo rozmówcę atakować jako wroga, albo wspierać jako należącego do „swoich”. Absolutyzowanie różnicy pomiędzy zwolennikiem i przeciwnikiem politycznym wznosi mury coraz trudniejsze do przebycia, dyskusję zamienia w kłótnię, próby radzenia sobie z problemami przekształca

<sup>10</sup> Platon, *Obrona Sokratesa*, s. 571.

<sup>11</sup> E. Husserl, *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, przeł. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, 1983 nr 29, s. 333.

<sup>12</sup> G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, przeł. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1996, t. II, s. 146.

w poszukiwanie winnych, a komunikację w spektakl oskarżeń. Nasuwa się skojarzenie z jaskinią Platona. Politycy absolutyzujący różnicę my — oni poniekąd — tak jak ludzie z jaskini Platona — „trwają w miejscu i patrzą tylko przed siebie, okowy nie pozwalają im obracać głów”. Więzy ich różnica, której przełamanie mogłoby stanowić — przywołajmy ponownie słowa Platona — „wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości”. Indywidualny akt antycypacji indyferencji w odniesieniu do tej różnicy — jak i wielu innych — jest możliwy, ale wymaga prób niezależnego spojrzenia, zdystansowania wobec nacisków zewnętrznych, a przede wszystkim podjęcia samodzielnej refleksji krytycznej. Akt ten jest zawsze indywidualny. Uwalnianie z okowów absolutyzowanej dotąd różnicy pozwala ujrzeć, że nie wszystko jest czarne albo białe, ale naraża antycypującego na niezrozumienie i naciski, jakim podlegał już Sokrates. Pojawia się pytanie: czy warto? Akty antycypacji indyferencji niejednokrotnie przebłyskują w świadomości indywiduum, by natychmiast zanikać. Indywiduum może jednak, o ile jest na to gotowe, nie tylko wzmocnić przebłysk antycypacji indyferencji, ale i przemienić go w płomień, w którego świetle ujrzy, że akceptowane dotąd przez nie różnice są iluzoryczne. Krytyczny stosunek do samego siebie pozwala przewyciężyć ograniczenia, stanowi — przywołajmy raz jeszcze przemawiające do wyobraźni słowa Platona — „wyzwolenie z kajdan i uleczenie z nieświadomości”.

Edmund Husserl zwraca uwagę na istotny wymiar poszukiwań filozofów starożytnej Grecji, który wiąże się z postawą, w której wzajemna krytyka nie ma charakteru destrukcyjnego, ale stanowi wzajemną pomoc:

Filozoficzne poznanie świata tworzy nie tylko [nowe] wyniki szczególnego rodzaju, lecz [również] postawę ludzką, która wkrótce ingeruje w całą resztę życia praktycznego [ . . . ]. Wśród ludzi tworzy się nowa i wewnętrzna wspólnota, moglibyśmy powiedzieć, wspólnota interesów czysto idealnych — wśród ludzi żyjących filozofią, związanych poświęceniem się ideom, które nie tylko przynoszą wszystkim korzyść, lecz również jako identycznie te same należą do nich wszystkich. Z konieczności tworzy się wspólnota i praca dla siebie nawzajem, w z a j e m n a p o m o c p r z e z k r y t y k ę [wyróżnienie — P.O.], z czego wyrasta czyste i bezwarunkowe obowiązkiwanie prawdy jako dobro wspólne.<sup>13</sup>

Przełamanie postawy traktowania krytyki jako przejawu wrogości wymaga przemiany wewnętrznej. Toteż według Husserla: „Wraz z pierwszą koncepcją idei człowiek stopniowo zaczyna stawać się nowym człowiekiem”<sup>14</sup>. Szczególnie inspirującą rolę w odsłanianiu nowych możliwości, horyzon-

<sup>13</sup> E. Husserl, *op. cit.*, s. 335.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 324-325.

tów<sup>15</sup>, jakie otwiera wzajemne pomaganie sobie przez krytykę, pełnią filozofowie starożytnej Grecji<sup>16</sup>, a ruch przez nich zapoczątkowany stanowi — jak czytamy w tekście *Kryzys kultury europejskiej i filozofia* — „prafenomen duchowej Europy”<sup>17</sup>. Husserl, diagnozując stan kultury współczesnej, wskazuje, że zjawiska kryzysowe wiążą się z przesłanianiem przez interesy praktyczne horyzontów, jakie otwiera postawa wzajemnego pomagania sobie przez krytykę. Wraz z tytanami filozofii greckiej — Arystotelesem i Platonem — „Człowieka ogarnia teraz pasja poznawania i rozważania świata, która odwraca go od wszelkich interesów praktycznych”<sup>18</sup>, toteż współczesne wysuwanie na pierwszy plan wyzwań praktycznych powoduje, że pomaganie sobie przez krytykę traci znaczenie.<sup>19</sup> Co ciekawe, w tym aspekcie diagnoza fenomenologa spotyka się z refleksją wywodzącą się z całkowicie odmiennych tradycji filozoficznych, z myślą Maxa Horkheimera, który w *Krytyce instrumentalnego rozumu* pisze:

---

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 227: „Pozanaukowa, nietknięta jeszcze przez naukę kultura, jest zadaniem i osiągnięciem (*Leistung*) człowieka [żyjącego] w skończoności. Otwarty, nie posiadający końca horyzont, w którym żyje, nie jest mu jeszcze dostępny (*erschlossen*), jego cele, działania, interesy, jego motywacja osobista, grupowa, narodowa — wszystko to mieści się w ramach takiego świata otaczającego, który można przemierzyć skończoną liczbą kroków. Nie ma tu żadnych nieskończonych zadań, żadnych idealnych zdobyczy (*Erwerbe*), których nieskończoność sama byłaby polem pracy — i to w taki sposób, że pracujący na tym polu sami uświadamialiby sobie jego nieskończoność jako właściwy mu sposób istnienia”.

<sup>16</sup> Por. *ibidem*, s. 333: „Tak oto w osobie wybitnych jednostek, jak Tales *etc.*, rodzi się nowy sposób bycia człowiekiem (*neues Menschentum*), który zawodowo tworzy życie filozoficzne, filozofię jako nowego rodzaju postać kultury. Zrozumiałe, że niebawem rodzi się nowy typ wspólnoty. Idealne twory teorii od razu wspólnie przyjmuje i wspólnie ożywia we wtórnym rozumieniu i wtórnym wytwarzaniu. Od razu prowadzą one do wspólnej pracy, do wzajemnego pomagania sobie przez krytykę [wyróżnienie — P.O.]. Również ci, którzy pozostają poza tym [kręgiem], nie-filozofowie zaczynają baczyć na tę osobliwą działalność. Wtórnie rozumiejąc, albo sami stają się filozofami, albo też, gdy są zbyt silnie związani ze swym zawodem — słuchaczami”.

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 324: „W wyłonieniu się filozofii posiadającej taki właśnie sens, a więc s e n s , w k t ó r y m w s p ó ł z a w a r t e są wszystkie nauki [wyróżnienie — P.O.], widzę — jakkolwiek może to brzmieć paradoksalnie — prafenomen duchowej Europy”.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 332.

<sup>19</sup> Por. *ibidem*, s. 334: „Z jednej strony najbardziej istotna dla teoretycznego nastawienia człowieka filozoficznego jest s z c z e g ó l n a u n i w e r s a l n o ś ć p o s t a w y k r y t y c z n e j [wyróżnienie — P.O.], związana z decyzją, by nie przyjmować z góry żadnej tradycji i żadnego przekonania, nie pytając zarazem o to, co w całym danym już mocą tradycji *universum* jest prawdziwe w sobie, co [istnieje] idealnie. Nie jest to tylko nowa postawa poznawcza. [...] wkrótce dokonuje się przemiana wszelkiej ludzkiej praktyki, a więc całego życia kulturowego; jej normą winna być teraz nie naiwna potoczna empiria i tradycja, lecz obiektywna prawda”.

Rezygnując z autonomii, rozum stał się instrumentem. [...] Rozum zostaje wprzęgnięty do procesu społecznego. Jedynym kryterium staje się jego wartość operacyjna, jego rola w procesie opanowywania ludzi i przyrody.<sup>20</sup>

Dla Husserla realnym zagrożeniem jest „[...] upadek Europy przez wyobcowanie ze swego własnego racjonalnego sensu życiowego, popadnięcie we wrogość wobec ducha i barbarzyństwo [...]”<sup>21</sup>, a według Horkheimera:

W tej samej mierze, w jakiej ludzka kalkulacja, jeśli chodzi o środki, stawała się coraz bardziej przenikliwa, coraz głębszy był wybór celów związanych wcześniej z wiarą w prawdę obiektywną: oczyszczony z wszelkich pozostałości mitologii, włącznie z mitologią rozumu obiektywnego, człowiek reaguje automatycznie, zgodnie z ogólnymi wzorcami dostosowania. Siły ekonomiczne i społeczne nabierają charakteru ślepych sił natury, którym człowiek, by przetrwać, musi sprostać dostosowując się do nich.<sup>22</sup>

Pojawia się pytanie: na ile jesteśmy obecnie w stanie pomagać sobie wzajemnie przez krytykę?

Diagnozy Husserla i Horkheimera uzmysławiają, że doświadczenia tego rodzaju nie są po prostu dane uczestnikom życia społecznego, co nie oznacza, że nie są możliwe. Warto zatem zwrócić uwagę na enklawy, w których stawać się mogą udziałem uczestników. Przyjrzyjmy się jednej z nich. Istotne doświadczenie pomagania sobie przez krytykę stało się moim udziałem wraz z pojawieniem się na seminarium naukowym prowadzonym w Instytucie Filozofii UAM w Poznaniu przez profesora Tadeusza Buksińskiego, co miało miejsce w odległym o ponad trzy dekady roku 1985. Profesor prowadził przez lata cyklicznie co miesiąc spotkania naukowe, na których za każdym razem przedstawiany był referat jednego z uczestników, a następnie odbywała się dyskusja. Warto nadmienić, że seminarium rozpoczynało się o ustalonej godzinie, ale wymagało oderwania od nowoczesnej zasady, zgodnie z którą „czas to pieniądz”, gdyż dyskusje nad referatem trwały niejednokrotnie wiele godzin, w trakcie których poruszane były wszelkie istotne problemy, a także krystalizowane były stanowiska poszczególnych osób odnośnie do poruszanych kwestii. Prowadzący nie narzucał ani tematyki referatów, ani nie dążył do uzyskania za wszelką cenę z góry zakładanych konkluzji, ani nie kierował dyskusji na ustalone sztucznie tory. Wolność wypowiedzi, możliwość poddania pod dyskusję wszelkich filozoficznych problemów, były dla spotykających się na tyle ważne, że wielu z nich przez lata cyklicznie, nawet z odległych miast, przyjeżdżało, by ponownie wziąć udział w seminarium. Referowane treści były oczywiście przyjmowane

---

<sup>20</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, [w:] *idem, Społeczna funkcja filozofii*, przeł. J. Doktor, PIW, Warszawa 1987, s. 335.

<sup>21</sup> E. Husserl, *op. cit.*, s. 347.

<sup>22</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, s. 332.

do wiadomości, ale nie jako zamknięcie tematu, lecz jako wprowadzenie do problematyki. Choć prezentowane były zagadnienia, które znalazły wyraz w publikacjach i uznanych pracach naukowych, w trakcie obrad poddawane były wnikliwej krytyce ze wszelkich reprezentowanych przez uczestników stanowisk. Nowe osoby na seminarium niejednokrotnie dawały wyraz poruszeniu ostrością krytyki i wielowymiarowością diskutowanych treści, ale uczestnicy spotkań nie tylko jako referenci, ale też jako dyskutanci zdawali sobie sprawę, że krytyka stanowi tutaj cenną wzajemną pomoc. Dzięki krytycznej postawie uczestników seminarium krystalizowała się również stopniowo koncepcja uobecniania indyferencji.

Debaty na seminariach naukowych prowadzonych przez profesora Tadeusza Buksińskiego dawały uczestnikom poczucie wspólnoty bezkompromisowych poszukiwań, zbliżania się do ujmowania takich aspektów i wymiarów problematyki filozoficznej, jakie dotąd nie były jeszcze ich udziałem. Pojawiło się poczucie, że warto byłoby tego rodzaju dyskusje prowadzić w sposób, który nie byłby ograniczony do grona tych, którzy mogą stawić się na seminarium i który pozostawiałby trwałą ślad dostępną dla wszystkich zainteresowanych. Ograniczeniem spotkań seminaryjnych jest też to, że odpowiadając na pytania uczestników, autor referatu nie może spokojnie i głęboko przemyśleć stawianych pytań, poszerzając swoją dotychczasową wiedzę i kompetencje, lecz musi opierać się na znanych mu już treściach oraz pomysłach, jakie *ad hoc* przychodzą mu na myśl. Dlatego powstała — inspirowana seminariami naukowymi — seria wydawnicza „Problemy/Diskusje”. Każdy tom serii poświęcony jest wybranemu problemowi filozoficznemu. W pierwszym etapie kompetentni uczestnicy przygotowują przeznaczone do publikacji treści. W drugim każdy uczestnik tomu otrzymuje artykuły przygotowane przez innych, by zapoznać się z nimi i postawić pytania wszystkim pozostałym autorom tekstów, jakie nasuwają się z jego perspektywy teoretycznej. W trzecim etapie każdy autor otrzymuje komplet pytań pozostałych osób i odpowiada na nie pisemnie. W tomach serii „Problemy/Diskusje” publikowane są po każdym artykule dyskusje, a więc pytania postawione przez innych autorów oraz udzielone odpowiedzi. Seria powstała w 2000 roku, ukazało się dziesięć tomów i spotkała się ze znacznym zainteresowaniem autorów i czytelników. Pomaganie sobie przez krytykę daje autorom artykułów, pytań i odpowiedzi poczucie uczestniczenia we wspólnocie poszukujących, do których zaproszeni zostają również czytelnicy mogący — dzięki opublikowaniu dyskusji — poniekąd brać w niej udział. Seria inspirowuje w rozlicznych wymiarach, w tym miejscu przedstawione zostanie jej znaczenie w kształtowaniu koncepcji uobecniania indyferencji. Koncepcja ta zaprezentowana została najszerzej w czterech autorskich książkach<sup>23</sup>, które

<sup>23</sup>(1) P. Orlik, *Horyzonty wrażliwości. O możliwości konstytuowania wrażliwości poindyferencjalnej*, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2003; (2) *idem*, *Pirron i Hölderlin na ścieżkach*

nie mogłyby powstać bez wcześniejszego poddania pod dyskusję i krytykę zasadniczych kwestii problematyki indyferencji. Zagłębianie się w problematykę indyferencji stanowi wyzwanie podejmowane przez ludzi różnych czasów i kultur. Zabiegi interpretacyjne pozwalają odnajdywać rozliczne ślady ich ścieżek oraz nakreślać powiązania z wieloma rozważanymi „od zawsze” pytaniami i problemami filozoficznymi. Związki indyferencji z zagadnieniami teoretycznymi i praktycznymi koncentrującymi uwagę od wieków — a więc już w znacznej mierze „klasycznymi” — były analizowane i dyskutowane w książkach serii wydawniczej „Problemy/Dyskusje”. W każdym z dziesięciu tomów tej serii problematyka indyferencji została rozważona w jednym z istotnych kontekstów oraz poddana pod dyskusję innych badaczy zajmujących się analizowanymi w tomie zagadnieniami. Nakreślone zostały w ten sposób powiązania specyfiki wyzwań indyferencji z rozlicznymi wymiarami problematyki wrażliwości<sup>24</sup>, podmiotowości<sup>25</sup>, świadomości<sup>26</sup>, uczuć<sup>27</sup>, wolności<sup>28</sup>, nicości<sup>29</sup>, czasu<sup>30</sup>, jak też zagadnieniami semiotycznymi<sup>31</sup>, holistycznymi<sup>32</sup> i aksjologicznymi<sup>33</sup>. Przyjrzyjmy się im nieco bliżej.

---

*indyferencji (aspekt wolności)*, („Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej”, t. I), Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2013; (3) *idem*, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji (aspekt wyzwań tożsamościowych — część pierwsza)*, („Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej”, t. II), Wydawnictwo Naukowe IF UAM, Poznań 2015; (4) *idem*, *Blanchot i Pessoa na ścieżkach indyferencji (wyzwania tożsamościowe — retrospekcja indyferencji)*, („Wobec indyferencji. O możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej”, t. III), Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2021.

<sup>24</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. I, WN IF UAM, Poznań 2000.

<sup>25</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Meandry podmiotowości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. II, WN IF UAM, Poznań 2001.

<sup>26</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Światłocienie świadomości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. III, WN IF UAM, Poznań 2002.

<sup>27</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Magma uczuć*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. V, WN IF UAM, Poznań 2005.

<sup>28</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Wolność — szkice i studia*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VII, WN IF UAM, Poznań 2007.

<sup>29</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Wobec nicości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. IX, WN IF UAM, Poznań 2010.

<sup>30</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Aporie czasu*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. X, WN IF UAM, Poznań 2011.

<sup>31</sup> Zob. P. Orlik (red.), *W gąszczu znaków*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. IV, WN IF UAM, Poznań 2004.

<sup>32</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Całość — wizje, pejzaże, teorie*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VI, WN IF UAM, Poznań 2006.

<sup>33</sup> Zob. P. Orlik (red.), *Ku źródłom wartości*, seria wydawnicza Problemy/Dyskusje, t. VIII, WN IF UAM, Poznań 2008.

W tomie pierwszym analizy związków rozumu i wrażliwości ukazały, że o ile nie zostanie wzięta w nawias i przekroczona różnica pomiędzy tym, co racjonalne i irracjonalne, sfera wrażliwości pozostanie w okowach, jakie nakłada rozum, spychając ją do nieistotnej sfery irracjonalności. Dlatego zaproponowana została kategoria wymykająca się tej różnicy — „wrażliwość po-racjonalna”<sup>34</sup>. Nazwa ta stanowi etap, prowadzący do jednej z kluczowych kategorii przedstawianej koncepcji — „wrażliwości poindyferencjalnej”<sup>35</sup>.

Tom drugi zawiera próby rekonstrukcji złożonych związków podmiotowości i wrażliwości w postaci sześciu modeli.<sup>36</sup> Choć nie sposób nie skostatować tradycji uprzywilejowania i dominacji — jako istotnych aspektów władzy — podmiotowości nad sferą wrażliwości, otwarte zostają pytania: Czy perspektywa podmiotu wyklucza perspektywę wrażliwości? Czy perspektywa wrażliwości otwiera się dopiero wówczas, kiedy wykroczymy poza paradygmat podmiotu? Analizy i dyskusje zawarte w tekstach pozwalają wkraczać w horyzonty, w których różnica zawarta w tych pytaniach może tracić na znaczeniu.

W trzecim tomie serii „Problemy/Dyskusje” analizie i dyskusji poddane zostało miejsce wrażliwości w związku z różnicą świadomość — nieświadomość.<sup>37</sup> W perspektywie wrażliwości pojawiają się pytania: Czy światło świadomości i związane z nim dążenie do panowania nad sobą nie niesie zagrożeń? Czy nieświadomość nie stanowi sfery cienia, która może zdominować sferę wrażliwości? Choć wrażliwość jest zazwyczaj podporządkowywana dualistycznym alternatywom, uczynienie z niej punktu wyjścia dla innych kategorii, może przełamywać okowy, jakie jej te alternatywy (różnice) nakładają.

W czwartym tomie serii analizowane są w perspektywie indyferencji uwarunkowania konstytuowania stabilnych struktur semiotycznych, bez których nie sposób mówić o wiedzy, a proces wyłamywania się spod panowania różnic zostaje nazwany „antycypacją indyferencji”<sup>38</sup>.

<sup>34</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Rozum a wrażliwość*, [w:] *idem* (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, s. 59-80; (2) *idem*, *Wrażliwość a władza, rozum otwarty, manipulacja, ludzie-płazy, milczenie — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *Rozdroża i ścieżki wrażliwości*, s. 81-90.

<sup>35</sup> Specyfika pojęć zaproponowanych w związku z analizami problematyki indyferencji w skróty sposób (z wykorzystaniem diagramów) przedstawiona została w: (1) P. Orlik, *Wprowadzenie*, [w:] *idem*, *Horyzonty wrażliwości...*, s. 7-26 oraz (2) *idem*, *Aneks: Wprowadzenie do specyfiki pojęć istotnych dla analiz problematyki indyferencji (diagramy)*, [w:] *idem*, *Blanchot i Pessoa...*, s. 327-339.

<sup>36</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Podmiotowość a wrażliwość*, [w:] *idem* (red.), *Meandry podmiotowości*, s. 15-69; (2) *idem*, *Dystans i zaangażowanie, autodestrukcja i autoafirmacja, figa Arystotelesa, jaszczurka św. Augustyna — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *Meandry podmiotowości*, s. 70-97.

<sup>37</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Świadomość a wrażliwość*, [w:] *idem* (red.), *Światłocienie świadomości*, s. 91-119; (2) *idem*, *Sumienie, „czysta” świadomość, etyczny wymiar świadomości, indywidualizacja, troska o siebie, sztuka życia, impulsy wrażliwości — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *Światłocienie świadomości*, s. 120-140.

<sup>38</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Znak — indyferencja — wrażliwość*, [w:] *idem* (red.), *W gąszczu znaków*,

Piąty tom ukazuje możliwość konstytuowania specyficznej wrażliwości, która nazwana została „poindyferencjalną” jako odniesiony do indyferencji proces twórczy przełamujący ugruntowane przesądzenia społeczne i teoretyczne dotyczące m.in. sfery emocjonalnej.<sup>39</sup>

W tomie szóstym zostały wskazane i poddane analizom możliwości wymykania się spod panowania zastanych całości (tryb antycypacji indyferencji) oraz wyłaniania nowych, które zostały nazwane „poindyferencjalnymi” (tryb retrospekcji indyferencji).<sup>40</sup>

Tom siódmy nakreśla specyfikę wolności poindyferencjalnej.<sup>41</sup>

W tomie ósmym badane i dyskutowane są aksjologiczne implikacje antycypującego i retrospekcyjnego uobecniania indyferencji. Tryb antycypacyjny ujawnia różnorodne iluzje aksjologiczne i tym samym umożliwia wydobywanie się z ich okowów, co pozwala odśłaniać w trybie retrospekcyjnym niedostępne wcześniej przestrzenie.<sup>42</sup>

Tom dziewiąty podejmuje m.in. próbę ukazania, że wyzwania indyferencji podejmowane są nie tylko w kulturze europejskiej i pojawiają się niezależnie od jej wpływu.<sup>43</sup>

W dziesiątym tomie trzy dzieła należące do odmiennych dziedzin sztuki: literatury, plastyki i muzyki zostały zestawione i poddane analizom w perspektywie indyferencji, co uzmysławia, że problematyka ta znajduje wyraz

---

s. 15-41; (2) *idem*, *Pluralistyczny system znaków, naiwność pokrytyczna, rozproszony byt marzyciela — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *W gąszczu znaków*, s. 42-54.

<sup>39</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Wrażliwość poindyferencjalna a uczucia*, [w:] *idem* (red.), *Magma uczuć*, s. 57-97; (2) *idem*, *Wrażliwość, poczucie bezsensu, indyferencja, lęk, aleksytymia, osobowość podstawowa, tożsamość jako projekt refleksyjny, wrażliwość poindyferencjalna*, [w:] *idem*, (red.), *Magma uczuć*, s. 98-124.

<sup>40</sup> Zob. (1) P. Orlik, *O zanikaniu całości, odniesieniu do indyferencji w trybie antycypacji oraz trybie retrospekcji oraz możliwości konstytuowania całości poindyferencjalnej*, [w:] *idem* (red.), *Całość — wizje, pejzaże, teorie, op. cit.*, s. 431-470; (2) *idem*, *Indyferencja a dao i de Laozi (a także nić Ariadny, człowiek bez właściwości Musila, drabina Wittgensteina oraz zbutwiały grzyby słów Hofmannsthal)*, [w:] *idem* (red.), *Całość — wizje, pejzaże, teorie*, s. 471-496.

<sup>41</sup> Zob. (1) P. Orlik, *O wolności poindyferencjalnej*, [w:] *idem* (red.), *Wolność — szkice i studia*, s. 237- 275; (2) *idem*, *Antycypacja indyferencji, wolność poindyferencjalna, różnica, sceptycyzm, „imaginative Tätigkeit”, terażniejszość — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *Wolność — szkice i studia*, s. 276-292.

<sup>42</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Aksjologiczne implikacje uobecniania indyferencji w trybie antycypacji i retrospekcji — paradygmatyczne znaczenie wyzwań „Księgi niepokoju” Fernando Pessoa*, [w:] *idem* (red.), *Ku źródłom wartości*, s. 131-156; (2) *idem*, *Wartościowanie i ocenianie antycypacji i retrospekcji indyferencji, aksjologiczne znaczenie „ja” oraz jego zaniku, lektura „Księgi Koheleta” w świetle wyzwań „Księgi niepokoju” — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *Ku źródłom wartości*, s. 157-182.

<sup>43</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Doświadczanie nicości a uobecnianie indyferencji*, [w:] *idem* (red.), *Wobec nicości*, s. 9-42; (2) *idem*, *Nicość, nowoczesność i antycypacja indyferencji, sutry pradžniaparamity i retrospekcja indyferencji, skrzydła melancholii, trwoga wątpienia — dyskusja*, [w:] *idem* (red.), *Wobec nicości*, s. 43-68.

nie tylko w twórczości filozofów.<sup>44</sup> Podkreślić należy, że krytyczne uwagi wszystkich autorów tekstów składających się na dziesięć tomów serii „Problemy/Dyskusje”, zadane przez nich pytania, podjęte dyskusje pomogły ukształtować filary koncepcji uobecniania indyferencji.

### **Uwalnianie spod wpływu reklam w aktach antycypacji indyferencji<sup>45</sup>**

Antycypacja indyferencji stanowi proces ponawianych aktów ujmowania iluzoryczności różnic w obejmujących coraz szersze kręgi aspektach. Od uczestnika życia społecznego wymagane jest nieustannie nastawienie na ujmowanie nieznaczących różnic, które bardzo często przedstawiane są — np. w reklamach — jako istotne. Wybór towaru spośród wielu podobnych dokonywany jest na podstawie — odróżniających go od innych — cech związanych z ceną, atrakcyjnością opakowania, domniemaną jakością samego produktu, zaufaniem do solidności producenta (m.in. na ile jest znany) itd. Powstaje pytanie o znaczenie procesu odwrotnego, kiedy różnice ujmowane są jako iluzoryczne. Konsument odkrywający, że dwa produkty o odmiennych nazwach mają właściwie ten sam skład i produkowane są przez tę samą firmę, dochodzi do wniosku o pozornym charakterze ich odmienności. Ewentualna różnica w cenie może być związana z tym, że tylko jeden z nich jest reklamowany. Czy zatem warto wybierać towar droższy, skoro otrzymujemy właściwie to samo? Każdy z nas niewątpliwie może przypomnieć sobie sytuacje, w których ujął różnice jako pozorne. Pojedyncze sytuacje dostrzegania iluzoryczności różnic nie stanowią jeszcze antycypacji indyferencji, tak samo jak zmiana intonacji jednego słowa w dłuższej wypowiedzi nie jest jeszcze śpiewem. Dla współczesnego konsumenta inspirujące mogą być uwagi, jakie w latach czterdziestych XX wieku sformułował Max Horkheimer w *Krytyce instrumentalnego rozumu*:

Między dwoma popularnymi artykułami o jednakowej cenie różnica w jakości jest zwykle tak znikoma jak różnica w zawartości nikotyny między dwoma markami papierosów. Niemniej jednak różnicę tę, udokumentowaną „naukowymi testami”, stale wbijają do głowy konsumentowi ogromne

<sup>44</sup> Zob. (1) P. Orlik, *Melancholia — czas — uobecnianie indyferencji*, [w:] *idem* (red.), *Aporie czasu*, s. 266-294; (2) *idem*, *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:] *idem* (red.), *Aporie czasu*, s. 266-294.

<sup>45</sup> W szerszym kontekście problematyka trzeciej części artykułu przedstawiona została w rozdziałach: *Tradycja a antycypacja indyferencji* (P. Orlik, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji...*, s. 23-73) oraz *Wpływ aktów antycypacji indyferencji na tożsamość* (P. Orlik, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji...*, s. 74-199).

reklamy, rozświetlane tysiącami elektrycznych żarówek, radio oraz całe strony gazet i czasopism, tak jakby była ona objawieniem zmieniającym bieg świata, a nie iluzoryczną wielkością, nie mającą znaczenia [ . . . ].<sup>46</sup>

O ile w indywidualnych aktach ujmowana jest iluzja przedstawianej jako rodzaj „objawienia” różnicy, to może się pojawić dystans wobec trendów dyktowanych przez modę i reklamę. Ponawiane akty ujmowania braku różnicy mogą wykształcać stopniowo dystans wobec zabiegów marketingowych akcentowania „specyfiki” reklamowanego produktu. Dostrzeganie iluzoryczności różnic wpisane jest w myśli Horkheimera w specyficzną dla filozofii krytykę, która — w odróżnieniu od krytyki w dziedzinie gospodarki i polityki — nie oznacza potępienia, odrzucenia jakiejś rzeczy. Krytyka tego rodzaju stanowi „[ . . . ] intelektualny, a w końcu także i praktyczny wysiłek nieprzyjmowania bezrefleksyjnie, mocą samego nawyku, panujących idei, sposobów postępowania i stosunków społecznych [ . . . ] i polega na krytyce stanu obecnego”<sup>47</sup>. Zauważmy, że postawa krytyczna oznacza dla krytykującego specyficzną terapię, czy raczej autoterapię, która z jednej strony związana jest z nadziejami: „Głównym celem tej krytyki jest niedopuszczenie do zagubienia się ludzi w ideach i sposobach postępowania, jakie oferuje im społeczeństwo w jego obecnej formie”<sup>48</sup>, z drugiej wiąże się z niebezpieczeństwem, ponieważ wraz z rosnącym dystansem wobec przesądzeń społecznych może się pojawiać poczucie izolacji i braku zrozumienia.<sup>49</sup> Powstaje wobec tego pytanie o znaczenie tego rodzaju krytyki, która polega na ujmowaniu iluzoryczności usankcjonowanych różnic.

Marcel Proust w powieści *W poszukiwaniu straconego czasu* sformułował intrygującą uwagę. Przypominając sobie próby okłamywania samego siebie (wmawianie sobie obojętności wobec osoby stanowiącej obiekt gorących uczuć), ze zdziwieniem odkrywa, że wielokrotnie powtarzane kłamstwo w końcu stawać się może prawdą<sup>50</sup>, co można odnieść do uczuć, jakie u odbiorców wzbudzają reklamy. Chodzi w nich przecież o zestawienie reklamowanego

<sup>46</sup> M. Horkheimer, *Krytyka instrumentalnego rozumu*, s. 334.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 235.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 235.

<sup>49</sup> M. Horkheimer pisze: „Zajmowanie się zawilociami prywatnego i publicznego życia budzi zwykle w ludziach wstręt: czują się zagrożeni, usuwa im się grunt spod nóg. W obecnym podziale pracy problemy te przydzielono filozofom i teologom” (*ibidem*, s. 238).

<sup>50</sup> M. Proust, *W poszukiwaniu straconego czasu*, t. VI: *Nie ma Albertyny*, przeł. M. Żurowski, PIW, Warszawa 1960, s. 59: „Czas płynie i wciąż powtarzane kłamstwa nabierają powoli cech prawdy — przekonałem się o tym na przykładzie Gilberty; obojętność, którą udawałem, łkając bez przerwy, w końcu rzeczywiście wypełniła mą duszę i tak jak uprzedzałem Gilbertę za pomocą formuły zrazu fałszywej, lecz później odpowiadającej prawdzie, życie stopniowo nas rozdzieliło”.

produktu z wizerunkiem zadowolonych ludzi. Wielokrotne powtarzanie tego zestawienia w modyfikowanych wariantach ma stopniowo wykształcić u potencjalnego konsumenta przekonanie, że kiedy nabędzie produkt, stanie się tak samo radosny, jak osoby występujące w reklamach. Konsument pozostaje na początku nieufny (w tym sensie reklama jest dla niego „kłamstwem”). „Kłamstwo” — jak wskazuje Proust — musi być wielokrotnie powtarzane, by nabrało cech „prawdy”. Dlatego konkretna reklama nie pojawia się jednorazowo. W trakcie kolejnych emisji konsument stopniowo ulega perswazji reklamy, bezwiednie zaczyna mniemać, że nabycie produktu przyniesie mu radość. Postępowanie Prousta nosi znamiona autoterapii. Jednak w przypadku relacji konsumenta i mediów, choć również mamy do czynienia z powtarzaniem, które przekształca „kłamstwo” w „prawdę”, nadawca nie jest tym samym, kim jest odbiorca reklamy. W mediach reklama pełni raczej funkcję analogiczną do błyszczącej przynęty, jaką wędkarze używają w celu złapania na haczyk dorodnej ryby. Reklamodawcy próbują z pomocą reklamy „złapać” jak najbardziej liczne grono klientów.

Bezkrytyczne uleganie reklamom można zestawić z rolą przepowiedni wyroczni i wróżów w starożytności. Przepowiednia zawierała dobrą albo złą wróżbę i skłaniała ludzi do podejmowania albo wstrzymywania działań, tak też reklama sugeruje, że jej odbiorca, nabywając reklamowany towar, zapewni sobie pomyślność. Może np. poczuć przypływ pozytywnych uczuć podobnie do radosnych ludzi z reklamy, czerpać satysfakcję z funkcjonalności zakupionego przedmiotu, a nawet odczuwać przyjemność z samego posiadania reklamowanego produktu. Jeśli natomiast nie uwzględni reklamy, pozbawia się tych możliwości. O ile ludzie w starożytności otwarci byli zarówno na dobre, jak i na złe wróżby, o tyle reklamy akcentują wyłącznie pozytyw związane z nabyciem produktu. Konsument, nabywając reklamowany produkt, wkacza poniekąd — wedle sugestii zawartych w reklamach — do świata ludzi szczęśliwych, szybko jednak orientuje się, że jeśli chce w nim pozostać, musi nieustannie podążać za kolejnymi reklamami. Ponieważ „czas to pieniądz”, nie marnuje się go na zastanawianie się nad reklamą, bowiem w czasie „traconym” na refleksję można obejrzeć wiele innych. W starożytnym Rzymie rozcinano wnętrzności zwierząt, wyjmowano wątrobę, by — w zależności od jej stanu — przepowiadać przyszłość, co może obecnie dziwić. A przecież w takim samym stopniu zastanawiać może współczesne przyjmowanie do wiadomości wielu reklam jako czegoś oczywistego. Wróżby formułowane były w związku z pytaniem konkretnego człowieka i odpowiedź wyroczni była przeznaczona przede wszystkim dla niego. Dzisiaj odbiorca reklamy też ma poczucie, jakby osoby występujące w reklamie zwracały się bezpośrednio do niego, chociaż oczywiście wiadomo, że reklamy przeznaczone są dla wszystkich (ewentualnie dla wybranych grup konsumentów). Krytyczny

stosunek wobec absorbowania znacznej części naszej uwagi przez reklamy, ich destrukcyjny wpływ na nas zauważają te osoby, które nie wpisują się bez reszty w panujące trendy, budują dystans wobec powszechnego ulegania wzorcom społecznym i podejmują próby zyskania autonomii. Zmierzający ku niezależności mogliby inspirować się w słowami starożytnego filozofa stoickiego, Epikteta:

[...] żadna z tych rzeczy, w które tak bałwochwalczo ludzie są zapatrzeni i tak usilnie o nie zabiegają, nie przynosi zgoła najmniejszego pożytku tym, którym te rzeczy udało się posiadać. U tych jednakże, którym nie udało się jeszcze osiągnąć tych rzeczy, rodzi się wyobrażenie, że gdyby je zdobyli, weszliby w posiadanie wszelkich dóbr świata, a potem, kiedy już je posiadają, znów się rozpala to samo zarzewie, znów się budzi ten sam niepokój, znów zachłanność i żądza rzeczy, których im nie dostaje.<sup>51</sup>

W związku ze słowami stoickiego filozofa, pomyślimy o roli, jaką pełnią w dzisiejszym świecie reklamy. Sugerują one — użyjmy słowa z cytowanego fragmentu — „wyobrażenia”, że zakup reklamowanej rzeczy przeniesie kupującego na niedostępne dotąd wyspy szczęśliwe. Kiedy już się na niej — w momencie zakupu — znajdzie, okazuje się, że nie jest to jeszcze ta wyspa i podąża za następną reklamą. Można powiedzieć, że Epiktet zdaje sprawę z mechanizmów iluzji, które wykorzystują obecnie reklamy. Czyż jednak jako konsumenci musimy ulegać manipulacyjnym wpływom, z których już prawie dwa tysiące lat temu zdawał sprawę filozof z Nikopolis? Uwagi tego rodzaju formułowane są obecnie z wielu stron. Na przykład Benjamin Barber w książce *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*<sup>52</sup> krytycznie ustosunkowuje się do reklam, podkreśla wzrastającą tendencję do postaw bezrefleksyjnych, nawykowych, które są właściwe dzieciom, ale współcześnie przejmowane są przez dorosłych, którzy w ten sposób stają się obiektami manipulacji:

Spece od marketingu i handlu świadomie polują na młodą klientelę [...] Te awatary konsumpcyjnego kapitalizmu pracują zarazem usilnie nad regresją dorosłych, pragnąc rozbudzić w nich zachcianki i nawyki właściwe dzieciom, żeby móc sprzedawać bezużyteczne w gruncie rzeczy towary, jak gry, gadżety i inne niezliczone produkty, na które nie ma wyraźnego „rynkowego zapotrzebowania” — poza popytem, jaki stwarza szalony imperatyw kapitalizmu, nakazujący sprzedawać.<sup>53</sup>

<sup>51</sup> Epiktet, *Diatriby; Encheiridion z dodaniem Fragmentów oraz Gnomologium Epiktetowego*, przeł. L. Joachimowicz, PWN, Warszawa 1961, s. 366.

<sup>52</sup> B.R. Barber, *Skonsumowani. Jak rynek psuje dzieci, infantylizuje dorosłych i połyka obywateli*, przeł. H. Jankowska, Warszawskie Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 2008.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 15.

Naomi Klein w książce *No Logo* podaje symptomatyczny przykład oddziaływania marketingu, kiedy jako ośmioletnia dziewczynka fascynowała się wraz z koleżankami markowymi rzeczami, naszywkami i metkami noszonych ubrań zawierającymi stosowne logo, a po latach przyznaje: „[...] naszym życiem już wówczas rządził terror marki”<sup>54</sup>. Nie sposób nie zdawać sobie sprawy, że reklama nie zmienia cech towaru, stanowi zatem „wyobrażenie”, o którym Epiktet krytycznie pisze: „[...] wszelkie wyobrażenie, drzemiąc i poziewając, na oślep przyjmujemy za prawdziwe”<sup>55</sup>. Amerykański politolog podaje, że w Stanach Zjednoczonych wydatki na reklamę w ostatnich dekadach rosą lawinowo i wynoszą już setki miliardów dolarów rocznie.<sup>56</sup> Mamy zatem do czynienia z produkowaniem na ogromną skalę iluzji, które tylko wówczas mogą zawładnąć konsumentami, o ile nie będą skłonni do kontrolowania własnych postaw, co starożytny filozof stoicki ujmuje w zaleceniu:

[...] pierwszym i najważniejszym zadaniem [...] jest to, żeby wyobrażenia poddawać krytycznej ocenie i rozgraniczać je ściśle, i ani jednego z nich nie przyjmować za dobrą monetę, nie przesiewszy go wpierwej przez rzeszoto krytyki.<sup>57</sup>

Ponieważ — jak czytamy w książce *Skonsumowani* —

Reklamy w rodzącym się świecie komercji totalnej można znaleźć na parkometrach, budynkach użyteczności publicznej, w tak zwanej niekomercyjnej telewizji publicznej, na niebie — na sterowcach i pisane dymem wypuszczanym z samolotów<sup>58</sup> — uczestnikowi życia społecznego, który nie spróbuje zdystansować się wobec nich, jawią się jako nieodzowny element codzienności. W tym duchu Guy Debord pisze w *Spółczeństwie spektaklu*: „Spektakl jako nieodzowne upiększenie towarów [...] jako nowoczesny sektor gospodarczy, który bezpośrednio wytwarza coraz większą liczbę obrazów-przedmiotów” — to czołowy produkt obecnego społeczeństwa.<sup>59</sup>

<sup>54</sup> N. Klein, *No space, no choice, no jobs, no logo*, przeł. H. Pustuła, Świat Literacki, Izabelin 2004, s. 45. O oddziaływaniu marki świadczy też dalszy ciąg tekstu: „Jakieś dziewięć lat później pracowałam w sklepie Esprit w Montrealu. Mamy, przyprowadzając tam swoje sześciolatnie córki, interesowały wyłącznie ciuchy z nazwą marki wypisaną z przodu dużymi literami o charakterystycznym kroju. »Za nic nie włoży na siebie niczego bez nazwy«, zwierzała się taka mama, kiedy gawędziłyśmy pod przymierzalnią” (*ibidem*, s. 45).

<sup>55</sup> Epiktet, *op. cit.*, s. 70.

<sup>56</sup> B.R. Barber, *op. cit.*, s. 20 i s. 23.

<sup>57</sup> Epiktet, *Diatryby*, *op. cit.*, s. 69.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 28.

<sup>59</sup> G. Debord, *Spółczeństwo spektaklu*, [w:] *idem, Spółczeństwo spektaklu oraz Rozważania o społeczeństwie spektaklu*, przełożył oraz wstępem i komentarzami opatrzył M. Kwaterko, PIW, Warszawa 2015, s. 37.

By unaocznic zniewalajacą moc spektaklu, Debord parafrazuje i przystosowuje do dzisiejszej sytuacji znane slowa Hegla („Co jest rozumne, jest rzeczywiste, a co jest rzeczywiste jest rozumne”<sup>60</sup>):

Spektakl jawi się jako niedostępną i niepodważalną faktyczność. Jego przesłanie brzmi „co się ukazuje, jest dobre, a co jest dobre, ukazuje się”. Domaga się biernej akceptacji i, w gruncie rzeczy, poprzez swój monopolistyczny i wykluczający wszelką dyskusję sposób ukazywania się — już ją sobie zapewnił.<sup>61</sup>

Reklamy jawią się wielu ludziom jako oczywisty element codzienności, podobnie jak następstwo pór roku albo nocy i dnia. Bierna akceptacja reklam („co się ukazuje, jest dobre, a co jest dobre, ukazuje się”) powoduje, że jawią się one poniekąd jako elementy natury. Według Duborda

Spektakl to etap całkowitego podporządkowania towarom całości życia społecznego. Nie dość, że utowarowienie stało się widoczne, to nie widać już nic poza nim: świat widzialny jest światem towaru.<sup>62</sup>

Barber, wskazując że obecnie „[...] głównym zadaniem konsumenckiego kapitalizmu jest tworzenie potrzeb, a nie produkcja towarów [...]”<sup>63</sup>, nieco ironicznie zauważa, że „marketerzy” uznali „Za naszych czasów [...] fabrykowanie potrzeb za wyższą mądrość”<sup>64</sup>, a Dubord już w latach sześćdziesiątych XX wieku pisał: „[...] realny konsument staje się konsumentem złudzeń [...]”<sup>65</sup>, a „[...] zaspokajanie podstawowych, wstępnie rozpoznanych potrzeb ludzkich zostaje zastąpione nieprzerwanym wytwarzaniem pseudopotrzeb [...]”<sup>66</sup>.

Przywiązanie współczesnego konsumenta do konkretnej marki można porównać do arbitralności wyboru zaufania w czasach starożytnego Rzymu jednego z konkurencyjnych sposobów wróżenia przez augurów (zachowania ptaków) oraz haruspików (wnętrzości zwierząt). Czyż przekonanie, że np. dla uzyskania wróżby warto nie tyle zwracać uwagę na zachowania ptaków (augurowie), ile badać wątroby zwierząt ofiarnych (haruspikowie) nie jest tak samo arbitralne, jak przekonanie konsumenta o wartości tej, a nie innej marki? Barber nakreśla stereotyp współczesnego nastolatka „[...] mającego obsesję na punkcie marki, goniącego za firmowymi metkami, przesiadującego z kolegami w centrum handlowym, wydającego pieniądze lekką ręką,

<sup>60</sup> G.W.F. Hegel, *Zasady filozofii prawa*, tłum. A. Landman, PWN, Warszawa 1969, s. 17.

<sup>61</sup> G. Debord, *op. cit.*, s. 36.

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 48.

<sup>63</sup> B.R. Barber, *op. cit.*, s. 20.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 21.

<sup>65</sup> G. Debord, *op. cit.*, s. 49.

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 51.

owładniętego nałogiem kupowania”<sup>67</sup>. By wydobyć się z konformistycznych postaw, by nie ulegać iluzji, że, wybierając markę<sup>68</sup>, sam tworzy swoją tożsamość<sup>69</sup>, musiałby on zdystansować się wobec panujących tendencji, czyli — przypomnijmy słowa Epikteta — „wyobrażenia poddawać krytycznej ocenie”. Potrzebny byłby akt świadomości ujmujący pozorność, akcentowanej przez marketing, różnicy pomiędzy jedną marką a drugą, czyli akt antycypacji indyferencji. Pozwala on bowiem uświadomić sobie brak różnicy tam, gdzie jest ona ustanawiana przez zewnętrzne wobec indywiduum instancje dominacji i władzy.

### **Panowanie nad samym sobą a różnica „ja” — „nie-ja”**

Ta jedna różnica między własnym istnieniem a całą pozostałą rzeczywistością pochłania wszystkie inne różnice.

M. Horkheimer, T. W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*<sup>70</sup>

Indywiduum podejmujące wielokrotnie akty antycypacji indyferencji — a tym samym ujmujące iluzoryczność rozlicznych różnic w świecie zewnętrznym — stopniowo wzmacnia poczucie samego siebie jako instancji decydującej o ich losie dla „ja”. Kształtujące siebie „ja” staje się coraz bardziej autonomiczne, samo wpływa na postać siebie. Nawiązując do intrygujących słów Horkheimera i Adorna z *Dialektyki oświecenia*: „Władza i poznanie to synonimy”<sup>71</sup>,

<sup>67</sup> B.R. Barber, *op. cit.*, s. 46.

<sup>68</sup> Nacisk ze strony marek wiąże się z poczuciem konieczności poświęcania im uwagi, niustającego obserwowania rosnącej/malejącej „mocy” poszczególnej marki oraz modyfikowania — stosownie do wyników tego rozpoznania — własnych decyzji konsumpcyjnych.

<sup>69</sup> Czym innym jest niezależność uzyskana we własnych aktach świadomości, dzięki którym człowiek zwiększa swoją odporność na manipulację (antycypacja indyferencji), a czym innym „poczucie niezależności”, jakie ktoś we własnym mniemaniu zyskuje, ponieważ nabył te produkty, których wybór w reklamach ujmowany jest jako świadczący o „niezależności”.

<sup>70</sup> M. Horkheimer, Th.W. Adorno, *Dialektyka oświecenia*, przeł. M. Łukasiewicz, przekład przejrzał i posłowiem opatrzył M.J. Siemek, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 1994, s. 24.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 20. W perspektywie koncepcji uobecniania indyferencji słynne słowa ujmować można jako akt antycypacji indyferencji, gdyż podejmowana jest w nich próba kontestacji sankcjonowanej przez tradycję sięgającą starożytności różnicy pomiędzy władzą i wiedzą. Wpływ wiedzy na rzeczywistość jest przemożny i nieuchronny: „[...] za sprawą platońskich idei, także patriarchalnych bogów olimpijskich zagarnął filozoficzny logos. Ale w platońskim i arystotelesowskim dziedzictwie metafizyki oświecenie dostrzegało znów stare potęgi i tępiło uniwersalia wraz z ich roszczeniem do prawdy jako przesąd” (*ibidem*, s. 17-18). Poznawanie powoduje, że „To, co byłoby inne, zostaje ujednolicone. [...] Abstrakcja, narzędzie oświecenia, odnosi się do swych przedmiotów: jako likwidator [...] sprowadza całość przyrody do tego, co powtarzalne [...]” (*ibidem*, s. 23-24). Ożywczy powiew słów Horkheimera i Adorna

powiedzieć można, że wiedza o pozorności wielu różnic w świecie zewnętrznym, jaką „ja” uzyskuje w aktach antycypacji indyferencji, dwukierunkowo wiąże się z aspektami władzy. Z jednej strony pozwala uniezależnić się od wpływu świata zewnętrznego, ograniczać oddziaływanie na siebie instancje zewnętrznych, wyzwalać z okowów narzucanych przez nie różnic. Z drugiej strony daje indywiduum poczucie zyskiwania władzy nad samym sobą. O ile „poznaniem” nazwiemy świadomość uzyskiwaną w tego rodzaju aktach antycypacji indyferencji, daje ono władzę, ale nie w świecie zewnętrznym, nie w odniesieniu do innych ludzi, lecz wyłącznie wobec siebie samego. Dlatego indywiduum — na tym etapie uobecniania indyferencji — nie jest zainteresowane ani zdobywaniem, ani sprawowaniem władzy nad innymi ludźmi. W tym kontekście np. filozof stoicki Seneka uważa, że jedynie panowanie nad sobą jest godne uwagi i zabiegów, a wszelkie próby zawładnięcia innymi ludźmi są wyrazem słabości. Dlatego nisko ocenia Aleksandra Wielkiego, który „Zabiegał [ . . . ] o to, aby podporządkować swemu władztwu wszystko inne raczej niż namiętności”<sup>72</sup>. Seneka dobitnie stwierdza: „[ . . . ] największym władztwem jest władztwo nad samym sobą”<sup>73</sup>. Natomiast inne rodzaje „poznania” powiązane mogą być bezpośrednio z dążeniem do władzy. Toteż warto przytoczyć zewnętrzną opinię o specyfice „poznania” uzyskiwanego w aktach antycypacji indyferencji. Maciej Chmieliński zauważa:

Praca [ . . . ] pt. *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji* poświęcona jest tradycji filozoficznej, której korzenie mieszczą się na biegunie przeciwnym wobec filozoficznej tradycji Arystotelesowskiej. Ta bowiem oparta jest na poszukiwaniu różnicy, która stanowi centralny element definiowania i określania, pozwalający na wydobywanie istoty rzeczy. Ten nacisk na różnicę gatunkową w filozofii teoretycznej Arystotelesa, na poziomie jego filozofii politycznej i społecznej przekształca się w poszukiwanie hierarchii społecznej i jej uzasadnianie. Prowadzi on między innymi do usprawiedliwienia niewolnictwa i podrzędnej roli kobiet w greckiej polis. Tymczasem Autor recenzowanej pracy tropi przejawy postawy, która sprowadza się do przyjmowania względności, neutralności i nieopowiadania się, zapoznawania różnic i emancypacji od nich. Stara się unaocznic filozoficzny fenomen indyferencji, stanowiący składnik postawy polegającej na uświadomieniu sobie względnego charakteru wszelkich zróżnicowań, będących m.in. składnikami ludzkiej tożsamości.<sup>74</sup>

---

wiąże się z problematyzowaniem ugruntowanego instytucjonalnie podziału na sferę nauki (wiedzy, poznania) oraz sferę polityki (władzy).

<sup>72</sup> Lucjusz Anneusz Seneka, *Listy moralne do Lucyljusza*, przeł. W. Kornatowski, Wydawnictwo Alfa, Warszawa 1998, s. 596.

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 596-597.

<sup>74</sup> M. Chmieliński, *Recenzja wydawnicza* (książki: P. Orlik, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji*), [w:] P. Orlik, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji...*, fragment recenzji opublikowany na s. 4 okładki.

Perspektywa, że nie tyle społeczeństwo, nie tyle instytucje, ile indywiduum stanowić może archimedesowy punkt oparcia dla wszelkich różnic, wzmacnia świadomość istotnej roli „ja”. Z tego względu uobecnianie indyferencji bywa na tym etapie wstrzymywane na krótszy lub dłuższy czas<sup>75</sup>. Wiele ścieżek indyferencji zostaje też w tym momencie opuszczonych. Obrazowo mówiąc, kiedy „ja” zda sobie sprawę, że dotarło do samego siebie, zakłada w miejscu, do którego doprowadziła go ścieżka, początkowo skromną osadę (ufundowaną na „ja”), która w trakcie umacniania i rozbudowy przekształcić się może w silną twierdzę. Indywiduum staje przed pokusą celebrowania siebie, co wymaga porzucenia aktów antycypacji indyferencji, które w dalszym etapie musiałyby objąć również różnicę „ja” — „nie-ja”. W tym celu nieodzowne jest tłumienie, wypieranie, ukrywanie przed samym sobą nasuwającej się nieodparcie świadomości, że jak każda określoność, tak i konkretna postać „ja” ufundowana jest na różnicy „ja” — „nie-ja”. Kiedy „ja” wstrzymuje antycypację indyferencji i decyduje o priorytetowym znaczeniu samego siebie, ważne staje się odróżnianie tego, co należy do sfery „ja” (i jest ważne) od tego, co do niej nie należy (i nie jest ważne). Choć różnica ta ma wówczas dla indywiduum fundamentalne znaczenie, to refleksja nad nią jawi się jako zbędna, a nawet niebezpieczna. Wystarczy bowiem ją zakładać, by funkcjonować jako zintegrowana jednostka. Natomiast stawianie pod znakiem zapytania różnicy pomiędzy wewnętrżnością i zewnętrżnością mogłoby rozmyć fundamenty, na których opiera się przekonanie o odrębności, trwałości i mocy „ja”, toteż Horkheimer i Adorno podkreślają: „Ta jedna różnica między własnym istnieniem a całą pozostałą rzeczywistością pochłania wszystkie inne różnice”<sup>76</sup>.

David Hume na kartach *Traktatu o naturze ludzkiej* w bezkompromisowy sposób wyłania wyzwania<sup>77</sup> związane z zanikaniem różnicy „ja” — „nie-ja”, a zdając sprawę z niebezpieczeństw, jakie się pojawiają, wyznaje:

[...] zaczynam przedstawiać sobie, że znajduję się w najbardziej opłakanej kondycji, jaką sobie tylko można wyobrazić, że jestem otoczony najgłębszą ciemnością i że jestem całkowicie pozbawiony możliwości dysponowania moimi członkami i władzami.<sup>78</sup>

<sup>75</sup> Por. rozdz.: *Wstrzymanie antycypacji indyferencji przez zyskujące w niej swą określoność indywiduum — świętowanie siebie nieświadome nieuniknionego „zmięzchu bożyszcz” „ja”* (Stirner), [w:] P. Orlik, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji...*, s. 201-261.

<sup>76</sup> M. Horkheimer, T. W. Adorno, *op. cit.*, s. 24.

<sup>77</sup> Zob. rozdz.: *Zagubienie siebie w aktach antycypacji indyferencji i próby ratowania „ja” poprzez wycofywanie się z uobecniania indyferencji* (Hume), [w:] P. Orlik, *Epiktet, Stirner, Hume na ścieżkach indyferencji...*, s. 262-323.

<sup>78</sup> D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, wstęp i przypisy J.P. Wright, R. Stecker i G. Fuller, aparat krytyczny przełożyła B. Stanosz, Fundacja Aletheia, Warszawa 2005, s. 346.

Do wyzwań podjętych przez szkockiego filozofa nawiązuje m.in. Ernst Mach, który — dla zdania sprawy z ich fundamentalnego charakteru oraz trudności, z jakimi się wiąże — w ostatnim rozdziale „Analizy wrażeń” zestawia je z przewrotem kopernikańskim:

Wymaganie, żeby wyobrazić sobie siebie jako obserwatora stojącego na Słońcu, a nie na Ziemi, byłoby jednak drobnostką w stosunku do żądania, żeby własne Ja mieć za nic [...].<sup>79</sup>

Karkołomne trudności związane z aktami antycypacji indyferencji obejmującymi różnicę „ja” — „nie-ja”, z wyłonieniem zadania, by „własne Ja mieć za nic”, nie zatrzymały prób w tym kierunku. Wyzwania takie zostały podjęte i są do tego stopnia istotne dla koncepcji uobecniania indyferencji, że została im poświęcona odrębna książka.<sup>80</sup> Odsyłając zainteresowanego czytelnika do tego tekstu, tutaj nadmienić tylko chciałbym, że paradoksalność tych prób wiąże się m.in. z zawieszaniem władzy nad sobą samym, a więc z inicjowanymi przez uobecniającego indyferencję procesami zanikania znaczenia własnego „ja”.<sup>81</sup>

*Piotr Orlik*

**On the Challenges of Transcending Differences Established by Instances of Domination and Power — a Perspective on the Concept of Making Indifference Present**

*Abstract*

The analyses presented in the article are made from the perspective of the concept of making indifference present. The author reconstructs the stages of the creation of the above concept as well as the particular role played in this regard by a specific critical attitude, which is not destructive in nature, but constitutes — according to Husserl — “mutual help through criticism.” The possibilities of transcending the differences established by instances of domination and power are examined, with attention focused primarily on the determinants of political discourse and advertising. The analyses presented show that in the acts of anticipating indifference that embrace

---

<sup>79</sup> E. Mach, *Analiza wrażeń i stosunek sfery fizycznej do psychicznej*, przeł. M. Miłkowski, wstępem opatrzył B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 319.

<sup>80</sup> Zob. P. Orlik, *Blanchot i Pessoa na ścieżkach indyferencji...*

<sup>81</sup> Zob. rozdz.: *Na granicy pomiędzy antycypacją i retrospekcją indyferencji — ekstremalna próba zanurzenia w „puste miejsce” wylaniane/niknące wraz z gasnącym znaczeniem różnicy pomiędzy „ja” i „nie-ja”* (*ibidem*, s. 23-254).

the differences outside the “self,” the subject of these acts becomes independent of external influences and gains power over itself, whereas the radicalization of these acts — at the moment of their embracing the fundamental and hitherto reinforced difference between “self” and “not-self” — puts their subject in question, thus posing a challenge to “consider one’s own Self as nothing.”

*Keywords:* concept of making indifference present, instances of domination and power, subject, “self” — “not-self” difference.