

BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA  
Uniwersytet Jagielloński  
Kraków

## TRYLOGIA JOHNA GRAYA\*

wieczny romans ludzkości z tyranią wypływa z faktu, że obiecuje ona poddanym bardziej interesujące życie [...]. Tyrania jest na początku świętem przygnębionych ludzi, bez względu na to, czym się później staje. Dyktatorzy [...] milcząco obiecują [...] poddanym, że rozproszą ich nudę<sup>1</sup>.

Tyrania przynosi ulgę od pęt zdrowia psychicznego i przyzwolenie na wcielenie w czyn zakazanych impulsów nienawiści i agresji. Grając na tych impulsach i wyzwalając je w swoich poddanych, tyrani umożliwiają ludziom doznanie takiego rodzaju szczęścia, którego, jako jednostki, nie byłoby w stanie osiągnąć<sup>2</sup>.

Kiedy ponad dekadę temu ukazała się ekscentryczna, prowokująca książka Johna Graya *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals*, natychmiast przykuła uwagę szerokiego grona czytelników. Jej recenzje ukazały się nieomal we wszystkich wpływowych periodykach. Obszerne komentarze zamieściły między innymi: „The Times”, „New Statesman”, „The Observer”, „The Spectator”, „The Daily Telegraph”, „The Sunday Telegraph” i inne. W krótkim czasie okrzyknięto ją książką roku. B. Appleyard stwierdził, że *Straw Dogs* to jedno „z wielkich dzieł naszych czasów — rzecz o halucynacyjnej sile działania, rujnującej konwencjonalną wiedzę”. W. Self scharakteryzował książkę Graya jako „w pełni przystępne, stro-

---

\* Artykuł powstał w wyniku realizacji projektu badawczego o nr. NN116 627839 finansowanego ze środków Narodowego Centrum Nauki.

<sup>1</sup> J. Gray, *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals*, London 2002; wyd. polskie: *Słomiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 112–113.

<sup>2</sup> J. Gray, *The Silence of Animals. On Progress and Other Human Myths*, New York 2013, s. 57.

niące od żargonu dzieło filozoficzne, przystające w najwyższym stopniu do gwałtownie ewoluującego świata, w którym żyjemy”. L. Brown, w recenzji napisanej dla księgarni Amazon.com podkreślił właściwą stylowi Graya zwięzłość przekazu, która między innymi stanowi o sile jego książki: „Można było rozciągnąć materię *Straw Dogs* na 500 bitych stron. Zamiast tego otrzymaliśmy 200 stroniczek czystego złota — prostych, zwięzłych, przykuwających uwagę”. Równie mocne głosy krytyczne, które padły pod adresem *Straw Dogs*, zdawały się równoważyć aplauz. T. Eagleton, przybliżając ewolucję poglądów filozofa, stwierdził, że Gray:

w swych najnowszych studiach popada w coraz większe przygnębienie na temat kondycji świata. Ze swą zrzędliwą, tendencyjną książką *Straw Dogs* jawi się jako apokaliptyczny nihilista pełnej krwi. Od thatcherowskiego entuzjazmu przeszedł na pozycję zjadliwej mizantropii. [...] To jest niebezpieczna, siejąca rozpacz książka, która w prostacko biegunowy sposób przyjmuje, że ludzie są albo krańcowo odmienni od bakterii (grzech humanizmu), albo że się od nich prawie nie różnią.

Swaim zastrzeżeniom dali też wyraz liczni uczestnicy dyskusji internetowej, która się rozwinęła tuż po publikacji *Straw Dogs*. Jeden z nich napisał:

Gray stworzył filozoficzną książkę, przypominającą zimny bufet; rozmaitość podanych na talerzu potraw wygląda na oko zdrowo, ale gdy się ich skosztuje, okazuje się niestety, że brak im wartości odżywczych; jego proces rozumowania ma wiele wspólnego z dogmatem religijnym — dostrzega to, co chce dostrzec jako dowód na poparcie swych ideologicznych przekonań...

Inny komentator, polecając lekturę *Straw Dogs*, radzi: „Sprawdź, co sam o niej myślisz”. I z góry zapowiada: „Zezłości cię”.

Kontrowersyjne dzieło musiało być dla dotychczasowych czytelników Graya niemalym zaskoczeniem. W przeciwieństwie do poprzednich, ze swej natury akademickich prac, czy to poświęconych wybranym myślicielom, czy też analizie i krytyce frapujących filozofa idei, *Słomiane psy* przyniosły z sobą wyjątkową formułę. Gray po raz pierwszy nie nadał swym poszukiwaniom typowej dla rozpraw naukowych struktury. Nie sposób określić jego książki mianem monografii. Jej konstrukcja kojarzy się raczej z zapisem swobodnego strumienia myśli. Materię *Straw Dogs* tworzy konglomerat z pozoru niepowiązanych z sobą krótkich tekstów, dotyczących zróżnicowanej problematyki. Niektóre spośród nich mają postać zwięzłych esejów; dotyczy to w szczególności rozważań z zakresu historii idei. Zdarzają się paragrafy składające się tylko z jednego zdania. Konstrukcja całości sugeruje, w jaki sposób powstawał manuskrypt książki — jest ona zapewne owocem notowanych na bieżąco przemyśleń, często inspirowanych pozafilozoficznymi źródłami. Świadczą o tym liczne nawiązania do dzieł literatury światowej — prozy, poezji, dramatu. Od czasu do czasu dochodzi do głosu bezprzykładna, filozoficzna erudycja autora, której daje on wyraz w obszernych dygresjach już czysto intelektualnej natury. Struktura książki przywodzi na myśl formę piśmiennictwa, zwaną *silva rerum*, zapoczątkowaną przez rzymskiego poetę Publiusza Stacjusza (I wiek n.e.). Zamiast prezentować — jak dotychczas — nasyconą treścią, zwartą konstrukcję intelektualną, pełną odniesień i precyzyjnych cytowań, Gray wprowadza czytelnika w przysłowiowy „las rzeczy”. Zadanie powiązania w całość owej mnogości wątków, meandrów myślowych, i zaskakujących, niekiedy brutalnych obrazów, które wplata w tok narracji, pozostawia odbiorcy. Konfrontuje go z pewnym nad wyraz prowo-

kacyjnym, jeśli nie wręcz obrazoburczym spojrzeniem na świat — i wycofuje się, bądź całkowicie powstrzymując się od komentarza, bądź oferując go w szczątkowej postaci. Zapewne to między innymi stąd płynie owa „halucynacyjna siła działania” *Straw Dogs*, o której pisał Appleyard. Czytelnik zostaje wciągnięty w osobliwy świat, zbudowany na odmiennym od konwencjonalnego fundamencie myślowym. Albo ulegnie fascynacji, albo podda się irytacji. Obojętny pozostać nie może.

Wydawało się, że wydobywszy niejako na światło dzienne podzielaną przez siebie pesymistyczną wizję rzeczywistości, Gray już na tym poprzestanie. Innymi słowy, książka *Straw Dogs* sprawiała wrażenie pojedynczego epizodu w poszukiwaniach myśliciela; odsłony, która rzuca silne światło na jego filozofię, ale do której w przyszłości nie będzie już powrotu. Nic bardziej mylnego. Ponad dekadę później ukazała się jej swoista kontynuacja: *The Silence of Animals. On Progress and Other Myths*. Przyniosła ona dopełnienie nakreślonej wcześniej wizji, uwzględniające, by tak rzec, obok człowieczej także zwierzęcą perspektywę. W szczególności, w tej zaskakująco nowatorskiej pracy filozof poddał pod refleksję sposób istnienia, właściwy innym niż człowiek istotom żyjącym. Po raz kolejny wydawało się, że nakreślony obraz jest już pełny. Niemniej najnowsza książka Graya, *The Soul of the Marionette. A Short Inquiry into Human Freedom*<sup>3</sup> konstituuje już trzecie ogniwo powstałej w ciągu ostatnich kilkunastu lat swoistej trylogii. Najnowsza pozycja ma najmniejszą objętość — liczy niespełna dwieście stron. Wydaje się stanowić swoiste rozwinięcie pierwszej części trylogii. Filozof powraca do studiów nad kondycją ludzką, problemem człowieczej wolności i dojmującą potrzebą nadania własnemu życiu znaczenia, jaka charakteryzuje osobników naszego gatunku. Powody, dla których nie waham się zaliczyć wspomnianych trzech prac do wspólnego cyklu, są oczywiste. Po pierwsze, wszystkie one mają tożsamą konstrukcję, na którą składa się kalejdoskop idei, dygresji i asocjacji, z pozoru niemających z sobą wiele wspólnego, ale w istocie komponujących się w spójny pogląd na świat. Po drugie, wiele z podjętych wcześniej wątków merytorycznych powraca w kolejnych częściach trylogii. Krytykę najbardziej szkodliwych wedle filozofa mitów, takich jak humanizm, rzekoma ludzka racjonalność czy iluzja postępu, znajdziemy we wszystkich trzech traktatach. Powtarzają się także źródła inspiracji. Wielokrotnie pojawiają się nawiązania do poglądów grona myślicieli, których Gray zdaje się cenić szczególnie. Należą do nich między innymi Karol Darwin, Zygmunt Freud, Thomas Hobbes i Artur Schopenhauer, a ze współczesnych — James Lovelock. Niejednokrotnie powracają nazwiska pisarzy Jorge L. Borgesa, Josepha Conrada czy Stanisława Lema, a także poetów, jak John Ashbery czy Wallace Stevens. Jednocześnie jednak każda z trzech książek przynosi nowe treści, czy to w jakimś stopniu modyfikujące, czy to rozwijające sformułowane wcześniej myśli. Uważna, równoległa lektura pozwala także śledzić ewolucję wizji rzeczywistości, nakreślonej przez filozofa. Z góry należy jednak zauważyć, że w przeciwieństwie do licznych metamorfoz poglądów w zakresie ogólnej refleksji nad polityką, z których Gray słynął, jego dojrzałe, filozoficzne *credo* jest harmonijne i konsekwentne. Jeśli można mówić o transformacji uwikłanego w kolejnych trzech pozycjach oglądu, to prze-

<sup>3</sup> J. Gray, *The Soul of the Marionette. A Short Inquiry into Human Freedom*, London 2015.

jawia się ona głównie w przesunięciu akcentów, co sprawia, że rozważane kwestie zyskują nowe oświetlenie. Każda z książek wymaga osobnego, choćby pobieżnego omówienia. Komentarz do nich może już mieć charakter całościowy, pełny cykl tworzy bowiem zharmonizowaną kompozycję.

Ten tak bardzo odbiegający charakterem od całości dzieła filozofa, trzyczęściowy — jak dotychczas — traktat, jest w dorobku Graya pozycją szczególną. Isaiah Berlin twierdził, że kluczem do wizji rzeczywistości danego filozofa jest uwikłana w jego postrzeganiu świata koncepcja człowieka. To ona w ostatecznym rozrachunku decyduje o kształcie poglądów myśliciela i to ją należy wydobyć na światło dzienne, by uchwycić sens nadbudowanej nad nią konstrukcji intelektualnej. Gray ułatwił czytelnikom to zadanie. Swoją wizję kondycji ludzkiej przedstawił *explicite*, tworząc konglomerat obrazów, idei i przemyśleń, które w jego przekonaniu rzucają światło na fenomen człowieczeństwa. Materia trzyczęściowego traktatu jest zatem kluczem do zrozumienia jego filozofii. Od czasu ukazania się rzeczzonej trylogii nie sposób czytać Graya, abstrahując od zawartego w niej przekazu. Pamiętam, że gdy przed blisko trzema dekadami po raz pierwszy spotkałam się osobiście z filozofem, poczynił następującą zapowiedź: „Kiedyś napiszę własną książkę”. Miał wówczas na koncie liczne artykuły i dwie monografie, poświęcone Millowi i Hayekowi. Čwierć wieku później, po lekturze *Two Faces of Liberalism* odniosłam wrażenie, że oto dane mi było się zapoznać z zapowiadany przed laty, „własny” dziełem filozofa. Poprzednie pozycje były albo zbiorami esejów, albo monografiami na temat dokonań myślicieli, którzy na różnych etapach formowania się tożsamości intelektualnej Graya byli jego mentorami. Obok Milla i Hayeka jako trzeci dołączył do tego kręgu Berlin. Ponadto ukazało się zwięzłe studium z historii idei poświęcone liberalizmowi i niewielki traktat na temat rządu ograniczonego. W *Two Faces of Liberalism* Gray po raz pierwszy przemawia wyłącznie własnym głosem i wypowiada się całkowicie w swoim imieniu. W późniejszym, trzyczęściowym *credo*, w szerokim zakresie nawiązuje do przemyśleń innych, bądź przywołując obszerne cytaty, bądź referując poglądy całego spektrum autorów. A jednak, paradoksalnie, jest to jego najbardziej „własne” dzieło w tym sensie, że wyraża ono kompleksowy pogląd na świat autora. Aby się przekonać, czy jest to głos świeckiego proroka, jak utrzymują Bari czy Taleb, czy też, jak twierdzi Eagleton, niezdolne zrządzenie ekstrawaganckiego pesymisty, który dobiegł wieku średniego, przejdźmy do poszczególnych części trylogii.

### Słomiane psy<sup>4</sup>

Prezentacja feerii idei i skojarzeń, składających się na merytoryczną zawartość *Straw Dogs* musi mieć z konieczności charakter wybiórczy. Skoncentruję się zatem na przybliżeniu trzonu przemyśleń filozofa, jakim jest leżąca u podłoża jego traktatu wizja człowieka i „śmiertelnego świata”, w którym przyszło mu żyć. Już pierwsze zdanie traktatu zawiera wyraźną wskazówkę odnośnie do optyki przyjętej przez autora: „W książce tej starałem się przedstawić obraz rzeczywistości, w którym ludzie

---

<sup>4</sup> J. Gray, *Słomiane psy*, s. 7.

nie zajmują centralnego miejsca<sup>5</sup>. Czytelnik otrzymuje zatem jednoznaczny sygnał: oto przyjdzie mu się skonfrontować z oglądem, idącym w poprzek zachodniej tradycji, wzniesionej na grecko-judeochrześcijańskim fundamencie. Zaanonsowana wizja będzie nadto stać w sprzeczności z perspektywą oświeceniową, we wszelkich jej, także współczesnych, ucieleśnieniach. W świetle przytoczonej zapowiedzi łatwiej zrozumieć nieszablonowe motto do całości rozważań: „Niebo i ziemia są bezlitosne i traktują miriady stworzeń jak słomiane psy”<sup>6</sup>. Owa paremia została zaczerpnięta z klasycznego dzieła taoizmu *Tao Te King*, według tradycji autorstwa Lao Tzy, żyjącego w czasach Konfucjusza (551–479 p.n.e.). Ona to zainspirowała filozofa do nadania książce zwracający uwagę tytuł. W chińskich rytuałach religijnych używano żywych psów jako zwierząt ofiarnych; z czasem zastąpiono je słomianymi figurkami, wyobrażającymi sylwetki tych stworzeń. Zanim zostały one złożone w ofierze, traktowano je z wielką czcią; po wypełnieniu przewidzianych tradycją rytuałów traktowano je i wyrzucano. W przytoczonej powyżej sentencji „słomiane psy” służą jako łatwo rozpoznawalna metafora czegoś bezwartościowego<sup>7</sup>. Odzwierciedla ona trafnie Grayowską wizję kondycji ludzkiej — jesteśmy jak te powiązane ze słomy kukiełki, darzone chwilowym pietyzmem i stąd z pozoru obdarzone wartością. W rzeczywistości jednak nasza egzystencja, podobnie jak życie „miriad innych stworzeń” jest ulotna i tak naprawdę pozbawiona jakiegokolwiek znaczenia.

Człowiek przynależy bowiem do świata zwierząt. Ten truizm wynika z naszego codziennego doświadczenia. Jak powiada filozof, „wystarczy trochę poobserwować nasze życie”<sup>8</sup>, by uświadomić sobie tę elementarną prawdę. Nie ma potrzeby studiowania w tym celu Darwina. Tak jednak się składa, że to właśnie wspomniany myśliciel w pełni zaakceptował ten oczywisty fakt, wraz z wszystkimi jego konsekwencjami.

Wedle Graya ludzie to stworzenia „takie same jak inne zwierzęta, ale bardziej niespokojne od większości z nich”<sup>9</sup>. Jako wytwory ślepego procesu ewolucji nie są w stanie kontrolować własnego losu, ani jako jednostki, ani — tym bardziej — jako gatunek, rzekomo wyposażony w świadomość i cel. Nawiasem mówiąc, filozof w pełni podziela przekonanie Darwina, że gatunki to tylko „zawirowania w nurcie genów”<sup>10</sup>, które wchodzą w „przypadkowe interakcje ze sobą nawzajem i swymi zmieniającymi się środowiskami”<sup>11</sup>. Jako takie zatem nie istnieją. Jeśli w ogóle można o nich mówić, to tylko jako o swoistych abstrakcjach, wykreowanych na gruncie kultury zachodniej. *Ergo*, świadomy darwinista używa tego terminu tylko w sposób umowny. Jeśli przy tym zastrzeżeniu da się tedy coś powiedzieć o ga-

---

<sup>5</sup> *Ibidem*, s. 3.

<sup>6</sup> Lao Tzu, *Tao Te Ching*, tłum. D.C. Lau, London 1972, s. 61 [wszystkie anglojęzyczne cytaty przeł. B.P.S.].

<sup>7</sup> Lao Tzu, *The Way of Life*, tłum. R.B. Blackney, New York-Toronto-London 1955, s. 57, komentarz tłumacza.

<sup>8</sup> *Ibidem*, s. 11.

<sup>9</sup> *Ibidem*, s. 110.

<sup>10</sup> *Ibidem*, s. 13.

<sup>11</sup> *Ibidem*, s. 11.

tunku ludzkim, to tylko to, że jest on wyjątkowo drapieżny i destrukcyjny<sup>12</sup>. Jego ewolucyjny sukces przyniósł nie tylko ekologiczną ruinę zamieszkiwanej przezeń planety, lecz także masowe mordy. Jesteśmy bowiem „zwierzętami produkującymi broń, które charakteryzuje nienasycona namiętność do zabijania”<sup>13</sup>. Istotą tego destrukcyjnego ssaka naczelnego jest przygodność jego egzystencji. Jak powiada filozof, żywot każdego z nas to sekwencja przypadków: „Niemal wszystkie najważniejsze rzeczy w naszym życiu nie podlegają wyborowi. Czas i miejsce narodzin, nasi rodzice, pierwszy język, jakim mówimy — wszystko to są przypadki, a nie wybory. To nurt przygodnych wydarzeń kształtuje najpoważniejsze związki, w jakie wchodzimy”<sup>14</sup>.

Powyższa naturalistyczna wizja człowieka uderza w system przekonań, współtworzących jądro zachodniej tradycji. Jej trzonem jest „kardynalny błąd chrześcijaństwa” — przeświadczenie, że ludzie radykalnie różnią się od zwierząt. Zmierzch chrześcijaństwa nie przyniósł jednak erozji tego konwencjonalnego wierzenia. Legło ono bowiem u podłoża ideałów oświecenia, przyjąwszy postać humanizmu, który zakłada, że dzięki rosnącej wiedzy ludzie mogą uwolnić się od barier wpisanych w kondycję innych zwierząt. Tym samym, jak powiada myśliciel, irracjonalna wiara w Boga została zastąpiona irracjonalną wiarą w ludzkość<sup>15</sup>. Paradoksalnie, podziela ją także współcześni darwiniści, jak na przykład Jacques Monod czy Edward O. Wilson, hołdujący — wbrew swemu mentorowi — przekonaniu, że człowiek może wykroczyć poza swoją zwierzęcą naturę i przejąć kontrolę nad własnym losem.

Owo niewzruszone, głęboko zakorzenione przekonanie zakłada, że jako ludzie diametralnie różnimy się od zwierząt z uwagi na właściwą nam świadomość, jaźń i wolną wolę. Są to, jak określa je filozof, „nasze ukochane koncepcje”, które starał się uchronić Kant, a które obrócił wniwecz Schopenhauer. Grayowi znacznie bliższy jest radykalny, nonkonformistyczny ogląd tego ostatniego, zgodnie z którym wizja człowieka jako świadomej, wolnej osoby jest złudzeniem. Wbrew bowiem temu, czego uczyli Platon i Kartezjusz, świadomość nie jest właściwa tylko ludziom, a zwierząt nie sposób utożsamiać z maszynami. Jak argumentuje filozof, one także „przejawiają świadomość własnego otoczenia; doświadczają samych siebie jako istot działających lub powstrzymujących się od działania; mają myśli i wrażenia”<sup>16</sup>. Istotnie, nie jest ich udziałem typowo człowiecze poczucie tożsamości osobowej. To ostatnie jednak jest częstokroć dolegliwością. Są takie sfery ludzkiej aktywności, w których nadmierna samoświadomość bywa przeszkodą, jak na przykład twórczość artystyczna, muzyczna wirtuozeria czy współzawodnictwo sportowe. Ludzkość od wieków czyni użytek z instrumentów, których celem jest redukcja poziomu świadomości. Należą do nich rozmaite techniki medytacyjne, relaksacyjne, środki odurzające, głodówka czy taniec. Nadto człowiecza świadomość jest ze swej natury podlegającą fluktuacjom zmienną. Tracimy ją w stanach choroby i snu. Większość codziennych czynności wykonujemy bez jej udziału. Znaczna

---

<sup>12</sup> *Ibidem*, s. 12.

<sup>13</sup> *Ibidem*, s. 85.

<sup>14</sup> *Ibidem*, s. 100.

<sup>15</sup> *Ibidem*, s. 40.

<sup>16</sup> *Ibidem*, s. 59.

część naszego życia umysłowego, a w szczególności nasze postrzeżenia (w tym nade wszystko podprogowe) i doświadczane przez nas impulsy twórcze to procesy toczące się poza strumieniem świadomości. Nie sposób zatem utożsamiać wiedzy z tymi treściami, które przyswajamy sobie dzięki naszej świadomej uwadze. Wszak choćby systemy immunologiczne organizmów żywych uczą się i zapamiętują. Wiedzę odnajdujemy u wszystkich istot ożywionych, nawet tych niemających układu nerwowego. Druga spośród „naszych ukochanych koncepcji”, zakładająca, że jesteśmy bądź stworzonymi przez Boga, bądź zdolnymi do samostanowienia jednostkowymi podmiotami, także jest złudzeniem. Ta kluczowa kwestia jest zupełnie inaczej postrzegana na gruncie starożytnych nauk buddyjskich — wedle nich potoczne poczucie jaźni jest iluzją. Najnowsza neurobiologia oraz kognitywistyka harmonizują w tym aspekcie z nauczaniem buddyjskim, postrzegając jaźń w kategoriach dyskretnego ciągu behawioralnych wzorców. Autorowi *Straw Dogs* bliska jest właśnie powyższa, szeroko rozumiana wizja: „wszyscy jesteśmy wiązkami wrażeń. [...] Zostaliśmy tak zaprogramowani, że dostrzegamy w sobie tożsamość, podczas gdy w rzeczywistości istnieje tylko zmiana. Wgrano w nas iluzję jaźni”<sup>17</sup>. Wiele wskazuje na to, że Gray sporo zawdzięcza w tym względzie Hume’owi; przywołuje wszak ironiczną frazę tego ostatniego, zgodnie z którą człowiek to nic innego niż pozostająca w bezustannym ruchu sekwencja postrzeżeń. A zatem nie budujemy naszego życia, dokonując świadomych wyborów; wiemy je, czy to borykając się, czy też umiejętnie sobie radząc z tym, co ono ze sobą przynosi.

Typowo człowiecze złudzenie dotyczące własnej jedności i trwałości jest zdaniem filozofa ubocznym produktem komunikacji językowej. Nasi rodzice, przemawiając do nas we wczesnym dzieciństwie i posługując się przy tym nadanymi nam imionami, niejako „wdrukowują” w nas rzeczoną ułudę. W efekcie rodzi się w nas poczucie tożsamości osobowej: „Dzięki językowi wynaleźliśmy fikcyjną jaźń, którą rzutujemy w przeszłość i przyszłość, a nawet poza grób. Jaźń, która w naszych wyobrażeniach pokonuje śmierć, jest fantomem nawet za życia”<sup>18</sup>. Jeśli zatem w ogóle wchodzi w grę jakieś ludzkie jestestwo, to ma ono znacznie więcej wspólnego ze swoistym wzorcem organizacji fragmentów, które nas konstytuują, niż z jakąkolwiek jednością. Jaźń to „tylko gra światła na powierzchni rzeczy”<sup>19</sup>. Trzecim komponentem zachodniego *credo* jest wywodzące się z chrześcijaństwa przeświadczenie o istnieniu wolnej woli. Legło ono u podłoża Kantowskiej idei autonomii moralnej. Dziś przekonanie to stanowi rdzeń humanizmu; nadto współtworzy fundament współczesnego fetyszu, jakim jest wybór. Jakże jednak — pyta filozof — możemy być autorami własnego życia, skoro nasze istnienie jako takie ma charakter przygodny? Jako ludzkie istoty sami jesteśmy wszak wytworami koincydencji i konieczności.

Gray przywołuje rozstrzygający w jego przekonaniu argument, przemawiający za odrzuceniem idei wolnej woli. Głośne badania Benjamina Libeta z zakresu neurobiologii wykazały, że inicjujący działanie impuls elektryczny powstaje pół sekundy wcześniej niż decyzja o jego podjęciu. Innymi słowy, to nie świadomy namysł kieruje

---

<sup>17</sup> *Ibidem*, s. 71.

<sup>18</sup> *Ibidem*, s. 72.

<sup>19</sup> *Ibidem*, s. 174.

naszymi działaniami, lecz nieświadome impulsy. Dzieje się tak z przyczyn biologicznych — ze względu na ograniczoną szerokość pasma świadomości człowiek ma intencjonalny dostęp do zaledwie jednej milionowej części spośród wszystkich informacji, które przetwarza w ciągu jednego dnia. Nie możemy zatem być autorami naszych czynów, wolna wola zaś to — jak określa ją Gray — „sztuczka perspektywy”<sup>20</sup>.

Ludzie są zwierzętami, które same siebie sprowadziły na manowce. Ich naturalnym stanem jest iluzja. Tę diagnozę filozof wiąże z typowo człowieczą umiejętnością posługiwania się językiem pisanim. Samo komunikowanie się za pomocą dźwięków jest w przyrodzie szeroko rozpowszechnione. Jednakże człowiekowi jest dostępna możliwość utrwalenia myśli i doświadczeń tak, by mogli z nich czerpać nie tylko członkowie odmiennych grup kulturowych, lecz także późniejsze pokolenia. Oprócz owej, bezdyskusyjnie dobroczynnej, konsekwencji upowszechnienia się pisma wynalazek ten przyniósł jednak także zgubne następstwa: „pismo pozwoliło ludziom wynaleźć świat abstrakcyjnych przedmiotów i pomylić je z rzeczywistością”<sup>21</sup>. Starożytne piktogramy, odwzorowujące doznania zmysłowe i z tego względu zachowujące bliski związek ze światem przyrody zostały wyparte przez znaki fonetyczne, które, jak powiada filozof, odsyłają nas z powrotem do ludzkich ust<sup>22</sup>. Tym samym utwierdzają nas one w złudzeniu, że nie jesteśmy, tak jak inne gatunki, częścią natury, lecz że z samej swej istoty sytuujemy się niejako ponad nią. Powyższy ogląd znalazł swoją finezyjną inkarnację w Platońskim realizmie, zbudowanym na przekonaniu, że obok świata postrzeganych zmysłowo przedmiotów istnieje świat doskonałych i wiecznych Idei lub Form. Te ostatnie są realnymi odpowiednikami pojęć ogólnych. Kult słów, jaki tradycja zachodnia odziedziczyła po gigancie filozofii klasycznej, sprawił, że całe pokolenia wykazywały skłonność do mylenia idei z faktami: „Myśl europejska otrzymała w spadku po Platonie tróję wielkich liter: Dobro, Piękno i Prawdę. W służbie tych abstrakcji toczono wojny, ustanawiano tyranie, niszczone kultury i eksterminowano ludzi”<sup>23</sup>. Na to niebezpieczeństwo w mniejszym stopniu jest podatna na przykład kultura chińska. Dzieje się tak dlatego, że tamtejsze pismo charakteryzuje się fonetycznym ubóstwem przy właściwym mu graficznym bogactwie i tym samym nie sprzyja abstrakcyjnemu myśleniu. Niemniej, paradoksalnie, to właśnie rzeczzonej kulturze zawdzięczamy najgłębszy wgląd w ludzką kondycję. Wedle Graya znajdujemy go w chińskiej religii ludowej — taoizmie, postrzegającej nasze życie w kategoriach snu, z którego nie jesteśmy w stanie całkowicie się przebudzić. Jeśli możemy zeń się ocknąć, to tylko do innego, być może bardziej świadomego snu. Takie właśnie zadanie stawia sobie filozof w prowadzonych dociekaniach. Porzuciwszy *explicite* nadzieję na życie w pełni wolne od złudzeń, poszukuje odpowiedzi na pytanie: „z jakich iluzji możemy zrezygnować, a z jakich nigdy się nie otrząśniemy. [...] Jakich fałszów potrafimy się pozbyć, a bez których nie potrafimy sobie poradzić”<sup>24</sup>. Tak postawiony cel wymaga identyfikacji żywionych przez nas złudzeń. Na materię *Straw Dogs* składa się refleksja nad katalogiem miraży i fan-

---

<sup>20</sup> *Ibidem*, s. 64.

<sup>21</sup> *Ibidem*, s. 55.

<sup>22</sup> *Ibidem*.

<sup>23</sup> *Ibidem*, s. 56.

<sup>24</sup> *Ibidem*, s. 77.

tazji, wytworzonych w obrębie kultury zachodniej, ze szczególnym uwzględnieniem tych, które w niej aktualnie dominują.

Gray ze szczególną mocą akcentuje destrukcyjne konsekwencje najbardziej zgubnych spośród okcydentalnych mitów. Ich katalog otwiera wpisane w zachodni humanizm przeświadczenie o nieustannie dokonującym się postępie. Wedle filozofa postęp jako taki jest faktem, natomiast wiara weń to przesąd. Dokonuje się on w dziedzinie wiedzy, ale już nie etyki. Zachłanne ludzkie zwierzę wciąż pozostaje sobą, a jego natura jest nieodmiennie krucha. Nieprawdą też jest, jakoby postęp dotyczył historii; przynosi ona — naprzemiennie — zyski i straty. Dominująca dziś świecka religia, jaką jest humanizm, umacnia syndrom bałwochwalczego kultu nauki. Uprawianie jej przedstawia się jako ze swej natury szlachetne dążenie do prawdy. Jednakże ludzki umysł służy w rzeczywistości ewolucyjnemu sukcesowi, który nader często jest osiągalny dzięki kłamstwu. Poszukiwanie prawdy natomiast zazwyczaj prowadzi do porażki: „Psycholodzy ewolucyjni pokazali, że oszustwo jest powszechnym zjawiskiem w zwierzęcej komunikacji. Wśród ludzi najlepszymi oszustami okazują się ci, którzy oszukują samych siebie”<sup>25</sup>. Zachodnia tradycja odziedziczyła właściwe sobie zamiłowanie do prawdy w spadku po Sokratesie, który powiązał ją z mistycznym ideałem dobra. Powyższe *credo* legło potem u podłoża platonizmu, by następnie wpisać się w kanon wierzeń współtworzących fundament chrześcijaństwa, a w dalszej kolejności także humanizmu. Celem nauki nie jest jednak w istocie poszukiwanie prawdy, lecz zaspokajanie dwojga głębokich ludzkich pragnień — potrzeby nadziei i potrzeby cenzury. Z jednej strony bowiem nauka kreśli perspektywę realizacji odwiecznych ludzkich marzeń o dobrobycie i nieśmiertelności. Z drugiej strony zaś, roszcząc sobie pretensje do roli najwyższego autorytetu, daje poczucie orientacji w świecie, zwiastując tym samym cud wolności od myślenia<sup>26</sup>. Iluzją jest przy tym sądzić, że skutki rozwoju nauki są i będą dobroczynne. Realizacje jej osiągnąć będą zawsze takie jak sami ludzie — zmienne i kapryśne, a niekiedy niegodziwe. Nadzieja, że dzięki odkryciom naukowym rodzaj ludzki ma szansę przejść transformację, w której wyniku stanie się doskonalszy i bardziej racjonalny jest z oczywistych względów płonna: „Konstruując jakikolwiek nowy model człowieka, odtworzymy tylko znane zniekształcenia, jakim sami podlegamy. Nauka [...] w rzeczywistości może [...] jedynie wyprodukować kolejny wariant znanego nam szaleństwa”<sup>27</sup>. Co więcej, mocno akcentowana przez filozofa człowiecza niemoc nie przejawia się wyłącznie w niezdolności do przejęcia kontroli nad własnym losem. W całej rozciągłości ma ona odniesienie także do technologii, która bynajmniej nie jest ludzkim artefaktem. Wedle diagnozy Graya technika jest tak stara jak życie na Ziemi. Od miliardów lat rozwijają ją rozmaite organizmy. Nie ma nieprzekraczalnej cezur między naszymi wynalazkami a technikami, za pomocą których zapewniają sobie przetrwanie na przykład niektóre owady. Nasze metropolie są odpowiednikami gniazd os, pszczoł

---

<sup>25</sup> *Ibidem*, s. 30–31.

<sup>26</sup> *Ibidem*, s. 24.

<sup>27</sup> *Ibidem*, s. 32.

czy szerszeni, internet zaś — pajęczej sieci; wszak nie bez powodu nosi on właśnie taką, a nie inną nazwę.

Pozostając poza naszym nadzorem, postęp techniczny poddaje świat ustawicznemu przemianom: „Kiedy technologia wkracza w ludzkie życie — czy to w postaci ognia, czy koła, samochodu, radia, telewizji lub internetu — zmienia je na sposoby, których nie jesteśmy w stanie całkowicie zrozumieć”<sup>28</sup>. Niektóre z owych modyfikacji mają następstwa dobroczynne, inne zaś jednoznacznie destrukcyjne. To postęp techniczny stworzył warunki, w których mogły się narodzić dwudziestowieczne reżimy totalitarne; bez zastosowania nowoczesnych technologii nie byłyby możliwe ani Holocaust, ani Gulag. Oprócz masowych mordów technologiczny kult naszych czasów przyniósł także ruinę ekologiczną. Skrajna dewastacja środowiska naturalnego jest zdaniem Graya następstwem nade wszystko lawinowego wzrostu zaludnienia. Wspomniany fenomen określa on — idąc w ślady Jamesa Lovelocka — mianem „ludzkiej zarazy”, na wzór plagi myszy czy szczurów. Filozof poświęca tym wątkom wiele uwagi, komentując rabunkową eksploatację bogactw naturalnych, galopujące zmiany klimatyczne i eksplozję demograficzną. Warto tu przytoczyć zwięzłą uwagę, obrazującą rozmiary tego ostatniego problemu: „Ktoś, kto ma obecnie ponad czterdzieści lat, przeżył podwojenie się populacji świata”<sup>29</sup>. Refleksja nad następstwami postępu technicznego prowadzi autora *Straw Dogs* do sformułowania wielu diagnoz i prognoz na przyszłość, dotyczących między innymi konfliktów zbrojnych (zapowiedź ogromnie destrukcyjnych wojen), przeobrażeń w sferze ekonomii (zmierzch instytucji kariery; rozwój nowych gałęzi gospodarki, służących dostarczaniu rozrywki; ekspansja psychoterapii i duchowych butików), przemian społecznych (rozluźnienie więzi, zbędność mas i izolacja bogatych) i wreszcie, co najbardziej frapujące — perspektywy postczłowieczej ewolucji. Kwestie te rozwinęłam w obszernej recenzji *Straw Dogs*, opublikowanej wkrótce po ukazaniu się oryginalnej edycji książki<sup>30</sup>.

Filozof dopełnia rozbudowaną refleksję nad iluzją wiary w postęp i jej destrukcyjnym oddziaływaniem analizą identyfikowalnych inkarnacji tegoż mitu. Jednego z jego wcieleń upatruje we właściwej naszym czasom admiracji dla bezustannej aktywności. Wymieniony fenomen stanowi zdaniem Graya swoistą dewiację; w ciągu niemal całych dziejów praca była bowiem postrzegana w kategoriach hańby. Kult postępu ustawia nas w roli Syzyfów, niewolniczo zmagających się z nigdy niekończącym się katorżniczym wysiłkiem. Innym ucieleśnieniem rzeczonego mitu jest groteskowy kult technologicznej nieśmiertelności. Kalifornijskie organizacje, podejmujące się czasowego zamrażania ludzkich ciał, oferują *de facto* właśnie taką usługę. Absurdalność powyższego, typowo człowieczego rojenia, w zestawieniu z instynktownym poszukiwaniem spokojnego miejsca przez naszych odchodzących zwierzęcych krewniaków, najlepiej unaocznia właściwe naszemu gatunkowi wynaturzenie: „Być może różnica między ludźmi a innymi zwierzętami polega na

<sup>28</sup> *Ibidem*, s. 20.

<sup>29</sup> *Ibidem*, s. 7.

<sup>30</sup> B. Polanowska-Sygulska, *Burzyciel i wizjoner*, „Przegląd Polityczny” 62–63 (2003), s. 88–97.

tym, że ludzie z większą nikczemnością potrafią trzymać się życia<sup>31</sup>. Jakie jeszcze aberracje towarzyszą naszemu ewolucyjnemu sukcesowi? W czym przejawia się człowiecza swoistość, wynikająca nie z radykalnej odmienności naszej natury, lecz ze spowodowanych przez nas samych deformacji? Autor *Straw Dogs* ustawicznie „krąży” wokół tych pytań, udzielając na nie w rozmaitych kontekstach cząstkowych odpowiedzi. Warto złożyć je w całość, stanowią one bowiem osnowę kluczowego przesłania książki.

W przeciwieństwie do naszych zwierzęcych krewniaków zakuliśmy się w kajdany moralności, która jest typowo ludzkim schorzeniem. Jej okowy sprawiają, że dobre życie jest dla nas równoznaczne z nieustannym dążeniem. Dzikie zwierzęta zaś, w odróżnieniu od nas, cieszą się w pełni spontanicznym, doskonale wolnym życiem. Manowce, na które sami siebie sprowadziliśmy, przypawily nas o charakterystyczne dla naszego gatunku zaburzenia: „Właśnie wtedy, gdy sądzimy, że pozostawiliśmy poza sobą naszą zwierzęcą naturę, przejawiamy cechy typowe wyłącznie dla ludzi: obsesję, oszukiwanie samego siebie oraz wieczny niepokój”<sup>32</sup>. W innym miejscu filozof wskazuje na jeszcze jedną, nader istotną odrębność:

Jeśli ludzie różnią się czymś od innych zwierząt, to po części pod względem konfliktu instynktów. Pragną bezpieczeństwa, ale łatwo się nudzą; kochają pokój, ale przejawiają upodobanie do przemocy; pociąga ich myślenie, ale jednocześnie nienawidzą i boją się niepewności, którą ono przynosi. Nie istnieje sposób życia, który pozwoliłby na zaspokojenie wszystkich tych potrzeb. Na szczęście (o czym świadczy historia filozofii) ludzie potrafią oszukiwać samych siebie...<sup>33</sup>

Filozof upatruje antidotum na rozpoznane wynaturzenia, zakorzenione w nich fantazje i ich niszczące następstwa w próbie powrotu do bardziej spontanicznego istnienia. Radzi, byśmy nie szczędzili wysiłków, by „nauczyć się łżej podchodzić do życia, zrzucić z siebie część ciężaru moralności”<sup>34</sup>. Sugeruje przywrócenie — w takim stopniu, w jakim jest to możliwe — etyki, rozumianej tak jak w czasach Homera, wraz z niewątpliwie znanym jej odróżnieniem dobra i zła, ale bez hołdowania jakiegś wartości naczelnej; z charakterystycznym dla niej uświadomieniem niezbitej prawdy, że nawet najdzielniejsi i najmądrzejsi mogą zostać pokonani i ponieść życiową klęskę. Zaskakująco podobne wskazania płyną z nauk taoizmu. W przeciwieństwie do zachodniej tradycji starożytny, taoistyczny ideał dobrego życia nie zakładał dlań żadnego celu. Dobre życie nie miało nic wspólnego z wolą i nie polegało na realizacji jakiegoś ideału. Było ono rozumiane jako umiejętnie przeżywana, naturalna egzystencja, wiedzona w zgodzie z okolicznościami i z własną naturą. Wzorem dla taoistów były właśnie dzikie zwierzęta, które wiedzą, jak żyć, choć ani myślą, ani wybierają. Ten ostatni wątek bezpośrednio wiąże się z udzieloną przez filozofa znamiennej radą. Zgodnie z jego zaleceniem zamiast nadal zagłębiać się we własnym, pogrążonym w iluzji i przesadach świecie, powinniśmy poszukać towarzysztwa innych zwierząt: „To ogród zoologiczny, a nie klasztor, przypomina okno,

<sup>31</sup> J. Gray, *Słomiane psy*, s. 118.

<sup>32</sup> *Ibidem*, s. 119.

<sup>33</sup> *Ibidem*, s. 105.

<sup>34</sup> *Ibidem*.

z którego można się przyglądać światu ludzi<sup>35</sup>. Autor *Straw Dogs* kreśli także — co prawda w najogólniejszych zarysach — własną wizję dobrego życia. A zatem przywołana na wstępie wypowiedź Eagletona, zgodnie z którą książka brytyjskiego filozofa to nieznośna jeremiada malkontenta w średnim wieku, jest nie do końca uzasadniona. Wedle Graya we współczesnych czasach

dobrze życie oznacza pełne wykorzystanie nauki i technologii — ale bez ulegania iluzji, że za ich sprawą staniemy się wolni, rozsądni albo nawet zdrowi. Oznacza ono dążenie do pokoju — bez nadziei na świat bez wojen. Oznacza umiłowanie wolności — pomimo wiedzy, że jest ona jedynie okresem przejściowym między anarchią i tyranią. Dobrego życia nie znajdziemy w marzeniach o postępie, lecz w próbach poradzenia sobie z tragiczną przygodnością naszego życia<sup>36</sup>.

Tak zatem ma wedle myśliciela wyglądać przebudzenie do bardziej świadomego snu. Nie potrafimy całkowicie uwolnić się od złudzeń, bo są one człowieczym środowiskiem naturalnym. Nie bylibyśmy w stanie bez nich funkcjonować — nasze fikcyjne jaźnie są na to zbyt kruchymi konstrukcjami. Ale możemy podjąć próbę uwolnienia się od najbardziej toksycznych spośród naszych fantazji. Możemy zbliżyć się na powrót do świata naszych zwierzęcych krewniaków, porzucając właściwe nam, człowiecze tęsknoty i instynktownie poddając się przemijającej chwili. Ostatnie zdania *Straw Dogs*, wyrażające afirmację kontemplacji przygodnych faktów, stanowią zapowiedź kontynuacji dotychczasowych poszukiwań. Ich zapisem jest drugie ogniwo „trylogii” Graya.

### Milczenie zwierząt<sup>37</sup>

Tytuł późniejszej o ponad dekadę kontynuacji *Straw Dogs* znamionuje istotne rozszerzenie perspektywy w stosunku do oglądu, zaprezentowanego w pierwszej części cyklu. Oto bowiem człowieczy punkt widzenia zostaje przez filozofa skontrastowany z optyką zwierzęcą, a w szczególności z ich wolnym od myślowych deformacji, bliższym naturze sposobem istnienia. Pierwsze ogniwo trylogii pełni, by tak rzec, funkcję kija wetkniętego w filozoficzne mrowisko. Jego kontynuacja charakteryzuje się już mniej burzliwą narracją. *The Silence of Animals* to studium z pogranicza filozofii i po części analizy, a po części krytyki literackiej. Gray szczerze czerpie z rozlicznych, odbytych przez siebie lektur, identyfikując płynące z nich przesłania i wdając się w dyskusję z autorami przywoływanych dzieł. Lista pisarzy i poetów, do których sięga, jest bardzo obszerna. Należą do nich, między innymi, prozaicy: J.G. Ballard, J.L. Borges, J. Conrad, P.L. Fermor, F.M. Ford, S. Haffner, A. Hercen, R. Jefferies, A. Koestler, N. Lewis, E. Lyons, V. Klemperer, C. Malaparte, G. Orwell, L. Powys, J. Roth, G. Simenon i S. Zweig, a także poeci: J. Ashbery, W. Empson, T.E. Hulme, L. MacNeice, C. Miłosz, R. Jeffers i W. Stevens. Gray konfrontuje czytelnika z przemyśleniami cytowanych przez siebie literatów, nader delikatnie — jeśli w ogóle — sygnalizując wnioski, jakie nasuwała mu lektura ich pism. Kreśli nadto dramatyczne niejednokrotnie losy autorów

<sup>35</sup> *Ibidem*, s. 134.

<sup>36</sup> *Ibidem*, s. 172.

<sup>37</sup> J. Gray, *The Silence of Animals: On Progress and Other Modern Myths*, New York 2013.

analizowanych dzieł, akcentując wpływ ich osobistych przeżyć na wyznawaną przez nich wizję rzeczywistości. W wyniku tych zabiegów kolejne, w przemyślany sposób dobrane nawiązania literackie, przyjmują postać swoistych „przypowieści”. Traktują one o poszukiwaniach myślących, twórczych osób, doświadczających „odwiecznego chaosu” i przechodzących metamorfozy pod wpływem dramatycznych zawirowań losu. Dość powiedzieć, że troje spośród Grayowskich bohaterów — Koestler, Zweig i żona L. Powysa, Alyse — popełniło samobójstwo. Czytelnik zostaje skonfrontowany z kalejdoskopem niejednoznacznych etycznie ludzkich postaw, ludzkiego cierpienia i ludzkiej bezwzględności. Obok relacji dotyczących krańcowych przeżyć przywoływanych postaci, napotyka także ogromnie subtelne, wręcz liryczne fragmenty, traktujące o sposobach, na jakie doświadczanym przez życie bohaterom udaje się doznać ukojenia. W tym właśnie obszarze zaznacza się wyraźna różnica w tonie obu części Grayowskiej trylogii. W przeciwieństwie do „uderzenia obuchem w głowę”, jakie funduje czytelnikowi lektura *Straw Dogs*, zanurzenie się w świecie wykreowanym w *The Silence of Animals* przynosi chwile pokrzepienia. Wyniosły mizantrop z pierwszej części cyklu, w drugiej z nich odsłania od czasu do czasu twarz wrażliwego, współczującego człowieka.

Uważna, niejako „uczestnicząca” lektura *The Silence of Animals* pozwala odczytać kluczowe myśli, którymi „podszyte są” współtworzące tomik „przypowieści”. Powracają poruszane już wcześniej wątki — piętnowany przez filozofa humanizm, nieodłącznie wpisana weń wiara w postęp, potęga mitu, człowiecza irracjonalność. Nic w tym zaskakującego; myśl Graya zdaje się ustawicznie krążyć wokół tych fundamentalnych dla jego filozofii zagadnień. Dociekania, prowadzone w drugiej części cyklu, przynoszą dopełnienie wcześniejszych analiz i ustaleń. Filozof dokonuje całościowej rekonstrukcji przekonań, uwikłanych w humanizmie. Według zamieszczonej w *The Silence of Animals* charakterystyką „humanizm to idea, zgodnie z którą ludzkie zwierzę jest siedliskiem pewnej wyjątkowej wartości, która jest udziałem tego świata”<sup>38</sup>. Myśliciele antyku utożsamiali ją z człowieczym atrybutem rozumności, umożliwiającym — wedle niektórych spośród nich — obcowanie ze sferą ducha. Innym aspektem humanizmu jest zgodnie z interpretacją Graya przeświadczenie, że ludzki rozum jest odbiciem porządku wszechświata. Trzecia, wpisana w humanizm, już typowo nowożytna idea zakłada, że historia jest kroniką progresji ludzkości, jako funkcją wciąż rosnącej, właściwej człowiekowi racjonalności. Filozof mocno akcentuje fakt, że teza o wyjątkowym statusie ludzkiego gatunku jest nie do obronienia na gruncie światopoglądu, programowo odcinającego się od jakiejkolwiek idei transcendencji. A takie właśnie stanowisko jest udziałem współczesnych humanistów, którzy — jak to ironicznie określa Gray — dokonali recyklingu tegoż aspektu religijnego mitu. Krytyka humanizmu jest pretekstem do wyeksplikowania stanowiska, któremu sam filozof konsekwentnie hołduje:

Na gruncie rygorystycznie naturalistycznego poglądu, który przyjmuje świat takim, jakim jest, na jego własnych warunkach, bez odnoszenia się do jakiegokolwiek stwórcy czy sfery ducha — nie istnieje

---

<sup>38</sup> *Ibidem*, s. 76.

żadna hierarchia wartości, na szczycie której znajdowałiby się ludzie. Istnieją po prostu najrozmaitsze zwierzęta, a każde z nich ma swoje własne potrzeby<sup>39</sup>.

Zgubny mit postępu, od lat znajdujący się pod pręgierzem krytyki filozofa, powraca w nawiązaniu do osobistych doświadczeń Josepha Conrada i do jego opowiadania *Placówka postępu*. Dwaj Conradowscy bohaterowie, rzućni przez los poza granice cywilizacji, która ich uformowała, i wyrzuci z kluczowej dla ich tożsamości wiary w przyszłość, nie mają przed sobą innej drogi niż śmierć. Jak puentuje filozof, żywiona przez nich wiara w postęp nadawała sens ich egzystencji, poniesiona zaś przez nich śmierć odsłoniła całą jej marność i daremność. Kanwą rozważań nad iluzją postępu jest także skomplikowana droga życiowa Artura Koestlera i jego wielotorowe poszukiwania. Nowym wątkiem, który pojawia się w *The Silence of Animals* w kontekście krytyki wiary w postęp, jest ironiczna dygresja na temat zrodzonego na przełomie XX i XXI wieku nowego typu ekonomii politycznej. Zakładał on, że źródłem bogactwa może być dług. Gray kąśliwie komentuje praktykę „grabieżczego” udzielania kredytów klientom, którzy nie byli w stanie ich spłacić, określając ją mianem „alchemii finansów”. Podzielana przez wyznawców opartego na długu hiperkapitalizmu wiara w nieograniczoną możliwość tworzenia niematerialnego bogactwa jest *de facto* nową odsłoną przeświadczenia o nieustannie dokonującym się postępie. Co więcej, także podejmowanie prób przewyciężenia kryzysu, do jakiego doprowadziła rzeczona alchemia finansów, polegających na podejmowaniu kolektywnych działań, wyrasta z tego samego korzenia. Wiara w postęp rodzi bowiem przekonanie, że żaden ludzki problem nie jest na dłuższą metę nierozwiązywalny. Filozof zaznacza, że ani alchemicy finansów, ani ci, którzy usiłują niwelować skutki wywołanej przez nich katastrofy, nie chcą przyjąć do wiadomości, że „zasoby realnego bogactwa są skończone”, a kryzysu „nie da się przewyciężyć za pomocą zbiorowych działań”<sup>40</sup>. Powyższe, najbardziej aktualne ucieleśnienie wiary w nieustającą progresję potwierdza sarkastyczną diagnozę co do natury rzeczzonego złudzenia: „Mit postępu, niczym tandetna muzyka, podnosząc na duchu, paraliżuje jednocześnie umysł”<sup>41</sup>.

Filozof wplata w swoje dociekania także kilka nowych myśli, dotyczących problematyki mitu jako takiego. Jak mocno podkreśla, ludzie, w przeciwieństwie do innych zwierząt, są ze swej natury istotami mitotwórczymi. Każda kultura jest w jakimś stopniu nośnikiem mitu. Panujące współcześnie przekonanie, forsowane przede wszystkim przez wyznawców humanizmu, zakłada, że efektem konsekwentnie rozwijanych badań naukowych będzie ostateczne podważenie mitów. Jednakowoż, jak stwierdza filozof, zarówno nauka, jak i mit są sposobami radzenia sobie z chaosem. Życie bez mitu jest niemożliwe, toteż nauka stała się swoistym „kanałem przepływowym mitów, z których główny to mit zbawienia przez naukę”<sup>42</sup>. Jeśli mamy jakikolwiek wybór, to między różnymi mitami. Tak się rzeczy mają i zamiast negować ten stan, warto go przyjąć do wiadomości. Ma on zresztą swoje

<sup>39</sup> *Ibidem*, s. 77.

<sup>40</sup> *Ibidem*, s. 69–70.

<sup>41</sup> *Ibidem*, s. 80.

<sup>42</sup> *Ibidem*, s. 82.

plusy, mit bowiem dodaje życiu smaku: „życie bez mitu to jak życie bez sztuki czy seksu — beznamiętne i bezduszne”<sup>43</sup>.

Prowadzone w *The Silence of Animals* rozważania dopełniają także Grayowską wizję człowieka. Przytaczając dociekania rozmaitych autorów, filozof daje między wierszami do zrozumienia, że podziela ich punkt widzenia. Na przykład kręte drogi życia Artura Koestlera przywiodły autora *Darkness at Noon* u schyłku żywota do przekonania, że ludzie są nieodwołanie irracjonalni. Warto przytoczyć za Grayem fragment przemysłów wspomnianego pisarza: „Być może geniusz Hitlera polegał nie na demagogii czy kłamstwie, ale na jego całkowicie irracjonalnym podejściu do mas, na odwoływaniu się do prelogicznej, totemistycznej mentalności”<sup>44</sup>. Brytyjski filozof zdaje się w pełni podzielać zdanie Koestlera: „Ludzka wiedza wzrasta, niemniej ludzka irracjonalność pozostaje taka sama. [...] ludzie nie są racjonalnymi zwierzętami”<sup>45</sup>. Nawiązując do przemysłów Hulme’a, de Quinceya i Forda, Gray zauważa, że mierząc się z rzeczywistością, która wykracza poza ich pojęcie, ludzie uzbili się w symbole. Niemniej owe symbole to tylko „garstka prochów, rozrzuconych po niedającym się zrozumieć świecie”<sup>46</sup>. Filozof najwyraźniej przychylił się do pesymistycznej diagnozy Hulme’a, dotyczącej ludzkiej kondycji: „Człowiek to wysoko zorganizowany chaos, który w każdej chwili jest narażony na powrót do stanu chaosu”<sup>47</sup>. Wątek beładu i rozprzężenia pojawia się także w Grayowskich rozważaniach wokół Freuda. *The Silence of Animals* przynosi ze sobą wielowątkową dygresję na temat dzieła twórcy psychoanalizy. Gray rzuca światło na dokonania Freuda, obszernie odwołując się do biografii myśliciela; w szczególności sięga do jego korespondencji z Einsteinem. Zestawia Freudowską psychoanalizę między innymi z tradycją sokratejską, z antycznym stoicyzmem, z filozofią Nietzschego i Schopenhauera, wreszcie z paradygmatem romantycznym. Konstruuje stanowisko wiedeńskiego mędrca z poglądami jego ucznia Junga. Rozwija własną polemikę z Freudem, zdecydowanie odcinając się od jego wizji nauki. Najmocniejszy akcent kładzie jednak na Freudowską wizję świata i człowieka. Warto przytoczyć kilka poczynionych ustaleń interpretacyjnych z uwagi na fakt, że Gray najwyraźniej się z nimi zgadza: „Odrzucał [Freud — przyp. B.P.S.] pocieszenia, płynące z nauk stoicyzmu, jak również te, oferowane przez chrześcijan i przez ich uczniów, humanistycznych wyznawców postępu. Akceptował chaos jako stan ostateczny i w tym aspekcie był myślicielem nowoczesnym”<sup>48</sup>. W innym miejscu autor *The Silence of Animals* z wyraźną aprobatą cytuje Freudowską diagnozę człowieczej kondycji: „Istoty ludzkie są pękniętymi naczyniami. Przeszkody dla człowieczego spełnienia nie tkwią wyłącznie w otaczającym nas świecie. Ludzie są siedliskiem impulsów, które z samej swej natury niweczą spełnienie”<sup>49</sup>. Na marginesie rozbudowanej re-

---

<sup>43</sup> *Ibidem*, s. 79.

<sup>44</sup> *Ibidem*, s. 31.

<sup>45</sup> *Ibidem*, s. 81.

<sup>46</sup> *Ibidem*, s. 174.

<sup>47</sup> *Ibidem*, s. 133.

<sup>48</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>49</sup> *Ibidem*, s. 84.

fleksji nad psychoanalizą Gray dokonuje rekonstrukcji szerszej tradycji, której myśl Freuda jest immanentną częścią:

W ciągu całej historii, a także prehistorii przyjmowano, że z ludzkim zwierzęciem coś jest nie w porządku. Zdrowie może być naturalną kondycją innych gatunków, ale w przypadku ludzi stanem normalnym jest choroba. Chronicznie złe samopoczucie jest częścią człowieczeństwa. Nie jest przypadkiem, że każda kultura rozwinęła swoje własne wersje terapii. Plemienni szamani i psychoterapeuci zaspokajają te same potrzeby i uprawiają to samo rzemiosło<sup>50</sup>.

Warto przywołać jeszcze jedną myśl brytyjskiego filozofa na temat specyfiki człowieczeństwa, która nie została równie jasno wyrażona w pierwszej części trylogii:

Jeżeli jest coś wyjątkowego w ludzkim zwierzęciu to jego umiejętność pomnażania wiedzy w zawrotnym tempie, przy chronicznej niezdolności do uczenia się z doświadczenia. Nauka i technologia mają charakter kumulatywny, podczas etyka i polityka borykają się z wciąż powracającymi problemami<sup>51</sup>.

Mocne światło na fenomen ludzkiej irracjonalności rzucają badania Leona Festingera nad dysonansem poznawczym, do których filozof obszernie nawiązuje. Zgodnie z wnioskami, do jakich doszedł amerykański psycholog społeczny i jego uczniowie, ludzie nie redukują doświadczanego przez siebie dysonansu poznawczego przez konfrontowanie swoich przeświadczeń i spostrzeżeń z faktami. Przywracają zgodność między sprzecznymi informacjami, reinterpreterując te fakty, które podważają ich najgłębsze przekonania. Innymi słowy, przewyżniają rodzący dyskomfort dysonans, otwarcie zaprzeczając rzeczywistości.

Prezentacja zapisu poszukiwań Graya, które złożyły się na drugie ogniwo jego trylogii, nie byłaby adekwatna bez choćby hasłowego nawiązania do drastycznych obrazów czy to wojennego Neapolu, czy Związku Sowieckiego w latach 30. ubiegłego wieku. Przywołując wstrząsające wspomnienia z jednej strony Lewisa i Malaparte, z drugiej zaś Lyonsa, brytyjski filozof formułuje następującą, nad wyraz pesymistyczną, a jednocześnie do głębi realistyczną myśl: „Nie ma dwóch rodzajów ludzi, dzikich i cywilizowanych. Istnieje tylko ludzkie zwierzę, w stanie wiecznej wojny z samym sobą”<sup>52</sup>. Dopełnia ją w innym miejscu poniższym stwierdzeniem: „ograniczenia cywilizowanego życia [...] to pewne nawyki postępowania; jeśli zostaną przełamane, to bardzo trudno je przywrócić. Cywilizacja jest dla ludzi stanem naturalnym; ale w równym stopniu jest nim barbarzyństwo”<sup>53</sup>.

Lektura trzeciej części *The Silence of Animals* przynosi wreszcie wytchnienie od demaskatorskich rozważań autora nad ludzką kondycją. Jej charakterystyczny tytuł: *Another Sunlight* został zaczerpnięty z wiersza Wallace’a Stevensa: „Inne oświecenie może stworzyć inny świat”. Owo inne oświecenie to próba wykroczenia poza człowieczy horyzont, ciasno zapełniony refleksami innych istot ludzkich. To usiłowanie zrzućcia oków właściwego naszemu gatunkowi postrzegania i spojrzenia na rzeczywistość „oczyma, które nie są przesłonięte warstewką myśli”<sup>54</sup>. Ten

---

<sup>50</sup> *Ibidem*.

<sup>51</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>52</sup> *Ibidem*, s. 25.

<sup>53</sup> *Ibidem*, s. 75.

<sup>54</sup> *Ibidem*, s. 168.

odmienny punkt widzenia wymaga zerwania oddzielającego nas od rzeczywistości „woalu języka”. Za jego to bowiem sprawą świat jawi się nam jako składający się ze stabilnych, trwających w czasie elementów. Nie ma wszakże, jak twierdzi brytyjski pisarz John A. Baker, czegoś takiego jak „miejsce”. W rzeczywistości bowiem jest ono zmianą: „Umysł unicestwia konstituujący je [miejsce — przyp. B.P.S.] ruch, więząc je w bursztynie pamięci”. Gray z pietyzmem przytacza fragmenty książek Bakera, będącymi zapisem podjętego przez autora eksperymentu „autodeantropomorfizacji”. Wspomniany pisarz przez całą dekadę podążał śladem żyjącego w hrabstwie Essex wędrownego sokoła, usiłując niejako wcielić się w ptaka i ujrzeć wciąż zmieniający się krajobraz jego oczami. Kolejnym zwierzęciem, które wybrał do podobnej, wyimaginowanej „zamiany tożsamości”, był lis. Realizując swój eksperyment, Baker zdołał nieomalże stracić z pola widzenia samego siebie. Bywa on „obecny” we własnych książkach tylko sporadycznie, *nota bene* jako jedyna ludzka istota.

Zgodnie z analizą Graya doświadczenie Bakera było przeciwieństwem strategii, przyjmowanej przez mistyków czy mnichów kontemplacyjnych. Podejmują oni próby takiego wyciszenia umysłu, które umożliwi uchwycenie tego, co wieczne. Natomiast Baker zaangażował całą swoją energię w maksymalne wyostrenie własnych zmysłów, tak by były one w stanie wychwycić pojawiające się i zanikające w mgnieniu oka doznania. Dzięki temu zdołał postrzegać „miejsca” w kategoriach przelotnych zdarzeń, a nie rozciągniętych w czasie bytów. Brytyjski filozof identyfikuje podobny, impresjonistyczny ogląd, między innymi w pisarstwie Jefferiesa, Forda, Simenona i Powysa. Szczególnie wiele uwagi poświęca temu ostatniemu twórcy, który całe swoje życie spędził w cieniu śmiertelnej choroby. Temu trudnemu doświadczeniu zawdzięczał umiejętność funkcjonowania „tu i teraz”. Filozof przywołuje quasi-metafizyczne doświadczenie, jakie stało się udziałem młodzieńczego pisarza. Miał on zwyczaj przesiadywania w pobliżu pewnej sadzawki, wyczuwając w tymże miejscu zapowiedź jakiejś obietnicy. Pewnego jesiennego wieczoru otrzymał długo wyczekiwany przekaz. „Posłańcem”, który uchylił przed Powysem rąbka tajemnicy istnienia, był spragniony zając, który przycupnął na brzegu stawu. Zachwyconego pisarza dobiegł dźwięk, „tak lekki i świeży, jak delikatne uderzenia kropli o powierzchnię liścia”<sup>55</sup>. Jego źródłem był pijący zając. U kresu życia pisarz z wielkim spokojem przyjął perspektywę własnego odejścia. Gray następująco komentuje jego postawę: „Fakt, że nigdy nie był daleko od śmierci, pozwolił mu na hołdowanie swemu upodobaniu do doświadczania istnienia jako takiego”<sup>56</sup>. Czytelnik może się domyślać, że powyższe nastawienie jest bardzo bliskie samemu Grayowi.

Zwieńczeniem subtelnej poetyckiej opowieści o poszukiwaniach Bakera i Powysa jest refleksja nad tytułowym „milczeniem zwierząt”. Filozof rozwija ją w polemice ze szwajcarskim teologiem Picardem, który odróżnił ciszę, w jakiej żyją zwierzęta, od ciszy zachowywanej przez ludzi. Przyjęta przez Picarda antropocentryczna optyka, od której Gray zdecydowanie się odcina, jest dlań pretekstem do nakreślenia własnej wizji wchodzącego w grę rozziw. Wedle brytyjskiego filozofa między ludzkim i zwierzęcym milczeniem zachodzi istotna różnica jakościowa. Cisza jest dla zwie-

---

<sup>55</sup> *Ibidem*, s. 176.

<sup>56</sup> *Ibidem*, s. 186.

rząt naturalnym stanem odpoczynku, przywilejem, przynależnym im z racji przyjscia na świat. Natomiast dla ludzi jest ona ucieczką od bezustannie doświadczanej przez nich, wewnętrznej wrzawy. Ludzkie zwierzę, jak twierdzi filozof, poszukuje ciszy, by doznać ulgi od bycia sobą czy też by dostąpić zbawienia od samego siebie. Jego zaś „młodszy bracia”, którzy nie potrzebują odkupienia, nie muszą zabiegać o ciszę, bo jest im ona podarowana<sup>57</sup>. Rozziew między człowieczym i zwierzęcym milczeniem jest następstwem posługiwania się przez ludzi językiem. Inne gatunki nie są go całkowicie pozbawione; niemniej tylko ludzie, prowadząc wewnętrzny monolog, konstruują przy użyciu słów własny wizerunek i swoje osobiste życiowe narracje. Aby okiełznać uciążliwy wewnętrzny tumult, filozof zaleca wspomnianą już, realizowaną przez Bakera, praktykę wyobrażonego utożsamiania się ze zwierzęcymi braćmi. Umożliwia ona — do pewnego stopnia — spojrzenie na świat ich oczyma. Miłośnikom zwierząt często zarzuca się antropomorfizowanie swych ulubieńców. Strategia Bakera zakłada dokonanie przeciwnego zabiegu — czegoś w rodzaju deantropomorfizacji: „Jeśli zwrócisz się na zewnątrz, w stronę ptaków, zwierząt i szybko zmieniających się miejsc, w których żyją, masz szansę usłyszeć coś, co bytuje poza słowami. Nawet ludzie mogą znaleźć ciszę, jeśli uda im się wyrugować z pamięci ten rodzaj ciszy, której poszukują”<sup>58</sup>. Podsuwając czytelnikowi ową sugestię, Gray odcina się od jakiegokolwiek formy metafizycznego pocieszenia. Jego odpowiedź sprowadza się do praktykowania tak zwanego *Godless mysticism*, czyli mistycznej kontemplacji, abstrahującej od idei Boga. Wymaga ona wzięcia w nawias własnej jaźni i przyjęcia chłonnej, otwartej postawy. Znamiona takiego właśnie, wyzutego z idei Boga mistycyzmu, nosiła trwająca dekadę pogoń za wędrownym sokołem Bakera czy żywione przez Powysa permanentne, żarliwe pragnienie powtórnego doświadczenia epifanii, doznanej w młodości nad brzegiem sadzawki. Zalecany przez filozofa *Godless mysticism* nie jest nakierowany ani na zmianę tego świata, ani na jego zrozumienie. Nie eliminuje tragedii, nie niweczy wewnętrznych konfliktów, nie jest w stanie utrwalić doświadczanego piękna. Jest wyrazem zgody na świat. Jedyne, co ma do zaoferowania, to samo istnienie. Gray konkluduje całość swoich dociekań sentencją, zwięźle wyrażającą jego pogląd na ludzką kondycję: „Nie ma wybawienia od człowieczeństwa. Niemniej żadne wybawienie nie jest potrzebne”<sup>59</sup>.

### Dusza marionetki<sup>60</sup>

Ostatnie ogniwo Grayowskiego trzyczęściowego *credo*, zatytułowane: *The Soul of the Marionette. A Short Enquiry into Human Freedom*, jest zapisem najnowszych przemyśleń filozofa nad podejmowanymi przezeń od lat wątkami. Należą do nich między innymi: religijne korzenie współczesnego światopoglądu naukowego, wizja człowieka jako konglomeratu dobra i zła, ze szczególnym uwzględnieniem właściwej mu skłonności do przemocy, problematyka wolności negatywnej i pozy-

<sup>57</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>58</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>59</sup> *Ibidem*, s. 208.

<sup>60</sup> J. Gray, *The Soul of the Marionette. A Short Enquiry into Human Freedom*, London 2015.

tywnej, konfrontacja idei cywilizacji i barbarzyństwa, wreszcie aktualnie zarysowujące się tendencje, które w niedalekiej przyszłości wywrą wpływ na kształt ludzkiego świata. Wyróżniającym rysem trzeciej części Grayowskiego wyznania wiary jest zdecydowana przewaga odniesień do prozy, poezji, literatury faktu czy filmów nad *stricte* filozoficznymi nawiązaniem. Krąg twórców, z których dokonań filozof czerpie inspirację do prowadzonych w najnowszych tomiku poszukiwań, współtworzą między innymi: L. Borges, G. Debord, Ph.K. Dick, M. Faber, E.M. Forster, V. de l'Isle-Adam, H. von Kleist, G. Leopardi, L.C. Lewin, E.A. Poe, T.F. Powys, G. Sanguinetti, L. Sciascia, M. Shelley, bracia Strugaccy, H.G. Wells, P. Willan i J. Williams. Zwraca uwagę obszerna ewokacja nie tylko pisarstwa Stanisława Lema, które bywa często przywoływane w rozważaniach Graya, ale także twórczości Brunona Schulza, a w szczególności jego *Traktatu o manekinach*. Rozliczne dygresje literackie odnoszą się zarówno do zaczerpniętych z przytaczanych dzieł idei, jak i do życiorysów ich autorów. Filozof ponownie czyni użytek z rozwiniętej w *The Silence of Animals* praktyki obudowywania przemysłów przywoływanych twórców opowieściami na temat kolei ich losów. I tak otrzymujemy — nakreślone na skrupulatnie zrekonstruowanym, historycznym podłożu — portrety między innymi von Kleista, Schulza, Leopardiego, Dicka i Powysa. Przykuwają uwagę znajome wątki, nieomal automatycznie przywodzące na myśl własne dociekania Graya. Znajdujemy je choćby u włoskiego poety romantycznego Giacoma Leopardiego. Intryguje typowo Grayowskie potępienie chrześcijańskiego uniwersalizmu, napiętnowanie „barbarzyństwa rozumu”, forsującego projekt przebudowy świata na bardziej racjonalną modłę, koncepcja zła jako wpisanego w naturę rzeczywistości cierpienia, wreszcie afirmacja politeizmu i człowieczej śmiertelności. Wedle Leopardiego nieśmiertelność byłaby „najgorszą z naszych udręk”. Ten ostatni, bliski brytyjskiemu filozofowi motyw, pojawia się także w pisarstwie Theodore’a Powysa, którego to autora nie należy mylić z jego przywołanym w *The Silence of Animals* bratem Llewelynem. Theodore Powys wysoko cenił śmiertelność, którą postrzegał w kategoriach przywileju, łagodzącego ból istnienia. W jego twórczości pojawia się figura pełnego poczucia winy, zgnębionego swym własnym dziełem Boga, który decyduje się na samounicestwienie. Myśl, wieńcząca dygresję na temat rzeczonoego pisarza, przynależy do świata refleksji zarówno Powysa, jak i Graya: „Możliwe, że znikamy ze sceny, ale kontinuum światła i ciemności nieprzerwanie trwa”<sup>61</sup>.

Obszernych, pełnych rewerencji nawiązań do dzieł literackich, jakie napotykaemy w *The Soul of the Marionette*, nie równoważą *stricte* filozoficzne odniesienia. W trzeciej części Grayowskiej trylogii mają one charakter nie tylko wrywkowy, lecz także wyraźnie ironiczny. Przywołując ideę Panoptikonu jako wczesnego modelu społeczeństwa nadzoru, Gray kreśli cierpki portret jego twórcy — Jeremy’ego Bentham’a. Charakteryzuje go jako osobliwą postać, postrzegającą siebie nade wszystko przez pryzmat racjonalności, którą uważał za swoją wyróżniającą cechę. Komentując wolę utilitarysty, zgodnie z którą jego mumia, przyodziana w należąca do zmarłego odzież, została umieszczona w szklanej gablocie i powierzona londyńskiemu University College, Gray zauważa: „Wydane przez niego rozporzą-

<sup>61</sup> *Ibidem*, s. 72.

dzenie, dotyczące poczynienia użytku z jego doczesnych szczątków, odzwierciedla wyznawaną przezeń wizję racjonalnej istoty ludzkiej<sup>62</sup>. Niemniej kąśliwym komentarzem opatruje brytyjski filozof eksperymenty Kartezjusza, które miały potwierdzić jego przekonanie o tym, że zwierzęta są niczym więcej niż bezdusznymi maszynami: „Descartes miał zwyczaj wyrzucania zwierząt przez okno, aby przyglądać się ich reakcjom. Obserwacja tego rodzaju zachowań może prowadzić do uzasadnionego wniosku, iż to ludzie są pozbawionymi uczuć maszynami”<sup>63</sup>. Kolejne nawiązanie o czysto filozoficznym charakterze ma niemniej uszczypliwy wydźwięk. Analizując Nietzscheańską krytykę chrześcijaństwa, Gray zauważa, że jakkolwiek niemiecki filozof ubolewał nad formatywnym wpływem monoteizmu, to jego własna myśl zdradza wyraźne oznaki oddziaływania tejszy wiary: „W absurdalną figurę *Übermenscha* wpisana jest fantazja, iż siła ludzkiej woli jest w stanie nadać sens historii”<sup>64</sup>.

Przewodnim motywem prowadzonych w *The Soul of the Marionette* rozważań są rozmaite rozumienia wolności, co znajduje odzwierciedlenie w podtytule tejszy pracy. Zapowiada on, że opatrzona nim książka jest zapisem „zwięzłych dociekań na temat ludzkiej wolności”. Punktem wyjścia do wspomnianych poszukiwań jest gnostycka interpretacja Księgi Rodzaju, zidentyfikowana przez Graya w słynnym eseju Heinricha von Kleista *Über das Marionettentheater* oraz we wspomnianym już Schulzowskim *Traktacie o manekinach*. W największym skrócie, na gruncie wizji narratora z opowiadania von Kleista ludzkie marionetki staną się prawdziwie wolne wraz z osiągnięciem pełnej świadomości, która wyzwoli je z jarzma wyboru. Zgodnie zaś z liryczno-ironicznym oglądem Schulza kaprys natury, jakim jest człowiek, zapragnął zostać demiurgiem i przy użyciu swej rosnącej wiedzy dąży do stworzenia doskonalszej wersji samego siebie. Obie wykładnie kluczowej, gnostyckiej idei, harmonizują z podstawowymi artykułami tejszy starodawnej wiary. Wedle Graya współtworzą je następujące fundamentalne przeświadczenia. Po pierwsze, ludzie są iskierkami świadomości, uwięzionymi w ciemnościach materialnego świata. Po drugie, mogą oni pokonać kaleki stan zniewolenia, w jakim się aktualnie znajdują, przez wejście w posiadanie pewnego szczególnego rodzaju wiedzy.

Zgodnie z interpretacją Graya wątki gnostyckie były obecne między innymi w judaizmie, chrześcijaństwie, islamie, zoroastryzmie, manicheizmie, mitraizmie, orfizmie i w filozofii greckiej. Filozof stawia tezę, że gnostycyzm z wielką siłą zawojował także nowożytny świat, przyjmując postać wiary w wyzwalającą potęgę nauki<sup>65</sup>. Współczesna inkarnacja rzeczzonego stanowiska różni się jednak od jego wcześniejszych, religijnych wcieleń. Te ostatnie zakładały bowiem istnienie zła, które laicki racjonalizm zanegował, zastępując je błędem, jako konsekwencją ludzkiej ignorancji. W taki oto sposób nowoczesne myślenie zaprzepaściło głębokie religijne zrozumienie faktu, że nie sposób uwolnić świata od zła za pomocą ludzkiego działania. Jak ironicznie konkluduje filozof, współcześni racjoniści, „postrzegając

---

<sup>62</sup> *Ibidem*, s. 122.

<sup>63</sup> *Ibidem*, s. 151.

<sup>64</sup> *Ibidem*, s. 160.

<sup>65</sup> Zob. *ibidem*, s. 165.

samych siebie w kategoriach zmagających się z ciemnością wojowników, nie dopuścili do siebie pytania, dlaczego rodzaj ludzki tak mocno sobie ową ciemność upodobał<sup>66</sup>. Komentując naiwną wiarę współczesnych laickich myślicieli w możliwość takiego przetworzenia ludzkiej istoty, by osiągnęła ona doskonalszą postać, Gray notuje następujące, dające do myślenia uwagi:

Owym subtelnym moralistom nawet nie przejdzie przez myśl, że dobro i zło może być w człowieku przemieszane. Mając nikłą wiedzę na temat świata i samych siebie, nie mają świadomości, iż ludzkie dobro nie ma harmonijnej struktury; ujmujące i urokliwe style życia mogą być wykwitem tyranii i ucisku, zaś finezyjne cnoty mogą funkcjonować w oparciu o najbardziej obrzydliwe ludzkie przymioty<sup>67</sup>.

Konstatacja ta jest punktem wyjścia do motywu, który moim zdaniem stanowi *clou* ostatniego ogniwa Grayowskiej trylogii. We wstrząsającym rozdziale, noszącym znamienity tytuł: *Ogrody na dachach, pióra i ofiary z ludzi*, Gray kreśli wieloaspektowy, działający głęboko na wyobraźnię obraz cywilizacji Azteków. Z jednej strony barwnie odmalowuje urodę i perfekcyjną organizację azteckiej stolicy Tenochtitlanu, która wraz ze swymi pedantycznie wytyczonymi ulicami, ogrodami, akweduktami, ukwieconymi dachami i uderzającą schludnością sprawiała wrażenie miasta — ucieleśnienia ludzkiego rozumu. Tak właśnie aztecka metropolia jawiła się zdumionym oczom wkraczających do niej konkwistadorów, przekonanym ponoć, że śnią. Z drugiej strony, filozof — po niewątpliwym odbyciu obszernej lektury — nader plastycznie opisuje sprawowane przez mieszkańców Tenochtitlanu obrzędy składania ofiar z ludzi. Autor mistrzowsko kontrastuje charakterystyczny dla azteckiej cywilizacji, precyzyjnie zorganizowany system polityczny, dostojną ceremonialność obyczajów i umiłowanie piękna, z drastycznym okrucieństwem masowych mordów rytualnych. Były one sprawowane przez kapłanów i rządzących, przy czynnym uczestnictwie i pełnej aprobachie ludu.

Przedstawiony sposób życia jawi się zachodniej mentalności jako niemieszczący się w znanych jej kategoriach i tym samym z gruntu obcy. Gray nie byłby jednak Grayem, gdyby nie poczynił prowokacyjnego użytku ze zrelacjonowanych przez siebie, drastycznych praktyk: „Jeśli Aztecy jawią się nowoczesnemu umysłowi jako skrajnie kuriozalni, to być może dzieje się tak dlatego, że nowoczesny umysł nie potrafi rozpoznać siebie w Aztekach. Nie jesteśmy w stanie zrozumieć Azteków, ponieważ nie chcemy zrozumieć samych siebie”<sup>68</sup>. Filozof w następujący sposób oświeśla sens rzeczonych, okrutnych rytuałów:

Nie potrafiąc uwolnić się od tkwiącej w nich skłonności do przemocy, istoty ludzkie postanowiły ją uświęcić. Na tym polegał — bez żadnego kamuflażu czy skrupułów — aztecki sposób na zaprowadzenie ładu. Rytualne zabójstwa były wyrazem tej miary okrucieństwa, która jest komponentem jakiegokolwiek pokoju między ludźmi<sup>69</sup>.

W innym miejscu Gray docieka natury potrzeb, zaspokajanych dzięki uczestnictwu w krwawych misteriach. Zestawiając azteckie barbarzyńskie obrzędy z antycznymi igrzyskami gladiatorów podkreśla, że celem tych ostatnich było zapew-

<sup>66</sup> *Ibidem*, s. 19.

<sup>67</sup> *Ibidem*, s. 42–43.

<sup>68</sup> *Ibidem*, s. 74.

<sup>69</sup> *Ibidem*, s. 81.

nienie rozrywki rzymskiemu ludowi. Rytualne mordy służyły odmiennemu celowi: „Osobliwość Azteków wynika z faktu, że zabijali po to, by nadać znaczenie własnemu życiu. To tak, jak gdyby praktykując przyjęte w ich kulturze składanie ofiar z ludzi, Aztekowie odsłaniali coś, co w naszym świecie pozostaje zakryte”<sup>70</sup>. Filozof ironicznie zauważa, że w przeciwieństwie do nas Aztekowie nie hołdowali absurdalnej wierze, że masowe morderstwa przyniosą globalny pokój, przyczyniając się do przetworzenia świata bądź do udoskonalenia istoty ludzkiej. Zabijali, chcąc się uchronić przed bezsensowną przemocą, organicznie wpisaną w otaczający ich chaos. Mimo wszelkich różnic możemy od nich wiele się nauczyć:

Jeśli weźmiesz poważnie świat Azteków — a wszak był on ludzkim dziełem — to współczesna rzeczywistość jawi ci się w zupełnie nowym świetle. Ludzie mordują się nawzajem — a niektórych przypadkach unicestwiają także samych siebie — z wielu rozmaitych powodów, ale żaden z nich nie jest bardziej ludzki niż próba nadania sensu własnemu życiu. O wiele bardziej niżli utraty życia istoty ludzkie boją się utraty znaczenia<sup>71</sup>.

W dzisiejszych realiach doniosłość owych dociekań nie wymaga szerszego komentarza. Konkluzja płynąca z omówionych analiz dopełnia Grayowską refleksję nad rzekomą opozycją między cywilizacją a barbarzyństwem: oto nie znamionują one różnych poziomów rozwoju społeczeństwa. Przeciwnie, są nierozzerwalnie ze sobą splecione, współwystępując zawsze wtedy, „gdy istoty ludzkie łączą się ze sobą”<sup>72</sup>.

Klamrą spinającą w całość prowadzone w *The Soul of the Marionette* rozważania jest zasygnalizowana w podtytule książki problematyka ludzkiej wolności. Już na pierwszych stronach traktatu filozof rekonstruuje rozmaite rozumienia tegoż pojęcia. Wyodrębnia nowożytnie negatywne ujęcie wolności, zakładające, że odnosi się ona ze swej natury do kształtowania relacji międzyludzkich. W tym sensie wolność to brak piętrzonych przez innych ludzi przeszkód odnośnie do potencjalnych wyborów jednostki. W alternatywnym rozumieniu wolność zasadza się na uczestniczeniu w sprawowaniu rządów nad społeczeństwem czy wspólnotą. Jeszcze inna interpretacja utożsamia wolność z takim działaniem, które mogłaby podjąć racjonalna jednostka. Filozof kontrastuje te ujęcia z charakterystycznym dla późnego antyku punktem widzenia, zgodnie z którym świat jest zbyt wrogi i nieprzewidywalny, by można było wiązać wolność z określonym modelem stosunków międzyludzkich. Taki ogłód konstytuuje podłoże, na którym wyrasta mistyczny ideał wolności wewnętrznej, rozumianej jako pewien stan ducha, osiągalny dzięki swoistemu odwróceniu się od świata.

Zdaniem Graya współczesność, wraz z charakterystycznym dla niej wycofywaniem się z praktyk, chroniących jednostkę przed ingerencją w przynależną jej sferę niezależności, znamionuje odejście od podstawowego, negatywnego rozumienia wolności. Coraz częściej bowiem naraża się na szwank ucieleśniające je zasady: rządów prawa, nietykalności osobistej czy prawa do sądu. Jawnie przyzywała się na stosowanie tortur oraz na korzystanie z hipernowoczesnych technik inwigilacji,

---

<sup>70</sup> *Ibidem*, s. 86.

<sup>71</sup> *Ibidem*, s. 87.

<sup>72</sup> *Ibidem*.

znacznie dolegliwszych niż środki kontroli, którymi posługiwały się tradycyjne tyranie. W przekonaniu Graya z wszystkich wymienionych powodów z dzisiejszymi realiami harmonizuje wizja wolności jako odwrotu do wewnętrznej cytadeli: „Jeśli w tych warunkach można doświadczać jakiegokolwiek wolności, to może nią tylko być któraś z opcji przynależnych do całego spektrum jej wewnętrznych rozumień, które tak cenili myśliciele antycznego świata”<sup>73</sup>. Warto zatem rozważyć — w ramach swoistego eksperymentu myślowego — co w dzisiejszej dobie może oznaczać pojęcie wolności wewnętrznej. Filozof oferuje na tak postawione pytanie własną odpowiedź. Stanowi ona jednocześnie konkluzję całości rozważań prowadzonych w *The Soul of the Marionette*. Wolność wewnętrzna, za którą się opowiada, stanowi swoiste przeciwieństwo ideału gnostycznego. Zarówno w swych starożytnych, jak i nowożytnych odmianach gnostycyzm głosi wyzwalającą moc wiedzy. Grayowskie *credo* dotyczy niejako przeciwstawnej wersji doświadczenia wolności. Wedle filozofa jest ono jedynym, które może być udziałem tak dalece dotkniętych skazą i ignorancją istot, jakimi jesteśmy<sup>74</sup>. To wolność wewnętrzna, która nie zasadza się na ucieczce od samego siebie i od własnej ograniczoności, lecz na akceptacji własnej niewiedzy. Przyswojenie sobie tej „negatywnej umiejętności” (*negative capability*) pozwoli na zaprzestanie wysiłków, zmierzających do nadania swemu życiu sensu. Przyniesie akceptację naturalnych „przyływów” i „odpływów” poczucia sensu życia. Ludzkie, obdarzone samoświadomością nadmarionetki (*über-marionettes*) mogą odnaleźć swą wolność w osunięciu się na ziemię<sup>75</sup>.

Przytoczona paremia, która jest ostatnią zanotowaną myślą autora, łączy się w charakterystyczny dla Graya, przewrotny sposób z tytułem książki: *Dusza marionetki*. Już na jej pierwszej stronie filozof wyjaśnia, że marionetka to wykonany z materiału i drewna artefakt, który z samej swej natury jest pozbawiony uczuć i świadomości: „Marionetka nie ma duszy. A zatem nie może wiedzieć, że nie jest wolna”<sup>76</sup>. Nadmarionetki tym się różnią od marionetek, że są tego faktu świadome. Innymi słowy, jesteśmy wolni w tym samym stopniu, w jakim marionetki są obdarzone duszą. Oto ukryte przesłanie traktatu, nie bez powodu zatytułowanego: *Dusza marionetki. Zwiąże dociekania na temat ludzkiej wolności*.

---

<sup>73</sup> *Ibidem*, s. 162.

<sup>74</sup> *Ibidem*, s. 165.

<sup>75</sup> *Ibidem*, s. 166.

<sup>76</sup> *Ibidem*, s. 2.