

BEATA POLANOWSKA-SYGULSKA
Uniwersytet Jagielloński
Kraków

Zimny prysznic i intelektualna zadyszka Na marginesie „trylogii” Johna Graya*

W jednej z rozmów, jakie dane mi było przeprowadzić z Johnem Grayem, nawiązałam do prowokacyjnej tezy filozofa, zgodnie z którą dorobek ludzkiej myśli w najlepszym razie nie ma większego znaczenia. W najgorszym zaś jako „groźny, ludzki śmietnik” potencjalnie prowadzi do horrendalnej destrukcji. Wytknęłam mojemu rozmówcy bijący w oczy paradoks.

Charakterystycznym rysem jego pisarstwa są liczne odwołania do przemyśleń całej plejady autorów — pisarzy, poetów, myślicieli, którymi wzbogaca rozwijaną przez siebie argumentację. Z drugiej strony, w swojej „trylogii”, a w szczególności w inicjującej ją, obrazoburczą książkę *Straw Dogs* stawia pod znakiem zapytania nieomal całą europejską tradycję intelektualną. Ostrze jego krytyki nie dosięga tylko wąskiego grona myślicieli, którzy wedle filozofa nie bali się podać w wątpliwość wartości ludzkiej myśli. Ów nieliczny krąg współtworzą „starożytni europejscy dramaturdzy i sceptycy, nowożytni intelektualni pionierzy, tacy jak de Montaigne, a wśród bardziej nam współczesnych Mauthner i Freud”¹. Z wyłączeniem wkładu wniesionego przez powyższe grono autorów, cały gmach europejskiej myśli, počawszy od sokratejsko-platońskiego fundamentu, przez tradycję chrześcijańską, oświeceniową, skończywszy na jego współczesnym pokłosiu, jest siedliskiem toksycznych iluzji, które sprowadziły ludzkie zwierzę na manowce. Zwróciłam uwagę filozofa na fakt, że uderzając w gmach zachodniego dziedzictwa, posługuje się narzędziami rodem z materii, którą właśnie usiłuje roznieść w puch. Mój rozmówca docenił wagę wysuniętego zarzutu. Odpierając go, odwołał się do dzieła Michela de Montaigne:

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

¹ J. Gray, *The Silence of Animals. On Progress and Other Modern Myths*, New York 2013, s. 206.

gdybym umiał, pisałbym takie eseje jak Montaigne [...]. Jednak — ku swojemu żalowi — nie potrafię. Czego dokonał Montaigne? Montaigne był jednym z największych pisarzy cywilizacji europejskiej. Był skrajnym sceptykiem; był bodaj bardziej radykalnym sceptykiem niż ja sam, niemniej posługiwał się językiem, słowami, a nawet argumentami [śmiech]. Używał wielu argumentów; tak samo rzecz jasna postępowali starożytni greccy sceptycy².

Michel de Montaigne naszych czasów?

Nawiązanie do *Essais* Michela de Montaigne wydało mi się bardzo znamienne.

Lektura Grayowskiej „trylogii” nieodparcie przywodzi na myśl ponadczasowe zapiski francuskiego szlachcica. Już w słowie wstępnym, skierowanym do czytelnika przez autora mistrzowskiego polskiego przekładu, Tadeusza Boya-Żeleńskiego, napotyamy następujący, znamienity komentarz:

Montaigne, patrząc dookoła siebie i widząc ile zdziczenia, okrucieństwa i niedoli jest rezultatem zaprzątnięcia umysłów najwyższymi boskimi tajemnicami [...] dochodzi do smutnej refleksji, iż człowiek im bardziej oddala się od zwierzęcia, tym staje się nieszczęśliwszy i gorszy...³

Przecież ta poczyniona niejako mimochodem uwaga na temat podzielanej przez Montaigne’a wizji kondycji ludzkiej jest zarazem celną rekonstrukcją przewodniego wątku Grayowskiej „trylogii”! Trudno doprawdy oprzeć się zdumieniu, jak dalece przystają do siebie pochodzące sprzed niemal pięciu wieków przemyślenia burmistrza Bordeaux i mocno osadzone w teraźniejszości dociekania współczesnego filozofa. Warto sięgnąć do tych wątków refleksji Montaigne’a, które po latach powrócą ze wzmoczoną siłą w rozważaniach Graya. W rozdziale traktującym o względności „poczucia dobrego i złego” francuski myśliciel uwypukla przemożny wpływ wyznawanych przekonań: „Wszelkie mniemanie dość ma siły, aby się mogło człowiekowi stać droższe niż życie”⁴. Ta sama myśl pojawia się w dociekaniach brytyjskiego filozofa, wielokrotnie podkreślającego typowo ludzką, nagłą potrzebę nadania swemu życiu znaczenia, nawet za cenę własnej bądź cudzej śmierci. Powyższy wątek znajduje najobszerniejsze rozwinięcie w ostatnim ogniwie Grayowskiej „trylogii”, to jest w książce *The Soul of the Marionette*, w której filozof przybliża szokującą tradycję azteckich masowych mordów rytualnych. Plastycznie nakreślony, wstrząsający obraz krwawych ceremonii religijnych opatruje wnikliwym komentarzem sugerującym, że za ich pomocą Aztekowie zaspokajali odczuwaną przez wszystkich przedstawicieli naszego gatunku potrzebę nadania własnemu życiu znaczenia. Zgodnie z postawioną przez brytyjskiego filozofa diagnozą tą samą motywacją kierują się zamachowcy-samobójcy, od Tamilskich Tygrysów aż po współczesnych bojowników radykalnego islamu.

Powróćmy jednak do zapisków autora *Essais*. Snując refleksje nad kondycją ludzką, de Montaigne zanotował następującą myśl:

² B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, Kraków 2011, s. 132–133.

³ T. Boy-Żeleński, *Od tłumacza*, [w:] M. de Montaigne, *Próby. Wybór*, tłum. T. Boy-Żeleński, Warszawa 2002, s. 47.

⁴ *Ibidem*, s. 96.

Zwierzęta, u których rozum jest ograniczony, zostawiają swemu ciału uczucia swobodne i wrodzone [...]. Gdybyśmy nie mącili w naszych członkach ich wrodzonej miary, można mniemać, że lepiej byśmy się czuli i że natura dała im słuszne i umiarkowane odczuwanie tak rozkoszy jak cierpienia: musi ono być słuszne, skoro jest równe i powszechne. Ale skorośmy się wyswobodzili z jej reguł, aby zdać na niepohamowaną swawolę naszych urojeń, starajmyż się przynajmniej chylić je ku stronie bardziej lubiej⁵.

Czyż zalecenie francuskiego myśliciela nie kojarzy się z dobroczynną strategią autodeantropomorfizacji, zidentyfikowaną przez Graya w pisarstwie Johna A. Bakera i Llewelyna Powysa? Czy uwaga o „niepohamowanej swawoli naszych urojeń” nie przywodzi na myśl typowo Grayowskiej wizji ludzkiego świata jako kolażu iluzji, mitów i przesądów, konstytuujących naturalne środowisko człowieka? Jako nieodrodni przedstawiciele gatunku *Homo sapiens* nie jesteśmy w stanie całkowicie uwolnić się od żywionych przez siebie złudzeń; możemy jednak dążyć do poskromienia najbardziej toksycznych spośród nich, „chyląc się” tym samym, jak ująłby to Montaigne, „ku bardziej lubej stronie”. Wreszcie właściwy francuskiemu myślicielowi sceptycyzm wraz z charakterystycznym dlań dystansem do samego siebie znalazł wyraz w następującym oświadczeniu: „Nie widzę w sobie zgoła powagi do tego, aby mi wierzone, ani też tego pragnę, czując się zbyt mało oświeconym, aby oświecać drugiego”⁶. W innym miejscu Montaigne tak skomentował typowe dla jego rozważań liczne odniesienia do pism starożytnych autorytetów: „Jeśli przytaczam innych, to jeno aby tym dobitniej wyrazić własną myśl”⁷. Gray wypowiada się w bardzo podobnym tonie. W cytowanym wywiadzie wyznał, że celem, jaki mu przyświeca, jest zaprezentowanie pewnego poglądu na świat. Stosowaną przez siebie strategię scharakteryzował jako budowanie konglomeratu złożonego z dzieł naukowych, dziennikarstwa, bardziej popularnej literatury i zapożyczeń, czerpanych z dziedzictwa dawnych myślicieli. Odpowiadając na mój przytoczony wcześniej zarzut, złożył deklarację, która jednoznacznie kojarzy się z postawą, przyjętą przez Montaigne’a:

Twój komentarz, czy też krytyka, jest w pewnym sensie bardzo istotny. Z całą pewnością nie dążę do nawrócenia nikogo na pogląd na świat, który wyznaję. [...] Świat nie potrzebuje zbawienia. Świat podąża swoją własną drogą. Nie da się go zbawić ani zatrzymać, i Bogu dzięki za to, ponieważ większość proponowanych form zbawienia świata uczyniłaby go bez porównania mniej interesującym i mniej pięknym. [...] Myślę, że owo pragnienie nawracania i głoszenia dobrej nowiny jest jednym z przekleństw ludzkiego życia, toteż nie zamierzam się w tego rodzaju działalność angażować. Nie usiłuję głosić kazań ani nawet przekonywać. Przekonywanie jest zbyt bliskie prawieniu kazań. Ja po prostu próbuję ludziom przedkładać pewne wyobrażenia, obrazy, myśli, a niekiedy też argumenty i powiadam: „Rozważcie je, użyjcie ich, zróbcie z nimi, co wam się żywnie podoba. To zależy całkowicie od was”. Byłbym przerażony na samą myśl o nawracaniu. Uważam, że historia zna go stanowczo zbyt wiele⁸.

Mimo wszelkich koincydencji i generalnego pokrewieństwa optyk obu myślicieli klimat, z jednej strony wiekopomnych zapisków Montaigne’a, z drugiej zaś Grayowskiego komentarza do rzeczywistości, ujętego w ramy „trylogii”, jest zdecydowanie odmienny. Czytelnik podejmujący lekturę *Essais* zostaje łagodnie wprowadzony

⁵ *Ibidem*, s. 103.

⁶ *Ibidem*, s. 208.

⁷ *Ibidem*.

⁸ B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, s. 134.

w płynny nurt wyważonej, bogatej w nawiązania, nieśpiesznej narracji, współtworzonej przez wspomnienia, zasłyszane anegdoty i własne przemyślenia autora. Mimo ich niejednokrotnie „wywrotowego” wydźwięku de Montaigne jest jak najdalszy od epatowania adresatów swoich zapisków wstrząsającymi obrazami czy kasandrycznymi diagnozami. Przeciwnie zaś, pierwszy kontakt z Grayowską „trylogią” jest wstrząsem, szczególnie jeśli nieprzygotowany odbiorca rozpoczyna lekturę od najbardziej obrazoburczych *Stomianych psów*. Otwiera się przed nim nowa rzeczywistość, w której tradycyjne kategorie i presupozycje uległy zawieszeniu. Zostaje zanurzony w świecie wyzutym z dotychczasowych punktów orientacyjnych i drogowskazów. Człowiek jest w nim zwierzęciem jak inne, tylko znacznie bardziej destrukcyjnym, bo rozdartym wewnętrznymi konfliktami. Idee wolności, sprawiedliwości, postępu, wreszcie człowieczej racjonalności uległy totalnej dekonstrukcji. Tradycyjna moralność okazuje się schorzeniem, wszelkie zaś wizje nakierowane na doskonalenie czy naprawę ludzkiego świata — katastrofalnymi w skutkach rojeniami. Zasadniczą wskazówką, którą filozof „przemycza” w zaprezentowanej, z pozoru czysto deskryptywnej wizji, to zalecenie pielęgnowania „zwierzęcych” cnót, z umiejętnością przetrwania na czele. Trafną charakterystykę klimatu Grayowskiej „trylogii” znajdujemy w recenzji autorstwa Tibora Fischera. Poniższe uwagi zostały zanotowane po lekturze *The Soul of the Marionette*, niemniej trafnie oddają specyfikę wszystkich ogniw „trylogii”:

Czytelnik zostaje przywalony filozoficznymi i politycznymi blokami skalnymi. Religie ulegają porzuceniu, jednym kłapinięciem. Całe cywilizacje przelatują ze świstem. To tak, jakby nacierał na ciebie ontologiczny zlew. Nasuwa się parafraza Joyce’a: „Oto Nadciąga Wszystko”. Nie tylko przeszłość; także przyszłość⁹.

W innym miejscu recenzent konstatuje: „Erudycja, wachlarz erudycji są za-trważające”¹⁰. Po pierwszym szoku, z jakim niezawodnie wiąże się konfrontacja z Grayowską „trylogią”, z roztoczonej przed czytelnikiem oszałamiającej feerii idei, zaczynają wyodrębniać się dwie zasadnicze, organizujące ją strategie: dekonstrukcji i prowokacji. One to zapewne odpowiadają za „halucynacyjną siłę działania” zapisków Graya, o której pisał w kontekście *Straw Dogs* Bryan Appleyard. Niemniej intensywność płynącego z „trylogii” przekazu bierze się w równej mierze zarówno z ważkości sformułowanych w niej diagnoz, jak i z wysuniętych tez. Uderza charakterystyczna dla Graya umiejętność „nadażania za światem”, którą wirtuozersko łączy z właściwym sobie wszechobejmującym oglądem, przywodzącym na myśl spojrzenie z lotu ptaka.

Hybris, rozdarcie i wewnętrzna wrzawa

Lektura Grayowskiej „trylogii” podpowiada wiele myśli, które natychmiast przykuwają uwagę jako wartości nie tylko głębszego namysłu, lecz także zachowania ich w pamięci tak, by stały się swoistą częścią trwałego „wyposażenia” intelektualnego. Należy do nich, między innymi, analiza ludzkiej *hybris* i jej współczesnych wcieleń.

⁹ T. Fischer, *John Gray is like Isaiah Berlin with a thing for sci-fi*, „The Spectator”, 7 March 2015.

¹⁰ *Ibidem*.

Filozof nie szczędzi słów krytyki dla żywionej przez przedstawicieli naszego gatunku pychy, która każe im się wynosić ponad inne stworzenia i łudzić się rzekomą zdolnością do kształtowania własnej przyszłości. Współczesne inkarnacje wiary w ludzką omnipotencję przyjmują kuriozalną wręcz postać przeświadczenia, że człowiek jest w stanie w pełni zapanować nad własną ewolucją. Ma ona rzekomo umożliwić ciągle doskonalenie własnego gatunku aż po skuteczną eliminację śmiertelności. Filozof kontrastuje ten zwodniczy sen o potęgę z własną, nader pesymistyczną, wizją kondycji ludzkiej. Zgodnie z jego oglądem człowiek to ze swej natury ułomne, jeśli nie wręcz chore zwierzę, pozostające w chronicznym stanie wojny z samym sobą, bezustannie zmagające się z wewnętrzną wrzawą i organicznie niezdolne do czerpania mądrości z doświadczenia. Stąd doszukiwanie się w ludzkim świecie jakiegokolwiek postępu moralnego jest przejawem myślenia życzeniowego. Jeśli mamy w ogóle do czynienia z autentycznym, linearnym postępem, to ma on odniesienie do technologii. W sferze życia moralnego i politycznego jesteśmy skazani na ustawiczne balansowanie na chybliwej linii rozpiętej między barbarzyństwem i cywilizacją. Oba te stany są dla nas w pełni naturalne. W każdej chwili zatem grozi nam potknięcie, prowadzące do wtórnej barbaryzacji. Co więcej, postawienie takiego brzemiennego w skutki, fałszywego kroku przychodzi nam z łatwością. Wystarczy wyłączyć na moment czujność, ulegając naglącej pokusie zawieszenia danego standardu cywilizacyjnego. Konsekwencją jest uruchomienie lawiny, która w mgnieniu oka znosi cywilizacyjne zabezpieczenia. Ich odtworzenie wymaga powtórnego, mozolnego budowania, z równoczesnym, czasochłonnym utrwalaniem wdrażanej na powrót praktyki.

Kontrast między hurraoptymistyczną wizją człowieka, postrzeganego w kategoriach reprezentanta wszechmocnego gatunku i pesymistycznym oglądem Graya, działa jak zimny prysznic. Jest to prysznic zarazem otrzeźwiający i dobroczynny. Po odbyciu lektury „traktatu” czytelnik zostaje skutecznie uodporniony na iluzję o nieograniczonej potęgę ludzkości i ułudę nieustającego postępu, rzekomo wpisanego w kreowaną przez człowieka rzeczywistość. Zostają mu nadto w pamięci niektóre, uderzające swą trafnością przemyślenia filozofa, choćby te dotyczące natury tyranii i demokracji; jego płynące z głębokiej analizy ludzkich motywacji celne diagnozy na temat współczesności czy wreszcie rozliczne „perełki” — wybrane, autentyczne konteksty sytuacyjne, pełniące funkcję ilustracji stawianych tez. Znakomitym przykładem przywołanej przez Graya konfiguracji faktów, unaoczniającej doniosłość sekwencji przypadków losowych, jest przedstawiona w *The Silence of Animals* skrupulatna relacja z przebiegu zamachu na arcyksięcia Franciszka Ferdynanda. Zgodnie z nią w drobiazgowo zorganizowaną akcję był zaangażowany kilkuosobowy gang zamachowców. Pierwsza próba, w której użyto granatu ręcznego, spaliła na panewce. Dostojny gość zbył ją śmiechem i kontynuował zamierzony program wizyty. W trakcie kolejnego przejazdu samochód z arcyksięciem odłączył się od kawalkady, skręcając w wyniku błędu kierowcy w niewłaściwą ulicę. W chwilę potem na skutek awarii silnika był zmuszony się zatrzymać. Przechodzący obok członek grupy zamachowców Gawriło Princip, który właśnie zmierzał w stronę pobliskich delikatesów, zyskał niepowtarzalną okazję oddania z bliskiej odległości dwóch precyzyjnych strzałów. Gdyby nie ten splot wypadków, nie doszłoby do zamachu i do jego historycznych konsekwencji.

Wątpliwości

Przy całym podziwie dla cechującego Grayowską „trylogię” imponującego rozmachu i dla intelektualnej odwagi autora, pozwalającej na zmierzenie się z największymi pytaniami, czytelnik nie ustrzeże się także sporej dozy irytacji. Pierwszy szok, niezawodnie wiążący się z podjęciem rzeczonej lektury, a wywołany zanurzeniem w tym wyjątkowym kłębowisku myśli, idei i skojarzeń, stopniowo słabnie w trakcie jej kontynuacji. Czytelnik zaczyna zauważać swoistą intelektualną zadyszkę, z jaką serwowane są mu kolejne prowokacyjne tezy, niepoparte dostatecznie przekonującym uzasadnieniem. Jego wątpliwości coraz częściej budzą nader śmiałe generalizacje, którymi autor wieńczy swoje „przypowieści”; zaczynają go niepokoić liczne pospieszne i „na wyrost” formułowane sądy. Dostrzega konfundujące sprzeczności. Zaczyna go mocno drażnić pobrzmiwający w prowadzonym monologu irytujący ton kaznodziei, od którego filozof się żarliwie odżegnuje, ale w który momentami popada. Wreszcie bulwersują go przejawy dezynwoltury autora, które, najdelikatniej rzecz ujmując, noszą znamiona nietaktów. Odbiorcę opadają wątpliwości co do natury studiowanych przemysłów: czy oto ma do czynienia z rzetelną refleksją, czy też z dbałą o efekt autoekspresją? Co w istocie kieruje autorem — autentyczna pasja badawcza czy potrzeba dania wyrazu właściwej sobie skłonności do przekory?

Odwołam się do wybranych fragmentów Grayowskiej „trylogii”, które mogą rodzić wyszczególnione tu rodzaje zastrzeżeń. Wydaje się, że najwięcej budzących wątpliwości kontekstów znajdujemy w jej pierwszym ogniwie, to jest w *Straw Dogs*. Już sam znamienity tytuł tej książki, nawiązujący do pochodzącego z *Wielkiej Księgi Tao* motywu słomianych psów, znamionuje pojawienie się istotnych problemów interpretacyjnych. Gray zaczerpnął rzeczoną frazę z paremii wywodzącej się z dzieła Laozi: „Niebo i ziemia są bezwzględne i traktują niezliczone stworzenia jak słomiane psy”. Przytoczony fragment *Wielkiej Księgi Tao* pełni funkcję motta do rozważań brytyjskiego filozofa, które wokół niego oscylują.

Gray posłużył się jednym z kilkudziesięciu angielskich przekładów starożytnego oryginału, dokonany przez Laua¹¹. Jednakże, w tłumaczeniu Blackneya, interpretacja tej samej frazy brzmi odmiennie: „Czyżby więc świat był nieprzyjazny? Czyż traktuje wszystkie stworzenia jak słomiane psy używane w magicznych rytuałach?”¹². Wspomniany tłumacz opatrzył swoją wersję przekładu następującym komentarzem: „Inni interpretatorzy odczytali ten wiersz jako dający do zrozumienia, że [...] świat [...] jest całkiem bezosobowy, że zupełnie nie dba o jednostkę i zważa wyłącznie na sytuacje ogólne. Takie podejście wydaje mi się obce całościowej wizji *Tao Te King*”¹³. Interpretacja odnośnego fragmentu jest z pewnością dyskusyjna; rzecz w tym, że Gray całkowicie tę kwestię pomija. A przecież nie jest ona bez znaczenia; szczególnie w kontekście przypisania rzeczonemu fragmentowi roli motywu przewodniego całości rozważań. Problematyczny przekład motta otwiera długą listę dalszych zastrzeżeń. W jednym z budzących odruchowy sprzeciw kontekstów autor następująco komentuje nakreślone przez siebie, wstrząsające obrazy

¹¹ Lao Tzu, *Tao Te Ching*, tłum. D.C. Lau, London 1972, s. 61.

¹² Lao Tzu, *The Way of Life*, tłum. R.B. Blackney, New York-Toronto-London 1955, s. 57.

¹³ *Ibidem*.

publicznych egzekucji, przeprowadzonych u schyłku XIX wieku na czarnych mieszkańcach Georgii: „Moralisci twierdzą, że nawet jeśli nie słyszymy głosu sumienia, to i tak zawsze przemawia ono przeciwko okrucieństwu i niesprawiedliwości. W rzeczywistości sumienie błogosławi okrucieństwo i niesprawiedliwość — dopóki możemy po cichu pochować jego ofiary”¹⁴. To bardzo mocno sformułowana konkluzja. W niektórych przypadkach zapewne znajduje ona uzasadnienie, niemniej jako generalna teza zawodzi. Można bowiem podać długą listę stawiających ją pod znakiem zapytania kontrprzykładów, poczynwszy od motywu starogreckich Erynii czy biblijnego Judasza. To samo zastrzeżenie nasuwa się w odniesieniu do kolejnej, kontrowersyjnej konstatacji Graya, podsumowującej przesłanie, płynące wedle niego z przemyśleń Machiavellego, Hobbesa, de Mandeville’a i Nietzschego: „Dobre życie nie tylko nie ma zbyt wiele wspólnego z »moralnością«, ale rozkwita wyłącznie wskutek »niemoralności«”¹⁵. Rzec by się chciało — i tak, i nie. Wielki kwantyfikator, którym autor opatruje ową tezę, zdaje się postawiony na wyrost.

W ramach swych rozbudowanych rozważań nad ideą moralności Gray nawiązuje do problematyki tragedii. Zgodnie z przeprowadzoną przezeń egzegezą tragedia rodzi się z mitu. Jej źródłem jest zderzenie się ludzkiej woli z przeznaczeniem: „Dochodzi do tragedii, kiedy ludzie odmawiają poddania się okolicznościom, choć ani odwaga, ani inteligencja w niczym im nie mogą pomóc. Tragedia spotyka tych, którzy w walce z przeciwnościami losu postawili wszystko na jedną kartę”¹⁶. Ta interpretacja prowadzi autora do kategorycznego wniosku: „tragedia nie ma nic wspólnego z moralnością”¹⁷. Jest to jednak jedna z wielu możliwych klaryfikacji, co zresztą ilustruje pisarstwo samego Graya. W wydanej zaledwie rok przed ukazaniem się *Straw Dogs* monografii *Two Faces of Liberalism* filozof zanotował następującą myśl:

tragiczne wybory nie mogą zostać wyeliminowane z życia etycznego. Tam, gdzie uniwersalne wartości stawiają wzajemnie sprzeczne wymogi, słuszne działanie może zawierać w sobie niesłuszne. I gdy wartości kolidują ze sobą w ten sposób, dojść może do niepowetowanych strat. Wówczas z pewnością mamy do czynienia z tragedią¹⁸.

W przytoczonym właśnie fragmencie filozof najwyraźniej wiąże zjawisko tragiczmu z doświadczeniem etycznym. Trudno doprawdy pogodzić z sobą jego wypowiedzi, pochodzące z opublikowanych rok po roku książek.

Warto zaznaczyć, że fenomen tragiczności był przedmiotem rozważań zarówno starożytnych, jak i nowożytnych filozofów. Refleksję nad nim podejmowali między innymi Arystoteles, Pascal, Hume, Hegel, Schopenhauer, Heidegger i Sartre. Szczególnie doniosły wkład w eksplikację zjawiska tragiczności wniósł Max Scheler, poświęcając mu rozprawę *Zum Phänomen des Tragischen* z 1915 roku. Postrzegał on badany fenomen jednoznacznie jako kategorię etyczną, twierdząc, iż tragiczne powikłania mogą zachodzić tylko w dziedzinie „wartości i stosunków pomiędzy

¹⁴ J. Gray, *Straw Dogs. Thoughts on Humans and Other Animals*, London 2002; wyd. polskie: *Stoimiane psy. Myśli o ludziach i innych zwierzętach*, tłum. C. Cieśliński, Warszawa 2003, s. 89.

¹⁵ *Ibidem*, s. 98.

¹⁶ *Ibidem*, s. 90.

¹⁷ *Ibidem*, s. 89.

¹⁸ J. Gray, *Two Faces of Liberalism*, New York 2000; wyd. polskie: *Dwie twarze liberalizmu*, tłum. P. Rymarczyk, Warszawa 2001, s. 20.

*nimi*¹⁹. Intelektualny mistrz Graya Isaiah Berlin także wiązał zjawisko tragizmu z konfliktem wartości. Pisał o tym przejmująco w liście do mnie, opublikowanym w tomie *Unfinished Dialogue*, *nota bene* zrecenzowanym właśnie przez Graya:

Udręka rodzi się wówczas, gdy obie wartości z dużą siłą ciągną cię równocześnie w rozbieżnych kierunkach; jesteś im głęboko oddany, chcesz je równolegle zrealizować — w horyzoncie ich obu upływa twoje życie — a kiedy się zderzają, musisz którąś poświęcić; chyba że uda ci się znaleźć kompromis. Nie zaspokoï on w pełni twoich pragnień, ale uchroni przed dotkliwym bólem; krótko mówiąc — zapobiegnie tragedii²⁰.

Autorytatywne stwierdzenie Graya, że „tragedia nie ma nic wspólnego z moralnością” idzie w poprzek przemysleniom wielu filozofów, w tym — co paradoksalne — także jego własnym. Nie ma nic nieuprawnionego ani zaskakującego w zmianie poglądów. Czytelnik oczekuje jednak jakiegoś sygnału ze strony autora, że z określonych powodów decyduje się on poddać rewizji swoje wcześniejsze stanowisko i że ma świadomość następstw przyjętej modyfikacji.

Lektura *Straw Dogs* przynosi następną, co najmniej dyskusyjną tezę o chrześcijańskich źródłach potępianego przez Graya humanizmu. Pogląd, zgodnie z którym ludzie radykalnie różnią się od innych zwierząt, bywa przez niego określany jako „główny”²¹ czy też „kardynalny błąd chrześcijaństwa”²². Pojawia się także kontekst, w którym filozof łączy z sobą oba te światopoglądy *explicite*: „Zdaniem chrześcijan ludzie zostali stworzeni przez Boga i posiadają wolną wolę; według humanistów, są istotami zdolnymi do samostanowienia. Tak czy inaczej, człowiek różni się diametralnie od wszystkich innych zwierząt”²³. Kilkadziesiąt stron dalej historyczny horyzont, w jakim filozof umiejscawia krytykowane przez siebie przeświadczenie, znacząco się rozszerza: „koncepcja ludzkości, jako *wybranego gatunku*, którego przeznaczeniem jest zdobycie Ziemi i pokonanie śmiertelności, jest nowoczesnym sformułowaniem starożytniej wiary. Zarówno platolicy, jak i chrześcijanie zawsze utrzymywali, że ludzie nie należą do świata przyrody”²⁴. Obok wspomnianych „platoników” można dodać kolejne, nader istotne uzupełnienie, odnoszące się do wcześniejszych niż chrześcijańskie źródła. Rozważając miejsce człowieka w świecie natury, nie sposób oprzeć się mimowolnemu skojarzeniu z pamiętnym zaleceniem skierowanym, zgodnie z relacją zamieszczoną w Księdze Rodzaju, do pierwszych rodziców: „Bądźcie płodni i rozmnażajcie się, abyście zaludnili ziemię i uczynili ją sobie poddaną; abyście panowali nad rybami morskimi, nad ptactwem powietrznym i nad wszystkimi zwierzętami pełzającymi po ziemi” (Rdz 1,28). Tak więc po bliższym przyjrzeniu się kategoryczna teza o chrześcijańskiej genezie humanizmu okazuje się co najmniej pospieszna. Jest jeszcze jedna wątpliwość, która nasuwa się w kontekście Grayowskiej krytyki humanizmu. Jedną z absurdalnych konsekwencji tego stanowiska jest zdaniem brytyjskiego filozofa współczesny kult „technicznej”

¹⁹ M. Scheler, *O zjawisku tragiczności*, tłum. R. Ingarden, [w:] Arystoteles, Scheler, Hume, *O tragedii i tragiczności*, Kraków 1976, s. 58.

²⁰ I. Berlin, B. Polanowska-Sygulska, *Unfinished Dialogue*, Amherst-New York 2006, s. 101.

²¹ J. Gray, *Stomiane psy*, s. 12.

²² *Ibidem*, s. 39.

²³ *Ibidem*, s. 42.

²⁴ *Ibidem*, s. 123–124.

nieśmiertelności. Jego to przejawem są działające w Kalifornii organizacje świadczące usługi kriogeniczne, polegające na zamrażaniu ciała, co jakoby ma w przyszłości zaowocować technicznym zmartwychwstaniem. W przekonaniu autora *Straw Dogs* ów kult, całkowicie abstrahujący od śmiertelności społeczeństw, w których jest wyznawany, stanowi decydujący argument za tezą, że tradycje chrześcijaństwa i oświecenia — eschatologii i technologii — wyrastają ze wspólnego pnia. Nie sposób nie ulec oczywistemu, niejako odruchowemu skojarzeniu i nie zadać pytania: jak do takiej interpretacji przystaje dziedzictwo starożytnego Egiptu, wraz z głęboko zakorzoną w tamtejszej tradycji nadzieją na nieśmiertelność i z wynalezionymi w obrębie owej kultury środkami, które miały tej perspektywie służyć? Jeśli stosowanie zabiegów technicznych, mających stworzyć szansę na nieśmiertelną egzystencję rzeczywiście wyrasta z chrześcijańsko-oświeceniowej tradycji, to przecież ani balsamowanie ciała, ani piramidy nie byłyby możliwe. Jednakowoż są możliwe — dała im początek kultura starożytnego Egiptu i trwają do dziś. Może jest więc tak, że kalifornijskie przedsiębiorstwa sprzedają nadzieję na nieśmiertelność, która jest głęboką, ludzką potrzebą, wspólną zarówno współczesnym Amerykanom, jak i dawnym Egipcjanom, a nie niedorzeczną iluzją, wyhodowaną na toksycznym gruncie zachodniej tradycji? Niemniej jednak banalne skojarzenie ze starożytnym Egiptem jakoś nie przyszło Grayowi do głowy; zapewne byłoby niekomfortowe.

Kolejną, właściwą ludzkiemu gatunkowi inklinacją jest skłonność do przemocy. Filozof podkreśla ją bardzo mocno we wszystkich ogniach „trylogii”. Niemniej snując refleksję nad zachodnią tradycją, zdaje się sugerować, że europejskie dziedzictwo ciemństwa, nienawiści i terroru jest w znacznej mierze spuścizną po Platonie:

Myśl europejska otrzymała w spadku po Platonie trójkę wielkich liter: Dobro, Piękno i Prawdę. W służbie tych abstrakcji toczono wojny, ustanawiano tyranie, niszczone kultury i eksterminowano ludzi. Znaczną część swej krwawej historii zawdzięcza Europa pojęciowym błędom, którym sprzyjał alfabet²⁵.

Zestawiając europejską tradycję z innymi, a w szczególności chińską, Gray interesująco oświetla oddziaływanie rozwiniętego w danej kulturze rodzaju pisma na sposób myślenia żyjących w obszarze jej promieniowania ludzi. Dochodzi do następującej konkluzji:

Fakt, że w Chinach nie powstała filozofia przypominająca platonizm, okazuje się znaczący. Wbrew dawniejszym opiniom, klasyczne pismo chińskie nie jest ideograficzne. Ma jednak cechę, którą A.C. Graham opisał jako „kombinację graficznego bogactwa z fonetycznym ubóstwem” i dlatego nie sprzyja typowi abstrakcyjnego myślenia, który doprowadził do powstania filozofii Platona²⁶.

Powstaje pytanie — czyż nie wynikałoby stąd, że bogate graficznie chińskie pismo teoretycznie powinno prowadzić do ukształtowania się bardziej pacyfistycznej kultury niż sprzyjające abstrakcyjnemu myśleniu pismo fonetyczne? Wydaje się, że z rozważań Graya płynie taka właśnie sugestia. Czy historia ją potwierdziła? Innymi słowy, czy Chińczycy rzeczywiście dali się poznać jako stosunkowo bardziej pokojowo nastawiona społeczność niż Europejczycy? Nie sposób definitywnie od-

²⁵ J. Gray, *Ślomieane psy*, s. 58.

²⁶ *Ibidem*, s. 56.

powiedzieć na te pytania. Gdyby jednak rzeczona prawidłowość rzeczywiście wchodziła w grę, to nie mielibyśmy tak dalece idących wątpliwości co do ich sensowności. Co więcej, wszak zgodnie z diagnozą filozofa upodobanie do przemocy tkwi w każdym z nas. Przecież nikt inny tylko właśnie on utrzymuje, że „jesteśmy zwierzętami produkującymi broń, które cechuje nienasycona namiętność do zabijania”!²⁷ To Gray, nakreśliwszy wstrząsający obraz wpisanych w kulturę Azteków masowych mordów rytualnych, twierdzi, że zabijając po to, by nadać znaczenie własnemu życiu, odsłanili oni „coś, co w naszym świecie pozostaje zakryte”²⁸. Niemniej jeśli przyjąć, że Grayowska wizja człowieczeństwa jest trafna, to i bez wkładu Platona europejska historia byłaby krwawa. Bowiem tym, co wywarło decydujący wpływ na jej kształt, była już sama przynależność jej twórców do gatunku ludzkiego.

Namysł nad wyróżniającymi cechami europejskiej kultury przywodzi na myśl jeden z wątków dociekań filozofa, którego Gray darzył szczególną, nieskrywaną atencją — Leszka Kołakowskiego. W pochodzącym z 1980 roku eseju *Szukanie barbarzyńcy*, włączonym do tomu *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, jego autor zaryzykował odważną tezę o niepowtarzalnej wartości kultury europejskiej jako tej, która „wytworzyła i umiała przechować niepewność względem swoich własnych norm”²⁹. Wspomniana konstatacja skłoniła Kołakowskiego do następującej deklaracji:

Wierzę zatem, że są istotne powody, żeby w tym sensie ducha europocentrycznego chronić. Zakłada się w tym wiara, że niektóre swoiste wartości tej kultury — mianowicie jej umiejętności samokrytyczne — nie tylko nadają się do obrony, ale powinny być krzewione, a także że z definicji nie mogą być krzewione z użyciem przemocy...³⁰

Czyżby zatem, wbrew nakreślonemu przez Graya czarnemu obrazowi, tradycja zachodnia nie była wyłącznie zarzewiem wyjątkowej destrukcji, ale przeciwnie, dysponowała pewnymi atutami? Można sformułować kilka odmiennych, lepiej lub gorzej uzasadnionych odpowiedzi na to pytanie. Diagnoza Graya konstatuje zaledwie jedną z nich.

Poważniejszym symptomem zaobserwowanej w trakcie lektury Grayowskiej „trylogii” swoistej intelektualnej zadyszki są przejawy braku precyzji, niekiedy posuniętej do granic inkoherencji czy wręcz sprzeczności. Poszukując źródeł charakterystycznej dla nowoczesnego humanizmu atencji dla prawdy, Gray odnajduje je w obrębie starożytnej filozofii greckiej i chrześcijaństwa:

Współczesna wiara w prawdę jest reliktem starożytnego *credo*. Sokrates oparł starożytną wiedzę na przekonaniu, że prawda czyni nas wolnymi. Nigdy nie wątpił, że wiedza i dobre życie idą w parze. Przekazał tę wiarę Platonowi, a za jego pośrednictwem — chrześcijaństwu. Rezultatem jest nowoczesny humanizm³¹.

²⁷ *Ibidem*, s. 85.

²⁸ J. Gray, *The Silence of Animals*, s. 86.

²⁹ L. Kołakowski, *Czy diabeł może być zbawiony i 27 innych kazań*, Kraków 2006, s. 21.

³⁰ *Ibidem*.

³¹ J. Gray, *Straw Dogs*, s. 24. Niniejszy cytat przytaczam we własnym przekładzie. W polskim tłumaczeniu, nieco różniącym się od zaproponowanej wersji, znajduje się on na s. 29.

To samo rozpoznanie pojawia się w jeszcze jednym fragmencie dociekań filozofa: „Myśleć o nauce jako o poszukiwaniu prawdy to przywracać do życia mistyczną wiarę — wiarę Platona i Augustyna — że to prawda rządzi światem, że prawda jest boska”³². Ten spójny jak dotychczas obraz kompletnie burzy kolejne nawiązanie do źródeł właściwego nowoczesnemu humanizmowi petyzmu dla prawdy. Pojawia się ono trzy rozdziały później:

Ateizm to późny owoc chrześcijańskiej miłości dla prawdy. Żaden poganin nie chciałby poświęcić życiowych przyjemności w imię czegoś tak zwyczajnego jak prawda. Paganie cenią kunsztowną iluzję, a nie nagą rzeczywistość. Dla Greków celem filozofii było szczęście lub zbawienie, a nie prawda. Kult prawdy ma charakter chrześcijański³³.

Otóż nie da się pogodzić dwóch interpretacji, przedstawionych kolejno w pierwszym, a następnie czwartym rozdziale *Straw Dogs*. Odpowiedź na pytanie, która z nich jest tą adekwatną, nie ma pierwszoplanowego znaczenia dla głównej linii Grayowskiego wywodu. Niemniej w odniesieniu do jakości warsztatu naukowego rzecz przedstawia się zgoła odmiennie. Popadanie w oczywistą sprzeczność jest wszak grzechem głównym myśliciela, nawet jeśli przyczyn tego rażącego niedostatku należy upatrywać bardziej w wynikającym z natłoku myśli intelektualnym „niechlujstwie” niżli w popełnieniu kardynalnego błędu.

Co więcej, akurat problematyka prawdy okazuje się, oprócz kluczowej dla dociekań Graya kwestii wolności, jego swoistą piętą achillesową. Otóż w drugim ogniwie „trylogii”, *The Silence of Animals*, napotykaśmy następujący *passus*:

Przyznanie, że to fikcje kształtują nasze życia, może nieść pewien rodzaj wolności — być może, że jest to jej jedyna, dostępna ludzkim istotom odmiana. Przyznanie, że świat jest wyzuty z sensu, wyzwala nas z oków tego sensu, który sami mu nadaliśmy. Rozpoznanie faktu, że nasz świat w istocie nie ma w sobie niczego, co miałoby znaczenie, może się wydawać równoznaczne z ograbieniem tegoż świata z wartości. Niemniej owa nicość może być równocześnie naszym najcenniejszym nabytkiem, bowiem otwiera nas na świat, który przekracza nas samych³⁴.

Konfrontacja przytoczonej myśli z wcześniejszymi, ewidentnie niespójnymi dociekaniem filozofa na temat źródeł nowożytnego kultu prawdy, nie może nie wywołać konsternacji. Wszak przekaz zawarty w przytoczonym z *The Silence of Animals* fragmencie jest w istocie rzeczy peanem na rzecz poznania prawdy o człowieku! Jakież to z ducha sokratejskie. Zresztą nie tylko sokratejskie. Czyż przywołany fragment nie przywodzi nieomal automatycznie na myśl pamiętnej zapowiedzi: „Poznanie prawdę, a prawda was wyzwoli”? A przecież nieoczekiwany przejaw atencji dla prawdy o ludzkim życiu idzie całkowicie w poprzek pogładowi filozofa w tej kwestii, wielokrotnie wyłożonemu *explicite*. Jak choćby w następujących wypowiedziach: „Ludzki umysł nie służy prawdzie, lecz ewolucyjnemu sukcesowi”³⁵; „W walce o życie miłość do prawdy okazuje się luksusem — albo ułomnością”³⁶.

³² *Ibidem*, s. 20. Przekład odnośnego fragmentu, który pojawia się w polskim tłumaczeniu tejże książki na s. 25, jest moim zdaniem nieadekwatny.

³³ J. Gray, *Stomiane psy*, s. 115.

³⁴ J. Gray, *The Silence of Animals*, s. 108.

³⁵ J. Gray, *Stomiane psy*, s. 30.

³⁶ *Ibidem*, s. 31.

Tę konstatację Gray uzasadnia, odwołując się do Darwina: „Teoria Darwina mówi nam, że zainteresowanie prawdą nie jest potrzebne do przeżycia lub reprodukcji. Częściej okazuje się ono słabością. Ssaki naczelne oraz ptaki nierzadko uciekają się do oszustwa”³⁷. Jeśli jednak zgodzimy się z Darwinem, to w imię czego mielibyśmy otwierać się na „świat, który przekracza nas samych”, rozdzierając spowijającą nas zasłonę iluzji? Wszak w oczywisty sposób służy ona naszemu przetrwaniu, zaspokajając trawiającą nas potrzebę sensu. W dalszym ciągu rozważań powrócę jeszcze do zapisanej w *The Silence of Animals* kontrowersyjnej myśli, która nawiązuje *implicite* do ideału prawdy, jednocześnie zahaczając o problematykę wolności. Ten ostatni, fundamentalny wątek wymaga bowiem obszerniejszej analizy.

W tym miejscu warto jeszcze rozwinąć skierowany wcześniej przeciwko Grayowi zarzut przybierania „tonu kaznodziei”. Zgodnie ze stanowczą deklaracją filozofa jest on jak najdalszy od nawracania lub choćby przekonywania kogokolwiek do wyznawanych przez siebie poglądów. Niemniej niekiedy wyraża je w tak zdecydowanej formie, że tracą one charakter przedłożonej pod rozwagę czytelnika wizji, przybierając postać niekwestionowanej prawdy, która oto zostaje mu podana do wierzenia. Ten efekt nabiera szczególnej wyrazistości w kontekście ogólnikowych nawiązań do pewnych notorycznie spornych problemów. Dobrym przykładem jest praktyka przyjmowania środków odurzających i jej następstwo — toczona przez rządy wielu krajów walka z narkotykową pandemią. Temat ów pojawia się pierwszym ogniwie „trylogii”. Filozof rozprawia się z tą złożoną kwestią na dwóch stronach książki. Wychodzi od definitywnego stwierdzenia, że zażywanie narkotyków jest odwieczną, zarówno ludzką, jak i zwierzęcą aktywnością. Skutkiem zakazu handlu tymi substancjami jest niebotyczny wzrost ich cen i zwielokrotnienie się przestępczości, a co za tym idzie także populacji więźniów. Stąd, wedle filozofa, trudno zrozumieć niechęć rządów do zalegalizowania sprzedaży środków odurzających. Gray następująco identyfikuje źródło fenomenu „wojny z narkotykami”: „Zażywając narkotyki, milcząc uznajemy zakazaną prawdę: szczęście pozostaje poza zasięgiem większości ludzi. To nie codzienne życie, lecz ucieczka przed nim przynosi nam spełnienie”³⁸. W przekonaniu brytyjskiego myśliciela ta niewygodna prawda nie mieści się w horyzoncie nowoczesnego humanizmu: „Społeczeństwa oparte na wierze w postęp nie mogą pogodzić się z nieszczęściem, występującym w zwykłym, ludzkim życiu. Z tego względu muszą zwalczać wszystkich tych, którzy poszukują sztucznego szczęścia w narkotykach”³⁹.

Rzeczona racja, dla której liczne rządy, z amerykańskim na czele, toczą antynarkotykową krucjatę, zapewne jest jedną z przyczyn prowadzonej batalii. Niemniej z pewnością niejedyną. Nie wydaje się, by zrozpaczeni rodzice uzależnionego nastolatka byli skłonni postrzegać wojnę z narkotykami w kategoriach forsowania destrukcyjnego mitu humanizmu. Z ich punktu widzenia wyszukana Grayowska interpretacja jawiłaby się zapewne jako irytujące pustosłowie, niemające nic wspólnego z przeżywanym przez nich nieszczęściem. Co więcej, w podanym przez Graya

³⁷ *Ibidem*, s. 30.

³⁸ *Ibidem*, s. 127.

³⁹ *Ibidem*.

„do wierzenia” wyjaśnieniu przyczyn antynarkotykowej krucjaty mocno pobrzmiewa ton marksistowskiego „mistrzostwa podejrzeń”. Oto prawdziwe przyczyny danego zjawiska pozostają w ukryciu; to, co dostrzegalne, jest jedynie swoistą zasloną dymną, elementem fasadowej nadbudowy. Taka retoryka przypisuje ideologii nowoczesnego humanizmu rolę zamaskowanego interesu klasowego.

Kolejną wątpliwość budzi wypowiedź Graya na temat historii *welfare state*. Pada ona w kontekście rozważań nad końcem równości: „Państwo opiekuńcze to produkt uboczny drugiej wojny światowej. Publiczna służba zdrowia powstała podczas nalotów, źródłem idei pełnego zatrudnienia był pobór powszechny. Powojenny egalitaryzm to efekt powszechnej mobilizacji mas, przeprowadzonej dla celów wojennych”⁴⁰. Ta mocno sformułowana teza, otwierająca podrozdział zatytułowany *Koniec równości*, jest w istocie rzeczy relacją z lokalnej, brytyjskiej drogi do *welfare state*. Relacjonując partykularne doświadczenie, filozof bezrefleksyjnie przypisuje mu walor uniwersalny. Tym samym całkowicie ignoruje na przykład szwedzki model państwa opiekuńczego, którego uformowanie się trudno doprawdy łączyć z lekcją, wyciągniętą z uczestnictwa w drugiej wojnie światowej. Co więcej, wiążąc ideę pełnego zatrudnienia z poborem powszechnym, Gray całkowicie abstrahuje od keynesizmu. A wszak to właśnie zainicjowana przez Keynesa doktryna ekonomiczna stanowiła intelektualny fundament raportu Williama Beveridge’a, którego opublikowanie w 1942 roku uznaje się za narodziny brytyjskiego *welfare state*.

Wreszcie, gwoli kompletności katalogu pomniejszych zarzutów warto jeszcze nawiązać do tych przejawów nonszalancji myśliciela, które wykraczają poza granice dobrego smaku. Zgodnie z dokonaną powyżej rekonstrukcją poglądów Graya daje on otwarcie wyraz swemu jednoznacznie krytycznemu stosunkowi względem tradycyjnej idei moralności, postrzeganej przezeń w kategoriach typowo ludzkiej anomalii, jeśli nie zgoła wynaturzenia. Filozofowi nie wystarcza jednak zaprezentowanie własnego stanowiska w tej kwestii i poparcie go mniej lub bardziej przekonującą argumentacją. W swym odżegnaniu się od idei moralności idzie znacznie dalej, identyfikując główny powód, dla którego — jak twierdzi — wciąż jeszcze ma ona swoich zwolenników. W krótkim podrozdziale, zatytułowanym *Moralność jako afrodyzjak*, Gray stawia tezę, że współcześnie atrakcyjność chrześcijaństwa zasadza się na możliwości czerpania ekscytacji z odczuwanego przez jego wyznawców poczucia winy: „niektórzy ludzie nawrócili się na chrześcijaństwo, ponieważ szukali podniet, których nie mogły im już dostarczyć zwykłe przyjemności”⁴¹. Jako przykład podaje Grahama Greene’a, który „poczucie grzechu, związane z katolicyzmem, wykorzystywał jako afrodyzjak”⁴². Abstrahując od postawy przywołanego pisarza i od jego osobistych wyborów, nie sposób przejść do porządku nad sformułowaniami sugerującymi, że „rozkosz poczucia winy” *de facto* służy „przyprawianiu zwietrzałych przyjemności”⁴³ i że jest to powód, dla którego postchrześcijanom wyraźnie brakuje *joie de vivre*⁴⁴. To mocne słowa, niestosowne w rozprawie o ambicjach intelektu-

⁴⁰ *Ibidem*, s. 144–145.

⁴¹ *Ibidem*, s. 95.

⁴² *Ibidem*.

⁴³ *Ibidem*.

⁴⁴ *Ibidem*.

alnych. Szczególnie rażąca wydaje się nieukrywana nuta zgryźliwości, jaką filozof zechciał — by użyć jego własnego określenia — „przyprawić” swą krótką refleksję na temat źródeł atrakcyjności chrześcijaństwa. Czytelnik odnosi wrażenie, że autorowi, notującemu na bieżąco nasuwające mu się myśli i skojarzenia, zdarzyło się niejako „zapomnieć”. Grayowska narracja przywodzi niekiedy na myśl swobodny monolog, snuty w gronie przyjaciół. Tego rodzaju kontekst sytuacyjny byłby znacznie stosowniejszy do zaprezentowania przedstawionych wcześniej kontrowersyjnych poglądów, tym bardziej że poczynione uwagi zdają się mieć zdecydowanie partularyistyczny charakter. Innymi słowy, być może w brytyjskich kręgach intelektualnych istotnie daje się zaobserwować specyficzną postawę, jaką filozof przypisał Greene’owi. Niemniej od podzielenia się spostrzeżeniem, odnoszącym się do bardzo określonego środowiska, do wysunięcia abstrahującej od lokalnych uwarunkowań, generalnej tezy, droga jest doprawdy daleka. Postawienie tego rodzaju diagnozy musi z konieczności prowadzić do ogromnych uproszczeń. Wyraźnie wyczuwalny w wypowiedzi filozofa ton osobistej awersji dodatkowo obniża intelektualną rangę tej niezbyt fortunnej dygresji.

Znaki zapytania

Wśród rozmaitego kalibru wątpliwości, które nasuwają się czytelnikowi Grayowskiej „trylogii”, szczególnej uwagi wymagają dwie kluczowe kwestie. Znamionują one swoiste „pęknięcia”, zarysowujące się już na poziomie podwalin wzniesionej przez brytyjskiego filozofa konstrukcji. Niemniej niezależnie od tego, jak bardzo jest ona lekka i fantazyjna — jako że w przypadku tego twórcy nie może być mowy o zwartej budowlu — owe rysy na fundamencie muszą zagrażać stabilności całej struktury. Mam tu w szczególności na myśli następujące słabe punkty wyłaniającej się z „trylogii” wizji rzeczywistości: kontrowersyjne rozumienie wolności, zdumiewająco odbiegające od wcześniejszego oglądu filozofa oraz niespójność między oficjalnie głoszonym potępieniem idei moralności i jawnie moralnym wydźwiękiem przedstawionych „przypowieści”. Oba te wątki uwzględniłam w ostatniej wymianie myśli z Johnem Grayem, do której doszło w marcu 2016 roku. Udzielone przez filozofa wyjaśnienia nie rozwiąły jednak moich wątpliwości. Nawiążę do nich *explicite* w toku dalszego wywodu.

Problematyka wolności znajdowała się w centrum zainteresowań Graya od samego początku jego kariery akademickiej. Dość przypomnieć tytuł jego pierwszej monografii: *Mill on Liberty. A Defence* (1983). Po niej ukazała się długa sekwencja książek, poświęconych liberalizmowi, a następnie postliberalizmowi, między innymi *Hayek on Liberty* (1984), *Liberalism* (1986), *Liberalisms. Essays in Political Political Thought* (1993), *Isaiah Berlin* (1995), wreszcie *Two Faces of Liberalism* (2000). Pomijam tu ogromną liczbę artykułów i obszerniejszych pozycji, przynoszących liczne autorskie projekty filozofa, wpisujące się już w postliberalną perspektywę. We wszystkich tych pracach kluczowym wątkiem jest problematyka wolności, odnoszonej zasadniczo do relacji międzyludzkich. Gray nawiązuje w nich również do innych rozumień tego pojęcia, a w kontekście studiów nad koncepcją

Isaiaha Berlina także do odwiecznej kontrowersji między determinizmem i wolną wolą. Jak wielu innych myślicieli politycznych nie podejmuje jednak próby zmierzenia się z nią na użytek własnych dociekań. Nie jest to strategia odosobniona. Celnie wypowiada się na ten temat Christian Bay:

Dla celów teorii politycznej [...] nie jest konieczne zajmowanie stanowiska w sprawie wolnej woli. W polityce nie chodzi o ujawnienie, czy człowiek jest, czy nie jest wolny w sensie najwyższym. [...] Dla celów analizy politycznej potrzebne jest pojęcie wolności o wyraźnych implikacjach behawioralnych, pojęcie wolności raczej empiryczne niż transcendentalne⁴⁵.

„Trylogia” wprowadza w podejściu Graya do problematyki wolności istotną zmianę. *Słomiane psy* przynoszą ze sobą obszerne nawiązanie do badań neurobiologicznych Libeta, stanowiących w przekonaniu brytyjskiego myśliciela decydujący argument za całkowitą iluzorycznością wolnej woli. Tym samym filozof odcina się od Libetowskiego „prawa weta”, zgodnie z którym świadomość ma zdolność do zawetowania nieświadomie zainicjowanego działania. Stanowisko Graya w tej kwestii zostało wyrażone w tak radykalny sposób, że jeden z recenzentów *Słomianych psów*, Terry Eagleton, pokusił się o następujący komentarz: „Żelazny determinizm tej książki jest odwrotnością wcześniejszego romansu tegoż autora z wolnością”. Gray zdaje się poświadczać trafność przytoczonej charakterystyki w kontekście wygłoszonej przez siebie pochwały taoizmu. Filozof z nieukrywaną aprobatą relacjonuje, że na gruncie perspektywy taoistycznej

to nie człowiek działający z wybranych przez siebie powodów jest najbardziej wyzwolony, ale osoba, która nigdy nie musi wybierać. Zamiast boleśnie roztrząsać alternatywne sposoby działania, bez wysiłku reaguje na sytuacje w miarę ich powstawania. Żyje tak, jak musi, a nie tak jak wybiera. Tego typu istota ludzka cieszy się doskonałą wolnością dzikiego zwierzęcia — albo maszyny⁴⁶.

Drugie ogniwo „trylogii” przynosi przybliżenie własnego stanowiska Graya w kwestii człowieczej wolności. Wyrażając zdecydowane przekonanie, że o wszystkim co w ludzkim życiu najważniejsze decyduje przypadek, filozof zastrzega, iż mimo to „wciąż jeszcze wchodzi w grę możliwość istnienia pewnego rodzaju wolności”⁴⁷. Do jego zilustrowania przywołuje fragment *Listów moralnych do Lucyliusza* Seneki: „Moim celem jest wolność, trudzę się dla takiej nagrody. Co to wolność? — pytasz. Nie być niewolnikiem żadnej rzeczy, żadnej konieczności, żadnego przypadku, i Los wyzywać do walki”⁴⁸. W dalszym ciągu rozważań Gray nadać wchodzącemu w grę rozumieniu wolności już oryginalne, autorskie piętno. Warto w tym miejscu ponownie przytoczyć następujący, arcyważny passus: „Przyznanie, że to fikcje kształtują nasze życia może ze sobą nieść pewien rodzaj wolności — być może, że jest to jej jedyna, dostępna ludzkim istotom odmiana. Przyznanie, że świat jest wyzuty z sensu, wyzwala nas z oków tego sensu, który sami mu nadaliśmy”⁴⁹. W środkowej części „trylogii” zagadnienie wolności pojawia się raz jeszcze w kontekście rozważań nad filozofią liberalną. Zgodnie z interpretacją Graya żywi

⁴⁵ C. Bay, *The Structure of Freedom*, New York 1965, s. 22–23.

⁴⁶ J. Gray, *Słomiane psy*, s. 104.

⁴⁷ J. Gray, *The Silence of Animals*, s. 85.

⁴⁸ L.A. Seneka, *Myśli*, Gdańsk 2000, s. 168.

⁴⁹ J. Gray, *The Silence of Animals*, s. 108.

się ona iluzją, że ludzie ze swej natury pragną wolności. Filozof puentuje to spostrzeżenie następującą frazą: „Utwierdzając większość przedstawicieli ludzkiego rodzaju w złudzeniu, że są latającymi rybami, mimo iż w rzeczywistości spędzają swoje życie w odmętach wód, cywilizacja liberalna bazuje na marzeniu”⁵⁰.

Najnowsza książka Graya zawiera stosunkowo najobszerniejsze odniesienie do problematyki wolności. Trzecie ogniwo „trylogii” nosi znamieny podtytuł: *A Short Enquiry into Human Freedom — Krótkie studium nad ludzką wolnością*. Na wstępie filozof prezentuje zwięzłe kompendium najczęściej przyjmowanych interpretacji tego pojęcia. Po pierwsze, wyodrębnia charakterystyczne dla wszelkiego rodzaju tradycji mistycznych ujęcie wolności jako pewnego stanu wewnętrznego, wykraczającego poza normalny tryb funkcjonowania świadomości. Po drugie, w ramach rozważań nad nowożytnymi interpretacjami wolności, zakładającymi, że ma ona odniesienie do relacji międzyludzkich, filozof wyodrębnia: wolność negatywną, rozumianą jako brak utrudnień ze strony innych ludzi w dokonywaniu swobodnych wyborów, wolność jako możliwość podejmowania racjonalnych działań i wreszcie, po trzecie, wolność jako uczestnictwo w sprawowaniu rządów nad zbiorowością, do której dany podmiot przynależy. Gray w pełni podtrzymuje wyrażoną w poprzedniej książce myśl, że jedynym rodzajem wolności, jakim mogą się cieszyć istoty ludzkie, to pewien wariant wolności wewnętrznej, zasadzający się na trafnym rozpoznaniu własnej kondycji. Przybliży tę tezę, nawiązując do przemyśleń Giacoma Leopardiego, z którymi się bezsprzecznie identyfikuje: „Ludzie są maszynami, które w wyniku serii następujących po sobie losowych przypadków stały się samoświadome. Wolność wewnętrzną — ten jedyny możliwy rodzaj wolności [...] — zyskuje się poprzez zaakceptowanie tej sytuacji”⁵¹. To samo przesłanie wieńczy całość poszukiwań, konstytuujących materię najnowszej części „trylogii”. Filozof finalizuje swoje dociekania sentencją, że ludzkie nadmarionetki, „miast wyglądać własnego wniebowstąpienia, mogą odnaleźć wolność w osunięciu się na ziemię”⁵².

Rodzi się pytanie: jak to możliwe, by wczorajszy badacz i zrazu zdeklarowany obrońca liberalizmu, a następnie myśliciel postliberalny, uznający jednakowoż za sensowne budowanie licznych, modyfikujących ten paradygmat projektów, głosił tego rodzaju pogląd na ludzką wolność? Czyżby nie dostrzegał oczywistych, niemal automatycznie nasuwających się skojarzeń z poniższymi paremiami — przywołaną już wcześniej: „Poznać prawdę, a prawda was wyzwoli” oraz: „wolność to uświadomiona konieczność”? A przecież tyle razy konsekwentnie dystansował się zarówno od tradycji chrześcijańskiej, jak i od marksizmu! Trudno doprawdy uwierzyć, by niegdysiejszy wielbiciel Milla, Hayeka i Berlina utrzymywał, że jedyną dostępną ludziom formą wolności jest przyjęcie do wiadomości faktu, iż ludzie funkcjonują w świecie wykreowanych przez samych siebie iluzji i, w konsekwencji, wyrażenie zgody na prowadzenie takiego życia, jakie *de facto* są zmuszeni prowadzić. Wreszcie, jaki sens ma podsuvanie jakichkolwiek sugestii owym obdarzonym samoświadomością maszynom, skoro są one całkowicie wyzute z wolności w po-

⁵⁰ *Ibidem*, s. 62.

⁵¹ J. Gray, *The Soul of the Marionette: A Short Inquiry into Human Freedom*, London 2015, s. 36.

⁵² *Ibidem*, s. 166.

tocznym rozumieniu tego słowa? A wszak w tej samej książce, w której filozof neguje istnienie wolnej woli, kreśli także własną wizję dobrego życia:

W czasach współczesnych dobre 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 tyranią⁵³.

Jak można cokolwiek zalecać innym ludziom, a w szczególności właśnie „umiłowanie wolności”, jeśli nie przysługuje im możliwość żadnego wyboru?

W naszej ostatniej wymianie myśli skierowałam pod adresem filozofa wszystkie te pytania. Odpowiadając na nie, odzegnał się przede wszystkim od przypisanego mu przez Eagletona miana „żelaznego deterministy”, uzasadniając rzeczony sprzeciw swoim zdecydowanym odrzuceniem jakiegokolwiek metafizycznego *credo*. Niemniej ta deklaracja nic nie zmienia w odniesieniu do zasadniczego problemu. Niezależnie bowiem od tego, czy filozofowi można zasadnie przypisać miano „żelaznego deterministy” czy też nie, podziela on ze zwolennikami tego stanowiska przekonanie o iluzoryczności wolnej woli. Tego rozpoznania dokonuje nie tylko w ostatniej części „trylogii”, lecz także w najnowszym wywiadzie, w którym to stawia diagnozę, że wolność to pewne odczucie czy też wytwór wyobraźni, wynikający z dysfunkcji ludzkiej maszyny. Odpowiadając na moją wątpliwość, dotyczącą odwrotu o 180 stopni od wolnościowej tradycji trzech wielkich mentorów: Milla, Hayeka i Berlina, mój rozmówca — nie waham się użyć tego sformułowania — jeszcze głębiej brnie w ślepą uliczkę. Zarzuca mianowicie filozofii liberalnej brak spójności, kwestionując leżący u podłoża liberalizmu Milla i Hayeka kompatybilizm, to jest doktrynę, na mocy której „można ze sobą łączyć determinizm i wszechobecne idee wolności i odpowiedzialności”. W przekonaniu filozofa jest to niezaprzeczalnie błędna koncepcja. Problem w tym, że on sam w pewnym zakresie ją milcząco podziela. Niezależnie bowiem od tego, jak bardzo demonstracyjnie dystansuje się od determinizmu jako stanowiska metafizycznego, to jednak obsta je przy nieistnieniu wolnej woli, formułując jednocześnie zalecenia odnośnie do dobrego życia. Nie stroni także od idei odpowiedzialności. Wreszcie w ważnej książce *Dwie twarze liberalizmu*, która reprezentuje już późniejszy etap poszukiwań Graya, pojawia się idea tak zwanego pręgierza doświadczenia (*bar of experience*), pozwalającego na rozstrzyganie kwestii wartości. Doświadczenie etyczne ma jednak szansę pełnić przypisaną mu przez filozofa ważką funkcję tylko wtedy, gdy ludzie są w stanie czerpać zeń mądrość i modyfikować dzięki niemu swe zachowania. Innymi słowy, aby taka możliwość rzeczywiście wchodziła w grę, istotom ludzkim musi przysługiwać jakaś — choćby minimalna — przestrzeń wyboru. W przeciwnym razie nie sposób przypisać doświadczeniu etycznemu jakiegokolwiek znaczenia. Ten wątek odgrywa istotną rolę w dociekaniach trzeciego spośród mentorów autora „trylogii” — Isaiaha Berlina. Zwrócił on uwagę na fakt, że punkt widzenia myślicieli negujących istnienie wolnej woli jest niemożliwy do pogodzenia z potocznymi przekonaniami, głęboko zakorzenionymi w języku i w myśleniu czy to zwykłych ludzi, czy historyków i filozofów.

⁵³ J. Gray, *Słomiane psy*, s. 172. Cytat ten został już przytoczony w poprzednim artykule (przyp. 36), jednak przywołuję go tutaj ponownie ze względu na doniosłość zawartego w nim przekazu.

Jeśli istotom ludzkim rzeczywiście nie przysługuje wybór między co najmniej dwoma wariantami działania, to nie sposób mówić o ich odpowiedzialności moralnej za popełnione czyny. Należałoby zatem wyeliminować z języka takie pojęcia, jak sprawiedliwość, słusność, zasługa lub uczciwość. Rozpoznanie konsekwencji tezy o nieistnieniu wolnej woli wymagałoby również całkowitego powstrzymania się od oceniania ludzkich zachowań — chwaleń ich i gratulowania osiągniętego sukcesu bądź ganienia czy wręcz potępienia⁵⁴. Pamiętam z naszych rozmów i korespondencji, że Berlin wielokrotnie zaznaczał, iż absolutnie nie wyklucza, że przyszłość przyniesie potwierdzenie deterministycznej wizji świata. Jednakże zgodnie z przyjętym przezeń roboczym założeniem „ludzie są wolnymi podmiotami, działającymi w ciasnym granicach”. W konsekwencji „nie mamy zbyt wielkiego wyboru. Powiedzmy, jeden procent. Ale ten jeden procent sprawia wielką różnicę”⁵⁵.

W naszej ostatniej wymianie myśli Gray podkreśla, że Berlin nie podzielał z Millem i Hayekiem niedającego się utrzymać stanowiska kompatybilistycznego, bowiem „był pod tym względem mądrzejszy”. Rzec by się chciało — mądrzejszy nie tylko od Milla i Hayeka, lecz także od Graya. Jakkolwiek bowiem nie sposób przypisać mu kompatybilizmu, to jednak jego stanowisko jest doń niepokojąco zbliżone. W szczególności oba wchodzące w grę poglądy są dotknięte niekoherencją. Zakładając bowiem iluzoryczność wolnej woli, jednocześnie dopuszczają obarczanie sprawców zła odpowiedzialnością za popełnione czyny. Gdyby Gray wyciągnął wnioski z rozważań Berlina jako myśliciela „mądrzejszego od Milla i Hayeka”, to nie piętnowałyby przedstawicieli gatunku ludzkiego za ich destrukcyjność, drapieżność i namiętność do zabijania. Zestawiając rodzaj ludzki z innymi zwierzętami, stroniłby od nacechowanych ocennie terminów, ograniczając się do beznamiętnego opisu charakterystycznych dla ludzi zachowań. Nie widziałby żadnego sensu w snuciu refleksji nad „złem, które nigdy nie ustaje”, i nie ubolewałby nad nowoczesną tendencją do zaprzeczania jego istnieniu. Powstrzymałby się także od potępienia hitlerowskich oprawców z Eichmannem na czele, bo nie mogli oni przecież wybrać inaczej. Nie sposób zatem obarczać ich odpowiedzialnością za wyrządzone zło. Podobnie jak wszystkich innych negatywnych bohaterów szokujących „przypowieści”, którymi usiana jest „trylogia”. A wszak zadaniem tych makabrycznych historii jest wstrząsnąć czytelnikiem i skłonić go do refleksji nad ludzkim cynizmem, hipokryzją i okrucieństwem. A to — ni mniej, ni więcej — oznacza, że autor milcząco odwołuje się do ogólnie przyjętych standardów moralnych.

W tym miejscu doszliśmy do drugiego kluczowego paradoksu. Jak pamiętamy, Gray ostentacyjnie potępia tradycyjną moralność, uparczywie lansując tezę, że jest ona „chorobą o szczególnie ludzkim charakterze”⁵⁶ i zalecając zrzucenie z siebie przynajmniej „części ciężaru moralności”⁵⁷. Nie przeszkadza mu to jednak ironicznie komentować obłudnych postaw zachodnich pielgrzymów do Związku Sowieckiego, którzy bez zawahań akceptowali prezentowaną im pseudorzeczywistość,

⁵⁴ Piszę na ten temat szerzej w monografii: B. Polanowska-Sygulska, *Filozofia wolności Isaiaha Berlina*, Kraków 1998, s. 21–26.

⁵⁵ R. Jahanbegloo, *Conversations with Isaiah Berlin*, London 1992, s. 148–149.

⁵⁶ J. Gray, *Słomiane psy*, s. 105.

⁵⁷ *Ibidem*.

ochotnie przyświadczać, że „dwa i dwa może się równać pięć”⁵⁸. Jednoznacznie moralny wydzwitek mają także mrozące krew w żyłach opowieści o publicznych egzekucjach czarnych mieszkańców Georgii, jak na przykład ta o kaźni ciężarnej Mary Turner: „Związali jej kostki i powiesili za nogi na drzewie. Wciąż żyła, kiedy rozcięto jej nożem brzuch. Z łona kobiety wypadło dziecko, a ktoś z tłumu zmiażdżył mu głowę. Później jej ciało przeszły setki kul i Mary Turner zginęła”⁵⁹. Jaki inny cel mógłby przyświecać filozofowi w przywoływaniu tego rodzaju drastycznych scen niż zobrazowanie ludzkiej krwiożerczości i wyrażenie potępienia dla człowieczego okrucieństwa? Komentarz, jakim opatrzył opisany epizod, nie pozostawia w tej kwestii żadnych wątpliwości: „Na fotografiach robionych podczas takich imprez widzimy uśmiechnięte dzieci. Czy przez resztę życia gnębiły je wyrzuty sumienia?”⁶⁰. Oto zatem kolejne, głębokie pęknięcie w systemie poglądów brytyjskiego filozofa — niedający się usunąć rozziew między kategorycznym odcięciem się od idei tradycyjnej moralności i bezsprzecznie moralnym wydzwitek fragmentów jego własnej narracji.

Z dala od własnych zaleceń

W jednej z naszych rozmów zwróciłam uwagę Graya na uderzającą rozbieżność między formułowanymi przezeń zaleceniami a jego własną postawą jako myśliciele. W *Słomianych psach* udziela następującej rady tym, którzy chcą się uwolnić od ludzkich trosk: „Jeśli ktoś chce naprawdę uniknąć ludzkiego solipsyzmu, nie powinien szukać samotności. Zamiast uciekać na pustynię, gdzie zostanie rzucony w świat własnych myśli, powinien raczej poszukać towarzystwa innych zwierząt”⁶¹. Najlepszym miejscem, pozwalającym zyskać dystans względem „skażonego” iluzjami, kalekiego ludzkiego świata, jest ogród zoologiczny. Zapytałam filozofa dlaczego ignoruje swoje własne zalecenie. Zamiast bowiem udać się do zoo, coraz głębiej pogrąża się w ludzkim świecie, z roku na rok wzbogacając swój już i tak pokaźny wkład w gmach zachodniej refleksji filozoficznej. Mój rozmówca przyjął powyższy wytyk z rozbawieniem. Jego riposta była następująca:

Twoje pytanie jest nasycone swoistą ironią, sympatyczną i elegancką; podoba mi się. Nigdy nie zalecałem, aby ludzie powstrzymali się od myślenia lub by przestali być ludźmi. Apeluję o to, by byli o wiele bardziej skromni co do możliwości rozumu i miejsca istot ludzkich w świecie. Jak można tego dokonać? [...] Z uwagi na moją zawodową deformację mam skłonność do realizowania tego zadania poprzez odwoływanie się do rozmaitych myślicieli i argumentów, zaczerpniętych z literatury, filozofii, a do pewnego stopnia nawet z nauk przyrodniczych⁶².

Objasniając w tejże rozmowie naturę swych własnych dociekań, Gray opatrzył je następującym komentarzem:

⁵⁸ J. Gray, *The Silence of Animals*, s. 49.

⁵⁹ J. Gray, *Słomiane psy*, s. 89.

⁶⁰ *Ibidem*.

⁶¹ *Ibidem*, s. 134.

⁶² B. Polanowska-Sygulska, *Rozmowy z oksfordzkimi filozofami*, s. 132.

Jeśli zredukowanie pretensji rozumu w ogóle wchodzi w grę, w co wątpię — bowiem sędzę, że są one czymś w rodzaju zaraźliwego szaleństwa, które musi się jakoś samo wyciszyć — to można tego dokonać tylko dzięki użyciu rozumu krytycznego; poprzez dyskusję albo argumentację na piśmie⁶³.

Nie ulega zatem wątpliwości, że inicjujące dzisiejszą „trylogię” *Słomiane psy* zostały pomyślane jako swoista rozprawa z zakresu filozofii, odwołująca się wszakże nie tylko do prac z tejże dziedziny, lecz także między innymi do dzieł literackich, nauk przyrodniczych i rozmaitych dziedzin sztuki. Jednak kiedy w naszej ostatniej wymianie myśli zwróciłam uwagę filozofa na wspomnianą już głęboką dysharmonię między bezsprzecznie moralnym wydzwiciem niektórych fragmentów „trylogii” a jednoczesnym, demonstracyjnym odcięciem się od tradycyjnej moralności, popadł w nieukrywaną irytację. Odpierając mój zarzut, oświadczył, że „trylogia» została pomyślana jako coś w rodzaju dzieła literackiego”! Tym samym uwikłał się w kolejny rozdźwięk, tym razem w obszarze deklaracji co do natury własnych przemyśleń.

I tak to już jest z pisarstwem Graya — lektura jego książek nader często wprowadza czytelnika w stan dysonansu, a w konsekwencji także irytacji. Jednocześnie jednak konfrontuje go z arcybogatym, stymulującym światem myśli, snutych przez wzorcowego, zachodniego erudyty, który nie ogranicza się do zalecanego przez siebie reagowania na przychodzące i odchodzące prądy, lecz „bierze się za bary” ze współczesnym światem. Czyniąc użytek ze swej ogromnej wiedzy, wnikliwości i polotu, wraz z każdą kolejną książką serwuje czytelnikowi lodowaty, a zarazem ożywczy prysznic. John Gray na szczęście stroni od swoich własnych zaleceń. Miejmy nadzieję, że tak już zostanie i że nadal będzie nas drażnił i prowokował, jednocześnie zmuszając do myślenia.

⁶³ *Ibidem*, s. 131–132.