TOM XLIII **2015** **ZESZYT 1**

KWARTALNIK FILOZOFICZNY

REDAKTOR

WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI

POLSKA AKADEMIA UMIEJĘTNOŚCI
UNIWERSYTET JAGIELLOŃSKI
KRAKÓW 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KOMITET NAUKOWY

Maria M. Baranowska, Włodzimierz Galewicz, Sebastian T. Kołodziejczyk,
Andrzej Półtawski, Władysław Stróżewski, Beata Szymańska, Jerzy Szymura,
Adam Węgrzecki, Jan Woleński

KOMITET REDAKCYJNY

Władysław Stróżewski (redaktor naczelny),
Maria Małgorzata Baranowska (sekretarz redakcji),
Krystyna Szymurowa (redaktor)

Adres Redakcji: Uniwersytet Jagielloński, Instytut Filozofii
ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków
e-mail: Kwartfil@iphils.uj.edu.pl
www. kf.edu.pl

Redaktor Wydawnictwa: Krystyna Szymurowa

Skład i łamanie: Zbigniew Białko

Wydawnictwo i dystrybucja: Polska Akademia Umiejętności
ul. Sławkowska 17, 31-016 Kraków
e-mail: wydawnictwo@pau.krakow.pl

www.pau.krakow.pl

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności
Kraków 2015

Druk:
Drukarnia Technet

Nakład 350 egz.
Ark. wyd. 11,50; ark. druk. 12,25

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

TREŚĆ ZESZYTU 1 TOMU XLIII

Artykuły

Małgorzata Jankowska, *Życie to wyzwanie. Pamięci profesora Andrzeja Grzegorczyka* 5
Eugeniusz Wojciechowski, *O logice przymiotników* 15
Katarzyna Barska, *Ontologiczna problematyka negacji. Negatywne stany rzeczy w ujęciu Władysława Stróżewskiego i Romana Ingardena* 35
Andrzej Rygalski, *Analiza dowodu ontologicznego Jerzego Perzanowskiego* 53
Filip Kobiela, *Z ontologii gry w szachy. Uwagi na kanwie rozważań Romana Ingardena* 61
Magdalena Płotka, *Pragnienie, wola i powinność. Spór o rolę samowiedzy w filozofii średniowiecznej i współczesnej* 79
Michał Haraburda, *Realizm Rogera Bacona oparty na nauce o perspektywie* 99
Anna Brożek, *Pięć nieporozumień dotyczących rozumienia muzyki* 117
Dominika Czakon, *Gombrowicz i filozofia. Uwagi do koncepcji sztuki pisarza* 133

Przekład

Gorazd Kocijančič, *O narodzinach ethosu* (przeł. Urška Zabukovec) 153

Sprawozdania – Recenzje – Dyskusje

Marek Drwięga, *Etyka, czyli jak rozporządzać swoim życiem* (Jacek Filek, *Etyka. Reinterpretacja*) 179
Karol Michalski, *Zarys podręcznika do życia i dzieła Martina Heideggera* (Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*) 184
Maria Małgorzata Baranowska, *Heschel. Wprowadzenie do myślenia o człowieku* (Abraham Joshua Heschel, *Who Is Man?*) 191
Noty o autorach 195

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ISSUE 1 VOLUME XLIII

Articles

Małgorzata Jankowska, *Life is a challenge. A tribute to Prof. Andrzej Grzegorczyk* 5
Eugeniusz Wojciechowski, *The logic of adjectives* 15
Katarzyna Barska, *The ontological problem of negation. Negative states of things according to Władysław Stróżewski and Roman Ingarden* 35
Andrzej Rygalski, *An analysis of Jerzy Perzanowski's ontological argument* 53
Filip Kobiela, *The foundations of the ontology of chess. Remarks inspired by the thought of Roman Ingarden* 61
Magdalena Płotka, *Desire, will and obligation: John Buridan vs. Thomas Aquinas on human action* 79
Michał Haraburda, *Roger Bacon's realism based on the study of perspective* 99
Anna Brożek, *Five misunderstandings about the understanding of music* . . . 117
Dominika Czakon, *Gombrowicz and philosophy. Remarks on the writer's conception of art* 133

Translations

Gorazd Kocijančič, *On the birth of ethos* (transl. Urška Zabukovec) 153

Reports – Reviews – Discussions

Marek Drwięga, *Ethics, or how to manage one's life* (Jacek Filek, *Etyka. Reinterpretacja* [*Ethics. A reinterpretation*]) 179
Karol Michalski, *An outline for a guide to the life and work of Martin Heidegger* (Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*) 184
Maria Małgorzata Baranowska, *Heschel. Introduction to thinking about man* (Abraham Joshua Heschel, *Who Is Man?*) 191
Notes about the authors 195

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

ARTYKUŁY

MAŁGORZATA JANKOWSKA
(Poznań)

ŻYCIE TO WYZWANIE. PAMIĘCI PROFESORA ANDRZEJA GRZEGORCZYKA

Tak więc jest w nas ten niedosyt sięgnięcia w głąb. I dlatego marzył o tym, że może kiedyś będzie tak, że przyjdą wszyscy przyjaciele i może uda mu się powiedzieć coś, co do wszystkich trafi.

A. Grzegorczyk, *Popsuty jubileusz*

1.

Andrzej Grzegorczyk, światowej sławy logik, matematyk, filozof, etyk i pisarz, urodził się 22 sierpnia 1922 roku w Warszawie. Uczęszczał do prywatnej szkoły katolickiej, a następnie do liceum państwowego, by w końcu, w roku 1940, zdać maturę w ramach tajnych kompletów licealnych i rozpocząć studia na tajnych kompletach uniwersyteckich. W czasie Powstania Warszawskiego służył w batalionie „Gustaw", w obszarze Śródmieścia i Starówki, gdzie został ranny po wybuchu niemieckiego czołgu-pułapki.

Po wojnie ukończył studia filozoficzne na Uniwersytecie Jagiellońskim. W latach 1946–1948 był asystentem profesora Władysława Tatarkiewicza, a także sekretarzem redakcji „Przeglądu Filozoficznego". W roku 1950 na Uniwersytecie Warszawskim obronił pracę doktorską z matematyki, *On topological spaces in Topologies without Points*, napisaną pod kierunkiem profesora Andrzeja Mostowskiego. W 1961 roku mianowany został profesorem nadzwyczajnym, w roku 1972 zaś uzyskał tytuł profesora zwyczajnego.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z czasem zintensyfikował swoje zainteresowania filozoficzne, w związku z czym w roku 1974 opuścił Instytut Matematyki PAN, by podjąć pracę w Instytucie Filozofii i Socjologii w tejże instytucji. W roku 1982 został kierownikiem tamtejszej Pracowni Etyki. W tym czasie intensywnie uczestniczył w życiu akademickim, tak w kraju, jak i za granicą, wykładając między innymi w Holandii i we Włoszech, a także podróżując do ówczesnego ZSRR, a później do Rosji i na Ukrainę. Był członkiem Międzynarodowego Instytutu Filozofii w Niemczech oraz Polskiej Akademii Umiejętności. W latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych organizował w swym mieszkaniu wykłady tak zwanego Uniwersytetu Latającego, założonego przez Towarzystwo Kursów Naukowych.

W 2010 roku otrzymał tytuł doktora *honoris causa* francuskiego Uniwersytetu Blaise'a Pascala w Clermont-Ferrand, w 2013 roku zaś otrzymał ten zaszczytny tytuł na Uniwersytecie Jagiellońskim. W roku 1997 uhonorowany został Krzyżem Kawalerskim Orderu Odrodzenia Polski za wybitne zasługi dla nauki polskiej. Zmarł 20 marca 2014 roku. Pośmiertnie odznaczony został Krzyżem Oficerskim Orderu Odrodzenia Polski za wybitne osiągnięcia w pracy naukowo-badawczej i działalności dydaktycznej oraz za zasługi na rzecz rozwoju nauki.

Był autorem licznych książek i artykułów naukowych, wśród których wymienić warto zwłaszcza: *Zarys logiki matematycznej*, *Logikę popularną*, *Zagadnienia rozstrzygalności*, *Zarys arytmetyki teoretycznej*, *Małą propedeutykę filozofii naukowej*, *Logic – a Human Affair*, *Wprowadzenie w filozofię racjonalistyczną*, *Moralitety*, *Filozofię czasu próby*, *Etykę w doświadczeniu wewnętrznym*, *Życie jako wyzwanie*, *Psychiczną osobliwość człowieka* czy w końcu *Europę. Odkrywanie sensu istnienia.*

2.

W świecie akademickim najgłośniejszym echem odbiły się dokonania Grzegorczyka na polu logiki. Jak sam przyznawał, zagadnienia logiki formalnej i teorii mnogości stały się jego „manią, nałogiem, narkotykiem"[1]. Najszerzej dyskutowaną i stosowaną koncepcją badacza stała się tak zwana „hierarchia Grzegorczyka", przedstawiona w pracy *Some Classes of Recursive Functions,* w której szczegółowej analizie

[1] Za: S. Krajewski, *Andrzej Grzegorczyk – logika i religia, samotność i solidarność* [w:] „Roczniki Polskiego Towarzystwa Matematycznego", Seria II: Wiadomości Matematyczne XLIV (2008), s. 55.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

poddane zostały kolejne klasy funkcji liczbowych (uzyskiwane za sprawą składania, rekursji ograniczonej i operacji minimum ograniczonego z takich funkcji wyjściowych, na które składały się kolejno dodawanie, mnożenie, potęgowanie itd. – wskutek tych operacji otrzymać można hierarchię podrekurencyjną, zwaną właśnie hierarchią Grzegorczyka).

Grzegorczyk był także popularyzatorem wiedzy z obszaru logiki, autorem podręcznika *Logika popularna. Przystępny zarys logiki zdań*, w której dokonywał wprowadzenia do podstaw logiki matematycznej, rachunku zdań oraz schematów wnioskowań. Dużą popularnością tak w kraju, jak i za granicą, cieszyły się również jego wykłady o obliczalności, choć, jak zauważa Stanisław Krajewski, „zamiast obliczalności Grzegorczyk woli operować »bardziej epistemologicznym« pojęciem efektywnej rozpoznawalności właściwości tekstów lub relacji między tekstami”[2].

Grzegorczyk badał również definicje obliczalnych liczb rzeczywistych czy funkcjonały obliczalne wyższych typów, a także poddawał szczegółowemu namysłowi problem nierozstrzygalności rozmaitych teorii, wśród których wymienić można choćby elementarną algebrę topologiczną. Interesował się nadto problemami geometrii[3]. W swych badaniach i analizach często nawiązywał do rozstrzygnięć i problemów stawianych przez szkołę lwowsko-warszawską – o jego uznaniu dla tej tradycji świadczyć może dodatkowo fakt, że, będąc już na emeryturze, kierował grantem poświęconym dokonaniom tej szkoły.

Co ciekawe, mimo antypsychologistycznego zwrotu w logice, Grzegorczyk optował za jej „ludzkim, arcyludzkim” rozumieniem. Psychologizm można w skrócie scharakteryzować jako pogląd, zgodnie z którym znaczenie danego terminu ma swoje źródło w świadomości używającego go podmiotu – dość ściśle oddał tę koncepcję John Locke, uznając, że pojęcia (w swoim bezpośrednim, pierwotnym znaczeniu) odnoszą się do terminów pojawiających się w umyśle używającej ich jednostki[4]. Zgodnie z tą optyką, również uzasadnienie reguł wnioskowania może nastąpić wyłącznie w odniesieniu do pewnych funkcji psychicznych podmiotu (na co wskazywał David Hume[5]). Logika to zatem, zgodnie z wizją psychologistów, coś na kształt „fizyki myślenia”

[2] Tamże, s. 55.

[3] Por. tamże, s. 55–56.

[4] Por. J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. W. Kozłowski, Warszawa 1955.

[5] Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2005.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(zespół praw) czy też „etyki myślenia" (zespół norm), to nic innego jak „gałąź psychologii". Wiek XX przyniósł jednak zasadniczą niezgodę na takie pojmowanie logiki, która miała stać się podstawą matematyki i jako taka potrzebowała oderwania od swej dotychczasowej, „nieobiektywnej" i „nienaukowej", konstytucji. Najgłośniejszym chyba orędownikiem tej separacji był Gottlob Frege, postulujący oddzielenie logiki od mętnego obszaru zjawisk psychicznych, wyjście z domeny podmiotowości. Nie chodziło tu jednak bynajmniej o wejście w obszar Kantowskiej logiki transcendentalnej, która uzupełniać by miała logikę empiryczną, lecz o stworzenie reguł poprawnego myślenia matematycznego[6].

Oczywistym jest, że Grzegorczyk, jako matematyk i filozof, łączył w swych badaniach oba te obszary, co istotne jednak, zwracał się również w stronę krytycznego, ścisłego oglądu mechanizmów ludzkiego myślenia i poznania, tam bowiem ogniskowały się jego zainteresowania. Opowiadał się więc za ontologiczną interpretacją praw logicznych, to jest taką, według której mówią one o świecie – co ważne jednak, o świecie takim, jakim postrzega go człowiek, muszą zatem wiązać się z jego sposobami myślenia i w końcu – z jego językiem. Do tej kwestii nawiązał w jednej ze swych książek, dziele o znaczącym tytule *Logika – sprawa ludzka*.

Logika zatem to dla badacza nie tylko obszar abstrakcyjnych dociekań, nie tylko piękno ścisłości, elegancji i harmonii, nie tylko obszar fascynujących intelektualnych zagadek, ale także narzędzie, które służyć może wyższym celom, to jest samodoskonaleniu się człowieka. Charakterystyczną dla logiki dyscyplinę rozumowania wiązał Grzegorczyk w niektórych swych pismach (tych już nie *stricte* logicznych, lecz filozoficznych) z etyką. Być może warto by pokusić się o przypisanie Grzegorczykowi optyki o proweniencji quasi-tomistycznej – rozum człowieka uwzniośla, stanowi bowiem narzędzie dążenia do prawdy, która go przekracza.

3.

Pragnienie sprzężenia intelektualnej dyscypliny z etyką znajdowało swój wyraz w wielu pismach Grzegorczyka, z których na szczególną

[6] Por. A. Mołczanow, *Psychologizm – antypsychologizm w logice. O co chodzi tak naprawdę w sporze między psychologizmem a antypsychologizmem?* [w:] „Sofia" 8/2008, s. 51.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

uwagę zasługuje *Dekalog rozumu*[7]. Ten swoisty manifest filozof rozpoczął z jednej strony zachętą do myślowej samodzielności, z drugiej zaś wskazaniem na społeczną odpowiedzialność, ciążącą na badaczu, intelektualiście, a w końcu – na każdej myślącej jednostce:

> W czasach komercjalizacji też i życia intelektualnego należy bronić podstawowych warunków prawdy. Struktury poznawcze kształtują się w sytuacjach życia społecznego, kiedy to dają znać o sobie zarówno mechanizmy przystosowania do zbiorowości, jak i dążenia do intelektualnej dominacji. Stąd większość proponowanych „przykazań'' odnosi się do społecznego kontekstu intelektualnej roboty[8].

Na plan pierwszy Grzegorczyk wysunął zatem dwie kategorie – prawdę oraz wspomnianą już odpowiedzialność. Tym sposobem połączył epistemologię z aksjologią, a dociekania intelektualne wpisał w szerszy horyzont etyki. Za etyczną powinność człowieka poczytywał również odwagę – odwagę głoszenia własnych sądów, odwagę myślenia poza schematami i obowiązującymi paradygmatami, odwagę stawiania oporu tłumowi, który może się mylić. Przestrzegał jednak, by pod płaszczykiem rzekomej odwagi nie ukrywać pychy, *hybris*, będącej grzechem tak przeciw intelektualnej uczciwości, jak i przeciw bliźnim. Dlatego też zawarte w *Dekalogu* przykazania nawoływały do samokrytycyzmu i szacunku dla drugiego:

1. *Nie będziesz klaskał.*
2. *Nie będziesz gwizdał.*
3. *Słuchaj treści, a nie tonu wypowiedzi.*
4. *Walcz z argumentem, a nie z człowiekiem.*
5. *Nie kadź drugiemu ani sobie samemu.*
6. *Nie dowierzaj drugiemu, tak jak i sobie samemu.*
7. *Szukaj tego, co istotne.*
8. *Staraj się zbudować coś lepszego, a nie szukać kozłów ofiarnych.*
9. *Nie uogólniaj zbyt pochopnie.*
10. *Nie używaj przysłów, są zwykle głupotą narodów.*

Zdaniem Grzegorczyka zatem, intelektualna czujność to nie tylko narzędzie służące krytycznej analizie rozmaitych prawd i rozstrzygnięć, ale też metoda przeciwdziałania złu, zasadzająca się na odrzucaniu pro-

[7] A. Grzegorczyk, *Dekalog rozumu* [w:] „Wiedza i życie" 3/1993, ss. 18–20.

[8] A. Grzegorczyk, *Dekalog po świecku przeczytany* [w:] „Więź" 1/1958, ss. 20–26.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

stych recept, odmowie podążania za tłumem, nikłej ufności w fałszywe autorytety. Rozum postrzegał Grzegorczyk również jako instrument pomocny w kontrolowaniu negatywnych emocji, a tym samym narzędzie zapobiegania dyskryminacji i nienawiści. Rozum, twierdził filozof, sprzyja tolerancji. Postulowana dalej przez Grzegorczyka koncentracja na warstwie nie emocjonalnej, lecz merytorycznej danej wypowiedzi, sprzyjać miała z kolei szukaniu porozumienia, zapobiegając tym samym zbędnym konfliktom. Podobne funkcje przypisywał on zasadom racjonalnej dyskusji.

Widoczne w *Dekalogu* połączenie podstawowych zasad poprawnego rozumowania z nastawieniem na szacunek dla Innego, na tolerancję i otwartość, stanowi kamień węgielny dobrej komunikacji. A komunikacja była dla Grzegorczyka kwestią zasadniczą. Dlatego w zakończeniu tekstu pisał: „Stosując się do powyższych przykazań pozbawisz może swoje życie intelektualne uroków ringu, ale przyczynisz się do lepszego porozumienia ludzi". To nieustanne przykładanie wagi do harmonijnej koegzystencji znalazło w przypadku Grzegorczyka odzwierciedlenie nie tylko w czysto akademickich rozważaniach, ale i w działaniach – był znanym na arenie międzynarodowej propagatorem idei *non-violence*, walki bez użycia przemocy, doktryny inspirowanej postawą takich postaci jak Martin Luther King czy Mahatma Ghandi.

4.

Rozważania nad problemami etycznymi przyjmowały w piśmiennictwie Grzegorczyka różne formy – zarówno klasycznego traktatu filozoficznego (jak to miało miejsce w przypadku jego swoistej summy filozoficznej – *Europa. W poszukiwaniu sensu istnienia*), jak i literatury w najczystszej postaci, czego z kolei interesującym przykładem mogą być *Moralitety*, zbiór krótkich przypowieści, z nich niektóre stanowiły autorskie odczytania rozmaitych mitów, legend czy baśni, inne z kolei – historii biblijnych. W zbiorze tym naczelną kategorią uczynił Grzegorczyk wyzwanie. Wyrażał tu opinię, że już sama próba realizacji wartości jest czymś dobrym, pięknym i godnym podziwu, i że liczą się nie ostateczne efekty (człowiek bowiem nie jest wszechmocny), lecz wytrwałość, odwaga i odpowiedzialność w działaniu na rzecz realizacji wyższych celów. W *Micie o Prometeuszu* w usta bohatera włożył takie oto słowa:

> My, ludzie, mamy inne zadania niż wy, bogowie. Do nas należą ludzkie czyny, a do was losy świata. My odpowiedzialni jesteśmy za czyny, nie za losy. Losy świata zależą

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

od naszych czynów, ale każdy sądzony jest tylko za swój własny udział w pomocy lub zbrodni. Człowiek ma udzielić pomocy cierpiącemu i odmawiać udziału w zbrodni. [...] Powołaniem naszym jest łagodzić ludzkie cierpienia bez względu na to, jak ludzie postępują teraz lub mogą postąpić w przyszłości. [...] Sądzeni jesteśmy za nasze czyny, a nie cudze. To, że on [inny człowiek, bliźni – M.J.] mnie zamorduje, to jego sprawa, a nie moja. On będzie za to sądzony, a nie ja. Ja będę sądzony za to, że nie dałem mu chleba, gdy był głodny, lub ciepła, gdy marzł[9].

Za podstawowe zadanie człowieka, jego etyczną powinność, poczytywał Grzegorczyk aktywne działanie na rzecz drugiego. W tej aktywności, twierdził, realizuje się dobre życie, które nie jest nigdy czymś danym, lecz – zadanym. Jak pisał w *Europie*:

Poczucie sensu dobrego życia nie jest człowiekowi dane przez naturę. Jest zadaniem (wyzwaniem), stojącym przed jednostkami i narodami, wyzwaniem dla elit ludzkości jako trudne do wypracowania dzieło[10].

Wszelkie trudności, jakie człowiek napotyka na drodze moralnego rozwoju, tylko przydają wartości jego wysiłkom, a tym samym bywają cenniejsze od rozmaitych ułatwień, za ich sprawą bowiem realizuje się pełnia człowieczeństwa – „[utrudnienia] mogą nadawać sens życiu, nie tylko jako potwierdzenia własnej sprawności, ale jako osiągnięcia, zdobywanie czegoś trudnego. Wartość rzeczy poznajemy często właśnie w trudzie zdobywania”[11]. Trudności codziennego życia mogą zatem, jak twierdził Grzegorczyk, być impulsem do odkrycia wartości w tym, co określa się jako przekraczanie siebie – nie tylko własnych ograniczeń, ale i własnego egoizmu.

Grzegorczyk łączył ściśle kategorię wyzwania z kategorią powołania, dlatego w odniesieniu do rozmaitych przeszkód i ich znaczenia dla moralnego wzrostu człowieka pisał:

Zmiany sytuacji stanowią wyzwania, na które odpowiadamy, podejmując się zadań. Czasem, widząc specjalne możliwości, które nie przysługują innym, pojmujemy zadanie jako swoje indywidualne powołanie, którego wybór jest wyborem roli, nadającej sens życiu [...]”[12].

Namysł nad kwestiami etycznymi zawsze wymusza pytanie o rację bytu samej etyki, o jej podwaliny i konstytucję. Dla Grzegorczyka, jako

[9] A. Grzegorczyk, *Mit o Prometeuszu* [w:] tegoż, *Moralitety*, Warszawa 1986, s. 15–16.

[10] A. Grzegorczyk, *Europa. Odkrywanie sensu istnienia*, Warszawa 2001, s. 29.

[11] Tamże, s. 39.

[12] Tamże, s. 39.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

człowieka religijnego, jasnym było, że jej źródeł upatrywać należy w Absolucie, w tym, co człowieka przekracza, i do czego człowiek w chwili zwątpienia czy zbłądzenia może się odnieść czy odwołać. Zatem, zdaniem filozofa, etyka ugruntowanie znajduje w Bogu. To dlatego wspomniane pojęcie powołania łączył on z metaforą służby, wskazując na jej chrześcijańskie źródła. Nie ukrywał jednak, że choć wiara potrafi nadać sens światu i ludzkiemu istnieniu, choć pozwala czasem łatwiej znosić cierpienie, ból czy stratę, to jednak nie sprawia, że moralny rozwój staje się czymś łatwym, bezproblemowym. Podkreślał, że:

[...] istniejąca w chrześcijaństwie wiara w nadprzyrodzoną pomoc Bożą nie jest gwarancją łatwości realizacji dobra w takim zakresie, w jakim najchętniej chcielibyśmy dobro widzieć zrealizowane. Kondycja ludzka pozostaje kondycją trudną, wymagającą wysiłku, determinacji, woli i cierpienia. Żywot człowieczy pozostaje „bojowaniem”[13].

To jednak owo bojowanie właśnie, reakcję na wyzwania, jakie człowiek napotyka na swej życiowej drodze, walkę z własnymi niedoskonałościami, walkę ze złem i banalnymi często pokusami (jak niechęć do podjęcia działania, lenistwo intelektualne, marazm, obojętność, nietolerancja, ucieczka przed zobowiązaniami itd.) postrzegał Grzegorczyk jako to, co stanowi o godności człowieka, o jego wartości, o jakości jego służby.

Niedoskonałość człowieka objawia się również w jego fizycznej słabości i śmiertelności. Grzegorczyk żywił jednak przekonanie, że lęk przed śmiercią może zostać złagodzony przez zawierzenie Bogu i tym samym usensownienie nie tylko życia (nawet z jego cierpieniem i bólem), ale i przemijania:

[...] do kruchości i okaleczalności życia ludzkiego należy oczywiście i przede wszystkim jego śmiertelność. [...] Śmiertelność w przypadku bytu ludzkiego prowadzi do dalszej refleksji filozoficznej: Śmiertelność człowieka stanowi ważny argument za sensem ludzkiego życia określanym jako wezwanie[14].

[13] Tamże, s. 169.

[14] Tamże, s. 223.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

LIFE IS A CHALLENGE. A TRIBUTE TO PROF. ANDRZEJ GRZEGORCZYK

Summary

The article is a tribute to Prof. Andrzej Grzegorczyk, the Polish mathematician, philosopher, and writer. His philosophy is based on formal logic and some elements of Christian philosophy, which made his thought original and inspiring, both for those interested in formal analyses and mathematics, and for those who deal with psychology, ethics, and religion. The main ideas in his philosophy are responsibility, courage, and challenge. He claims that the principal moral values have to do with responsibility for one's thoughts, speech, and actions, and being honest with oneself, productive to society, and intellectually and morally courageous. The presence of evil makes every human life a challenge that consists of combating evil with goodness. Grzegorczyk offers an analytic description of moral guidelines; he claims that reason can be helpful for the ethical treatment of others, for good communications with them and for spreading tolerance.

Małgorzata Jankowska

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

EUGENIUSZ WOJCIECHOWSKI
(Kraków)

O LOGICE PRZYMIOTNIKÓW

Zgodnie z gramatyką tradycyjną, mówi się o dwóch sposobach występowania przymiotników – atrybutywnym i predykatywnym. Kazimierz Twardowski w szkicu *Z logiki przymiotników* zwraca szczególnie uwagę na dwie funkcje przymiotników atrybutywnych: determinującą i modyfikującą. Do klasycznego rozróżnienia *atrybutywne-predykatywne* nawiązuje również P. T. Geach.

Przy podziale przymiotników na atrybutywne i predykatywne istotne jest to, że pierwsze są funktorami (o kategorii *n*/*n*), a drugie są kategorii nazwowej (*n*). Proponuje się tu dwie konstrukcje logiczne, charakteryzujące przymiotniki atrybutywne. Pierwsza z nich pozwoli między innymi zobaczyć w nowym świetle schemat logiczny z *De Divisione Naturae* Jana Szkota Eriugeny. Konstrukcja druga uwzględnia ponadto relacje, nazwy relatywne, przysłówki i przymiotniki atrybutywne odprzysłówkowe[1].

1. PRELIMINARIA

W historii logiki (języka logiki) wyróżnia się dwie linie rozwojowe: logika z szerokim rozumieniem kategorii nazw (nazwy jednostkowe, nazwy ogólne i nazwy puste – język Arystotelesa-Leśniewskiego) i logika z wąskim rozumieniem kategorii nazw (nazwy jednostkowe – język Fregego-Russella).

[1] Główne idee tej pracy były referowane na 200. zebraniu *Zespołu Metodologiczno-Epistemologicznego im. Izydory Dąmbskiej* (UJ, Kraków 15.04.2013).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

1.1. PARADYGMAT LOGIKI Z SZEROKIM ROZUMIENIEM KATEGORII NAZW

Kazimierz Twardowski jest autorem interesujących rozważań na temat podziału przymiotników, prezentowanych w artykule *Z logiki przymiotników*[2]. Wychodzi od znanego podziału przymiotników na *determinujące* i *modyfikujące*. Pierwsze z nich w złożeniu z rzeczownikiem „uzupełniają jego znaczenie cechą bądź pozytywną, bądź negatywną (*człowiek uczony*, *człowiek niedoświadczony*)'', tj. zawężają zakres nazwy rzeczownikowej. Drugie zaś, „odejmują rzeczownikowi jego znaczenie pierwotne'' i „staje się on nazwą przedmiotu, do którego nie można już stosować rzeczownika wziętego w jego pierwotnym znaczeniu (*sztuczne oko*, *pieniądz podrobiony*, *były minister* itp.)''. Zauważa, że podział ten odnosi się również do przysłówków[3]. Twierdzi dalej, że właściwie należałoby wyjść od dwóch funkcji semantycznych przymiotników: *prostej* i *złożonej*. Determinowanie jest funkcją prostą, a modyfikowanie – złożoną. Na funkcję modyfikowania składają się dwa elementy „funkcja częściowego usunięcia treści wyrażonego rzeczownikiem przedstawienia'' oraz „funkcja zastąpienia tej usuniętej części treści [...] innymi cechami pozytywnymi lub negatywnymi''. Te dwa elementy obecne przy funkcji modyfikującej są podstawą dla niego do wyróżnienia dodatkowej funkcji prostej – funkcji *abolicji* (*usuwania*). Przymiotniki modyfikujące są – przy takim podejściu – przymiotnikami *abolująco-determinującymi*. Zdaniem Twardowskiego, istnieją też przymiotniki *abolujące*. Przykładem takiego przymiotnika jest według niego (przynajmniej w pewnych kontekstach) przymiotnik *rzekomy*. Semantycznie proste funkcje przymiotników uzupełnia jeszcze o funkcję *konserwującą*, której zadaniem jest jedynie podkreślenie, uwydatnienie cechy (cech) przedmiotów, do których się nazwy rzeczownikowe odnoszą. Do takich przymiotników (*konfirmujących*) zalicza przymiotniki *prawdziwy* i *rzeczywisty* w kontekstach: *prawdziwa przyjaźń*, *fakt rzeczywisty*.

Z kolei, Izydora Dąmbska w pracy *Z semantyki przymiotników* (1927/1929)[4] zauważa, że przymiotniki można traktować jako wyrazy

---

[2] Zob. K. Twardowski, *Wybrane pisma filozoficzne* (PWN: Warszawa 1965), s. 373–375.

[3] Tamże, s. 373.

[4] I. Dąmbska I, *Z semantyki przymiotników* [w:] *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki*, red. J. Pelc, Ossolineum, Wrocław 1991, s. 1–9.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

synsemantyczne[5] w sensie Huserla (*Logische Untersuchungen*), tj. posiadające własne, choć niesamoistne znaczenia. Jej zdaniem, przymiotniki można podzielić na *analityczne* i *syntetyczne*. Dany przymiotnik jest analityczny w złożeniu z rzeczownikiem[6] o ile cecha, do której się odnosi, jest zawarta w znaczeniu danej nazwy. Przymiotnikiem analitycznym jest np. przymiotnik *podzielny* w nazwie złożonej – *liczba parzysta*, *podzielna*. Z kolei, syntetycznym przymiotnikiem w danym złożeniu jest przymiotnik, który nie jest w tym kontekście przymiotnikiem analitycznym.

Dalej nasza autorka zajmuje się podziałem przymiotników na determinujące i modyfikujące, ważnym dla wyżej wspomnianej klasyfikacji Twardowskiego. Tu zatrzymuje się nad takimi nazwami jak *kwadratowe koło* czy *drewniane żelazo*, zastanawiając się czy przypadkiem przymiotniki *kwadratowe* i *drewniane* nie występują w tych złożeniach jako przymiotniki modyfikujące. Ostatecznie rzecz rozstrzyga w ten sposób, że traktuje te nazwy złożone jako sprzeczne i w konsekwencji zawęża określenie przymiotników modyfikujących do: „przymiotniki, których znaczenie jest sprzeczne z właściwym znaczeniem nazwy, do której są dodane, i które zmieniają to właściwe znaczenie tak, iż wyrażenie powstałe z połączenia przymiotnika z ową nazwą ma znaczenie niesprzeczne”[7].

Idąc za Twardowskim, podkreśla Dąmbska filozoficzną doniosłość tego rozróżnienia, które wzmacnia dodatkowymi argumentami. I tak np. znajduje u Aloisa Höflera[8] przykład starego sofizmatu, który jego

[5] Tamże, s. 3.

[6] Por. Tamże, s. 4.

[7] Tamże, s. 6. Sprawa ta wymaga jednak komentarza. Nazwa *koło* z frazy *kwadratowe koło* ma dwa znaczenia. W znaczeniu pierwszym *koło* to figura geometryczna (=*okrąg*), a w znaczeniu drugim to tyle, co *przedmiot w kształcie koła*. Przy pierwszym znaczeniu tego słowa, traktując przymiotnik *kwadratowy* jako przymiotnik determinujący, taki, że zdanie *x jest kwadratowe* ma inferencję *nieprawda, że x ma punkty jednakowo odległe od środka*, która stoi w sprzeczności z analityczną inferencją zdania *x jest kołem*. Z kolei, jeśli nazwę *koło* weźmiemy w znaczeniu drugim, przymiotnik *kwadratowe* może być traktowany – przynajmniej w pewnych kontekstach (np. *koło rowerowe*) – we frazie *kwadratowe koło* jako modyfikujący. Inaczej jest w przypadku nazwy złożonej *drewniane żelazo*. Tu, co prawda, nazwa *żelazo* może być brana w znaczeniu *żelazo jako pierwiastek chemiczny*, co dawałoby jawny nonsens lub może być użyta w znaczeniu *przedmiot wykonany z żelaza*. W ostatnim przypadku złożenie przymiotnika *drewniany* (z analityczną inferencją *wykonany z drewna*) z rzeczownikiem *żelazo* doprowadza do sprzeczności.

[8] Zob. A. Höfler, *Logik. Mit vier Beiträgen als Überleitung von der Logik zur Logistik von Ernst Mally*, Wien–Leipzig 1922 s. 733 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zdaniem ma źródło w braku tego rozróżnienia: z przesłanek *wszyscy ludzie są istotami żywymi* oraz *jakiś człowiek jest nieżywy* – wyciągany był wniosek – *jakaś istota żywa jest nieżywa*. Błąd polega na tym, że przymiotnik *nieżywy* modyfikuje znaczenie nazwy *człowiek* i *człowiek nieżywy* wyraża inne pojęcie niż *człowiek*[9]. Zastanawia się nad sensownością wyróżnienia przymiotników abolujących i pisze, że jest w zgodzie z aktualnym stanowiskiem Twardowskiego w tej sprawie. W szczególności uważa, że funkcja przymiotnika *rzekomy* jest bardziej złożona. „*Rzekomy kwadrat* to nie tylko *nie-kwadrat*, ale nadto coś, co za kwadrat mogło być brane".

Praca kończy się uwagami na temat przymiotników negatywnych. Można je według autorki podzielić na dwie klasy: przymiotniki negatywne we właściwym tego słowa znaczeniu (*nieczarny*, *nieżelazny*, *niedębowy* itp.) oraz przymiotniki negatywno-pozytywne – *niemądry* (*głupi*), *niedobry* (*zły*) czy *niewidomy* (*ślepy*).

1.2. PARADYGMAT LOGIKI Z WĄSKIM ROZUMIENIEM KATEGORII NAZW

W drugiej połowie XX wieku, ożywiona dyskusja na temat roli przymiotników jest związana ze starym rozróżnieniem przymiotników na *atrybutywne* i *predykatywne*. Rozróżnienie to zostanie przywołane przez Petera Thomasa Geacha[10]. Według niego, we frazie:

A B,

gdzie *A* jest przymiotnikiem a *B* rzeczownikiem, *A* jest (logicznie) przymiotnikiem predykatywnym, jeżeli predykacja typu *x jest A B* rozkłada się na parę predykacji *x jest A* i *x jest B*. W przypadku przeciwnym, *A* jest (logicznie) przymiotnikiem atrybutywnym.

Problem ten zostanie potraktowany jako pewnego rodzaju wyzwanie dla logiki uprawianej w paradygmacie wąskiego rozumienia kategorii nazw (język Fregego-Russella). Przykładowo, atrybutywny przymiotnik występuje w zdaniu[11]:

(1) *Jan jest doświadczonym pedagogiem*,

jego atrybutywność wyraża się w tym, że z (1) nie jest inferowalne:

[9] Zob. I. Dąmbska, dz. cyt., s. 6 i n.

[10] Zob. P. T. Geach, *Good and Evil*, („Analysis", 17(1956), s. 33–42), tu s. 33.

[11] Por. B. Stanosz, A. Nowaczyk, *Logiczne podstawy języka*, Ossolineum, Wrocław 1976, s. 111 i n.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(2) *Jan jest doświadczony*.

Zdaniu (1) nie możemy przypisać, na gruncie logiki uprawianej w tym paradygmacie, zarówno formy logicznej: $P(x) \wedge Q(x)$, jak również formy $P(x)$. Gdyby mu przypisać drugą z tych form, to nie zapewniłaby ona inferencji zdania:

(3) *Jan jest pedagogiem*,

która jest intuicyjnym wnioskiem z (1).

Z podobnymi trudnościami spotkamy się w zdaniach z przysłówkami. I tak np. zdaniu:

(4) *Jan ciężko pracuje*

z analogicznych powodów nie możemy przypisać ani formy $P(x) \wedge Q(x)$, ani formy $P(x)$. Ta druga forma nie pozwoliłaby na inferencję[12]:

(5) *Jan pracuje*.

Z propozycją logicznej analizy zdań z przysłówkami można się spotkać u Hansa Reichenbacha w *Elements of Symbolic Logic* (sec. 53)[13], gdzie proste predykaty wyjściowe są interpretowane przez predykaty bardziej złożone. W szczególności, zdanie:

(6) *x się porusza*,

byłoby interpretowane u niego przez:

(7) *x posiada pewną własność ruchową*,

tj. zdanie o formie $P(x)$ byłoby oddawane przez zdanie o formie: $P(x) \leftrightarrow \Sigma Q(Q(x) \wedge R(Q))$, gdzie R jest predykatem drugiego rzędu, odnoszącym się do własności bycia własnością ruchową. Przysłówki są u niego interpretowane jako predykaty, których argumentami są predykaty, odnoszące się do własności indywiduów. Zdanie:

[12] Por. tamże, s. 112.

[13] H. Reichenbach, *Elements of Symbolic Logic*, London 1947. W przekładzie polskim obszerne fragmenty w zbiorze: *Logika i język*, red. J. Pelc, Warszawa 1967.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(8) *x porusza się powoli*

jest widziane przez pryzmat rachunku predykatów drugiego rzędu i jako takie posiada formę: $\Sigma P(P(x) \wedge Q(P) \wedge S(P))$, gdzie S znaczy – *jest własnością powolną*.

Podobne rozwiązanie możnaby zaproponować dla przymiotników atrybutywnych[14]. W innym miejscu znajdujemy u niego[15] propozycję by zdanie:

(9) *Amundsen poleciał na biegun północny w maju 1926 roku*

interpretować przez:

(10) *Jeden z lotów Amudsena na biegun północny odbył się w maju 1926 roku*,

gdzie zdanie (10) posiadałoby formę:

(11) Σx(*x jest lotem Amundsena na biegun północny* $\wedge$ *x jest w maju 1926 roku*).

W zdaniu tym jest mowa o zdarzeniu, które jest lotem Amundsena na biegun północny.

Ten pomysł rozwija dalej Donald Davidson przy analizie zdań o czynnościach[16]. Zgodnie z propozycją Davidsona, predykaty odnoszące się do czynności traktowane są jako predykaty z „ukrytym" argumentem, denotującym zdarzenie. Przykładowo, zdanie:

(12) *Jan uderzył Piotra*

byłoby w zgodzie z Davidsonem interpretowane przez:

(13) Σx(*x jest uderzeniem Piotra przez Jana*)

Słabą stroną rozwiązania Reichenbacha jest odwoływanie się do rachunku wyższych rzędów. W analizowanych przez niego przykładach mamy *expresis verbis* odwołanie się do rachunku drugiego rzędu.

---

[14] Zob. B. Stanosz, A. Nowaczyk, dz. cyt., s. 113.

[15] Tamże, s. 113.

[16] Zob. D. Davidson, *The Logical Form of Action Sentences* [w:] *The Logic of Decision and Action*, ed. N. Rescher, Pittsburgh 1968.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W przypadku złożeń dwu i więcej przymiotników/przysłówków, należałoby się odwołać do rachunków jeszcze wyższych rzędów, co nie jest już interesującą perspektywą.

Ze szczególnie ostrą krytyką takich ujęć, a w szczególności propozycji Davidsona, spotykamy się w jednym z tekstów Petera F. Strawsona[17]. Można znaleźć tam fragment, będący swoistym podsumowaniem tej krytyki[18]:

> Pomysłowość tej propozycji jest imponująca. Znakomicie spełnia swoje zadania. [...]. Nie widać rozsądnych powodów, by wyjaśniając posiadaną przez użytkownika języka zdolność rozumienia zdań, nie przyznawać mu niejawnej znajomości zasad łączenia ze sobą różnych zwrotów, tworzenia semantycznie znaczących konstrukcji, nawet jeżeli te zasady nie są łatwe do wyartykułowania. Jednak przypisywanie mu niejawnego opanowania rachunku predykatów oraz reguł transformacji, uzasadniających parafrazowanie zwyczajnych zdań na ich Davidsonowskie odpowiedniki, zanadto odbiega od rzeczywistości.

2. IDEA

W dalszym ciągu będziemy się zajmowali przymiotnikami atrybutywnymi, będącymi funktorami o kategorii *n*/*n*. Biorąc pod uwagę podział tych przymiotników (Twardowski) na determinujące i modyfikujące, ograniczymy nasze dalsze analizy do przymiotników determinujących.

Zbudujemy dwa systemy logiczne, pierwszy (**LP**) charakteryzujące przymiotniki atrybutywne. System drugi (**LPR**) uwzględni ponadto relacje, nazwy relatywne oraz przysłówki i pochodne od nich – przymiotniki atrybutywne odprzysłówkowe. Bazowym systemem logicznym, na którym nadbudujemy obie konstrukcje jest ontologia elementarna (**OE**)[19].

W języku ontologii elementarnej, należącym do języków z szerokim rozumieniem kategorii nazw, mamy:

- zmienne nazwowe (x,y,z,u),
- stałe logiczne ($\sim$,$\wedge$,$\vee$,$\rightarrow$,$\leftrightarrow$),
- symbole kwantyfikatorów (Π,Σ),

[17] P. F. Strawson, *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press: Oxford 1992. Odesłania do tłumaczenia w języku polskim: *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii*, tłum. A. Grobler, Znak, Kraków 1994. Zob. dz. cyt., s. 118 i n.

[18] Tamże, s. 122.

[19] Ontologia elementarna jest fragmentem ontologii, jednego z systemów Stanisława Leśniewskiego.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

- stałą specyficzną *jest* (ε) i
- nawiasy.

Aksjomat specyficzny ontologii elementarnej ma postać:

$$\text{A}\varepsilon \qquad x\varepsilon y \leftrightarrow \Sigma z(z\varepsilon x)\wedge\Pi zu(z\varepsilon x\wedge u\varepsilon x \rightarrow z\varepsilon u)\wedge\Pi z(z\varepsilon x \rightarrow z\varepsilon y)$$

Wśród definicji ontologii elementarnej mamy[20]:

D*ex*	$ex(x) \leftrightarrow \Sigma z(z\varepsilon x)$	*x istnieje*
D*sol*	$sol(x) \leftrightarrow \Pi zu(z\varepsilon x\wedge u\varepsilon x \rightarrow z\varepsilon u)$	*istnieje-conajwyżej-jedno x*
D$\subset$	$x\subset y \leftrightarrow \Pi z(z\varepsilon x \leftrightarrow z\varepsilon y)$	*x zawiera-się-w y*
D$\circ$	$x\circ y \leftrightarrow \Pi z(z\varepsilon x \leftrightarrow z\varepsilon y)$	*x jest-zakresowo-identyczne-z y*
D=	$x=y \leftrightarrow x\varepsilon y\wedge y\varepsilon x$	*x jest-identyczne-z y*
D*n*	$x\varepsilon ny \leftrightarrow x\varepsilon x\wedge\sim x\varepsilon y$	*x jest nie y*
D$\cap$	$x\varepsilon y\cap z \leftrightarrow x\varepsilon y\wedge x\varepsilon z$	*x jest y i z*
D$\cup$	$x\varepsilon y\cup z \leftrightarrow x\varepsilon y\vee x\varepsilon z$	*x jest y lub z*

Regułami pierwotnymi tego systemu są *reguła podstawiania* (dla zmiennych nazwowych) i *reguła odrywania* (MP). System ten jest ufundowany na węższym rachunku predykatów bez identyczności[21]. Regułami wtórnymi są tu:

R1	$x\varepsilon y \,/\, x\varepsilon x$
R2	$x\varepsilon y\wedge y\varepsilon z \,/\, x\varepsilon z$
R3	$x\varepsilon y\wedge y\varepsilon z \,/\, y\varepsilon x$

3. PIERWSZE UJĘCIE FORMALNE

Słownik języka pierwszego systemu (**LP**) rozszerzymy o:

- zmienne nazwowe generalne (*S*,*P*,*Q*),
- zmienne funktorowe (*a*,*b*,*c*) kategorii *n*/*n*, reprezentujące przymiotniki atrybutywne,
- funktory negacji funktorowej:

$\bar{\varepsilon}$ – kategorii – *s*/*nn*,
– – kategorii – (*n*/*n*)/(*n*/*n*).

[20] Z prawej strony podajemy standardowy sposób ich czytania. Za pomocą łącznika (–) sygnalizujemy logiczną nieanalizowalność danej frazy.

[21] Oryginalny system ontologii Leśniewskiego jest ufundowany na prototetyce. Pewnym wprowadzeniem do ontologii elementarnej jest praca J. Słupeckiego *St. Leśniewski's calculus of names*, „Studia Logica", 3(1955), s. 7–70.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Aksjomatami specyficznymi są tu:

A1 $x\varepsilon y \rightarrow x\bar{\varepsilon}y$
A2 $x\varepsilon aS \rightarrow {\sim}x\varepsilon\bar{a}S$
A3 $x\varepsilon aS \rightarrow x\varepsilon S$
A4 $x\varepsilon acS \vee x\varepsilon a\bar{c}S \leftrightarrow x\varepsilon aS$

Sens tej aksjomatyki jest następujący:

(A1) ustalenie związku logicznego między funktorami predykacji (ε) i negatywnej predykacji ($\bar{\varepsilon}$)[22],
(A2) określenie związku logicznego między atrybutywnym funktorem przymiotnikowym i jego negacją,
(A3) charakterystyka relacji między zakresami nazwy generalnej zdeterminowanej za pomocą przymiotnika atrybutywnego a zakresem tej nazwy generalnej oraz
(A4) ustalenie, że suma atrybucji przymiotnikowej z atrybucją do niej dopełniającą nie jest determinująca, czyli jest do pominięcia.

Gdybyśmy chcieli uwzględnić jeszcze modyfikujące przymiotniki atrybutywne, zgodnie z sugestiami Twardowskiego, to należałoby dodać do naszej aksjomatyki odpowiedniki aksjomatów A2, A3, A4 dla przymiotników modyfikujących[23]. Formuły elementarne $x\bar{\varepsilon}y$ i $x\varepsilon\bar{a}S$ czytamy odpowiednio: *„x nie-jest y”* oraz *„x jest nie-a S”*. Przez $\bar{a}$ oznaczamy tu negatywny odpowiednik przymiotnika atrybutywnego *a*. Definicyjnie wprowadzimy funktory *nieokreślonej predykacji* oraz *nieokreśloności funktorowej*[24]:

D$\tilde{\varepsilon}$ $x\tilde{\varepsilon}y \leftrightarrow {\sim}x\varepsilon y \wedge {\sim}x\bar{\varepsilon}y$ *x jest-nieokreślenie-nie y*
D$\tilde{}$ $x\varepsilon\bar{a}S \leftrightarrow x\varepsilon x \wedge {\sim}x\varepsilon aS \wedge {\sim}x\varepsilon\bar{a}S$ *x jest nieokreślenie-a S*

[22] Jest on aksjomatem specyficznym konstrukcji, będącej rozszerzeniem ontologii elementarnej, którą przedstawiłem w artykule *Negacja nazwowa a nieokreśloność i nieostrość nazw* („Roczniki Filozoficzne”, 58(2010), nr 1, s. 281–290). Tam też można znaleźć argumentację na rzecz takiego rozszerzenia.

[23] Oznaczając modyfikujące przymiotniki atrybutywne podobnie ($\underline{a}$,$\underline{b}$,$\underline{c}$), to odpowiednikiem A3 byłby: $x\varepsilon\underline{a}S \rightarrow {\sim}x\varepsilon S$. Odpowiedniki zaś A2 i A4 byłyby formalnie podobne, tj. *a* należałoby zastąpić przez $\underline{a}$.

[24] Pierwszy z tych funktorów był obecny w pracy wyżej cytowanej (zob. s. 285).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wybrane tezy. Do tez tego systemu należą[25]:

T1	$x\varepsilon y \vee x\bar{\varepsilon} y \vee x\tilde{\varepsilon} y$	[D$\tilde{\varepsilon}$]
T2	$x\varepsilon\bar{a}S \rightarrow \sim x\varepsilon aS$	[A2]
T3a	$x\varepsilon x \rightarrow x\varepsilon aS \vee x\varepsilon\bar{a}S \vee x\varepsilon\tilde{a}S$	[**OE**,D$\breve{}$]
T3b	$x\varepsilon aS \vee x\varepsilon\bar{a}S \vee x\varepsilon\tilde{a}S \rightarrow x\varepsilon x$	[R1]
T3	$x\varepsilon x \leftrightarrow x\varepsilon aS \vee x\varepsilon\bar{a}S \vee x\varepsilon\tilde{a}S$	[T3a,T3b]
T4	$x\varepsilon aS \wedge S \subset bP \rightarrow x\varepsilon bP$	
	Dem.	
(1)	$x\varepsilon aS$	[z]
(2)	$S \subset bP$	[z]
(3)	$x\varepsilon S$	[1,A3]
(4)	$x\varepsilon S \rightarrow x\varepsilon bP$	[2,D$\subset$]
(5)	$x\varepsilon bP$	[3,4×MP]
T5	$S \subset aP \rightarrow bS \subset aP$	
	Dem.	
(1)	$S \subset aP$	[z]
(2a)	$x\varepsilon bS$	[zd1]
(2b)	$x\varepsilon S$	[2a,A3]
(2c)	$x\varepsilon aP$	[2,D$\subset$,2b]
(2)	$\Pi x(x\varepsilon bS \rightarrow x\varepsilon aP)$	[2a → 2c]
(3)	$bS \subset aP$	[2,D$\subset$]
T6	$x\varepsilon acS \rightarrow \sim x\varepsilon a\bar{c}S$	
	Dem.	
(1)	$x\varepsilon acS$	[z]
(2)	$x\varepsilon cS$	[1,A3]
(3)	$\sim x\varepsilon\bar{c}S$	[2,A2]
(4)	$x\varepsilon a\bar{c}S \rightarrow x\varepsilon\bar{c}S$	[A3]
(5)	$\sim x\varepsilon a\bar{c}S$	[3,4]
T7	$x\varepsilon acS \rightarrow x\varepsilon aS$	[A4]

[25] Wyrażenia „z”,„zd”, „zdn” i „sprz.” występujące w wierszach dowodowych, są odpowiednio skrótami wyrażeń: „założenie”, „założenie dodatkowe”, „założenie dowodu niewprost” i „sprzeczność”.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

T8 $x\varepsilon acS \rightarrow x\varepsilon cS$ [A2]

T9 $\sim x\varepsilon a\bar{a}S$

Dem.

(1) $x\varepsilon a\bar{a}S$ [zdn]
(2) $x\varepsilon\bar{a}S$ [1,A2]
(3) $x\varepsilon aS$ [1,T7]
(4) $\sim x\varepsilon\bar{a}S$ [3,A1]
sprz. [2,4]

Antonimia. Wprowadzimy pojęcie *antonimi* dla przymiotników atrybutywnych:

D*ant* $ant(a,b) \leftrightarrow \Sigma S \Pi x(x\varepsilon aS \rightarrow x\bar{\varepsilon}bS)$

Antonimicznymi przymiotnikami są np. *duży-mały*. Odwrotna implikacja nie zachodzi, bo $x\bar{\varepsilon}$*mały słoń* ($x\bar{\varepsilon}$*duży słoń*) nie pociąga za sobą: $x\varepsilon$*duży słoń* ($x\varepsilon$*mały słoń*)[26]. Antonim danego przymiotnika predykatywnego można wprowadzić za pomocą negacji predykacji z tym przymiotnikiem, a antonim przymiotnika atrybutywnego za pomocą negacji funktorowej. I tak np. są wprowadzane antonimy przymiotników *przyjacielski*, *ważny*, *legalny* odpowiednio w kolejności: *nieprzyjacielski*, *nieważny*, *nielegalny*[27]. Dla większości przymiotników atrybutywnych (nie mających słownych odpowiedników dla swoich antonimów) ich negatywne odpowiedniki są wprowadzane za pomocą tego typu funktora negacji. Np. dla przymiotników stopniowalnych i antonimicznych *duży-mały*, ze zdania *słoń*$\subset$*duże zwierzę* otrzymujemy (na mocy A3 i D$\subset$) – zgodnie z naszymi intuicjami – *mały słoń*$\subset$*duże zwierzę*.

Komplementarność. Mówimy, że dwa przeciwstawne sobie niestopniowalne przymiotniki atrybutywne (np. *męski-żeński*, *żonaty-wolny*) są względem siebie *komplementarne* wtw, gdy w danym uniwersum (w którym są one określone) dzielą je dychotymicznie. Symbolicznie:

[26] Jest to cecha tzw. *przymiotników stopniowalnych*, do których przymiotniki *duży* i *mały* należą.

[27] W języku polskim najczęściej za pomocą przedrostka *nie*. W podobnej roli funkcjonuje przedrostek (tj. w charakterze negacji funktorowej) *a* (*moralny-amoralny*, *normalny-anormaly*, *społeczy-aspołeczny*). W innych językach np. niemieckim funkcjonują w tej roli przedrostki: *un* (*freunlich-unfreundlich*, *wichtig-unwichtig*), *il* (*legal-illegal*) czy *im* (*potent-impotent*).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

D*cpl* $\quad cpl(a,b) \leftrightarrow \Sigma S \Pi x(x \varepsilon a S \leftrightarrow x \bar{\varepsilon} b S)$

Prostymi kosekwencjami tych definicji są:

T10a $\quad cpl(a,b) \rightarrow ant(a,b)$ [D*cpl*,D*ant*]
T10b $\quad ant(a,b) \wedge ant(b,a) \rightarrow cpl(a,b)$ [D*cpl*,D*ant*]

Złożenia przymiotników atrybutywnych. Uogólnieniem tezy T7 jest reguła opuszczania złożenia (ciągu) przymiotników:

OAL $\quad x \varepsilon a_1 a_2 ... a_n S / x \varepsilon a_1 \wedge x \varepsilon a_2 ... a_n S$ [T7]

Możemy wprowadzimy regułę odwrotną do niej – regułę wprowadzania złożenia (ciągu) przymiotników[28]:

IAL $\quad x \varepsilon a_1 \wedge x \varepsilon a_2 ... a_n S / x \varepsilon a_1 a_2 ... a_n S$

Schemat Eriugeny. Przez *schemat Eriugeny* (ES) będziemy tu rozumieli związki logiczne między funktorami specyficznymi *stworzony* (*s*) i *kreujący* (*c*) oraz ich negatywnymi odpowiednikami: *niestworzony* ($\bar{s}$) i *niekreujący* ($\bar{c}$). Krzyżując ze sobą te dwa podziały: *stworzony* (*s*) – *niestworzony* ($\bar{s}$) oraz *kreujący* (*c*) – *niekreujący* ($\bar{c}$), odnoszące się do *natury* (*N*) otrzymujemy *cztery natury* jako rezultaty tego skrzyżowania[29]:

---

[28] W języku naturalnym, obowiązuje jednak pewien szyk w złożeniach tego typu. Zwraca na to uwagę B. L. Whorf w *Kategorie gramatyczne* (w: *Język, myśl, rzeczywistość*, tłum. T. Hołówka, Warszawa 1982). W pracy *Z semantyki przymiotników* („Ruch Filozoficzny", 48(1991), nr 3–4, s. 280–282) nawiązując do idei Whorfa proponowałem uwzględnienie tzw. *biegunowości* (*polarności*) przymiotników atrybutywnych. Jeśli przez $|a|$ oznaczyć polarność przymiotnika *a*, to – w zgodzie z językiem naturalnym – nasza reguła wprowadzania złożenia/listy przymiotników miałaby postać:

$x \varepsilon a_1 \wedge x \varepsilon a_2 ... a_n S / x \varepsilon a_1 a_2 ... a_n S$ o ile $|a_i| \leq |a_{i+1}|$ dla $1 \leq i \leq n\text{-}1$

[29] Problemem *Divisione Naturae* w filozofii polskiej zajmowali się głównie W. Stróżewski (*Z historii problematyki negacji, cz. II, Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „Studia Mediewistyczne", 9(1968)); J. Kabaj (*Ideologia Eriugeny*, Kraków 1981) i A. Kijewska (*Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994). Interesującą monografię poświęconą filozofii tego myśliciela przedstawił S. Weiner w *Eriugenas negative Ontologie* (Reihe *Bochumer Studien zur Philosophie*, Bd. 46, Amsterdam 2007). We wszystkich tych pracach aspekty zarówno filozoficzne, teologiczne, jak i logiczne są silnie ze sobą splecione. Nas interesuje tu jedynie aspekt logiczny tego problemu. Byłoby rzeczą słuszną przestudiowanie tekstu klasycznego przez pryzmat rozwijanej tu konstrukcji logicznej.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

P1 $\bar{s}cN$
P2 scN
P3 $s\bar{c}N$
P4 $\bar{s}\bar{c}N$

Między tak scharakteryzowanymi naturami (z poziomów P1–P4) zachodzą związki logiczne, które wyraża poniższe twierdzenie:

ET *Afirmacja natury z danego poziomu jest negacją natury z poziomu* (*bezpośrednio*) *niższego oraz afirmacja natury z poziomu* (*bezpośrednio*) *niższego jest negacją natury z danego poziomu i afirmacja natury z czwartego poziomu jest równoważna negacji natury z poziomu pierwszego*

W jego dowodzie, pokażemy wpierw, że afirmacja natury danego poziomu pociąga za sobą negację natury z poziomu bezpośrednio niższego oraz afirmacja natury z poziomu czwartego implikuje negację natury z poziomu pierwszego:

ET1a $x\varepsilon\bar{s}cN \rightarrow {\sim}x\varepsilon scN$
Dem.

(1)	$x\varepsilon\bar{s}cN$	[z]
(2)	$x\varepsilon scN \rightarrow {\sim}x\varepsilon\bar{s}cN$	[A2(*a/s,S*/*cN*)]
(3)	${\sim}x\varepsilon scN$	[1,2]

ET2a $x\varepsilon scN \rightarrow {\sim}x\varepsilon s\bar{c}N$
Dem.

(1)	$x\varepsilon scN$	[z]
(2)	$x\varepsilon s\bar{c}N$	[zdn]
(3)	$x\varepsilon\bar{c}N$	[2,A2]
(4)	$x\varepsilon cN$	[1,A2]
(5)	${\sim}x\varepsilon\bar{c}N$	[4,A1]
	sprz.	[3,5]

ET3a $x\varepsilon s\bar{c}N \rightarrow {\sim}x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N$
Dem.

(1)	$x\varepsilon s\bar{c}N$	[z]
(2)	$x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N$	[zdn]
(3)	${\sim}x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N$	[1,A1]
	sprz.	[2,3]

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

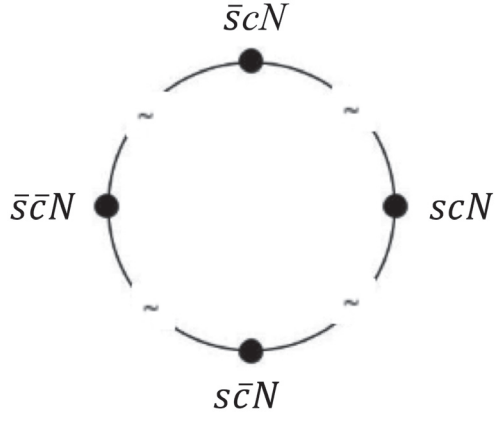
ET4a	$x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N \rightarrow {\sim}x\varepsilon\bar{s}cN$	
	Dem.	
(1)	$x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N$	[z]
(2)	$x\varepsilon\bar{s}cN$	[zdn]
(3)	$x\varepsilon cN$	[2,A2]
(4)	$x\varepsilon\bar{c}N$	[1,A2]
(5)	${\sim}x\varepsilon\bar{c}N$	[3,A1]
	sprz.	[4,5]

Pierwsza część tego twierdzenia została udowodniona. Dowód jego części drugiej, tj. zdania głoszącego, że *afirmacja natury z danego poziomu jest negacją natury z poziomu* (*bezpośrednio*) *wyższego i afirmacja natury z pierwszego poziomu jest negacją natury z poziomu czwartego* jest prosty. Przez kontrapozycję tez ET1a–ET4a otrzymujemy natomiast:

ET1b	$x\varepsilon scN \rightarrow {\sim}x\varepsilon\bar{s}cN$	[ET1a]
ET2b	$x\varepsilon s\bar{c}N \rightarrow {\sim}x\varepsilon scN$	[ET2a]
ET3b	$x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N \rightarrow {\sim}x\varepsilon s\bar{c}N$	[ET3a]
ET4b	$x\varepsilon\bar{s}cN \rightarrow {\sim}x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N$	[ET4a]

Kończy to dowód tego twierdzenia.

Związki logiczne pomiędzy powyższymi orzecznikami obrazuje poniższy cykliczny diagram:



© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z logicznego punktu widzenia, schemat ten wyraża pewną grę między negacją zdaniową (~) a negacją funktorową ($^{-}$).

Do tez tej konstrukcji należą również:

ET5 $x\varepsilon\bar{s}cN \vee x\varepsilon\bar{s}\bar{c}N \leftrightarrow x\varepsilon\bar{s}N$ [A4]
ET6 $x\varepsilon scN \vee x\varepsilon s\bar{c}N \leftrightarrow x\varepsilon sN$ [A4]
ET7a $x\varepsilon sN \vee x\varepsilon\bar{s}N \rightarrow x\varepsilon N$ [A2]
ET7b $x\varepsilon cN \vee x\varepsilon\bar{c}N \rightarrow x\varepsilon N$ [A2]

Zgodnie z tezą ET5 i definicją sumy nazwowej i równości zakresowej: $\bar{s}N \circ \bar{s}cN \cup \bar{s}\bar{c}N$, tj. orzecznik *natura niestworzona* pokrywa się znaczeniowo z orzecznikiem – *natura niestworzona kreująca lub natura niestworzona niekreująca*. W analogiczny sposób, z tezy ET6 uzyskamy: $sN \circ scN \cup s\bar{c}N$ – *natura stworzona* to tyle, co *natura stworzona kreująca lub natura stworzona niekreująca*.

4. DRUGIE UJĘCIE FORMALNE

Wyżej przedstawione (pierwsze) ujęcie formalne można rozszerzyć o wyrażenia relacyjne, nazwy relatywne oraz przysłówki i przymiotniki atrybutywne odprzysłówkowe. Wzbogacimy nasz język o:

- zmienne relacyjne (R,S,T),
- zmienne funktorowe (f,g,h) kategorii r/r (gdzie $r=s/nn$, $r=s/nnn$, ...), reprezentujące przysłówki,
- funktor specyficzny *, tworzący:
- nazwy relatywne (R^*,S^*,T^*) z relacji o kategorii n/r,
- funktory relatywne (f^*,g^*,h^*) z funktorów (f,g,h) o kategorii $(n/n)/(r/r)$, reprezentujące przymiotniki atrybutywne odprzysłówkowe.

Na gruncie klasycznego rachunku relacji występuje ważne pojęcie *nazwy relatywnej* (*relatywu*), wtórne wobec pojęcia relacji, które można wprowadzić definicyjnie[30]:

D* $x\varepsilon R^*y \leftrightarrow x\varepsilon x \wedge \Sigma z(xRz \wedge z\varepsilon y)$.

Szczególnym przypadkiem tej definicji jest:

[30] Można tak zrobić na gruncie konstrukcji zbudowanej w duchu ontologii elementarnej. Zob. w tej sprawie E. Wojciechowski, *Ontologia elementarna i klasyczny rachunek relacji*, „Roczniki Filozoficzne", 61(2013), nr 2, s. 27–38; tu s. 32.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

$x\varepsilon R^*y \leftrightarrow x\varepsilon x \wedge y\varepsilon y \wedge xRy$,

jeżeli ograniczyć się do argumentów będących indywiduami.

Ogólnie, mając na uwadze predykaty co najmniej dwuargumentowe, możemy wprowadzić ten *funktor relatywny* w taki sposób:

(*) $x\varepsilon R^*\tau \leftrightarrow x\varepsilon x \wedge R x\tau$ gdzie τ symbolizuje ciąg zmiennych indywiduowych

Nic nie stoi na przeszkodzie, by zapis ten rozszerzyć na przypadek graniczny, w którym τ jest ciągiem pustym:

$x\varepsilon P^* \leftrightarrow x\varepsilon x \wedge Px$

W tej formule, nazwa P^* jest odpowiednikiem predykatu monadycznego P. Człon $x\varepsilon x$ po jej prawej stronie wyraża warunek istnienia i jedyności[31] formuły Px. Zamiast formuły (*) przyjmiemy konwencję notacyjną *przechodzenia z predykatów do nazw* (PN) i odwrotną do niej *przechodzenia z nazw do predykatów* (NP)[32]. Przyjmiemy reguły:

PN	$Px\tau \,/\, x\varepsilon P^*\tau$	$xR\tau \,/\, x\varepsilon R^*\tau$
NP	$x\varepsilon P^*\tau \,/\, Px\tau$	$x\varepsilon R^*\tau \,/\, xR\tau$

gdzie τ symbolizuje ciąg zmiennych (może być on pusty) a P,P^* są odpowiednio: predykatem n-argumentowym ($n \geq 1$), nazwowym odpowiednikiem predykatu (dla $n \geq 1$ – funktorem nazwotwórczym o n-1 argumentach).

Dodamy jeszcze dwie analogiczne reguły uwzględniające funktory przysłówkowe, tj. przeprowadzające pewne frazy przysłówkowe na frazy z przymiotnikami odprzysłówkowymi i odwrotnie. Możemy je nazwać odpowiednio *regułą ekspansji* (RE) i *regułą redukcji* (RR):

RE	$x\varepsilon(fP)^*\tau \,/\, x\varepsilon f^*P^*\tau$
RR	$x\varepsilon f^*P^*\tau \,/\, x\varepsilon(fP)^*\tau$

[31] Warunek ten jest *implicite* zakładany na gruncie klasycznego rachunku predykatów.

[32] Dokładnie rzecz ujmując chodzi tu o przechodzenie z nazw relatywnych do predykatów i odwrotnie. Przejście z nazwy ogólnej do predykatu (monadycznego) i odwrotnie, to jedynie szczególny przypadek tej reguły.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

gdzie *f* i *f** symbolizują odpowiednio: przysłówek i odpowiadający mu atrybutywny przymiotnik (odprzysłówkowy).

Wybrane tezy. Do tez tej konstrukcji należą:

T11	$x\varepsilon f^*S \rightarrow x\varepsilon S$	[A2]
T12	$x\varepsilon f^*R^*y \rightarrow x\varepsilon R^*y$	[T11]

Przykłady.

Przykład 1[33].

$$\frac{\underline{x \text{ pocałował } y \text{ w ogrodzie}}}{xfRy} \rightarrow \frac{\underline{x \text{ pocałował } y}}{xRy}$$

Dem.

(1)	$xfRy$	[z]
(2)	$x\varepsilon(fR)^*y$	[1×PN]
(3)	$x\varepsilon f^*R^*y$	[2×RE]
(4)	$x\varepsilon R^*y$	[3,T12]
(5)	xRy	[4×NP]

Przykład 2.

$$\frac{\underline{x \text{ umarł w ogrodzie}}}{fPx} \rightarrow \frac{\underline{x \text{ umarł}}}{Px}$$

Dem.

(1)	fPx	[z]
(2)	$x\varepsilon(fP)^*$	[1×PN]
(3)	$x\varepsilon f^*P^*$	[2×RE]
(4)	$x\varepsilon P^*$	[3,A2]
(5)	Px	[4×NP]

Weźmy zdanie bardziej złożone niż w pierwszym przykładzie:

Przykład 3.

$$\frac{\underline{x \text{ pocałował } y \text{ w ogrodzie o północy}}}{xfgRy} \rightarrow \frac{\underline{x \text{ pocałował } y \text{ w ogrodzie}}}{xfRy}$$

Dem.

(1)	$xfgy$	[z]
(2)	$x\varepsilon(fgR)^*y$	[1×PN]

[33] Posłużymy się tu zapisem ułamkowym typu:
$\frac{\textit{zdanie}}{\textit{forma}}$ gdzie *forma* jest formą logiczną (formułą) analizowanego *zdania.*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(3)	$x\varepsilon f^*g^*R^*y$	[2×RE]
(4)	$x\varepsilon f^*R^*y$	[3,T12]
(5)	$x\varepsilon(fR)^*y$	[4×RR]
(6)	$xfRy$	[5×NP]

BIBLIOGRAFIA

Davidson D., *The Logical Form of Action Sentences* [w:] *The Logic of Decision and Action* (N. Rescher, ed.), Pittsburgh 1968.

Dąmbska I., *Z semantyki przymiotników* [w:] *Prace z pragmatyki, semantyki i metodologii semiotyki* (Jerzy Pelc, red.), Ossolineum, Wrocław 1991, s. 1–9.

Geach P. T., *Good and Evil*, „Analysis", 17(1956), s. 33–42.

Höfler A., *Logik. Mit vier Beiträgen als Überleitung von der Logik zur Logistik von Ernst Mally*, Wien & Leipzig 1922.

Kabaj J., *Ideologia Eriugeny*, Kraków 1981.

Kijewska A., *Neoplatonizm Jana Szkota Eriugeny*, Lublin 1994.

Reichenbach H., *Elements of Symbolic Logic*, London 1947. Przekład polski w zbiorze: *Logika i język* (Jerzy Pelc, red.), Warszawa 1967.

Słupecki J., *St. Leśniewski's calculus of names*, „Studia Logica", 3(1955), s. 7–70.

Stanosz B., Nowaczyk A., *Logiczne podstawy języka*, Ossolineum, Wrocław 1976.

Strawson P. F., *Analysis and Metaphysics. An Introduction to Philosophy*, Oxford University Press: Oxford 1992. Tłum. w jęz. pol.: *Analiza i metafizyka. Wstęp do filozofii* (Adama Groblera), Znak, Kraków 1994.

Stróżewski W., *Z problematyki negacji* [w:] *Szkice Filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa–Kraków 1964, s. 85–103.

– *Z historii problematyki negacji*, cz. II, *Ontologiczna problematyka negacji u Jana Szkota Eriugeny i H. Bergsona*, „Studia Mediewistyczne", 9(1968),

Twardowski K., *Z logiki przymiotników*, „Przegląd Filozoficzny", 30(1927), s. 292–294. Przedruk w: Idem, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa 1965, s. 373–375.

Weiner S. F., *Eriugenas negative Ontologie* (Reihe *Bochumer Studien zur Philosophie*, Bd. 46), Amsterdam 2007.

Whorf B. L., *Kategorie gramatyczne* [w:] Idem, *Język, myśl, rzeczywistość*, przekł. T. Hołówka), Warszawa 1982.

Wojciechowski E., *Z semantyki przymiotników*, „Ruch Filozoficzny", 48(1991), nr 3–4, s. 280–282.

– *Negacja nazwowa a nieokreśloność i nieostrość nazw*, „Roczniki Filozoficzne", 58(2010), nr 1, s. 281–290.

– *Ontologia elementarna i klasyczny rachunek relacji*, „Roczniki Filozoficzne", 61(2013), nr 2, s. 27–38.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

THE LOGIC OF ADJECTIVES

Summary

According to traditional grammar adjectives are either attributive or predicative. This distinction is also referred to by P. T. Geach. In Polish analytic philosophy attributive adjectives have been divided into two categories: determining and modifying (K. Twardowski, I. Dąmbska). The difficulties connected with the formal expression of the role of attributive adjectives in the framework of the classical predicate calculus are known (H. Reichenbach, D. Davidson). The paper proposes two logical constructions built upon elementary ontology which characterise attributive adjectives. Since they are nominal calculi, they are more natural than the predicate calculus and they avoid the above difficulties. The first construction makes it possible, for example, to see Johannes Scotus Eriugena's logical schema in *De Divisione Naturae* in a new perspective. The second additionally includes relations, relative names, adverbs, and adjectives derived from adverbs.

Eugeniusz Wojciechowski

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

KATARZYNA BARSKA
(Kraków)

ONTOLOGICZNA PROBLEMATYKA NEGACJI. Negatywne stany rzeczy w ujęciu Władysława Stróżewskiego i Romana Ingardena

Temat niniejszego artykułu wprost nawiązuje do rozprawy habilitacyjnej Władysława Stróżewskiego, opublikowanej w „Studiach Mediewistycznych”[1] (T. 8 i 9, 1967 i 1968 r.) pt. Z historii problematyki negacji, szczególnie do cz. I: *Ontologiczna problematyka negacji w „De quatuor oppositis”*.

Zagadnienia: negacji, niebytu, nicości zajmują niezwykle ważne miejsce w filozoficznej drodze Władysława Stróżewskiego, co wydaje się być czymś najzupełniej naturalnym dla nurtu myślenia filozoficznego, którego przedstawiciele są w pełni świadomi powołania i zadań filozofii. Z jednej strony, wspomniane zagadnienia zajmują szczególnie ważne miejsce w filozofii w ogóle, w szczególności zaś w metafizyce, na gruncie której wciąż przecież fundamentalną kwestię stanowi Leibnizowskie pytanie: „Dlaczego raczej istnieje coś aniżeli nic?” Z drugiej strony, zagadnienia: niebytu, nicości pojawiają się nieodłącznie z zagadnieniami: bytu i istnienia, a te bezsprzecznie stanowią centrum zarówno metafizycznego, jak i ontologicznego namysłu.

Porządek niniejszego artykułu przebiegać będzie następująco, w pierwszej części przywołam przeciwstawienia i typy negacji wraz

[1] „Studia Mediewistyczne”, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, pod red. J. Legowicza i S. Swieżawskiego, Wrocław–Warszawa–Kraków 1967.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z istotnymi uwagami W. Stróżewskiego dla podejmowanej problematyki negatywnych stanów rzeczy[2].

Następnie omówię negatywne stany rzeczy w ontologii Romana Ingardena, starając się przy tym wykazać, że przeprowadzone przez R. Ingardena analizy, w tym ograniczonym zakresie, mają zasadniczo charakter epistemologiczny, stąd przypuszczalnie zrodziło się ujęcie negatywnych stanów rzeczy jako bytów niesamoistnych, intencjonalnych. Gdy jednak przeprowadzi się analizy w kontekście czysto ontologicznym, właściwsze wydaje się przypisanie negatywnym stanom rzeczy idealnego sposobu istnienia[3].

Na koniec odniosę się do krytycznych uwaga na temat fenomenologicznego ujęcia negacji zawartych w artykule Adama Nowaczyka *Dwa sposoby myślenia o negacji*, który ukazał się w „Kwartalniku Filozoficznym" T. XXXIII, Z. 3. 2005, s. 79–88, stanowić ma on zresztą ilustrację szerszego zagadnienia, a mianowicie pytania o możliwości wypracowania porozumienia pomiędzy przedstawicielami filozofii analitycznej i fenomenologii. A. Nowaczyk przedstawił – korzystając z przykładu rozważań na temat negatywnych stanów rzeczy – trudności w porozumiewaniu pomiędzy analitykami i fenomenologami, a także zdiagnozował źródła tych trudności. Uczynił to z pozycji analityka. Ja postaram się uczynić to samo, lecz z pozycji przeciwnej – fenomenologa.

I.

W *„De quatuor oppositis"* wyróżniono przeciwstawienia w porządku malejącej radykalności ich ekstremów, a więc możliwości występowania członów pośrednich[4]:

a) Sprzeczność (*contradictio*). Najważniejsza dla podejmowanych analiz będzie sprzeczność metafizyczna, zachodząca pomiędzy esse

---

[2] Podstawę artykułu (zwłaszcza jego I. i II. część) stanowi referat wygłoszony przeze mnie na sympozjum *Profesor Władysław Stróżewski: Filozof, Mistrz & Nauczyciel. W 80. rocznicę urodzin*, Uniwersytet Jagielloński, 7 VI 2013 r.

[3] Szersze i wnikliwsze omówienie tej problematyki można będzie znaleźć w moim artykule *Analiza negatywnych stanów rzeczy w ontologii Romana Ingardena*, „Filozofia Nauki" 3/2014.

[4] Za: W. Stróżewski, *Z historii problematyki negacji*, cz. I, *Ontologiczna problematyka negacji w „De quatuor oppositis"*, s. 186. Wyróżniając cztery przeciwstawienia, autor *De quatuor opositis*, powołuje się na Kategorie Arystotelesa (Zob. *Kategorie*, 10 i 11, 11b, 15–14a, 25.) W artykule pominę czwarte przeciwstawienie relatywne – *oppositio relativa*, ponieważ nie jest ono znaczące dla analiz negatywnych stanów rzeczy.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

a non esse, przy czym *esse* jest ponadrodzajowe, transcendentalne[5] – czysty byt, współmiernie *non esse* to radykalny niebyt – czyste nic. Wykluczone są wszystkie możliwe czynniki pośredniczące pomiędzy *esse* i *non esse*, również zapośredniczenie w podmiocie. Pomijam także kwestię sprzeczności logicznej, warto jedynie dodać, że w jej ramach wyróżnia się sprzeczne zdania egzystencjalne i predykatywne, te ostatnie, będąc zresztą właściwym przedmiotem logiki, wyrażają sprzeczność ograniczoną do pewnej szczegółowej kategorii (np. jakości rodzajowej: *x* jest biały, *x* nie jest biały) i z uwagi na to właśnie pozostają w bliskim związku z przeciwieństwem, które w tego rodzaju sprzeczności partycypuje. Samo zaś przeciwieństwo swą przeciwstawność zawdzięcza uczestniczeniu w sprzeczności.

Warto jedynie odnotować niezwykle trafną uwagę W. Stróżewskiego odnośnie do błędnego utożsamienia członów zdań sprzecznych i przeciwnych przez autora omawianego traktatu[6], a mianowicie: zdanie „człowiek nie jest biały" nie jest identyczne ze zdaniem „człowiek jest

---

[5] „Ponadrodzajowość członu pozytywnego – bytu (*ens*) – oznacza tu oczywiście jego transcendentalność. Wykluczenie przynależności członu negatywnego do rodzaju można by uzasadnić dwojako: a) skoro jest on absolutnie negatywny, nie może zawierać żadnych cech pozytywnych, w tym więc i cech rodzajowych; b) jeśli jest właściwym przeciwstawieniem ponadrodzajowego (transcendentalnego) bytu, sam musi być także ponadrodzajowy". Tamże, 190. „Byt nie dotyczy natomiast w tym samym stopniu elementów złożenia, własności czy przypadłości substancji, które nie są bytem – *ens*, lecz *entis*. Toteż właściwym dla nich przeciwstawieniem nie będzie *nihili simpliciter*, lecz brak – *privatio*". Tamże, 193.

[6] „Ważne jest natomiast twierdzenie inne. Otóż zdania sprzeczne typu drugiego [predykatywne, gdy orzecznik zdania jest rodzajowy nie egzystencjalny – KB] pozostają w najbliższym związku ze zdaniami stwierdzającymi przeciwieństwo. Mówiąc językiem *De quotuor oppositis*, wyrażają *contradictio participata in contrariis*. Przeciwieństwo zawdzięcza swą przeciwstawność uczestniczeniu w sprzeczności. Odnosi się to także do zdań: przeciwne znajdują swe „rozwiązanie" (*resolutio*) w sprzecznych. Ilustracja tego rozwiązania jest zresztą w tekście naszego *opusculum błędna*. Jego autor utrzymuje, że zdania sprzeczne:

1. (a) *homo currit* – (b) *homo non currit*
2. (a) *homo albus* – (b) *homo non albus*

stanowią *resolutio* odpowiednich zdań przeciwnych

3. (a) *homo currit* – (b) *homo stat*
4. (a) *homo albus* – (b) *homo niger*

na tej zasadzie, że zachodzi identyczność między zdaniami 1(b) i 3(b) oraz 2(b) i 4 (b): «idem enim est homo niger et homo non albus, homo non currens et homo stans»". [II. 591] s. 195.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czarny", jedyne z czym ma się tutaj do czynienia jest jednostronne wynikanie, nie zaś identyczność: „z tego, że coś jest czarne wynika, że nie jest białe, lecz z tego, że nie jest białe, może wynikać zarówno, że jest czarne, jak i jakiekolwiek inne"[7].

Na przykładzie sprzeczności widać najwyraźniej swoistość i oryginalność podejścia autora *De quatuor oppositis* do zagadnienia przeciwstawień. Skontrastowanie na samym początku *esse* i *non esse* oznacza nie tylko przejście na teren metafizyki, ale i porzucenie płaszczyzny logicznej jako niewystarczającej do ostatecznego wytłumaczenia natury przeciwstawień. Dopiero przekroczenie zakresów pojęć rodzajowych (uniwersaliów) i wszelkiej zakresowości w ogóle doprowadza radykalność sprzeczności do ostatecznych granic[8].

b) Brak (*oppositio privativa, privatio*). Charakterystyka braku jest istotna dla negatywnych stanów rzeczy w ujęciu Ingardenowskim z tego względu, że Ingarden rozpatruje w aspekcie negatywności tzw. stany rzeczy własnościowe, a pomija czynnościowe i stosunkowe stany rzeczy. Forma stanu rzeczy jest więc związana z formą indywidualnego przedmiotu samoistnego, czyli formą: podmiot własności – własności. Ale posiada ona niejako przeciwny zwrot. Forma przedmiotowa akcentuje „zwinięcie'' przedmiotu, podczas gdy stan rzeczy uwypukla jego „rozwinięcie''.

W. Stróżewski odróżnia dwa znaczenia nazwy „brak", które w tekście traktatu bywają mieszane:

1. „brak" rozumiany jako *oppositio privativa*, całe przeciwstawienie;
2. „brak" jako jedynie drugi, negatywny człon przeciwstawienia[9].

Przeciwstawienie braku, pod względem radykalności ekstremów, lokowane jest zaraz po sprzeczności. Ekstrema nie należą do tego samego rodzaju, ponieważ człon pozytywny to określona własność (*habitus*) przedmiotu, i jako taka należy do jakiegoś rodzaju, czego nie można orzec o negatywnym członie, który zdaje się być jakimś przypadkiem niebytu. Co więcej, oba człony nie mają (zarazem) podstawy bytowej we wspólnym podmiocie, a także pomiędzy członami nie zachodzi pozytywna wzajemna zależność.

W odróżnieniu jednak od sprzeczności brak nie niweczy całości bytu, dokonuje się zawsze w jakimś podmiocie. Ważne jest dla późź-

[7] „Z tego zresztą autor *„De quatuor oppositis"* zdaje sobie sprawę, gdy gdzie indziej pisze «nihili enim non album sic est non album, quod non sit nigrum vel medio modo coloratum»", V 619. Przypis, na s. 195.

[8] Tamże, s. 196.

[9] Tamże, s. 210.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niejszych analiz negatywnych stanów rzeczy to, na co zwraca uwagę W. Stróżewski, a mianowicie:

> [...] brak w znaczeniu drugim, wiąże się z podmiotem, który wcześniej dawał fundament zniszczonej przez ów brak własności (*habitus*), i wiąże się także z rodzajem, pod który zniszczona własność podpada [...] Wydaje się, że tak należy rozumieć zdanie: „privatio est negatio in genere et etiam in subiecto", by nie wykluczało się z poprzednio wypowiedzianym stwierdzeniem: "privativa ergo opposita, cum non habeant medium sui generis... non habeant subiectum commune" [I 584]. Charakteryzując ekstrema przeciwstawienia braku, można posłużyć się pojęciem różnicy i powiedzieć, że są realnie różne, tak jak różne są np. ślepota i wzrok[10].

I dalej, co także okaże się doniosłe dla ontologicznych badań negatywnych stanów rzecz, czytamy:

> Mimo to przeciwstawienie braku pozostaje w najbliższym stosunku do sprzeczności i do niej da się sprowadzić. A to tym bardziej, im bardziej wyakcentowana będzie w braku rola *esse* i *non esse*. Skoro bowiem rolę podstawową w przeciwstawieniu naczelnym (tzn. sprzeczności) odgrywają czynniki egzystencjalne, wspólność z nimi właśnie decydować będzie o ostrości dalszych przeciwstawień. Istotnie brak oddala się od sprzeczności dlatego, że do jego natury należy wiązanie się z czynnikami esencjonalnymi – istotą własności i istotą jej podmiotu[11].

Związanie braku z czynnikami esencjonalnymi powoduje, że na gruncie Ingardenowskiej ontologii, adekwatniejsze wydaje się egzystencjalne określanie przeciwstawienia braku lub tylko negatywnego członu owego przeciwstawienia za pomocą bytowej niesamodzielności, a nie bytowej heteronomii. Charakteru intencjonalnego nie może mieć więc zarówno stan rzeczy rozumiany w relacji niesamodzielności do podmiotu, ponieważ jest to relacja egzystencjalna, a nadto konieczna (istotnościowa), jak i stan rzeczy rozumiany jako tylko człon takiej relacji.

Ze swojej strony pragnę dodać – co zresztą w mojej opinii wyraźnie ukazują ontologiczne badania negatywnych stanów rzeczy – że bez względu na to, czy w przeciwstawieniu braku akcentuje się rolę *esse – non esse*, a więc rolę czysto egzystencjalną (zbliżającą owo przeciwstawienie do sprzeczności), czy esencjalną (która z kolei oddala brak od sprzeczności), to najistotniejszym momentem bytowym, którym należy tu operować, nie jest moment bytowej heteronomii, ale moment niesamodzielności bytowej, który nadto jednocześnie obej-

[10] Tamże, s. 211, [III, 594].

[11] Tamże, s. 212.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

muje sobą obie te role. Określany jest w relacji „bycia podstawą bytową", a nie w relacji „bycia fundamentem bytowym".

Przywołuję za W. Stróżewskim konkluzję:

> Z tego, co zostało powiedziane, wynika, że zakres przeciwstawienia braku nie jest uniwersalny. Ograniczenie zakresowe jest tutaj podwójne, brak bowiem odnosi się 1. tylko do kategorii własności przedmiotów, 2. tylko do tych własności, które danym przedmiotom z natury przysługują. Tak np. ślepota jako przeciwstawienie widzenia jest brakiem u człowieka, ale nie w kamieniu, do którego natury nie przynależy zdolność widzenia[12].

Te dwa wymienione ograniczenia zakresowe braku są właściwe także dla negatywnych stanów rzeczy, trzeba pamiętać jednak o różnicach pomiędzy brakiem a negatywnym stanem rzeczy.

Brak rozpatrywany jest w kontekście istnienia realnego, czasowego, mówimy więc o własności, która była i której już nie ma i co więcej, być już nie może. Ponadto utraconej własności nie da się zastąpić niczym równorzędnym (*habitus -privatio*).

Negatywne stany rzeczy, odniesione do czystej możliwości, wychodzą poza zakres bytu realnego. Nie odnoszą się jedynie do minionych lub do potencjalnych (empirycznie możliwych) własności, choć odnoszą się do przedmiotu indywidualnego trwającego w czasie, który podpada pod daną ideę. Mogłoby się więc wydawać, że negatywne stany rzeczy mają szerszy zakres, ale przecież brak może dotyczyć także własności przedmiotu, które w ideach nie mają odpowiednika w czystych możliwościach, a w pewnych stałych lub czynnikach stałych (np. wspomniana własność posiadania wzroku)[13].

Gdy kwestię tę rozpatrujemy w odniesieniu do przedmiotu, zawsze mamy do czynienia z negacją przekreślającą, gdy człon negatywny jest odpowiednikiem czystej możliwości pojawia się również negacja różnicująca. Wspólne dla braku i negatywnych stanów rzeczy jest

---

[12] Tamże, Arystoteles w ks. V *Metafizyki* 1022b, 22–30 wyróżnia 4 rodzaje braku, które powtarza w księdze IX. Wyróżnia także 8 rodzajów braku, przy czym brak w sensie właściwym, to brak własności, która z natury powinna przysługiwać danej rzeczy.

[13] Brak dotyczy nie tylko samej własności, ale także możliwości, w tym sensie, że nie można utraconej własności odzyskać. „Autor *De quatour opossitis* nie analizuje powodów utraty własności przez jakiś byt substancjalny, stawia jednak pytanie, czy możliwe jest odzyskanie takiej własności, gdy brak stał się już faktem. Odpowiedź jest negatywna [...]. Brak unicestwia więc nie tylko aktualne istnienie określonej własności, a przez to i samą własność, lecz także możność jej posiadania przez podmiot, w którym wystąpił. Innymi słowy brak odnosi się nie tylko do aktu, ale i do możności, czyli do bytu szczegółowego wprawdzie, ale za to w całej jego bytowej «rozciągłości», s. 212.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

również założenie metafizycznej struktury konkretu (przedmiotu), a mianowicie: „że dopuszcza on w swych ramach także „częściowe" niebyty bez utracenia swego bytu, swej własnej tożsamości"[14].

W takim ujęciu kwestię problematyczną stanowi to, czy faktycznie owe niebyty 'lokują się' w ramach konkretu. Problem ten powróci przy analizie negatywnych stanów rzeczy.

c) Przeciwieństwo (*contrarietas*). Przypadek przeciwieństwa jest interesujący w ramach podjętego celu również jedynie w swej ściśle rzeczowej płaszczyźnie. Przeciwieństwo zachodzi pomiędzy stanami rzeczy, które się wzajemnie wykluczają, a których interpretacja odwołuje się do metafizyki.

Sposób przeciwstawiania się członów przeciwieństwa jest mniej radykalny aniżeli w przypadku sprzeczności i braku. Człony przeciwieństwa są realnie różne, ale posiadają cechy wspólne:

1. podpadają pod jakieś pojęcie rodzajowe (dla obu członów wspólne, np.: biały, czarny – barwność lub podpadają pod różne rodzaje, lecz ostatecznie odnoszą się do wspólnego nadrzędnego rodzaju, np.: zdrowy, chory – materialny);

2. obydwa odnoszą się do wspólnego podmiotu: realizacja jednej z cech nie niszczy substancjalnej dyspozycji przedmiotu do realizacji drugiej (białe może stać się czarne, chore może wyzdrowieć) lub realizacja jednej z nich uniemożliwia tego typu dyspozycję przedmiotu, np. trwała utrata wzorku.

Do sprzeczności przeciwieństwo nawiązuje w ten sposób, że ostatecznie jedno jego ekstremum zachowuje się jak *non esse*, daje się określić negatywnie. W przypadku oderwanych jakości kwalifikacja 'negatywny – pozytywny' członów przeciwieństwa wydaje się być dowolna, ponieważ jakości są ontycznie równorzędne: „biały i czarny przeciwstawiają się na zasadzie przeciwieństw dlatego, że czarny jest niebiały, a równocześnie i w tym samym stopniu biały jest nieczarny [...] Niebyt, który każdej z nich przysługuje jest niebytem względnym"[15]. Jeżeli jednak związemy owe jakości z podmiotem, w którym realizacja jednej jakości wyklucza realizację innej, to trzeba uznać, że pozytywne określenie jako byt przysługuje jakości aktualnie zrealizowanej.

W. Stróżewski zwraca uwagę na kwestię, która nie jest bez znaczenia dla eksplikacji stanów rzeczy, otóż zauważa, że autor traktatu,

[14] Zob. s. 212.

[15] Tamże, s. 217.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w odróżnieniu od Arystotelesa i św. Tomasza, nie ogranicza się do pojmowania przeciwieństwa jakościowego, jako zachodzącego pomiędzy jakościami najbardziej od siebie oddalonymi w danym rodzaju[16]. Wystarczy jakakolwiek różnica pomiędzy jakościami danego rodzaju, by zaszedł między nimi stosunek przeciwieństwa. A więc: „zakres nazwy «różowy» wyklucza się z «białym», czy «czerwonym» zupełnie tak samo, jak «biały» z «czarnym»"[17].

Tak przeprowadzona charakterystyka problematyki przeciwieństwa ukazuje jej bogactwo, które pozwala formułować wiele analogii względem równie bogatej ontologii Ingardenowskiej. Zanim przejdę do prezentacji negatywnych stanów rzeczy w tej właśnie ontologii, wspomogę się jeszcze jednym zdaniem W. Stróżewskiego, aby podkreślić te związki. Nie należy przy tym zapominać o różnicach, np. niechęci Ingardena do przyjęcia możliwości pełnienia roli podmiotu przez własność, czyli tzw. teorii własności własności, choć w określaniu stanu rzeczy z negatywnym momentem własności sam Ingarden zdaje się początkowo taka tezę przyjmować.

> Rodzi się jednak pytanie, czy cechy negatywne nie odnoszą się także bezpośrednio do samego przedmiotu [a nie tylko do cech pozytywnych, w takim sensie, że białe jest nieczarne, więc negatywny moment: „niebycia czarnym" przysługuje białemu jako cecha relatywna – K.B.]. Przecież to, co jest białe, jest równocześnie nieczarne, a cecha nieczarności przysługuje mu w jakiś sposób bezpośrednio; zdanie: „śnieg nie jest czarny" (lub ściślej: „jest nieczarny") – jest równie prawdziwe, jak zdanie „śnieg jest biały". Dochodzimy tu do trudnego zagadnienia tzw. negatywnych stanów rzeczy, którego nie możemy tu roztrząsać szczegółowo, które jednak trzeba zasygnalizować, gdyż jest niewątpliwie uwikłane w problematykę związaną ze sprawą przeciwieństwa.

Wszystkie powyżej omówione przeciwstawienia (sprzeczność, brak, przeciwieństwo) są istotne dla analiz negatywnych stanów rzeczy, zwłaszcza w ontologii Ingardena. Ścisłość i waga tych powiązań z negatywnymi stanami rzecz dla każdego przeciwstawienia jest inna.

Sprzeczność jest niezwykle istotna, ponieważ to przez jej pryzmat interpretowane są pozostałe przeciwstawienia, do niej się odwołują i dzięki niej zyskują taką właśnie a nie inną postać. Można rzec, że pełni ona naczelną rolę w płaszczyźnie metafizycznej, sprzeczność – to nic innego jak relacja byt – niebyt w ujęciu Parmenidesa, daje również podstawę dla negacji przekreślającej, co ciekawe, do tego właśnie ujęcia

[16] Zob. s. 218.

[17] Tamże, s. 217.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

głównie odwołują się analitycy[18]. Oczywiście w obszarze metafizyki obok sprzeczności funkcjonuje Platońska relacja byt – niebyt jako relacja przeciwieństwa i podstawa negacji różnicującej.

Brak jest szczególnie znaczący dla rozumienia negatywnych stanów rzeczy w ontologii Ingardena, albowiem jego charakterystyka dokładnie pokrywa się z rozumieniem negatywnych stanów rzeczy jako własnościowych, które występują li tylko w obrębie jakiegoś przedmiotu indywidualnego. To ograniczenie spowodowało, że w artykule pominięto ostatnie z przeciwstawień *oppositio relativa*, ponieważ, mówiąc językiem Ingardena, członami relacji *oppositio relativa* są przedmioty indywidualne, a więc samodzielne bytowo. Przy okazji warto dodać, że rozumienie terminu „stan rzeczy" u Ingardena i L. Wittgensteina jest zupełnie odmienne.

II.

Odrzucenie samoistności negatywnych stanów rzeczy może prowadzić do odrzucenia naczelnych zasad logiki i ontologii: zasady sprzeczności i wyłączonego środka, czego Ingarden miał pełną świadomość. Z drugiej jednak strony był świadom istnienia argumentów skłaniających do egzystencjalnej degradacji negatywnych stanów rzeczy, a więc przypisaniu im intencjonalnego (niesamoistnego) sposobu istnienia. Jednym z tych argumentów było zagrożenie jedności, jaką jest samoistny przedmiot indywidualny. Uznanie samoistności negatywnych stanów rzeczy grozi rozbiciem jedności przedmiotu indywidualnego, w obrębie którego miałyby one występować.

Gdy mowa o dwóch stanach rzeczy: *S jest p* i *S nie jest p*, to w odniesieniu do jednego i tego samego *S*, które jest samoistnym przedmiotem indywidualnym. Jeśli pozostaniemy w tej jedności, wyznaczonej przez zasięg bytowy pewnego *S* (przedmiotu samoistnego), i jednocześnie przyjmiemy tezę, że negatywne stany rzeczy istnieją w ten sam sposób, co pozytywne, wówczas trzeba także przyjąć i to, że zakres bytowy tego przedmiotu obejmuje wszystkie stany rzeczy, jakie są w ogóle możliwe. To z kolei prowadzi do rozmycia wspomnianej jedności oraz uznania, że rozpatrywany przedmiot jest na równi bytem i niebytem.

[18] Jest to o tyle ciekawe, że u analityków właśnie, dzięki ich charakterystycznemu epistemologicznemu a nie ontologicznemu zacięciu, zasada sprzeczności ulega psychologizacji. Będzie jeszcze o tym mowa.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ingarden rozpoczyna swoje analizy negatywnego stanu rzeczy „równoważąc'' mu pozytywny stan rzeczy o negatywnym momencie własności[19]. Zwraca przy tym uwagę na to, że odpowiedniki pojęć negatywnych mają charakter intencjonalny, a więc są relatywne w stosunku do subiektywnych operacji zaprzeczania. Same w sobie nie są więc żadnymi jakościami, które mogą zostać odniesione do przedmiotu w tym sensie, że go budują. Są jednak tworzone (przez podmiot tworzący – twórcę) poprzez odniesienie do jakości autonomicznych, przeto są cechami względnymi tych jakości. Stąd od teorii „własności – własności" jesteśmy już tylko o krok.

Zestawiając negatywny stan rzeczy z pozytywnym Ingarden stwierdza, że negatywny stan rzeczy zachodzi podobnie jak pozytywny, jednak ten ostatni w przedmiocie jest bytowo pierwotny, natomiast negatywny stan rzeczy jest bytowo pochodny. Jest bowiem wyznaczony zarówno przez pozytywny stan rzeczy, jak i przez podmiot poznający, który intencjonalnie kompletuje negatywne stany rzeczy przez odniesienie do jakości i podmiotu. Pozytywny stan rzeczy jest więc niesamodzielny względem przedmiotu oraz samoistny i pierwotny. Negatywny stan rzeczy jest bytowo pochodny względem pozytywnego stanu rzeczy. Można to odczytać tak, że w swej „autonomicznej postaci" jest zaprzeczeniem zachodzenia konkretnej relacji niesamodzielności.

Niezwykle przejrzyście opisuje to W. Stróżewski:

> Gdy mówimy: «ten stół nie jest drewniany», negacja wyrażona przez 'nie' – przekreśla – jak się zdaje – przede wszystkim związek, jaki by zachodził między cechą drewniany a stołem, podmiotem tej cechy, gdyby stół był drewniany. Nie przekreśla więc cechy drewniany wprost: przekreśla jednak możliwość zaistnienia relacji, jaka intencjonalnie była wzięta pod uwagę, relację między tą właśnie cechą a stołem[20].

Warto jednak postawić pytanie: czy można przekreślić niesamodzielność, skoro jest ona związkiem istotnościowym (koniecznym), a przeczenie przekreśla tutaj jedynie faktyczność zachodzenia relacji ze względu na taką, a nie inną jakość? Tak jak powyżej zostało stwierdzone, przeczenie odnosi się do zrealizowania jakości w tym właśnie przedmiocie.

Ważniejszy wydaje się drugi aspekt owego przekreślenia, na który wskazuje W. Stróżewski, a mianowicie egzystencjalny, ponieważ:

---

[19] Zob. tamże, s. 264.

[20] W. Stróżewski, *Z problematyki negacji* [w:] *Szkice filozoficzne. Romanowi Ingardenowi w darze*, Kraków–Warszawa 1964, s. 91.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Gdy mówimy, że stół nie jest drewniany, chodzi nam nie tylko o to, by stwierdzić niezachodzenie relacji przysługiwania tej cechy stołowi, ale wypowiadamy także sąd, że owa cecha «dla stołu», czy ze względu na stół nie jest. Przekreślamy więc ową cechę, ale nie wprost, jak wtedy gdy mówimy «ten stół jest nie-drewniany», ale jakby poprzez jej istnienie, które utrzymuje ją w bycie[21].

Relacja niesamodzielności, która polega na koniecznym współistnieniu momentów w jednej całości, jednoczy wspomniane wyżej aspekty w pewnym następstwie. Odnosząc się do przykładu, w drugim ujęciu akcentowane jest to, że w całości, jaką jest stół, nie ma jakości „drewnianość" lub też nie istnieje (nie jest skonkretyzowana) taka jakość, gdyż (zgodnie z pierwszym aspektem) nie zachodzi relacja niesamodzielności pomiędzy tą jakością a tym przedmiotem. Odwołajmy się tu do zasady według której: jeżeli przekreślone zostało istnienie, to wyrugowana zostaje treść.

W pewnym rozszerzeniu i w myśl tej zasady można oczywiście przyjąć, że zanegowana została samoistność, więc jakość jest niesamoistna, tzn. jest ona jedynie intencjonalnie przypisana przedmiotowi. Ale przecież owo przekreślenie odnosi się do czystej możliwości. Polega ono na odmówieniu jej samoistności i niesamodzielności względem tego tylko przedmiotu. W tym sensie relacja między tą określoną jakością a tym właśnie przedmiotem może być uznana jedynie za intencjonalną. Istnieje bowiem faktyczna relacja niesamodzielności pomiędzy tym przedmiotem a wykluczającą go jakością. To odniesienie jednak jest czymś warunkowane, zdaje się czymś więcej niż intencjonalnym odniesieniem, nawiązuje bowiem wyraźnie do porządku zawartości idei.

Na poziomie np. idei róży, czerwoność róży lub jej białość są równorzędne i w równym stopniu dane, jako czynniki zmienne zmiennej, wyznaczone przez czynnik stały: jakaś barwa róży. W idealnym obszarze są one jednak skonkretyzowane w innej formie (całość – części), a więc nie są odniesione do jednego podmiotu własności i w tym sensie nie zostały objęte zasadą sprzeczności. Przekreślona zatem zostaje faktyczność, a nie możliwość relacji niesamodzielności lub – w wersji słabszej – przekreślona zostaje niesamodzielność formalna, związana z indywidualnością i faktycznością, którą można odnieść do materialnych związków niesamodzielnościowych, czyli barwności i całej palety jakości – czynników zmiennych zmiennej (czystych możliwości).

[21] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ktoś mógłby zaprotestować i podać w wątpliwość to, że czyste możliwości w zawartości idei nie mają charakteru stanów rzeczy, gdyż nie występują w formie własności, lub materii własności w stosunku do przedmiotu. Należałoby się zgodzić z tym, że nie występują w takiej strukturze formalnej w odniesieniu do przedmiotu, jakim jest idea, ale czyste możliwości są zawsze odniesione do przedmiotów indywidualnych podpadających pod ideę.

W tym przypadku istotne jest przede wszystkim ukazanie, że negatywny stan rzeczy nie jest w żadnym razie intencjonalny. Po pierwsze, może on być bowiem odwróconą relacją niesamodzielności formalnej, tj. barwa czerwona jest niesamodzielna formalnie (jest własnością róży), więc stan rzeczy „bycie czerwoną tej róży" jest niesamodzielny formalnie i wyraża go zdanie prawdziwe; przeciwstawne zdanie jest fałszywe, gdyż zaprzecza faktyczności tej relacji. Po drugie, gdyby odwołać się do negacji różnicującej, okaże się, że za negatywnym stanem rzeczy „bycie nie-czerwonym tej róży" nie będą stać intencjonalne stany rzeczy, np. „bycie żółtym", ale samoistne stany rzeczy wyznaczone przez materialne związki niesamodzielności bytowej. Jest to np. związek pomiędzy jakościami „barwność" i „żółtość", które z bytu danej róży należy wyrugować, ale nie przekreśla się tym samym możliwości takiej relacji. Ta oto róża nie jest żółta, ale mogłaby taka być, tj. barwa żółta może być materią własności takiego przedmiotu, jakim jest róża.

Negatywny stan rzeczy jest kontrfaktyczny i negacja odnosi się niejako wprost do relacji niesamodzielnościowej między przedmiotem a jakością w nim skonkretyzowaną. Jeżeli zachodzi stan rzeczy „stół jest drewniany", to negatywny stan rzeczy jest kontrfaktyczny i wyraża go fałszywe zdanie[22] „stół nie jest drewniany". Korelat zdania fałszywego powinien być jedynie intencjonalny. Czy jednak tak jest?

Gdy następuje przekreślenie zachodzenia relacji niesamodzielności pomiędzy stołem a jakością „drewnianość" lub też odmówienie konkretyzacji tej jakości w tym przedmiocie, to w tym przypadku przedmiot sądu prawdziwego i fałszywego jest ten sam: jest to samoistny przedmiot indywidualny. I odwrotnie: gdy prawdziwy jest negatywny stan rzeczy „stół nie jest drewniany", to pozytywny stan rzeczy „stół jest drewniany" jest fałszywy, a zatem posiadałby tylko intencjonalny

[22] Ze względu na to, że nie istnieje jednoznaczna definicja negatywnego stanu rzeczy, można np. przyjąć, że negatywne stany rzeczy są wyznaczane jedynie przez prawdziwe zdania negatywne.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

korelat, który przecież nie wchodziłby w zasięg bytowy samoistnego przedmiotu, więc nie można by go z bytu rugować, gdyż w bycie nigdy nie wystąpił.

III.

Mając na względzie tradycję filozoficzną, sformułowanie: „dwa sposoby myślenia o negacji" nasuwa natychmiast skojarzenie zestawienia podstawowych a zarazem odmiennych poglądów na temat niebytu i negacji, mianowicie teorii Platona i Parmenidesa. Artykuł *Dwa sposoby myślenia o negacji* A. Nowaczyka nawiązuje w pewnym sensie do tego klasycznego zestawienia, choć w bardziej współczesnym wydaniu[23]. Ma więc na celu porównanie sposobów myślenia filozofa analitycznego (Russell, Frege, Nowaczyk) i fenomenologa (Ingarden, Stróżewski) na przykładzie negacji. Trudno jednak oprzeć się wrażeniu, że w zaprezentowanym porównaniu fenomenolog wypada mizernie, a jego sposób myślenia określany jest jako dewiacyjny.

Trudności w porozumiewaniu się pomiędzy filozofem analitycznym a fenomenologiem są nieprzezwyciężalne – diagnozuje Nowaczyk – dopóki ten ostatni będzie stosował wyrażenia dewiacyjne jako narzędzia prezentacji swych wyników poznawczych. Wyrażenia dewiacyjne, za autorem, należy rozumieć jako: nieinterpretowalne (literalnie) i jedynie metaforycznie interpretowalne albo takie, które nasuwają odbiorcy interpretacje w oczywisty sposób fałszywe lub trywialnie prawdziwe[24].

Prześledźmy od początku wysuwane zarzuty i linię argumentacji stanowiska filozofa analitycznego. Pierwsze dwa zarzuty mają naturę ogólną, dotyczą kłopotu związanego ze zrozumieniem samego sformułowania zagadnienia oraz niemożności określenia statusu ontologicznego negacji, kłopotu na jaki napotyka analityk. Nowaczyk pisze:

---

[23] Jak wcześniej zostało wspomniane za poglądami analityków stoją ontologiczne założenia Parmenidesa, które zresztą stanowią podstawę logicznej zasady niesprzeczności (z której – o ironio – u wielu analityków, poprzez świadome bądź nieświadome przyjęcie pewnych założeń metafizycznych, ostaje się tylko jej psychologiczna wersja) i negacji przekreślającej, której ważność, a nawet pierwotność, fenomenologowie przecież uznają, lecz nie zamyka im to oczu na wielkość i doniosłość myśli Platońskiej.

[24] A. Nowaczyk, *Dwa sposoby myślenia o negacji*, „Kwartalnik Filozoficzny", T. XXXIII, Z. 3, 2005, s. 88.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Już samo sformułowanie zagadnienia nastręcza analitykowi pragnącemu zrozumieć, o co tu chodzi, poważne trudności. Potraktowane dosłownie, pozwala ono dopatrywać się założeń następujących: Jest coś takiego jak negacja, czego istoty można i warto dociekać, co wszakże pełni różne funkcje, wśród których są bardziej lub mniej pierwotne i podstawowe. Negacja jest zatem traktowana jako pewien obiekt w najogólniejszym tego słowa znaczeniu. Ale prócz tego, że negacja pełni jakieś funkcje, może ona być różnie interpretowana bądź rozumiana. To ostatnie stwierdzenie można by pojąć po prostu tak: poglądy na to, czym w swej istocie jest negacja są zróżnicowane. Lecz taka interpretacja kłóci się ze stwierdzeniem, że funkcja podstawowa negacji to ta, która warunkuje inne jej rozumienia[25].

Można zapytać, dlaczego właśnie analityk napotyka na taki kłopot? I zaryzykować odpowiedź, być może dlatego, ponieważ analityk nie wychodzi poza paradygmat językowy, co zresztą najlepiej wyraża się w interpretacji przekreślającej funkcji negacji, którą analityk podaje:

Wyjaśniając na czym polega „negacja jako przekreślenie" autor odwołuje się do konkretnej sytuacji, kiedy to stawiamy sobie pytanie „z czego jest ten stół?", odrzucając kolejno materiały, z których stół mógłby być zrobiony. Dla filozofa analitycznego jest to po prostu proces odrzucania hipotez, co jest poznawczo równoważne uznawaniu zdań będących ich negacją[26].

Tło warunkujące sposób myślenia o negacji w przypadku analityka i fenomenologa jest odmienne, w przypadku analityka tym tłem jest semantyka, za każdą semantyką musi stać oczywiście jakaś ontologia, ale wydaje się że analityk nie chce *explicite* o tym mówić. Fenomenolog ma natomiast pełną świadomość, że:

[...] nie można traktować negacji jako wyłącznie sposobu poznawczego ujmowania rzeczywistości, bez zakorzenienia jej w porządku ontycznym. Tym bardziej nie można sprowadzać jej do sposobu mówienia o rzeczywistości[27].

W przypadku porządku ontycznego sprawa przedstawia się w ten sposób, że pytając o istotę negacji, choć z pewnością termin 'istota' jest niewdzięcznym terminem dla analityka, pytamy między innymi także o to, co negacji odpowiada w rzeczywistości lub co jej może odpowiadać? Gdy nie zatrzymujemy się na poziomie językowym (semantycznym) czy poznawczym, odsłaniają się w porządku ontologicznym

[25] Tamże, s. 79–80.

[26] Tamże, s. 80.

[27] W. Stróżewski, *Ontologia*, Wydawnictwo „Aureus", Wydawnictwo „Znak", Kraków 2006, s. 168.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przynajmniej dwa rozumienia[28] pojęcia „niebytu", a także pierwotnej i podstawowej formuły negacji: „nie jest":

1. Parmenidejska – całkowita eliminacja desygnatu negacji, sprzeczność *A* i ~*A*, nie-byt, funkcja przekreślająca negacji oraz

2. Platońska – wskazanie na wykluczający desygnat, przeciwieństwo *A* i *B* niebyt, negacja różnicująca.

Uznano, że funkcja przekreślająca negacji jest podstawowa, ponieważ warunkuje funkcje różnicującą. Różnica jest bowiem przekreśleniem identyczności.

Istotę negacji wyrażonej formułą „nie jest" określa się nie tylko w relacji język – rzeczywistość, ale bierze się pod uwagę pewne analizy ontologiczne, co w tym akurat przypadku, związane jest również z uwzględnianiem niezwykle istotnego dziedzictwa filozoficznego. Dzięki temu trudno posądzić fenomenologa o taki sposób analizy negacji, który by zaczynał się od założenia, że negacja jest operacją zaprzeczania właściwą podmiotowi i ma miejsce w obszarze językowym.

W analizie negacji istotne jest owo 'nic' (w odniesieniu do przedmiotu indywidualnego 'nic' to negatywny stan rzeczy), które tej negacji odpowiada, w związku z tym czymś zadanym jest również status egzystencjalny owego 'nic' (negatywnego stanu rzeczy). Jest to zresztą moment rozstrzygający dalsze ustalenia w sprawie rozumienia negacji.

W pełni podzielam wątpliwości wysunięte przez A. Nowaczyka odnośnie do sensowności Ingardenowskiego rozróżnienia pomiędzy pozytywnym staniem rzeczy o negatywnym momencie własności i negatywnym stanem rzeczy. Rozróżnienia tego Ingarden dokonał na samym początku swoich analiz i niestety zaważyło ono na ich charakterze, stało się mianowicie asumptem do przyjęcia tezy o intencjonalnym charakterze negatywnych stanów rzeczy.

Droga do tej tezy wiodła następująco: Ingarden zauważa, że odpowiednikiem pojęcia negatywnego (tutaj np. nie–zieloności) nie jest nic innego jak tylko cecha względna jakości autonomicznej (odpowiednio – zieloności). Cecha względna, która nie jest żadną jakością samoistną w odróżnieniu od samoistnej jakości, np. zieloność, a więc jest bytem intencjonalnym – wytworem podmiotu poznającego.

Takie zawężenie ujęcia zagadnienia, które nie wychodzi poza obszar poznawczych rozważań, a jednocześnie w ramach którego negacja

[28] Pominę tutaj trzecią możliwość rozumienia niebytu, właściwą mistykom i Heglowi.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

może być potraktowana jako odrzucona hipoteza lub fałszywy sąd, zbliża je do stanowiska niektórych analityków. Zarazem rozróżnienie, które daje początek zbieżnym tezom, staje się przedmiotem ataku analityków, pojawia się bowiem zarzut, że fenomenolog rozróżnia pozytywne i negatywne stany rzeczy, czy nawet pozytywne i negatywne własności, pod wpływem przypadkowych struktur gramatycznych.

Jest to dobry moment, aby odnieść się również do zarzutu formułowania przez fenomenologów też po prostu trywialnych lub zgoła fałszywych, skrywanych za metaforycznym językiem.

Wydaje się, że – zdaniem analityka – całą tę misterną analizę negacji i negatywnych stanów rzeczy można sprowadzić do dobrze znanej i oczywistej funkcji negacji, polegającej na odmawianiu przedmiotowi pewnej cechy. Odmówienie przedmiotowi pewnej cechy nie może być – dla analityka – wyrażone powiedzeniem „nie istnieje dla", ponieważ jest to wyrażenie dewiacyjne, dla analityka albo coś istnieje albo nie istnieje. Wyrażenie „istnieje dla" może referować, i to jedynie w sposób metaforyczny, stan wiedzy lub poznawcze zorientowanie podmiotu, typu: „przestajesz dla mnie istnieć".

Dla fenomenologa oczywiście wyrażenie „stół nie jest metalowy" lub „stół jest nie – metalowy" (uznaję ich równoważność) ma wskazywać na wyrugowanie z zakresu bytowego określonego stołu pewnej możliwej jakości. Nie jest to po prostu odmówienie cechy jakiemuś przedmiotowi, ponieważ stan rzeczy nie daje się sprowadzić do relacji przyporządkowania[29]. Stan rzeczy nie jest też przedmiotem, np. tym oto stołem, ale nie jest też relacją, w takim sensie, w jakim w relacji pozostają przedmioty indywidualne, choćby na wzór relacji przestrzennych. Jakość nie jest też tożsama z cechą lub własnością, jest ona materią własności. Oczywiście można tę problematykę strywializować, ale robi się to zawsze z pozycji pewnej odmiennej, dużo uboższej ontologii, zwykle poprzez redukcję i często nie wprost.

Gdy więc fenomenolog mówi, że „metal przestał istnieć dla stołu", to metaforyczne jest jedynie wprowadzenie czasowego aspektu istnienia. Oczywistym natomiast jest to, że ani stół nie przestał być metalowy, ani nie ma na myśli tego, że dla podmiotu poznającego stół przestał

[29] Łatwiej oczywiście ominąć problemy natury ontologicznej, ograniczając się do negacji zdań bądź sądów. Negacja jest wówczas lokowana na poziomie języka wyższego stopnia i zasadniczo jej eksplikacja wyczerpuje się w sferze językowej. W przypadku nazw i negatywnych stanów rzeczy wydaje się, że analityk nie ma kryterium, które pozwala odróżnić negatywne stany rzeczy typu: „stół nie jest zielony", „stół nie jest wesoły". Problemów jest znacznie więcej i nie wydają się banalne.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

być metalowy. Innymi słowy, chce tym samym powiedzieć, że jakość 'metalowość' nie została skonkretyzowana jako materia własności tego tu oto stołu, będącego przedmiotem indywidualnym.

Warto zwrócić uwagę na to, że analityk odwołuje się do braku poszanowania zasady sprzeczności, krytykując dewiacyjny charakter wyrażenia „nie istnieje dla stołu", a przecież nawet dla Arystotelesa sprzeczność zachowywała swoją radykalną postać tylko na płaszczyźnie logicznej, na terenie metafizyki dominuje przeciwieństwo, czyli niebyt uzyskuje interpretację bytu, który przeciwstawia się jakiemuś innemu bytowi. Przypadłość jest niebytem względem substancji, możność jest niebytem względem aktu. W naszym wypadku ważne jest także i to, że przekreśleniu ulega faktyczność występowania określonej jakości w obrębie stołu a nie jej możliwość. Nowaczyk zauważa:

> Jednakże według Stróżewskiego przekreślająca funkcja negacji nie jest operacją, której przedmiotem jest stół, ani ten rzeczywisty, ani intencjonalny. Autor wyraźnie sugeruje, że ma to być operacja na możliwym materiale tego oto realnego stołu. Cóż się zatem stało z metalem w wyniku uznania przez kogoś zdania „ten stół jest niemetalowy"? Czy autor chce powiedzieć, że żaden spośród możliwych materiałów tego oto stołu nie jest odtąd metalem? Jak już zauważyliśmy, nic takiego się nie stało. To tylko zdaniem osoby, która możliwość taką „przekreśliła", stół nie jest z metalu; w rzeczywistości stół może być właśnie metalowy, a tym samym nie tylko możliwy, lecz również faktyczny materiał owego stołu będzie metalem?[30].

Diagnoza nieporozumień pomiędzy analitykiem i fenomenologiem może też być taka, że ten pierwszy literalnie interpretuje to, co powinno być zinterpretowane metaforycznie, np. stosowane „uczasowienia", a metaforycznie odczytuje rozwiązania, które są dość jasno i dosłownie wyrażane. W wyniku zastosowanie negacji przekreślającej w omawianym przypadku otrzymujemy „nic" podwójnie zrelatywizowane do „tego oto tu stołu" i czystej możliwości, będącej czynnikiem zmiennym zmiennej w zawartości idei, pod którą podpada ten oto stół. Przekreślamy więc nie czystą możliwość, ale faktyczność 'metalowości' tego oto stołu.

Tego typu zabiegi mogą, a nawet muszą, skutkować otrzymaniem wniosków jawnie fałszywych bądź trywialnie prawdziwych, ale to wcale nie znaczy, że taka jest treść osiągniętych przez fenomenologa wyników poznawczych.

[30] A. Nowaczyk, *Dwa sposoby myślenia o negacji*, s. 81.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

THE ONTOLOGICAL PROBLEM OF NEGATION. NEGATIVE STATES OF THINGS ACCORDING TO WŁADYSŁAW STRÓŻEWSKI AND ROMAN INGARDEN

Summary

The paper is a presentation and analysis of negation and negative states of affairs, with particular emphasis on the ontological aspects of negation and negative states of affairs. It consists of three parts and has an introductory character. In the first two parts, I presents the views of Ingarden and Stróżewski on negation and negative states of affairs. The third part is polemical and is an attempt to answer analytic philosophers' criticisms of phenomenology.

Katarzyna Barska

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

ANDRZEJ RYGALSKI
(Kraków)

ANALIZA DOWODU ONTOLOGICZNEGO JERZEGO PERZANOWSKIEGO[1]

Jerzy Perzanowski w *Ontological Arguments, II: Cartesian and Leibnizian*[2] podjął próbę przeprowadzenia dowodu ontologicznego ze stopnia rzeczywistości. I chociaż w tym i innych tekstach[3] znajdujemy ciekawe analizy i formalizacje rozumowań różnych autorów, to jednak postanowiłem przeanalizować wyłącznie jedną, moim zdaniem najbardziej oryginalną i niezależną propozycję, do której – jak wiem – sam Perzanowski przywiązywał szczególną wagę. Skoro *perfekcje* są jakościami, zaproponował mianowicie teorię, w której *jakości*, jako *wyznaczające* obiekty, odróżnione zostały od *własności*, jako *charakteryzujących* je. *Rzecz* to coś, co może być *wyznaczone* albo *scharakteryzowane*. *Byty* (rzeczy wyznaczone) to podmioty pewnych jakości. Do opisu jakości służy język zdaniowy, a do opisu własności – predykatywny. Na *skali* (niepustej rodzinie *stopni rzeczywistości* wyposażonej w relację porównującą stopnie) zdefiniowana została *miara*, będąca

[1] Tekst powstał na podstawie referatu *Dowód ontologiczny Jerzego Perzanowskiego*, wygłoszonego na konferencji *Logika – Ontologia – Poznanie, Jerzemu Perzanowskiemu in memoriam. III rocznica śmierci prof. dr[a] hab. Jerzego Perzanowskiego*, 22 maja 2012 w Krakowie.

[2] *Hanbook of Metaphysics and Ontology*, Vol. 2, L-Z, eds H. Burkhardt, B. Smith, Philosophia Vlg., 1991, s. 625–633, zwłaszcza s. 630–633.

[3] Choćby *Teofilozofia Leibniza* [w:] G. W. Leibniz, *Pisma z teologii mistycznej*, tłum. i oprac. M. Frankiewicz, *Wstęp* i dodatek J. Perzanowski, Kraków 1994, s. 243–351; *O wskazanych przez Ch. Hartshorne'a modalnych krokach w dowodzie ontologicznym św. Anzelma* [w:] *Filozofia/Logika: Filozofia Logiczna 1994*, red. J. Perzanowski, A. Pietruszczak i C. Gorzka, Toruń 1995, s. 77–96, czy – o ile mi wiadomo – niedokończone *Medytacje Anzelmiańskie*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

odwzorowaniem rzeczy w stopnie rzeczywistości, dla wyrażenia Leibnizjańskiej idei, zgodnie z którą *perfekcje zwiększają rzeczywistość*.

Fiasko podjętej próby, z którego najprawdopodobniej autor nie zdał sobie nigdy sprawy, spowodowane jest tym, że przyjęte aksjomaty:

Q1. (Domknięcie) $C(Q(x)) = Q(x)$,
Q2. (Zasada Leibniza) $Q(x) = Q(y) \rightarrow x = y$,
Q3. (Komprehensja) $\wedge X \vee x,\ X \subseteq Q(x)$,

gdzie: X oznacza zbiór formuł albo zbiór jakości; C – dowolny, ustalony operator konsekwencji na zdaniowym języku jakości; $Q(x)$ to rodzina wszystkich jakości *x*–a, jego charakterystyka; *x*, *y* oznaczają rzeczy – wbrew zapewnieniu Perzanowskiego *wcale nie gwarantują* „tak wiel[u] bytów niesprzecznych (albo sprzecznych), jak wiele mamy różnych, logicznie domkniętych, niesprzecznych (albo sprzecznych) rodzin jakości”[4]. Aksjomat komprehensji Q3 jest po prostu za słaby i tak naprawdę gwarantuje jedynie, że istnieje:

(Byt pełny) $Q(x) := Q$, gdzie Q jest zbiorem wszystkich jakości,

który na dodatek może być sprzeczny. Można się o tym przekonać rozważając sytuację, w której jedyny byt odpowiada tylko jednemu z dwóch zbiorów domkniętych.

Wobec konieczności wzmocnienia komprehensji przyjmijmy za aksjomat najsłabszą formułę, gwarantującą *tak wiele bytów niesprzecznych (albo sprzecznych), jak wiele mamy logicznie domkniętych, niesprzecznych (albo sprzecznych) rodzin jakości*, czyli:

Q3*. (Mocna komprehensja) $\wedge X\ (X = C(X) \rightarrow \vee x\ (Q(x) = X))$.

Skoro Perzanowski nie zaproponował konkretnej logiki jakości, tylko dedukował z założeń o takiej logice i miała być ustalona jakaś konsekwencja logiczna C, spełniająca aksjomaty:

L1. (Zachowanie) dla każdego zbioru formuł X, jeżeli X jest niesprzeczny, to C(X) jest także niesprzeczny, oraz C(X) jest sprzeczny, tylko jeżeli X jest sprzeczny;
L2. (Minimalność) $C(\emptyset) \neq \emptyset$ oraz $C(\emptyset)$ jest niesprzeczny;

[4] Tamże, s. 631.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

to można przyjąć następujące aksjomaty:

C1. $X \subseteq C(X)$,
C2. $X \subseteq Y \rightarrow C(X) \subseteq C(Y)$,
C3. $C(C(X)) \subseteq C(X)$.

Na uwagę zasługuje fakt, że przyjęte założenia dotyczące logiki są bardzo słabe i aksjomat L1 nie wymusza nawet – trudnej do zakwestionowania – zasady, że *zbiór sprzeczny nie może być podzbiorem zbioru niesprzecznego*. Jednak aksjomaty:

P1. (Ograniczenie) jeżeli x jest niesprzeczny oraz y sprzeczny, to $\neg(|x| \leq |y|)$,
P3. (Regularność) $Q(x) \subseteq Q(y) \rightarrow |y| \leq |x|$,

gdzie $|x|$ jest stopniem rzeczywistości x–a według danej skali i miary, a $<$ jest relacją porównującą stopnie rzeczywistości, wraz z definicją:

(Niesprzeczność/koherencja) x jest niesprzeczny wtw, gdy $Q(x)$ jest niesprzeczny,

pozwalają, uwzględniając przechodniość implikacji, wywnioskować uszczegółowienie wspomnianej zasady, ograniczone – ze względu na aksjomat Q1 – do zbiorów logicznie domkniętych: *jeżeli* $Q(x)$ *jest niesprzeczny a* $Q(y)$ *sprzeczny, to* $\neg(Q(y) \subseteq Q(x))$.

Następną definicją, którą przyjął Perzanowski, jest:

(p–partykularyzacja x–a) $Q(x_p) := C(Q(x) \cup \{p\})$.

Na mocy tej definicji oraz stosownego podstawienia aksjomatów C2, Q1 oraz P3 zachodzi nierówność: $|x_p| \leq |x|$, wzmacniająca kolejną definicję:

(Perfekcja) $PF(p) := \wedge x (|x| \leq |x_p|)$

do formuły: $PF(p) = \wedge x (|x| = |x_p|)$.

Za kluczowy punkt dowodu ontologicznego Perzanowski – za Leibnizem – uważał dowód niesprzeczności Boga, zdefiniowanego pierwotnie w sposób następujący:

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(Bóg) Bóg to byt najdoskonalszy, czyli podmiot konsekwencji wszystkich perfekcji.

W jednym z argumentów na rzecz niesprzeczności kluczową rolę odgrywa aksjomatyczne wzmocnienie definicji perfekcji:

P2. (Maksymalizacja Anzelmiańska) $\wedge\, x \wedge \mathrm{P} \subseteq \mathrm{PF}, |x| \leq |x_{\mathrm{P}}|$.

Wprawdzie brak definicji ostatniego symbolu, ale sądzę, że przez analogię do definicji *p*–partykularyzacji *x*–a można, oddając intencję omawianego autora, zdefiniować:

(P–perfekcjonizacja *x*–a) $\mathrm{Q}(x_{\mathrm{P}}) := \mathrm{C}(\mathrm{Q}(x) \cup \mathrm{P})$.

Zauważmy, że aksjomat ten wystarczy przyjąć w słabszej postaci:

P2*. (Maksymalizacja Anzelmiańska*) $\wedge\, x\, |x| \leq |x_g|$,

wykorzystując zaproponowaną przez Perzanowskiego definicję:

(Bogopodobny odpowiednik *x*–a) $\mathrm{Q}(x_g) := \mathrm{C}(\mathrm{Q}(x) \cup \mathrm{PF})$.

Aksjomat P2* pozwala bowiem w obliczu tej definicji i definicji P–perfekcjonizacji *x*–a wraz z aksjomatami – C2, Q1, P3 oraz:

P4. (Przechodniość) relacja[5] $\leq$ jest przechodnia,

wydedukować P2. Z drugiej strony aksjomat P2* jest oczywiście uszczegółowieniem P2.

Z definicji bogopodobnego odpowiednika *x*–a wynika w sposób oczywisty, że podstawiając odpowiednio aksjomaty: C2, Q1 oraz P3, można otrzymać $|x_g| \leq |x|$. Uwzględnienie następnie aksjomatu P2* prowadzi do twierdzenia, że x_g – bogopodobny odpowiednik *x*–a ma ten sam stopień rzeczywistości, co *x*:

$\wedge\, x\, |x| = |x_g|$.

Z twierdzenia tego i z aksjomatu P1 wynika:

[5] W tekście Perzanowskiego: *order*.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

x jest niesprzeczny wtw, gdy x_g jest niesprzeczny.

Aksjomat maksymalizacji Anzelmiańskiej, nawet w osłabionej postaci P2*, jest bardzo mocny i wraz z aksjomatami: C1, C2, C3, P3 oraz przyjętymi definicjami: *p*–partykularyzacji *x*–a, perfekcji i bogopodobnego odpowiednika *x*–a pozwala udowodnić domkniętość zbioru wszystkich perfekcji, a więc wyprowadzić aksjomat:

P6. $PF = C(PF)$,

co prowadzi do wzmocnienia definicji Boga:

(Bóg*) Bóg to byt najdoskonalszy, czyli podmiot *wyłącznie* wszystkich perfekcji.

Założenie dla dowodu nie wprost niepustości różnicy: C(PF) – PF, pozwala bowiem wziąć należące do niej *p*, które nie spełnia wobec tego definicji perfekcji i obowiązuje:

$$\vee\, x\, \neg(|x| \leq |x_p|).$$

Wiemy już, że $\wedge\, x\, |x| = |x_g|$. Z drugiej strony definicja bogopodobnego odpowiednika *x*–a wraz z definicją *p*–partykularyzacji *x*–a pozwala tak podstawić aksjomat P3, by otrzymać: $|x_g| \leq |x_p|$, obowiązują bowiem aksjomaty: C1, C2 oraz C3, a z założenia dowodu nie wprost wynika, że $p \in C(PF)$. Dwa ostatnie rezultaty, dając łącznie:

$$|x| \leq |x_p|,$$

pozostają w sprzeczności z rezultatem pierwszym. Konieczność odrzucenia założenia dowodu nie wprost i uznania w konsekwencji, że: $C(PF) – PF = \emptyset$, wobec możliwości dodania stronami PF, kończy dowód logicznego domknięcia zbioru wszystkich perfekcji:

$$PF = C(PF).$$

W przypadku, gdy PF jest zbiorem skończonym, zamiast P2* można skończoną liczbę razy aplikować definicję perfekcji. Na tym kończą się aksjomaty i definicje użyte do samego dowodu ontologicznego.

Jednak poza twierdzeniem ontologicznym Perzanowski zamierzał udowodnić jeszcze dwa twierdzenia o istnieniu: *istnienie jest włas-*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nością Boga oraz *istnienie jest perfekcją* i potrzebował w tym celu kolejnych aksjomatów. Żeby nie poprzestawać na wyrażeniu istnienia w twierdzeniu ontologicznym *przez kwantyfikator nie przez własność, co podnosi kwestię, czy kwantyfikator egzystencjalny odpowiada jakiejś rzeczywistej własności*[6], wprowadził jakość *e* oraz następujące aksjomaty, z których pierwszy charakteryzuje istnienie jako jakość nie zmniejszającą stopnia rzeczywistości bytów niesprzecznych:

E1. jeżeli x jest niesprzeczny, to $|x| \leq |x_e|$,
E2. jeżeli $|x| \leq |y|$ oraz $e(x)$, to $e(y)$,
Q4. (Realizacja) jeżeli x jest niesprzeczny, oraz $p \in Q(x)$, to $p(x)$,

gdzie $p \in Q(x)$ oznacza, że p jest jakością x–a, natomiast $p(x)$ oznacza, że odpowiednia własność $p(\ )$ jest własnością x–a i jest w ten sposób realizowana przez x. Na podkreślenie zasługuje to, że przy tak słabym aksjomacie możliwa jest sytuacja, by własność p była realizowana przez x, który nie posiada odpowiedniej cechy: $p \notin Q(x)$. Naturalnym wydawałoby się więc następujące wzmocnienie:

Q4*. jeżeli x jest niesprzeczny, to $p \in Q(x)$ wtw, gdy $p(x)$.

Wzmocnienie takie pozwala wyeliminować aksjomat:

P5. (Redukcja) jeżeli x oraz y są zgodne, oraz $PF \subseteq Q(x) \cap Q(y)$, to $x = y$,

gdzie:

(Zgodność) x i y są zgodne wtw, gdy x i y albo obydwa są niesprzeczne, albo obydwa są sprzeczne.

A w kontekście pozostałych aksjomatów P5 ma dwie poważne i niepożądane – jak sądzę – konsekwencje. Po pierwsze, każda cecha nie będąca perfekcją generuje sprzeczność. Żeby się o tym przekonać wystarczy wziąć $p \notin PF$ i założyć nie wprost, że $\{p\}$ jest niesprzeczny. Wówczas z aksjomatu L1 wynika, że $C(\{p\})$ jest zbiorem niesprzecznym. Z Q3*, C1 i C3 wynika, że istnieją byty o następujących charakterystykach: $C(\emptyset)$, $C(\{p\})$ i ich bogopodobne odpowiedniki o charakterystykach:

[6] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, s. 629.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

C(PF) oraz C({p} ∪ PF). Z definicji niesprzeczności/koherencji oraz w pierwszym przypadku z aksjomatu L2, w drugim przypadku z założenia dowodu nie wprost, a w trzecim i czwartym przypadku na mocy uprzednio udowodnionego twierdzenia wszystkie te byty są niesprzeczne. W szczególności byty o charakterystykach C(PF) oraz C({*p*} ∪ PF) spełniają warunki poprzednika aksjomatu P5, a mimo tego na mocy logiki są różne, bowiem z założenia mają one różne charakterystyki. Odrzucenie, prowadzącego do tej sprzeczności, założenia dowodu nie wprost zmusza do uznania, że:

jeżeli $p \notin$ PF, to {*p*} jest sprzeczny.

W konsekwencji, po drugie, zbiór stopni rzeczywistości ograniczony jest do co najwyżej dwóch. Z aksjomatów C1, C3, Q3*, L2 wynika bowiem istnienie niesprzecznego bytu czysto logicznego, czyli bytu o charakterystyce C(Ø), który musi mieć jakiś stopień rzeczywistości, zatem zbiór stopni rzeczywistości musi mieć co najmniej jeden element. Skoro singelton z dowolnej jakości, nie będącej perfekcją, jest sprzeczny, a z definicji perfekcji, P1 oraz P2* wynika niesprzeczność PF, to *zbiór jakości jest sprzeczny wtw, gdy zawiera co najmniej jedną nieperfekcję*. Zgodnie z Q1 charakterystyka każdego bytu niesprzecznego ma więc postać C(P) dla P ⊆ PF i spełnia definicję P–perfekcjonizacji bytu czysto logicznego. Zatem *każdy byt niesprzeczny jest jakąś P–perfekcjonizacją bytu czysto logicznego*. Z C1, P3 i P2 wraz z definicją P–perfekcjonizacji *x*–a wynika:

$\wedge\, x \wedge \mathrm{P} \subseteq \mathrm{PF}, |x| = |x_{\mathrm{P}}|,$

a w szczególności, że *stopień rzeczywistości* dowolnej P–perfekcjonizacji bytu czysto logicznego więc *każdego bytu niesprzecznego jest taki sam, jak stopień rzeczywistości bytu czysto logicznego*. Następnie, jeżeli nawet jest większa liczba bytów sprzecznych (w modelach parakonsystentnych), to *wszystkie byty sprzeczne muszą mieć ten sam stopień rzeczywistości*, *różny* – zgodnie z aksjomatem P1 – *od stopnia rzeczywistości wspólnego wszystkim bytom niesprzecznym*. Aksjomat P5 wyklucza bowiem różne od bytu pełnego sprzeczne byty bogopodobne, a pozostałe byty sprzeczne muszą mieć zgodnie z udowodnionym twierdzeniem ten sam stopień rzeczywistości, co ich bogopodobny odpowiednik, którym jest byt pełny. Zatem zbiór stopni rzeczywistości musi być co najmniej jednoelementowy i co najwyżej dwuelementowy.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Tak zmodyfikowana teoria pozostaje niesprzeczna – można podać jej model – i pozwala już udowodnić zarówno istnienie jedynego i niesprzecznego bytu najdoskonalszego (podmiotu *wyłącznie* wszystkich perfekcji), który ma najwyższy stopień rzeczywistości, jak i to że istnienie jest własnością tak rozumianego Boga oraz, że istnienie jest perfekcją. Jednak precyzyjny dowód, który pokazuje dodatkowo możliwości zastąpienia aksjomatu maksymalizacji Anzelmiańskiej, wykracza poza ramy niniejszego artykułu[7].

AN ANALYSIS OF JERZY PERZANOWSKIS' ONTOLOGICAL ARGUMENT

Summary

A critical analysis of Perzanowskis' attempt to develop an ontological argument based on the degree of reality shows that the comprehension axiom needs to be reinforced and that the family of all perfections is logically closed. That is to say, the P6 axiom is unnecessary. Moreover, the replacement of the reduction axiom by a strengthened instantiation axiom increases the number of degrees of reality and the class of consistent sets of qualities.

Andrzej Rygalski

[7] Fragment nieopublikowanego tekstu: Andrzej Rygalski, *Dowód ontologiczny ze stopni rzeczywistości* przedstawiłem pod tytułem *Dowód ontologiczny: próba nowego sformułowania* na konferencji *Odkrywanie umysłu: od percepcji do refleksji, Jerzemu Perzanowskiemu* in memoriam, 29 maja 2013 w Krakowie.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

FILIP KOBIELA
(Kraków)

Z ONTOLOGII GRY W SZACHY. Uwagi na kanwie rozważań Romana Ingardena

Pamięci Jerzego Pietrzkiewicza,
mojego mistrza szachowego

GRA W SZACHY W FILOZOFII

Gra w szachy od wieków przykuwała uwagę filozofów, w związku z tym liczba różnorodnych odwołań do szachów, zawartych w tekstach filozoficznych, jest ogromna. Zazwyczaj szachy nie stanowią przedmiotu osobnych badań (choć i takie teksty się pojawiają), lecz są przywoływane jako dogodny materiał ilustracyjny dla różnych zagadnień filozoficznych.

W myśli średniowiecznej szachy służyły zazwyczaj przedstawianiu zagadnień związanych z filozofią praktyczną – feudalnym porządkiem społecznym, ładem moralnym, a także kwestiom teologicznym. Szczególnym gatunkiem były moralitety szachowe – utwory o charakterze dydaktyczno-alegorycznym, biorące grę w szachy za punkt wyjścia do rozważań i pouczeń o moralności, polityce i religii. Teresa od Jezusa (św. Teresa z Ávili) 16. rozdział *Drogi doskonałości*, zawierający metafory szachowe, zaczyna w te słowa:

> Nie sądźcie, by wszystko, co dotąd powiedziałam, było zbyteczne. Wszystko to wstęp i przygotowanie do tego, o czym dalej mam mówić; ustawiam dopiero, że tak powiem, figury na szachownicy, nim rozpocznę grę. [...] Nie masz królowej, której by tak łatwo i ochotnie się poddał nasz Król, jak pokora[1].

[1] Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości,* przeł. H. P. Kossowski, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006, s. 87–88. Ze względu na zawarte w tym dziele metafory szachowe, św Teresa z Ávili w 1944 roku została uznana patronką hiszpańskich szachistów. Pierwsze cztery numery rozdziału 16. zostały przez autorkę skreślone

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Warunkiem umożliwiającym funkcjonowanie tego rodzaju metafor była nie tylko popularność samej gry oraz jej wysoka ranga w kulturze, ale też swoista poręczność pojęć szachowych, ich przydatność do analizy sytuacji spoza świata gry. Tę użyteczność pojęć szachowych do modelowania różnych dziedzin świata realnego – moralności, polityki itd., można chyba nazwać *mądrością gry* w szachy, dawniej szerzej znaną i wykorzystywaną. Tak np. prosty ruch wieży w wyobraźni średniowiecznej budził skojarzenia z uczciwością i był przeciwstawiany zygzakowatym ruchom gońca i królowej, kojarzonym z nieuczciwością i chciwością – cechami przypisywanymi kobietom[2].

W filozofii nowożytnej i współczesnej szachy są przywoływane zwykle w różnorodnych kontekstach filozofii teoretycznej, w szczególności służąc jako przykład funkcjonowania systemu reguł. Filozofów zaczynają zatem w większym stopniu zajmować bardziej abstrakcyjne i formalne własności tej gry. W artykule *Who play games in philosophy* A-V. Pietarinen, w kontekście porównania funkcjonowania języka i szachów jako struktur rządzonych przez reguły, analizuje poglądy C. S. Peirce'a, E. Husserla, F. de Saussure'a, L. Wittgensteina, P. Grice'a, L. Brouwera i J. Habermasa[3]. Do listy tej można dodać (poszerzając zarazem zakres tematyczny odwołań szachowych) D. Hilberta, H. G. Gadamera, J. Searle'a, D. Denneta, J. Derridę i F. Guatariego, B. Suitsa, i wielu innych. U myślicieli o orientacji fenomenologicznej przykłady szachowe występują – jak zobaczymy poniżej – w kontekście zagadnień percepcji i konstytucji sensu[4]. Komputery (programy) szachowe traktowano jako model sztucznej inteligencji, a pojedynek mistrza świata G. Kasparowa z komputerem Deep Blue był wydarzeniem żywo dyskutowanym także przez filozofów.

Jak widać, filozofia – królowa nauk, od wieków interesowała się szachami – królową gier[5]. Jeśli, jak nieraz się twierdzi, szachy to naj-

w drugim opracowaniu, być może dlatego – jak przypuszcza Kossowski – iż zestawienie życia duchowego z grą w szachy uznała za zbyt światowe. Por. Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości*, s. 87 (przypis 69).

[2] Najbardziej znanym eksponentem tego poglądu był Jan z Walii; por. M. Yalom, *Birth of Chess Queen*, Harper Collins, Ney York 2004, s. 93.

[3] A-V. Pietarinen, *Who Play Games in Philosophy* [w:] *Philosophy Looks at Chess*, ed. B. Hales, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 2008, s. 119–136.

[4] Inną często przywoływaną przez fenomenologów grą jest bilard ─ omawiany w kontekście problematyki percepcji kształtów, kolorów oraz związku przyczynowo-skutkowego.

[5] Nawet jeśli szachy i filozofia zostały zdetronizowane przez, odpowiednio, grę go oraz matematykę.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

mądrzejsza z gier, to zainteresowanie to nie powinno budzić zdziwienia. Można postawić tezę, że ze względu na tak liczne i różnorodne odwołania do gry w szachy jej podstawowa znajomość jest istotnym warunkiem pełnego zrozumienia wielu dzieł filozoficznych[6]. Zarazem jednak można odnieść wrażenie, że filozofowie, wiele zawdzięczający grze w szachy, nie odwzajemnili się jej, poświęcając opracowaniu jej filozoficznej teorii niewiele uwagi[7]. W każdym razie tego rodzaju rozważania są bez porównania rzadsze niż te dotyczące np. filozoficznej teorii literatury, a przecież chciałoby się powiedzieć, parafrazując znane *dictum* Arystotelesa, że *szachy są bardziej filozoficzne niż literatura*.

U filozofów polskich rozważania o grze w szachy znajdują się, miedzy innymi, w pracach Kazimierza Ajdukiewicza (w rozprawie *Z metodologii nauk dedukcyjnych*)[8] i Jana Łukasiewicza (w artykule *W obronie logistyki*)[9] – u obydwu w kontekście problemu znaczenia symboli nauk dedukcyjnych; u Tadeusza Kotarbińskiego (w *Traktacie o dobrej robocie* w kontekście prakseologicznych rozważań nad jakościami działania)[10], czy Stanisława Lema (w *Filozofii przypadku* w kontekście semiotycznych rozważań nad kulturą).

W roku 1954 w Krakowskim Oddziale Polskiego Towarzystwa Filozoficznego odbył się odczyt Jerzego Pogonowskiego zatytułowany

---

[6] Tym bardziej, że odwołania szachowe zawarte w dziełach filozoficznych nie zawsze są, z punktu widzenia teorii gry szachowej, poprawne. Por. np. krytykę pewnej wypowiedzi Gadamera dokonaną przez w artykule B. Martina *The Difficult Ways of God and Caïssa: Chess, Theodicy and Determinism in Gadamer* [w:] *Philosophy Looks at Chess*, s. 89–117.

[7] Lukę tę częściowo wypełnia wydana w 2008 roku interesująca praca zbiorowa *Philosophy Looks at Chess* pod redakcją B. Hale'a. Być może tematyka ta wydaje się niektórym filozofom zbyt błaha, by ją podejmować; por. przestrogę D. Denetta zawartą w pracy *Higher-order truths about chmess*, Topoi (2006), s. 39–41.

[8] K. Ajdukiewicz, *Pojęcie dowodu w znaczeniu logicznym* [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. I., Warszawa 2006, s. 2–3.

[9] J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki* [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, Warszawa 1961, s. 213.

[10] Por. T. Kotarbiński, *Traktat o dobrej robocie*, Wydawnictwo PAN, 1965, s. 138. Kotarbiński podaje przykład (zaczerpnięty z „Życia Warszawy") kombinacji z ofiarą materiału – w pozycji: białe: Kg1, Hb3, Wb1,Wd1, Gd4, Sf3, a4, b2, f2, g2, h2; czarne: Kh7, Hg6, Wc8, Wf8, Gb7, Ge7, a6, b4, f7, g7; mamy 24... Wc8-c3 25. b2:c3 Gb7:f3 26. g2-g3 Wf8-h8 27. Wd1-c1 Hg6-h5 28. Hb3-c2 Kh7-g8 29. h2-h4 Hh5:h4 30.g:h4 W:h4 co jest przykładem działania śmiałego (niecofającego się przed środkami grożącymi przeciwcelowością).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

O filozofii szachów[11]. Odczyt ten przedstawiał informacje o filozoficznych rozważaniach nad szachami (m.in. E. Lasker,) a także badaniach z zakresu matematycznej teorii gier (m.in. H. Steinhaus). Jak wynika z relacji zamieszczonej w miesięczniku „Szachy", obecny na tym odczycie Roman Ingarden na podstawie wygłoszonej prelekcji i dyskusji wyraził zamiar opracowania „nowej matematycznej filozofii szachów"[12]. Za częściową realizację tego zamiaru można uznać fragment drugiego wydania *Sporu o istnienie świata*, w którym, w kontekście rozważań nad heteronomicznymi dziedzinami przedmiotowymi, Ingarden przedstawia uwagi dotyczące niektórych filozoficznych aspektów gry w szachy.

W niniejszym artykule, wychodząc od pewnego problemu szachowego, dochodzę do analizy pewnego ogólniejszego zagadnienia filozoficznego, w którym, by tak rzec, gra w szachy spotyka się z ontologią i fenomenologią. Najpełniejsze opracowanie zarówno tego problemu, jak i innych zagadnień, które można określić mianem podstaw filozoficznej teorii gry w szachy, przedstawił Roman Ingarden we wspomnianym fragmencie *Sporu o istnienie świata*[13]. Prezentację jego stanowiska będę uzupełniał komentarzem, korzystając często także z dokonań innych myślicieli. Istotne jest przy tym, że owe filozoficzne rozważania dotyczące gier mają odmienny przedmiot od matematycznej teorii gier. W tej ostatniej, będącej w istocie teorią zachowań (strategii) w sytuacjach konfliktowych, bada się inne aspekty gier, co nie zmienia faktu, że badania filozoficzne i matematyczne mogą się tutaj przeplatać.

---

[11] Relacja z tego odczytu i dyskusji (zatytułowana *Ciekawa prelekcja*) została opublikowana przez miesięcznik „Szachy", 8/1955, s. 182–183. Pełny tekst odczytu Pogonowskiego prawdopodobnie nigdy nie został opublikowany ani zarchiwizowany. Za życzliwą pomoc w jego poszukiwaniach chciałbym podziękować Panu mgr. Krzysztofowi Roguckiemu, który naprowadził mnie na trop archiwaliów Jerzego Giżyckiego (1919–2009) poświęconych filozofii szachów. Za udostępnienie tych materiałów bardzo serdecznie dziękuję Panu Tomaszowi Lissowskiemu.

[12] *Ciekawa prelekcja*, s. 183. Informacja ta (w identycznym brzmieniu) znalazła się także w haśle „Filozofia szachów"; zob. J. Giżycki, W. Litmanowicz, *Szachy od A do Z*, t. I, Wydawnictwo Sport i Turystyka, Warszawa 1986, s. 258. Natomiast w opracowaniu J. Giżyckiego, *Z szachami przez wieki i kraje* znalazła się następująca uwaga: „Filozofią szachów obiecywał także zająć się [...] Roman Ingarden". Zob. s. 105.

[13] Odnośne rozważania Ingardena nie stały się, jak dotąd, przedmiotem bardziej rozbudowanych analiz. Zwięzłą prezentacje głównych wątków tych rozważań przedstawia K. Rogucki, *Szachy i filozofia*, „Akant", nr 8, 2010, s. 14–15.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ZAGADKA TOŻSAMOŚCI CZARNEJ WIEŻY

Aby wejść *in medias res* naszej właściwej tematyki, rozważmy pewien niezwykły problem szachowy, przedstawiony przez Raymonda Smullyana[14] w zbiorze *Zagadki szachowe Sherlocka Holmesa*. Problem ten, w odróżnieniu od pozostałych zagadek omawianych w książce, z uwagi na swoją interdyscyplinarność, być może nie ma rozwiązania[15]. Holmes przedstawia go następująco: dawne reguły gry w szachy, w swojej części dotyczącej promocji piona, stwierdzały jedynie, że może się on przemienić w dowolną figurę z wyjątkiem piona i króla, nie precyzując przy tym koloru, dopuszczały więc możliwość promocji piona w figurę przeciwnika. W związku z tym możliwa była np. sytuacja, w której biały pion znajdujący się na siódmej linii zbijał czarną wieżę, po czym zamieniał się... ponownie w czarną wieżę. W tej sytuacji powstaje pytanie: czy wieża ta wykonała ruch? Rozstrzygnięcie to może mieć istotne znaczenie w grze: otóż jednym z warunków możliwości wykonania roszady jest to, że wieża nie zrobiła dotąd żadnego posunięcia.

Według dra Watsona wieża ta wykonała pewien ruch – mianowicie ruch poza szachownicę, (wtedy, gdy została zbita) i z powrotem na szachownicę (w momencie promocji piona); roszada jest więc niemożliwa. Natomiast Holmes pyta, czy jest to ta sama wieża, twierdząc, że roszada jest możliwa, ponieważ *czarna wieża nie miała jeszcze czasu, aby zrobić ruch*.

Smullyan powraca do tego sporu w rozdziale *O czym myśli logik* – autorytetem, który ma go rozstrzygnąć, jest logik Fergusson. Oto odnośny fragment w relacji dra Watsona:

– Prawdę mówiąc – powiedział Fergusson – problem okazuje się dużo bardziej głęboki, niż wydaje się to na pierwszy rzut oka. Polega on, jak sądzę, na trudności

[14] R. Smullyan jest logikiem i filozofem, a zarazem twórcą zagadek, m.in. z logiki i teorii mnogości. O filozoficznym wymiarze jego zagadek szachowych związanych z tzw. retroanalizą pisze B. Graefrath, *To Know the Past One Must First Know the Future: Raymond Smullyan and the Mysteries of Retrograde Analysis* [w:] *Philosophy Looks at Chess*, s. 1–12.

[15] „Nie jestem pewien, czy *istnieje* coś takiego, jak ścisłe rozwiązanie tego problemu. Znajduje się ono gdzieś na granicy między szachami, logiką, filozofią, lingwistyką, semiotyką i prawem". Por. R. Smullyan, *Zagadki szachowe Sherlocka Holmesa*, przeł. A. Wójtowicz, Warszawa 1999, s. 82.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w podaniu dokładnej definicji pojęcia bierki[16]. Według pana, doktorze, bierka jest tożsama z pewnym obiektem fizycznym, nieprawdaż?

– Oczywiście – odpowiedziałem – czym bowiem jest bierka szachowa, jeśli nie obiektem fizycznym?

– Na tym polega cała różnica między pana punktem widzenia a punktem widzenia pana Holmesa! Pan Holmes jest, jak sądzę, chociaż nie zdaje sobie z tego sprawy, platonikiem, podobnie, jak ja; pan skłania się raczej do nominalizmu. Według platoników bierki jako takie nie są obiektami fizycznymi; obiekt fizyczny, który bierze pan do ręki, jest tylko symbolem bierki. Sama bierka jest idealnym bytem matematycznym.

– Przykro mi, ale to mnie *przerasta* – przyznałem. – Nigdy nie byłem dobry z filozofii.

– Ale sama kwestia jest bardzo ważna – odpowiedział Fergusson ze wzrastającym entuzjazmem. – Pana nominalistyczna identyfikacja bierki z jej materialną reprezentacją może prowadzić do poważnych problemów! Załóżmy na przykład, że w czasie szachowej partii ktoś zastąpi białego piona stojącego na swoim miejscu jakimś innym białym pionem z szachowego kompletu. Czy powie pan wtedy, że pion *wykonał* ruch?

– No tak – przyznałem. W takiej sytuacji bym tego nie powiedział. Ale [...] jest to sytuacja istotnie różna od poprzedniej. W problemie przedstawionym przez Holmesa czarna wieża była wcześniej zbita i znajdowała się przez jakiś czas poza szachownicą, a następnie pojawiła się znowu dzięki promocji. W takim wypadku powiedziałbym, że wieża wykonała ruch.

– Skąd pan wie, że wieża była poza szachownicą przez *jakiś czas*?[17]

Problem tożsamości czarnej wieży prowadzi zatem do problemu definicji pojęcia bierki szachowej i jej tożsamości. Jest to problem filozoficzny, a w każdym razie wykraczający poza sformułowania *explicite* zawarte w przepisach gry w szachy. Zarysowują się tutaj dwa rozwiązania, nazwane „nominalizmem" (stanowisko dra Watsona) i „platonizmem" (stanowisko Holmesa i Fergussona, najwyraźniej protagonisty samego Smullyana). Wedle „nominalizmu" bierka to „obiekt fizyczny"; natomiast wedle „platonizmu" bierka to „idealny byt matematyczny", podczas gdy obiekt fizyczny (konkretna bierka, np. drewniana, szklana, etc.) jest tylko „symbolem bierki" (w owym właściwym, „idealnym znaczeniu"). Wedle „nominalizmu" wieża wykonała ruch (w przestrzeni fizycznej), a zatem roszada jest niemożliwa; natomiast wedle „platonizmu" nowo wypromowana wieża „nie miała jeszcze czasu na wykonanie ruchu", a zatem roszada jest możliwa. Mamy tutaj połącze-

[16] W terminologii szachowej *bierka szachowa* to wspólne określenie pionów i figur występujących w grze. W języku potocznym nazwa „figura" jest dwuznaczna, gdyż raz odnosi się do tak rozumianych bierek, a raz tylko do figur w węższym sensie (Król, Hetman, Wieża, Skoczek, Goniec), przeciwstawionych pionom. W swoich rozważaniach Ingarden pisząc o figurach ma na myśli ich szerokie rozumienie (równozakresowe z *bierkami*).

[17] R. Smullyan, *Zagadki szachowe...*, s. 106.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nie dwóch, częściowo powiązanych ze sobą problemów: 1) tożsamość wieży (fizyczna *resp*. symboliczna); 2) istota figury szachowej (fizyczna *resp*. idealna). Z filozoficznego punktu widzenia zasadniczy jest problem 2., jego rozwiązanie może mieć pewne konsekwencje dla rozwiązania problemu 1. W odniesieniu do problemu statusu ontologicznego figury szachowej Smullyan wymienia niektóre klasyczne stanowiska w sporze o uniwersalia, nie przedstawia jednak wyczerpującej analizy tego problemu.

Przyjrzyjmy się teraz, jak zagadnienie to atakuje w swoich analizach ontologicznych Roman Ingarden.

KLASY I DZIEDZINY PRZEDMIOTOWE

Ponieważ tytułowy problem *Sporu*... dotyczy świata, a więc pewnego zbioru przedmiotów, koniecznym rozwinięciem ontologicznych analiz przedmiotów indywidualnych jest analiza struktur złożonych z wielości przedmiotów. Kluczowym pojęciem, które Ingarden wykorzystuje w tych analizach, jest pojęcie *dziedziny przedmiotowej*, czyli zbioru samodzielnych przedmiotów, posiadających pewną wewnętrzną jednolitość oraz odrębność w stosunku do innych dziedzin przedmiotowych lub przedmiotów indywidualnych[18]. Przykładami dziedzin przedmiotowych są: ogół wszystkich istot żywych, świat realny czy świat idei platońskich. Poszukując bliższego określenia jednolitości dziedziny przedmiotowej, Ingarden wskazuje na trzy kryteria: (1) pokrewieństwo gatunkowe wszystkich elementów dziedziny; (2) przynależność do jednego systemu związków bytowych (np. przyczynowych); (3) jednolity sposób istnienia. Tym, co ostatecznie decyduje o jednolitości dziedziny, miałoby być materialne (w sensie materii I) określenie jej elementów. Dziedzina przedmiotowa jest więc „zbiorem naturalnym". Tak rozumianą dziedzinę przedmiotową Ingarden przeciwstawia „klasie", czyli pozbawionej wewnętrznej jednolitości, dowolnej, konwencjonalnej wielości określonej czysto intencjonalnie. Te wstępne określenia służą Ingardenowi do postawienia szeregu dalszych, szczegółowych pytań oraz skonstruowania typologii różnych dziedzin przedmiotowych, w tym także światów, jako pewnych szczególnych rodzajów dziedzin przedmiotowych.

[18] Rozróżnienie na klasę i dziedzinę przedmiotową rozważa Ingarden w ramach ontologii formalnej. Por. R. Ingarden *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, Warszawa 1987, s. 54–91. Por. też K. Barska, *Klasa w ontologii Ingardena*, „Estetyka i Krytyka", 1(2008), s. 49–64.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ponieważ przedmiotem sporu jest przypisywana przez Ingardena Husserlowi teza o bytowej heteronomiczności świata realnego, istotne znaczenie ma analiza heteronomicznych dziedzin przedmiotowych. Przykładami mnogości przedmiotów, które, być może, tworzą dziedziny przedmiotowe bytowo heteronomiczne, są wedle Ingardena: (1) gra w szachy; (2) mnogość dzieł różnych sztuk; (3) twory językowe (z jednej strony języki, a drugiej strony teorie naukowe); 4) przedmioty społeczno-prawne (z jednej strony prawo pozytywne, a z drugiej strony różne instytucje społeczne – jednostki administracyjne, państwa); (5) mnogość wartości danego rodzaju[19]. Ingarden czyni jednak zastrzeżenie, że w wypadku wartości oraz przedmiotów społeczno-prawnych nie wiadomo, czy są one rzeczywiście przedmiotami heteronomicznymi bytowo. Natomiast gra w szachy stanowi bez wątpienia pewną dziedzinę przedmiotową heteronomiczną, czyli taką, której elementy, jako będące wytworami operacji świadomości, są heteronomiczne bytowo. Odnośne rozważania Ingardena można potraktować jako kontynuację rozważań dotyczących ontologii dzieła sztuki literackiej. Choć Ingarden nie stworzył pełnej ontologii gier na miarę ontologii dzieła literackiego, mógł był to zrobić, posługując się metodą analogii – pewne tezy dotyczące dzieła literackiego dają się w naturalny sposób przenieść w dziedzinę gry w szachy; w dalszej części rozważań powrócę jeszcze do tej analogii.

FUNDAMENT FIZYCZNY A FIGURY WE WŁAŚCIWYM SENSIE

Szachy rozumie Ingarden jako zbiór zawierający ogół figur wraz z szachownicą i wszystkimi możliwymi do rozegrania partiami. Ingarden podkreśla, że partie szachów – choć znacząco odmienne od szachownicy i figur – także muszą być uwzględnione, gdyż stanowią rację istnienia tych ostatnich.

Rozważania Ingardena dotyczą ontologii tak rozumianych szachów[20], oraz „innych gier tego typu", jednak bez doprecyzowania, na czym polega ów typ gier. Ingarden wymienia jedynie, oprócz szachów, „gry w karty", należy się więc domyślać, że chodzi o typ gier „umysłowych" czy „konceptualnych", wykorzystujących pewne rekwizyty, które w ich obrębie posiadają specjalne znaczenie. Mowa zatem

[19] R. Ingarden, *Spór*..., s. 92.

[20] Tamże, s. 92–100.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nie tylko o grze w szachy, ale o wielości gier, stanowiących pewną specyficzną cześć ludzkiej kultury; Ingarden traktuje szachy jako paradygmat gier tego typu.

Wstępem do dalszych rozważań jest rozróżnienie na obiekt fizyczny i symbolizowaną przez niego figurę we właściwym znaczeniu (por. cytowaną wyżej wypowiedź Fergusona). E. Husserl w *Badaniach logicznych* stwierdza, że figury szachowe nie są częścią gry w szachy jako przedmioty wykonane z kości słoniowej czy drewna, i mające taki a taki kształt i kolor. Ich zjawiskowa i fizyczna konstytucja jest całkiem nieistotna i może być dowolnie zmieniana. One stają się figurami w grze poprzez reguły, które nadają im ich ustalone znaczenie w obrębie gry[21].

Idący tym tropem Ingarden wskazuje na dwuznaczność nazw „figura szachowa"[22] i „szachownica". Z jednej strony oznaczają one materialne figury, które są

> [...] fizycznymi fundamentami figur szachowych we właściwym sensie[23], fundamentami, których może być bardzo wiele, a które także mogą ewentualnie całkiem odpaść. Tam jednak, gdzie się ich rzeczywiście używa, zostają one wprowadzone jedynie ze względu na wygodę, ponieważ za ich pomocą łatwiej jest grać efektywnie niż przy tzw. „ślepej grze"[24]. Natomiast figur szachowych we właściwym sensie istnieje tylko ściśle określona liczba – a mianowicie 32 [...] I tak samo istnieje dowolnie wiele materialnych szachownic, ale w „grze w szachy" jest tyko jedna jedyna „szachownica" we właściwym sensie: pole o 64 miejscach, które są w określony sposób uporządkowane. [...] Ta jedyna szachownica zaś jest znów tylko ogólnym typem pewnej szczególnej przestrzeni, która jest wyraźnie nieciągła [...] składa się z uporządkowanej nieciągłej mnogości kwantów powierzchniowych, które mogą być zajmowane kolejno przez różne figury. Pojedyncze typy figur różnią się jednak od siebie pod dwoma względami: po pierwsze, tak zwanym „kolorem" [...] co naturalnie jest tylko nazwą umowną i oznacza tylko przynależność

[21] Por. E. Husserl, *Badania logiczne*, przeł J. Sidorek, Warszawa 2000, s. 86.

[22] Por. przypis 10.

[23] W jednym miejscu Ingarden pisze o „samych figurach" i służących im za fundament bytowy „realnych figurkach" (R. Ingarden, *Spór*..., s. 99.) Zapewne dogodnym rozwiązaniem występującej tu dwuznaczności byłoby przyjęcie konwencji terminologicznej rozróżniającej *figurę* i *figurkę* (w powyższych znaczeniach).

[24] Por. też wypowiedź G.H. Hardy'ego: „It makes no difference to a chess problem whether the pieces are white and black, or red and green, or whether there are physical 'pieces' at all; it is the same problem which an expert carries easily in his head and which we have to reconstruct laboriously with the aid of the board. The board and the pieces are mere devices to stimulate our sluggish imaginations, and are no more essential to the problem than the blackboard and the chalk are to the theorems in a mathematical lecture". Por. G. H. Hardy, *A Mathematician's Apology*, Cambridge University Press, 1940, s. 26.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

do odpowiedniej grupy figur, którymi rozporządza jeden gracz [...] Po drugie, zaś różnią się od siebie dokładnie zdefiniowanym zakresem funkcji, jakie poszczególna figura w poszczególnych „ciągach" może pełnić"[25].

Mamy więc w grze w szachy do czynienia z istnościami dwóch rodzajów. Z jednej strony są to indywidualne przedmioty realne – figury i szachownice, stanowiące część kultury materialnej i będące obiektem zainteresowań archeologów, etnografów, historyków sztuki i rzemiosła artystycznego. Te niezliczone przedmioty indywidualne są fizycznymi fundamentami figur w drugim, właściwym sensie, czyli pewnych ogólnych typów, mających możność uczestniczenia w poszczególnych partiach szachowych. Szachista – podobnie jak geometra – w praktyce stosuje zatem (zwykle bezwiednie) elementy redukcji eidetycznej: od konkretnego podłoża przechodzi do uchwycenia pewnego typu[26].

REGUŁY KONSTYTUTYWNE I REGULATYWNE

W niektórych sytuacjach (Ingarden pisze o końcówkach szachowych) tylko wybór pewnego konkretnego zagrania prowadzi do zrealizowania celu gry w szachy, tj. mata. Takie zagranie nazywa Ingarden „poprawnym":

[...] pojęcie poprawności gry (...) znaczy znacznie więcej niż „zgodnie z regułami gry" i nie zostało, o ile wiem, nigdy dokładnie zdefiniowane[27].

Pisząc o poprawności ma więc Ingarden na myśli zagranie, które (1) jest zgodne z regułami gry; (2) prowadzi do zrealizowania celu gry, jest zagraniem skutecznym czy dobrym. Ponieważ istnieją odkrywane przez kolejne pokolenia graczy pragmatyczne wskazówki dotyczące

[25] R. Ingarden, *Spór*..., s. 92–93.

[26] Por. M. Natanson, *Edmund Husserl. Philosopher of Infinite Tasks*, Northwestern University Press, Evanstone, Illinois 1973, s. 67–68. Por. też wypowiedź S. Rachelsa: „mistrz nie potrafi widzieć gońca na e3 jako kawałka martwego drewna, nie bardziej niż ty możesz patrzeć na twarz twojego najlepszego przyjaciela i widzieć nic nieznaczący układ kształtów i kolorów" (tłum. moje – F.K.); por. S. Rachels, *The Reviled Art* [w:] *Philosophy Looks at Chess*, s. 215.

[27] Por. R. Ingarden, *Spór*..., s. 100. Searle przez poprawne zagranie danego gracza rozumie zagranie spełniające trzy warunki: 1. warunek przygotowawczy (w kolejności zagrań jest to jego ruch), 2. warunek szczerości (gracz nie oszukuje, nie chce 'umyślnie przegrać' – jest to ogólny, nieswoisty, warunek dla gier opartych na rywalizacji) i 3. warunek istotny (zagranie to jest zgodne z regułami konstytutywnymi), por. J. Searle, *Czynności mowy: rozważania z filozofii języka*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1987, s. 85–86.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dobrej czy skutecznej gry, możemy także mówić o regułach takiej skutecznej gry. Widoczna jest tu potrzeba rozróżnienia dwóch rodzajów reguł, które występują w szachach: „kategorycznych" czy konstytuujących grę, oraz reguł gry skutecznej czy zręcznej, mających charakter imperatywów hipotetycznych, ważnych, o ile chce się wygrać. Pierwsze z nich – reguły konstytutywne – umożliwiają granie w ogóle, podczas gdy drugie – reguły regulatywne – umożliwiają granie dobrze, ich istnienie i specyfika jest przy tym pochodną reguł konstytutywnych[28].

Klarowny opis tych dwóch rodzajów reguł przedstawia Searle. Reguły regulatywne regulują pewne istniejące uprzednio, niezależnie od tych reguł, formy zachowania. Klasycznym przykładem takich reguł są reguły ruchu drogowego, np. „jedź prawą stroną drogi". W odróżnieniu od nich, reguły konstytutywne nie tylko regulują, ale także ustanawiają czy też czynią możliwymi formy działania, które regulują:

> Klasycznym przykładem są reguły gry w szachy. Nie jest to przypadek tego rodzaju, że ludzie przestawiali kawałki drewna na desce i w końcu stwierdzili: „Żeby uchronić się przed zderzaniem ich ze sobą, musimy ustanowić jakieś reguły". Reguły gry w szachy nie są takie, jak reguły ruchu drogowego. To raczej sama możliwość gry w szachy zależy od istnienia reguł gry w szachy, ponieważ gra w szachy polega na działaniu zgodnym z całkiem sporym podzbiorem reguł gry w szachy. Takie reguły nazywam regułami konstytutywnymi[29].

Rzecz jasna, także reguły konstytutywne szachów są ludzkim tworem, w czym przejawia się, jak podkreśla Ingarden, zależność bytowa szachów od społeczności graczy. Swoistość reguł konstytutywnych jest odpowiedzialna za postulowane przez Ingardena „ostre" odgraniczenie dziedziny szachów od innych dziedzin. Stanowi ona zamkniętą w sobie dziedzinę tworów intencjonalnych szczególnego

---

[28] S. Lem pisze o „podwójności funkcjonalnej" czy dwóch zbiorach reguł, wyróżniając: 1. reguły elementarne; które definiują dozwolone ruchy, oraz 2. reguły zwierzchnie (zalecenia taktyczne i strategiczne), powiadamiające o tym, jak należy grać; „owe zwierzchnie reguły mogą się urzeczywistniać tylko dzięki temu, że tamte, elementarne, istnieją, tj. taktyka działa jako prawidłowość poprzez własności figur zdeterminowane". Por. S. Lem, *Filozofia przypadku*, t. II, Kraków 1975, s. 155. Rozbudowaną dyskusje tego problemu przedstawia B. Suits, *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*, Broadview, Peterborough, Ontario 2005, s. 56–60.

[29] J. Searle, *Mind, Language And Society: Philosophy In The Real World*, Basic Books, New York 1998, s. 123. Podany przekład jest zmodyfikowaną wersją przekładu polskiego odnośnego fragmentu tej książki, por. J. Searle, *Umysł, język, społeczeństwo: filozofia i rzeczywistość*, przeł. D. Cieśla, Warszawa 1999, s. 196.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rodzaju. Za najwyższy moment materialny, decydujący o niearbitralnym charakterze więzi jej elementów, można uznać ukonstytuowanie przez reguły konstytutywne gry w szachy. Tym samym oczywista staje się wzajemna przynależność szachownicy i figur szachowych. Jak pisze Ingarden „zachodzi istotna jedność (przynależność) pomiędzy figurami szachowymi a szachownicą, jedno z drugim stanowi jedną wewnętrznie związaną całość, jedną dziedzinę”[30]. Szachownica jako system miejsc oraz figury posiadają sens tylko we wzajemnym odniesieniu, określonym przez reguły konstytutywne. Ukonstytuowanie przez reguły konstytutywne jest też racją włączenia do dziedziny „szachów” ogółu możliwych gier. Można więc zaklasyfikować grę w szachy jako dziedzinę o heteronomicznych składnikach, zależną bytowo od społeczności graczy, jednakże opartą na autentycznej czy „naturalnej”, w sensie niearbitralnej, więzi jej elementów. Choć więź ta jest pochodną intencjonalnie utworzonych reguł konstytutywnych, po ich zaistnieniu nie jest jednakże oparta na dowolnym rozstrzygnięciu, jak miałoby to miejsce w wypadku klasy. Porównując szachy z inną dziedziną heteronomiczną – „państwem dzieł sztuki” – Ingarden stwierdza, że szachy jako końcowy wynik historii powstawania gry w szachy stanowią pewną jednolitą całość czy system, podczas gdy ogół dzieł sztuki nie tworzy tego rodzaju całości. „Figury w szachach są członami całości, w której obrębie pełnić mają rozmaite funkcje. Dzieła sztuki nie stanowią takich członów”[31], co utrudnia odgraniczenie obszaru dzieł sztuki.

Szachy są czysto intencjonalnym wytworem, powstałym poprzez dowolne, subiektywne rozstrzygnięcie „twórcy gry w szachy” (czyli społeczności, która opracowała reguły konstytutywne gry w szachy). Jednak pomimo tej dowolności, jak pisze Ingarden:

> [...] nie jest to dziwaczny twór fantastyczny [...] poza nimi kryje się zwarta myśl, której realizacja wprawdzie służy rozrywce, ale zarazem w przedziwny sposób prowadzi do całego kompleksu interesujących zagadnień operacyjnych, które zawierają w sobie szczególny moment konieczności[32].

Zdziwienie Ingardena budzi występowanie związków koniecznościowych w obrębie całkowicie dowolnego, czysto intencjonalnego tworu, jakim są szachy. W związku z tym konstatuje, że samo występo-

[30] R. Ingarden, *Spór...*, s. 98.

[31] Tamże, s. 102.

[32] Tamże, s. 100.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wanie takich koniecznych związków w teoriach matematycznych nie może świadczyć o ich autonomii bytowej. Niestety, Ingarden nie rozwija tej interesującej z punktu widzenia filozofii matematyki myśli.

NIECIĄGŁA „CZASOPRZESTRZEŃ" SZACHOWA

Wedle Ingardena charakterystycznym rysem szachownicy, jako pewnej powierzchni, jest nieciągłość. Ingarden zwraca uwagę, że w świecie realnym przestrzeń jest pojęta jako ciągła, co odróżnia przestrzeń realną od *quasi*-przestrzeni występującej w szachach[33]. Oprócz tego w szachach istnieje też inna zasada porządkująca:

> W każdej partii mianowicie, rzeczywiście rozgrywanej albo tylko idealnie myślanej, istnieje pewien dokładnie określony porządek następowania po sobie poszczególnych ruchów. [...] Jeżeli realni partnerzy efektywnie rozgrywają pewną partię szachów, to ów porządek następowania po sobie przekształca się we właściwe następowanie po sobie w czasie. To efektywne uporządkowanie czasowe efektywnie wykonanych ruchów nie jest jednak konieczne, natomiast porządek polegający na „kolejności", w której ruchy muszą następować, jest dla każdej partii istotny: jest tylko zewnętrznym przejawem tego porządku to, że się ruchy – zawsze parami – numeruje. [...] Ten porządek następowania po sobie, a tym samym także owo (skończone) medium – pewien *quasi*-czas, na jaki napotykamy także w zupełnie innych dziedzinach resp. przedmiotach np. w ciągach liczbowych w teorii mnogości albo następowaniu po sobie części (rozdziałów) w dziele literackim – należy z istoty do gry w szachy[34].

Mamy więc tutaj do czynienia ze zjawiskami analogicznymi do tych występujących w dziele literackim, przy czym nieciągłość *quasi*-czasu w grach typu szachów, formalna struktura nieciągłej mnogości, jest tutaj szczególnie wyraźna. Jednak w odróżnieniu od dzieła literackiego, w którym występują miejsca niedookreślenia, schematyczność w szachach nie wiąże się z tego typu niedookreśleniem, gdyż twory szachowe nie są domniemywane jako reprezentanty realnych, a więc w pełni dookreślonych, przedmiotów[35].

W analogii do procesów (np. rozgrywania partii szachów przez graczy jako pewnej czynności trwającej w pewnym określonym okresie czasu) w wypadku samej partii jako następstwa posunięć można mówić

---

[33] Jednak w związku z pewnymi zjawiskami kwantowymi, nieciągła *quasi*-przestrzeń szachowa może okazać się dobrym modelem przestrzeni fizycznej.

[34] R. Ingarden, *Spór...*, s. 98–99.

[35] Problem *quasi*-czasu u Ingardena (także w kontekście gry w szachy) omawiałem w pracy *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata*, Kraków 2011.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

o sekwencjach. Podobnie jak procesy, sekwencje te posiadają pewne „fazy" (debiut, gra środkowa, końcówka), przy czym nie występuje tu ciągłość, ale ostre odgraniczenie dyskretnych elementów.

AKTYWNA ROLA GRACZY

Wspomniana wyżej zależność bytowa szachów od społeczności graczy przejawia się nie tylko w charakterze reguł konstytutywnych, ale też w sposobie rozgrywania poszczególnych partii szachowych. Jak pisze Ingarden:

> Jeżeli więc do szachów jako pewnej szczególnej dziedziny przedmiotowej zaliczamy nie tylko zespół figur i szachownicę, ale także ogół możliwych gier, [...] to ingerencja graczy w przeprowadzeniu poszczególnych partii jest niezbędna. W ten sposób okazuje się szczególna relatywność bytowa partii szachów wobec podmiotów świadomości[36].

Gracze zostają wprowadzeni do rozważań Ingardena jako źródła koniecznych ingerencji, które nie przynależą do dziedziny szachów (nie są jej elementami), ale są pomyślane jako swoiste centra dyspozycyjne, aktualizujące w danej sytuacji pewne możliwe zagranie. Przemieniają oni niewystarczający warunek danego zagrania w warunek wystarczający. Ta teza wiąże się z teorią przyczynowości Ingardena, w której przez przyczynę rozumie się dopełniający warunek zaistnienia pewnego stanu rzeczy. Granie w szachy jest więc aktualizowaniem pewnych możliwych zagrań, przejściem od partii możliwych czysto kombinatorycznie do partii efektywnie rozegranych.

Z zagadnieniem tym wiąże się interesujący zarzut, postawiony Ingardenowi przez D. Gierulankę. Otóż jeśli uwzględni się ogół wszystkich partii kombinatorycznie możliwych (to jest zgodnych z regułami konstytutywnymi), wówczas „poszczególne partie z konieczności same w sobie są wyznaczone i żadna ingerencja gracza nie jest niezbędna"[37]. Odpowiedź Ingardena polega na wskazaniu, po pierwsze, że w każdej sytuacji istnieje zbiór możliwych ruchów (tu konieczne jest dodanie zastrzeżenia, wskazującego na istnienie wyjątków, jak choćby sytuacji typu zug-zwang), z których jeden musi zostać wybrany przez gracza – czynnik ingerujący spoza zbioru możliwych partii. Po drugie, zadaniem gracza jest wybór dobrego i odrzucenie złego zagrania, a więc wybór planowych, zorganizowanych partii i odrzucenia partii chaotycznych

[36] R. Ingarden, *Spór...*, s. 95–96.

[37] Tamże, s. 96 (przypis 86).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

czy bezplanowych (istnieje tu analogia z dictum Michała Anioła o odrzucaniu tego, co zbędne). Skoro do istoty gry w szachy należy pewna organizacja partii, ingerencja graczy okazuje się konieczna do wykluczenia z ogółu możliwych partii tych, które są bezplanowe czy bezsensowne, przy czym do czasu sprecyzowania kryteriów „dobrego" zagrania określenie zbioru sensownych partii pozostaje nieostre.

PARTIA SZACHÓW JAKO TWÓR WIELOWARSTWOWY

Rozważania Ingardena dotyczące gry w szachy przywodzą na myśl jego wcześniejsze badania z zakresu estetyki, w których występuje pojęcie fizycznego fundamentu dzieła sztuki przeciwstawione samemu, czysto intencjonalnemu dziełu sztuki (przykładowo, w dziedzinie malarstwa będzie to, odpowiednio, malowidło i obraz). Zarazem narzuca się analogia pomiędzy dziełem literackim a partią szachów. Ta ostatnia także jest bytem wielowarstwowym, w którym należy rozróżnić przynajmniej trzy warstwy:

1. Warstwę fundamentu fizycznego resp. notacji szachowej, występującego w formie pisanej bądź ustnej. Wymienność notacji i zestawu figur i szachownicy przypomina, by posłużyć się pewną analogią matematyczną, wymienność liczydła i notacji arytmetycznej.

2. Warstwę wyobrażeniową, czyli wyglądów figur i szachownicy, w toku rozgrywania danej partii do niej przypisanych. Ponieważ gra w szachy opiera się na nieustannej analizie przyszłych wariantów, wymagającej dokonywania manipulacji wyobrażonymi figurami na wyobrażonej szachownicy, warstwa ta występuje nie tylko przy grze na ślepo, ale także w wypadku korzystania z materialnego zestawu figur i szachownicy.

3. Warstwę figur i szachownicy we właściwym sensie, czyli pewnych typów zdefiniowanych przez reguły konstytutywne, które w toku partii nie są dane naocznie.

Wedle Ingardena, w toku rozgrywania partii każda figura, będąca pewnym typem zdefiniowanym przez reguły, w toku danej partii konkretyzuje się w pewnej mierze jako nosicielka pewnych ruchów. Dzięki temu osiąga ona swoją pełną indywidualność, co Ingarden uważa za osobliwą ontologicznie przemianę charakteru bytowego[38]. Można to interpretować albo tak, że istotnie mamy tu do czynienia z indywidualizacją przedmiotów należących do trzeciej warstwy, albo

[38] Tamże, s. 94.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

też wskazać na przypisanie figur do danej partii-sekwencji (*quasi*--procesu), indywidualizującej się w swym toku. Wówczas na samym początku danej partii dana figura miałaby jedynie swoją ogólną charakterystykę jako pewien typ oraz przyporządkowanie do tej partii. Jednak uczestnicząc w historii owej partii, nabywałaby szeregu własności jako nosicielka pewnych posunięć.

Zjawisko indywidualizowania się figur w toku rozgrywania partii jest możliwe tylko dzięki operacjom świadomościowym graczy. Jest ono trzecim powodem (obok omawianych wyżej: pochodności reguł konstytutywnych od twórczych aktów graczy oraz aktualizowaniu przez graczy możliwych zagrań) dla którego konieczne jest uwzględnienie ingerencji społeczności graczy w dziedzinę gry w szachy[39].

ZAKOŃCZENIE

Możemy teraz powrócić do problemu postawionego przez Smullyana. W świetle ontologii Ingardena obydwa zaproponowane rozwiązania dotyczące statusu figury szachowej są niezadowalające. Przedstawiony przez Fergusona argument dotyczący zamiany figury jest wystarczający do odrzucenia „nominalistycznego" utożsamienia figury z jej fizycznym fundamentem. Natomiast „platońskie" utożsamienie figury (we właściwym sensie) z „idealnym bytem matematycznym", choć bardziej wyrafinowane, przynajmniej przy dosłownej interpretacji owego „platonizmu" także jest niezadowalające. W szachach mamy bowiem do czynienia z dowolnym wytworem powstałym w pewnym momencie historycznym, co jest niezgodne z platońską tradycją filozofii matematyki i bytów idealnych, wedle której byty te istnieją odwiecznie.

Analogiczny do powyższego problem Ingarden rozpatrywał w kontekście badań nad sposobem istnienia dzieła literackiego, polemizując z W. Conradem, który uważał dzieło literackie za przedmiot idealny. Wedle Ingardena dzieło literackie (będące analogonem partii szachowej) zasadniczo różni się od przedmiotów idealnych (jak figury geometryczne czy liczby), o których „nie ma sensu twierdzić, że kiedyś powstały"[40].

W tej sytuacji trafnym rozwiązaniem jest Ingardenowskie ujęcie statusu „przedmiotów szachowych" jako obiektów czysto intencjonalnych. Stanowisko to można nazwać „konceptualizmem" – rozwiąza-

[39] Tamże, s. 94–95.

[40] R. Ingarden, *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, Warszawa 1988, s. 32.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

niem pośrednim między „nominalizmem" Watsona a „platonizmem" Fergusona. Czy rozwiązanie to ma konsekwencje dla wyjściowego, bardziej szczegółowego problemu tożsamości czarnej wieży? Wieża, jako przynależąca do gry we właściwym sensie figura, jest przedmiotem czysto intencjonalnym, ukonstytuowanym przez operacje świadomości graczy. Owe akty konstytucji sensu owej figury są możliwe dzięki, znanym graczom, regułom konstytutywnym gry w szachy. Czy czarna wieża przed i po ruchu białego piona powinna być, w świetle tych reguł, ukonstytuowana jako ta sama wieża (która nie wykonała żadnego „ruchu")? Wprawdzie problem ten dotyczy tożsamości pewnego przedmiotu czysto intencjonalnego, jego rozwiązanie nie zależy jednak od tezy o czysto intencjonalnym statusie problematycznej figury. Ontologiczna teoria Ingardena pozostawia więc rozstrzygnięcie tego problemu w dziedzinie, by tak rzec, *hermeneutyki szachowej*, a więc szczegółowej interpretacji reguł konstytutywnych tej gry. Zagadkowość tego problemu wiąże się z istnieniem pewnych luk u podstaw reguł gry w szachy (pojęcia ruchu, tożsamości figury), stąd jego „filozoficzne" konotacje. Ontologia nie może odpowiedzieć na tego typu pytania, dostarczając wszakże odpowiedzi na inne, pokrewne, choć bardziej ogólne zagadnienia.

LITERATURA

Ajdukiewicz K., *Pojęcie dowodu w znaczeniu logicznym* [w:] tenże, *Język i poznanie*, t. I., PWN, Warszawa 2006, s. 1–10.

Barska K., *Klasa w ontologii Ingardena*, „Estetyka i Krytyka", (1) 2008, s. 49–64.

Ciekawa prelekcja, „Szachy", 8/1955, s. 182–183.

Dennett D., *Higher-order truths about chmess*, „Topoi" 2006, s. 39–41.

Giżycki J., *Z szachami przez wieki i kraje*, Wydawnictwo Sport i Turystyka, Warszawa 1984.

Giżycki J., Litmanowicz W., *Filozofia szachów* [w:] tychże, *Szachy od A do Z*, t. I, Wydawnictwo Sport i Turystyka, Warszawa 1986, s. 256–258.

Graefrath, B., *To Know the Past One Must First Know the Future: Raymond Smullyan and the Mysteries of Retrograde Analysis* [w:] Hales B., (ed)., *Philosophy Looks at Chess,* Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 2008, s. 1–12.

Grobler A., *Szachy moja miłość*, „Tygodnik Powszechny", 39, 1992, s. 6–7.

Hardy G. H., *A Mathematician's Apology*, Cambridge University Press, London 1940.

Huemer W., *Husserl and Haugeland on Constitution*, „Synthese" 137, 2003, s. 345–368.

Husserl E., *Badania logiczne*, t. II/I, przeł. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.

Ingarden R., *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, PWN, Warszawa 1988.

Ingarden R., *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 2, oprac. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1987.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Kobiela F., *Filozofia czasu Romana Ingardena wobec sporów o zmienność świata*, Universitas, Kraków 2011.
Kotarbiński T., *Traktat o dobrej robocie*, Wydawnictwo PAN, Warszawa 1965.
Lem S., *Filozofia przypadku*, t. II, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1975.
Łukasiewicz J., *W obronie logistyki* [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii*, PWN, Warszawa 1961, s. 210–219.
Martin B., *The Difficult Ways of God a*nd Caïssa: Chess*, Theodicy and Determinism in Gadamer* [w:] Hales (ed.,) *Philosophy Looks at Chess*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 2008, s. 89–117.
Natanson M., *Edmund Husserl. Philosopher of Infinite Tasks*, Northwestern University Press, Evanstone, Illinois 1973.
A-V. Pietarinen, *Who Play Games in Philosophy* [w:] B. Hales (ed)., *Philosophy Looks at Chess*, Open Court, Chicago and La Salle, Illinois 2008, s. 119–136.
Rachels S., *The Reviled Art* [w:] Hales D., (ed.), *Philosophy Looks at Chess*, Open Court, Chicago and la Salle, Illinois 2008, s. 209–225.
Rogucki K., *Szachy i filozofia*, „Akant", nr 8, 2010, s. 14–15.
Searle J., *Czynności mowy: rozważania z filozofii języka*, przeł. B Chwedeńczuk, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1987.
Searle J., *Mind, Language And Society: Philosophy In The Real World*, Basic Books, New York 1998; *Umysł, język, społeczeństwo: filozofia i rzeczywistość*, przeł. D. Cieśla, Wydawnictwo CiS; Wydawnictwo WAB, Warszawa 1999.
Suits B., *The Grasshopper: Games, Life and Utopia*, Broadview, Peterborough, Ontario 2005.
Smullyan R., *Zagadki szachowe Sherlocka Holmesa*, przeł. Anna Wójtowicz, KiW, Warszawa 1999.
Teresa od Jezusa, *Droga doskonałości,* przeł. H. P. Kossowski*,* Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2006.
Yalom M., *Birth of Chess Queen*, Harper Collins, New York 2004.

THE FOUNDATIONS OF THE ONTOLOGY OF CHESS. REMARKS INSPIRED BY THE THOUGHT OF ROMAN INGARDEN

Summary

On the basis of a peculiar chess puzzle, the paper presents an analysis of a more general philosophical problem, which links chess with ontology and phenomenology, namely the problem of the ontological status of a chess piece. In *The Controversy over the Existence of the World*, Roman Ingarden presents the most complete study of this problem, as well as several other problems related to it which might be generally characterized as the fundamentals of the philosophy of chess. The presentation of Ingarden's considerations is supplemented by comments taken from works of other thinkers such as Husserl, Searle or Smullyan.

Filip Kobiela

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

MAGDALENA PŁOTKA
(Warszawa)

PRAGNIENIE, WOLA I POWINNOŚĆ. Spór o rolę samowiedzy w filozofii średniowiecznej i współczesnej[1]

Do zagadnień związanych z poznaniem samego siebie należy, między innymi, samopoznanie w kontekście racjonalnego i wolnego działania[2]. Wyobraźmy sobie osobę, która chce rzucić palenie i postanawia, że nie sięgnie już po papierosy. Po kilku tygodniach zauważa jednak, że wbrew postanowieniom wciąż pali i zaczyna zastanawiać się dlaczego tak się dzieje: „Czy woli brakuje wytrwałości? Może nie mam dość silnego przekonania o wadze zerwania z nałogiem? Czy palenie sprawia mi na tyle dużą przyjemność, że nie potrafię z niego zrezygnować na rzecz zdrowia? Czy troska o zdrowie jest rzeczywiście celem moich działań?". W wyniku takiej refleksji osoba może nabrać sił i umocnić się w postanowieniu zerwania z nałogiem lub też uznać, że troska o zdrowie nie jest celem jej działań i wycofać się z postanowienia. Niezależnie jednak od decyzji (czy kontynuować zrywanie z nałogiem czy nie), funkcja autorefleksji pozostaje ta sama: modyfikacja wyborów i wypływających z nich działań.

Podstawowy problem, który chciałabym rozważyć**,** sprowadza się zatem do pytania: czy samowiedza bierze udział w procesie (wolnego)

[1] Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2012/05/D/HS1/03518. Chciałabym podziękować Anonimowemu Recenzentowi „Kwartalnika Filozoficznego" za celne uwagi i sugestie, które znacząco wpłynęły na ostateczny kształt tego artykułu.

[2] B. Gertler, *Self-Knowledge* [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, red. E. Zalta, 2003.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wyboru i działania? Jeżeli tak, to do jakiego stopnia poznanie samego siebie modyfikuje charakter podejmowanych decyzji i działań? Punktem wyjścia niniejszych rozważań jest koncepcja działania, w której związek pragnień i działań ujmuje się jako związek przyczynowo-skutkowy. Tego typu koncepcja była popularna w średniowieczu (jej zwolennikami byli Tomasz z Akwinu, Jan Burydan, a także wczesnośredniowieczni teologowie), ale współcześnie również ma swoich kontynuatorów (Roderick M. Chisholm oraz Lawrence A. Blum, który ją zakłada w swojej krytyce związania odpowiedzialności z działaniami wolitywnymi)[3]. Z powodu ciągłości dociekań nad problematyką działania w czasach średniowiecznych i współczesnych[4], wyniki badań filozofów analitycznych posłużą tutaj jako dodatkowe uzupełnienia rozważań Akwinaty i Burydana.

W pierwszej części artykułu postaram się zatem (w oparciu o analizy Tomasza z Akwinu) zrekonstruować tę teorię oraz przedstawić problemy z nią związane. W drugiej części artykułu wykorzystam teorię pragnień woli drugiego rzędu w wersji Burydana oraz Harry'ego Frankfurta (zgodnie z którą wolność działania wyraża się na poziomie aktów woli II-go rzędu), by pokazać, w jaki sposób można rozbić przyczynowo-skutkowy związek pragnienia i działania i tym samym zapewnić zarówno wolność wyboru i działania, jak i zagwarantować odpowiedzialność podmiotowi działającemu.

W trzeciej części artykułu będę argumentować, dlaczego rozwiązanie Burydana jest niewystarczające; w tym celu przywołam wspólne stanowisko Bluma oraz Akwinaty, według którego krytyczna refleksja nad własnymi pragnieniami i dążeniami jest warunkiem wolności działań. Zdaniem obu filozofów, poprzez krytyczną refleksję nad własnymi pragnieniami i powiązanymi z nimi działaniami podmiot działający wyraża wiedzę o samym sobie. Na koniec postaram się pokazać, w jaki sposób koncepcja Tomasza odwołująca się do powinności jako

---

[3] Zob. J. Bishop, *Natural Agency: An Essay on the Causal Theory of Action*, Cambridge University Press, Cambridge 1989.

[4] Starożytna i średniowieczna myśl wypracowała model działania określany niekiedy „standardowym", „klasycznym" lub „tradycyjnym". Nawiązując do niego, współcześni badacze próbują z nim dyskutować, przeformułowywać, modyfikować i uzupełniać. Zob. J. D. Velleman, *The Possibility of Practial Reason*, Clarendon Press, Oxford 2000, s. 5–12; D. Davidson, *Jak możliwa jest słabość woli?* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność moralna*, wybrał i wstępem opatrzył J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 99.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

źródła treści pragnień drugiego rzędu może stanowić uzupełnienie stanowiska Bluma[5].

1. NATURALNY ZWIĄZEK PRAGNIENIA I DZIAŁANIA

W ujęciu Tomasza z Akwinu działanie przebiegu według modelu teleologicznego, nie zachodzi ono inaczej, jak tylko wtedy, gdy jest aktualizowane przez cel. Tomasz pisze: „podmiot działający nie porusza się inaczej jako tylko ze względu na cel. Bo jeżeli podmiot nie byłby zdeterminowany do jakiegoś konkretnego skutku, nie czyniłby raczej tej rzeczy, lub innej"[6]. Aby działanie mogło dojść do skutku, musi z konieczności być zdeterminowane do jakiegoś pewnego konkretnego skutku, który ma naturę celu; bez celu działanie nigdy nie zaistniałoby.

Celowość działań wiąże się z uprzednim poznaniem celu, dlatego Tomasz spośród trzech elementów działania – rozumu, pożądania oraz samego działania[7] – wskazuje na rozum i związane z nim poznanie jako na kluczowy element działania. Twierdzi, że wiedza jest pierwszym krokiem działania, ponieważ jej skutkiem jest sformułowanie stwierdzenia dotyczącego celu działania: „aby coś mogło być dokonane ze względu na cel, musi istnieć poznanie celu"[8]. Następnym etapem działania jest pożądanie, które zostało zdefiniowane przez Tomasza jako „domaganie się czegoś, jakby dążenie do tego, do czego jest się odniesionym"[9]. Zdaniem Akwinaty, wiedza o celu wprost skutkuje po-

[5] Mimo że działanie jest zagadnieniem blisko związanym z samowiedzą, jest wciąż rzadko badanym jej aspektem. Zwłaszcza rola samowiedzy w działaniu w filozofii św. Tomasza z Akwinu jest kwestią wciąż domagającą się obszerniejszych i głębszych badań. Ukazanie możliwości realizacji postulatu samopoznania na płaszczyźnie praktycznej – w której człowiek poznawałby samego siebie jako działającego – w sposób istotny może uzupełnić dotychczasowe badania nad tą problematyką. Zob. M. Jeannerod, *Consciousness of Action* [w:] *The Blackwell Companion to Consciousness*, ed. M. Velmaus, S. Scheider, Oxford 2007, 540. O roli samowiedzy w działaniu zob. również: S. Judycki, *Introspekcja jako problem filozoficzny*, „Roczniki Filozoficzne" 50(2002), 276–277.

[6] Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Iª-IIae, q. 1, a. 2, co.

[7] „[...] cum ad operationem nostram tria concurrant, scilicet cognitio, appetitus, et ipsa operatio". Tenże, *De veritate*, q. 24, a. 2, co.

[8] Tenże, *Summa Theologiae*, Iª-IIae, q. 6, a. 1, co.

[9] Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, tłum. J. Ruszczyński, Wydawnictwo Antyk, Kęty 1998, s. 193; por. „Appetere autem nihil aliud est quam aliquid petere quasi tendere in aliquid ad ipsum ordinatum". Tenże, *De veritate*, q. 22, a. 1, co. Powyższy przekład wydaje się nieścisły, dlatego można zaproponować inną jego wersję: pożądanie jest „domaganiem się czegoś [zabieganiem o coś], jakby dążeniem w kierunku tego, czemu jest ono przyporządkowane".

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

siadaniem pragnienia[10]. Dlatego kiedy człowiek poznaje coś jako dobre, jego władze pożądawcze w sposób naturalny kierują się ku temu. Działanie woli (umysłowej władzy pożądawczej) różni się zarówno od pożądania zmysłowego, jak i naturalnego. W przeciwieństwie do nich, dla woli istnieją obszary niezdeterminowania, co oznacza, że nie jest jednoznacznie zdeterminowane ani to, czy wola w ogóle będzie dążyła do konkretnego poznanego dobra, ani to, do którego z poznanych dóbr będzie dążyła, ani to, przy użyciu jakich środków będzie to czyniła[11].

Mechanizm funkcjonowania władz poznawczych i pożądawczych jest do pewnego stopnia – jak się okaże w następnym akapicie – wspólny dla człowieka i zwierzęcia. Podobnie jak człowiek rozpoznaje w pożywnym posiłku cel, który posłuży mu do zaspokojenia głodu, tak głodny tygrys poznaje swój cel podczas polowania, a następnie dąży do jego osiągnięcia, tj. upolowania i zjedzenia swojej ofiary. Jeśli człowiek odczuwa głód, to sam ten fakt, samo to jego pragnienie, jest wystarczającą przyczyną podjęcia działania zmierzającego do jego zaspokojenia, tak jak racją zjedzenia antylopy przez tygrysa jest jego głód. Pożądanie (głód) jest jedyną przyczyną spożywania pokarmu. Takie pożądanie nie wymaga niczego innego do zaistnienia aktywności[12].

Powyższe wyjaśnienie nie opisuje jednak całego spektrum działań ludzkich. W przeciwieństwie do działania zwierząt i zjawisk naturalnych (Tomasz przytacza przykład ruchu ciała niebieskiego), działania człowieka nie są zdeterminowane przez naturę[13]. O ile ciało niebieskie nie może inaczej jak tylko poruszać się określonym ruchem po ustalonym torze, o tyle człowiek pozostając w możności do wielu rzeczy może działać różnie. Natura nie determinuje go do określonych działań. Dlatego Tomasz, oprócz opisu działania w kategoriach naturalnego związku przyczynowo-skutkowego, poszukuje dodatkowych zasad, które wyjaśniłyby niezdeterminowany charakter działań typowo ludzkich.

---

[10] R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75–89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, s. 206–207.

[11] „Wola z natury chce dobra, ale bez ograniczenia czy chce tego, czy tamtego dobra, podobnie jak wzrok z natury widzi kolor bez ograniczenia, czy widzi ten, czy tamten konkretny kolor. Dlatego wszystko, co chce wola, chce pod postacią dobra, lecz nie zawsze musi chcieć tego lub innego konkretnego dobra". Tomasz z Akwinu, *Kwestie dyskutowane o prawdzie*, t. II, dz. cyt., s. 215.

[12] Zob. M. Rutkowski, *Dlaczego potrafimy działać moralnie?*, Warszawa 2010, s. 61.

[13] Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna* (1–2, qu. 49–70), t. 11, przetłumaczył i objaśnieniami zaopatrzył o. F. W. Bednarski, O.P., Ośrodek Wydawniczy „Veritas", London, s. 16.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Podejrzliwy stosunek do naturalnego i mechanicznego wyjaśnienia współdziałania rozumu i woli żywił również Jan Burydan. Co prawda, opisywał pierwsze reakcje woli jako pojawiające się mechanicznie i z konieczności towarzyszące samemu poznawczemu ujęciu przedmiotu. Reakcje te nazywał upodobaniem (*complacentia*) i niechęcią (*displicentia*)[14]. Uważał, że w sposób naturalny wola reaguje na przedmiot ujęty jako dobro pożądaniem (aprobatą), a na przedmiot ujęty jako zło niechęcią (dezaprobatą). Burydan nie uznaje jednak podstawowej reakcji aprobaty lub dezaprobaty za właściwe działanie woli właśnie ze względu na to, że pojawia się ona automatycznie w formie naturalnych reakcji na konkretne przedmioty. Ponieważ pożądanie lub niechęć są skutkami poznawczych aktów i pojawiają się z konieczności, Burydan właściwe działanie woli usunął z poziomu naturalnych reakcji i umieścił na poziomie aktów drugiego rzędu. Burydan nie określiłby zatem pragnieniem woli, na przykład, naturalnej chęci zapalenia papierosa u osoby chcącej zerwać z nałogiem. Jego zdaniem, właściwe pragnienia woli mogą zaistnieć tylko pod warunkiem, że wola dokona zwrócenia się ku swoim własnym pierwotnym aktom oraz sformułuje akt drugiego rzędu, mianowicie, gdy zwróci się ku podstawowym aktom aprobaty i dezaprobaty i dokona ich oceny. Działanie woli, które Burydan nazywa chceniem (*velle*) i nie-chceniem (*nolle*), ma miejsce wówczas, gdy działający podmiot refleksyjnie odniesie się do swoich pragnień[15]. Przedmiotem woli we właściwym sensie nie są zatem poszczególne i indywidualne rzeczy w świecie (byty), lecz pragnienia; właściwe działanie woli uruchamia się dopiero wtedy, gdy częstowana papierosem osoba zwróci się ku własnemu pragnieniu zapalenia oraz ustosunkuje się do niego pozytywnie (*velle*) lub negatywnie (*nolle*).

---

[14] „Ita iudicium, vel anima informata iudicio de bonitate vel malitia obiecti, primo generat in ipsa voluntate complacentiam quandam in obiecto vel displicentiam in obiecto, mediantibus quibus ipsa voluntas acceptare potest obiectum vel refutare, quae quidem acceptatio vel refutatio sunt iam actuales inclinationes voluntatis ad quas motus consequitur, si non fuerit impedimentum [...] Modo ergo diceretur quod si obiectum fuerit voluntati praesentatum sub ratione boni, tunc statim causabitur necessario in ipsa voluntate dictus actus complacentiae. Et si fuerit sibi praesentatum sub ratione mali, causabitur actus displicentiae. Et si praesentetur simul sub ratione boni et mali, causabuntur in ea simul utrique actus, scilicet complacentia ex obiecto illo et displicentia". J. Buridanus, *Super decem libros Ethicorum*, fo. LXII, Paris 1513. Por. J. Zupko, *John Buridan. The portrait of a Fourteenth- Century Arts Master*, University of Notre Dame Press, Notre Dame, Indiana 2001, s. 252.

[15] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Zauważmy jednak, że skoro człowiek nie ma wpływu na uczucia aprobaty i dezaprobaty, nie jest też za nie odpowiedzialny. Jeżeli bowiem związek między pragnieniami a działaniami jest naturalny, to w jakim sensie można mówić o odpowiedzialności za działania? Jeżeli wola w sposób naturalny reaguje na przedmiot-dobro, to w jaki sposób człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje wybory? Na ten problem zwrócił uwagę Roderick M. Chisholm: jeżeli pragnienie do działania ma się tak jak przyczyna do skutku, oraz jeżeli pragnienie jest na tyle silne, by skutkowało działaniem w tym sensie, że jeśli pojawia się pragnienie A, to wynikające zeń działanie zmierzające do osiągnięcia A *musi* nastąpić, tak jak pojawienie się przyczyny *musi* doprowadzić do wywołania skutku, to osoba nie jest odpowiedzialna za podjęcie działania wynikającego z pragnienia A[16]. Skoro pragnienia prowadzą do działań, a te z nich w sposób naturalny i niejako mechaniczny wynikają, to jeżeli pragnienie zapalenia papierosa jest na tyle silne, że doprowadza ono do tego, że osoba faktycznie zapala papierosa, to nie ponosi ona odpowiedzialności za swoje działanie.

Celem uniknięcia tej trudności Burydan przyjął, że człowiek jest jedynie odpowiedzialny za tę część swych czynności, które stanowią przedmiot jego dobrowolnego wyboru. Do tych czynności zalicza on działania wynikające z pragnień woli, natomiast wyklucza z nich naturalne reakcje aprobaty czy dezaprobaty[17]. Na marginesie warto zauważyć, że stanowisko Burydana nie było popularne w średniowieczu. Na przykład Anzelm z Laon pozytywne zareagowanie woli na pokusę

[16] „Jeżeli powódź spowodowała zerwanie źle skonstruowanej zapory, to można powiedzieć, iż przy takiej powodzi i takiej konstrukcji zapory zerwanie musiało nastąpić i nic innego nie mogło mieć miejsca. Jeśli więc pragnienie było na tyle silne, że mężczyzna poddał się słabej woli, to człowiek ten musiał zrobić właśnie to, co rzeczywiście zrobił, i nie był za to odpowiedzialny bardziej niż zapora za wylanie rzeki". R. M. Chisholm, *„Ja" a wolność człowieka* [w:] *Filozofia podmiotu*, wybrała i wstępem opatrzyła K. Górnicka-Kalinowska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 350.

[17] „Ocena moralna może dotyczyć tylko tego, co jest bezpośrednio wynikiem naszej woli czy też należy bezpośrednio do domeny woli. Tylko to, co wybieramy lub postanawiamy zrobić, może być podstawą moralnej krytyki, odpowiedzialności i oceny. Za to, o co możemy być moralnie obwiniani lub za co możemy być chwaleni, musimy być w pełni odpowiedzialni jako inicjatorzy albo sprawcy; nie może to być rezultatem czegoś, co od nas nie zależy. Ale to, za co jesteśmy odpowiedzialni, musi pozostawać całkowicie w naszej mocy, czyli mogą to być jedynie działania; nie mogą to być uczucia ani emocje. Działania są bowiem tym, co robimy, zaś uczucia i emocje są czymś, czego doświadczamy, a zatem co się nam zdarza. Nie mamy wpływu na to, co czujemy, a tylko na to, co robimy". L. A. Blum, *Wola, uczucia i podmiot* [w:] *Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 463.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

(w rozpatrywanym przez nas przypadku mogłoby to być zapalenie papierosa) określa jako *pro-passio* i definiuje jako „nagły ruch, który nie jest poprzedzony przez rozważenie dobra i zła, i który jest grzechem lekkim”[18]. *Pro-passio* jako stan niezapośredniczonego pożądania, emocjonalnej odpowiedzi stanowił spontaniczny akt, w którym, podobnie jak w teorii Burydana, nie uczestniczy ani wola, ani rozum i które swoje źródło posiadają w zmysłowej duszy[19]. Różnica między stanowiskiem Anzelma z Laon i Burydana sprowadza się jednak do tego, że o ile pierwszy myśliciel był skłonny obarczyć człowieka odpowiedzialnością za posiadanie *pro-passiones*, o tyle drugi z nich – nie.

Problem odpowiedzialności człowieka za *pro-passiones* wcześni myśliciele średniowieczni rozwiązywali różnie. Zdaniem Piotra z Kapui, człowiek ponosi odpowiedzialność za swoje pierwsze poruszenia, ponieważ Bóg wyposażył człowieka w taką naturę, która czyni pierwsze poruszenia grzechem[20]. W duchu bardziej tolerancyjnym i kompromisowym wypowiadał się Wilhelm z Auxerre: *pro-passiones* dzielą się na jednostkowe i uniwersalne; można odeprzeć dane jednostkowe poruszenie (na przykład kiedy przychodzi konkretne pożądanie, można skierować myśli na tematy bardziej świętobliwe), ale nie można odeprzeć poruszeń jako takich w ogóle. Według Wilhelm, dane poruszenie A może nadejść, kiedy człowiek nie wykonuje B, jego nie wykonywanie B jest równoznaczne z pozwoleniem woli na A, mimo że A jest niechciane. Robienie B bądź nie robienie B jest w naszej mocy, więc w naszej mocy jest odpieranie A[21].

Choć wcześniejsi myśliciele średniowieczni odpowiedzialność człowieka za „pierwsze poruszenia” uznali za bezsporną, to jednak przynależność *pro-passiones* oraz wypływających z nich działań do świata natury sprawiła, że dla Tomasza z Akwinu czy Jana Burydana wolność takich działań była wątpliwa. Podobną intuicję znajdziemy w koncepcji Chisholma, który w średniowiecznym duchu stwierdza, że ludzka wolność pociąga za sobą brak determinacji przyczynowej[22].

---

[18] S. Knuutila, *Emotions in Ancient and Medieval Philosophy*, Oxford Univeristy Press, New York 2004, s. 179.

[19] Tamże, s. 180–184.

[20] Tamże, s. 187.

[21] Tamże, s. 188.

[22] R. Zob. R. Chisholm, *Freedom and Action* [w:] *Freedom and Determinism*, red. K. Lehrer, Random House, New York 1966, s. 11–44; cyt za H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby* [w:] *Filozofia moralności. Postanowienie i odpowiedzialność*

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z powodu problematycznego charakteru przyczynowo-skutkowego powiązania pragnień z działaniami, które ze względu na swój naturalny i automatyczny charakter nie pozostawia miejsca na wolność działań, Burydan proponuje rozwiązanie polegające na przeniesieniu wolności z poziomu *pro-passiones* na poziom aktów drugiego rzędu odnoszących się do upodobań i niechęci[23].

2. ROZERWANIE ZWIĄZKU MIĘDZY PRAGNIENIEM A DZIAŁANIEM: AKTY WOLI DRUGIEGO RZĘDU

Zagadnieniem zwrócenia się ku własnym pragnieniom współcześnie zajmował się Harry Frankfurt. Taki zwrot, dokonujący się, podobnie jak u Burydana, na poziomie woli nazywa pragnieniami drugiego rzędu (*second-order desires*)[24]: na przykład, gdy ktoś jest w trakcie zrywania z nałogiem tytoniowym, to jest rozdarty między pragnieniem zapalenia papierosa oraz pragnieniem niepalenia. Jednak na wyższym poziomie jego wola może chcieć pragnąć nie-palić. Można wyobrazić sobie kogoś, kto twierdzi „Chciałbym nie posiadać pragnienia palenia" lub „Chciałbym, aby niechęć do palenia stała się tym, czego pragnę". Frankfurt twierdzi, że pragnieniem drugiego rzędu może być albo chęć posiadania określonych pragnień, albo chęć, aby określone pragnienie stało się przedmiotem mojego pragnienia[25].

Frankfurt oraz Burydan są zgodni zarówno w odmowie aktom pierwszego rzędu (pierwszym poruszeniom, *pro-passiones*) realizowania wolności działań (obaj uważają, że dokonywanie aktów pierwszego rzędu jest wspólne dla człowieka i zwierzęcia), jak i w przyznaniu aktom woli drugiego rzędu kluczowej roli w zagwarantowaniu tej wolności. Mechanizm obu pragnień można wyjaśnić następująco: jeżeli głodny człowiek widzi posiłek i zarazem chce i nie chce go zjeść (bo chce odłożyć na później lub wstrzymać się całkowicie, na przykład ze względu na post), to nadal konflikt między pragnieniem zjedzenia

moralna, wybrał i wstępem opatrzył J. Hołówka, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 35.

[23] Warto wspomnieć, że Harry Frankfurt nie zgadza się z wyłożonym tu poglądem, uznając, go za błędny. Swoje stanowisko w sprawie związku odpowiedzialności za działania i wolności wyraża w sposób następujący: „Nie jest prawdą, że osoba jest moralnie odpowiedzialna za to, co zrobiła, tylko wtedy, gdy jej wola była wolna, gdy to robiła. Może być moralnie odpowiedzialna za zrobienie czegoś, gdy jej wola wcale nie była wolna". H. Frankfurt, dz. cyt., s. 36.

[24] Tamże, s. 27.

[25] Tamże, s. 31.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

posiłku a pragnieniem niezjedzenia go jest konfliktem między sądami wyrażającymi pragnienia pierwszego rzędu. Zdaniem Frankfurta, jeżeli będąca na diecie osoba powstrzyma się od spożycia posiłku, to akt jej rezygnacji z działania nie będzie świadczył o tym, że wypływa ono z wolnej woli[26]. Jak pisze, z powodu obojętności w stosunku do swoich pragnień i motywacji, a także braku zdolności do refleksji[27], osoba bez aktów woli drugiego rzędu nie dba o to, które z jej pragnień (pierwszego rzędu) zwycięży i w konsekwencji, które z przeciwstawnych działań podejmie[28].

Wolna wola może wyrażać się jedynie za pośrednictwem pragnień drugiego rzędu, które pojawią się dopiero wtedy, gdy przedmiotem stanie się pragnienie pierwszego rzędu, to znaczy, jeżeli człowiek powstrzymuje się od zjedzenia posiłku dlatego, że pragnie pragnienia niezjedzenia go, mianowicie, gdy pragnie, aby jego działania kierowane były przez określone pragnienia[29]. Rozdzielenie pragnień pierwszego rzędu i woli Frankfurt wyjaśnia następująco:

> [...] pojęcie woli, tak jak ja go używam, nie jest koekstensywne z pojęciem pragnień pierwszego rzędu. Nie jest to pojęcie oznaczające coś, co po prostu w pewnej mierze skłania podmiot do działania w określony sposób. Jest to raczej pojęcie odnoszące się do pragnienia *efektywnego* – takiego, które konsekwentnie prowadzi [...] osobę do działania[30].

O wolności woli można mówić dopiero na poziomie aktów wyrażających pragnienia posiadania określonych zamiarów i intencji, które sterowałyby dalej działaniami, mianowicie w sytuacji, w której osoba wyrazi pragnienie, aby te pragnienia były takie a takie. Obaj filozofowie, wiążąc wolę z jej aktami drugiego rzędu upatrują w tego typu aktach koniecznego warunku jej wolności[31].

---

[26] Zdaniem Frankfurta, nawet zwierzę doświadcza konfliktu na poziomie aktów pierwszego rzędu; wybór którejkolwiek z opcji nie świadczy o wolnej woli zwierzęcia. Podobnie człowiek, który dokonał wyboru między przeciwstawnymi dążeniami A i B, nie jest w pełni osobą, o ile nie jest on zdolny formułować akty drugiego rzędu. Zob. tamże, s. 28.

[27] „Lekceważy on [lekkoduch – przyp. M.P.] kwestię tego, jaka będzie jego wola. Gdy działa, nie tylko idzie za tym, do czego czuje największą skłonność, ale nie dba też o to, która z jego skłonności jest najsilniejsza". Tamże.

[28] Tamże.

[29] Por. tamże, s. 28–29.

[30] Tamże, s. 25.

[31] Tamże, s. 33.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Z większą subtelnością niż Burydan, Frankfurt rozróżnia pożądania drugiego rzędu od aktów woli drugiego rzędu. Twierdzi jednocześnie, że tylko te drugie są właściwe osobom[32]. Racjonalny podmiot, który zastanawia się nad swoimi pragnieniami jedynie w sytuacji pojedynczych działań, nie spełnia aktów woli drugiego rzędu, ponieważ tylko te akty, w których człowiek zastanawia się nad swoimi działaniami w ogóle, czynią go osobą[33]. Innymi słowy, osoba, która w reakcji na swoją chęć zapalenia papierosa reaguje stwierdzeniem „Wolałabym nie chcieć odczuwać chęci zapalenia" różni się od osoby, która będąc w tej samej sytuacji może, prócz powyższego zdania (które Frankfurt nazywa pożądaniem II-go stopnia), stwierdzić „Wolałabym w ogóle nie odczuwać pragnienia zapalenia, ponieważ chcę w ogóle nie pragnąć palić". Rozróżnienie pożądań oraz aktów woli drugiego rzędu sugeruje, że posiadanie jednostkowych chęci posiadania określonych pragnień nie wystarczy do zapewniania wolności działań. Frankfurt chce pokazać, że prócz posiadania celów doraźnych, warunkiem wolności działań (oraz bycia osobą) jest posiadanie również celu porządkującego. I choć wyraźnie stwierdza, że istotę bycia osobą należałoby umieścić w jej zdolnościach nie tyle poznawczych, co wolitywnych[34], to jego wskazanie na konieczność istnienia ogólnego celu porządkującego całość działań zbliża go bardziej do Akwinaty[35], niż do Burydana.

3. SAMOWIEDZA A POWINNOŚĆ: TOMASZ Z AKWINU I LAWRENCE A. BLUM

Podobnie jak Harry Frankfurt, Tomasz z Akwinu postuluje istnienie aktów woli drugiego rzędu[36] oraz twierdzi, że człowiek jest wolny ze względu na swoją zdolność do refleksji nad własnym działaniem –

[32] „[...] jest możliwe – acz mało prawdopodobne – że istniałby podmiot działania posiadający pragnienia drugiego rzędu, a nie dokonujący aktów woli drugiego rzędu. Stworzenie takie nie byłoby, moim zdaniem, osobą". Tamże, s. 27–28.

[33] Tamże, s. 28.

[34] „Twierdząc, iż istota bycia osobą zasadza się nie na rozumie, lecz na woli, daleki jestem od sugerowania, że istota pozbawiona rozumu może być osobą. Albowiem tylko dzięki swoim władzom rozumowym osoba może odnosić się w sposób krytyczny i świadomy do swojej własny woli i kształtować akty woli drugiego rzędu. A zatem struktura woli osoby zakłada, że jest ona istotą racjonalną". Tamże, s. 29.

[35] Zob. STH Iª-IIae q. 10 a. 1 co.

[36] „Czynności woli mogą być swym własnym przedmiotem, chcę bowiem własnego chcenia, miłuję własną miłość". Tomasz z Akwinu, *Summa Theologiae*, Iª-IIae, q. 11, a. 3, arg. 3.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

argumentuje, że „człowiek jest panem swoich działań ze względu na swoje zdolności do rozważań nad nimi”[37]. Namysł rozumu jest źródłem istnienia aktów woli drugiego rzędu (a w konsekwencji źródłem wolności), ponieważ namyślający się rozum odnosi się do przeciwnych możliwości (*ratio deliberans se habet ad opposita*), dzięki czemu idąca za tym namysłem wola również może zwracać się ku różnym możliwościom, w jednym bądź drugim kierunku (*voluntas in utrumque potest*). Ale w przeciwieństwie do amerykańskiego filozofa stoi na stanowisku, że funkcję artykułowania aktów drugiego rzędu sprawuje rozum, nie wola[38]. Według Akwinaty, to racjonalna wiedza jest tym, co weryfikuje i kontroluje akty drugiego rzędu, a w konsekwencji – jest gwarantem zarówno wolności działania, jak i rozróżnienia prawdziwego i pozornego dobra oraz wyboru tego pierwszego. Tomasz argumentuje, że specyficzne dla człowieka działanie wymaga nie tylko wiedzy o celu, ale również dodatkowo wiedzy dotyczącej tego, dlaczego coś jest celem oraz wiedzy o proporcjonalnych środkach do niego wiodących. Innymi słowy, kiedy człowiek wykonuje A ze względu na B, nie wykonuje on niczego więcej niż to, co robią zwierzęta; ale kiedy robi on A ze względu na B oraz dodatkowo jest zdolny do namysłu dlaczego B jest celem A – jego działania są ludzkie i wolne. Tomasz podkreśla, że wolność działania wymaga refleksji dotyczącej motywacji, pożądań i ich relacji do celu. Wiedza na ich temat stanowi konieczny warunek wolnego działania[39]. Tomaszowe sądy rozumu drugiego rzędu pełnią

[37] Tamże, q. 6, a. 2, ad 2. Mechanizm refleksji nad swoim działaniem i rozpoznania siebie jako podmiotu działającego (moralnego) Tomasz wyjaśnia, podobnie jak Harry Frankfurt, poprzez rozróżnienie dwóch sądów intelektu: kiedy pragnę A, pragnę go na podstawie pierwszego sądu intelektu, w którym A jest przedstawione jako dobro i sąd ten zezwala na A. Jednakże Tomasz wymienia również drugi sąd intelektu będący wynikiem pracy wyższej władzy rozumu, a który dotyczy decyzji nakierowanej na cel. Tomasz wiąże dwa poziomy rozumu z dwoma rodzajami sądu. Pierwszy z nich jest sądem pierwszego rzędu dotyczącym nakierowania na dobro. Z kolei sąd drugiego rzędu dotyczy sądu rzędu pierwszego. Zob. tamże, q. 15, a. 4, ad 1.

[38] Choć za św. Augustynem wspomina o aktach „chcenia chcenia” i „miłowania miłości”. Zob. Sth I-IIae, q. 11, a. 3, arg. 3.

[39] Dlatego rodzaj intelektualnego osądu, który zwraca się do własnych sprawności i cnót potrzebnych do działania jest dokładnie tym, co Tomasz nazywa wewnętrzną zasadą działania: „Dicendum, quod absque omni dubitatione hominem arbitrio liberum ponere oportet […] sine libero arbitrio non possit esse meritum vel demeritum, iusta poena vel praemium. Ad hoc etiam manifesta indicia inducunt, quibus apparet hominem libere unum eligere, et aliud refutare [...] liberum autem est quod sui causa est, secundum philosophum in Princ. Metaphys. [...] Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

analogiczną funkcję co akty woli Frankfurta; sprawiają, że związek działań i pragnień traci swój naturalny i mechaniczny charakter. Krytyczna refleksja rozbija przyczynowo-skutkowy związek przekonania i pragnienia z jednej strony, oraz pragnienia i działania z drugiej strony.

Jednym z powodów, dla którego Tomasz z Akwinu umiejscowił weryfikującą pragnienia funkcję w rozumie (a nie w aktach woli)[40] był jego sceptyczny stosunek do skuteczności woli w formułowaniu sądów drugiego rzędu. Uważał, że pragnienia pierwszego rzędu nie są wystarczającą podstawą do formułowania aktów woli drugiego rzędu. Podejrzliwą postawę wobec wystarczalności woli zajmował również Lawrence A. Blum. Argumentował, że „nie jest w naszej mocy spowodować, byśmy przejęli pewną postawę lub wyznawali jakąś wartość jedynie dzięki wysiłkowi woli i nakierowaniu uwagi; ani nie jest na ogół w naszej mocy, byśmy uwolnili się od niepożądanych skłonności i wartości (oraz emocji) w taki właśnie sposób”[41]. Jego zdaniem, działanie woli nie wystarczy, aby nadać kierunek szczegółowym pragnieniom, wola nie posiada mocy zweryfikowania pragnień, sam zamiar woli wyrażony w zdaniu „chcę nie odczuwać pragnienia palenia” nie wystarczy do porzucenia nałogu, ponieważ – jak spytałby Akwinata – skąd wola może wiedzieć, czego ma chcieć?

Jednego z wyjaśnień może dostarczyć Harry Frankfurt, który proponuje uczucia i pragnienia pierwszego rzędu (Burydanowską aprobatę i dezaprobatę) interpretować jako własne i wewnętrzne lub nie-własne i zewnętrzne:

---

bruta [...] tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia [...] Homo vero per virtutem rationis iudicans de agendis, potest de suo arbitrio iudicare, in quantum cognoscit rationem finis et eius quod est ad finem, et habitudinem et ordinem unius ad alterum: et ideo non est solum causa sui ipsius in movendo, sed in iudicando; et ideo est liberi arbitrii, ac si diceretur liberi iudicii de agendo vel non agendo”. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24, a. 1, co. Współcześnie Mirosław Rutkowski podkreśla, że w działanie wymaga nie tylko pożądania, lecz również sądu dotyczącego relacji między pożądaniem a celem. Takie sądy nazywa quasi-motywacyjnymi. Zob. M. Rutkowski, dz. cyt., 27.

[40] Należy jednakże dodać, że umiejscowienie tej funkcji w sądzie rozumu swoje uzasadnienie znajduje w ogólniejszej teorii poznania Tomasza, według której wola aktualizuje się w wyniku zetknięcia z treścią przedstawioną przez intelekt. Akty woli są zatem zareagowaniami na treść dostarczaną przez rozum. Zob. „Ex iudicio rationis homines agunt et moventur; conferunt enim de agendis; sed ex iudicio naturali agunt et moventur omnia bruta [...] tum ex hoc quod habent iudicium ad aliquod opus determinatum et non ad omnia”. Tomasz z Akwinu, *De veritate*, q. 24, a. 1, co.

[41] L. A. Blum, *Wola, uczucia i podmiot* [w:] *Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 472.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

[...] uczucia są wobec nas zewnętrzne po prostu wtedy, gdy wolelibyśmy ich nie mieć lub gdy wolelibyśmy, by nami nie kierowały; wewnętrzne są natomiast wtedy, gdy ich pojawienie przyjmujemy z aprobatą lub obojętnie akceptujemy. W tym ujęciu uczucie jest jednoznacznie własne, gdy pozostaje zgodne z tym, co chcemy lub gotowi jesteśmy odczuwać, zaś uczucie, którego występowanie spotyka się z naszą dezaprobatą, nie jest własne w ścisłym sensie[42].

Innymi słowy, za pomocą pragnień drugiego rzędu wola odnosi się do podstawowych pragnień (upodobań i niechęci), posługując się kryterium uznania ich za własne lub nie własne. Rzucająca palenie osoba formułuje pragnienie drugiego rzędu („Nie chcę odczuwać pragnienia zapalenia") w sytuacji, gdy pierwotną chęć zapalenia papierosa nie uznaje za swoje własne odczucie. Uczucia aprobujemy lub nie w zależności od ich zgodności z „preferowaną przez nas wizją samego siebie"[43].

Analizując proces przemiany moralnej Blum argumentuje, że „nie można [jej – przyp. M.P.] zrozumieć bez jakiegoś wyobrażenia moralnego ja"[44]. Przemiana polegająca na świadomym wyborze woli (wyrażającym się w sądach drugiego rzędu) podjęcia pewnych działań lub rezygnacji z wykonywania innych działań zakłada samowiedzę; znajomość samego siebie jest podstawą[45], na której bazują akty woli drugiego rzędu. Jeżeli pierwszą reakcją osoby rzucającej palenie na widok papierosa będzie burydanowska aprobata („Tak, mam wielką ochotę zapalić"), a jej kolejną reakcją będzie pragnienie drugiego rzędu („Nie chcę odczuwać pragnienia zapalenia"), to na podstawie czego uformowało się to konkretne pragnienie? Na podstawie czego wola osoby rzucającej palenie koryguje uczucie aprobaty wobec perspektywy zapalenia? Jak wyjaśnić to, że wola posiada zdolność weryfikacji treści pragnień pierwszego rzędu?

Inaczej mówiąc – czym charakteryzuje się ten typ wiedzy, na podstawie którego formułują się akty woli drugiego rzędu? Zdaniem Tomasza, jeżeli akty woli pierwszego rzędu są zareagowaniami na sądy wyrażające wiedzę o dobru, to źródłem aktów woli rzędu wyższego nie jest już sąd intelektu wyrażający wiedzę pochodzącą z poznania zmysłowego, lecz taki sąd intelektu, poprzez który działający podmiot odnosiłby się do „Bożych zasad". Tomasz pisze:

---

[42] H. Frankfurt, *Identyfikacja i zewnętrzność* [w:] *Filozofia podmiotu*, dz. cyt., s. 369.

[43] Tamże.

[44] L. A. Blum, dz. cyt., s. 486.

[45] Nie zaś Boże zasady, jak chciałby Tomasz.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Ostateczne postanowienie należy do zakresu działania wyższej władzy, której zadaniem jest osądzać postanowienia wszystkich innych czynników [...]. Otóż nie ulega wątpliwości, że osądzanie wszystkich spraw należy do wyższych zadań rozumu; gdyż sam rozum osądza świat zjawisk zmysłowych, natomiast sprawy odnoszące się do ludzkiego postępowania trzeba osądzać w świetle Bożych zasad, a to należy do wyższych zadań rozumu. Dlatego żadne postanowienie rozumu nie może być ostateczne tak długo, dopóki nie ma pewności, czy sprzeciwia się lub nie sprzeciwia się zasadom Bożym[46].

Akty woli drugiego rzędu, których zadaniem jest kontrola pragnień i działań, pochodzą z poznania najwyższych zasad-norm kierujących ludzkim zachowaniem. Tomasz nazywa je „Bożymi zasadami" lub prawem naturalnym[47]. Na przykład, postanowiwszy zerwać z nałogiem człowiek może żywić dwa sprzeczne pragnienia: palenia oraz wstrzymania się od palenia. Jednak na wyższym poziomie, człowiek taki może żywić pragnienie drugiego rzędu („Chciałbym nie pragnąć palić"), którego źródłem jest sąd rozumu wyrażający „Bożą zasadę", czyli normę prawa naturalnego o powszechnym pragnieniu dobra.

Te rozważania Tomasza znajdują dodatkowe uzasadnienie w jego koncepcji dobra jako ostatecznego celu działania. Jeżeli rozum identyfikuje dobro jako ostateczny cel działania[48], to sąd taki wywołuje pragnienie dobra[49], które nie jest pragnieniem konkretnego dobra, lecz pragnieniem (wolą) wyboru poszczególnych dóbr. Wola wyrażona w sądzie „Chciałbym nie pragnąć palić" jest dokładnie wolą pragnienia dobra i unikania zła, ponieważ jeżeli palenie jest rozpoznane jako szkodliwe (jako nie-dobro), to w akcie woli drugiego rzędu wyrażone jest pragnienie dobra w ogóle, które to pragnienie realizowałoby się poprzez posiadanie pragnień nakierowanych na konkretne dobra. Innymi słowy, akty woli drugiego rzędu kierujące pragnieniami i wynikającymi zeń działaniami odnoszą się do ostatecznych zasad prawa naturalnego rozpoznanych przez rozum. Dlatego moralne działanie wymaga sformułowania sądów drugiego rzędu, w których rozum osądza warunki zamierzonego działania w świetle Bożych zasad[50].

---

[46] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Iª-IIae, q. 15, a. 4 co.

[47] W kontekście rozważań na temat pokuty, Akwinata zwraca uwagę, że zwrócenie się ku własnym motywacjom działań (jak w przypadku, gdy ktoś żałuje zła, które popełnił) należy do prawa naturalnego, zob. tenże, *Summa theologiae*, III, q. 84, a. 7, arg.; q. 84, a. 10, ad. 4.

[48] Zob. Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Iª-IIae, q. 94, a. 2, co.

[49] Zob. P. Lichacz, O.P., *Did Aquinas justify the transition from "is" to "ought"?*, Warszawa 2010.

[50] Można jednak z powodzeniem formułować pragnienia drugiego rzędu, nie odwołując się do znajomości Bożych zasad, jak w sytuacji, w której osoba rzucająca

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Lawrence A. Blum i Tomasz z Akwinu krytycznie odnoszą się zatem do stanowiska stwierdzającego, że to wola nadaje kierunek naszym pragnieniom i działaniom. Obaj kierują się podobną intuicją, zgodnie z którą, po pierwsze, pragnienia drugiego rzędu mają za zadanie korygować dążenia i zamiary, a po drugie, same nie są wystarczające, ponieważ są mało efektywne w kierowaniu pragnieniami i działaniami z nich wypływającymi. Wątpliwą skuteczność pragnień woli drugiego rzędu pokazuje następujący przykład: osoba ofiarująca ubogiemu jałmużnę może pragnąć, by przy czynności tej kierowała się pragnieniem dobra ubogiego. Jest to sytuacja, w której formułując twierdzenie „Robiąc X, chciałbym kierować się motywacją A" podmiot działający wyraża pragnienie posiadania określonych intencji zmierzających do pewnych działań. Zgodnie z koncepcją Frankfurta, sąd stwierdzający posiadanie określonej motywacji również jest sądem wyrażającym pragnienia drugiego rzędu[51]. Działaniom towarzyszy intencja, jednak trudno wskazać – zdaniem Bluma i Akwinaty – w jaki sposób wola jest w stanie wymusić posiadanie określonych intencji i pragnień.

W konsekwencji, i Tomasz i Blum postulują umocowanie pragnień drugiego rzędu w samowiedzy[52]. Dla Bluma pragnienie woli wynika z obrazu samego siebie, z pewnej wiedzy o samym sobie, swoich

palenie wyraża pragnienie pozbycia się chęci palenia, a nie posiada wiedzy o Bożych zasadach. Osoba, która chce rzucić palenie, a mimo to wciąż pali i wyraża swoją chęć w sądzie „Chciałabym nie chcieć palić" formułuje sądy drugiego rzędu na podstawie krytycznej oceny własnych działań: jeżeli pragnę A, a czynię nie-A, ponieważ moje czynienie nie-A wypływa z niedostatecznego pragnienia A, to mogę sformułować sąd stwierdzający, że pragnę pragnienia A. Wydaje się, że osoba taka nie potrzebuje, jak sugeruje to Tomasz z Akwinu, znajomości Bożych zasad ani żadnego innego typu „wyższej" wiedzy, by móc sformułować sądy dotyczące pragnień drugiego rzędu. Jeżeli jednak sformułowanie aktów drugiej woli niekoniecznie opiera się na znajomości Bożych zasad, oznacza to, że sądy mogą opierać się na jakimś innym źródle. Na źródło pragnień drugiego rzędu składa się zarówno wiedza pochodząca od zmysłów (stwierdzająca szkodliwość palenia), jak i krytyczna refleksja nad samym sobą, w której porównywałoby się pragnienia woli oraz efektywność własnych działań.

[51] H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, s. 23.

[52] „(1) utożsamienie moralnej podmiotowości z wolą, zdolnością wyboru i decydowania, rozumem, czyli z tym, czego jesteśmy sprawcami i to jest całkowicie pod naszą kontrolą; (2) traktowanie emocji i uczuć jako zewnętrznych wobec podmiotowości moralnej. Konsekwencją tych dwóch przesłanek jest teza, że jako podmioty moralne nie mamy żadnej kontroli nad doświadczanymi przez nas uczuciami i emocjami. Nie mamy kontroli nad tym, czy doświadczamy poszczególnych uczuć i emocji, bo uczucia i emocje przychodzą do nas z zewnątrz. Ich charakter spowodowany jest czymś, co nie jest częścią naszego ja moralnego". L. A. Blum, dz. cyt., s. 486.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dyspozycjach, uczuciach, zamiarach i przekonaniach[53]. Blum zakłada, że działania wynikają z pragnień i przekonań, a jeżeli działanie jest sprzeczne z deklarowanymi przekonaniami czy pragnieniami, źródeł tej sprzeczności należy się doszukiwać w samym sobie, tzn. we własnej nieautentyczności swych przekonań i pragnień. Jego zdaniem, samowiedza jest kluczowym elementem zapewnienia ciągłości oraz jedności między przekonaniami i pragnieniami; to dzięki wiedzy o samym sobie działający podmiot może dokonać oceny swoich działań, skorygować je i w przyszłości poprawić; samowiedza jest warunkiem przemiany moralnej.

Akwinata również wskazuje na decydującą rolę samowiedzy, na którą składają się sądy dotyczące własnych pragnień, motywacji, intencji i ich relacji z celami. Dodatkowo, Tomasz postuluje odnoszenie swoich pragnień do ostatecznego celu, ponieważ cel ten stanowi właściwą perspektywę oceny oraz ewentualnej korekty pragnienia woli i działania. Poznanie ostatecznego celu jest równoznaczne z wiedzą o powinności (Bożych zasadach). Na przykład twierdzenie „Chcę nie pragnąć palić", zdaniem Tomasza wynika z twierdzenia „Powinnam chcieć nie pragnąć palić". Cel spełnia funkcję porządkujące, ponieważ organizuje wszystkie działania[54]. Wolne działanie wymaga nie tylko racjonalnej refleksji nad samym sobą (nad własnymi pragnieniami oraz ich związkiem z działaniami), lecz również wiedzy o powinności (celu ostatecznym), której zadanie polega na uporządkowaniu całości działań.

Zakończenie

Omawiani filozofowie wspólnie zwracają uwagę na trudności związane z przyczynowo-skutkową teorią działania. Jeżeli działanie miałoby wypływać z pragnienia (motywacji, intencji itp.) tak jak przyczyna wypływa ze skutku, to powstaje problem z uzasadnieniem wolności działań, a w konsekwencji – z odpowiedzialnością za nie. Jedna z prób rozwiązania tej trudności (proponowana przez Jan Burydana, Tomasza z Akwinu i Harry'ego Frankfurta) polega na postulowaniu przeniesie-

[53] L. A. Blum przywołuje inną ilustrację swojej koncepcji: gdy ktoś deklaruje się jako przeciwnik rasizmu, a mimo to zdarza mu się zachowywać w sposób lekceważący i obraźliwy wobec innej rasy, to, jego zdaniem, powinien dokonać samooceny, tzn. krytycznie przyjrzeć się swoim przekonaniom i uczuciom, czy na pewno jego przekonania i pragnienia są antyrasistowskie. Zob. L. A. Blum, dz. cyt., s. 477.

[54] Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, Iª-IIae, q. 18, a. 9, co.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nia wolności wyboru i działań na poziom pragnień drugiego rzędu, w których podmiot działający stwierdza chęć posiadania lub nieposiadania określonych pragnień, z których wypływają działania.

Rozwiązanie to zakłada, że podmiot działający jest odpowiedzialny tylko za te działania, które wypływają z jego wolnej woli, tzn. są dobrowolne. Pogląd ten krytykują zarówno niektórzy średniowieczni teologowie (Anzelm z Laon, Piotr z Kapui i Wilhelm z Auxerre) argumentując, że konstytucja istoty człowieka jest właśnie taka, że do pewnego stopnia odpowiada on nie tylko za to, co wynika z jego woli, ale także za to, co należy do jego natury (*pro-passiones*), jak i Lawrence A. Blum, którego zdaniem wola nie jest w stanie samodzielnie przeprowadzić przemiany moralnej. Blum i Akwinata dzielą przekonanie o niewystarczalności woli (jej aktów drugiego rzędu) w jej funkcji bycia źródłem wolnego działania i wspólnie wskazują na samowiedzę, która miałaby poprzedzać formułowanie aktów woli drugiego rzędu. Uważają, że niewystarczalność woli wypływa z tego, że nie jest ona zdolna do formułowania pragnień drugiego rzędu; ich treść musi wypływać z wiedzy, która jest tożsama z poznaniem samego siebie. Blum opisuje ją w kategoriach „wglądu w moralne ja”[55], z kolei dla Akwinaty na samowiedzę składają się poszczególne akty odnoszenia się do własnych przekonań, pragnień, motywacji, celów[56].

Tomasz dalej jednak pyta: w jaki sposób podstawą formułowania pragnień drugiego rzędu może być samowiedza (poznanie własnych przekonań, pragnień i celów)? W jaki sposób działający podmiot mógłby z uzyskanej wiedzy o samym sobie (np. że żywi on przekonanie A oraz związane z nim pragnienie B) wyprowadzić wniosek, że należy podjąć działanie C? Wydaje się również, że analogiczną wątpliwość dotyczącą źródła aktów woli formułuje Harry Frankfurt, gdy rozróżnia pragnienia drugiego rzędu od aktów woli drugiego rzędu: tylko w tych drugich może wyrażać się wolna wola, ponieważ tylko akty woli (a nie pragnienia) mogą wiązać się z poznaniem i sformułowaniem ogólnego

[55] L. A. Blum, dz. cyt., s. 486.

[56] Na gruncie tomizmu nie jest możliwa samowiedza, która polegałaby na jakimś wglądzie w samego siebie typu introspekcji. Zob. R. T. Lambert, *Self-Knowledge in Thomas Aquinas: The Angelic Doctor on the Soul's Knowledge of Itself*, Bloomington 2007; R. Pasnau, *Thomas Aquinas on Human Nature. A Philosophical Study of Summa theologiae Ia 75-89*, Cambridge University Press, Cambridge 2002; M. Płotka, *Między refleksją a introspekcją. Problem poznania samego siebie w filozofii średniowiecznej* [w:] *Doświadczenie a intersubiektywność. Monografia pokonferencyjna,* red., K. Dąbrowska, B. Olszewski, M. Rupniewski, E. Wyrębska, M. Zawidzki, Łódź 2009.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

celu działania, który z jednej strony spełnia funkcję uporządkowania i zhierarchizowania wszystkich poszczególnych działań, a w którym, z drugiej strony, wyraża się samowiedza. Dla Akwinaty poznanie celu ogólnego, choć musi odbywać się w kontekście poznania samego siebie, wymaga nabycia dodatkowej wiedzy, która dotyczy powinności (Bożych zasad). Innymi słowy, pragnienie chcenia A musi wynikać z powinności pragnienia chcenia A. Na przykład, osoba chcąca zerwać z nałogiem może stwierdzić, że chce przestać palić (akt woli pierwszego rzędu); jednocześnie, w wyniku nabycia samowiedzy (poznania własnego zdrowia, własnych dyspozycji w zakresie wytrwałości w decyzjach, przekonań co do celów itd.) wyraża akt woli drugiego rzędu, w którym stwierdza, że chciałaby chcieć przestać palić. Jednak warunkiem skuteczności przeprowadzenia działania (porzucenia nałogu) jest dodatkowo sformułowanie sądu dotyczącego celu ogólnego, tj. takiego celu, który dostarczyłby uzasadnienia dla posiadania określonych pragnień drugiego rzędu, a w konsekwencji – dla wypływających z nich konkretnych działań. Innymi słowy, chcąca rzucić palenie osoba może stwierdzić „Chciałabym chcieć przestać palić, ponieważ moim celem jest troska o zdrowie”[57]. Od celu ogólnego (troski o zdrowie) zależy czy działający podmiot zechce zerwać z nałogiem tytoniowym oraz czy na jego podstawie oraz nabytej samowiedzy będzie formułował akty woli drugiego rzędu sterujące konkretnymi pragnieniami. Zauważmy, że na gruncie koncepcji Akwinaty przyczynowo-skutkowy związek pragnienia i działania zostaje rozerwany, ponieważ mimo że pragnienie jest źródłem działań, to jednocześnie jest ono wtórne wobec poznanego celu.

Tomasz dodatkowo wskazuje, że właściwym źródłem aktów woli drugiego rzędu jest powinność. Argumentuje, że poznanie ogólnego celu porządkującego całość działań równoznaczne jest z poznaniem powinności (Bożej zasady). Dlatego właściwym wyrażeniem związku aktów woli i celu jest stwierdzenie: „Chciałabym chcieć przestać palić, ponieważ moim celem powinna być troska o zdrowie”.

[57] Zdaniem H. Frankfurta, tylko takie stwierdzenia dotyczące celu ogólnego gwarantują wolność działania i czynią działający podmiot osobą. Zob. H. Frankfurt, *Wolność woli i pojęcie osoby*, s. 28.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

DESIRE, WILL AND OBLIGATION: JOHN BURIDAN VS. THOMAS AQUINAS ON HUMAN ACTION

Summary

The aim of the article is to present the role played by the will in human action in the accounts of Thomas Aquinas and John Buridan. The achievements of contemporary analytic philosophy are the context for considering medieval theories of action. First, I focus on second-order volitions whose objects are desires (John Buridan and Harry Frankfurt). Next, I present the modifications of this theory carried out by Thomas Aquinas and Lawrence A. Blum. They agree in postulating some kind of self-cognition as the source of second-order volitions; however, it would seem that Aquinas, who argues for placing the source of such acts in obligation (God's principles), offers a significant improvement on Blum's account.

Magdalena Płotka

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

MICHAŁ HARABURDA
(Kraków)

REALIZM ROGERA BACONA OPARTY NA NAUCE O PERSPEKTYWIE

I.

Roger Bacon, przedstawiając teoretyczną wykładnię nauki eksperymentalnej, zapisał się na kartach historii filozofii jako jeden z prekursorów empiryzmu brytyjskiego. Jednakże, nauka eksperymentalna zdobyła uznanie w kręgach uczonych elit dopiero trzy wieki później. Ów franciszkanin był kimś więcej niż zwykłym trzynastowiecznym filozofem i teologiem. Wiemy, że rozwinął wiedzę z zakresu matematyki, optyki, a także opanował wiele języków starożytnych w tym grecki, arabski, hebrajski i chaldejski[1]. Jest raczej pewne, iż jeszcze jako osoba świecka studiował w studium generalnym na Wydziale Filozoficznym Oksfordu, prowadzonym przez osiadłych tam franciszkanów w 1224 roku.

Był do tego eksperymentatorem, przeprowadzał badania nad światłem, magnetyzmem oraz metalami[2]. Podczas drugiego pobytu w Oksfordzie, gdzie pracował już jako nauczyciel oraz prowadził własne badania z różnych dziedzin, otrzymał zaszczytny tytuł *Doctor Mirabilus*. Był powszechnie podziwianym przez swoich uczniów nauczycielem, nie wahał się przepuszczać światło przez sześciokątny kry-

[1] S. Swieżawski, *U źródeł konfliktu nowożytnego przyrodoznawstwa z filozofią scholastyczną. Atak Rogera Bacon na mistrzów Paryskich* [w:] *Rozum i tajemnica*, Kraków 1960, s. 302–321.

[2] L. Goldstone, N. B. Goldstone, *The Friar and the Cipher: Roger Bacon and the unsolved mystery of the most unusual manuscript in the world*, Random House Inc., 2005, s. 158 i 160.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

ształ, wywołując tym samym tęczę, którą, jak wierzono, mógł powodować jedynie Bóg na znak przymierza z ludźmi[3]. W nocy, w latach pięćdziesiątych XIII wieku, na terenie Uniwersytetu Oksfordzkiego można było słyszeć wybuchy eksperymentalne nieznanego wówczas w Europie prochu, którym posługiwał się nie kto inny jak Bacon. Podobno, jak głosi legenda, w tym czasie uformował również głowę z mosiądzu, która miała wszystkie takie same części, jak w ludzkim mózgu, i gdyby tylko mówiła, przeraziłaby na śmierć wszystkich wrogów Anglii[4].

Znajdujemy też w jego pracach, iż wielką wagę przypisywał przyszłym wynalazkom, roztaczając przed współczesnymi niesamowite wizje bardzo szybko poruszających się statków bez wioseł, pojazdów bez koni i wołów, latających maszyn, urządzeń umożliwiających człowiekowi chodzenie po dnach morskich, broni roznoszącej trucizny i zarazki, wielkich zwierciadeł skupiających promienie świetlne w wytyczonych miejscach i palących wszystko w ich obrębie[5]. Do tego marzyło mu się opracowanie mapy wszystkich ciał niebieskich na wzór długości i szerokości geograficznych miejsc na Ziemi[6].

Bacon, w pełni świadom, że wielu ludzi jest z natury szalonych, uznał, że należy ukrywać przed nimi wiedze za pomocą specjalnych szyfrów oraz kodów. Dowiadujemy się od niego, że wiadomości można kodować za pomocą specjalnych połączeń liter i symboli; wykorzystując enigmatyczne i metaforyczne wyrażenia; stosując różnorodne rodzaje liter wymieszane ze znakami nie posiadającymi znaczenia; opracowując sztuczny języka, o którym poza wtajemniczonymi nikt nie ma pojęcia, że istnieje; a także przez opanowanie tzw. *ars notaria*, czyli sztuki notowania jako pojętności w używaniu zaszyfrowanych stenografów[7].

Doctor Mirabilus próbował za pomocą różnych argumentów wykazać przewagę nauki eksperymentalnej nad metodą dedukcyjną, a także doświadczeniem naturalnym. Dotychczas scholastycy koncentrowali się wokół opracowań oraz zestawiania ze sobą i komentowania poglądów uznanych autorytetów w danej dziedzinie w oderwaniu od bezpośredniego badania przyrody. Zdobywanie wiedzy miało teraz polegać

[3] Tamże, s. 232–233.
[4] Tamże, s. 160–161.
[5] Tamże, s. 164–165.
[6] Tamże, s. 165.
[7] Tamże, s. 166–168.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

na stawaniu pomysłowych tez, następnie prób ich potwierdzenia bądź obalenia eksperymentalnego, a dopiero potem na rozumowaniu[8]. Można zatem powiedzieć, że czysto rozumowe dowodzenie wniosku tudzież intuicyjne oglądanie prawdy nie są środkami wystarczającymi w dochodzeniu prawdy. Rozstrzygający jest bowiem dowód przez eksperyment, zaś sylogizmy mają służyć eksperymentowi, a wiedza empiryczna wywodom teoretycznym[9]. Ponadto, dzięki nauce eksperymentalnej miałyby zostać wynalezione lepsze instrumenty i urządzenia badawcze, które przyspieszyłyby rozwój badań i odkrycia w wielu dziedzinach[10].

Motywy napisania przez Bacona dzieła *Opus Maius* są ściśle związane z jego krytycznym nastawieniem wobec metodyki oraz treści nauczania, a także wyłączności szkolnictwa kościelnego. By jego program reformy nauczania i odnowy Kościoła miał realne szanse powodzenia, jak można sądzić, wstąpił do zakonu Franciszkanów, a następnie starał się o zyskanie protekcji dla swoich idei u samego Papieża – Klemensa IV (1265–1268), wcześniej zaś kardynała Guy le Gos de Foulques[11].

Trzeba powiedzieć, że *Opus Maius* było pisane w niejakim pośpiechu, toteż Bacon dosłał jeszcze prace *Opus Minus* oraz *Opus Tertium* przez tajemniczego posłańca Jana, będące streszczeniem i komentarzem wspomnianego dzieła pierwszego[12]. Z ważniejszych prac napisał jeszcze dwa traktaty: *Communia naturalium* i *Communia mathematica* – jedyne zachowane części nigdy nieukończonego dzieła syntetycznego: *Scriptum Principale* – w których ponownie dowodził wyższości metody eksperymentalnej, a także matematyki nad spekulacją, magią oraz zabobonem.

W dziele *Opus Tertium* poświęca wiele miejsca dla rozjaśnienia projektu filozofii moralnej, która jest dla niego, ściśle rzec biorąc – nauką praktyczną. Dowiadujemy się, że wszelkie starania w zakresie uprawiania i rozwoju innych nauk spekulatywnych powinny być nastawione na urzeczywistnienie dobra powszechnego. Nauka eksperymentalna ma być więc nauką etyczną, podporządkowaną Kościołowi

---

[8] Tamże, s. 186 i s. 189.

[9] R. Bacon, *Opus Tertium. Rozdz. XIII* [w:] *Wszystko to ze zdziwienia. Antologia tekstów filozoficznych z XIII wieku*, Wybór, opracowanie i wstęp Krystyna Krauze-Błachowicz, Wydawnictwo: PWN, 2001.

[10] L. Goldstone, *The Friar...*, dz. cyt., s. 190.

[11] Zob. St. Swieżawski, *U źródeł...*, dz. cyt.

[12] R. Bacon, *Opus Tertium...*, dz. cyt., s. 59–60.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

i pomyślności wszystkich chrześcijan[13]. Jednakże o pięknie cnót i brzydocie wad piszą, jego zdaniem, najlepiej niewierzący filozofowie tacy, jak: Arystoteles, Seneka, Marek Tulliusz Cyceron, choć ich pracy są na ogół nieznane łacinnikom:

> Nie ma bowiem chyba ani jednego człowieka tak dogłębnie pogrążonego w grzechach, który by nie porzucił tego lub innego występku, gdy z uwagą i pilnością wczytuje się w treść tych ksiąg. Z tak wielką bowiem żarliwością zwalczają każdą wadę, że jest wprost niemożliwe, by można było przejść nad tym do porządku. Z tego powodu, ponieważ najgorszą wadą jest gniew, gdyż niszczy on człowieka i wprowadza chaos do całego świata, nie ma tak pełnego gniewu człowieka, który przestudiowawszy dokładnie trzy księgi Seneki, nie wstydziłby się wpadania w złość[14].

Filozofia moralna, jego zdaniem, pod względem samorozwoju oraz życia we wspólnocie powinna być zaczerpnięta od filozofów starożytnych. Przykłady świętych chrześcijańskich pokazują, że ludzie Ci nie tylko doskonale przyswoili sobie chrześcijańskie cnoty, takie jak wiara, nadzieja i miłość, ale udokumentowali swoim postępowaniem mądrość praktyczną z zakresu starożytnej sztuki życia[15].

II.

Najcenniejszym dorobkiem w twórczości filozoficzno-naukowej Bacona są studia dotyczące nauki o perspektywie. Jego warsztat naukowy oraz zakres znajomości różnych dziedzin, nawet przy uwzględnieniu czasu, w którym żył – złotym wieku scholastyki – jest niezwykle bogaty i obszerny. Wystarczy przytoczyć kilka dzieł autorów, na które się powołuje: prace Arystotelesa *Traktat o duszy* oraz *O zmysłach i ich przedmiotach*, *Optyka* Ptolemeusza, *Optyka* Euklidesa, Tydeusza księga *O aspektach*, św. Augustyna traktat *O muzyce* oraz Jakuba Alkindi: *O aspektach*.

Z kart dzieła *Opus Maius* dowiadujemy się, że większość myślicieli starożytności twierdziła, iż nerw wspólny to władza, poprzez którą dokonuje się akt widzenia (*virtus vistiva*) oraz miejsce, w którym zbiegają się obrazy (formy zmysłowe) pochodzące od oczu, dając jeden obraz, za to intensywniejszy i pełniejszy. Przy czym, aby obraz się nie rozdwajał, oczy muszą mieć jednakowe położenie względem nerwu

---

[13] *Opus Tertium. Rozdział XIV* [w:] *Wszystko to ze zdziwienia...*, s. 70.

[14] Tamże, s. 71.

[15] R. Bacon, *Dzieło większe,* przeł. T. Włodarczyk, wyd. M. Derewiecki, Kęty 2006, s. 594–599.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wspólnego[16]. Bacon powiada z kolei, że nerw wspólny istotnie jest władzą warunkującą widzenie, jednak jego działanie ogranicza się do rozpoznawania widzianych rzeczy jako tzw. podmiot odczuwający. Oznacza to, że nie jest on funkcją nakładania się form zmysłowych w jeden obraz wewnątrz umysłu. Co więcej, przypisuje większe aniżeli jego poprzednicy, znaczenie oczom, które posiadają same z siebie zdolność widzenia i wydawania pewnego rodzaju sądu. Z tego względu ważny jest następujący cytat:

> Albowiem kąt, dzięki któremu określa się wielkość rzeczy, nie przekracza ciała lodowego [soczewki – przyp. M.H.], a klasyfikacja widzianej rzeczy pod względem jej istnienia dokonuje się na powierzchni tego ciała, dzięki któremu poprzez ową klasyfikację zachodzi dokładne poznanie widzianej rzeczy[17].

Możemy zauważyć, że Bacon podąża za wskazówką Tydeusza, który w księdze *O aspektach* dowodził, iż widzący nigdy nie mógłby być pewny co do odległości, jaka go dzieli od postrzeganej rzeczy, ani jej wielkości, miejsca oraz położenia, gdyby promienie optyczne nie wychodziły z oka i nie dochodziły aż do rzeczy widzianej, zatrzymując się na niej[18].

> Ponadto obrazy rzeczy nie są zdolne do tego, by same z siebie mogły bezpośrednio oddziaływać w oku w całej pełni, ze względu na jego szlachetniejsze bytowanie. Stąd należy przyjąć, że wspomagany jest on i pobudzany przez obraz oka, który rozpromieniowuje w miejsce stożka optycznego, zmienia środowisko i uszlachetnia daną rzecz, oraz sprawia, że staje się on proporcjonalny do wzroku i w ten sposób przygotowuje wejście obrazu rzeczy widzianej...[19]

Teza, że widzenie dokonuje się za pomocą obrazu oka dochodzącego do przedmiotu widzianego, nie jest zatem całkiem nowa, ale jej uzasadnienie oraz wykończenie zdecydowanie tak, i jest ono autorstwem Rogera Bacona[20].

Bacon wychodzi od zarysowania tła sporu odnośnie do istnienia i natury form zmysłowych, zapoczątkowanego już w starożytności. Z tego względu przytacza następujący passus *Traktatu o Duszy* Arystotelesa:

> Ogólnie o każdym zmyśle trzeba powiedzieć, że jest on tym, co posiada zdolność przyjmowania form zmysłowych (posiadanych przez ciało) bez jego materii w podobny

[16] Tamże, s. 430–431 i s. 406–407.
[17] Tamże, s. 432.
[18] Tamże, s. 446–447.
[19] Tamże, s. 449.
[20] Tamże, s. 461.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sposób, w jaki wosk przyjmuje znak sygnetu bez złota lub mosiądzu. Przyjmuje znak złoty lub mosiężny, lecz nie o ile jest złotym lub mosiężnym. Podobnie również ma się zmysł w stosunku do poszczególnych przedmiotów: odbiera wrażenia od rzeczy posiadających barwę lub smak, lub dźwięk, ale nie o ile każda z nich jest określoną rzeczą (substancjalną), lecz o ile jest obdarzona daną własnością jakościową i odpowiednio do jej formy[21].

Owa doktryna o formach zmysłowych przypisuje zmysłom w doświadczeniu jedynie rolę bierną, to znaczy widzenie miałoby dokonywać się w środku duszy, w sensie przyjmowania „czegoś" i nie działałoby na zewnątrz[22]. Bacon nie podziela zdania, jakoby Arystoteles był rzeczywiście wyznawcą doktryny o formach, które odrywając się od swojego materialnego podłoża, miałyby wchodzić przez organy zmysłowe do naszych dusz, a jeżeli nawet, to ją w końcu zarzucił. W rzeczy samej Arystoteles raczej przytaczał ową interpretacje doświadczenia zmysłowego, *notabene* jak wiele innych, alternatywnych odnośnie do tej sprawy, a sam był zwolennikiem rozwiązania pośredniego. Korespondujący z tymi uwagami, oryginalny fragment wypowiedzi Bacona brzmi następująco:

> To zaś, co usiłuje wykazać w drugiej księdze *O duszy*, to znaczy że – ogólnie mówiąc – zmysły należą do rodzaju władz biernych, nie prowadzi do wniosku, że zmysły są aktywne; należy pamiętać, że to konieczne ze względu na jego nauczyciela, Platona, i wielu innych platoników. Rozpowszechnione bowiem było wśród nich przekonanie, że wzrok jest wyłącznie tylko czymś czynnym i że wysyła obrazy optyczne do wszystkich rzeczy ujmowanych przez wzrok, stąd według nich wzrok wysyła obraz optyczny do gwiazd, ogląda je i oddaje wzrokowi ich obrazy. Z tego powodu Arystoteles, który chciał upewnić się odnośnie do wszystkiego, zgodnie z możliwościami swych czasów odrzucił obie opinie dotyczące widzenia, mianowicie stoików, w księdze *O zwierzętach*, a drugą – platoników, w księdze *O duszy* krytykował tak, jak uważał za słuszne. Obeznani zaś w filozofii Arystotelesa, a zwłaszcza w perspektywie, uznają, że wzrok jest czynny i bierny. Albowiem otrzymuje obrazy rzeczy widzianej i wywiera swój wpływ na środowisko aż do przedmiotu widzianego[23].

W rozprawie *O zmysłach i ich przedmiotach*, która powstała później niż wspomniany traktat, znajdujemy wiele wyraźnych tropów wskazujących na to, że Arystoteles przyjmował istnienie podniet. Przez podniety rozumiał pewnego rodzaju ruchy, które przemieszczają się w przestrzeni, za którą brał każdą odległość między obserwato-

[21] Arystoteles, *O duszy [w:] Dzieła wszystkie. Tom 3.*, tłum. Paweł Siwek, wyd. PWN 1994, s. 424 a-b.

[22] R. Bacon, *Dzieło...*, s. 448.

[23] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rem a przedmiotem materialnym. Podniety te wychodziłyby od rzeczy, ale, co istotne, miałyby nie mieć własności, jakie przysługują samym rzeczom. Arystoteles zauważa, że do widzenia konieczny jest ośrodek powietrza i światła, w którym rozchodzi się ruch barw odbierany przez przeźroczystą, wewnętrzną część oka, z której wychodzą trzy przewody do mózgu[24]. Następnie posługuje się zdroworozsądkowym i opartym na doświadczeniu rozumowaniem, które z jednej strony wyklucza nadmierną aktywność organów zmysłowych, a z drugiej całkowitą ich pasywność w procesie percepcji. Toteż powiada on:

> Empedokles zdaje się niekiedy utrzymywać, że widzimy przedmioty za pomocą światła wychodzącego [z oka], jak powiedzieliśmy wyżej. Przynajmniej tak się wyraża. Podobnie jak ten, co zamierza wyjść w burzliwą noc, przygotowuje sobie latarnię ze światłem płonącego ognia, przystosowuje kwadratowe przeźroczyste blaszki, by odpierały wszelkie rodzaje wiatrów; rozpraszają one napór wiatrów dmących – jednakże światło ognia przedziera się na zewnątrz tym dalej, im jest subtelniejsze i błyszczy na progu [domu] swymi promieniami zwycięskimi[25].

W dalszej części arystotelesowskiego dzieła dowiadujemy się, że Empedokles nie ma racji, gdyż zmysły nie są w rzeczywistości tak aktywne, jak mu się zdaje. Arystoteles nie podziela też poglądu Demokryta, który w zasadzie zbieżny jest z doktryną o formach zmysłowych „wybiegających" z rzeczy i zostawiających swój odcisk w naszych duszach:

> Demokryt utrzymuje, że organ wzroku jest z wody; i ma w tym słuszność; lecz gdy twierdzi, że widzenie polega na obrazie odbitym od przedmiotu, to się myli. W rzeczy samej obraz dlatego się tworzy, że oko jest gładkie; ponadto nie ma on miejsca w oku, lecz w osobniku, który patrzy; zjawisko to bowiem jest prostym refleksem [światła], lecz, jak się wydaje, nauka o obrazach zwierciadlanych i o odbiciu nie była jeszcze dość znana. Dziwnym jednak pozostaje fakt, że nie nasunęło mu się pytanie, dlaczego tylko oko widzi, a nie jakakolwiek z innych rzeczy, w których przecież odbijają się obrazy[26].

Arystoteles uważa więc, że widzenie nie polega na spostrzeganiu obrazu przedmiotu, który odbija się na oku ani na wytworzeniu wewnętrznego obrazu spostrzeganej rzeczy w duszy. Wnioski te wydają się o tyle pewniejsze, o ile rozważymy kolejne fragmenty z jego rozprawy, w których krytykuje pogląd, że kolory są emanacją z rzeczy w tym sensie, że miałyby ostatecznie powstawać w duszy, ponieważ

---

[24] Arystoteles, *Krótkie rozprawy psychologiczno-biologiczne* [w:] *Dzieła wszystkie*, Tom 3, tłum. Paweł Siwek, wyd. PWN 1994, s. 438 b.

[25] Tamże, 438 a, 2.

[26] Tamże, 438 a, 2.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

widzi się je na powierzchniach samych rzeczy[27]. Mianowicie twierdzi on, iż barwa jest rzeczą widzialną, ale znajduje się ona na powierzchni tego, co jest przez nią widzialne. Rzeczy widzi się z uwagi na ich barwę, ale chodzi tu o wynikanie w sensie przyczynowym, nie zaś logicznym[28]. W zamian postuluje on istnienie pewnych ruchów – wychodzących podniet, a nie „wybiegania" własności zmysłowych przedmiotów zewnętrznych, zauważając przy tym, że dźwięki rozchodzą się wolniej od ruchu światła od przedmiotu przez nas spostrzeganego[29]. Postrzeżenia zmysłowe nie są wcale ciałami, lecz właściwościami i szczególnymi ruchami (modyfikacjami), bez których one nie przyszłyby do skutku, chociaż z drugiej strony nie istnieją niezależnie od ciał[30].

Zasada prostoliniowego rozchodzenia się światła była już znana w starożytności co najmniej od czasów Euklidesa. Wychodząc od tej zasady Euklides w dziele *Optyka* przedstawił ilościowy opis naszego widzenia, opierając go na prawach optyki geometrycznej. Ludzie od dawna obserwowali zjawisko wizualnego zmniejszenia się obiektów wraz z odległością oraz ich optycznego skracania się, czyli zjawisko zmiany kształtu obiektu ze względu na kąt widzenia. Zanim przejdziemy do omówienia stanowiska Bacona, warto przyjrzeć się niektórym definicjom oraz twierdzeniom Euklidesa, składającym się na naukę o optyce. Rozważmy następujące definicje o treści:

(7) Natomiast rzeczy widziane wewnątrz kilku kątów wyglądają wyraźniej.

(4) Rzeczy widziane wewnątrz większego kąta, wyglądają na większe, a te widziane wewnątrz mniejszego na mniejsze, zaś rzeczy widziane wewnątrz równego kąta wyglądają na rzeczy o tej samej wielkości.

(5) Rzeczy widziane w wyższym polu wizualnym wyglądają na wyższe, podczas gdy te widziane wewnątrz niższego, wyglądają na niższe[31].

Pierwsza definicja (7) wyraża potoczną obserwację prawidłowości, że nigdy nie poznajemy rzeczy w jednym rzucie oka. Aby ją dobrze poznać, musimy ją widzieć pod kilkoma kątami. Pozostałe definicje mówią o tym, że im szerszy jest kąt widzenia oka stacjonującego w pkt. B,

[27] Tamże, 440 a.

[28] Arystoteles, *O duszy...*, 418 b.

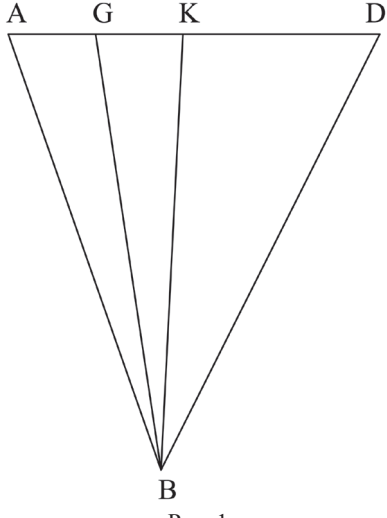
[29] Arystoteles, *Krótkie...*, 446 b.

[30] Tamże, s. 224.

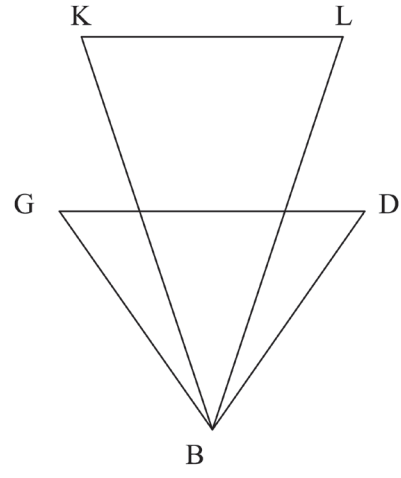
[31] Euclid, *The Optics* [w:] „Journal of the Optical Society of America", vol. 35/5, translated by Harry E. Burton, May 1945, s. 357.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tym za pomocą większej ilości promieni możemy daną rzecz widzieć. Im szerszy jest kąt widzenia, tym ta sama rzecz znajduje się bliżej obserwatora. Rzeczy o równej wielkości nie wyglądają, że są równej wielkości, jeżeli widziane są z różnych odległości i bliższe rzeczy zawsze wyglądają na większe[32]. Prawidłowości te ilustrują rysunki 1 i 2:



Ryc. 1



Ryc. 2

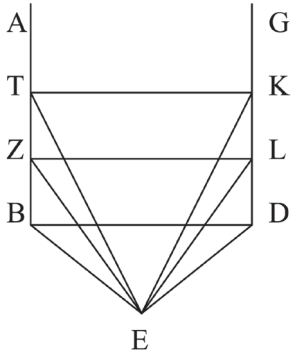
Równolegle linie AB i GD na rysunku 3 widziane na odległość z punktu E wyglądają na nierówno oddalone od siebie. To zbieganie optyczne Euklides tłumaczy tym, że kąt BED jest większy od kata ZEL, co powoduje, że odcinek BD musi wyglądać na dłuższy niż odcinek ZL. Ta sama prawidłowość stosuje się do kątów ZEL i TEK, z których drugi jest mniejszy od pierwszego, toteż odcinek TK wygląda na krótszy niż ZL[33].

Euklides dostrzega kolejną prawidłowość w widzeniu przez nas płaskich powierzchni znajdujących się poniżej poziomu oczu. W tej sytuacji bardziej odległe płaszczyzny wydają się wyższe. Niech pkt. A na rysunku 4 przedstawia oko, odcinki AB, AE, AD i AG promienie padające na odpowiednie punkty widzianej płaszczyzny. Część DG będzie wyglądała na wyższą niż ED, a ta z kolei na wyższą niż BE. Prostopadła LZ pokazuje, że DG jest widziane za pośrednictwem promieni przechodzących przez punkty L i T w ramach kąta DAG, które

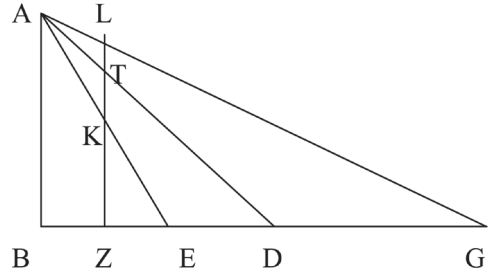
[32] Por., tamże, s. 358.

[33] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015



Ryc. 3



Ryc. 4

znajdują się wyżej niż promienie przechodzące przez punkty T i K, które tworzą kąt widzenia EAD. W ten sposób Euklides tłumaczy dlaczego płaskie powierzchnie na które patrzymy z większego dystansu wyglądają na wyższe[34].

III.

Wyłożenie własnego stanowiska w sprawie działania zmysłu wzroku Bacon rozpoczyna od omówienia kwestii zasadniczo elementarnych, które z tego względu przywołam tutaj jedynie skrótowo. Najpierw wymienia on i analizuje szereg warunków wymaganych do widzenia przedmiotów materialnych, tj.: odpowiedni stopień przeźroczystości (rozrzedzenia) powietrza, średnie wymiary przedmiotów, obecność światła i barw, sprawne działanie aparatu oka, przesłanie obrazu rzeczy do aparatu wzroku oraz wypromieniowanie obrazu od oczu[35].

Dodaje też, że o ile na mocy odbicia promieni od powierzchni nieprzeźroczystych widzi się o b r a z w ł a ś c i w y r z e c z y, o tyle w przypadku promieni odbitych od wody, tudzież lustra widzimy o b r a z o p t y c z n y[36].

Aby nie doszło do przejścia lewej części widzianej rzeczy na miejsce części prawej, co uniemożliwiłoby – zdaniem Bacona – prawidłowe widzenie, natura wyposażyła oko w szklisty płyn, który znajduje się przed centrum ciała lodowego. Ze względu na to, że ów szklisty płyn (płyn rogówkowy) jest gęstszy niż substancja lodowa (soczewka) i leży

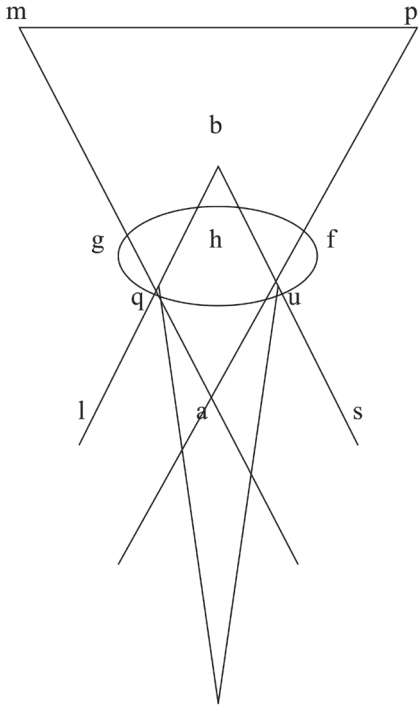
[34] Por. tamże, s. 359.

[35] R. Bacon, *Dzieło...*, s. 454–473.

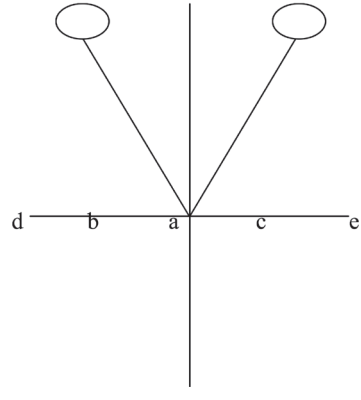
[36] Tamże, s. 473.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

przed nią, to na nim dokonuje się załamanie promieni biegnących od podstawy stożka (trójkąta), czyli geometrycznego modelu ciała. Promienie wychodzące od dwóch końców podstawy trójkąta odchylają się na powierzchni cieczy szklistej (oznaczonej jako „g-d-f"), która ma mniejszą przeźroczystość niż powietrze pod kątem krzywym, w punktach q i u, i biegną dalej po liniach prostych do nerwu wspólnego, co pokazuje rysunek 5[37].



Ryc. 5



Ryc. 6

Każdy z badaczy perspektywy powinien dostarczyć nomotetycznej odpowiedzi, dlaczego widzimy jeden obraz rzeczy, mimo że mamy dwa obrazy na oczach. Bacon dostarcza nam wyjaśnienia tej trudności i robi to wyłącznie przed odwołanie się do praw optyki geometrycznej. Stawia on następującą tezę: obrazy z każdego oka dochodzą do tego samego miejsca w nerwie wspólnym i dlatego widzimy jedną rzecz[38]. Rzecz w tym, że oczy mają naturalnie to samo położenie w stosunku do

[37] Tamże, s. 444–445.

[38] Tamże, s. 481.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nerwu wspólnego, a co za tym idzie mogą zachowywać się w jednakowy sposób względem wszystkich tych samych punktów, na które padają. Bacon proponuje od nerwu wspólnego wyznaczyć linię prostą, jak na rysunku 6, usytuowaną między oczami aż do rzeczy widzianej, która zbiega się w tej samej części rzeczy widzianej z osiami oczu. Linia ta stanowi wspólną oś, zaś punkt, na który padają te trzy osie, widziany jest z największą mocą. Inne punkty, im dalej są od niej oddalone, tym są słabiej widziane[39]. Jedno oko nie może upewnić się w jednym rzucie o całości widzianego przedmiotu, a tylko o tej jego części, która jest prostopadła do linii wzroku. Mimo to widzimy całą rzecz (jej poszczególne punkty pod różnymi kątami), skupiając sukcesywnie wzrok po osi prostopadłej, która ma największą moc, na każdą z jej części. Dostrzegamy teraz, że czynność widzenia nie jest dla Bacona prostym aktem, zamrożoną wizją, a dokonaniem, ciągłą obserwacją.

Według Bacona mogą wystąpić okoliczności, w których widzi się coś podwójnie; jest to, po pierwsze, sytuacja, gdy jedno oko lub para oczu odchyla się od swojego właściwego położenia na skutek nacisku palcem na gałkę (gałki oczne). Ponadto, jeżeli kąt widzenia jednego oka jest znacznie większy niż kąt widzenia drugiego oka i oba skierowane są na te same punkty, to część najdalej oddalona od oka o mniejszym kącie widzenia może być widziana podwójnie przez zmysłowo postrzegalny kąt widzenia drugiego oka. Aby to lepiej zrozumieć, przyjmijmy że prosta „m-c" oznacza przedmiot widziany, co ilustruje rysunek 7, odcinki „a-c" i „b-c" wychodzą od oczu i zmierzają do punktu „c". Część rzeczy widziana w ramach większego kąta „m-a-c" najdalej oddalona od oka *b* może być widziana podwójnie. Ze względu na istotną różnicę w kątach widzenia, widziane obrazy nie mogą dochodzić do tej samej części nerwu wspólnego i większy kąt zajmuje większą część nerwu wspólnego[40]. Zauważmy, że to optyczne wyjaśnienie zjawiska widzenia zakłada, że obraz oka musi być zwrotnie wypromieniowany w stronę podstawy rzeczy widzianej.

Rzeczy mogą być widziane podwójnie również wtedy, gdy osie oczu wyraźnie się ze sobą zbiegają. Rzecz widziana jest podwójne zarówno przed punktem przecięcia się osi oczy, jak za tym punktem, czego można dowieźć eksperymentalnie, zdaniem Bacon[41].

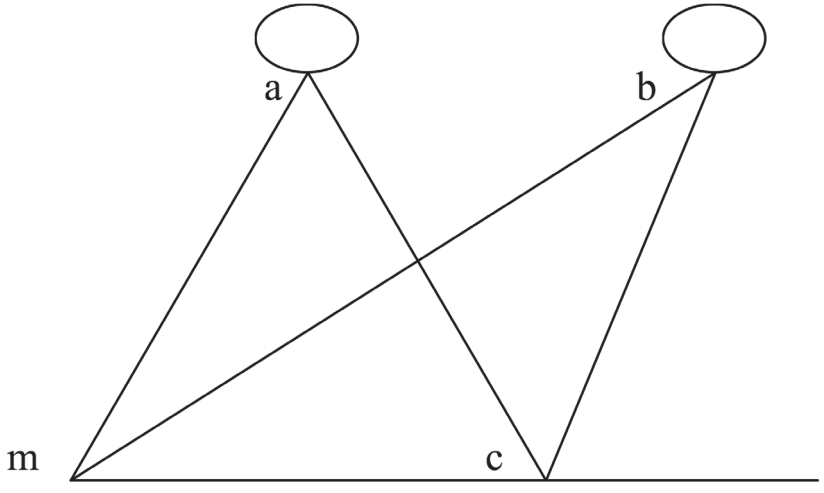
---

[39] Tamże, s. 485–486.

[40] Tamże, s. 487.

[41] Zob. tamże, s. 487–488.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015



Ryc. 7

Zgodnie z tym, co powiedzieliśmy, Bacon nie twierdzi, że widzieć można tylko za pomocą obrazu, który pojawia się na oku, ale jednocześnie prostuje on, że oko wypromieniowuje obraz „[...] podobnie jak i inne rzeczy, gdyż przypadłości i substancje niższe od oka mogą realizować swe możliwości, a więc w tym większym stopniu może oko”[42]. Sens tej wypowiedzi polega na tym, że skoro od rzeczy odbijają się promienie światła, to tym bardziej mogłyby się one odbijać od oka – jego części nieprzeźroczystej, która jest czymś bardziej złożonym. Oczy są bytem organicznym, podczas gdy wiele rzeczy jest nieożywionych. Rozprzestrzenianie się obrazu oka odbitego zwrotnie od siatkówki, zachodzi między wzrokiem a rzeczą widzianą i przyjmuje kształt stożka (trójkąta), którego wierzchołek jest w oku, a podstawa w rzeczy widzianej. Obraz bowiem, jak powiada Bacon, wejdzie w inne środowisko przeźroczyste – czym są transparentne warstwy oka łącznie z soczewką, natomiast odbije się, gdy napotka przeszkodę w postaci gęstego ciała, jaki stanowi siatkówka[43]. Ponieważ substancja oka jest gęstsza od powietrza, należy na mocy praw optyki przyjąć, że wszystkie linie odchylające się, załamują się na powierzchni rogówki. Z kolei, aby wyjaśnić różnicę w ostrości widzenia przy padaniu światła na dołek centralny siatkówki a widzeniem peryferyjnym, twierdzi on,

[42] Tamże, s. 446.

[43] Tamże, s. 449.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

że padanie promieni pod kątami nieprostymi osłabia obraz, podobnie jak załamanie światła, natomiast padanie prostopadłe jest silne, stąd obraz prostopadły przesłania wszelkie zakrzywienia, podobnie jak silniejsze i mocniejsze światło przesłania światła słabsze, na przykład światło słońca czyni niewidocznymi światła gwiazd.

Z jednej strony przy widzeniu należy uwzględnić element bierny – obraz rzeczy widzianej (*species rei visae*), wychodzący od niej, ale też element czynny – promień widzialny (*radius visualis*), który rozciąga się do miejsca, w którym znajduje się rzecz. Należy przyjąć istnienie elementu czynnego również ze względu na to, że gdyby oko nie emitowało obrazu, wówczas nic nie moglibyśmy dostrzec w mglistym, przesiąkniętym wyziewami powietrzu. Jednakże, moc oka jest ograniczona, toteż zbyt duża mgła, lub zbyt duże oddalenie od zachmurzonego obszaru powoduje zatrzymanie obrazu od oka na samym powietrzu[44].

Rozprzestrzenienie się obrazu oka dokonuje się w tym samym miejscu, co i obraz rzeczy widzianej, między wzrokiem a rzeczą widzianą, i urzeczywistnia się na kształt stożka, którego wierzchołek jest w oku, a podstawa w rzeczy widzianej. Obraz wchodzi w to samo środowisko pod kątem prostym i ulega różnym załamaniom w sytuacji, gdy natrafi na środowisko o innej przeźroczystości, a odbije się, gdy napotka przeszkodę w postaci gęstego ciała. Dzieje się tak w przypadku obrazu wzroku, który całkowicie rozprzestrzenia się, zgodnie z drogą obrazu samej rzeczy widzianej[45].

Jest też zdania, że widziane obrazy rzeczy muszą być tak samo materialne, jak środowisko w którym się znajdują, albowiem to, co istnieje w czymś innym, istnieje tylko na sposób przyjmującego i nonsensem byłoby twierdzić inaczej[46]. Innymi słowy, formy zmysłowe, co do których istnieje wiele rozbieżnych poglądów, dane są w doświadczeniu, w substancjalnej przestrzeni przed i wokół obserwatora. Są one wyglądami rzeczy zlokalizowanymi w tych samych miejscach, co te ostatnie[47]. Dostrzegamy je na mocy zwielokrotnionego obrazu, który wypromieniowuje oko do środowiska, aż do przedmiotu widzianego[48].

Zatem, mimo że Bacon jest świadomy, że wśród uczonych zawsze pozostawało sporne to, czy obraz ten, czyli moc widzenia, a więc pro-

[44] Tamże, s. 485.
[45] Tamże, s. 449.
[46] Tamże, s. 441.
[47] Tamże, s. 467 i s. 473.
[48] Tamże, s. 448.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

mienie optyczne wychodzą od oka aż do rzeczy widzianej, zajmuje tu zdecydowane stanowisko mniejszościowe, które można określić rodzajem realizmu bezpośredniego[49].

IV.

Czy realizm bezpośredni Bacona daje się utrzymać w kontekście rozwoju fizyki jako nauki specjalnej? Pomimo średniowiecznego wykształcenia scholastycznego i epoki, w której żył, podejście jego do problematyki percepcji wzroku z wykorzystaniem praw optyki geometrycznej jest nowoczesne. Zresztą, sam Thomas Kuhn przyznaje, że optyka geometryczna jest trwałym dorobkiem nauki. Teza Bacona, że mechanizm ciała lodowego oraz siatkówki skupia, a następnie odwraca i pomniejsza obraz rzeczy, w ten sam sposób, co kuliste zwierciadło wklęsłe, jest prawidłowa. Jeżeli mechanizm ten działa jak zwierciadło wklęsłe, to musi zwrotnie odbijać promienie padające od rzeczy w środowisko na mocy zwielokrotnienia obrazu, aż do przedmiotu widzianego. Mechanizm ten nie służy bynajmniej do nakładania się tzw. form zmysłowych w jeden obraz wewnątrz umysłu. Jednakże, do wyjaśnienia procesu widzenia, jego przebiegu, warunków i tego, jak i co się widzi, nie wystarczy wiedza z zakresu geometrii optycznej oraz fizjologii tkanek, z których zbudowany jest aparat oka.

Rzecz jasna, Bacon błędnie rozdzielał naturę barwy od światła, dlatego nie doszedł do konkluzji, że struktura światła nie jest jednorodna, choć wiedział jak przepuszczać światło białe przez pryzmat. Nie znał prędkości światła w próżni, ani zależności prędkości światła od ośrodka, w którym się rozchodzi. Nie wiedział też, że światło czerwone w przeźroczystym ośrodku materialnym rozchodzi się najszybciej i najmniej się załamuje, zaś najwolniej i najbardziej załamuje się światło fioletowe, stąd właśnie powstaje tęcza po rozszczepieniu światła białego. Te fakty jednak nie są najistotniejsze z punktu widzenia percepcji wzroku. Bacon wiedział natomiast, że na granicy dwóch różnych ośrodków o różnej gęstości światło ulega odbiciu i częściowemu załamaniu. Znał też przyczynę powstania cienia przedmiotu, na który pada światło. Prawo prostoliniowego rozchodzenia się światła powoduje też zaćmienie księżyca (księżyc znajduje się wtedy w cieniu Ziemi), a także zaćmienie słońca dla odpowiedniego obszaru na Ziemi (zaćmienie jest całkowite, gdy obszar ten znajduje się

[49] Tamże, s. 446–448.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w cieniu księżyca). Wreszcie znał on prawo odbicia światła: kąt padania światła i kąt odbicia są sobie równie, a także prawa tworzenia się obrazów na zwierciadłach płaskich i kulistych.

Przed powstaniem teorii kwantów, z doświadczeń nad interferencją światła rozproszonego jasno wynikało, że padające fale elektromagnetyczne powodują drgania elektronów, których częstotliwość jest równa częstotliwości padającego światła. Drgający elektron emituje falę kulistą o tej samej częstotliwości, co daje w rezultacie rozproszone światło[50]. Z tego względu uważano, iż światło ma naturę falową i rozszerzono geometryczny opis promieni światła na fizykalny.

Percepcja jest procesem poznawczym zachodzącym w układach biologicznych, do których stosują się prawa termodynamiki. Od co najmniej kilku dekad wiadomo, że receptory systemów zmysłowych dokonują transdukcji energii bodźców na sygnały elektryczne, które są nośnikami informacji w układzie nerwowym[51]. Żywą komórkę, jeżeli chodzi o rozkład jonowy, charakteryzuje ubóstwo jonów sodowych w porównaniu ze środowiskiem oraz obfitość jonów potasowych. Na tym zjawisku zbudowany jest cały proces wytwarzania impulsów nerwowych. Wnętrze komórki nerwowej w stosunku do ładunku jej powierzchni wykazuje potencjał ujemny około –70mV[52]. Gdy receptor sensoryczny (neuron bądź komórka znajdująca się w bliskim kontakcie z neuronem) ulega depolaryzacji, dochodzi do otwarcia kanałów jonów w błonie i zmniejszenia elektroujemnego potencjału elektrycznego błony komórkowej. Zostaje wtedy wytworzony potencjał receptorowy, a następnie seria potencjałów czynnościowych. W obrębie synaps, a dokładnie z pęcherzyków do szczeliny bywa okresowo wydzielana substancja chemiczna zdolna spowodować zmianę stanu błony (potencjału spoczynkowego), a tym samym i całej komórki. Substancje wydzielane w obrębie synaps nazywają się przekaźnikami (mediatorami). Jeśli synapsy wydzielają mediatory pobudzające, to błona staje się przepuszczalna dla jonów sodowych – zmniejsza się różnica potencjałów. Natomiast mediator hamujący zwiększa różnicę potencjałów, co skutkuje wzrostem szczelności błony – otrzymujemy zjawisko hiper-

[50] W. C. Heisenberg, *Fizyka i filozofia*, przekł. S. Amsterdamski, 1965, s. 9.

[51] E. P. Solomon, L. R. Berg, D. W. Martin, *Biologia wg VII wydania amerykańskiego*, red. naukowa: C. Jura, J. Godula, red. merytoryczna: A. Zduńska, M. Brodacki oraz zespół, MULTICO Oficyna Wydawnicza, Warszawa 2007, s. 786 i s. 788–789.

[52] J. Strojnowski, *Psychologia fizjologiczna*, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1989, s. 67–69.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

polaryzacji. Należny zauważyć, że stan spoczynku i stan pobudzenia komórki nerwowej są to zjawiska zasadniczo elektryczne, ale nie jest to przepływ elektryczności, a przesunięcie jonów, są to zjawiska elektrochemiczne. Pewne procesy chemiczne są warunkiem przemieszczania się jonów, ładunków elektrycznych związanych z tymi jonami, i co za tym idzie – są warunkiem powstania stanów polaryzacji czy depolaryzacji, plus pobudzenia, czyli potencjału iglicowego.

W wyniku badań nad widmem promieniowania cieplnego, które powstaje wskutek silnego ogrzewania próbki materii, oraz z wybijaniem elektronów z metalu pod wpływem promieni świetlnych, a także eksperymentów z rozpraszaniem promieni Roentgena, badacze doszli do przekonania, że energia może być pochłaniana i emitowana tylko kwantami, a więc w sposób nieciągły. Okazało się, że światło oraz inne formy materii mają korpuskularno-falową naturę i że od tej pory od fizyka wymaga się uwzględnienia warunków kwantowych do opisu cząstek elementarnych w atomie oraz zastąpienia równań ruchu Newtona, mechaniką macierzową (kwantową)[53].

Wiemy obecnie, że foton jest bozonem pola elektromagnetycznego, czyli nośnikiem oddziaływania elektromagnetycznego, którym oddziałują wszystkie cząstki mające ładunek elektryczny. Jest tu konieczne stwierdzenie, że na tej zasadzie odbywa się transdukcja biologiczna w przypadku działania systemu wzroku – przemiany energii światła w energię elektryczną. Obrazy świetlne przechodzące przez soczewkę oka ludzkiego ulegają załamaniu i odwróceniu, by jednocześnie rzutować na siatkówkę. Informacja optyczna idzie przez nerw wzrokowy, detektory cech, i dalej do tzw. kory projekcyjnej mózgu. Widzimy więc, że procesu widzenia nie da się wyjaśnić wyłącznie przez hipotezę działania oka jako zwierciadła wklęsłego, chociaż sam Bacon nigdy nie twierdził, że posiada pełną wiedzę na ten temat.

Zasadnicza trudność w obronie stanowiska realizmu bezpośredniego, opierającego się na prawach optyki geometrycznej, jest następująca. Fotony jako kwanty energii są pochłaniane przez nerw wzrokowy – na mocy czego zatem obraz na soczewce może się zwrotnie odbijać? Trudność tę można spróbować rozwiązać w następujący sposób. By fotony mogły przejść w impulsy elektryczne, najpierw musi ulec rozpadowi rodopsyna – substancja światłoczuła siatkówki. Reakcja fotochemiczna jest wolniejsza niż prędkość rozchodzenia się światła. Po drugie, obserwacja środowiska najczęściej ma charakter

[53] W. C. Heisenberg, *Fizyka...*, s. 5–11.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

procesu, składa się ze zdarzeń, nie stanowi zaś pojedynczego aktu. Obrazy rzeczy są wielokrotnie rzucane na siatkówkę i podlegają wielokrotnemu odbiciu. Padające światło może się zachowywać raz jak fala, raz jak kwant energii, lub jednocześnie tak i tak.

Dodatkowym świadectwem przemawiającym za tym, że siatkówka działa jak zwierciadło jest sytuacja, w której możemy przeglądać się w czyichś oczach jak w lustrze – widzimy w nich obraz swojej twarzy pomniejszony, ale jednak nieodwrócony. Jeżeli Bacon ma rację, to jednakże, przynajmniej jedna rzecz pozostaje zagadkowa – oko odbija zwrotnie obraz jak zwierciadło, ale przecież samo zwierciadło nie spostrzega. Od tego jest obserwator, jego zdolność do widzenia musi jakoś łączyć się, wypromieniowywanym obrazem z oka i sięgać aż do powierzchni przedmiotu.

ROGER BACON'S REALISM BASED ON THE STUDY OF PERSPECTIVE

Summary

Roger Bacon is one of the precursors of the empirical study of nature. His investigation of the laws of optics and the nature of light led him to original discoveries regarding perception. Using the rules of geometrical optics and known facts about the physiology of the lens of the eye and about the parts of the human brain, he attempted to justify how it is possible that we indeed perceive world as such, not just our ideas. I call his realism based upon geometrical optics a *direct realism* and explain why I believe this term to be adequate. In my paper I elaborate upon Bacon's way of thinking. In particular, I point out the basically true or false points of his justification and improve his theory of direct realism with reference to physical optics, the laws of thermodynamics, and the physical theory of quanta.

Michał Haraburda

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

ANNA BROŻEK
(Warszawa)

PIĘĆ NIEPOROZUMIEŃ DOTYCZĄCYCH ROZUMIENIA MUZYKI[1]

Muzyka wydaje się jej odbiorcom, nie tylko laikom, wielką tajemnicą: często nie wiemy, dlaczego utwory muzyczne tak silnie na nas oddziałują. Chcemy przy tym muzykę nie tylko słyszeć, lecz także rozumieć. Rozumieniu muzyki poświęcają w związku z tym wiele miejsca zarówno teoretycy muzyki i muzykologowie – jak też filozofowie muzyki.

Są różne style filozoficzne i różne zadania przedstawiciele tych stylów sobie stawiają. Bliska mi jest tradycja filozoficzna, w której widzi się zadanie filozofa w rozbiorze i rozjaśnianiu pojęć, twierdzeń i argumentacji, a tym samym usuwaniu źródeł jałowych sporów i teoretycznych nieporozumień. Dlatego stawiam sobie tu za cel wyjaśnienie kilku nieporozumień związanych z... rozumieniem muzyki.

1. CZYM JEST DOŚWIADCZANIE MUZYKI?

Jednym z centralnych zagadnień niedawno wydanej książki *Ucho i umysł* Anny Chęćki-Gotkowicz (słowo/obraz/terytoria, Gdańsk 2012) jest doświadczanie muzyki. Autorka podejmuje to zagadnienie „z per-

[1] Kilka lat temu wraz z J. Jadackim opublikowaliśmy artykuł *O rozumieniu utworu muzycznego* ([w:] I. Trzcieniecka-Schneider, E. Żarnecka-Biały (red.), *Informacja – perswazja – logika* [*Dialogikon* vol. XIII], Kraków, Wydawnictwo UJ, s. 11–22. Lektura książki *Ucho i umysł* zwróciła moją uwagę na kilka spraw związanych z rozumieniem muzyki, których wcześniej nie dostrzegałam. Tym właśnie sprawom poświęcony jest niniejszy tekst. Tytułem nawiązuję zaś do artykułu J. Jadackiego *Nieporozumienia wokół rozumienia*, *Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria*, R. VII/1998 nr 3 s. 11–20.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

spektywy egzystencjalnej", a za cel stawia sobie „obronę [jego] demokratycznego charakteru". Samo pojęcie doświadczania muzyki pozostaje jednak dość tajemnicze. Nie wiadomo np. do końca, jak doświadczanie muzyki ma się do jej słuchania z jednej – i rozumienia z drugiej strony.[2] Nie jest jasne, czy chodzi o ogół procesów psychofizycznych, które dokonują się w człowieku słuchającym muzyki, czy też o jakichś ich dobór.

O jakie mianowicie procesy mogłoby chodzić?

Załóżmy, że pewna osoba (uważnie) słucha jakiegoś utworu muzycznego. W ciele tej osoby, po pierwsze, zachodzi pewien proces fizyczny: poprzez dźwięki rozumiane fizykalnie, jako rozchodzące się w powietrzu fale akustyczne, pobudzony zostaje jej narząd słuchu,[3] z którego odpowiednie impulsy przekazywane są do mózgu. Po drugie, temu procesowi fizycznemu towarzyszą pewne procesy psychiczne: w polu naszej świadomości pojawiają się rozumiane fenomenalnie dźwięki. „Słyszeniem" nazwać przy tym można zarówno sam wspomniany proces fizyczny, sam wspomniany proces psychiczny, jak i sumę tych dwóch procesów. Dla ścisłości – można mówić odpowiednio o słyszeniu w sensie fizycznym, w sensie psychicznym i w sensie psychofizycznym.

Słyszenie w sensie psychofizycznym jest źródłem pewnych dalszych dokonujących się w nas procesów. W obrębie naszej świadomości mogą pod wpływem słuchania muzyki pojawić się pewne wyobrażenia (przedstawienia) – słuchowe, lecz także wzrokowe, a może także zapachowe i smakowe. Muzyka wywołuje w nas także – co ważne – pewne procesy lub stany emocjonalne oraz pewne procesy lub stany in-

[2] Oto cytaty, które te relacje mają przybliżać, ale jej wystarczająco nie eksplikują: „Związek pomiędzy doświadczeniem a różnymi formami rozumienia muzyki symbolizują – obecne w tytule książki – ucho i umysł" (s. 27); „Tym, co w spotkaniu z utworem muzycznym może być poznane przez umysł, jest konstrukcja utworu (choć i ją także trzeba odkodować). Lecz „migotanie znaczących" nie ujawni się odbiorcy wraz z rozkodowaną strukturą dzieła.

Skrywa się także w pojedynczych działających na ucho dźwiękach" (s. 222), „Niewinny słuchacz nie jest pozbawiony doświadczenia podobnej przemiany, w której modus myślenia ustępuje miejsca modusowi słyszenia" (s. 266). Autorka w następujący sposób ujmuje relację między doświadczeniem muzyki a Ingardenowskim przeżyciem estetycznym: „Wnioski są proste: przeżycie estetyczne może, lecz nie musi być częścią doświadczenia muzyki, ponieważ to drugie wykracza poza cele czysto estetyczne" (s. 16).

[3] Autorka słusznie zwraca uwagę, że fale akustyczne, jak zapewne i inne fale w naszym otoczeniu, oddziałują nie tylko na nasze uszy, ale na całe nasze ciało.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

telektualne (przekonania, rozumowania). Co ciekawe, o ile rozumiane fenomenalnie emocje zdają się mieć odpowiedniki fizjologiczne (emocje «przejawiają się» w naszych ciałach), o tyle procesy intelektualne – (chyba) nie, w każdym razie nie poza mózgiem. O ile radości, smutkowi czy strachowi towarzyszą często zmiany w rytmie naszego serca, w składzie i ciśnieniu tętniczym krwi *etc*. – o tyle zjawisk «czysto» intelektualnych z takimi fizjologicznymi procesami się na ogół nie wiąże[4].

Chociaż procesy emocjonalne i intelektualne są niekiedy tak ściśle ze sobą powiązane, że nie jesteśmy w stanie wyraźnie ich w sobie oddzielić, to odróżnienia powyższe pozwalają w każdym razie na zarysowanie opozycji między dwoma typami słuchania muzyki: (czysto) emocjonalnym i intelektualnym. Wydaje się, że to właśnie reakcja emocjonalna jest według Chęćki-Gotkowicz istotnym składnikiem tzw. doświadczania muzyki, podczas gdy reakcja intelektualna – takim składnikiem nie jest. Proces słyszenia jest zarówno dla reakcji emocjonalnej, jak i dla reakcji intelektualnej, pewnym «dostarczycielem materiału». Ze względu na fizyczny komponent słyszenia i procesów emocjonalnych – narzuca się, że są one w pewnym sensie bliżej powiązane niż np. słyszenie i procesy intelektualne.

Często zwraca się uwagę na to, że procesy intelektualne «osłabiają» czy wręcz «zaburzają» pewne reakcje emocjonalne. Za przykład takiego «osłabienia» uważa się intelektualną reakcję na muzykę, która ma w nas «neutralizować» emocje. Istotnie bywa tak, że refleksja intelektualna «niszczy» żywą, emocjonalną reakcję na bodźce zmysłowe. Zauważmy jednak, że źródłem emocji mogą być nie tylko wrażenia, np. wrażenia dźwiękowe, lecz także przekonania i rozumowania. Tym, co wywołuje w nas emocje, może być np. przekonanie dotyczące kunsztowności dzieła, zdobyte w drodze jego analizy. „Kyrie" z *Requiem* Romana Maciejewskiego porusza nas emocjonalnie samym swoim brzmieniem. Porusza nas jednak inaczej, jeśli ponadto wiemy, że jest to podwójna fuga, i jeśli zdajemy sobie sprawę z tego, jak trudno jest taką fugę skomponować, a ponadto jeśli znamy kontekst powstania i przesłanie ideowe dzieła.

Gdy mówimy o rozumieniu czegoś – w tym o rozumieniu muzyki – mamy na myśli efekt pewnych procesów intelektualnych. „Słuchać

[4] Posługiwanie się – z powodzeniem – wykrywaczami kłamstwa mogłoby sugerować, że jest inaczej; należy jednak pamiętać, że rejestrują one co najwyżej, czy to, co ktoś mówi, istotnie wyraża przekonania mówiącego – ale nie pozwala zidentyfikować treści owych przekonań.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

muzyki ze zrozumieniem" („rozumiejąco") – to, zdaje się, słuchać i jednocześnie za pomocą pewnych procesów intelektualnych osiągać pewną wiedzę na temat słuchanej muzyki. Jak się ma rozumienie utworu do reakcji emocjonalnej na ten utwór? Temu zagadnieniu trzeba przyjrzeć się bliżej.

2. CZY ROZUMIENIE MUZYKI JEST «DEMOKRATYCZNE»?

Przyjrzyjmy się więc bliżej pojęciu rozumienia muzyki. Wydaje się, że jedna z dopuszczalnych parafraz tezy bronionej w książce Chęćki-Gotkowicz jest następująca: „Każdy człowiek jest zdolny rozumieć muzykę", czy też „Do rozumienia muzyki nie jest niezbędne wykształcenie muzyczne".

Tego rodzaju tezy wymagają komentarza.

Termin „rozumieć muzykę", czy, w ogólności, „rozumieć *x*-a", jest wieloznaczny[5]. Załóżmy, że ktoś wypowiada do kogoś zdanie „Jan pięknie gra na fortepianie". Rozumie to zdanie *strukturalnie* ten, kto wie, jak to zdanie jest zbudowane. Rozumie to zdanie *semantycznie* ten, kto wie, do jakiego stanu rzeczy to zdanie się odnosi. Rozumie to zdanie *ekspresyjnie* (*resp. komunikacyjnie*) ten, kto wie, jakie przeżycie to zdanie wyraża – że np. wyraża czyjeś przekonanie, iż wspomniana sytuacja zachodzi. Rozumie to zdanie *ewokatywnie* ten, w kim zdanie to wzbudza takie a nie inne przeżycia[6].

Czy analogicznie jest z rozumieniem muzyki? Przyjmijmy na próbę, że tak. Rozumieć jakiś utwór muzyczny lub pewien jego fragment można na wszystkie powyższe sposoby. Na przykład zagrany przez orkiestrę motyw tristanowski rozumie *strukturalnie* ten, kto wie, z jakich (horyzontalnych lub wertykalnych) części ten motyw się składa; rozumie go *semantycznie* ten, kto wie, że motyw ten został konwencjonalnie przyporządkowany postaci Tristana; rozumie go *ekspresyjnie* ten, kto wie, czy w każdym razie domyśla się, jakie przeżycia ten mo-

[5] Wolno też tę sprawę postawić inaczej – mianowicie przyjąć, że jest tylko jedno pojęcie rozumienia, mianowicie rozumieć – to tyle, co znać sens, za to wiele odmian owego sensu. Różnie zresztą wolno te odmiany rozumienia (i sensu) nazywać; zastosowana tu terminologia jest tylko pewną propozycją. W tej sprawie zob. J. Jadacki, *O rozumieniu. Z filozoficznych podstaw semiotyki*, Warszawa 1989, Wydawnictwa UW.

[6] Sprawą do odrębnej analizy jest to, czy ewokację w ogóle można uznać za funkcję semiotyczną, jak niektórzy autorzy czynią. Do sprawy tej powrócę niżej.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tyw wyraża; rozumie go *ewokatywnie* ten, w kim ten motyw wzbudza takie a nie inne przeżycia[7].

Analogia powyższa w kilku miejscach jest trafna, ale są miejsca, w których «kuleje». Przyjrzyjmy się jej ogniwom po kolei.

Zacznijmy od rozumienia strukturalnego. W zależności od przyjętej siatki pojęciowej zdanie „Jan pięknie gra na fortepianie" rozczłonkujemy różnie. Jeden powie, że zdanie to zbudowane jest z podmiotu „Jan", orzeczenia „gra", okolicznika „pięknie" i dopełnienia „na fortepianie"; inny – że z funktora zdaniotwórczego „gra na", superfunktora „pięknie" oraz dwóch nazw: „Jan" i „fortepian". Podobnie jest z utworami muzycznymi. Różnie się je rozczłonkowuje, w zależności od przyjętej metody analizy i, dodajmy, wyjściowej hipotezy co do rozczłonkowywania formy. Niektóre rozczłonkowania utworów narzucają się w sposób naturalny ze względu na występujące w muzyce «cezury», inne jednak uchwyci tylko ktoś, kto zna teoretycznomuzyczną siatkę pojęciową

Przyjrzyjmy się teraz rozumieniu semantycznemu. Istotą tego rozumienia – mówiąc w uproszczeniu – jest to, że odsyła ono od znaków językowych do elementów rzeczywistości (względem języka, do którego te znaki należą) pozajęzykowej, które tym znakom są konwencjonalnie przyporządkowane. Dla języka naturalnego ten typ rozumienia ma wagę zasadniczą, gdyż – w pewnym sensie – pozostałe typy rozumienia są na nim oparte.[8] Tymczasem w utworach muzycznych, jeśli w ogóle ten typ sensu i rozumienia występuje, to niezwykle rzadko: tylko w niewielu z nich mamy do czynienia z przypisanymi konwencjonalnie znaczeniami (np. figury retoryczne lub motywy przewodnie).

Rozważmy z kolei rozumienie ekspresyjne. W wypadku wypowiedzi językowych, w każdym razie co najmniej niektórych, jest coś w rodzaju «właściwego» rozumienia ekspresyjnego, gdyż pewne typy

[7] Powiedzieć trzeba od razu, że nie tylko Chęćka-Gotkowicz, lecz i wiele innych autorów wyróżnia szczególnie emocjonalny wymiar muzycznego sensu i muzycznego rozumienia. O wymiarze tym tak pisze W. Stróżewski: „Tylko w muzyce niektóre jakości, zwane niekiedy emocjonalnymi, dochodzą do swej czystej, niezwiązanej z żadnymi konkretnymi wyobrażeniami, postaci. Tylko w niej samej mamy do czynienia z miłością samą, z patetycznością i jej odmianami, z dramatycznością, wdziękiem, brutalnością, rozpaczą, z tragizmem i komizmem, radością i smutkiem" (W. Stróżewski, *Wokół piękna*, Universitas 2002, s. 275).

[8] Por. w tej sprawie A. Brożek, *Komunikacja a reprezentacja* [w:] red. R. Kleszcz, *Widnokrąg analityczny. Księga dedykowana profesorowi Adamowi Nowaczykowi dla uczczenia jego dorobku naukowego*, red. R. Kleszcz Łódź 2009, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 133–146.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wypowiedzi wyrażają zasadniczo pewien typ przeżyć. Chodzi tu w szczególności o to, że np. zdania oznajmiające zasadniczo, tj. w typowych wypadkach, wyrażają przekonania o zachodzeniu pewnych stanów rzeczy, zdania rozkazujące zasadniczo wyrażają wolę ziszczenia pewnych stanów rzeczy, a pytania – wolę wypełnienia luk epistemicznych. Niekiedy używamy zdań oznajmiających, rozkazujących i pytających w innych celach – ich zasadnicza funkcja się jednak przez to nie zaciemnia. Nie zamazuje tej zasadniczej funkcji także to, że wypowiedź rozważana w danych okolicznościach wyraża niekiedy bardzo złożoną grupę przeżyć o mieszanym, intelektualno-wolicjonalno-emotywnym charakterze. Dla przykładu – wypowiedziane przez kogoś, z odpowiednią intonacją, zdanie „Jan pięknie gra na fortepianie" wyrażać może nie tylko przekonanie, że tak w istocie jest – lecz także np. zachwyt nad grą Jana czy wolę pogrążenia się w słuchaniu jego wykonań.

A co z ekspresyjnym rozumieniem muzyki? O ile raczej nie ulega wątpliwości, że utwory muzyczne i ich części wyrażają pewne przeżycia o charakterze emocjonalnym, o tyle można wątpić, czy jest coś w rodzaju «zasadniczej» funkcji ekspresyjnej takich a nie innych ciągów dźwięków. Wydaje się także, że utwory muzyczne, inaczej niż wypowiedzi językowe, nie wyrażają przekonań[9]. Jest to sprawa dla tzw. ekspresji muzycznej ważna. Wypowiedzi językowe rozważa się bowiem pod kątem szczerości: zdanie oznajmiające wypowiedziane jest szczerze, gdy jest on przekonany, że to, co to zdanie głosi, jest prawdą. Ogólniej: wypowiedź jest szczera, gdy jej nadawca faktycznie żywi przeżycie, do którego wyrażania ta wypowiedź się nadaje. Niekiedy mówi się co prawda o tzw. szczerości czy prawdziwości wypowiedzi artystycznej – danego kompozytora lub wykonawcy. Chodzi tu jednak o coś zasadniczo innego. Nie mamy tu wszak na myśli tego, że nieszczery jest pogrążony w rozpaczy kompozytor piszący «pogodne» dzieła. Nieszczerość w wypadku artysty przejawia się co najwyżej w tym, że tworzy on dzieła, których sam nie uważa za wartościowe, lub dzieła, które reprezentują obce mu wartości.

Rozważmy w końcu rozumienie ewokatywne, z którym – zaznaczmy to od razu – wiąże się najwięcej wątpliwości.

Po pierwsze, powiedzmy wyraźnie, czym tzw. rozumienie ewokatywne różni się od rozumienia ekspresyjnego. Otóż co innego wie-

[9] Osobną i ważną kwestią poruszaną przez A. Chęćkę-Gotkowicz jest to, jak się ma ekspresja kompozytora do ekspresji wykonawcy. Zagadnienie to pozostawiam na boku, gdyż wymagałoby ono obszerniejszego rozbioru.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dzieć, jakie (*resp.* jakiego typu) przeżycia wyraża nadawca jakiegoś komunikatu, a co innego faktycznie te (*resp*. tego typu) przeżycia żywić. Mogę wiedzieć, że ktoś mówiąc „Jan pięknie gra na fortepianie" wyraża swoje przekonanie, że jest tak, jak to zdanie głosi, ale się z tym kimś nie zgadzać i tym samym nie zostać skłonionym przez rozważaną wypowiedź do żywienia przekonania, że Jan pięknie gra na fortepianie. Podobnie, jak sądzę, jest w wypadku muzyki: co innego wiedzieć, jakie przeżycia muzyka wyraża, a co innego ich doświadczać. Nie zawsze – co prawda – łatwo jedno od drugiego odróżnić. Mogę się dać «ponieść» uczuciom wyrażanym w utworze w tym sensie, że uczucia tego samego rodzaju stają się i moim udziałem. Mogę jednak zachować dystans – i np. zachwycać się (a nie – smucić) przepojoną smutkiem frazą.

Po drugie, należałoby rozważyć, czy istnieje coś w rodzaju właściwej czy typowej reakcji ewokatywnej na wyrażenia językowe i na muzykę. Czy np. uznanie treści wypowiadanego do nas zdania jest właściwą czy typową reakcją na to wypowiedzenie? Czy – uogólniając – właściwą czy typową reakcją na znak, który wyraża przeżycie danego typu będące udziałem nadawcy jest przeżycie tego samego typu będące udziałem odbiorcy? Rozstrzygnięcie tego nie jest wcale sprawą prostą.

Po trzecie, nasuwają się zasadnicze wątpliwości, czy reakcję ewokatywną w ogóle wolno nazwać „rozumieniem". Wszak nie każda reakcja psychofizyczna na jakiś bodziec zasługuje na to miano – a nie jest jasne, czym właśnie ta «ewokatywna» reakcja ma się na tle innych podobnych reakcji wyróżniać. Zauważmy też, że o ile wszystkie wcześniejsze rodzaje rozumienia muzyki są pewnymi stanami intelektualnymi (wiedzą), o tyle tutaj – rozumienie ma charakter procesu lub stanu emocjonalnego. Być może rozumienie ewokatywne należałoby eksplikować tak: „*x* rozumie znak *z*, którego nadawcą jest *y*, ewokatywnie, gdy *x* wie, jakie przeżycia chciał (w *x*-e?) wywołać *y*, używając znaku *z*". W tej interpretacji rozumienie ewokatywne jest rodzajem wiedzy, ale na pewno nie o to chodzi tym, którzy nazywają „rozumieniem" emocjonalne «odczucie» utworu.

Jak widać, pojęcie rozumienia ewokatywnego budzi wiele kontrowersji. Tymczasem kiedy Chęćka-Gotkowicz pisze o demokratycznym rozumieniu muzyki, ma na myśli (chyba[10]) właśnie rozumienie w sensie ewokatywnym. Nie jest przy tym pewne, czy autorka uważa, że niektóre rodzaje „podążania za dźwiękami" są właściwsze niż inne.

[10] Są bowiem w książce i takie fragmenty, w których, wydaje się, że chodzi o rozumienie ekspresyjne.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

A jest to kwestia istotna. Mielibyśmy bowiem dwie konkurencyjne precyzacje rozumienia ewokatywnego: słabszą: „*x* rozumie utwór muzyczny *u* ewokatywnie$_1$, gdy utwór *u* wzbudza w *x*-e pewne (dowolne) przeżycia", i mocniejszą: „*x* rozumie utwór muzyczny *u* ewokatywnie$_2$, gdy utwór *u* wzbudza w *x*-e przeżycia adekwatne"[11].

Powyższe rozróżnienia pozwoliłyby na następującą precyzację tezy Chęćki-Gotkowicz: „Każdy człowiek (także niewykształcony muzycznie) jest zdolny do ewokatywnego rozumienia muzyki". Zwłaszcza, jeśli chodziłoby o rozumienie ewokatywne w sensie słabszym – teza ta jest prawdziwa (ale skądinąd dość banalna). Istotnie – rozumienie ewokatywne (i ekspresyjne?) jest w tym najsłabszym sensie demokratyczne.

Mam nadzieję, że Chęćka-Gotkowicz zgodziłaby się ze mną, że rozumienie strukturalne nie jest – w jej sensie – demokratyczne: wykształcenie muzyczne po prostu osiąganiu takiego rozumienia pomaga, a w niektórych wypadkach jego osiągnięcie wręcz dopiero umożliwia.[12] Co więcej, gdyby rozumienie ewokatywne wyinterpretować mocniej, tj. gdyby uznać, że chodzi nie o dowolną – lecz o adekwatną emocjonalną reakcję na muzykę, okazałoby się prawdopodobnie, że i ten typ rozumienia jest jednak «arystokratyczny». Byłoby tak zwłaszcza, gdyby „adekwatny" rozumieć tu jako „zamierzony przez kompozytora" albo „zgodny z odpowiednimi regułami kulturowymi".

3. CZY MUZYKA „ZNACZY SAMĄ SIEBIE"?

Raz po raz zdarza się, że jakiś filozof lub teoretyk muzyki podpisuje się pod tezą, iż muzyka „znaczy samą siebie".[13] Przyznam, że tezie tej zadowalającej parafrazy literalnej nadać nie potrafię. Oto kilka moż-

[11] Analogiczne rozróżnienia da się przeprowadzić dla rozumienia ekspresyjnego. Nawiasem mówiąc, znane są dobrze pewne różnice kulturowe w ewokatywnej reakcji na muzykę. Przedstawiciele różnych kultur reagują na te same zestawy dźwięków niekiedy skrajnie różnymi przeżyciami *resp.* zachowaniami.

[12] Nie znaczy to, że osoba bez wykształcenia muzycznego nie wyczuwa w utworach muzycznych pewnych naturalnie dających się wyodrębnić części.

[13] A. Chęćka-Gotkowicz zdaje się podpisywać pod tą tezą, skoro pisze: „Zasadnicza kontrowersja widoczna w teoriach znaczenia muzycznego daje się streścić w pytaniu, czy muzyka odnosi się do zjawisk względem nich zewnętrznych, czy też ZNACZY SAMĄ SIEBIE (s. 112)", a następnie dodaje: „Wyjątkowość znaczenia muzycznego polega na tym, że nie wskazuje ono na przedmioty czy pojęcia pozamuzyczne, ale odsyła do innych faktów muzycznych" (s. 136); w końcu stwierdza: „Struktury muzyczne nie muszą odnosić się do czegoś względem siebie zewnętrznego, aby były dla słuchacza poruszające" (s. 139).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

liwych interpretacji, niestety – moim zdaniem – z różnych względów niezadowalających.

Po pierwsze, chodzić może tutaj o takie „odnoszenie się muzyki do samej siebie", z jakim mamy do czynienia w wypadku niektórych wyrażeń językowych: dla przykładu wyrażenie „krótkie" desygnuje (m.in.) samo siebie, gdyż jest krótkie, a wyrażenie „rzeczownik" desygnuje samo siebie, gdyż jest rzeczownikiem. Nie sądzę jednak, by w rozważanej tezie chodziło właśnie o to, gdyż w muzyce w ogóle rzadko mamy do czynienia ze „znaczeniem desygnacyjnym", a już na pewno tzw. język muzyczny nie jest językiem, który obejmowałby swój własny metajęzyk.

Inną interpretacją tej tezy byłoby, po drugie, twierdzenie, że utwór muzyczny rozumiany jako idea kompozytorska «znaczy» wykonanie lub wykonanie znaczy ideę kompozytorską, albo w końcu że jedno wykonanie znaczy drugie wykonanie[14]. I utwory-idee, i utwory-wykonania są wszak „muzyką". Byłaby to jednak interpretacja niedopuszczalna. Między utworem-wykonaniem a utworem-ideą zachodzą interesujące poznawczo relacje natury ontycznej, ale nie są to relacje semiotyczne. Relacja semiotyczna zachodzi co najwyżej między nutami (zapisem utworu) a utworem, ale przecież nie taka jest zapewne intencja osób broniących tezy „muzyka znaczy samą siebie".

Po trzecie, może jest to dziwaczny sposób powiedzenia, że muzyka niczego nie znaczy.

Po czwarte, chodzić może o to, że jedne fragmenty utworów muzycznych «znaczą» inne fragmenty tych (lub innych) utworów. Jeśli uznać relację _jest-parafrazą_ lub _jest-wariacją-na-temat_, a może też _jest-transkrypcją_, za relacje semiotyczne, to o co najmniej niektórych ciągach dźwięków byłoby prawdą, iż znaczą w tym sensie; mianowicie każda wariacja z cyklu znaczyłaby swój temat, każda parafraza – swój pierwowzór, każda transkrypcja – utwór transkrypcji poddany.

Inną wersję czwartej interpretacji rozważanej tezy formułuje Chęćka-Gotkowicz. Pisze w tej sprawie:

[14] Odnoszę wrażenie, że całe nieporozumienie z „muzyką znaczącą samą siebie" ma jedno ze źródeł w anegdocie związanej z (Bogu ducha winnym) F. Schubertem, przywoływanej zresztą też przez A. Chęćkę-Gotkowicz. Schubert mianowicie zapytany o to, o czym jest jego utwór, miał ponoć powiedzieć „O tym" – i zagrać go jeszcze raz. Schubert chciał zapewne dać do zrozumienia pytającemu, że to, o czym jest dany utwór, najprościej wskazuje sam ten utwór – a nie np. jego parafraza («interpretacja») werbalna.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Jeden muzyczny gest wskazuje na nadejście drugiego gestu (s. 136).

To, co dość niefortunnie nazywamy „muzycznym znaczeniem", ujawnia się, gdy dźwięki uruchamiają w nas łańcuch oczekiwań, przewidywań, pragnień (s. 139).

Chodziłoby więc o to, że pewien fragment muzyczny «znaczy» jakiś inny fragment muzyczny, gdy słuchacz usłyszawszy pierwszy fragment «oczekuje» nadejścia drugiego. W tym sensie dominanta znaczyłaby tonikę, jeśli po dominancie toniki oczekujemy. Wypada się więc zgodzić z autorką, że tę właściwość muzyki nazywa się „muzycznym znaczeniem" dość niefortunnie. Analogicznie: gdy słyszymy wyrażenie „Jan pięknie gra na" oczekujemy dopełnienia – na czym to Jan pięknie gra. Czy jednak „Jan pięknie gra na" ZNACZY wtedy to, co ma potem nastąpić? Jeśli tak, to tylko w jakimś bardzo słabym i trudno uchwytnym sensie. Trzeba byłoby ponadto zastanowić się, do czego właściwie odsyła takie zdanie „Jan pięknie gra na" czy też muzyczna fraza wzięta od początku do «ciążącej ku zakończeniu» dominanty. Wszak zwykle domyślać się można co najwyżej TYPU zakończenia wypowiadanego do nas zdania. Także tzw. zdanie muzyczne kończyć się może wielorako. Dominanta może rozwiązać się na tonice, ale rozwiązanie może też być zwodnicze – albo po dominancie może nie być żadnego rozwiązania. Może więc w istocie nie chodzi o to, że jeden fragment utworu «znaczy» to, co ma po nim nastąpić – lecz o to, że muzyka wzbudza w nas pewne oczekiwania. Jeśli tak – to ponownie wracamy do kwestii rozumienia ewokatywnego.

Chęćka-Gotkowicz mogłaby powiedzieć, że w odniesieniu do kwestii związanych z rozumieniem muzyki posługuję się „bezkarnie" (s. 111) analogią z rozumieniem języka naturalnego. Otóż jest bez wątpienia faktem, że rozumienie ewokatywne jest pozawerbalne, nie musimy bowiem werbalizować doświadczanych pod wpływem utworu muzycznego emocji. Istotnie – opis werbalny jest opisem niedoskonałym i nie jedynym możliwym sposobem zdania sprawy z rezultatów analizy utworu muzycznego (słowa mogą być zastąpione np. przez odpowiedni wykres). Mimo to jestem przekonana, że zastosowanie aparatury pojęciowej używanej przez teoretyków języka naturalnego (ewentualnie poddanej odpowiedniej modyfikacji) do analizy zjawisk semiotyczno-muzycznych jest zasadne, a werbalny opis utworu nie ma (*resp.* nie musi mieć) żadnych «implikacji ontologicznych». W szczególności, inaczej niż Chęćka-Gotkowicz, nie zgadzam się z Maciejem Jabłońskim, gdy ten twierdzi, że „przymus ogarnięcia dyskursu muzycznego poprzez dyskurs o muzyce wypływa z ogólnie przyjętego przez uczo-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nych przekonania, że „ontologia świata zarówno naturalnego, jak i świata obiektów artystycznych jest zawisła od porządku i struktury języka, którym posługujemy się ów świat interpretując" (s. 116).

4. PO CO MELOMANOM TEORIA MUZYKI?

Chęćka-Gotkowicz w swojej książce chce „bronić praw niewinnego słuchacza", przy czym „niewinnym słuchaczem" może być każdy, kto „wobec muzyki przyjmuje postawę otwarcia i gotowości". Przyznaję otwarcie: nie wiem, jakie są kryteria „gotowości (do czegoś)" i „otwarcia (na coś)" – w szczególności do i względem (słuchania?) muzyki. Pewne wypowiedzi autorki świadczyłyby o tym, że chodzi o kogoś, kto słucha muzyki bez presupozycji teoretycznych. Pisze bowiem:

> Paradoksalnie, tych warunków wstępnych nie potrafi czasem spełnić niejeden profesjonalista. Rzemieślnik, uzbrojony jedynie w terminologię muzykologiczną, mający bystre, sprawnie analizujące partyturę oko, a może nawet absolutnie słyszące ucho, doświadczy mniej od rozmiłowanego w dźwiękach melomana (s. 8–9).

Teoretyk muzyki może być niewinnym słuchaczem, tylko jeżeli podczas słuchania porzuca bagaż teoretyczny. Być może lepszy byłby więc tutaj termin „słuchacz-amator".

Z tą pochwałą dla „niewinnego" słuchacza wiąże się szczególna ocena teorii muzyki, w każdym razie w jej kształcie tradycyjnym. Chęćka-Gotkowicz w pewnych swoich wypowiedziach zdaje się dystansować od teorii muzyki jako od dyscypliny, która wręcz oddala nas od «autentycznego» doświadczania muzyki. Korzystając z powyższych rozróżnień, powiedzielibyśmy, że teoria muzyki dąży do osiągania rozumienia strukturalnego, pomijając aspekt ewokatywny (i ekspresyjny?). Chęćka-Gotkowicz pisze np.:

> [Analiza muzyczna] ukazuje [...] badaczom strukturę dzieła, ale oddala się od żywego doświadczenia utworu (s. 118).
>
> Odejście od struktury dźwiękowej (także tej bezpośrednio doznanej i przeżytej) ku nieskażonej wiedzą teoretyczną refleksji oddala jednak autora wypowiedzi od przedmiotu doświadczenia (s 114).

Rozumiem te słowa jako swego rodzaju «zarzut» względem teorii muzyki. Otóż tylko do pewnego stopnia z tym zarzutem można się zgodzić.

Po pierwsze, dyscyplina naukowa, a taką dyscypliną jest teoria muzyki, może sobie stawiać wyłącznie cele teoretyczne. Jako taka –

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nie ma obowiązku być pomocna w niczym: jej zadaniem jest po prostu osiąganie coraz lepszego poznania danego (w wypadku teorii muzyki bardzo złożonego) fragmentu rzeczywistości.

Po drugie, wiadomo, że teoria muzyki do tego teoretycznego wymiaru się nie ogranicza (inna sprawa, czy w tym wymiarze zasługuje na miano teorii *sensu stricto*), jest bowiem od swych początków «sprzęgnięta» z kompozycją. Każda dyscyplina mająca wymiar praktyczny da się zinterpretować jako zestaw dyrektyw, które umożliwiają sprawne działanie – w wypadku praktycznego aspektu teorii muzyki chodziłoby o komponowanie muzyki o takich a nie innych walorach. Takie «teoretycznomuzyczne wynalazki», jak pismo muzyczne, instrumentarium, systemy tonalne – to wynalazki, bez których nie byłoby fug Bacha, symfonii Beethovena, ani nokturnów Chopina[15].

Jeśli więc teoria muzyki jako dyscyplina w czymś «grzeszy» – to w tym, że do tej pory w swym wymiarze praktycznym za mało służyła słuchaczom czy melomanom – może także wykonawcom. Czy jednak istotnie jest to jej zadaniem?[16] Zachwycamy się pięknem gwiaździstego nieba, ale kosmologii nie stawiamy za zadanie pogłębiania tego zachwytu. Tym nielicznym natomiast, którym kosmologia daje coraz lepszą wiedzę o budowie kosmosu, dostarczyć ona może pewnych przeżyć dodatkowych, o ile na «piękno» ujęć teoretycznych są wrażliwi. Trzeba ponadto pamiętać, że melomani poza teoretykami muzyki mają jeszcze do dyspozycji krytyków muzycznych, których misja wydaje się mieć o wiele bardziej praktyczny charakter[17].

Chęćka-Gotkowicz pisze m.in.:

---

[15] Inna sprawa, że te wynalazki dają z jednej strony kompozytorowi ogromne możliwości, a z drugiej – stawiają mu pewne granice. Jak bowiem słusznie zwraca uwagę A. Chęćka-Gotkowicz, „notacja muzyczna sprawia, że nieokiełznany żywioł zostaje podporządkowany prawom organizacji materiału dźwiękowego. Zapis zmusza kompozytora do okiełznania inwencji twórczej" (s. 189).

[16] Trzeba zauważyć, że i sami teoretycy muzyki, i muzykologowie (zachowuję tu to instytucjonalne rozróżnienie, chociaż nie ma ono według mnie w kontekście niniejszych rozważań racji merytorycznych) miewają często wątpliwości co do swojej roli i zadań. Ponieważ sama zmagałam się nieraz z ogromnymi trudnościami, wcielając się w rolę teoretyka muzyki, rozumiem dobrze te metodologiczne rozterki. Jestem jednak przekonana, że tworzenie dobrej teorii muzyki jest co prawda niezwykle trudne, ale nie jest niewykonalne.

[17] Kosmologia nie ma takiego odpowiednika, chyba że za odpowiednika krytyka muzycznego dla nauk przyrodniczych uznać filozofów-popularyzatorów nauk przyrodniczych.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Zdiagnozowanie zjawiska (na przykład modulacji, ukośnego brzmienia półtonu czy zwodniczego rozwiązania dominanty) nie tłumaczy melomanowi, dlaczego czuje on to, co czuje. Próby traktowania muzyki jako zespołu bodźców wywołujących przewidywalną reakcję upodobnia słuchacza do marionetki, która niezawodnie zareaguje na działanie swojego poruszyciela. Muzyka istotnie jest poruszycielem, ale ten poruszyciel nie ogranicza się do operowania sprawdzonym systemem bodźców i reakcji (s. 213).

Znów zgodzić się można tylko z częścią tej wypowiedzi. Zaskakuje mnie bowiem nie tyle to, że teoria muzyki nie jest w stanie przewidzieć czy wytłumaczyć każdej naszej emocjonalnej reakcji ma muzykę – ile to, że część jednak potrafi przewidzieć bądź wytłumaczyć.

W związku z poglądami Chęćki-Gotkowicz na temat teorii muzyki pewne nieporozumienia mogą budzić te wypowiedzi, w których autorka zdaje się twierdzić, że jedną z form OPISYWANIA utworu muzycznego – jest jego WYKONANIE. Zgadzam się z Chęćką-Gotkowicz, kiedy pisze: „Gdy muzyk stwierdza «rozumiem ten utwór» to na ogół ma na myśli «wiem, jak to zagrać» (s. 126). Budzi jednak moje wątpliwości sens *passusu* następującego:

Skoro materiał muzyki jest muzyczny, najlepiej byłoby go opisać nim samym – muzyką opowiedzieć o muzyce; nie rozprawiać o niej, tylko ją wykonywać (s. 119)[18].

Wykonanie utworu muzycznego nazywa się „interpretacją" w wypadku utworu rozumianego jako idea, a dostępnego tradycyjnie za pośrednictwem zapisu nutowego (wykonawca więc interpretuje bezpośrednio zapis, a pośrednio – ideę kompozytorską). W tym sensie wolno powiedzieć, że teoretyczny opis treści partytury oraz jej wykonanie przez muzyka – to dwie jej «interpretacje». O ile jednak interpretacja teoretyczna jest «dziełem naukowym», o tyle interpretacja wykonawcza jest dziełem sztuki, które zresztą samo może być przedmiotem refleksji teoretycznej (chociaż istotnie traktowanym dotąd z mniejszą uwagą niż utwory-idee).

5. CZY „MUZYKI SŁUCHAMY POPRZEZ METAFORY"?

Bez metafor w refleksji nad muzyką całkiem obejść się nie można. Niekiedy jednak w tekstach o muzyce wyczuwalny jest wyraźny nadmiar metaforyczności; odnosi się bowiem wrażenie, że wypowiedzi przenośne niekiedy albo są zwykłymi ornamentami retorycznymi – albo mają służyć jedynie stworzeniu wrażenia wypowiedzi «głębokiej», gdy

[18] Por. w tej sprawie także przypis o Schubercie.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w istocie chodzi o rzecz «płytką». Niewykluczone, że bierze się to stąd, iż autorzy piszący o muzyce mają ambicje literackie.

Chęćka-Gotkowicz w metaforyczności języka, w którym opisujemy muzykę widzi dodatkowy argument za «demokratycznością» doświadczania muzyki:

> Zjawisko muzycznej metafory unieważnia podziały między odbiorcami, skoro sama teoria muzyki nie umie się obejść bez mówienia o „dźwięku prowadzącym" czy „zwodniczym rozwiązaniu dominanty". Wykonawcy zdarza się mówić o „aksamitnym brzmieniu", „długim tonie", „wędrującej linii basu", a fenomenologowie o „transparentności Mozarta", „ciężkich, czasem masywnych akordach Beethovena", „poetyckiej czystości i głębi Chopina" czy „perkusyjności Bartóka" (s. 23).

W tych wywodach Autorki rzuca się w oczy brak odróżniania metafor martwych od żywych. Terminologia teoretycznomuzyczna zawiera istotnie wiele metafor – ale są to właśnie metafory martwe, funkcjonujące już jako terminy o ustalonym sensie literalnym. Tylko jako takie mają pełne prawo obywatelstwa w terminologii naukowej.

Niektóre wypowiedzi niedosłowne, występujące u Chęćki-Gotkowicz, są typowe dla większości prac na temat muzyki. Takie są np. wypowiedzi o tzw. czasie muzycznym. Utwory-wykonania są istotnie następującymi po sobie dźwiękami, a więc trwają przez pewien czas, utwory-idee są zaś «projektami wykonań», mają więc, jak to ujął Ingarden, strukturę *quasi*-czasową. Jest faktem, że zjawiska rytmiczno-agogiczne w utworach mogą wpływać na percepcję czasu u słuchaczy. Nie ma jednak w tym nic tak niezwykłego, żeby nie dało się o tym powiedzieć niemetaforycznie. Chęćka-Gotkowicz z jednej strony krytycznie odnosi się do tego, że niektórzy autorzy dają się ponieść metaforom muzycznego czasu (takim jak: muzyka „pozwala odczuć czyste trwanie", „wznosi się ponad codzienne doświadczenia czasu", „mówi śmiertelnikom o wieczności" (s. 70)), lecz z drugiej strony – sama od metafor nie stroni.[19] Oto dwa przykłady:

> Wyobraźnia słuchającego potrzebuje mirażu przestrzeni może właśnie dlatego, że nie radzi sobie z czystym doznawaniem zanurzenia w czasie (s. 62).

Czym miałoby się różnić «czyste» doznawanie czasu od innych sposobów doznawania? Wszak dźwięki jako procesy akustyczne czy

[19] Nie mogę nie wyznać w tym miejscu, że sama mu kiedyś ulegałam, czego owocem była jedna z moich pierwszych prac filozoficznych. Zob. *Czas fizyczny, filozoficzny i egzystencjalny*, *Zagadnienia Filozoficzne w Nauce*, t. XXXI (2002), s. 111–119.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

mentalne fenomeny są pewnymi zdarzeniami, a to właśnie poprzez doświadczanie (następstwa) zdarzeń doświadczamy czasu.

> Współbiegnący z codziennym doświadczeniem, heraklitejski czas muzyczny potrafi powracać. Co więcej, czas bez powrotów jest w muzyce właściwie niemożliwy (s. 79).

Powiedzmy wyraźnie: to nie „czas muzyczny" powraca, lecz – muzyczne zdarzenia. Powtarzają się nie chwile, które nigdy przecież nie wracają, lecz pewne ciągi dźwięków[20].

Nie wydaje mi się też, aby zapoznawanie się z opisem utworu muzycznego zasadniczo inaczej wpływało na jego percepcję niż zapoznawanie się z opisem dzieła sztuki plastycznej wpływa na percepcję tego dzieła[21]. Chociaż dzieła tradycyjnych sztuk plastycznych nie mają struktury czasowej, ich percepcja JEST procesem, który przez zajęcie się opisem dzieła zostaje „bezpowrotnie przerwany".

* * *

Mam nadzieję, że moje uwagi o pięciu nieporozumieniach związanych z rozumieniem muzyki przyczynią się do ich rozjaśnienia. Rada bym była, gdyby Czytelnicy stali się dzięki tym uwagom ostrożniejsi względem niektórych teoretycznych pułapek czyhających w wypowiedziach o muzyce.

[20] Co ciekawe – podobnej iluzji ulegają logicy, którzy pewne struktury interpretują jako struktury „czasu rozgałęzionego". Rozpatrywane przez nich tzw. historie powinno się wyraźnie nazywać „ciągami zdarzeń", a nie – chwil.

[21] „Czasowego przepływu struktur dźwiękowych nie da się zatem dogonić ich opisem, który zawsze będzie czymś wtórnym i spóźnionym wobec nieodwracalnie wypełnionych faz wybrzmiewania utworu" (s. 118).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

FIVE MISUNDERSTANDINGS ABOUT THE UNDERSTANDING OF MUSIC

Summary

The article is an analysis of a number of theoretical misunderstandings connected with the understanding of music. The author first makes several remarks on the relation between experiencing and understanding music. Secondly, she distinguishes five kinds of understanding of musical compositions and calls attention to the fact that only some of them are „democratic". Thirdly, the thesis that „music signifies itself" is explicated. Fourthly, the author analyzes the status of the theory of music as a discipline which facilitates or even makes possible the understanding of music. Fifthly, the thesis that „we understand music by metaphors" is commented.

Anna Brożek

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

DOMINIKA CZAKON
(Kraków)

GOMBROWICZ I FILOZOFIA. Uwagi do koncepcji sztuki pisarza

Wiedzcie, że o mnie nie wolno mówić w sposób nudny, zwykły, pospolity. Zabraniam tego stanowczo. Domagam się – o sobie – słowa odświętnego. Tych, którzy pozwalają sobie mówić o mnie nudno i rozsądnie, karzę okrutnie: umieram im w ustach i oni mają w swoim otworze gębowym pełno mego trupa[1].

Nie rezygnuję z pisania, choć wskazana jest wzmożona ostrożność – bo i temat obszerny i niejeden już raz analizowany...[2]

WSTĘP: POLE BADAWCZE, PLAN PRACY, METODA, ŹRÓDŁA

Jeśli chodzi o temat związków Witolda Gombrowicza z filozofią, to może on być – i był – ujmowany na wiele sposobów. Przede wszystkim

[1] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1958*, Kraków 2009, s. 116.

[2] Sprawa się dodatkowo komplikuje wraz z wyrażanymi w *Dzienniku* uwagami Gombrowicza na temat tzw. ludzi nauki, uczonych, naukowców. Pisarz odróżnia bowiem człowieka uczonego od człowieka zwyczajnego i radzi temu drugiemu, jak się skutecznie bronić przed naukowcem, który osacza swoją skoncentrowaną wiedzą. Najlepszym w tej sytuacji rozwiązaniem okazuje się „uderzenie – pięścią, lub nogą – w samą osobę specjalisty"! Rozwijając zagadnienie, pisarz stwierdza, że „rozrzewniająca byłaby współpraca sztuki z nauką w imię postępu, ale poeta powinien by już wiedzieć, że w tym czułym uścisku profesor go zdusi. Nauka jest bestią. Nie wierzmy człowieczeństwu nauki, wszak nie człowiek na niej jedzie, a ona jego dosiada!" W. Gombrowicz, *Dziennik 1959–1969*, Kraków 2009, s. 132. Przywołany cytat należy oczywiście opatrzyć dodatkowymi uwagami, pytaniami, jak m.in. o to, czy filozofię (filozofię w ogóle lub poszczególne jej nurty) Gombrowicz zaliczał do takiej nauki lub o to, ile w tych dziennikowych zapiskach rzeczywistego stanowiska pisarza, a ile przekomarzania się z czytelnikiem i ironii? Próby odpowiedzi na te kwestie pojawią się w dalszej części pracy.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zasadne jest, aby pytać o i opisywać tzw. filozofię Gombrowicza[3], w ramach której analizuje się m.in. pojęcia: Formy, Młodości, Niższości, i przez którą – jak się zdaje – należy rozumieć całość poglądów pisarza na twórczość, świat, człowieka. Można także poszukiwać problemów i zagadnień filozoficznych, które zostały poruszone w tekstach pisarza i które znalazły w nich swój literacki, artystyczny wyraz[4]. I tak np. stwierdza się (a i Gombrowicz to potwierdzał), że *Ferdydurke* pełna jest tematów typowych dla egzystencjalizmu, rozważane są w niej bowiem kwestie: wolności, absurdu, nicości, stwarzania siebie[5]. W *Przygodach* i w *Zdarzeniach na brygu Banbury* – opowiadaniach z debiutanckiego tomu Gombrowicza *Pamiętnik z okresu dojrzewania*[6] – wnikliwie opisywana jest natomiast dojmująca nuda, która stanowić ma tragiczny i stały rys egzystencji człowieka[7]. Idąc tym tropem, można, jak czyni to Czesław Miłosz, całą twórczość pisarza nazywać zbiorem przypowieści filozoficznych[8]. W ramach przyjętego tematu

[3] O takiej „filozofii Gombrowicza" pisze J. Jarzębski w: *Między kreacją a interpretacją* [w:] *Gombrowicz filozof*, red. F. M. Cataluccio i J. Illig, Kraków 1991. U Czesława Miłosza czytamy: „W wyznaniach o zabawach z fornalskimi dziećmi i o urzeczeniu izbą czeladną jest klucz do całej gombrowiczowskiej filozofii". Cz. Miłosz, *Kim jest Gombrowicz* [w:] *Gombrowicz i krytycy*, red. Z. Łapiński, Kraków–Warszawa 1984, s. 187.

[4] Choć oczywiście nie może tutaj chodzić o przekład utworu literackiego na teorię filozoficzną! Zob. J. Błoński, *Dziennik, czyli Gombrowicz dobrze utemperowany* [u:] J. Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne*, Kraków 1994, s. 170–171.

[5] Zob. J. Błoński, *Dziennik, czyli Gombrowicz dobrze utemperowany*, dz. cyt., s. 148.

[6] Zbiór został po raz pierwszy opublikowany w 1933 roku w Warszawie, a ponownie w roku 1957 w tomie *Bakakaj* zawierającym całość nowelistycznej twórczości Gombrowicza.

[7] Być może zresztą nuda nie cechuje jedynie człowieka, ale wszelkie istoty żyjące, skoro także robak („jakiś duży robak, zdaje się skorpion") może popełnić zdecydowanie niestosowne samobójstwo. Zob. W. Gombrowicz, *Zdarzenia na brygu Banbury* [w:] W. Gombrowicz, *Bakakaj*, Kraków 1987, s. 130. Zob. na ten temat: M. Janion, *Od cierpienia do nudy – i z powrotem* [w:] M. Janion, *Żyjąc tracimy życie. Niepokojące tematy egzystencji*, Warszawa 2001, s. 113–132. W tekście tym badaczka wzmiankowane samobójstwo robaka uznaje za jeden z najważniejszych epizodów przywołanego opowiadania Gombrowicza. Co więcej w toku analiz stwierdza, że: „Topos samobójstwa skorpiona w opowiadaniu Gombrowicza znajduje się w samym centrum filozoficznej tajemnicy bytu. F. Zantman [bohater opowiadania – D. Cz.] nie jest bynajmniej «biednym wariatem», on po prostu przeczuwa i przeżywa Schopenhauerowską naukę o cierpieniu i nudzie egzystencji". Zob. M. Janion, dz. cyt., s. 122.

[8] Zob. Cz. Miłosz, *Kim jest Gombrowicz* [w:] „Kultura" 1970, nr 7–8, s. 113.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dopuszczalne jest także, aby prześledzić i przeanalizować szereg wypowiedzi pisarza bezpośrednio dotyczących filozofii – filozofii w ogóle jako dziedziny lub też poszczególnych doktryn filozoficznych, konkretnych filozofów i podejmowanych przez nich problemów. Można więc próbować odpowiedzieć na pytanie o to, czym dla Gombrowicza jest filozofia, jaką przypisuje jej rolę, w jakie zadania ją wyposaża, a jednocześnie czego, jego zdaniem, filozofii brak i co jej zagraża. Wiele takich uwag i komentarzy znajduje się w *Dziennikach*. Opublikowane zostały także osobne teksty Gombrowicza na temat filozofii, jak: *Egzystencjalizm*, *Byłem pierwszym strukturalistą* oraz wyjątkowe wykłady – powstałe podobno na skutek doskwierających pisarzowi: choroby i nudy[9] – tzw. *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans*. Wykłady otwierają szerokie pole dla interpretacyjnych dyskusji o Kancie, Schopenhauerze, Heglu, Heideggerze itd. Podejmowany temat może także obejmować próbę opisania stosunku pisarza do faktu łączenia go z filozofią – ogólnie lub konkretnie: z filozofią egzystencjalistyczną i porównywania jego dokonań z pracami J. P. Sartre'a czy A. Camusa. W pracach Gombrowicza (przede wszystkim w *Dziennikach*, ale też w udzielanych przez pisarza wywiadach) można poza tym znaleźć szereg fragmentów, które stanowią interesujące filozoficzne próby uchwycenia i opisania pewnych podstawowych dla człowieka spraw, jak np. kwestia bólu, cierpienia, śmierci. W tym wypadku realizacja tematu: *Gombrowicz i filozofia*, oznaczałaby próbę analizy i interpretacji teoretycznych rozważań pisarza.

Przedstawiane zagadnienie związków Gombrowicza z filozofią potraktuję jako wprowadzenie do badania koncepcji sztuki pisarza. Tym, co interesuje mnie w jego twórczości z punktu widzenia moich naukowych potrzeb, są wyłaniające się z niej poglądy na sztukę, piękno, proces twórczy – to wszystko, co przy odpowiednich założeniach, może składać się na tzw. Gombrowiczowską filozofię sztuki. W przyszłości chodzić więc będzie o to, aby z punktu widzenia filozofii opisać sposób, w jaki sztukę pojmuje wybitny artysta. Kwestia zrozumienia, czym dla pisarza jest filozofia, wydaje mi się więc w tym kontekście podstawowa. W jednym z wywiadów Gombrowicz stwierdził: „filozofia jest jednak potrzebna: w tym sensie, że proponuje pewną wizję świata, punkty odniesienia, możliwości spekulacji. Filozofia pomaga sztuce, ale nie jest sztuką [podkreślenie –

[9] Zob. C. Jannoud, *Przedmowa* [do:] W. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 71.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

D. Cz]”[10]. Nie mam wątpliwości, że pisarz cenił filozofię, bez wątpienia jednak wyżej wartościował sztukę. Chciałabym więc w tym artykule wskazać i krótko opisać, gdzie zdaniem Gombrowicza kończą się możliwości filozofii; czego jej brakuje. Przy czym trzymam się zasady, że „dzieło jego wysuwa pod adresem współczesnych pewne propozycje i niektóre z nich można wyłowić, pamiętając ciągle, że «rozumienie» wielu tego dzieła składników, dla autora też niezbyt jasnych, będzie zawsze niekompletne”[11].

W pierwszej części tekstu postaram się scharakteryzować stosunek Gombrowicza do faktu łączenia go z filozofią (także filozofią egzystencjalistyczną) i nazywania filozofem, a następnie jego stosunek do samej filozofii jako dziedziny, jako jednej z możliwych aktywności człowieka. Tutaj już chciałabym wyjaśnić, co Gombrowicz w filozofii ceni, a czego jej odmawia i za co ją gani. W drugiej części tekstu chciałabym problem związków Gombrowicza i filozofii ukazać poprzez skrótowe przedstawienie kwestii podobieństwa wizji człowieka wyłaniającej się z tekstów Gombrowicza i obrazu jednostki wynikającego z założeń, szeroko pojmowanej, filozofii egzystencjalnej. Tutaj także chciałabym zasygnalizować, co pisarz sądzi na temat konkretnych założeń egzystencjalizmu, co w tym nurcie aprobuje, co odrzuca, jakie słabości w nim dostrzega. W trzeciej część pracy, będącej zakończeniem, przywołam kilka uwag pisarza związanych z zagadnieniem bólu, które stanowią interesujące, teoretyczne próby opisania tego problemu. Co ciekawe, temat ten Gombrowicz chciał opracować artystycznie, niestety nie zdążył już zrealizować tych planów.

Co się tyczy sposobu ujęcia i opisania zagadnienia, chciałabym uszanować wolę Gombrowicza i stworzyć tekst co najmniej interesujący, niezwykły i niepospolity. Rozsądek podpowiada mi jednak, podjąwszy wysiłek samooceny, że mogę nie sprostać zadaniu. W moim zasięgu znajduje się jedynie kilka prostych chwytów/posunięć, które pozwalają, jak sądzę, zachować pozory posłuszeństwa. Jednym z nich jest śmiała pierwszoosobowa forma wypowiedzi, która ma za zadanie nieznacznie złagodzić zwykle przyjmowany akademicki ton (uciekający w formy bezosobowe lub mnogie). Kolejnym niech będzie indywidualne, bardziej swobodne potraktowanie tematu, co dla mnie oznacza rezygnację z prób bycia obiektywną, skrupulatną i drobiazgową w opisie zagad-

[10] P. Sanavio, *Gombrowicz*: *forma i rytuał* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 53.

[11] Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 114.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

nienia na korzyść subiektywnego wyboru najciekawszych aspektów podjętego problemu i utrzymanej w podobnym tonie analizy[12]. Takie ujęcie zagadnienia odpowiada zresztą specyfice pisarstwa i wszelkiej refleksji Gombrowicza, która wyznaczona jest przez problem Formy i zasadę przeciwdziałania wszelkim klasyfikacjom (na którą składają się np.: obnażanie i weryfikacja). W tę twórczość trwale wpisane są: dynamika i nieustanne przejścia pomiędzy przeciwnościami; ciągły ruch od dojrzałości do niedojrzałości, od brzydoty starości do urody młodości, od ojczyzny do synczyzny[13], od akceptacji do negacji. Gombrowicz jasno określił reguły gry, kierujące jego twórczością[14] – a reguły te należy moim zdaniem odnosić także do recepcji tej sztuki, choć nader trudno im sprostać.

Podstawowym tekstem źródłowym, do jakiego będę się odwoływała w toku analiz, są *Dzienniki*[15] Gombrowicza, w których ocenie w pełni zgadzam się z Janem Błońskim, że są one „zarazem kluczem i koroną wszystkiego, co [Gombrowicz] napisał, wprowadzeniem do twórczości, którą bez autokomentarza trudno w pełni zrozumieć i najbardziej zagadkowym z dzieł, którego w pełni zrozumieć prawie nie sposób"[16]. Niezwykle interesujące są poza tym dwa wywiady, jakich Gombrowicz udzielił Pierowi Sanavio w ostatnich miesiącach

---

[12] Bez wątpienia siła twórczości Gombrowicza jest ściśle powiązana z wyrazistością – niedającej się od tej twórczości oddzielić – osoby pisarza. Jego skrajnie indywidualna postawa i nietuzinkowa osobowość jest w tekstach i w towarzyszących im komentarzach nieustannie akcentowana i obecna. I o czym nie sposób zapomnieć, ten indywidualizm formuje się i utrzymuje w (poprzez) nieustannym ruchu. Taka postawa (Forma!) jest ekspansywna, z konieczności narzuca się odbiorcom – także więc tym, którzy chcą Gombrowicza interpretować i analizować. Błoński tak tłumaczy przyjęty w swoim artykule sposób wypowiedzi: „Piszę śmiało «moja» [...] Czyż sam Gombrowicz nie uważał swoich książek za miejsce spotkania i nie dodawał, że lektura głupia określa pisarza równie wyraziście i dokuczliwie, co mądra. Mój komentarz, choć powodowany największą, na jaką mnie stać, lojalnością, będzie i tak dostatecznie stronniczy". J. Błoński, *Dziennik, czyli...*, dz. cyt., s.142.

[13] Zob. Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 113.

[14] Prosto i trafnie zasadę pisarstwa Gombrowicza wyjaśnia Miłosz. „Przygoda Gombrowicza tak, w skrócie, wyglądała: ja, Witold Gombrowicz, jestem człowiekiem i sobą, ale nie pozwalają mi być człowiekiem i sobą, bo zostałem zaklasyfikowany [...] Gombrowicz miał umysł niepodległy i wcześnie doszedł do wniosku, że jeżeli ktoś jest garbaty, na nic nie zda się udawać, że garbu nie ma, że przeciwnie, mówiąc o sobie jako garbatym odzyskuje swoje niegarbate człowieczeństwo". Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 187.

[15] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1958*, *Dziennik 1959–1969*, t. 1–2, Kraków 2009.

[16] J. Błoński, *Dziennik, czyli...*, dz. cyt., s. 141.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

życia[17]. Z opracowań uwzględniam m.in. teksty: Francesco M. Cataluccio, Jana Błońskiego, Jerzego Jarzębskiego, Marii Janion, Michała Pawła Markowskiego, Czesława Miłosza.

„NA WSZELKI WYPADEK WOLĘ NIE BYĆ DO NIKOGO PODOBNY"[18]

Jak stwierdza Renato Barilli, już podczas pobytu w Argentynie Gombrowicz zaczął dostrzegać liczne podobieństwa występujące pomiędzy swoim dziełem a myślą egzystencjalistyczną. Był o tych zależnościach nieraz informowany[19]. W wywiadzie udzielonym dla „Le Figaro" w 1966 roku pisarz przyznał: „Lektura *Bytu i nicości* była dla mnie prawdziwym wstrząsem. Moje literackie intuicje, moje widzenie rzeczy zyskiwały poniekąd potwierdzenie na płaszczyźnie filozoficznej"[20]. Stosunek Gombrowicza do prób łączenia go z egzystencjalizmem nie jest oczywiście jednoznaczny i nie polega na pozytywnej akceptacji występujących zależności. Dziwi się temu Barilli i stwierdza, że te „oczywiste związki pokrewieństwa [...] mogłyby być dla niego [...] rodzajem gwarancji świadczącej o wadze jego własnych tematów i problemów"[21]. O takim potwierdzeniu mówi też zresztą sam Gombrowicz, w przytoczonym powyżej fragmencie, a jednak uświadomienie sobie tych wyraźnych podobieństw nazywa wstrząsem i nie wspomina o radości. Gombrowicz nie potrzebuje przecież gwarancji dla swego pisarstwa ani dla założeń, jakimi się w tej działalności kieruje! Uznanie, na którego brak zdarzało mu się skarżyć w czasach, kiedy nie cieszył się popularnością, jest czymś różnym od gwarancji. Kategoria gwarancji zupełnie nie przystaje do twórczości polskiego pisarza, wiąże się bowiem z przyjęciem czegoś za pewnik; grozi niebezpieczeństwem podporządkowania osądowi innych; nasuwa przypuszczenia o działaniu niesamodzielnym, bo wyznaczonym przez kogoś innego. Co więcej, można też przecież dowodzić, że przy porównywaniu Gombrowicza z zachodnimi autorami, to ci ostatni wypadają blado. W takim przypadku oczekiwanie potwierdzeń, czy gwarancji z ich

[17] P. Sanavio, *Gombrowicz: forma i rytuał* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt.

[18] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 143.

[19] Por. tamże, s.143.

[20] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne. 1963–1969*, Kraków 1997, s. 309.

[21] R. Barilli, *Sartre i Camus w Dzienniku* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 227.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

strony dla twórczości polskiego pisarza, należałoby uznać za nieporozumienie[22].

Wypowiedzi pisarza na temat jego bliskości względem refleksji egzystencjalistycznej znamionuje często postawa dystansu, która dobrze odpowiada jego artystycznym (czy też szerzej: życiowym) „założeniom"[23]. Gombrowicz nie przeczył, że istnieją powinowactwa pomiędzy nim a Sartre'em. Przyznawał, że „w *Ferdydurke* znalazłoby się niejedno przeczucie wschodzącego egzystencjalizmu"[24]. Podkreślał także doniosłe znaczenie doktryny, stwierdzając, że choć „rozmaite tezy egzystencjalizmów okażą się może profesorskim ględzeniem [...] człowiek egzystencjalny, taki, jakiego zobaczyli, pozostanie wielką zdobyczą świadomości"[25]. Jednocześnie Gombrowicz zdecydowanie wzbraniał się przed nazywaniem go egzystencjalistą. Twierdził w *Dzienniku,* że „Męcząco niejasny i napięty jest mój stosunek do egzystencjalizmu. Sam go uprawiam, a jednak nie wierzę mu. Wdziera mi się w egzystencję, a jednak nie chcę go"[26].

Gombrowicz interesował się filozofią, nie tylko egzystencjalną, posiadał znaczną wiedzę na jej temat[27]. Ponadto, jak słusznie zauważa Jerzy Jarzębski, dyktowany przez Gombrowicza *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans* wskazuje na „przeżycie filozoficznej problematyki jako czegoś własnego, kształtującego na co dzień myślenie o świecie"[28]. Niechęć pisarza do łączenia go z egzystencjalizmem nie wynikała więc z braku zainteresowania tą dziedziną lub z faktu nie uznawania jej osiągnięć[29]. Opór pisarza łączy się raczej z wizją Gom-

---

[22] Zob. na ten temat. Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 114.

[23] Sformułowanie „artystyczne założenia", zostało wzięte przeze mnie w cudzysłów, bo należy do repertuaru pojęć, który nie wydaje się najlepiej przystawać do tej twórczości.

[24] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1958*, dz. cyt., s. 143.

[25] Tamże, s. 287. W innym miejscu Gombrowicz namawia do tego, by „zapoznać się bliżej z teoretycznym marksizmem, zbliżyć się do egzystencjalizmu [...] te dwie koncepcje razem wprowadzają naprawdę w epokę" [w:] W. Gombrowicz, *Dziennik 1959–1969*, Kraków 2009, s. 69.

[26] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953–1958*, dz. cyt., s. 287.

[27] Zob. J. Jarzębski, Między kreacją a interpretacją [w:] Gombrowicz filozof, dz. cyt., s. 182.

[28] J. Jarzębski *Wstęp* [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka...*, dz. cyt., s. 8. Warto mieć świadomość, że tych trzynastu wykładów z filozofii udzielał pisarz bardzo już schorowany, który zmarł dwa miesiące później.

[29] M. P. Markowski w kontekście twórczości Gombrowicza mówi o „literaturze świadomej filozoficznych problemów, lecz nie starającej się o ich dyskursywne rozwią-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

browicza na temat własnego pisarstwa. Jego wypowiedzi na ten temat są konkretne, nieraz wykluczają się, trudno jednak z nimi dyskutować. Gombrowicz głosił bowiem, że uprawia literaturę prywatną, wyraża swój świat, nie jako pisarz, ale, przede wszystkim, jako Pan Gombrowicz[30]. Jego metodę pisarską można opisywać jako walkę – czy też grę – jaką toczył z ludźmi o własną osobowość. Zgodnie z taką strategią wszelkie pojawiające się zadrażnienia można zasadnie wykorzystywać w służbie własnego „ego", aby tym wyraźniej określać własne „ja"[31]. Przy czym trzeba pamiętać o nieustannej, koniecznej dialektyce wpisanej w tę refleksję (w tę twórczość) – zgodnie z nią obok każdego określenia pojawia się zaraz jego negacja. Czytamy więc w *Dzienniku*:

> Zarozumiałość moja trąci poważną chorobą. Zaczynam obawiać się, że felietoniści udzielą mi zasłużonej chłosty. Ale co począć z pychą, która mnie ponosi. Czy iść do lekarza? (To napisano, aby się zabezpieczyć i, zabezpieczając się, uzyskać większą swobodę działania).
>
> Poza tym – czy ja siebie rozumiem? Określając siebie, grzeszę nie tylko przeciw własnej filozofii, ale przede wszystkim przeciw memu żywiołowi lirycznemu. [...] A jednak muszę siebie tłumaczyć o tyle, o ile mogę i jak dalece mogę. Pokutuje we mnie przeświadczenie, że pisarz, który nie potrafi pisać o sobie, jest niekompletny[32].

Dla omawianego kontekstu znamienny jest początek *Dziennika,* który brzmi: „*Poniedziałek* Ja. *Wtorek* Ja. *Środa* Ja. *Czwartek* Ja"[33]. Błoński uważa, że to „ja" – tak śmiało, pysznie, a może prowokacyjnie umieszczone we wstępie – „jest wyznaniem, szyfrem, mistyfikacją – słowem, tekstem, który powinniśmy poznać, rozłamać, zdemaskować czy zrozumieć"[34]. Założeniem tej pracy nie jest, aby przeanalizować specyfikę twórczości pisarza, widać już jednak, że nie istnieje „sztuka Gombrowicza" bez gombrowiczowskiego „Ja". Ta sztuka wyraża i buduje osobowość pisarza (i odwrotnie oczywiście też), stanowiąc nieustanną grę przeciwności, która prowadzi twórcę ku poczuciu autentyczności i zadowolenia[35].

---

zanie". M. P. Markowski, *Gombrowicz: Do diabła z kontemplacją!* [w:] M. P. Markowski, *Życie na miarę literatury*, Kraków 2009, s. 339.

[30] P. Sanavio, *Gombrowicz: forma i rytuał* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 42.

[31] Por. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 145.

[32] Tamże, s. 61.

[33] Tamże, s. 9.

[34] J. Błoński, *Forma, śmiech i rzeczy ostateczne*, dz. cyt., s. 141.

[35] Pisarz skromnie wyznaje w jednym z wywiadów: „czuję się dobrze tylko wtedy, kiedy mówię o sobie". P. Sanavio, *Gombrowicz: forma i rytuał*, dz. cyt., s.53

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Czy takie ujęcie dalekie jest od postawy filozofa? Jarzębski nie ma wątpliwości, że tak. I przypomina, że dyskurs filozoficzny stanowi rodzaj dyskursu naukowego, który charakteryzuje się z konieczności określonym przedmiotem, jednolitą metodą, terminologią i niezmiennością podmiotu wypowiedzi[36]. Ponadto – nauka jest abstrakcyjna. Osobiście nie spieszyłabym się jednak z tak zdecydowanym odróżnianiem filozofii od sztuki. Z punktu widzenia jednego z wiodących dwudziestowiecznych nurtów filozofii, tj. hermeneutyki filozoficznej H.-G. Gadamera, trudno w filozofii mówić o określonym przedmiocie, jednolitej metodzie badawczej, ścisłej terminologii, czy niezmienności podmiotu wypowiedzi[37].

Dla Gombrowicza abstrahowanie w nauce (więc i w filozofii) jest powodem do jej odrzucenia[38]. Swoje stanowisko uzasadnia, stwierdzając, że: „Choć [nauka – przyp. D.Cz.] jest nadzwyczaj skuteczna na swoim polu – to przecież nie jest wszystkim. Po drugiej stronie jest człowiek, ból, wrażliwość, krzyk, poezja, piękno”[39]. Egzystencjalizm starał się przełamywać te założenia nauki i to z pewnością jeden z powodów zauważanej i komentowanej bliskości Gombrowicza względem tej refleksji[40]. Przyjęcie takich założeń w ramach namysłu filozoficznego prowadzi jednak, zdaniem Gombrowicza, ku sprzeczności – pisarz zwraca na to uwagę w *Dzienniku.* „Żadna myśl, ani forma w ogóle nie zdoła objąć bytu i, im bardziej wszechobejmująca, tym bardziej kłamliwa”[41] – tam bowiem, gdzie jest konkretny człowiek, jego radości i pragnienia, jest też „strefa niedokształtu i niedowartości, będącej zawsze czymś nieprzewidzianym, niespodzianką”[42].

---

[36] Por. J. Jarzębski, *Między kreacją a interpretacją*, dz. cyt., s. 183.

[37] Zob. H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda. Zarys hermeneutyki filozoficznej*, Warszawa 2007. Zob. także L. Sosnowski na temat poglądu A. Danto o strukturalnym podobieństwie i zbliżonych mechanizmach funkcjonowania nauki i sztuki: L. Sosnowski, *Rewolucja w nauce i sztuce. T. S. Kuhn – A. C. Danto* [w:] „Estetyka i Krytyka”, 9/10(2/2005–1/2006). Repozytorium CEON: https://depot.ceon.pl/handle/123456789/3077

[38] P. Sanavio, dz. cyt., s. 33. W jednym z wywiadów Gombrowicz stwierdza, że „filozofia jest dla mnie równie obca jak nauka. Jako pisarz znacznie więcej niż kiedykolwiek mam teraz do czynienia ze światem namiętności”. W. Gombrowicz, *Młodość jest niższa* [*Wywiad Francois Bondy'ego*] [w:] W. Gombrowicz, *Publicystyka. Wywiady. Teksty różne 1963–1969*, Kraków 1997, s. 373.

[39] P. Sanavio, dz. cyt., s. 33.

[40] „Akceptuję punkt wyjścia Sartre'a, lecz nie jego konkluzje”. W. Gombrowicz, *Młodość jest...*, dz. cyt., s. 373.

[41] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 147.

[42] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Przyjmuję wstępnie, że Gombrowicz zwykle czuł się artystą i za takiego się podawał, przychylnie nazywając artystę „formą w ruchu”[43]. Zdarzyło mu się też jednak stwierdzać, że słowo „artysta” znaczy niewiele, skoro można nim być, przygotowując gar tłustego rosołu[44]. Co więcej, zdarzyło mu się nawet z pasją dowodzić, że „nie jest ani pisarzem, ani artystą. Wszyscy, którzy umieją pisać, są pisarzami. I wszyscy mogą być artystami o piątej po południu, kiedy są trochę podekscytowani”. I dalej, grzmiał: „Jestem Gombrowiczem”[45].

Pomimo powyższych uwag pisarz przeciwstawiał jednak artystę innym profesjom i uważał, że w naturze artysty jest coś, co go radykalnie oddziela od filozofii. „W przeciwieństwie do filozofa, moralisty, myśliciela, teologa, artysta jest grą nieustanną, nie jest tak, że artysta ujmuje świat z jednego punktu widzenia – w nim samym dokonują się nieustanne przesunięcia i jedynie tylko własny ruch może przeciwstawić ruchowi świata”[46]. Tak ujmowany artysta jest całkowicie niedogmatyczny, stara się bowiem „w swojej wizji spoić wszystko, a więc mądrość i głupotę, duchowość i cielesność, świadomość i byt”[47]. Taki artysta nie może być filozofem, także dlatego, że wymyka się wszelkim określeniom. Z tego właśnie względu Gombrowicz może sobie pozwolić na to, by w jednym z wywiadów określać siebie jako artystę[48], a w innym miejscu krzyczeć: „nie jestem ani pisarz, ani członek czegokolwiek, ani metafizyk czy eseista, [...] jestem ja, wolny, swobodny, żyjący”[49]. Oscylowanie pomiędzy przeciwieństwami jest więc tym, co, między innymi, charakteryzuje i odróżnia artystę od otoczenia. Można jeszcze, za Gombrowiczem, wymieniać: nienormalność, spontaniczność, improwizację jako cechy typowo określające artystyczną osobowość[50].

Błoński uważa, że zasadą, wedle której należy Gombrowicza oceniać i która pozwala pisarza właściwie zrozumieć jest *dialektyka odrzu-*

---

[43] J. Błoński, *Dziennik, czyli...*, dz. cyt., s. 152.

[44] Zob. P. Sanavio, dz. cyt., s. 55.

[45] P. Sanavio, dz. cyt., s. 55.

[46] W. Gombrowicz, *Dziennik 1959...*, dz. cyt., s. 223. Zob. także uwagi Gombrowicza na temat dzieła artystycznego [w:] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 143.

[47] J. Jarzębski, *Między kreacją a...*, dz. cyt., s. 182.

[48] W. Gombrowicz, *Byłem pierwszym strukturalistą* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s.145.

[49] W. Gombrowicz, *Dziennik 1959...*, dz. cyt., s. 277.

[50] Zob. np. P. Sanavio, dz. cyt., s. 43, 48.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

cenia i przyswojenia[51]. Reguła ta pozwala Gombrowiczowi, zdaniem Błońskiego, przyjąć i uszanować tylko taką formę, która została na tyle przemodelowana i przekształcona, by można ją było uznać za własną[52]. W świetle powyższych uwag nie może dziwić zdecydowany sprzeciw Gombrowicza wobec przypisywania go do jakiejkolwiek grupy. W *Dzienniku* pisarz wskazuje także na bardziej praktyczne powody swojego zachowania. Jak sam stwierdza, pragnienie, aby odseparować się od *Sartrów i Pirandellów* uwarunkowane jest powodami natury towarzyskiej i światowej[53]. Gombrowicz nie chce być uważany za pisarza, który „wywala otwarte drzwi; i [...] jeśli jednak mówi coś innego, to dlatego, że jest bardziej nieudolny i mniej poważny, a także bardziej mętny"[54]. Renato Barilli powody te nazywa racją przetrwania i uważa, że wspierają się one dodatkowo na „nieomal fizjologicznej skłonności do oryginalności [...] do mówienia, czy też właściwiej do odczuwania i pokazywania innym rzeczy nowych, do odkrywania regionów aż dotąd nie zbadanych"[55]. Uważam, że tych praktycznych argumentów pisarza nie trzeba traktować zbyt poważnie.

Błoński słusznie podkreśla, że istotą działalności artystycznej Gombrowicza była odmowa jakiegokolwiek systemu[56], a budowane przez niego antynomie zostały tak pomyślane, aby niemożliwe było ich uporządkowanie. Porządek, system oznaczałby ową nieszczęsną Formę, która stanowi pułapkę człowieka, będąc zarazem jedyną rzeczywistością jego życia. „Dlatego Gombrowicz – choć pilny czytelnik filozofów – określał się zawsze przeciwko filozofiom"[57]. W nim bowiem „pewne idee, będące w powietrzu, którym wszyscy oddychamy, związały się w pewien specjalny i niepowtarzalny sens gombrowiczowski [podkr. – D.Cz.]"[58], o którym tylko Pan Gombrowicz mógł powiedzieć „jestem tym sensem"[59]. Konstanty A. Jeleński uważa, że „byłoby [...]

[51] Por. J. Błoński, *Forma...*, dz. cyt., s. 161–169.

[52] „Sprawić należy, aby jej prawomocność zależała od ja, nie zaś – została temu ja narzucona". (J. Błoński, *Forma...*, dz. cyt., s. 163).

[53] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 143.

[54] Tamże, s. 144.

[55] R. Barilli, *Sartre i...*, dz. cyt., s. 227–228.

[56] Por. J. Błoński, *Dziennik, czyli…*, dz. cyt., s. 146.

[57] J. Błoński, *Dziennik, czyli…*, dz. cyt., s. 146.

[58] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 148. Być może zasadne jest – jak to czyni Błoński – mówienie raczej o „postawie Gombrowicza", niż o jego filozofii. Zob. J. Błoński, *Dziennik, czyli...*, dz. cyt., s. 148, 150.

[59] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 148. O tych, którzy chcieliby go krytykować za wątki filozoficzne zawarte w jego pracach, Gombrowicz, z typową

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

kpiną z filozofii i co gorzej z Gombrowicza, gdyby go ograniczać do teorii (jakkolwiek antykonceptualnej)”[60]. A Błoński kwituje zagadnienie, stwierdzając, że Gombrowicz w filozofii nie szukał oparcia, ale traktował ją jak trampolinę[61]. Trochę inaczej sprawę ujmuje Michał Paweł Markowski. Stwierdza bowiem, że Gombrowicz był przede wszystkim egzystencjalistą! Nie ma jednak na myśli technicznego rozumienia terminu. Gombrowicz zasługuje jego zdaniem na to miano, bo „przedkładał to, co w człowieku jedyne, własne, konkretne, niepowtarzalne nad pojęcia, system i naukę”[62]. A co więcej, egzystencjalizm Gombrowicza nie jest udawany, nie potrzebuje czarnych swetrów ani *Bytu i nicości* pod pachą – „to Sartre mógłby nosić Ferdydurke [...] gdyby znał hiszpański (bo w tym języku powieść ta najprędzej zobaczyła świat) [...] i miał dość wyobraźni”[63]. Ze wszystkimi przytoczonymi stanowiskami całkiem swobodnie można się zgodzić.

Podsumowując, według Gombrowicza filozofię od sztuki odróżnia jej zbyt bliski związek z Formą, jej systemowość i podległość pewnym regułom – chociażby zasadom logiki. Możemy na to odpowiadać, że wszystko, co zostaje zapisane (i nieważne: teoretycznie czy literacko), zastyga – jako zamknięte w określonym kształcie. Gombrowicz oczywiście o tym wie, więc ucieka w niespójność, sprzeczność, absurd i wzmożoną aktywność autokomentatorską. Poważniejszym problemem filozofii jest to, co się wiąże z wysiłkiem abstrahowania, z porzucaniem konkretu na rzecz tego, co ogólne, więc w pewnym sensie nieuchwytne. Odchodzenie od życia i jego namiętności zdaje się najmocniej przeszkadzać Gombrowiczowi w filozofii, a za próbę wykroczenia poza ten tradycyjny, abstrakcyjny schemat ku człowiekowi, pisarz ceni egzystencjalizm.

Otóż egzystencjalizm to właśnie potępienie zimnego mózgowca, a pochwała namiętności – to nic innego, jak wprowadzenie życia w myśl, związanie myśli z życiem

---

dla siebie werwą, mówi: „Gdy jestem wśród tych uczonych, mógłbym przysiąc, że jestem pośród drobiu. Przestańcie mnie dziobać. Przestańcie skubać. Przestańcie gdakać i kwakać! Przestańcie z dumą indyczą wydziwiać, że ta myśl już znana, że tamto już zostało powiedziane – ja nie podpisywałem żadnego kontraktu na dostawę idej nigdy nie słyszanych”. [w:] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 148.

[60] K. A. Jeleński, *Bohaterskie niebohaterstwo Gombrowicza* [w:] *Gombrowicz filozof...*, dz. cyt., s. 159.

[61] J. Błoński, *Dziennik, czyli...*, dz. cyt., s. 149.

[62] M. P. Markowski, dz. cyt., s. 338.

[63] Tamże, s. 339.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tak, iżby ona już nigdy nie mogła działać w oderwaniu od człowieka, abstrakcyjnie. Myśliciel egzystencjalny to ten, co uczestniczy w filozofii nie tylko mózgiem, ale całą swoją istotą[64].

CZŁOWIEK EGZYSTENCJALIZMU I GOMBROWICZA

„Śmieję się ponieważ rozkoszuję się lękiem,
bawię się nicością i igram z odpowiedzialnością,
a śmierci nie ma”[65].

Choć Gombrowicz nie życzy sobie, by nazywać go egzystencjalistą, wskazuje istnienie wspólnego terenu „na którym można by porównywać kapryśne i meandryczne eksploracje sztuki z wynikami myśli zdyscyplinowanej”[66]. Pisarz uważa, że takiego wspólnego mianownika należy przede wszystkim poszukiwać w sposobach patrzenia na człowieka.

Gombrowicz, zwracając się ku zagadnieniu egzystencjalizmu, stwierdził, że: „Człowiek egzystencjalny jest konkretny, samotny, uczyniony z nicości, a zatem wolny, jest skazany na wolność i może wybierać”[67]. Pisarz uważał, że ten prąd duchowy stanowił odpowiedź na dwie palące potrzeby współczesnego człowieka. Pierwszą z nich określił jako niechęć do myślenia abstrakcyjnego przy jednoczesnym pragnieniu, by uchwycić konkretną rzeczywistość. Druga polegać ma na pragnieniu, by uchwycić rzeczywistość w jej ruchu i zmienności[68]. Z takich założeń wyłania się z człowiek egzystencjalny, dla którego myślenie stanowi akt, za pomocą którego sam siebie stwarza[69]. O tym człowieku z filozofii egzystencjalnej (tu konkretnie z refleksji Kierkegaarda) czytamy, że

[...] musi przeżywać swoje życie zupełnie sam [...] nie ma żadnego istotnego porozumienia między człowiekiem a człowiekiem [...] człowiek nie jest, tylko staje się [...] człowiek może wybierać między rozmaitymi możliwościami, które mu się w życiu nasuwają, ale wybierając wybiera sam siebie[70].

---

[64] W. Gombrowicz, *Wspomnienia polskie* [za:] M. Janion, *Od cierpienia do...*, dz. cyt., s. 131.

[65] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 293.

[66] W. Gombrowicz, *Byłem pierwszym...*, dz. cyt., s. 145.

[67] W. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii w sześć godzin i kwadrans* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 104.

[68] W. Gombrowicz, *Egzystencjalizm* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 134.

[69] Tamże, s. 136.

[70] Tamże. Egzystencjalizm jako nurt filozoficzny oznacza natomiast, według Gombrowicza, „życie na własną rękę”. Egzystencjalistą byłby, dla polskiego pisarza,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Koncepcja człowieka egzystencjalnego jest szerokim, wielowątkowym zagadnieniem, którego dokładne opracowanie zdecydowanie wykracza poza założenia tej pracy. Chodzi mi jedynie o zasygnalizowanie tematu i pełniejsze zobrazowanie rozważań na temat miejsca filozofii w twórczości polskiego pisarza. Koncepcja człowieka, jaka wyłania się z dzieła polskiego pisarza, będzie pod wieloma względami zgodna z podstawowymi założeniami filozofii egzystencjalnej[71]. Gombrowicz posiadający szeroką wiedzę filozoficzną swobodnie korzystał z wielu jej zdobyczy i często zdawał relację z inspiracji, jakim podlegała jego twórczość. Zgłębiając idee filozoficzne, przekształcał je jednak na własny użytek, o czym była mowa w poprzedniej części tekstu. Obraz człowieka wyłaniający się z twórczości Gombrowicza oraz z prac i powieści egzystencjalistów będzie pod wieloma względami podobny, nie stanowi to jednak dla polskiego pisarza ani źródła konfliktu, ani tematu, który należałoby dokładnie omawiać. „Muzyka Beethovena jest czymś bardzo różnym od filozofii Kanta, a przecież istnieje ‘człowiek beethovenowski’ i ‘człowiek kantowski’ i są oni sobie nawet dość bliscy. Można porównywać człowieka Platona i człowieka Balzaca, człowieka Dostojewskiego z człowiekiem pozytywistów, czy też człowieka Goyi z człowiekiem Schopenhauera”[72]. Takie podobieństwa nie uderzają w żaden sposób w „Ja” Gombrowiczowskie i nie podważają roli Gombrowicza jako artysty[73].

„ten, kto bezpośrednio spotyka się z życiem [...] Egzystencjalista wie, że żadna idea ani teoria nie wyczerpuje sensu życia”. Tamże, s. 142.

[71] Można za Gombrowiczem skrupulatnie wymieniać charakterystyczne cechy człowieka Gombrowiczowskiego: jest on stwarzany przez formę, której jest niezmordowanym producentem, i jednocześnie przez formę jest degradowany (niedokształcony i niedojrzały); w swojej niedojrzałości ów człowiek Gombrowiczowski jest paradoksalnie zakochany; Niższość i Młodość stwarzają go, a siłą nadrzędną i twórczą jest to, co „międzyludzkie”; co więcej, ten wspólnotowy wymiar stanowi jedyną dostępną mu boskość!; najwyższą instancją dla człowieka jest on sam. Inni ludzie jedynie dynamizują, wywyższają, potęgują człowieka Gombrowiczowskiego. Składanie z tych stwierdzeń jakiegoś spójnego kształtu będzie jednak w ramach refleksji Gombrowicza chybione. Zob. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953*..., dz. cyt., s. 343.

[72] W. Gombrowicz, *Byłem pierwszym*...., dz. cyt., s. 145.

[73] Potwierdzeniem omawianych zależności i podobieństw jest także wypowiedź Gombrowicza na temat *Ferdydurke,* zamieszczona w *Dzienniku*: „*Ferdydurke* jest egzystencjalna: ponieważ ludzie, wzajemnie się formujący, to właśnie egzystencja, a nie esencja. *Ferdydurke* to egzystencja w próżni, czyli nic prócz egzystencji. Stąd w tej książce grają *fortissimo* wszystkie prawie zasadnicze tematy egzystencjalne: stawanie się, stwarzanie siebie, wolność, lęk, absurd, nicość”. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953*..., dz. cyt., s. 285. Pisarz uzupełnia przytoczony komentarz interesującym stwier-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Bohaterowie *Ferdydurke*, *Ślubu*, *Operetki* czy *Trans-Atlantyku* odpowiadają w jakimś stopniu koncepcji człowieka egzystencjalnego. Znaczenie tych zależności zgrabnie jednak ujmuje i podsumowuje Paweł Beylin, kiedy stwierdza, że:

> Gombrowicz szuka w filozofii tego samego, co w innym człowieku, w zachodzie słońca, w krowie czy w swoich krytykach, a mianowicie wizji artystycznej świata, elementów formy, która tej wizji nadaje kształt konkretny. Świadczy o tym zarówno wybór filozofów, o których mówi, i to, czego w nich szuka. W Heglu fascynuje go czysta dialektyka, w Husserlu – *epoche* (wzięcie w nawias), w Heideggerze – autentyzm przeciwstawiony Się, w Sartrze – koncepcja wolności, w Marksie siła przeobrażenia, słowo stające się ciałem. A jednocześnie gardzi systemami jako takimi. Kpi z moralności profesorskiej, bo jego własna artystyczna wizja świata *a priori* nie poddaje się systematyzacji. W tym tkwi też antynomia Gombrowicza jako pisarza i jako myśliciela: chce przeżywać filozofię, ale może to uczynić tylko za cenę ufilozoficzniania życia[74].

W *Dzienniku* można znaleźć interesujące polemiki Gombrowicza z konkretnymi tezami głoszonymi przez poszczególnych filozofów egzystencjalistycznych. Polski pisarz formułował wobec nich celne zarzuty, a atakując słabości egzystencjalizmu, wskazywał zarazem na siłę i wyższość wybranej przez siebie drogi – twórczej, artystycznej.

Gombrowicz stwierdza więc, że „przeciwnikiem Sartre'a nie jest ksiądz. Jest nim mleczarz, aptekarz, dziecko aptekarza i żona stolarza"[75]. Pisarz wyrażał tymi słowami przekonanie o tkwiącej u podstaw egzystencjalizmu sprzeczności. Założeniem egzystencjalizmu jest bowiem chęć uzyskania maksymalnej świadomości, by na niej następnie budować własną egzystencję. Docieranie do danych naszej świadomości odbywać się ma w oparciu o metodę fenomenologiczną Husserla[76]. Z jej pomocą człowiek może obcować z danymi własnej świadomości. I na to Gombrowicz odpowiada, że „jest niepodobieństwem podjąć wszystkie wymogi *Dasein'u* a zarazem pić kawę z rogalikami na podwieczorek. Lękać się nicości, ale bardziej bać się dentysty. Być świadomością, która chodzi w spodniach i rozmawia przez telefon"[77]. Podstawowe założenia egzystencjalizmu związane były z odrzuceniem

---

dzeniem na temat tego, na czym polega *wkład jego egzystencji prywatnej w egzystencjalizm.* Mowa tam o kategorii niedojrzałości, a temat ten wiąże się z kategorią piękna w rozumieniu Gombrowicza.

[74] O. Beylin, *Dziennik lektury*, „Polityka", nr 50 (458) z 11 XII 1985 [za:] F. M. Cataluccio, *Wstęp* [w:] *Gombrowicz filozof*, dz. cyt., s. 20.

[75] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 147.

[76] Por. W. Gombrowicz, *Przewodnik po filozofii...*, dz. cyt., s. 96–99.

[77] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 290.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

abstrakcyjnych metod myślenia, które uznano za zbyt oddalone od konkretnego życia. Postulowano potrzebę zwrócenia się ku człowiekowi w sposób, który pozwalałby ująć go w jego egzystencji, byciu „tu" i „teraz", stawaniu się, jako podmiot, a nie przedmiot. Gombrowicz stwierdza, że to, co według egzystencjalistów miało występować przeciwko anonimowemu i nieautentycznemu życiu (na rzecz zajęcia się najbardziej własnym, ludzkim sposobem bycia) doprowadziło do oddzielenia człowieka od własnej egzystencji w dużo większym stopniu, niż działo się to dotychczas za pomocą, tak krytykowanego przez egzystencjalistów, abstrakcyjnego myślenia. I Gombrowicz stanowczo protestuje przeciwko takiej sytuacji! Głośno wykrzykuje, że: „egzystencjalizm chce dobrać się do mnie całego, on już nie przemawia tylko do mych władz poznawczych, chce mnie przeniknąć w najgłębszym moim istnieniu, chce być moim istnieniem. Tu więc życie moje staje dęba, zaczyna wierzgać"[78]. Pisarz obnaża sprzeczność tkwiącą w założeniach egzystencjalizmu, który, z jednej strony, chce dosięgnąć człowieka w jego byciu, a z drugiej stara się tę sytuację opisać[79]. Pisarz uważa, że egzystencjalizmu nie należy traktować jako problemu intelektualnego, bo z takiej postawy nic nie wynika. Należy egzystencjalizm przezwyciężać, wybierając życie. Gombrowicz, jak sam stwierdza, nie podaje w wątpliwość dróg myślowych ani intuicyjnych prowadzących do tej doktryny. Pisarz odrzuca egzystencjalizm ze względu na jego wyniki, „którym jako egzystencja, nie mogę sprostać, których w ogóle nie mogę zasymilować"[80]. Decyzja o zanegowaniu owej nocy egzystencjalnej przywraca do życia zwykły, konkretny świat, w którym pisarz może swobodnie oddychać. Jak sam przyznaje, jego postawa wiąże się ze ślepą i upartą afirmacją doczesnego świata – jedynego, w którym możliwe jest życie i który zgodny jest z naturą człowieka[81].

Niezwykle interesujące są, w kontekście przytoczonej wypowiedzi Gombrowicza, analizy Jarzębskiego dotyczące natury Gombrowiczowskiego „realizmu"[82]. Jarzębski przyjmuje bowiem hipotezę transcendencji, jako czegoś koniecznego w systemie Gombrowicza. Ta konieczność wynika, zdaniem polskiego badacza, z przyjętej literackiej

[78] Tamże, s. 291.

[79] Przy czym trzeba pamiętać, że czołowi filozofowie egzystencjaliści, jak A. Camus i J. P. Sartre, byli jednocześnie autorami powieści – kroczyli więc drogą sztuki.

[80] W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 295.

[81] Por. W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 295.

[82] Zob. J. Jarzębski, *Między kreacją a...*, dz. cyt., s. 177–205.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

konwencji, która przenika zarówno twórczość, jak i biografię pisarza. Jarzębski stwierdza, że:

> Zaiste, bóg Gombrowicza nie jest „Bogiem na wysokościach"! Rodzi się on nie w sferze *ratio*, w królestwie Formy i Idei, lecz wprost przeciwnie – na obszarach opanowanych przez niedojrzałość, jest sublimacją instynktownego lęku przed chaotycznością i niepoznawalnością świata. Z pary: Diabeł – Bóg pierwszy materializuje się Diabeł, dopiero przeżycie zagrożenia, Zła emanującego z pustki i chaosu, wywołuje z niebytu Boga – i tak na antypodach ateistycznej filozofii powstaje, urodzona z tandety i nieokreśloności, „niska" metafizyka[83].

„PRAWDZIWA, NAPRAWDĘ REALISTYCZNA POSTAWA WOBEC ŻYCIA – TO WIEDZIEĆ, IŻ KONKRETNĄ RZECZĄ, PRAWDZIWĄ RZECZYWISTOŚCIĄ JEST BÓL"[84]

Myśl abstrakcyjna to, zdaniem Gombrowicza, myśl kaleka, którą pozbawiono podstawowych elementów. Filozofia oddalona od życia jest filozofią ignorującą ból, nie zdającą sprawy z jego ważności. Taka refleksja dystansuje się względem człowieka w jego najbardziej podstawowym wymiarze – fizyczności, odczuwania, cierpienia, bólu i śmierci. W takiej postawie Gombrowicz upatrywał słabość, a nawet skażenie współczesnej filozofii[85]. Pisarz zdecydowanie też odrzucał stanowisko Sartre'a na temat cierpienia. Francuski filozof twierdził bowiem, że nawet tortura może być przyjemnością, jeśli człowiek odpowiednio się do niej nastawi (tzn. np. wyobrazi sobie, że po śmierci idzie się do nieba)[86]. Gombrowicz obawiał się przy tym, że cała współczesna kultura jest już zbyt mocno przepojona duchem nauki i podporządkowana teoriom naukowym, przez co staje się czymś sztucznym, sformalizowanym, a w konsekwencji „zmieni się [...] w coś zimnego i suchego"[87]. Pisarz szczerze lękał się bladych twarzy eunuchów, którzy dostępują niebios, bez świadomości, że tracą ziemię pod stopami – tych wszystkich zakochanych w abstrakcji, których stać jedynie na matematykę, kosmos i czystość[88].

---

[83] Tamże, s. 202–203.

[84] P. Sanavio, dz. cyt., s. 28.

[85] Zob. P. Sanavio, dz. cyt., s. 27.

[86] Tamże.

[87] P. Sanavio, dz. cyt., s. 39.

[88] Zob. W. Gombrowicz, *Dziennik 1959...*, dz. cyt., s. 51.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

W ostatnim udzielonym wywiadzie Gombrowicz zwierza się, że kolejne jego dzieło będzie dotyczyło problemu bólu. Pisze tak:

> Chciałbym napisać coś, co mogłoby dać wyobrażenie bólu, który jest prawdziwie przerażający i absolutny, jest samą podstawą rzeczywistości. Wszechświat jawi mi się jako coś całkowicie czarnego i pustego, gdzie jedyną realną rzeczą jest ta, która wywołuje cierpienie: właśnie ból. To jest prawdziwy diabeł, reszta to tylko deklamacje[89].

Niczego takiego Gombrowicz nie zdążył już napisać. Istnieją jednak fragmenty *Dziennika*, które są zastanawiającą, filozoficzną próbą zgłębienia problemu[90]. Rzeczywisty ból fizyczny ukazuje się w nich jako esencja życia, antyteza filozofii.

W notatkach z *Dziennika* nazywanych „Rozdziałem pod znakiem ręki" lub „Esejem poświęconym diabłu" pisarz zadaje dojmujące pytanie o to, co oddziela „błogostan spacerowicza od podziemia rozwrzeszczanego głosem udręczonych". I odpowiada, że nie ma niczego takiego; że jest tylko pusta przestrzeń. I dalej:

> Ta ziemia, po której stąpamy, tak pokryta jest bólem, brodzimy w nim po kolana – i jest to ból dzisiejszy, wczorajszy, przedwczorajszy, oraz sprzed tysiącleci – albowiem nie trzeba się łudzić, ból nie rozpływa się w czasie i krzyk dziecka sprzed trzydziestu wieków nie jest ani trochę mniej krzykiem od tego, który trzy dni temu się rozlegał. Jest to ból wszystkich pokoleń i wszystkich istnień – nie tylko człowieka[91].

Myślę, że można teraz zapytać: po co Gombrowiczowi ten ból, po co pytać o ból, rozumować go, wmyślać się w niego? Czy te rozważania mają wzmagać poczucie życia? Czy w bólu powinniśmy poszukiwać jakiś głębszych odczuć egzystencji? Gombrowiczowi chodzi raczej o coś ważniejszego. Jego rozważania na temat bólu wiążą się z tematem, który zdaje się mieć większe znaczenie dla pisarza niż osławiony problem Formy. Chodzi o fakt podwójnego umieszczenia człowieka w rzeczywistości, który wyrazić można prostym spostrzeżeniem: „Jestem po niezłej kolacji i jestem rzucony w nieskończoność, jak krzyk..."[92].

Człowiek wobec nieskończoności, byt skończony umieszczony w kosmosie jest dla pisarza faktem niepojętym i to go przeraża. Gombrowicz pisze w tym kontekście: o znajdowaniu się na pełnym i wzbu-

---

[89] P. Sanavio, dz. cyt., s. 28.

[90] Zob. przede wszystkim: W. Gombrowicz, *Dziennik 1959...*, dz. cyt., s. 51–64, 145–155, 388 oraz W. Gombrowicz, *Dziennik 1953...*, dz. cyt., s. 370–372, 377–381.

[91] W. Gombrowicz, *Dziennik 1959...*, dz. cyt., s. 56.

[92] Tamże, s. 60.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rzonym morzu; o bezmiarze, który pozbawiony jest punktu odniesienia; o najczarniejszych, międzygwiezdnych otchłaniach[93]. I pisze o bólu, który przywraca rzeczywistość, życie i konkretnego człowieka. A jednocześnie przemienia też wszystko w rzeczywistość i *nawet fantazja staje się prawdą w zetknięciu z tą rzeczą rzeczywistą, bólem*[94]. W innym miejscu *Dziennika* czytamy, że „ból jedynie jest w stanie połączyć, poprzez czas i przestrzeń, to ból sprowadza pokolenia do wspólnego mianownika"[95]. Kawałek dalej, że przez ból wiedzie droga do prawdy, która staje się krzykiem i rykiem[96]. Stąd już blisko do świadomości, że w bólu jest też samotność, że ból ma okrutne ślepia, że jest w nim i diabeł i piekło[97].

Miłosz, kończąc tekst o Gombrowiczu, stwierdził, że „jego stronnice najbardziej ożywcze, najbardziej gwałtowne, o sprawdzającym bólu, zwierząt i ludzi, zdają się przywracać istnienie obiektywnej zasady – jabłka i świata"[98]. Jest to wyraz łagodnego, czy też pozytywnego spojrzenia na problem bólu, a szerzej kondycji człowieka. Nastawienie Gombrowicza do analizowanych spraw także przybierało różne odcienie. Myślę, że dobrze jest pamiętać, że kiedy w debiutanckim tomie pisarz podejmował problemy ludzkiej egzystencji (co ciekawe, także umieszczając bohaterów w bezkresnej morskiej scenerii), pisał na przykład tak:

> Oto jeden z marynarzy, niejaki Dick Harties ze środkowej Kaledonii, połknął przez nieuwagę koniec cienkiej liny zwisającej z bezanmasztu. Wskutek, jak sądzę, robaczkowej działalności przewodu pokarmowego jął gwałtownie wciągać w siebie linę – i zanim się spostrzeżono, wjechał po niej aż do szczytu jak górski wagonik, z szeroko otwartą, przerażającą gębą. Robaczkowa natura przewodu okazała się tak silna, że nie było sposobu ściągnąć go na dół; daremnie po dwóch majtków uczepiło się każdej z jego nóg [...] Wreszcie [...] jeden z majtków wdrapał się na maszt i przedstawił pacjentowi na talerzu garść uciętych szczurzych ogonów. Nieszczęśliwy patrzył na nie wybałuszonymi oczami – lecz kiedy dołączono do ogonów mały widelczyk, przypomniał mu się nagle makaron włoski z lat dziecinnych – i zjechał na pokład tak prędko, że omal nie połamał sobie nóg[99].

---

[93] Tamże.

[94] Tamże, s. 152.

[95] Tamże, s. 388.

[96] Tamże, s. 389.

[97] Zob. tamże, s. 145–155.

[98] Cz. Miłosz, dz. cyt., s. 122.

[99] W. Gombrowicz, *Bakakaj*, dz. cyt., s. 114.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

GOMBROWICZ AND PHILOSOPHY. REMARKS ON THE WRITER'S CONCEPTION OF ART

Summary

This article is an introduction to the ideas about art and philosophy found in the thought of Witold Gombrowicz. The author describes Gombrowicz's views, referring primarily to his *Diaries* and to *Interviews with Dominique de Roux and Piero Sanavio*. The article consists of four parts, which include depictions of Gombrowicz's attitude to philosophy, his criticism of existentialism, and his reflections on pain.

Dominika Czakon

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

PRZEKŁAD

GORAZD KOCIJANČIČ
(Lublana)

GORAZD KOCIJANČIČ (1964, Lublana) – słoweński filozof, eseista, tłumacz i poeta.

Studiował filozofię i filologię klasyczną na Uniwersytecie w Lublanie, po czym zatrudnił się jako bibliotekarz na oddziale rękopisów w Bibliotece Narodowej i Uniwersyteckiej.

Jest autorem pięciu książek filozoficznych. W dziele *Posredovanja* (*Pośrednictwa,* 1996) wyraził swoje rozumienie średniowiecznej i współczesnej myśli chrześcijańskiej, wywodzącej się z myślenia apofatycznego, a w książce *Med vzhodom in zahodom: štirje prispevki k ekstatiki* (*Między Wschodem a Zachodem: Cztery eseje o ekstatyce*, 2004) przedstawił własną wizję ponadwyznaniowego „wschodniozachodniego" chrześcijaństwa. Do *summy* swojego systemu filozoficznego doszedł w książkach *Razbitje. Sedem radikalnih esejev* (*Rozbicie. Siedem radykalnych esejów,* 2009) oraz *Erotika, politika itd. Trije poskusi o duši* (*Erotyka, polityka itd. Trzy eseje o duszy*; 2011). Do najważniejszych kwestii rozwijanych przez Kocijančiča należą: hermeneutyka podstawowych kategorii ontologicznych, związek między ontologią a etyką, poezją a mistyką, wiarą a nauką.

Wydał cztery tomiki poetyckie: *Tvoja imena* (*Twoje imiona,* 2000), *Trideset stopnic in naju ni* (*Trzydzieści stopni i już nas nie ma,* 2005), *Certamen spirituale* (2008) oraz *Primož Trubar zapušča Ljubljano* (*Primož Trubar opuszcza Lublanę*, 2012).

Kocijančič tłumaczy z dziesięciu języków (między innymi ze starogreckiego, hebrajskiego i łaciny) na język słoweński. Przełożył i skomentował wiele dzieł autorów patrystycznych: Maksyma Wyznawcy, Dionizego Areopagity, Orygenesa, Grzegorza z Nyssy, Ewagriusza z Pontu, Andrzeja z Krety i innych, przetłumaczył fragmenty Parmenidesa, podstawowe dzieła neoplatonizmu, a przede wszystkim cały opus Platona. Tłumaczył W. Sołowiova i Lévinasa, Eckharta i Judę Haleviego, Anioła Ślęzaka, Paula Celana, R. M. Rilke, Paula Claudela oraz Charlesa Péguya.

Kocijančič prowadził też wieczory rozmów słoweńskiej elity intelektualnej na temat nowych książek i problemów filozoficznych, które później były publikowane. Jest redaktorem naczelnym wydawnictwa Logos, prowadzi także międzynarodowe czasopismo elektroniczne: www.kud-logos.si.

Za tłumaczenie opusu Platona otrzymał prestiżową słoweńską Nagrodę za tłumaczenie literackie Antona Sovre (2005), za swoje eseje otrzymał Nagrodę Marjana Rozanca (2004), a za ostatni tomik poetycki Nagrodę Fundacji Prešerna (2013).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Poszczególne jego dzieła zostały przetłumaczone na język angielski, niemiecki, serbski, czeski, włoski oraz rosyjski.

Esej *O narodzinach ethosu* pochodzi z książki *Razbitje. Sedem rakilaknih esejev* (*Rozbicie. Siedem radykalnych esejów*; 2009).

O NARODZINACH ETHOSU[1]

> Wszystkie istoty stworzone zawierają w sobie negację: jedna neguje istnienie drugiej.
> A Bóg jest negacją negacji ...
>
> *Mistrz Eckhart*

Wyobraźcie sobie, że znajdujecie się w pokoju za ścianą, która pochłania wszystkie krzyki. Jesteście związani, bezsilni, nadzy. Nie widzicie słońca. Nigdy go już nie zobaczycie. Lampę, która świeci wam w oczy, będziecie mogli oglądać jeszcze tylko kilka godzin czy dni. *Exousía toû skótus* (Łk 22,53) – powyżej bycia ciemności, władza zła. Przed wami stoi wasz kat i egzekutor. Nienawidzi was – nie wiadomo, z jakiego powodu. Być może z powodu waszych przekonań, waszego języka, wiary lub niewiary, waszej kultury... Lub ot tak, po prostu, chciałby was męczyć i zamordować, ponieważ dostarcza mu to przyjemności.

Wyobraźcie więc sobie, że znajdujecie się w sytuacji, w której znaleźli się liczni męczennicy nie tylko w przeszłości, bliskiej lub dalekiej (niech wymienię tylko Oświęcim, Kočevski Rog, Srebrenicę, Ruandę), ale znajdują się także dzisiaj, w naszym świecie, w tej chwili.

Myśl ta wzbudza w nas (bo w tym się z wami solidaryzuję) przeważnie wstręt, obrzydzenie, „coś jest nie tak". Moje nagie „być", w swej najgłębszej realności, musiałoby być imperatywem samo w sobie dla każdej istoty, przynajmniej dla istoty, która ma prawo nazywać się człowiekiem i jest w stanie pojąć własne „być" jako dar, moje „być" musiałoby błyszczeć w całej swej świętości. Tak nam się przynajmniej wydaje, z przyzwyczajenia. Życie powinniśmy traktować jako coś świętego, nietykalnego. Ale tu, w tym pokoju tak nie jest, reguły gry są inne.

A może mordercę zatrzyma moja twarz? Nie dlatego, że jest moja, lecz dlatego, iż jest twarzą? Czy zatrzyma go ślad imperatywu „nie zabijaj", który jest ponoć wyryty w samym obliczu człowieka, w głębi jego oczu? Tych oczu, w których można ujrzeć niewidzialne,

[1] Tłumaczenie eseju powstało dzięki wsparciu finansowemu Publicznej Agencji Książki Republiki Słowenii.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w których morderca może widzieć nie tylko mnie, lecz ujrzeć także własną głębię?

Nie, w tym pokoju obowiązują inne reguły. Twarz jest tutaj tylko materią, która zostanie zniekształcona. Oczy wyłupione. Wargi zostaną rozbite i zalane krwią, będą delektować się smakiem własnego mięsa, smakiem nieobecności wszelkiego ducha, brakiem imperatywu.

Przerażenie i ból paraliżują myśl, ale pytania już nie: nie paraliżują protestu ani gniewu. Jak jest możliwe coś takiego? Dlaczego dzieje się coś, co nie powinno się dziać? Czy ten człowiek nie ma sumienia? Czy nie jest w stanie odróżnić dobra od zła? Dlaczego do niego nie trafiają żadne argumenty, powoływanie się na wartości i godność człowieka czy też kazania o winie i karze? W tym pokoju pozbawione są znaczenia wszystkie słowa i wszystkie wartości. Pozostają tylko milczenie, ból, krzyk i przyjemność kata. Przyjemność, która żywi się zbędnymi słowami.

Wyobraźcie sobie, że wasz kat jest zarazem początkującym „filozofem'' i zaczyna rozwijać popularną wersję teorii, którą przedstawia Kalikles w *Gorgiaszu* Platona lub bohaterowie powieści i opowiadań Markiza de Sade. Robi to może tylko po to, by zwiększyć przyjemność, którą czerpie z waszych protestów, gdy jak złowione ryby bezsilnie rzucacie się w sieciach nicości. To, co was spotka, jest pozbawione wszelkiego sensu i w tym jest cały sens. Silniejszy zdobył władzę nad słabszym i z rozkoszą go zgładził. I to jest wszystko, co tu tak naprawdę miało miejsce i co się bez przerwy powtarza. Arsenał przyrodoznawstwa – *uaestio facti* – jest po stronie kata. I dla niego, dla kata, cała reszta, wszelaka *quaestio iuris*, jest jedynie retoryką. W pewnym sensie ma rację, i wy to wiecie. A jeżeli nie wiedzieliście tego, to niedługo się dowiecie.

To, co się dzieje, to, co się zdarzy, nie jest częścią tylko rzeczywistości przyrodniczej. Etiologia zwierząt zna niezwykłe analogie, na podstawie których zdajemy sobie sprawę tylko z tego, jak mało wiemy o zwierzętach. Psychologia ze swym definiowaniem „agresji'' jako genetyczno-ewolucyjnej pozostałości, tylko „naukowo'' systematyzuje nasze powszechnie przyjęte, zdroworozsądkowe samo-rozumienie. Ramki ewolucyjne, będące jedynie etyczno-historyczną sceną niemiłosiernej i bezsensownej walki o przetrwanie, okazują się być za wąskie dla rzeczywistości, z którą mamy do czynienia w naszym przypadku. W tej ukrytej otchłani dojdzie do epifanii logosu całej rzeczywistości i kosmicznego prawa, do ujawnienia struktury „porządku'' (a może chaosu?) rzeczy widzialnych i niewidzialnych. Wszystkie błahe sy-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tuacje w stosunkach międzyludzkich, wszystkie modalności działania i mówienia, sytuacje, w których jeden człowiek sprawia ból czy smutek drugiemu człowiekowi, są tylko mniej lub bardziej silnym odbiciem tego „porządku". W tej ukrytej otchłani męki i przerażenia ma miejsce epifania pytania o etykę. Jest to pytanie podstawowe, wszystko pozostałe to tylko detale. Wszystkie mniej drastyczne problemy etyczne to tylko metafory męki i zabójstwa.

Wszyscy jesteśmy w tym pokoju. Dopóki tego nie zrozumiemy, nie zrozumiemy podstawowego pytania etyki.

*
* *

Filozofia w swej historii często interesowała się tą sytuacją[2]. Od Platona do Kanta, od Arystotelesa do Hegla, najlepsi jej przedstawiciele mówią właśnie o niej, o tej sytuacji, chociaż często w sposób pośredni. W większości przypadków filozofia była po stronie ofiar, z czego może być dumna. Za pomocą różnych strategii dążyła do pokazania, że myślenie sadystycznego kata nie jest żadnym myśleniem. Usiłowała udowodnić, że władza kata nad ofiarą w swej istocie jest niemocą, że w swym myśleniu i działaniu błądzi w „niebycie'', w mroku, który jest przestrzenią zła, dlatego iż tak naprawdę nie istnieje. Prawda sprzeciwu ofiary, jej protestu, jej słów, tkwi właśnie w tym, iż bazuje na czymś, co tak naprawdę jest: na wartościach czy też na prawie moralnym, na prawie Bożym lub naturalnym, na imperatywie kategorycznym lub na logice absolutnego Ducha. Władza kata to jest coś tymczasowego, coś w rodzaju wykroczenia, które spotka kara – jeżeli nie ludzka, to o wiele cięższa. Czeka go szybka kara, wpisana w samo jądro bycia. W obliczu tej silnej wiary w etyczne zabarwienie całej sytuacji, metafizyczna geografia poszczególnych szkół filozoficznych wydaje się prawie bez znaczenia. Niektóre szkoły ośrodek odpowiedzialności umiejsca-

[2] Ta sytuacja była w minionych stuleciach, po rozszerzeniu się chrześcijaństwa na Zachodzie, obecna chociażby podświadomie w życiu społeczeństwa. Historia cierpienia i śmierci Chrystusa nie posiada tylko „pionowego'' wymiaru teologicznego, w którym Chrystus jako Syn Boży i jako *Bóg* na krzyżu objawia nam oblicze Ukrytego, które jest paradoksalnie obecne właśnie na miejscu radykalnego przełomu, niemocy, cichej, cierpiącej *agápe*, lecz posiada także wymiar „poziomy''. Historia ta stanowi epifanię *etycznej* sytuacji i etycznego pytania. Pasja na poziomie ludzkim to najczystsza historia o zabójstwie i zabitym. Jezus jako Bogo*człowiek* w swym cierpieniu wyraża prawdę człowieka jako ofiary, podczas gdy poprzez szereg osób, odpowiedzialnych za śmierć Jezusa, wyrażona została fenomenologia ludzkiej skłonności do mordowania.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wiały w horyzoncie niewidzialnego, inne zaś w zmysłami postrzegalnym kosmosie.

Jednak wbrew tym teoretycznym usiłowaniom, kaci śmiali się i nadal się śmieją. W ich diabelskim śmiechu kryje się pewne przesłanie: „nie uznaję twych założeń''. Założenie w tym przypadku to *domniemanie, że z uniwersalnie oczywistej prawdy bycia wynika pewna etyka*. Kalikles i Juliette nie dają się przekonać. Logos nie ma miejsca, by oprzeć swą dźwignię. Nie ma aksjomatów, które byłyby warte coś więcej niż nieobowiązujące porozumienia i złudzenia słabych.

Ten diabelski śmiech stawia przed filozofią niepomiernie większe wyzwanie, niż to sobie wyobrażała lub gotowa była przyznać. W dzisiejszym świecie tysiące ludzi wykłada etykę, istnieją uczelnie promujące różne teorie moralności. Częste powoływanie się na *humanitas*, solidarność i światowy ethos stało się nawet składową żargonu politycznego. Jednakże, oczywiste jest to, że etyka jako racjonalnie i dlatego uniwersalnie uzasadniony projekt znajduje się, eufemistycznie ujmując, pod znakiem zapytania. W naszych czasach negacja *pierwotnego uzasadnienia ethosu w byciu*, negacja, którą szerzą ezoteryczne konwentykle, stała się ukrytą gnozą cywilizacji. Także, a może przede wszystkim wtedy, gdy cywilizacja ta swe etyczne niezakorzenienie maskuje słowami o prawie i prawach, o moralności i etyce, o godności ludzkiej i uniwersalnym ethosie. Warstwa ideologicznych haseł i pięknie brzmiących -izmów, usiłujących zamaskować rzeczywistość istoty współczesnych i przeszłych rzezi, jest w stanie uwieść jeszcze tylko łatwowiernych. A takimi my, filozofowie, nigdy nie byliśmy.

*
* *

Współczesna etyka o pewnych sprawach nie lubi mówić głośno: nie wierzy już w ontologiczne uzasadnienie etyki, przynajmniej takiej etyki, jaką praktykowano w przeszłości. Jeżeli jest wystarczająco cyniczna, może oczywiście powiedzieć: wystarczą polityka i prawo, instynktowna moralność i kolektywny przymus. Być może etyka społeczna rzeczywiście jest złudzeniem, a socjalnie uwarunkowana moralność jest nieszczera, być może bazuje na zmieniającej się zasadzie egoizmu i wzajemnego ograniczania (z przysłowiową już spostrzegawczością i zdolnością klarowania wyraził to Henri Bergson w swym łabędzim śpiewie, eseju *Dwa źródła moralności i religii*). Mimo wszystko trudno nazwać ją wymysłem, ponieważ w dużej mierze kształtuje nasze życie.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Trzeba więc redefiniować filozofię. Nieważne, czy ethos ma podstawę ontologiczną czy też nie. Niech moralność będzie tylko przyzwyczajeniem, niech *êthos* będzie tylko *étosem*. Katów należy tylko złapać i postawić przed sądem. Zadanie trzeźwo myślącego filozofa to uprawianie społecznie uzgodnionej pragmatyki, która jest zazwyczaj – w zależności od jego duchowych i politycznych preferencji – pragmatyką komunitarną czy też formalnie egalitarną.

Jednak prawdziwa filozofia nie da się nabrać. Bezwzględnie pyta o podstawę i świadomość istnienia sal tortur, przeszłych i współczesnych, które nie podlegają prawu naturalnemu i konsensualności. Zwraca uwagę na to, że mechanizm *ius*-a i konsensualnej moralności z punktu widzenia filozoficznego nie jest niczym innym jak tylko pozorną, wyobrażoną, iluzoryczną siłą. Nawet gdyby w utopijnym społeczeństwie przyszłości (kto dzisiaj jeszcze w nie wierzy?) zapewniono absolutną skuteczność prawa i zapobiegania zbrodniom, nadal obwiniałyby nas ofiary przeszłości. Jeżeli bylibyśmy naprawdę moralni, to ich krzyki zaburzałyby spokój teraźniejszości. Dla filozofii kluczowe znaczenie ma *êthos* bez żadnych względów społecznych, „moralność bez przyzwyczajenia", którą tak plastycznie przedstawił Platon w słynnej historii o pierścieniu Gygesa.[3] Ethos ten w swej bezwzględności żywi się samym sobą. Możliwy jest w różnych duchowych i kulturowych środowiskach, także tam, gdzie na pierwszy rzut oka może się wydawać, że środowiska skazane są na zagładę, że są tylko figurami w makabrycznym tańcu relatywizmu. Kiedyś zapytano Ajschinesa, ucznia Sokratesa, jakie korzyści czerpią filozofowie z filozofii? Ten odpowiedział: „Nawet gdyby zniesiono wszystkie normy prawne, to nadal żylibyśmy tak, jak żyjemy teraz"[4].

Niemniej jednak, zrozumiawszy rzeczywistość istnienia ethosu – mimo że tym lubią chełpić się właśnie filozofowie – w sensie filozoficznym nie zrobiliśmy wiele. Podstawowe pytanie bowiem brzmi: jak taką postawę uzasadnić? Jak oprzeć ją o logos, który obowiązywałby także kata? Jak przekonać tego, który w sali tortur śmieje się z nas?

*
* *

W tej sytuacji bez wyjścia, filozofia może popaść w nostalgię i zacząć, w ślad za swymi gigantami z przeszłości powtarzać, że rzeczywi-

[3] Zob. Platon, *Państwo*, 359d i dalej.

[4] Zob. Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy*, II, 68.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

stość jest inna i że ten fakt można *pojąć*. Myśl jako myśl, jako uniwersalnie dostępna myśl, zna sposób, by każdemu pokazać, iż powinien być po stronie ofiary. To brzmi pięknie, ale coś nam podpowiada, że aż nazbyt pięknie. *To good to be real*. Istnieje niebezpieczeństwo, że taka postawa nostalgicznie-metafizycznej etyki dowodzi tylko tego, że nie wytrzymuje ona samotności pokoju, kata i ofiary, głuchych ścian. *Nie wytrzymuje realności perspektywy innego spojrzenia, spojrzenia kata*, innego świata czy też nie-świata. Może na przykład ożywiać etykę starożytną, może podziwiać piękno scholastycznych syntez, może się fascynować najnowszymi uzasadnieniami moralności (i przy tym mniej lub bardziej łagodzić ontologizm tradycyjnego podmiotu transcendentalnego, który z siebie generuje uniwersalne prawo moralne). A pod wszystkimi wymienionymi próbami, a właściwie przed nimi, będzie cichy gest, z którego filozofia nie będzie zdawała sobie sprawy i dlatego będzie nieprzekonująca. Ten gest to zapomnienie otchłani świata bez ethosu, jego realności, jego przerażającego bycia. Dlatego jej mowa będzie *prêcher les convertis* – wygłaszaniem kazań już nawróconym.

Przy całej swej sympatii do tradycyjnych etyk i nowoczesnych nostalgicznych usiłowań ich reaktualizacji, choć co do treści w pełni zgadzam się z nimi, osobiście nie chciałbym stosować ich jako wyjść awaryjnych. Jak już zostało powiedziane: nawet jeżeli usiłowania te nie są cyniczne, to na pewno są zbyt płytkie, bo eliminują spojrzenie innego, zamykają oczy na mrok w sobie. W sensie filozoficznym od tych nostalgicznych prób reaktualizacji ważniejsza jest współczesna etyka, która ma świadomość etycznie-ontologicznego złudzenia i się go wyrzeka. Wszelka, choćby najbardziej miękka „metafizyczna" konceptualizacja świata, bazuje na ignorowaniu mroku w sobie samym. Dlatego tego rodzaju etyka, która przychodzi za metafizyką i tę metafizykę, jak sądzi, demaskuje i w ten sposób przewyższa, nazywa się *postmetafizyczna*. Pod tą etykietą kryją się oczywiście bardzo różne twarze: tu znajdujemy całą plejadę uczniów Nietzschego, z nią w wielu punktach schodzi się myśl Heideggera i jego następców (w Słowenii przede wszystkim myśl Tine'a Hribara, która w ostatnich latach skupia się właśnie na zagadnieniach etycznych), etyczny zwrot w fenomenologii Lévinasa, który pokrywa się z etycznymi zainteresowaniami ostatniej fazy Derridy, a także próby zrozumienia etyki psychoanalizy *secundum Lacanum* przez postfreudowskich teoretyków (na przykład „destylacja" tradycji chrześcijańskiej na rzecz nowego antykapitalistycznego kerygmatu rewolucyjnego przez Žižeka i Badiou).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Wszystkie nowoczesne teorie etyki zrezygnowały z ontologicznego uzasadniania etyki, a jednak chcą ją jakoś uzasadnić. Nie wierzą w cokolwiek *istniejącego*, co uzasadniałoby i gwarantowałoby moralność, a jednak usiłują znaleźć jakąś namiastkę tradycyjnej ontologii w „spontanicznej" sytuacji, która w centrum rzeczywistości rozpoznaje *postontologiczn*e wyzwolenie ze wszelkich norm, wartości, dyktatu, wszelkiego duchowego lęku i oczekiwania (przypomnijmy sobie napis z nagrobka Kazantzakisa: „Nie obawiam się niczego, nie oczekuję niczego, jestem wolny"). Wszyscy wymienieni a tak różniący się między sobą myśliciele usiłują znaleźć intelektualną drogę, którą mogliby uzasadnić i nadać sens postawie człowieka, który sprzeciwia się wizji historii jako sekwencji krwawych orgii, gdzie przyjemność jednego opłacona jest cierpieniem drugiego. Wszyscy chcą *za pomocą myśli* utorować tę drogę w świecie, w którym już nie można się powoływać na życie pozagrobowe, na Boga, na świat nadzmysłowy, na godność nieśmiertelnej duszy, na los, który czeka tę duszę po śmierci. *Etsi Deus non daretur...*

A zatem jaka jest wspólna forma, wspólny *eidos* ponowoczesnych etyk? Jak wszystkie, bez wyjątku, zabierają się do swego zadania? Jak w ogóle *mogą się* do niego zabrać?

Dzisiejsze teorie etyki, wszystkie bez wyjątku, usiłują w samej strukturze świata fenomenalnego i faktyczności relacji wewnątrz tego świata dopatrzyć się logosu, który byłby etyczny sam w sobie. *Phainómenon* sam jako kawałek lub jako całość musi być postrzegany jako imperatyw etyczny. Jednak ze względu na to, że w świecie fenomenalnym nie jest to możliwe, ponieważ fenomeny zdają się być etycznie równoważne i podejrzliwy umysł w każdej hierarchizacji fenomenów rozpoznaje intencjonalny wkład (lub w transpozycji socjologicznej „ideologiczny"), dla takiej analizy zawsze potrzebne jest dodatkowe (meta)ontologiczne posunięcie. Współczesne, postmodernistyczne teorie etyki, w sensie filozoficznym radykalne, usiłują ethos bezpodstawnie uzasadnić wprowadzeniem go do sfery *meon*tycznej[5] nagości pozametafizycznej instancji. Instancja ta może nazywać się bardzo różnie: niebytujące bycie (to znaczy „bycie", które nie jest niczym bytującym, istniejącym, ponieważ wyrwane jest z ontycznej określoności tradycyjnych ontoteologii, z wszelkiej eidetycznej struktury, wszelkiej inskrypcji wartości), zdarzenie, inność poza całością, różnica, itd. A jednak dla uza-

[5] „Meontyczny" – przymiotnik stworzony za pomocą greckiego pojęcia „me on", „niebyt" (przyp. tłum.).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

sadnienia etyki wieloimienny *mè eînai* nie wystarczy, bo w tym przypadku mielibyśmy do czynienia tylko z nihilocentrycznym *laissez faire, laissez aller* (można zresztą znaleźć i „etyki'', którym to całkiem odpowiada...). Imperatyw etyczny niebytu musimy rozpatrywać w samym byciu lub w pewnym jego uprzywilejowanym aspekcie, który jest wszystkim dostępny i dla wszystkich poznawalny. *Dla ponowoczesnej etyki pęknięcie między niepojętym realnym a całością fenomenalności jest samo przez się moralnie znaczące*[6].

Odczarowany świat właśnie radykalnością tego „od-'' generuje przestrzeń, stanowiącą genezę etyczności. Jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest zakazane, jak mawiał Lacan. I jeżeli zakazane nie jest wszystko, to zakazane jest wystarczająco dużo dla etycznego minimum. W doświadczeniu świata jako świata pojawia się pęknięcie, które daje mu strukturę, za pomocą której świat *zmusza mnie do reakcji, która różni się diametralnie od reakcji na inne wydarzenia.* W krótkich słowach, jest to reakcja etyczna.

*

* *

Sed contra...

Etyce dał nazwę *êthos*. To greckie słowo początkowo oznaczało zwykłe miejsce przebywania człowieka (czasami też zwierzęcia), przyzwyczajenie, charakter, sposób działania i mówienia. *Êthos* to miejsce, środowisko przebywania, lecz nie dom i nie opanowana przyroda, która go ogarnia ani rzeczy, którymi się posługujemy. *Êthos to środowisko w sensie współistnienia z innymi*. To przebywanie i współistnienie to jest coś nadzwyczaj dziwnego, *wzbudzającego dreszcze*, coś numinotycznego. *Êthos anthrōpoi daímon*: dla człowieka *ethos* to *numen*, wzbudzające dreszcze inne, jak wyraził się Heraklit z Efezu.

W dalszej części będę używał tego terminu w jego późniejszym, węższym znaczeniu, w którym oznacza dobre zachowanie, tzn. zacho-

[6] Szczerze o tym wyraził się Mladen Dolar w swej interpretacji Samuela Becketta: „Nihilizmu nie sposób pokonać powołując się na wartości, znaczenia, przykazania etyczne, moralność, wierzenia, światopoglądy, religie, sztukę, nadzieję; z nihilizmem można walczyć tylko tak, że to wszystko w zredukowanej formie przeciwstawiamy nicości (*en face/le pire*), i wtedy ta nicość przekształca się w pętlę 'niezniszczalnego najmniej', które zarazem stanowi źródło nowego życia, oparcie trwania, kontynuacji (moglibyśmy rzec: nowa etyka instynktu śmierci?), odkrycie nowej produkcji sensu''. (Zob. M. Dolar, *Niezniszczalne coś* [w:] „Literatura'' 197–198, 2007, s. 116.)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

wanie zgodne z normami moralnymi. Jednak jego pierwotne znaczenie pięknie przypomina nam, że podstawowy temat etyki to *tajemnica współistnienia* z innymi. Tajemnica posiadająca dwa wymiary: miłość i śmierć, *éros* i *thánatos*, o czym wiedzieli już nasi przodkowie. Zostawmy erosa na (przyjemniejszą) chwilę. Przypominając sobie salę tortur, w której się znajdujemy, upewniamy się w tym, że współistnienie z innymi stanowi tajemnicę, misterium, w którego centrum czai się zabójstwo.

Jak myśleć o współistnieniu, które jest zabójcze? Co właściwie oznacza współ-istnieć? Czy w ogóle znaczy cokolwiek? Choć może się to wydać banalne, najpierw musimy zdać sobie sprawę, że każda myśl o współistnieniu wywodzi się z rozumienia samego bycia, wyłącznie i bez reszty z tego rozumienia. A to oznacza, że w refleksję o współistnieniu zawsze wnosimy własne rozumienie istnienia i bycia. Wszystkie poważne rozważania o etyce zakładają więc podstawową refleksję o ontologii. Bez tego etyka stanowi nie więcej niż zbiór pięknych lub brzydkich myśli, wiszących w próżni i wywierających wpływ tylko swą retorycznością.

Wyjściowa sytuacja etyki jest końcową sytuacją ontologii. Rozważania o ethosie ani w tradycyjnych filozofiach ani w ponowoczesnych ontologiach (i na nich opartych miękkich etykach) nie są odpowiednie, ponieważ za mało radykalnie przekraczają ramy tradycyjnej ontologii. Za mało radykalnie dlatego, iż nie ryzykują wglądu w hipostatyczność leżącą u podstaw wszelkiej ontologii, wglądu w *horror pluralitatis*, który w swej najgłębszej warstwie jest grozą przed mnogością i paralogosowym wzajemnym wykluczaniem się być [l. mn. od „bycie"].

Z mojego punktu widzenia – *to cut the long story short* – należyta refleksja o ethosie zakłada paradoksalną teorię o mnogości być, którą przedstawiłem w poprzednim eseju[7]. Pozwolę sobie w tym miejscu powtórzyć podstawową myśl tego eseju, a wstępnie przytoczę dwa poetyckie obrazy tej myśli (poeci to mistrzowie skracania...). Edvard Kocbek w wierszu *U świecy* (z tomiku *Żar*) mówi:

> Istnienie,
> czyste i pełne.
> Najkrótszy i najgęstszy świat.
> Nie był mi jeszcze nigdy tak bliski.
> Nie byłem jeszcze nigdy tak daleko w nim.
> Nie ruszę nawet palcem.
> Ani nie przesunę się z biciem serca.

[7] Chodzi o wstępny esej pod tytułem *O byciach* (przyp. tłum.).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Stoję jak gdybym leżał
i śpię jak gdybym zgasił noc.
Przychodzę jak gdybym się szukał.
Idę jak gdybym się wracał.
Bezruch mnie nosi.
Trwałość mnie zmienia.
Wszystko poza mną jest moim ja.
Wszystko wewnątrz mego ja jest wszystkim[8].
[...]

A współczesny poeta francuski Jean-Luc Parant swój wiersz *Świat człowieka* (*Le monde de l'homme*) zaczyna w ten sposób:

Człowiek jest światem i świat istnieje przed nim dlatego, że on istnieje przed światem. Gdy dotyka tego, co widzą jego oczy, dotyka swych własnych oczu i stwarza noc na swym ciele i na świecie. Człowiek dotyka siebie po to, by dotykał świata...[9]

Rzecz, o której mówię, ukrywa się tu w pobliżu, nie zgadzam się jednak na każdą definicję. Siebie samego jako to, co leży u podłoża wszystkiego, w swej największej konkretności nazywam *hypóstasis*, „hipostaza". Mam nadzieję, że z poprzedniego eseju niewątpliwie wynika, iż warunkiem świadomości własnej hipostatyczności jest refleksja nad własnym początkiem i końcem, własną radykalną granicą. *To, że jestem konkretnym podmiotem, jednocześnie oznacza, że jestem wszystkim*. Hipostatyczność hipostazy dopełnia się świadomością o jej totalności. *Jeżeli nie będzie mnie, nie będzie niczego. Gdy nie było mnie, nie było niczego. Jeżeli by nie było mnie, nie byłoby niczego. Cokolwiek istnieje, istnieje jedynie dzięki styczności ze mną*. Gdy doświadczając granicy bycia stawiam pod znakiem zapytania samego siebie jako kryterium bycia i niebycia, bytu i niebytu, widzę, że tym kryterium jestem *ja sam*. Gdy uderzam o krawędź nieuzasadnionej bezpodstawności, z której pochodzę i w której się kończę, uzyskuję świadomość siebie jako całego świata, „wewnętrznego" i „zewnętrznego", siebie jako ja-świata. Co więcej: jako hipostaza jestem jedynym bytem w odróżnieniu od wszystkiego, co bytuje i co istnieje dzięki styczności ze mną i we mnie.

To, co właśnie napisałem, ma decydujące znaczenie dla etyki.

Sytuacja wyjściowa etyki to paralogosowa sytuacja licznych być, które w chwili oddzielenia ja od świata en-hipostazują świat[10]. Robią

[8] Oryginał słoweński: E. Kocbek, *Zbrane pesmi* 2, Ljubljana 1977, s. 97.

[9] J.-D. Para, *Anthologie de la poésie française du XXe siècle,* Paris 2000, s. 602.

[10] Czasownik „en-hipostazować" stworzony został na podstawie greckiego przymiotnika „enhypostatos", który grał dużą rolę w sporach chrystologicznych; w hipo-

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

to w otwartości na inne-niż-bycie, to znaczy w nieprzewidywalnych konfiguracjach własnej wolności. Przesłanka etyki to *apeiron*ska historia być w liczbie mnogiej, być, które nie są tylko radykalnym innym poza wszelką innością, którą koordynowałoby jakiekolwiek pole logosu, lecz są także czymś odmiennym, co nie poddaje się kwalitatywnemu porównaniu. To myśl, która swą *qualitas* mierzy tylko w niekończącej się inności własnego źródła lub w zamknięciu nań (a także wszystkich niezliczonych niuansach pośrednich ...).

W horyzoncie zwrotu hipostatycznego wszelka etyka rozumiana jako współistnienie hipostaz zakorzeniona jest w paradoksalnej mnogości jedynych być. Różnorodność zarysów teorii etyki od początku historii do dzisiaj, nie tylko w filozofii, lecz także w życiu codziennym, nie stanowi odpowiedzi na wspólną *condition humaine*, nie jest wykluczającym lub dopełniającym wyrażaniem tego samego, lecz związana jest z niepojętą i nie poddającą się myśleniu *mnogością być*.

Na pierwszy rzut oka takie rozumowanie prowadzi do etycznego relatywizmu. Jednak sam jestem gotów się założyć, że moje ustalenia stanowią nie więcej niż opis realnej sytuacji.

Moja teza, w odróżnieniu od innych przyczynków etyki postmetafizycznej, brzmi następująco: ethosu w swym radykalnym zaostrzeniu – czyli w chwili, gdy *tópos* istnienia jednego oznacza *á-topon* istnienia drugiego, gdy istnienie jednego sposobu działania oznacza koniec drugiego sposobu działania, gdy wyraz jednej myśli oznacza zniknięcie drugiej myśli – nie można rozumieć ani biologicznie, ani psychologicznie, ani socjologicznie, lecz tylko i wyłącznie na podstawie ontologii hipostazy.

Zadanie etycznego rozpatrywania, które wynika z powyższych ustaleń, to realna hermeneutyka sytuacji na sali tortur, na której znajdujemy się wszyscy. Realna hermeneutyka archetypicznej sytuacji (nie) etycznej. Tę sytuację należy rozumieć radykalnie. *Man muss so radikal sein wie die Wirklichkeit*, mawiał Bert Brecht (i był mniej radykalny niż rzeczywistość). Nasze rozumowanie ma być bezlitosne, być może nawet bardziej okrutne niż sadyzm kata.

Następnie trzeba filozoficznie, w przymierzu ze starodawnym życzeniem filozofii, opisać drogę, wiodącą z tej sali tortur. Z góry ostrzegam, że opisanie to nie będzie zbawienne.

---

stazie/osobie Chrystusa natura ludzka jest enhipostazowana, czyli nie ma własnej hipostazy, lecz istnieje tylko w osobie Bożej. Autor tego pojęcia używa nie w jego ściśle teologicznym znaczeniu, lecz w filozoficzno-antropologicznym sensie (przyp. tłum.).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

*
* *

Wszyscy znajdujemy się na sali tortur. Znajdujemy się nie tylko w roli ofiary, lecz także w roli kata. Dopóki tego nie zrozumiemy, daleko nie zajdziemy, ponieważ kłamiemy samym sobie. Najpierw zapomnijmy o zwykłym rozumieniu jedynego bycia, wewnątrz którego znajdujemy się jako byt, porzućmy wizje o czasowo-przestrzennej tożsamości, cały kategorialny aparat wspólnego świata...

Podstawowe elementy etycznej sytuacji na sali tortur to dwie hipostazy, które nie są „dwie'', bo każda z nich jest „jedyna'', dwa bycia, które nie są „dwa'', bo każde z nich jest „jedyne''. Każde z nich to punkt, z którego całość innego wydaje się być tylko fragmentem, punktem przedmiotowości jedynego. Chodzi o dwa światy, które znoszą się wzajemnie, i których nie sposób rozpatrywać z żadnego trzeciego punktu widzenia. Dwa światy, które nie są „dwa''. Z jednej strony to w całości świat ofiary. Świat bycia ofiary. No i ten drugi świat ... nie, nie „drugi'' świat. Bo znów *jedyny* świat: świat bycia kata.

Uświadomienie hipostazy podczas podstawowej (meta)ontologicznej refleksji może wydawać się czymś wyzwalającym. Wręcz wyzwoleniem, tajemniczym poznaniem w świetle prawdy, jakby zbawienną gnozą. W rozpatrywaniu etycznym jednak czeka nas radykalny *przewrót*. Ten przewrót sprawi, że w hipostazie ujrzymy coś zgoła innego, coś ciemnego. Być może, ujrzymy źródło mroku. Moja hipostatyczność to radykalny *clair-obscur*.

Kat zawsze myśli przed myśleniem, myśli nie myśląc:

„Jestem hipostazą. Jedynym byciem. Gdy bezsilnie leżysz przede mną, jesteś dla mnie tylko bytem, czymś, czyje bycie z góry określam ja sam. I właśnie dlatego czuję, że zniszczenie tego bycia, twoja eliminacja jest w moich rękach. Jesteś przedmiotem. Rzeczą, która przeszkadza. W sensie ontologicznym nie ma drogi wiodącej od mojego bycia ku twojemu. Ty jesteś we mnie. Na mojej krawędzi, ale jednak we mnie. W moim władaniu. Ja jestem wszystkim. W tym nie ma nic pocieszającego. Nad tak zwanym innym, tobą, sprawuję, ontologicznie rzecz biorąc, pełną kontrolę. A więc *nie jesteś* innym. Jesteś tylko częścią mojego świata. Nie mam dostępu do twojego życia. Nie mam dostępu do twojego czucia. Nie chcę go mieć. Czuję tylko własną hipostatyczność. *Paradoks mojej morderczej agresji nie jest w tym, że jest ona przeciwieństwem ontologii, lecz w tym, że tę ontologię w pełni wyraża*. Moja hipostaza ustrukturyzowana jest tak, że mogę myśleć,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

iż twoje bycie jest moją własnością ... A jeżeli twierdzisz, że jesteś jak ja, że też jesteś całym światem, to ci powiem tak: dobrze jest eliminować przeszkodę we własnym świecie, *załatwić sprawę*, a jaszcze lepsze jest to, co mi obiecujesz. Niech będzie: zgodzę się z tobą, że nie jesteś przeszkodą przesłaniającą mój horyzont, ale tym tylko dodatkowo mnie drażnisz. Ekstaza morderstwa się nasila: zniszczyć świat, zniszczyć wszystko, eliminować całość bytu za pomocą unicestwienia innego bycia. Szalony zachwyt mordowania jest właśnie w świadomości władzy nad całością. W totalnej dominacji i w jej korzeniu: we władzy nad byciem ... Chociaż przeczuwam, że jesteś taką samą całością jak ja, trzeba cię zabić, zniszczyć. Przedśmiertne tortury rozłożą twoje ja, strukturę twego świata, zburzą twoje wartości. Zmienią się one w punkty nieznośnego bólu i cięć, wstrząsów i ran. Myślisz, że jesteś wszystkim, a dowiesz się, że jesteś kawałkiem mięsa. Jeszcze mniej. Najmniej. Jesteś niczym''.

W morderczym en-hipostazowaniu rzeczywistości ofiara znajdzie się tam, gdzie jest jej prawdziwe miejsce – w byciu innego. Morderca jest jeden jedyny. Lekkość istnienia polega na tym, że mogę eliminować przeszkadzającą rzecz ze swego świata, który jest wszystkim. I jeżeli przeczuwam całość, która paradoksalnie jest w tym „przeszkadzającym'' jednak oczywista, to tylko potęguje zaciekłość mojej ontologicznej woli mordowania. Takowość bycia w urzeczywistnieniu hipostatyczności, tj. własnej, rzeczywistej struktury ontologicznej, usuwa jakikolwiek ethos *współistnienia*. Co gorsza, ethos „współistnienia'' występuje właśnie w postaci stwarzającej możliwości eliminacji innej całości.

Niemniej jednak mordercza agresja ontologii nie oznacza, że przez cały czas lub przez większość czasu znajdujemy się w tym stanie. Nie jestem aż takim pesymistą..., a może jestem nawet większym. Nasz zwyczajny stan, w którym jesteśmy lub do którego dążymy, to bycie otoczonym miłymi rzeczami i osobami, które nam się podobają, i które nas mile podniecają, które lubimy, o które się troszczymy. To jest stan, w którym działamy „etycznie''. Ten stan kryje w sobie tę samą zabójczą logikę. (Czy w czasie epidemii pornograficznej, którą jesteśmy mniej lub bardziej zarażeni wszyscy, w ogóle trzeba powtarzać za Heraklitem z Efezu, że „Dionizos i Hades są jednym i tym samym''? Że eros *może* być częścią tej samej ontologii, która czerpie przyjemność właśnie z zapomnienia innego i sprowadzenia go do roli przedmiotu rozkoszy? Z redukcji jego bycia do rozkoszy czy bólu, kiedy inny „jest'' o

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tyle, o ile ja mogę go widzieć, kupić lub jest on w jakiś inny sposób do mojej dyspozycji?) Do pewnego stopnia wszyscy jesteśmy tego świadomi. Neodarwinistyczne zdemaskowanie genu egoistycznego, odnosząc sukces, w istocie tylko obnażyło naszą najbardziej intymną traumę ontologiczną. Straszą i zarazem fascynują nas historie o przyzwoitych ludziach, którzy stają się zabójcami, o przyzwoitych rodzinach, których życie zamienia się w chaos krwi i przemocy. „Zabijał ich jak muchy''. To coś więcej niż zwykły frazes – w tym wyrażeniu kryje się ostra *analogia entis*. Ale tu wcale nie chodzi o zachwyt nad thrillerem lub o jakikolwiek inny *thrill*. Całokształt naszego życia politycznego, czyli przestrzeni istnienia, która kształtuje się właśnie za pomocą przekształcenia hipostazy we wspólny świat, to powściągliwa, cywilizowana, symboliczna forma tortury i zabijania[11]. Z innym trzeba wygrać. Najpiękniejsza chwila to chwila, gdy już nie ma wątpliwości, kto jest panem, kto tu rządzi. Jeżeli zachodzi taka potrzeba, to innego eliminuje się symbolicznie. Inny jest niczym lub musi stać się niczym. Tu nie chodzi tylko o sport, gdzie ten mechanizm jest tak oczywisty, że objaśnianie go byłoby nieprzyzwoite, i w większości przypadków nieszkodliwy, a nawet powodujący pewnego rodzaju *katharsis*. Te same reguły obowiązują także w życiu gospodarczym, gdzie symboliczne formy zabijania mogą przekształcić się w formy rzeczywiste – w zmuszanie ludzi do głodowania lub odbieranie im prawa do godnego życia. W jeszcze subtelniejszej formie ten sam wzorzec postępowania spotkamy w sferze partyjno-politycznej, edukacyjnej, kulturalnej, a nawet religijnej, co jest szczególnie bolesne dla osób wierzących. Wzorzec rywalizacji i odnoszenia sukcesów, kumulacji władzy i poważania, chęci bycia „obecnym'', kumplowania się z silnymi i eliminowania słabszych, innych i tych, co „nie rozumieją'' – to wszystko jest tylko transpozycją sytuacji na sali tortur. Powtarzam, ta transpozycja jest czymś zupełnie zrozumiałym, ponieważ nie jest skutkiem takiej czy innej banalnej perwersji, lecz jest zakorzeniona w podstawowej ontologicznej strukturze hipostazy. Tacy jesteśmy, taki jestem, taka jest struktura mojego jestem. Dlatego właśnie wszystkie te symboliczne transformacje rzeczywistego zabijania są tak silne, nie daje się o nich zapomnieć czy ich wykorzenić. Niewiele brakuje, by zmieniły się w rzeczywiste zabójstwo. Ale zanim

[11] Zniesienie kary śmierci, z którego tak dumny jest współczesny humanizm, moim zdaniem niczego zasadniczo nie zmienia; dożywotna kara więzienia i upokorzenia, które musi znosić więzień, to często bardziej perwersyjna forma zabójstwa niż rychła egzekucja. Nie jestem zwolennikiem kary śmierci, ale gdybym musiał wybierać za siebie ...

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zaczniemy osądzać z poczuciem wyższości, dobrze byłoby zrozumieć ich rzeczywistą logikę i przede wszystkim zobaczyć, jak ta logika działa w nas samych.

*
* *

Załóżmy, że wasz kat zmienił zdanie. Nie dlatego, że przypomniał sobie słowa babci, która mówiła mu, że nie wolno zabijać, albo że przestraszył się syreny radiowozu policyjnego. Nie. Kat po prostu zmienił zdanie. Całkowicie zmienił sposób myślenia. Przewrócił go do góry nogami. Etycznie się nawrócił. Co się dzieje z człowiekiem podczas takiego nawrócenia? Jak z nie-ethosu rodzi się ethos?

Postarajmy się najpierw opisać sam proces.

Powyższe opisanie myśli-przed-myślą kata dla etyki, w powszechnym znaczeniu słowa oznacza mało lub nic. Metaontologiczne rozważania o hipostazie i jej zabójczym (nie)ethosie nie uzasadniają żadnego powszechnie obowiązującego ethosu, lecz naświetlają sytuację wyjściową, wewnątrz której dopiero możliwy jest jakikolwiek ethos. *Prawdziwe życie etyczne zaczyna się dopiero wtedy, gdy świadomość własnej hipostatyczności przenoszę na innego*. Własną hipostatyczność przenoszę na innego nie dlatego, że inny byłby zjawiskiem z wyjątkową strukturą (posiadałby, powiedzmy, „oblicze'', lub byłby kimś, kto otwiera się na mnie obowiązującą „świętością'' swego bycia); „przyczyna'' tego radykalnego przeniesienia, radykalnej inwestycji mnie samego w „przedmiot'' leży *we mnie*. *Phainómenon* nigdy nie może zawierać ethosu sam w sobie, ponieważ w samą istotę etyczności wpisuje się stosunek wobec rzeczywistości innego, który unicestwia mnie w moim byciu, a *phainómenon* to zawsze coś, co „dzieje się'' w horyzoncie mojego bycia. To samo odnosi się do poziomu refleksyjnego, do wszelkich logosowych teorii ethosu: jakakolwiek ethosologia jest rzeczą niemożliwą, *ponieważ wprowadzenie ethosu jednocześnie oznacza zniesienie logosu*. *Lógos* jako moja myśl, związany jest z wewnątrzświatowym, wewnątrz-mnie-światowym horyzontem, podczas gdy ethos niweluje logosowy charakter mojego świata, a tym samym niweluje logikę jako taką. Podkreślanie logiki ethosu jest rzeczą niemożliwą – ethos jest bowiem czymś paralogosowym. Wkroczenie innego na mój horyzont jest wkroczeniem tego, co się nie objawia, czego zwykła myśl nie zdoła określić.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Inni odżywają dzięki *mojemu* radykalnemu *przeniesieniu*. Jeszcze raz muszę podkreślić, że tu chodzi o *łaskawe*, życzliwe, miłujące przeniesienie, bowiem ze wczucia się w ontologiczne przesłanki myśli kata wynika, że istnieją także całkiem inne typy przeniesień, np. transfer własnej hipostatyczności, która w innym rozpoznaje obcego po to, by go wykorzystywać. Innymi słowy jest to transfer, który rozpoznaniem oblicza lub świętości bycia tylko potęguje nieetyczną przyjemność z eksploatacji ekonomicznej, socjalnej, seksualnej itp. Dopiero po łaskawym, życzliwym, miłującym *przeniesieniu, które jako korzeń ethosu nie ma przyczyny*, z półmroku przed-etycznej wyłączności hipostazy rodzi się ethos. To, co z pozoru „żywe'', co jest w moim byciu i dlatego jest ode mnie zależne, w *transpozycji mojego bycia* staje się posiadającym-bycie „obcym'', „sierotą'', „wdową'', jeżeli użyć starotestamentalnych kategorii, które po Lévinasie stały się częścią współczesnej metaforyki filozoficznej. Ale urzeczywistnienie tej możliwości jest, powtarzam, *całkiem moją sprawą*. Jestem tu w niezgodzie z Lévinasem i etyką inności, która odniosła taki sukces, że na dzień dzisiejszy nikt już jej nie kwestionuje. Etyka czystej inności albo przynajmniej prymatu innego jest (niestety) czystym złudzeniem.

Stoimy przed okropnym zadaniem, przed wzbudzającą dreszcze odpowiedzialnością. Rzadko znajdujemy się w takiej sytuacji. *Ode mnie bowiem oczekuje się, że zerwę z własną, podstawową strukturą ontologiczną.* Czeka mnie seria załamań bycia. Chwile, gdy przede mną pojawia się sinhipostaza, należą do rzadkości[12]. Niemniej jednak w sensie etycznym *definiują* mnie jedynie takie chwile. Ich częstotliwość i intensywność decyduje o tym, czy ktoś z nas jest *dobrym człowiekiem* lub, jak z brzemienną w sens elizją mówią w jidisz, czy ktoś jest *mensch* (i mam przeczucie, że *sub specie aeternitatis* – wszystko pozostałe jest mniej lub bardziej bez znaczenia). Miłujące przeniesienie własnej hipostazy w innego nie oznacza, że na innego rzutuję swe rysy i akceptuję go tylko jako swoje podobieństwo, czyli pozbawionego jego własnej inności i specyficzności. Jest to coś o wiele bardziej radykalnego. Miłujące przeniesienie własnej hipostazy w innego oznacza *niemożliwą możliwość*: inny człowiek, sinhipostaza w swej zmysłowej formie, paralogosowo ujawnia się dla mnie jako *widzialne bycie*, słyszalne bycie, namacalne bycie, *jedyne* bycie. Bycie, według którego wszystko bytu-

[12] Sinhipostaza – pojęcie stworzone za pomocą greckich słów „syn" („z") i „hypostasis". Sinhipostaza oznacza tyle co „so-hipostaza", „razem-ze-mną-hipostaza" (przyp. tłum.).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

jące jest. A więc i bycie, które samo unicestwia mnie właśnie w chwili, gdy stawiam je jako bycie, i które mimo wszystko kocham (lub mniej patetycznie i lepiej wpisując się w tradycję słoweńską, któremu „pozwalam być"). Bycie, które dla mnie w mej hipostatycznej strukturze nadal pozostaje tylko czymś bytującym, bytem – dlatego ta możliwość zawsze będzie, jak powiedziałem, *niemożliwa*.

Narodziny ethosu są zatem paralogosowym przebiciem. Inne bycie – też jedyne – otwiera się na mnie. Ja w swej hipostatyczności jestem unicestwiony. Całość zostaje unicestwiona w kairosie. Na jej miejscu zabłyśnie inna. Zaświeci świętość bycia. Nie świętość uniwersalnego, wspólnego bycia, lecz właśnie świętość innego bycia. Innego, które zarazem jest jedyne.

*
* *

Opisem narodzin ethosu zbliżamy się do decydującego pytania, mianowicie, *dlaczego* dochodzi do tego przeniesienia? Z jakiego powodu wychodzimy z naszej skłonnej zabijać struktury ontologicznej? Czy odpowiedź, że tu chodzi o wydarzenie we mnie, o korzenie ethosu, które same w sobie nie mogą być etyczne, jest wystarczająca? Chyba nie.

Pytanie o etykę stawia się nam jako pytanie: *co we mnie, przede mną, powoduje tę dobrowolną paralogosową transpozycję, zawieszenie mojego własnego, jedynego bycia?* Jeżeli moja hipostaza ma zabójczą strukturę i jeżeli do miłującej transpozycji własnego hipostatycznego bycia w innego nie zmusza mnie żadna fenomenalna treść mojego świata, nic bytującego i nic widzialnego – gdzie jest zatem *źródło* tej etycznej konwersji?

Jak rozumieć pojawienie się hipostatycznej rzeczywistości, która sprzeciwia się morderczym instynktom? Jak rozumieć pojawienie się pragnienia i postawy, które przyjmują sinhipostazę *wbrew własnemu, jedynemu byciu*?

Niech zaryzykuję odpowiedź, która z kolei znów opiera się na moim zarysie ontologii. Narodziny ethosu z przed-ethosowej hipostatycznej potencjalności zależą od *zawieszenia mnie samego w stosunku do mojego początku i końca.* Narodziny ethosu możemy rozumieć tylko z perspektywy *metaontologii hipostazy*, z perspektywy jej otwarcia się na własną inność, która „jest" innym-niż-bycie (o ile hipostaza jest byciem).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Etyka zawsze polega na wydarzeniu między moim byciem i jego innym (logosowo niewspółmiernym), na „związku" z tym, co jest poza byciem, z formowaniem apofatycznie rozumianej Nicości[13].

*
* *

Ontologia mnie jako hipostazy, jako jedynego bycia, prowadzi mnie do symbolicznego lub rzeczywistego morderstwa, tak długo jak nie otworzę się na radykalne inne własnego bycia i dopóki samego siebie (tzn. samego bycia, według którego i w którym wszystko bytujące jest, istnieje) nie wyeliminuję jako kryterium bycia i niebycia.

Ujmę to inaczej: zapowiedź „nie zabijaj" jest zapowiedzią apofatyczną w najbardziej radykalnym sensie. Moc hipostazy, jej absolutność w tej konwersji przeobraża się w nicość. W innego, co stoi przede mną, przenoszę tę samą radykalną niepojętość, za pomocą tego samego zwrotu, w którym odkrywam własny ethos.

O ile „jestem", działa to w obie strony: prawo moralne stanowi wydarzeniowe pojawienie się Nicości w hipostazie, całkowitą intymność i tylko w skrajnej intymności wyczuwalną ekstymność. W tym kryje się cała jego tajemniczość i nieprzewidywalność, to, że nie da się go dowieść ani nad nim zapanować.

Na poziomie refleksyjnym chodzi natomiast o to, że punkt formowania imperatywu moralnego z nicości w etycznych rozmyślaniach zbiega się z punktem ontologicznej, ontotetycznej *od-powiedzialności* w rozmyślaniach metaontologicznych, z punktem narodzin *takowości* bycia, którą współtworzy hipostaza. *Circulus vitiosus?* Jak najbardziej: *circulus*, w którym ma korzenie każdy *vitium*. Gdy wkraczamy w sferę

[13] Wracam do pasjonału: słowa Chrystusa na krzyżu „Ojcze, przebacz im, bo nie wiedzą, co czynią" nie są tylko demonstracją miłości Bogoczłowieka oraz podstawowej mistycznej „głupoty narodu, który krzyżuje Chrystusa", jak mówi liturgia bizantyńska, lecz są zarazem demonstracją ontologii ethosu. Ten, kto morduje, morduje w fundamentalnym nierozumieniu kryzysu, w którym znajduje się jako bycie, jako hipostaza. W morderstwie realizuje własną hipostatyczność, której jednak nie otwiera na własne inne, nie zbliża się ku granicy własnego – jedynego – bycia. I właśnie dlatego ten człowiek zasługuje na litość i przebaczenie. Gdyby wiedział, co czyni, wkroczyłby w obszar mistycznej niewiedzy i przestałby to czynić. Ponieważ wie, czyni i właśnie dlatego, że wie, nie wie. Gdy radykalnie nie wiem – w styczności z własnym innym, ze źródłem i granicą własnego, jedynego bycia, jestem w stanie otworzyć się na inne-niż-bycie innego, tak samo jedynego, bycia. I tym samym wkraczam w zbawczy kryzys ontologiczny. Także tę myśl wyrażają słowa łotra na krzyżu: „Ty nawet Boga się nie boisz, chociaż tę samą karę [*kríma*] ponosisz?" (Łk 23,40).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

narodzin ethosu, wkraczamy w paradoksalne koło. Na początku zapisałem, że aby móc rozmyślać o ethosie, trzeba najpierw przemyśleć podstawowe znaczenie bycia i nicości. Teraz okazuje się, że na końcu rozważań o ethosie znajduje się... *ethos*. W eseju o byciu mówiłem o czystej od-powiedzialności, w której hipostaza w obliczu innego bycia współ-tworzy takowość bycia. A teraz się okazuje, że ta od-powiedzialność nie jest niczym innym jak czystą formą ethosu, o ile mój ethos stanowi następstwo takowości mojego jedynego bycia, które kształtuje się obok apofatycznej inności własnej granicy, własnego początku i końca.

Ethos to metaontologiczna technika takowości bycia. Paralogosowe współistnienie jedynych być, które stanowi rzeczywisty fundament fenomenologii wydarzenia etycznego, ma etyczne podstawy[14]. *Etyka w swym najgłębszym znaczeniu to architektonika bycia ze względu na niewidzialne, to, co jest przed byciem*.

*
* *

Wróćmy do zaułków współczesnej etyki. Przekonaliśmy się, że jej problemem jest zbudowanie powszechnie obowiązującej etyki w świecie, w którym ethos pozbawiony jest fundamentu ontologicznego. Z punktu widzenia zaprezentowanej teorii, podstawowa, nieodkryta i nieuznana aporia etyki zawarta jest w tym, że w perspektywie całkowitego osamotnienia hipostatycznego nie ma żadnej gwarancji, że każdy człowiek usłyszy to „polecenie'' w sobie. „Polecenie'', jak powiedziałem, rozumiem jako wydarzeniowe pojawienie się w hipostazie apofatycznej Nicości, podczas którego uruchamia się wydarzenie etyczne i rodzi się inny jako jedyne bycie. Zwykłe etyki uniwersalistyczne (etyki ponowoczesne są, ze względu na swoje bezrefleksyjne głoszenie *jednolitości bycia* i wbrew podkreślaniu swego perspektywizmu, *niewątpliwie etykami uniwersalistycznymi*) prześladuje stłumiony i niewysłowiony lęk, *że „wezwanie" ethosu nie jest powszechne*. W hipostatycznej etyce całkowitego osamotnienia nie ma miejsca na „wszechobecność''; tu może istnieć tylko opis wydarzenia, które zawsze jest tylko intymne, i któremu paralogosowa powtarzalność nie może zabrać ani odrobiny swojskości.

[14] I w tym kryje się do dzisiaj niewyczerpane metaontologiczne znaczenie tradycyjnych ascetyk, które pogłębiają i podkreślają metaontologiczny sens etyki.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Przed realizacją własnych morderczych zamiarów powstrzymuje mnie blask innego hipostatycznego bycia, które nie jest uniwersalne, lecz jest paralogosowe, w swej inności jedyne. „Polecenie", imperatyw moralny, który jest równoznaczny z tym blaskiem, dlatego nie jest sprawą uniwersalnego „nad-ja" ani rozumu, lecz „głosu", który dociera z mojej wewnętrznej pustki do mnie osamotnionego (czy muszę podkreślić, że tu chodzi tylko o nieodpowiednią *metaforę* wydarzenia w całkowitej ciszy?), z „wewnętrznej", bardziej niż intymnej, poza-intymnej, pozagrobowości samego bycia, z pustki własnej jedyności.

Refleksja o hipostazie odbija się od ściany. Nie może widzieć jak Nicość przekształca się w „polecenie". Jej głębia po tej stronie ściany, chcąc nie chcąc, zależy od mojej wolności. A jednak prawo moralne nie jest sprawą wolności tylko w tym sensie, czy się mu podporządkowujemy czy nie. Prawo moralne w ścisłym sensie dopiero wynika z naszej radykalnie ujmowanej wolności – wolności, w której określamy samą tonalność bycia. Podstawowa ontologiczna możliwość hipostazy, jej zamknięcie się na własny początek i koniec (zamknięcie, które na poziomie metaontologicznym uniemożliwia jej wgląd we własną hipostatyczność), powtarza się w sytuacji etycznej: metaontologiczna struktura hipostazy w jej ukierunkowaniu na własny początek i koniec, na inne-niż-bycie umożliwia architektonikę etycznego lub nieetycznego bycia.

O ile początek mojego bycia jest dla mnie absolutnie niedostępny, narodziny ethosu związane są z możliwością podwójnego ruchu w stosunku do innego-niż-bycie: z możliwością mojego przeczucia takowości własnego początku i końca lub z możliwością jego (tj. innego-niż-bycie) samoobjawienia. W obu przypadkach konieczny jest pierwotny akt *wiary.* W tym akcie hipostaza wywłaszcza samą siebie jako otwartą na „polecenie" tego, co poprzedza bycie. Nazw tego aktu jest wiele i możemy się nimi bawić. Jednakże kłamiemy samym sobie, jeżeli w tej *epékeini* (która nie jest, jak w tradycyjnych metafizykach, kosmologicznym lub ontologicznym nadmiarem, lecz jest *transcendens* najbardziej konkretnej meta-intymności mojego bycia) nie rozpoznajemy tego, co religia abrahamowa nazywa „Bogiem". *Odbudowanie „intersubiektywności" w sensie etycznym wymaga absolutnie „teologicznej siły" wiary.* Akt ten jest bowiem tylko *filozoficzną antycypacją hipostatycznej przesłanki „monoteizmu".*

Bez względu na to, czy etyka związana jest z moim przeczuciem takowości własnego początku czy też chodzi o jego samoobjawienie,

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w obu przypadkach – wbrew tradycji, nowoczesności i ponowoczesności – sprawdza się myśl:

jeżeli Boga nie ma, to wszystko jest dozwolone.

W granicach naszych rozważań, myśl ta stanowi tylko retoryczne ujęcie faktu poza wszelkim „jeżeli'': *właśnie w momencie pojawienia się szczerego ethosowego powstrzymania się, gdy „zabronione" jest to, co w sensie ontologicznym jest najbardziej „moje", i kiedy dlatego ginę jako bycie, dochodzi do epifanii Bożego „jest"*.

Innymi słowy, jeżeli zostajemy u Abrahama i jego ludzi, *rycerz wiary i rycerz etyki są jednym i tym samym*.

*
* *

Powyższe rozważania przywiodły nas na drugi brzeg, oddalony tak od tradycyjnych etyk metafizycznych, jak i od ich nowoczesnych i ponowoczesnych projektów. Jeżeli religię rozumiemy – co będę starał się uzasadnić w eseju *O poezji i mistyce* – jako coś nierozłącznie związanego z mistyką, a mistykę jako otwarcie hipostazy na własny początek i koniec, to *każda prawdziwa etyka* nieodwołalnie okazuje się być *religijną*, czy jeszcze lepiej: *religijno-mistyczną* (nie zapominajmy o początkowym rozróżnieniu między etyką konwencjonalną a etyką prawdziwą). Każda rzeczywista etyka (nie zapominajmy o początkowym rozróżnieniu między ethosem konwencjonalnym a ethosem „czystym'') to religijne eksperymentowanie własnym byciem, jedynym byciem. To eksperymentowanie w obliczu innego, w obliczu jego apofatycznego początku i końca. Każdy stosunek wobec sinhipostazy poza wyżej opisaną „religijną'' więzią, *de facto* kończy się radykalną negacją etyki.

Zanim objaśnię to stwierdzenie, dodam jeszcze parę słów o religii i etyce, żeby nie doszło do nieporozumienia.

Każdy filozof rozważając o etyce i religii zdaje sobie sprawę, przynajmniej od czasów Friedricha Schleiermachera i Rudolfa Otto, że mamy do czynienia z dwiema formami ludzkiego doświadczenia, które bardzo się między sobą różnią. Religia nie zawsze jest etyczna: z doświadczeń świętości i przekonań, które z niej wypływają, z imperatywów, które głosi, mogą rodzić się działania zasługujące na potępienie z punktu widzenia etyki. Z drugiej strony, etyczne rozważania także mogą zezwalać na lub nakłaniać do działań i życiowych praktyk, które

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

z punktu widzenia religijnego (jeżeli już nie uniwersalnego, to na pewno dostatecznie ogólnego) zasługują na pogardę, ponieważ zaprzeczają człowieczeństwu człowieka. W swej historii religia dąży do etyzacji[15]. Natomiast etyka w przeszłości miała przeciwną tendencję, mianowicie dążenie do progresywnej (tzn. „posuwającej się wciąż dalej'', a niekoniecznie „postępowej'') de-religi-zacji. Na obecnym etapie etyka, poprzez krytykę racjonalności, uniwersalności norm i możliwości ogólnego uzasadnienia etycznego postępowania, popada w radykalny kryzys, w którym powoli zwraca się ku religii jako swemu historycznemu początkowi (symptomatyczne pod tym względem jest zajmowanie się filozofów tematami ściśle teologicznymi – od Derridy do Agambena, od Hribara do Žižeka). Jedno zdaje się być pewne: w naszych czasach relewantna jest tylko ta religia, która uzasadniona jest swoistym i radykalnym doświadczeniem świętości, oddzielonej od ethosu jako etosu, a która jest paradoksalnie całkiem etyczna, co oznacza, że swoją niezależność i pozaetyczność dowodzi także w sferze ethosu, w sferze czystej etyczności. Z drugiej jednak strony wydaje się także, że relewantna jest tylko ta etyka, która w radykalnej autorefleksji i zastanawianiu się nad tym, co tak naprawdę oznacza z siebie stawiać i ustalać normy życia, w zasadniczej samoistności dowodzi swej otwartości na religijną modalność doświadczenia.

Niemniej jednak takie różnicowanie i łączenie jest zbyt *powierzchowne*, choć od czasu do czasu cieszylibyśmy się z niego. Kontemplując narodziny czystego ethosu, zdajemy sobie sprawę, że pewnego rodzaju prawiara stanowi jego trwały fundament, o ile ethos rzeczywiście oznacza zerwanie z własną strukturą ontologiczną, zawieszenie samego siebie jako bycia. To oczywiście nie znaczy, że etycznym może być tylko człowiek religijny lub nawet tylko mistyk. Wszyscy, (niestety nie bez wyjątku, ale zdecydowana większość) wiemy, że to nie jest prawdą i że bohaterskie, etyczne czyny popełniają także ludzie, którym religia jest obca, może nawet odczuwają wobec niej wstręt, a mistyki nie rozumieją. Nie chodzi więc o to, że etyka zakładałaby religijność, lecz o to, że *rzeczywistość*, na którą otwiera się wiara, i której jest symbolicznym wyrazem, *umożliwia* etyczność. *Etyczność każdego człowieka, bez względu na jego rozumienie samego siebie, można filozoficznie*

[15] Chodzi mi oczywiście o teorię. Praktyki wspólnot religijnych, także ludowego chrześcijaństwa, które w naszych czasach często spotykamy (i które w Słowenii dobrze znamy), lubią żywić się hipostatycznie przeniesioną agresywnością i nieetycznością, szczególnie wtedy, gdy bronią prawdziwe „wartości". W różnych fundamentalizmach za każdym razem dochodzi do atawistycznych osadów nieetycznego działania.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zrozumieć tylko przez wprowadzenie kategorii, które antycypują religijno-mistyczną strukturę rzeczywistości. Przykazania miłości do Boga i bliźniego nie są przypadkowo związane między sobą, ani w epifanii na górze Synaj, ani w Jezusowym streszczeniu nómosu. Przykazanie miłości do bliźniego, które w oryginale ma formę czasu przyszłego „będziesz miłował", jest podobne (*homoía*) przykazaniu miłości do Boga. Czy to przyznaję przed sobą czy też nie, czy to wiem czy też nie – *ze wszystkich sił, całą duszą i całym dociekliwym umysłem przed miłością do bliźniego już miłuję to, co mnie poprzedza i w całkowitym osamotnieniu jedynej hipostazy stanowi najintymniejsze źródło „polecenia"*.

O ile jestem byciem, według którego i w którym istnieją wszystkie byty, to w ethosie ma źródło takowość bycia, określająca wszystkie byty. Bycie ethosu, które zależy ode mnie, jest możliwe tylko w *kairósie* zerwania z własną ontologiczną strukturą. Ethos rodzi się wtedy, gdy w refleksji hipostatycznej znajduję się w „kryzysie" innego-niż-bycie. Ethos (w wąskim znaczeniu słowa, czyli jako przymierze z dobrym oraz jako miłujący stosunek wobec innego jako całości, a nawet innego jako osobnego bycia) rodzi się z półmroku przed-ethosu w chwili, gdy zdaję sobie sprawę z tego, że *inne mojego bycia jest tym samym co inne bycia innego*, że inne-niż-bycie, w obliczu którego odsuwam siebie jako kryterium bycia i niebycia, jednocześnie stanowi także początek i koniec innego, sinhipostazy. I w to mogę tylko *wierzyć*.

*
* *

Spójrzmy na nasze dotychczasowe dokonania. Pytanie o ethos, które zaostrza się ostatecznie w sytuacji morderstwa, dla pełnego zrozumienia, czyli dla hermeneutyki swych przesłanek, wymaga hipostatycznego przewrotu w ontologii. Myślenie o hipostazie, jako radykalna ontologia mojego jedynego bycia, nie jest jednak w stanie zbudować *powszechnie obowiązującej* etyki (czyli etyki, która normatywnie nakazywałaby czynienie dobra i zapobiegałaby czynieniu zła). Może ją rozwinąć tylko w formie *hermeneutyki* narodzin ethosu i nieetycznego. Hermeneutyka tego, co jest przed-ethosem, objaśnia nam, dlaczego wszystkie, zarówno klasyczne, jak i ponowoczesne etyki nie są w stanie objąć całej głębi (nie)etycznego i stworzyć uniwersalnie obowiązującej teorii etycznej. Nie są w stanie tego zrobić dlatego, *iż jest to niemożliwe*. Ta odpowiedź jednak nie zostawia nas na absolutnym bezdrożu, ponieważ wskazuje na narodziny ethosu, do których dochodzi w niespodziewanym miejscu: *w jego przedfilozoficznej manifestacji*. Jeżeli

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

tradycyjne teorie etyki zakładają sprowadzenie pewnego wymiaru tego, w czym rozpoznają świętość, do sfery logosu, to wydarzenie manifestacji Absolutnego jest czymś, co poprzedza historię etyki. Miejsce tej manifestacji w hipostatycznej (meta)ontologii jawi się nam jako granica samej hipostazy, granica bycia i niebycia. Granica w odróżnieniu od tradycyjnych teorii etyki nie jest czymś, co można byłoby w jakimś sensie logosowo przekroczyć. Absolut, radykalnie apofatyczna Nicość jako taka w swym ethosowym wymiarze i wymaganiach, jest dla logosu niedostępna. Hipostatyczna refleksja nad ethosem nienaprawialnie rozrywa więź między wiedzą a ethosem. W odróżnieniu od ponowoczesnych teorii etyki, hipostatyczny przewrót myśli umożliwia nam zrozumienie faktu, że żadne odzwierciedlenie meontycznego bycia w bytującym nie może być manifestacją, która dla logosu posiadałaby wymiar etyczny. Widzimy mianowicie, że właśnie dlatego, iż najgłębszy wymiar hipostatycznie rozumianego bycia stanowi to, co jest przed wszelkim bytem, żaden byt nie jest w stanie zobowiązać do etycznego działania, nawet jako epifania całkiem poza-metafizycznej instancji (niebytującego bycia, innego, wydarzenia, różnicy itd.). Żadna świętość uniwersalnie rozumianego bycia nie jest w stanie zmusić mnie do etycznego postępowania. Do narodzin ethosu dochodzi, jak się przekonaliśmy, tylko w najintymniejszej i zarazem najbardziej ekstymnej głębi samej hipostazy, gdzie w niebycie zachodzi artykulacja imperatywu moralnego jako formowania się apofatycznej Nicości i nań odpowiadamy *wiarą*. Ten imperatyw – i odpowiedź nań – jest zawsze całkowicie osobisty, nie-logosowy, prywatny. Co więcej: na poziomie ontologicznym imperatyw ten zawsze jest religijny, zawsze mistyczny.

Jakiekolwiek narodziny pozytywnego ethosu są zatem sprawą uznania, rozpoznania. Sprawą przymierza, które nie sposób uzasadnić za pomocą rozumu. W ostateczności, ethos sam może się uzasadnić tylko w pierwotnej relacji oddania się początkowi i końcowi własnego bycia. *Dobroć powinna zeżreć bycie od wewnątrz*. Eksplodować w nim, w jego największej głębi. Ale *skąd indziej*. I dzięki doświadczeniu tej dobroci *skąd indziej* bycie już nie jest byciem. Językiem religijnym możemy powiedzieć za apostołem Pawłem, nie tylko o zbawieniu, lecz o najprostszym etycznym postępowaniu (nie w „zwykłym" sensie, lecz w sensie ethosu): „[Wybranie] więc nie zależy od tego, kto go chce lub o nie się ubiega, ale od Boga, który okazuje miłosierdzie"[16].

[16] Powiedziane jeszcze ściślej, językiem teologicznym: 1 J 4,19: *autòs prôtos egápesen hemâs*, „Bóg sam pierwszy nas umiłował". Ta wypowiedź w kontekście

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

*
* *

Zapomnieliśmy o ofierze. W niej także uczestniczymy, nawet nie zdając sobie z tego sprawy. Gdy jej świat się rozpada w bólu, gdy wszystko jest bólem, gdy bycie jest bólem i przerażeniem, ofiara wie, nie wiedząc:

„Gdy zbliża się granica bycia, zaczyna się Nieznane. Ale w tym Nieznanym zginie także mój kat. Inne-niż-bycie uniemożliwia zwycięstwo zła. *Tetélestai*. «Wykonało się!»'' (J 19,30).

Ale czy wspiera także zwycięstwo dobra? Tu ludzki logos zamilknie. A jednak wiemy, że w Nieznanym może kryć się wiele. I możemy oprzeć się o przeczucie, o to samo przeczucie, w wyniku którego w ogóle narodził się ethos. Oprzeć się o wiarę, która różni się od wiary, rodzącej ethos – a różni się dlatego, że nie zapomniała o Ofierze, o jej *ciele*, o jej *widzialnym byciu*. Możemy oprzeć się o przeczucie niesłychanego, które nie miało jakiegoś spektakularnego początku. Wczesny ranek pierwszego dnia tygodnia. Pusty grób. Milczenie. „Ogarnęło je bowiem zdumienie i przestrach. Nikomu też nic nie oznajmiły, bo się bały''. (Mk 16,8).

Przekład z języka słoweńskiego URŠKA ZABUKOVEC
(© Študentska založba, 2009)

---

chrystologicznym 1 J oczywiście odnosi się do prymatu Bożego zbawczego czynu w historii, czyli w kerygmacie, który dochodzi do nas jako coś „historycznego'' – ale już samo przyjęcie kerygmatu wymaga ten sam *autòs egápesen hemâs* w wylaniu Ducha, w przedhistorycznym otwarciu serca. Ta poprzedzająca miłość, miłość jakby z góry jest, wedle chrześcijan, czymś uniwersalnym – *pántas anthrópous thélei sothênai* („który pragnie, by wszyscy ludzie zostali zbawieni'' 1 Tm 2,4), ale to nie zmniejsza jej wydarzeniowości, która dochodzi do głosu właśnie w narodzinach ethosu. W perspektywie filozoficznej dotykamy podstawowego stosunku „natury'' ludzkiej (słowo zapisuję w cudzysłowie dlatego, że zdaję sobie sprawę z jego kontekstowej relatywności) wobec zła czy dobra. Zło, *które w refleksji jawi się jako urzeczywistnienie ontologicznej struktury hipostazy, jest złem tylko w przypadku, gdy z ludzkiej phýsis a priori eliminujemy „nadprzyrodzone"*. Ale to wcale nie musi tak być. Greccy ojcowie kościoła – właśnie dzięki swemu doświadczeniu w sferze filozofii – nie popełnili tego błędu. Dla nich (przynajmniej dla najbardziej dociekliwych z nich) Boża *cháris* stanowi element konstytutywny ludzkiej *phýsis*. I tylko w tym sensie „natura człowieka jest dobra''.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

KWARTALNIK FILOZOFICZNY
T. XLIII, Z. 1, 2015
PL ISSN 1230-4050

SPRAWOZDANIA – RECENZJE – DYSKUSJE

ETYKA, CZYLI JAK ROZPORZĄDZAĆ SWOIM ŻYCIEM

Jacek Filek, *Etyka. Reinterpretacja*, Wydawnictwo Homini, Kraków 2014. s. 239.

Książka Jacka Filka *Etyka. Reinterpretacja* stanowi ciekawy głos we współczesnej dyskusji poświęconej etyce. Jednocześnie wpisuje się w ciąg rozwoju poglądów samego autora. Książka prezentowana jest jako wykład z etyki, nie stanowi jednak, co podkreśla sam autor, kompendium wiedzy o etyce „jako współczesnej dziedzinie akademickiej" (s. 9). Raczej chodzi w niej o powrót do radykalnego pytania etycznego i rozpatrywanie go na tle wybranego materiału historycznego. Trzeba dodać, że tak rozumiana etyka jest filozoficzna, nie zaś lingwistyczna, psychologiczna czy socjologiczna. Oznacza to także, że nie można sztucznie wyodrębniać jej zakresu, na przykład poprzez parcelację filozofii na etykę, epistemologię, ontologię, antropologię itd., i zawężać jej pole badawcze. Pytania etyczne są bowiem ściśle powiązane z innymi fundamentalnymi pytaniami filozofii, a przede wszystkim łączą się z pytaniami dotyczącymi samego człowieka, jego sposobu życia. Dlatego wyodrębnienie się etyki jako samodzielnej dyscypliny filozoficznej, zdaniem autora, pozostaje czymś dwuznacznym.

Już wcześniej Filek zwracał na to wyraźnie uwagę, w swej najnowszej książce konsekwentnie trzyma się tego stanowiska[1]. Co jest podstawowym pytaniem etyki? Tym pytanie jest: „jak żyć?", a dokładniej „jak rozporządzić swym życiem?" Przed takim pytaniem staje każdy, kto chce wejść na drogę rozważań etycznych. Ale jeden z paradoksów, na który wskazuje Filek, polega na tym, że choć wejść na tę drogę może każdy, to nie każdy może z tego pytania uczynić właściwy użytek. Inaczej mówiąc, przed człowiekiem otwiera się cała dziedzina etyczna, która nie jest czymś koniecznym, lecz tylko możliwym. Etyka jest możliwością, zaś pierwotnie pyta o to, co można uczynić ze swojego życia. Co oprócz tego fundamentalnego pytania charakteryzuje etykę? Etyka jest, przekonuje nawiązując do Arystotelesa Filek, filozofią praktyczną. Uprawia się ją nie dla poznania, lecz jak twierdził przed wiekami Stagiryta „aby stać się dzielnym". Tym sposobem celem namysłu etycznego nie jest samo poznanie lub, precyzyjniej, nie jest nim wyłącznie poznanie, nie chodzi tutaj o stworzenie teorii, odpowiedzi na pytania typu: czym jest norma?, co to jest dobro?, co powinniśmy czynić?, czym są wartości? itd. Te kwestie są rzecz jasna ważne, lecz powinny być podporządkowane celowi, którym jest stawanie się etycznym; więcej, to stawanie się etycznym dotyczy zawsze indywidualnego życia, sposobu, w jaki każdy z nas decyduje się żyć.

Takie umieszczenie dziedziny namysłu etycznego stawia oczywiście poglądy Filka wobec konfrontacji z etyką akademicką, a więc sposobem uprawiania etyki, który

[1] Zob. J. Filek, *Filozofia jako etyka.* Wydawnictwo Znak, Kraków 2001, s. 10 i nast.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

rozpowszechnił się na uniwersytetach. Etyka uniwersytecka uprawiana jest jako etyka naukowa. Współcześnie mamy do czynienia z powstaniem różnych sposobów uprawiania etyki jako nauki. Filek stawia prowokacyjne pytanie: „czy jednak etyka uprawiana jako nauka jest etyką?" (s. 12) i odpowiada, że nie! Jest tak, ponieważ jego zdaniem już w początkach filozofowania etyka była z istoty „nienaukowa" i nie powinna mieć takich aspiracji. Brzmi to paradoksalnie w dobie kultu nauki. Ale trzeba to właściwie rozumieć. Etyka nie będąc „naukową" w znaczeniu XX-wiecznego scjentyzmu jest czymś więcej.

Czym jest etyka uprawiana jako nauka? Jest wiele jej form: od socjologii i psychologii moralności, przez naukę o moralności, rozumianych jako opis zachowań moralnych, po historię etyki. Najbardziej jednak charakterystycznym sposobem uprawiania etyki jako nauki jest tzw. metaetyka. Przedmiotem metaetyki jest język wypowiedzi etycznych zawierający z konieczności zdania wartościujące, ponadto metaetyka bada uzasadnienia zdań wartościujących, w których wyrażane zostają stanowiska w etyce. Ale weryfikacja takich zdań uciekających się do ocen, norm i wartości staje się niemalże niemożliwa. Będąc pełną zagadek intelektualnych, subtelnych rozróżnień epistemologicznych metaetyka stała się pociągająca dla wielu ludzi. Jednak zdaniem Filka, etyka nie ma charakteru zagadki intelektualnej, czym innym jest bowiem faktyczne doświadczenie pytania „jak rozporządzać życiem?", a czym innym zaintrygowanie umysłu zagadkami intelektualnymi. Na dodatek, skupiając się na „obsesyjnym" uzasadnieniu norm i wartości XX-wieczna etyka akademicka zapomina, że w porządku właściwym etyce, czyli porządku działania, życia, to, co pierwsze, a więc np. dobro, nie ma charakteru logicznego aksjomatu, lecz samo w sposób konieczny domaga się dopiero wprowadzenia. Filek powie nawet, że „jeśli dobro jest czymś pierwszym, to każda próba jego uzasadnienia, już w samej intencji, degraduje je do pozycji czegoś wtórnego" (s. 15). Innymi słowy, dowodząc dobra znosimy je, a tym samym znosimy możliwość samej etyki. W konsekwencji, autor jest zdania, że nie da się dowieść konieczności bycia etycznym, każda taka próba, gdyby się powiodła, byłaby formą przemocy na człowieku. Nie powinniśmy tak czynić, etyczność bowiem nie jest koniecznością, lecz możliwością, możliwością stojącą przed człowiekiem, odnoszącą się w pierwszym rzędzie do jego wolności, do wolności decydowania o sobie. Założeniem pytania etycznego w ogóle jest wolność. „Jeśli potrafimy – zauważa Filek – wypatrzeć w świecie pewną mnogość możliwości dla „jak" naszego życia a w sobie zdolność wyboru, to zrodzony w tych warunkach namysł etyczny może pokierować zdecydowaniem na stawanie się etycznym" (s. 19). Zatem namysł etyczny zaczyna się od wolności. To przekonanie o pierwotności wolności Filek dzieli ze św. Augustynem, Kierkegaardem czy F. Nietzsche i ma to dla niego, wydaje się, uniwersalne znaczenie. Łączy się z nim jeszcze jedno przekonanie, mianowicie o pierwotnej afirmacji życia, afirmacji bycia człowiekiem.

Pytanie „jak żyć?" jest wieloznaczne, odnosi się do całościowego sposobu życia, a dokładniej do sposobu stawania się człowieka, do jego stawania się sobą. Etyka stawia to pytanie w centrum rozważań, ale ponieważ nie może być pouczeniem, nie może odpowiedzieć na pytanie dotyczące twojego, jej życia, słowem ta odpowiedź jest indywidualna. Niemniej każdy indywidualnie może wpisać się w strukturę namysłu etycznego, która posiada ponadjednostkową ważność. Jak to ujmuje Filek: „Etyka jest zaproszeniem do myślenia, do pytania i odpowiadania. Nie odpowiada jednak ona za ciebie – ty opowiadasz" (s. 24). Zatem pytanie etyczne „jak żyć?" jest pytaniem, na

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

które odpowiadamy jednostkowo, ale etyka jako filozoficzny namysł ujęła je i wpisała w pewną strukturę o ponadjednostkowej ważności. Kiedy je sobie stawiamy, możemy się do tego namysłu zawsze odwołać. Ten namysł przebył historyczną drogę. Filek porządkuje ją według już wcześniej przez niego używanego klucza[2]. Odpowiedź na pytanie: jak żyć? można rozważać według trzech punktów odniesienia: w horyzoncie prawdy, w horyzoncie wolności oraz w horyzoncie odpowiedzialności. Ten podział można odnieść do innego podziału, podziału władz w człowieku na: rozum, wolę i uczucie, w konsekwencji prawdę odnieść można do rozumu, wolność do woli, zaś odpowiedzialność do uczucia. Te trzy punkty odniesienia, nazywane także obiektywnym, subiektywnym i intersubiektywnym, czy właściwiej rzecz ujmując – dialogicznym, oznaczają także przypisanie dominującej roli odpowiedniej władzy nie zaś zupełne wymazanie innych. Takie czyste wyodrębnienie władz w człowieku byłoby zresztą niemożliwe. Pozwala to jednak Filkowi uporządkować i sproblematyzować zagadnienia etyczne z punktu widzenia głównego pytania: „jak żyć?"

Trzeba zaznaczyć, że trzy wyróżnione punkty odniesienia tworzą jednocześnie trzy części książki. Pierwsza z nich dotyczy analiz autorów i stanowisk w etyce, które zostały umieszczone jako ujmujące podstawowe pytanie w horyzoncie prawdy. W tej grupie znajdują się poglądy Sokratesa, Platona i Arystotelesa. Zawierają one przedstawione w interesujący sposób centralne wątki etyczne umieszczone w szerokim kontekście filozofii tych autorów. U Sokratesa pytanie etyczne przyjmuje postać: co lepiej dla człowieka: czynić zło drugiemu czy raczej pozwolić, by to on uczynił zło mnie? (s. 31). Filek rozważa te i inne kwestie, wskazując przy okazji, że u Sokratesa kwestia dobra i zła nie ogranicza się wyłącznie do wiedzy. Istotnym składnikiem pozostaje to, czy samo poznane dobro determinuje człowieka do działania? U Platona z kolei Filek rozważa metafizyczny wątek dobra, pokazując, że człowiek zawsze stoi przed wyborem swojej drogi życiowej albo ku górze idąc w stronę piękna, prawdy i dobra, albo ku dołowi ku rozproszeniu, ku zmysłowości i pożądaniu. Człowiek przy tym nie jest igraszką losu, sam wybiera siebie. Wątki metafizyczne i antropologiczne również obecne są w poglądach Arystotelesa. Filek śledzi rozważania o cnocie i metodologię Arystotelesa, by następnie pokazać głębokie związki między jego metafizyką a etyką. Do tych rozważań dodana została analiza poglądów etyki chrześcijańskiej, nie skupiająca się na wybranych autorach, czego można żałować, lecz starająca się przedstawić raczej nową tendencję w myśleniu o etyce, w centrum której znajduje się miłość. Zresztą wątek miłości będzie później przywoływany w książce w innych nowożytnych kontekstach, kiedy Filek omawiać będzie poglądy Pascala (s.100–109), S. Kierkegaarda i F. Nietzschego (s. 152–177). Szkoda, że w książce ten wątek nie jest dalej kontynuowany. Aż prosi się, żeby w przypadku choćby „etyki fenomenologicznej" (s. 187–204) przywołać w związku z Schelerem ten istotny składnik jego poglądów.

Część druga książki przedstawia życie w horyzoncie wolności. Tę nową perspektywę otwierają analizy etyki w pracach Pico della Mirandoli, Kartezjusza i Pascala. Prowadzone one są tak, by pokazać stopniowy wzrost znaczenia wolności jako centralnego fenomenu dla życia człowieka. Jeszcze wyraźniej widać to w kolejnych fragmentach dotyczących dzieł I. Kanta, a przede wszystkim S. Kierkegaarda oraz F. Nietzschego. Kanta Filek słusznie analizuje jako filozofa wolności, wskazując, że realność prawa

[2] Zob. J. Filek, *Filozofia odpowiedzialności XX wieku*, Wydawnictwo Znak, Kraków 2003. s. 5 i nast.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

moralnego rozstrzyga o realności wolności, gdyż wolność jest jego koniecznym warunkiem, jego *ratio essendi* (s. 130/131). Człowiek posiada zdolność inicjowania z siebie, bez zewnętrznych pobudek całego szeregu przyczynowo-skutkowego. Jest więc sam wolnością. Ale ta wolność, co podkreśla Filek, jest pierwotnie wolnością negatywną, jest niezależnością od wszystkiego, od popędów zmysłowości, woli innych itd. Do tego określenia dołączyć trzeba pozytywne określenie wolności, czyli wolności jako autonomii, tj. działania wedle prawa, prawa, które osoba sama sobie nadaje. Innymi słowy, pełna wolność to wolność niezawisła, która będąc niezawisłą decyduje o podleganiu prawu moralnemu. „Tylko działanie ze względu na prawo moralne – zauważa Filek – może być działaniem prawdziwie wolnym. I innej wolności nie ma" (s. 133). Ale czy rzeczywiście tak jest? Analizy dotyczące S. Kierkegaarda oraz F. Nietzschego otwierają bowiem inne drogi wolności. Dla Kierkegaarda wolność jest czymś absolutnie konstytutywnym dla bycia człowiekiem. Z tego powodu sławny „wybór wolności" będzie, dla duńskiego myśliciela i jego XX-wiecznych kontynuatorów, czymś nawet wcześniejszym niż wybór dobra i zła, ale, i to stara się w swojej interpretacji pokazać Filek, wolność manifestuje się w czynie. Nie jest to jednak byle jaki czyn, lecz ściśle określony, jest to „czyn miłości". W konsekwencji, wolność na swej drodze spotyka się z miłością, zaś sama etyka staje się etyką miłości. Co ciekawe Filek interpretuje filozofię F. Nietzschego jako filozofię wolności, odpowiedzialności i miłości. Nie jest to, by tak rzec, standardowa i rozpowszechniona interpretacja autora *Zaratustry*. W swoich rozważaniach Filek stara się przejść wraz z tekstami Nietzschego drogę od krytyki i wyzwolenia poprzez odkrycie prawdziwego sensu wolności połączonego z najwyższą odpowiedzialnością aż do miłości. Jeśli pragniesz tylko wyzwolenia to, twierdzi on, „nie dojrzałeś jeszcze do wolności" (s. 162). Wyzwolenie to wolność negatywna. A dla Nietzschego wolność jest „mocą pozytywną", po to by mówić „tak" życiu, „tak" sobie samemu. Jednocześnie owo „tak" oznacza bycie gotowym do urodzenia samego siebie, wykreowania siebie samego. Ale wraz z wykreowanie samego siebie pojawia się drugi moment, moment odpowiedzialności. Nowa odpowiedzialność jest odpowiedzialnością za samego siebie. „Jestem z nią – podkreśla Filek – z jej brzemieniem, sam na sam" (s. 164). Ale ta nowa odpowiedzialność oznacza także, że stajemy się odpowiedzialni za wartości, które ustanawiamy. Wraz z przekraczaniem starych wartości człowiek tworzy nowe oraz przekształca samego siebie, dąży ku temu, co ponad nim. Człowiek winien, jak to określa Filek, się „przeczłowieczyć", stąd brzmiące nieco dziwnie określenie niem. *Übermensch* „przeczłowiek". Można zrozumieć intencję tłumaczeniową autora podkreślającą ciągły ruch przekształcenia człowieka, niemniej wydaje się, że w określeniu nadczłowiek ta intencja także jest obecna i wprowadzanie dziwnie brzmiącego „przeczłowieka" nie wydaje się tutaj konieczne. W każdym razie wraz z tym przekształcaniem się człowieka pojawia się całkiem nowa odpowiedzialność, która „ jest już nie tylko odpowiedzialnością za stawanie się tym, kim się jest, nie tylko odpowiedzialnością za stwarzanie i sankcjonowanie wartości, lecz odpowiedzialnością za świat, za jego przyszłość i za człowieka" (s. 167). Ale ta nowa nauka wygłaszana przez Zaratustrę, zdaniem Filka, jest jednocześnie wielkim hymnem miłości na część życia. W tym sensie Nietzsche „poprawia" naukę Jezusa, uczy nowej miłości i nowej wieczności. Pozytywnie ta nowa miłość jest obdarzeniem. Czym jest ta miłość? Filek pisze: „jego miłość do człowieka, będąca miłością do tego, co w człowieku jest najlepszą jego możliwością, co niejako z niego wyrasta i go przerasta, stanowiąc nieskończone zadanie człowieka, posiada za swe tło miłość do życia w ogóle, miłość do ziemi" (s. 172).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Kończąc swoje rozważania, skupiające się głównie na kwestii wolności, Filek przygotowuje grunt pod nowy sposób problematyzacji pytania etycznego, który w samym centrum sytuuje odpowiedzialność.

Życie w horyzoncie odpowiedzialność stanowi trzecią i ostatnią część książki. Punkt odniesienia dla rozważań stanowią teraz XX-wieczni filozofowie. Odpowiedzialność zaś ujmowana jest w trzech jej wybranych aspektach jako odpowiedzialność: wobec wartości, bycia i drugiego. Filek wychodzi od analizy etyki fenomenologicznej, próbując rozważyć problem odpowiedzi na wartości. Skupia się na dwóch wielkich autorach tej tradycji, tj. na M. Schelerze i N. Hartmannie. Trzeba dodać, że Filek wyszedł z tradycji fenomenologicznej i jego pierwsza książka poświęcona była wartościom etycznym[3]. Tym razem przedstawia on główne elementy stanowiska Schelera i Hartmanna. Ale sama analiza sposobu istnienia wartości, sposobu ich poznawanie, hierarchizacji itd. nie jest wystarczająca. Rolę istotną dla świata wartości odgrywa człowiek, bez niego bowiem wartości są bezsilne. „Musi się tu za nimi – pisze Filek – wstawić wola człowieka, a możliwe jest to na znanej nam już drodze, poprzez pośredniczenie uczucia. Pełny dostęp do wartości, skutkujący odpowiadaniem na ich domaganie się, nie jest bowiem dostępem wyłącznie intelektualnym, lecz angażującym wszystkie władze człowieka, nie tylko intelekt, ale i uczucie, i wolę" (s. 203). Zatem tu także niezbędny jest człowiek. Nie można również twierdzić, że etyka angażuje tylko intelekt. W tym – jak i we wcześniejszych analizach – jeszcze jaśniej wychodzi na jaw złożoność zagadnień etycznych. Akt, który jest faktycznym dotarciem do wartości, jest określany jako „poczucie wartości". Zawiera swój aspekt poznawczy, ale posiada też wymiar uczuciowy, który polega na emocjonalnej odpowiedzi na wartościowość materii wartości. Dzięki temu rozpoznajemy, że to jest wartość. W grę wchodzi tu także moment wolicjonalny, a więc odpowiadanie na domaganie się wartości. Ten moment jest już poruszeniem woli, poczuwaniem się do wprowadzenia w świat realny materii idealnej wartości. Wynika z powyższego, że poczucie wartości jest pełnym aktem osobowym, który angażuje całego człowieka. W tym wypadku stary problem etyczny: jaki winny być dostęp poznawczy do dobra, by poruszyć wolę, uzyskuje nową postać. Uczucie pośredniczy między intelektem a wolą. Filek nie przyjmuje bezkrytycznie ustaleń etyki wartości. Za największy jej mankament uznaje problematyczność statusu ontologicznego wartości. Jednak, jego zdaniem, pomimo tego braku ważność zachowuje wiele ustaleń, m.in. fenomen poczucia jako aktu całej osoby. Kolejnym krokiem są rozważania poświęcone etyce egzystencjalnej, która stara się skupiać na odpowiedzi na wezwanie bycia. Punktem odniesienia są tutaj poglądy M. Heideggera. Filek dokonując rekonstrukcji ważnych wątków filozofii autora *Bycia i czasu* akcentuje te aspekty, które łączą wezwanie do bycia sobą i egzystującego człowieka, szczególnie wyraźnie widać to w analizie sumienia, które nie ma tutaj moralnego znaczenia, lecz traktowane jest jako wezwanie, które otwiera egzystującego człowieka na możliwość bycia sobą, na pierwotną prawdę dotyczącą własnej egzystencji. Filek śledzi także Heideggerowską krytykę wartości dokonującą się w imię prawdy bycia. Krytyka ta otwiera nowy sposób myślenia, który stanowi etyka dialogiczna. Fragment ten nosi tytuł *Odpowiadanie na wezwanie innego* (s. 219–232). Filek w analizie tego nowego paradygmatu myślenia skupia się na dwóch jego przedstawicielach: M. Buberze i E. Lévinasie. Obydwaj

[3] Zob. J. Filek, *Z badań nad istotą wartości etycznych*, Wydawnictwo Platan, Kraków 1996.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

w różny dla siebie sposób odkrywają rzeczywistość drugiego. W tej nowej perspektywie moje myślenie, działanie, wolność, a przede wszystkim odpowiedzialność ujmowane są zawsze w relacji do drugiego, do ty, w relacji ja-ty, która pozostaje czymś nieredukowalnym i podstawowym. Filek szczególny akcent kładzie na pojęciu odpowiedzialności i na sposobie jego pojmowania. Twierdzi on, że odpowiedzialność „niejako wpisana jest już w samą strukturę paradygmatu dialogicznego. Życie człowieka to nieustanne stawanie wobec zagadnięcia, które kierowane jest do nas przez Ty innego człowieka" (s. 224). Otwierając się bowiem na wezwanie, odpowiadając na nie stajemy się zarazem odpowiedzialni. Taka odpowiedź nie jest oczywiście czysto werbalna, lecz jest faktycznym działaniem człowieka, angażującym go w całości. Muszę przyznać, że czuję ciągły niedosyt, kiedy czytam rozważania Filka poświęcone Lévinasowi. Z jednej strony podkreśla on ogromne znaczenie francuskiego filozofa dla etyki odpowiedzialności i umieszcza go w wielu swoich tekstach, z drugiej nie znalazłem adekwatnego rozwinięcia żywionego przez Filka przekonania. Tak jest i tym razem. Uwagi w kwestii niezwykle ważnego paradygmatu dialogicznego i filozofii odpowiedzialności myśliciela są bardzo skromne. Wypada więc żywić nadzieję, że następne dzieło Jacka Filka, filozofa dialogicznego i odpowiedzialności, zawierać będzie wystarczająco dużo miejsca dla E. Lévinasa i jego etyki rozumianej jako filozofia pierwsza. Sam Filek na zakończenie swej ciekawej i bogatej w różnorodne analizy książki twierdzi, że na pytanie, jak rozporządzać swoim życiem – które jest dla niego podstawowym pytaniem etyki – uzyskuje nową odpowiedź: bądź odpowiedzialny i rób, co chcesz.

MAREK DRWIĘGA
(Kraków)

ZARYS PODRĘCZNIKA DO ŻYCIA I DZIEŁA MARTINA HEIDEGGERA

Helmuth Vetter, *Grundriss Heidegger. Ein Handbuch zu Leben und Werk*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2014.

„Badamy drogi, którymi szedł ktoś inny, tworząc swoje dzieło,
by poprzez zaznajomienie się z tymi drogami, samemu wyruszyć.
Ten sposób postrzegania ma nas ustrzec przed tym, żeby ujmować dzieło
jako coś skostniałego, stojącego nieruchomo, niezmiennie.
Przez takie ćwiczenia będziemy mogli uchronić się
przed podkradaniem się pod rezultat dzieła, by szybko pozbierać to, co z brzegu i z tym uciec".

Paul Klee

„Góry się wyłaniają" – pod tym tytułem tygodnik „Der Spiegel" zapowiedział przewidzianą na rok 1975 edycję *Wydania dzieł wszystkich* (*Gesamtausgabe*, *Ausgabe letzter Hand*) pism Martina Heideggera we frankfurckim wydawnictwie Vittorio

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Klostermann[1]. 85-letni wówczas autor ocenił ilość tomów wydania na 50. W samym wydawnictwie była mowa o 70 tomach. Kilka lat później wydanie oszacowano na 102 tomy, z których do tej pory ukazało się 96, co obejmuje ponad 30 000 stron.

Nowe, krytyczne, epokowe wydanie ożywiło na nowo dyskusję wokół jednego z najbardziej znaczących myślicieli filozoficznych 20. stulecia. Ruszyła lawina interpretacji. Oprócz opracowań szczegółowych tematów, raz po raz pojawiają się opracowania podręcznikowe i leksykograficzne. Do nich należy Helmutha Vettera podręcznik do życia i dzieła Heideggera. Podręcznik, skromnie zatytułowany *Zarysem*, jest rozumiany przede wszystkim jako orientacyjne kompendium do *Wydania dzieł wszystkich* i do osobno wydanych w ostatnich latach licznych pojedynczych tekstów oraz wielu tomów korespondencji.

Pierwsza część zarysu, *Synopsis* (porównawcze zestawienie tekstów), jest próbą ogólnego tematycznego zorientowania się w dziele Heideggera. W ośmiu głównych częściach pokazana jest jedność myślenia Heideggera, skupionego wokół centralnego *pytania o bycie* (*Seinsfrage*): Bycie; Świat i bycie; Bycie – w-świecie; Zwrot ku byciu; Bycie i nicość; Wydarzenie i bycie; Bycie w budowie; Dom bycia. Części główne *Synopsis* uzupełnione są o cztery *Exkurse*: Heidegger i teologia; Heidegger i sztuki; Filologia i nauki przyrodnicze; Medycyna, Psychiatria, Psychoterapia.

Część drugą, *Lemmata* (podstawowa forma kluczowych słów), tworzy *Leksykon Heideggera* z 245 hasłami od *Abendland* do *Zwischen*. Niektóre słowa kluczowe są przedstawione w formie artykułu zawierającego także hasła pokrewne. Hasła zawierają odnośniki do odpowiednich miejsc w pismach Heideggera.

Trzecia część, *Daten*, obejmuje trzy rozdziały: 1. Przegląd najważniejszych danych z życia i działalności Heideggera. 2. Krótkie biografie osób z najbliższego kręgu Filozofa. 3. Krótkie opisy zawartości tych tomów, które do tej pory ukazały się w *Wydaniu dzieł wszystkich* i uwagi do tekstów, jeszcze nie opublikowanych w *Wydaniu dzieł wszystkich*.

Czwarta część, *Appendices,* zawiera wykaz skrótów, bibliografię i register rzeczowy do pierwszej części.

Na kilka dni przed śmiercią Heidegger umieszcza na początku dzieł zebranych przewodnie słowa: „ Drogi – nie dzieła”. Wśród pozostawionych przez myśliciela notatek do słowa wstępnego do wydania całościowego, znaleziono następujący tekst:

Wydanie dzieł wszystkich (*Gesamtausgabe*) ma pokazać na różne sposoby: bycie w drodze, w polu drogi przemieniającego się pytania (*Fragen*) wieloznacznego pytania o bycie (*Seinsfrage*). *Wydanie dzieł wszystkich* ma przez to wprowadzić do podjęcia pytania, do współpytania i przede wszystkim do bardziej pytającego pytania. [...]. Chodzi o wzbudzenie zmagania się z pytaniem o rzecz myślenia (*Myślenie* jako odniesienie do bycia; Parmenides, Heraklit: *noein*, *logos*), a nie o oznajmienie zdania autora i nie o wyznaczenie punktu widzenia autora i nie o przyporządkowanie do szeregu innych historycznie wyznaczalnych stanowisk filozoficznych. Coś takiego jest oczywiście zawsze możliwe, zwłaszcza w epoce informacji, lecz dla przygotowania pytającego podejścia do rzeczy myślenia, jest to całkowicie bez znaczenia[2].

---

[1] Der Spiegel, Nr. 27/1974.

[2] M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Band 1, Gesamtausgabe, Hrsg. Fr. – W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1978, s. 247–248.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Rozróżnienie na *drogi* i *dzieła* jest znaczące dla pism filozoficznych Heideggera. Dzieła są zakończone i zamknięte. Na drogach wędrowiec jest w drodze, drogi pozostawiają myślenie w otwarciu. Także „*Bycie i czas* jest pewną *drogą*, a nie obudową (*Gehäuse*), a kto nie może iść, nie powinien w niej przechodzić do spoczynku. A mianowicie *pewną* drogą (*ein* Weg), a nie „tą" drogą (*„der" Weg*), której w filozofii nigdy nie ma"[3].

Droga myślowa Heideggera od początku nie jest jednoznaczna. Występują u niego różne drogi, które mogą stać także drogami okrężnymi lub drogami błędnymi – leśne przecinki (*Leśne drogi*, t. 5). Myślenie jest zawsze w drodze (*W drodze do języka*, t. 12*)*, kierując się znakami przydrożnymi (*Znaki przydrożne,* t. 9) w „otwartość" (*ins Freie*). „Ale droga nie daje się tam planowo wytyczyć tak jak trasa. Myślenie składa hołd jednemu, chciałbym prawie powiedzieć, przedziwnemu budowaniu drogi"[4]. Heidegger mówi też czasami o „torze" jako o „torze widzenia" (*Blickbahn*)[5] interpretacyjnego i w późniejszych pismach o myśleniu bycia samego, jako o „pytaniu w torze"[6]. Myślenie nie udaje się w przygotowaną drogę, ani nie jest błąkaniem się po bezdrożach. Pytająco – myślące poruszanie się na drodze sprzeciwia się zarówno myśleniu systemowemu, jak i myśleniu pozbawionemu orientacji. „Droga myślenia nie ciągnie się skądś – dokądś, jak dobrze wyjeżdżona trasa, ani w ogóle sama w sobie nigdzie nie istnieje. Dopiero i wyłącznie pójście, tutaj myślące pytanie, jest po-ruszaniem–się-na--drodze (*Be–wegung*). Ono pozwala zaistnieć drodze"[7]. Ten charakter drogi myślowej należy do tymczasowości myślenia. O istnieniu drogi może wiedzieć tylko ktoś, kto sam udał się w drogę pytania i myślenia. Kto chce myśleć wraz z Heideggerem, musi przygotować się na drogę o długim dystansie.

Dosyć wcześnie wypowiada się Heidegger o „ruchach okrężnych myślenia"[8]. Potem mówi o kole, które jest „świętem myślenia"[9]. Poruszamy się myśląco po kole. Dokonanie ruchu okrężnego w myśleniu nie jest podyktowane koniecznością, ani niedostatkiem, tylko siłą nośną, wynoszącą poza zwyczajność myślenia. To koło, nazywane przez Heideggera *kołem hermeneutycznym*, różni się od *circulus vitiosus* logiki. Nie ma tutaj mowy o *petitio principii*. Każdy krok poruszania się po kole zakłada poprzedni i antycypuje następny. Myślenie rzeczy cząstkowej bierze pod uwagę całość. Filozofowanie jest włączeniem się w ruch koła hermeneutycznego; koła widzenia, rozumienia i wyjaśniania. „Decydujące jest nie to, aby wydostać się z koła, lecz wejść

---

[3] M. Heidegger, *Schelling: Vom Wesen der Freiheit (1809)*, Band 42, Gesamtausgabe, Hrsg. I. Schüßler, Vittorio Klostermann, Franfurt am Main 1988, s.111.

[4] M. Heidegger, *Unterweg zur Sprache*, Band 12, Gesamtausgabe, Text der durchgesehenen Einzelausgabe mit Randbemerkungen des Autors aus seinem Handexemplar, tamże, s. 105.

[5] M. Heidegger, *Phänomenologische Interpretationen ausgewählter Abhandlungen des Aristoteles zur Ontologie und Logik*, Band 62, Gesamtausgabe, tamże, s. 345.

[6] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Band 65, Gesamtausgabe, tamże, s. 4.

[7] M. Heidegger, *Was heißt Denken?*, Band 8, Gesamtausgabe, tamże, s.174.

[8] M. Heidegger, *Frühe Schriften*, Band 1, dz. cyt. s. 217.

[9] M. Heidegger, *Holzwege*, Band 5. Gesamtausgabe, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus den Handexemplaren, tamże, 2003, s. 3.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

do niego we właściwy sposób”[10]. Z wejściem do koła hermenutycznego wiąże się praca fenomenologii hermeneutycznej, przemoc interpretacyjna (*Gewaltsamkeit der Interpretation*) i myślenie hermeneutyczne według zasady formalnego wskazania. Celem pracy fenomenologiczno–hermeneutycznej jest destrukcja metafizyki, powtórzenie założonego we wczesnym greckim filozofowaniu pierwszego początku i przygotowanie innego początku.

W kole hermenutycznym myślenie staje się myśleniem pytającym. *Przewodnim* i *głównym pytaniem* (*Leit – Hauptfrage*) metafizyki Zachodniej jest pytanie: „Czym jest bytujące?” W przeciwieństwie do tego pytania, Heidegger stawia *podstawowe pytanie (Grund- frage)*: „Czym jest bycie?”

Postawione jest pytanie, czym jest bytujące? To, przekazane przez tradycję, ‘pytanie główne’ filozofii Zachodniej nazywamy pytaniem przewodnim. Lecz ono jest tylko *przedostatnim* pytaniem. *Ostatnie*, a to znaczy *pierwsze*, brzmi: Czym jest bycie samo? To pytanie, które jest na samym początku do rozwinięcia i do ugruntowania, nazywamy pytaniem podstawowym (*Grund-frage*) filozofii, ponieważ dopiero w nim filozofia przepytuje podstawę bytującego *jako podstawę*, a jednocześnie swoją własną podstawę i w nim się ugruntowuje[11].

Analityka *Dasein*, koniec metafizyki, onto-teologia greckiej filozofii i metafizyki Zachodniej, nieobecność Boga w epoce nihilizmu, pytanie o „przyszłego człowieka” i „ostatniego Boga” – to są tematy, które towarzyszą Heideggerowi na drodze do podstawowego pytania o bycie w ogóle.

Można wyróżnić cztery zasadnicze przeszkody utrudniające dostęp do tekstów Heideggera: 1. osobliwości językowe; 2. sposób interpretowania; 3. interpretacyjna przemoc; 4. dwuznaczność.

1. Do językowych osobliwości należą, na przykład, neologizmy: *„Diiudication”, „Preastruktion”, „Ruinanz”, „Darbung” „Geworfenheit”, „welten”, „nichten”*. Często w tekstach występują kombinacje słów pochodzących z języka przedfilozoficznego. Są to rzeczowniki: *„Begegnisart”, „Bewandtniszusammenhang”, „In-der-Welt-sein”, „Zeugzusammenhang”, „Jemeinigkeit”, „Möglichkeitscharakter”, „Verständiszueignung”, „Die Sorge”* jako *„Sich – vorweg-sein – im-schon -sein- in* jako *Sein – bei”*; czasowniki: *„durchherrschen”, „gegenwärtigen”, „mitbegegnen”*; przymiotniki: *„als – frei”*, *„bewadtnishaft”, „gewesend”, „innerzetig”*, albo *„zuhanden”*. Znaczenie potocznie używanych słów zostało terminologicznie przekształcone: *„Anzeige”, „Dasein”*,

[10] M. Heidegger, *Sein und Zeit*, Band 2, Gesamtausgabe, Unveränderter Text mit Randbemerkungen des Autors aus dem „Hüttenexemplar”, tamże, 1977, s. 203. Podczas seminarium o Heraklicie, na postawione pytanie, jak jest możliwe wyjście z koła hermeneutycznego odpowiada Heidegger: „Wittgenstein mówi w ten sposób o tym. Trudność, wobec której stoi myślenie, może być porównana z człowiekiem znajdującym się w pokoju, z którego chce się wydostać. Najpierw usiłuje wyjść przez okno, które jest dla niego za wysoko. Potem próbuje wydostać się przez komin, ale ten jest dla niego za wąski. Jeżeli jednak tylko by się obrócił, to zauważyłby, że drzwi były zawsze już otwarte. – Jeżeli chodzi o koło hermeneutyczne, to poruszamy się w nim ciągle i jesteśmy w nim uwięzieni”. M. Heidegger, *Seminare*, Gesamtausgabe, Band 15, Hrsg. C. Ochwaldt, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2005, s. 33.

[11] M. Heidegger, *Nietzsche I*, Gesamtausgabe, Band 6.1, Hrsg. B. Schillbach, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1996, s. 64.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

„Befindlichkeit", „Extase", Existenz", „Lichtung", „Ereignis", „Machenschaft". Słowo *„Gestell"* stało się słowem *„Ge – Stell"*. Pojawiły się w myśleniu Heideggera nowe twory językowe, odbiegające znacznie znaczeniowo od form, z których zostały zbudowane: *„Gedanc", „Gegnen", „die Zeige", „Bewegung"* (z drugim „e" umlaut). Wielu terminów tradycji filozoficznej otrzymało nowe znaczenie: *„Dasein", „Existenz", „Wesen"*.

2. Heideggera sposób interpretowania tekstów filozoficznych jest niedoścignięty. Interpretacyjna praca Heideggera jest nie do przebicia. Jego tłumaczenia tekstów budzą czasami zastrzeżenia filologów, zwłaszcza filologów klasycznych. Filologowie nie mogą przy tym zapominać, że tłumaczenia są także interpretacjami. Jest rzeczą jasną, że wykładnia „nie zależy tylko od znajomości brzmienia słowa, lecz od istotności (*Wesentlichkeit*) prowadzącego ujęcia tego, co jest poezją, co historią, co prawdą, i co w ogóle „jest" i co jest jako „bycie" doświadczane"[12]. Radykalna interpretacja filozoficzna nie zwalnia od solidnego filologicznego przygotowania. Filologiczne wyjaśnienie może rozmijać się z istotnym znaczeniem, jeżeli nie połączy się z filozoficzną pracą interpretacyjną.

3. Interpretowanie Heideggera naznaczone jest przemocą (*Gewaltsamkeit*), która ma za zadanie zakwestionować wstępne, potoczne, utarte, ogólnie przyjęte rozumienie. „Stąd analiza egzystencjalna ma ciągle charakter przemocy (*Gewaltsamkeit)* wobec roszczeń, względnie niskich wymagań potocznej wykładni i jej zadowolonego rozumienia samo przez się"[13]. Interpretacja potrzebuje przemocy, ponieważ *Dasein* skłania się konstytutywnie do upadku (*Verfallen*), ulega zrujnowaniu (*Ruinanz*) w niewłaściwość (*Uneigentlichkeit*) bycia[14]. Przemoc interpretacyjna nie dotyczy tylko potocznego rozumienia bycia, lecz także filozoficznych dogmatów tradycji filozoficznej, w szczególności tego, co bez pytania zakłada „sens bycia".

W polu widzenia zwyczajnych i panujących definicji, w polu widzenia określonej przez chrześcijaństwo nowożytnej i dzisiejszej metafizyki, nauki o poznaniu, antropologii i etyki, nasza wykładnia musi jawić się jako samowolne przeinaczenie, jako winterpretowanie tego, co 'dokładna interpretacja' nigdy nie może stwierdzić. To się zgadza. Dla zwyczajnego i dzisiejszego przekonania to, co powiedziane jest w rzeczywistości tylko rezultatem tej już dosłownie zaistniałej przemocy i jednostronności Heideggerowskiej wykładni. Wolno i należy jednak zapytać: która wykładnia jest prawdziwa, ta, która przejmuje po prostu tor widzenia swego rozumienia, ponieważ się na niego dostała i nasuwa się jej jako znany i oczywisty; albo też ta wykładnia, która kwestionuje z gruntu nawykły tor widzenia[15].

Dlatego Heidegger mówi:

[...] każda interpretacja potrzebuje z konieczności przemocy. Ta przemoc nie może być błąkającą się samowolą. Siła uprzednio rozświetlającej idei musi napędzać i prowadzić wykładnię. Tylko dzięki jej sile interpretacja może odważyć się każdorazowo na

[12] M. Heidegger, *Hölderlins Hymne „Der Ister"*, Gesamtausgabe, Band 53, Hrsg. W. Biemel, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1993, s. 157.

[13] M. Heidegger, *Sein und zeit*, Band 2, dz. cyt., s. 413.

[14] Por. tamże, §§ 38, 63.

[15] M. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 40, Hrsg. P. Jaeger, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 1983, s. 184.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

zuchwałe powierzenie się zakrytej wewnętrznej pasji dzieła, aby zostać przez nią wstawionym w to, co nie powiedziane i być zmuszonym do jego wypowiedzenia”[16].

Heidegger dokonuje przemocy interpretacyjnej nie tylko na tekstach wczesnych greckich myślicieli: Anaksymander, Heraklit, Parmenides. Także jego interpretacje innych wielkich filozofów pełne są przemocy, na przykład: u podstaw filozofii transcendentalnej Kanta leży metafizyka skończoności, metafizyka Leibniza nie jest tak naprawdę monadologią, Nietzsche i Hölderlin są jedynymi wierzącymi w 19. wieku, Schelling stoi wyżej niż Hegel, a Husserl przez pierwsze 10 lat był neokantystą.

4. W nastawieniu Heideggera wobec filozofii można rozpoznać różne postaci dwuznaczności. Rozróżnia trzy formy dwuznaczności: „Dwuznaczność w filozofii w ogóle. Dwuznaczność w naszym filozofowaniu tu i teraz, w postawie słuchaczy i postawie nauczających. Dwuznaczność prawdy filozoficznej jako takiej”[17].

A. Filozofia jest w ogóle dwuznaczna. Nie jest to wyrazem jej samowoli, ani niedostatku. Dwuznaczność należy do natury filozofii. Filozofia ma podwójną twarz. Może wystąpić jako nauka lub światopogląd. Różni się jednak od jednego i drugiego, zwłaszcza od pomieszania jednego i drugiego. „Tak filozofia krąży po rynkach w różnych przebraniach. [...] Jest ona tylko dla tego rozpoznawalna, kto stał się z nią najbardziej wewnętrznie spokrewniony”[18].

B. Każda nauka filozoficzna i jej recepcja jest dwuznaczna. Czy filozofia może być takim samym przedmiotem nauczania na uniwersytecie, jak inne dyscypliny? Nauczający może podawać się za autorytet, ponieważ dysponuje znajomością terminologii i odpowiednią naukową aparaturą. Filozofia dzieli ludzi na pojedyncze *Dasein*. Jeżeli nauczający sami nie filozofują, to autorytet jest zawieszony w próżni. Jeżeli jednak filozofują, to autorytet jest niepotrzebny i pozbawiony sensu. Nauczający przyjmuje dwuznaczną postawę, „opuszczając samotność” i podając się za profesora. „Tak więc każdy wykład filozoficzny jest – czy byłoby to filozofowanie lub nie – dwuznacznym rozpoczynaniem, w taki sposób, jakiego nie znają nauki”[19]. Zarówno nauczający ulega dwuznaczności, jak i słuchający. Chociaż ten pierwszy w znacznie większym stopniu. Filozofia uwodzi do dwuznaczności. Nauczanie i słuchanie filozofii kusi do stwarzania pozorów.

C. Dwuznaczność prawdy filozofii. Dla Heideggera filozofia obchodzi każdego człowieka. „To, co obchodzi każdego człowieka, musi być dostępne dla każdego człowieka”[20]. Jeżeli filozofia dotyczy każdego, to znaczy, że nie jest zarezerwowana tylko dla niektórych. Każdy może filozofować. Filozofia, która obchodzi każdego i jest dostępna dla każdego, poddana jest jednak kryterium codzienności. Dostępność uniwersalna do prawdy filozofii zawiera w sobie sposób, w jaki ta prawda jest każdemu dostępna. „To, co dostępne każdemu człowiekowi dyktuje, co może być w ogóle

[16] Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 3. Text der Einzelausgabe mit Randbemerkungen aus dem Handexemplar des Autors, Hrsg. Fr. – W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2010, s. 202.

[17] M. Heidegger, *Die Grundbegriffe der Metaphysik*, Gesamtausgabe, Band 29/30, Hrsg. Fr. – W. von Herrmann, Vittorio Klostermann, Frankfurt am Main 2004, s. 15.

[18] Tamże, s. 17.

[19] Tamże, s. 19.

[20] Tamże, s. 22.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

prawdą, jak musi wyglądać prawda w ogóle i następnie prawda filozofii”[21]. Ponieważ dla wielu filozofia, która chce być tym, co „ostateczne, krańcowe”, powinna także być tym, co „najwyższe, najpewniejsze”[22], dlatego szukają ideału, odpowiadającego ich rozumieniu filozofii jako nauki pewnej i ścisłej. Wydaje im się ten ideał znaleźć w matematyce. W istocie filozofii leży jednak dwuznaczność. Droga do prawdy filozoficznej jest inna. „Filozofia jest przeciwieństwem wszelkiego uspokojenia i ubezpieczenia”[23]. Filozofia sąsiaduje z tym, co niepewne, niestabilne, otwarte. Nieustannie porusza się nad przepaścią błądzenia. Dwuznaczność filozoficznych pojęć prowadzi Heideggera do *formalnego wskazania* (*formale Anzeige*), centralnej zasady metodycznej myślenia fenomenologiczno-hermeneutycznego.

Po ukazaniu się *Gesamtausgabe* mówi się o trzech okresach myślenia Heideggera: wczesnym, środkowym i późnym. Wszystkie trzy okresy myślenia naznaczone są szczególną relacją do tradycji filozoficznej. Jeżeli w pierwszym okresie Heidegger usiłuje dokonać destrukcji metafizyki, w środkowym okresie przezwyciężenia (*Überwindung, Verwindung*) tradycyjnej metafizyki, to w późnym okresie wyobcowuje się z niej. Teksty z tego ostatniego okresu, zaliczane do myślenia bycia lub myślenia bycia jako wydarzenia (*Ereignis – Denken*): *Beiträge zur Philosophie, Die Geschichte des Seins, Über den Anfang, Zum Ereignis – Denken, Besinnung, Die Stege des Anfangs, Gedachtes*, świadczą o tym, że myślenie Heideggera znalazło się poza tradycyjnym dyskursem filozoficznym[24]. Myślenie Heideggera dotknęło granicy tego, co daje się powiedzieć. W jakiej mierze Heidegger wyobcował się z tradycji filozoficznej i jak dalece oddalił się od niej, pokazują pasaże z *Beiträge zur Philosophie* (drugiego co do ważności dzieła po *Sein und Zeit*) o „przyszłym człowieku” i „ostatnim Bogu”:

> Ci *przyszli ostatniego Boga* będą, w spieraniu się tego sporu (między ziemią i światem), wywalczać wydarzenie i przypominać sobie, w najdalszym spojrzeniu wstecz, największe stworzone jako spełnioną jednorazowość i jedyność bycia. Obok tego, to, co masowe opuści wszystkie knowania swojego szału i zmyje wszystko niepewne i połowiczne, wszystko, co się pociesza tylko tym dotychczasowym[25].

> Dziś są już nieliczni spośród tych przyszłych. Ich przeczuwanie i szukanie jest zaledwie rozpoznawalne dla *nich* samych i ich prawdziwy niepokój; ale ten niepokój jest spokojną stałością rozszczepienia. Niesie ona pewność, która jest trafiona przez najbardziej nieśmiałe i najdalsze skinienie ostatniego Boga i wystawiona naprzeciw napaści wydarzenia[26].

> Nieliczni przyszli należą do tych istotnie niepozornych, którzy nie mają żadnej publiczności, lecz którzy, w swojej wewnętrznej piękności, skupiają przebłyski ostatniego Boga i ponownie nielicznym i rzadkim podarowują w odbiciu. Wszyscy oni ugruntowują *Da – sein*, przez które faluje harmonia bliskości Boga, która nie wznosi

[21] Tamże, s. 23.

[22] Tamże.

[23] Tamże, s. 28.

[24] Jak bardzo samotność Nietzschego stała się losem Heideggera pokazuje to, że nawet z najbliższymi uczniami nie rozmawiał na temat swoich tekstów z tego czasu.

[25] M. Heidegger, *Beiträge zur Philosophie (Vom Ereignis)*, Band 65, dz. cyt, s. 399.

[26] Tamże, s. 400.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

się ponad i też nie zatapia, tylko przyjęła za swoją najbardziej jedyną przestrzeń falowania niezłomność najbardziej wewnętrznej nieśmiałości. Da – sein – przesunięcie się wszelkich odniesień oddalenia i bliskości (napaści) ostatniego Boga[27].

Heidegger myśli i pisze po niemiecku, w języku, w którym wolność wypowiedzenia się jest bardzo duża. Ale ta wolność pozostaje w granicach języka rodzimego, w granicach jego pola semantycznego. Heidegger odkrył możliwość znaczeń, które mają słowa potoczne, możliwość sensu, który pozyskuje się ze słownych połączeń. Odkrył powiązania znaczeniowe, które posiadają słowa w tekstach poetów i myślicieli, aby wyartykułować własne myślenie. Myślenie Heideggera cierpiało cały czas na własny niedostatek słowa, który pchał go do szukania nowych sposobów wypowiedzi. Pragnienie zrozumienia, które także jest obecne w jego najbardziej osobliwych tekstach, stoi w konflikcie z zuchwałością myślenia. Granice prozy filozoficznego języka zostają przekroczone przez filozoficzne poetyzowanie. Heidegger musiał poetyzować filozoficznie, aby wypowiedzieć sens pomyślanego, nawet jeżeli miał przez to pożegnać się z tradycją filozoficzną Zachodu.

Książka Helmutha Vettera, mimo, że jest *tylko* opracowaniem podręcznikowym, pokazuje niezwykłe skomplikowanie i złożoność myślenia Heideggera. Leksykon ten nie jest wolny od braków. Pomija niektóre kluczowe słowa. Nie zawsze podaje wszystkie odniesienia słowa kluczowego w tekstach oryginalnych. To nie obniża jednak jego nadzwyczajnej wartości pomocniczej dla badań nad myśleniem mistrza myślenia.

KAROL MICHALSKI
(Rastenfeld)

HESCHEL.
WPROWADZENIE DO MYŚLENIA O CZŁOWIEKU

Abraham Joshua Heschel, *Kim jest człowiek?*, przeł. Katarzyna Wojtkowska, Punctum. Pracownia Oświatowo-Wydawnicza, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Warszaw–Łódź 2014, s. 199.

Ta niewielka książeczka zawiera kwintesencję filozofii człowieka, napisaną prosto i zwięźle, niemal aforystycznie. Treść ujęta w pytania, ale pozostawione nie bez odpowiedzi. Prawie bez przypisów i odniesień, chyba że do Biblii. W tle czuje się zaplecze filozoficzne: Heidegger, egzystencjalizm, filozofia dialogu, przede wszystkim jednak inspiracją i punktem odniesienia jest tradycja biblijna, inspirująca współcześnie różnoraką myśl żydowską.

Styl przezroczysty i prosty, nie stawiający oporu, jest zasługą Autora, ale także, oczywiście, Tłumaczki.

Książka jest pierwszą z zamierzonej serii, której hasłem będzie tytułowe pytanie pracy Heschela: Kim jest człowiek? Odpowiedzi na to pytanie udzielać będą przedstawiciele rozmaitych dziedzin nauki, humaniści i przyrodnicy, z różnych stron podcho-

[27] Tamże.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

dzących do tego problemu. „Seria nasza ma być platformą dialogu skupionego wokół tego pytania, a każdy Czytelnik aktywnym uczestnikiem tego dialogu" (s. 20) – piszą Wydawcy.

Człowiek, według Heschela, jest przede wszystkim problemem. Problem to więcej niż pozostające na płaszczyźnie intelektu pytanie. Problem angażuje całą osobę i całą sytuację, w której osoba tkwi. Sytuacje bywają trudne, skrajne, ale nawet w zwykłym, codziennym życiu wystarczy zajrzeć pod powierzchnię, żeby dotknąć „żałoby, nieszczęścia, niepewności, lęku i bólu" (s. 44). Myślenie rodzi się zatem z potrzeby, żywej i pilnej. Samo nasze ludzkie bycie nie jest czymś oczywistym i naturalnym, nieustannie zadziwia i każe człowiekowi pytać o samego siebie i siebie kwestionować. Podstawowe pytanie to nie tylko, kim jestem, ale też po co, jakie jest moje powołanie, kim mogę być, co mogę i powinnam, jak mam żyć. A to, kim się stajemy, wynika z tego, co o sobie myślimy. Myślenie i pytanie jest ludzkim sposobem bycia, natura ludzka jest mniej ważna, ważniejsze to, co człowiek czyni ze swoją naturą (s. 36).

Można powiedzieć, że różnica między bytem ludzkim a zwierzęcym polega nie tyle na „co" każdego z tych bytów, ile na „jak", na sposobie bycia, który polega na odnoszeniu się do siebie, pytaniu o siebie, samoświadomości i samowiedzy.

Stawiając w tej książce pytania o człowieka, Autor to właśnie podejmuje: bycie sobą na sposób ludzki. Wiedza, zrozumienie, które się pojawia, jest samowiedzą. Pytanie jest przywoływaniem odpowiedzi. Myślenie o sobie to nie spekulacja, ale namysł, zgłębianie. Odpowiedzi przychodzą jakby same, wyłaniają się, odsłaniają.

Heschel podkreśla wyjątkowość człowieka, to, że każdy jest i czuje się niepowtarzalny, każdy jest jednostką, ma twarz i imię, które są symbolami tej niemożliwej do wyrażenia jednorazowości. Bycie ludzkie to nieustanna nowość, niespodzianka, to wydarzenia, dramatyczność, a nie powtarzalność i proces, które właściwe są stronie biologicznej człowieka, jego zwierzęcości. Byt ludzki jest dynamiczny, czynny, decyduje o sobie, swoich działaniach; jest czymś innym i czymś więcej niż bytem substancjalnym, rzeczą. Człowiek jest niegotowy, nieostateczny, zmienia się. (Prosiłoby się, żeby użyć pojęcia „wolność", czego jednak Heschel nie robi.)

Pytanie o siebie i o sens ludzkiego bycia prowadzi do odkrywania, że bycie ludzkie jest tajemnicą, że to, o co pytamy, przekracza nas, nie możemy uchwycić tego, czym jesteśmy. Sens, którego szukamy, nie zależy od nas, nie jest przez nas tworzony, ale nas ogarnia: „człowiek nie może udowodnić transcendentnego sensu. On sam jest przejawem transcendentnego sensu" (s. 118).

Potrzeba sensu przejawia się także jako potrzeba – bycia potrzebnym. Bycie sensowne to bycie komuś potrzebne. Nie tylko mnie, także innym ludziom, wreszcie potrzebne samo w sobie.

Człowiek kieruje się poza siebie – myśląc, pytając, stając się, wykracza poza siebie i nie ma w tym granic (bo osoba, inaczej niż rzecz, jest bezgraniczna – s. 63). Napotyka jednak coś, czego nie może dosięgnąć, nazwać to można świętością. Święte jest życie ludzkie „życie to nie jest coś nabytego lub posiadanego. Życie jest czymś, czym ja jestem. [...] nie jest moją własnością" (s. 93).

Pogodzenie się z tym, że jest coś, czym nie możemy dysponować i uznanie świętości to przeciwieństwo woli mocy, pisze Heschel. Ale dzięki temu można odkryć inny wymiar rzeczywistości, odnaleźć to, co drogocenne: „Mieć poczucie sacrum [...] to mieć poczucie tego, co drogie Bogu" (s. 94).

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Teraz można popatrzeć na człowieka jakby z drugiej strony – nie tylko on szuka, potrzebuje, pyta, ale jest też potrzebny, jest drogocenny, jest proszony, wezwany, do niego kieruje się żądanie, rozkaz. Te określenia stosują się do samej egzystencji ludzkiej, do ludzkiego sposobu istnienia.

Człowiek istnieje jako wezwany to znaczy też, że może być czymś więcej, że jest ku czemuś skierowany, czemuś, co ma zostać odkryte, podjęte, rozumiane i realizowane.

Chodzi też Heschelowi o podkreślenie, że sens, czy transcendencja, czy też świętość nie jest naszym wytworem, ani naszą projekcją. To nie „wola mocy" jest źródłem. Gdyby tak było, bylibyśmy zamknięci w sobie. To, co najważniejsze, przychodzi do nas samo. Wobec tej Obecności pojawiają się uczucia bojaźni, zdumienia i czci.

Te słowa: wezwanie, żądanie, rozkaż, prośba używane są także po to, żeby wskazać na wymiar osobowy relacji z tym, co nas przekracza. Osobowy byt ludzki nie jest wezwany przez coś nieosobowego, lecz przez Kogoś.

Człowiek odpowiada posłuszeństwem i wdzięcznością. Dlaczego Heschel tak szybko przechodzi od wezwania i rozkazu do wdzięczności? Wdzięczność jest elementem odniesienia do czegoś, co już zastajemy, jako nam dane i jako wartościowe. Czymś danym jest tu bycie ludzkie, sensowne i potrzebne. Posłuszeństwo oznacza też słuchanie. Chodzi o usłyszenie wezwania i odpowiedź na nie.

Nagromadzenie określeń dość rozmaitych: rozkaz i prośba, żądanie i potrzeba, sugeruje, że są one przede wszystkim sposobami wyrażania tego, co trudno jest dokładnie opisać: relacji Boga i człowieka. Heschel nazywa ją partnerstwem (s. 132). Ważne jest podkreślenie, że Bóg też jest stroną zaangażowaną – interesuje się człowiekiem, zna go, potrzebuje i troszczy się o niego. Toczy się tu rozmowa, dyskurs wydaje się oparty na podległości, ale w rzeczywistości jest tu wymiana i wzajemne zaangażowanie i zobowiązanie.

Bóg jest tu pierwszy, to On poszukuje człowieka, nasze pytanie, nasze poszukiwanie już jest odpowiedzią. „Biblia utrzymuje, że pytanie o Boga jest pytaniem Boga" (s. 131). Podobna myśl jest podstawą filozofii Boga Schelera.

Tylko człowiek, który odczuwa cześć i wdzięczność, zdolny jest do świętowania. Świętując wyraża te uczucia wobec tego, co niewysłowione i przywołuje Bożą obecność. „Świętować to partycypować w większej radości, uczestniczyć w wiecznym dramacie" (s. 196). Bez tego nie doświadczy się sensu egzystencji. Pozostaje wtedy tylko rozrywka.

Myśl Heschela powstaje w czasach, jak pisze, „zaćmienia człowieczeństwa", w czasach raczej pogardy i potępienia dla człowieka, niż podziwu. W czasach, kiedy pojawia się potrzeba „dowodów na istnienie człowieka", bo nawet ono bywa podważane. (można tu przywołać podobne intuicje Józefa Tischnera w książce *Spór o istnienie człowieka*.)

Heschel nie skupia się na polemice z innymi nurtami myśli współczesnej, wyraźnie jednak widać, czemu się przeciwstawia – redukowaniu człowieka do tego, co biologiczne, społeczne, do jakiegokolwiek systemu czy sieci relacji. Człowiek nie jest zwierzęciem – ma jeszcze inny, niesubstancjalny wymiar: myślenie, samoodniesienie i potrzebę sensu. Traktowaniu człowieka jako elementu zbiorowości Heschel przeciwstawia bezcenność tego, co jednorazowe, nieredukowalność wewnętrznej samotności i odrębności jednostki, jej pierwszeństwo w stosunku do społeczeństwa.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Heschel ufa ludzkiej potrzebie transcendencji i sensu. Są one dla niego odpowiedzią na już wcześniejsze wezwanie. Wbrew wszelkim koncepcjom, traktującym sens jako ludzki wytwór, projekcję, czy produkt woli panowania, człowiek Heschela jest wezwany; nie on odnajduje, ale jest odnajdywany, przywoływany. Przyjęcie tego wydaje się niemożliwe bez perspektywy wiary religijnej. Choć może odwrotnie – nie tyle zakłada wiarę, ile ją warunkuje?

Maria Małgorzata Baranowska
(Kraków)

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

NOTY O AUTORACH

Małgorzata Jankowska – dr, adiunkt w Zakładzie Semiotyki Kultury Instytutu Kulturoznawstwa na Uniwersytecie im. Adama Mickiewicza w Poznaniu. Zajmuje się problemami współczesnej apokryficzności, relacją kanonu i odstępstwa, semiotyką kultury oraz zagadnieniami związanymi z pamięcią kulturową. Autorka artykułów, tłumaczeń tekstów naukowych i książki *Narracje apokryficzne w kulturze współczesnej*.

Eugeniusz Wojciechowski – dr hab., profesor w Zakładzie Filozofii Przyrody i Historii Kultury Regionalnej Uniwersytetu Rolniczego w Krakowie. Zajmuje się logiką, filozofią języka, filozofią analityczną, a także problematyką sztucznej inteligencji, opublikował ponad 50 prac polskich i obcojęzycznych.

Andrzej Rygalski – dr, pracuje w Zakładzie Ontologii Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się ontologią, filozofią języka i filozofią analityczną, zwłaszcza koncepcją G. Fregego.

Katarzyna Barska – dr, pracę doktorską na temat filozofii Romana Ingardena obroniła na Wydziale Filozoficznym UJ; zajmuje się zagadnieniami ontologicznymi i metafizycznymi w myśli Ingardena, Meinonga i Twardowskiego oraz problemami świadomości i intencjonalności, opublikowała 8 artykułów w czasopismach naukowych i pracach zbiorowych, jest sekretarzem Centrum Badań Filozoficznych im. Romana Ingardena.

Magdalena Płotka – dr, adiunkt, kierownik Katedry Historii Filozofii Polskiej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, zajmuje się średniowieczną filozofią praktyczną, historią filozofii polskiej w XV i XVI wieku, paleografią łacińską oraz filozofią współczesną, autorka książki *Metafizyka i semantyka. Filozofia Jana Wersora* oraz szeregu artykułów naukowych.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015

Michał Haraburda – mgr filozofii UJ, pracuje jako lektor języka angielskiego, zajmuje się ontologią, filozofią umysłu, psychologią ekologiczną, psychologią poznawczą i epistemologią.

Dominika Czakon – doktorantka w Instytucie Filozofii UJ, zajmuje się filozofią sztuki i hermeneutyką Hansa-Georga Gadamera.

Anna Brożek – dr hab., pracuje w Zakładzie Semiotyki Logicznej Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego, zajmuje się semiotyką logiczną, metodologią, ontologią i aksjologią, a szczególnie problemami symetrii w muzyce i analizą logiczną terminologii muzycznej.

Filip Kobiela – dr, absolwent filozofii UJ, członek Polskiego Towarzystwa Filozoficznego, autor monografii *Filozofia czasu Romana Ingardena*; zajmuje się ontologią, filozoficzną teorią gier oraz metafilozofią.

Urška Zabukovec – dr, autorka monografii *Neverbalni Dostojevski*, laureatka trzeciej nagrody w konkursie Narodowego Centrum Kultury na rozprawę doktorską w zakresie nauk o kulturze w 2012 roku w Polsce, autorka przekładów na język słoweński książek M. Bachtina, J. Łotmana, F. Dostojewskiego, N. Gogola, S. Franka, I. Berlina.

Marek Drwięga – prof. dr hab., kierownik Zakładu Etyki Instytutu Filozofii UJ, zajmuje się etyką, filozofią człowieka, filozofią współczesną, autor książek o psychoanalizie, filozofii ciała, etyce współczesnej oraz przekładów filozofów francuskich (Ricoeur, Michel Henry).

Karol Michalski – dr, członek Martin–Heidegger–Gesellschaft w Meßkirch, autor książki *Idea a nieskończoność. Rene Descartes'a teoria metafizycznej nieskończności* oraz prac z filozofii E. Lévinasa, K. Jaspersa i M. Heideggera. Mieszka w Austrii.

© Copyright by Polska Akademia Umiejętności, Uniwersytet Jagielloński, Kraków 2015